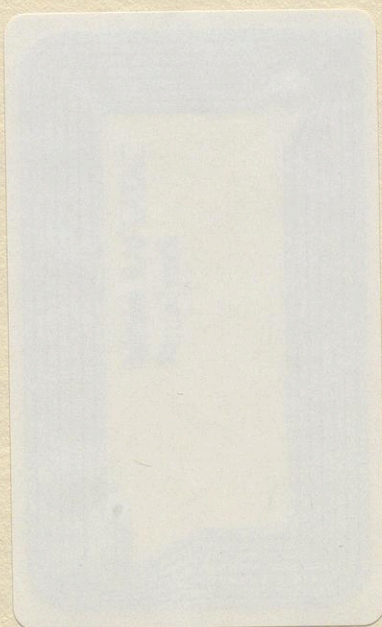




N12<521715993 021

N11< 30112238 021



ubTÜBINGEN



ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

67. JAHRGANG
JANUAR 1983 · HEFT 1

Inhalt

PETER ANTES: Die Darstellung des Christentums in ägyptischen Schulbüchern von 1981/82 1 · GODFRIED DEELEN: Die Brasilianische Bischofskonferenz und ihr Sozialprogramm 19 · JOHANNES LAUBE: Der Glaubensakt bei Luther und bei Shinran 31 · DAVID M. TRABOULAY: Alonso de Zorita and the Rationality of the American Indian Society 50

Kleine Beiträge: JULIAN F. PAS: Les Jésuites du Québec en Chine (1918—1955) 75

Berichte: BERNWARD H. WILLEKE: CECC Symposium — Jugend im heutigen China 77 · JOSEF KUHLE: Afrikanische und europäische Theologen im Gespräch 77 · BÉNÉZET BUJO: Eine neue Zeitschrift für „Afrikanische Theologie“ 79

Besprechungen: Missionswissenschaft 81 · Kirche und Gesellschaft 86 · Religionswissenschaft 90



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

10. MARZ 1983

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), Ludwig Wiedenmann SJ (Aachen) 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 32,—, Preis je Einzelheft DM 12,—, für Studenten DM 10,20 (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: Albertus-Magnus-Str. 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, 1983 · 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 Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benutzte 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

67. Jahrgang
1983



ASCENDORFF 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), Ludwig Wieden-
mann SJ (Aachen) 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 Stadtsparkasse 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 Stadtsparkasse Aachen, Konto-Nr. 27 953 oder über Deutsche
Bank Aachen, Konto-Nr. 147/4428. Geschäftsstelle des MWI: Bergdriesch 27, 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, 1983 · 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 Fernsendsendung, 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 67. Jahrgangs 1983

Abhandlungen

<i>Antes, Peter</i> : Die Darstellung des Christentums in ägyptischen Schulbüchern von 1981/82	1
<i>von Brück, Michael</i> : Die vedantische Erfahrung des Einen als Basis für Prinzipien der Ethik	163
<i>Deelen, Godfried</i> : Die Brasilianische Bischofskonferenz und ihr Sozialprogramm	19
<i>Fox Young, Richard</i> : Revelation in Hinduism and the Rise of Heretical Views about Biblical Inspiration among Mid-Victorian Broad Churchmen	237, 296
<i>Gensichen, Hans-Werner</i> : Evangelisieren und Zivilisieren. Motive deutscher protestantischer Mission in der imperialistischen Epoche	257
<i>Heine, Peter</i> : Radikale Muslimorganisationen im heutigen Ägypten	110
<i>Kämpchen, Martin</i> : Der Heilige im Hinduismus. Skizze einer religionsphänomenologisch vergleichenden Studie	191
<i>King, Ursula</i> : Forschungsbericht über den Hinduismus in England	220
<i>Laube, Johannes</i> : Der Glaubensakt bei Luther und bei Shinran	31
<i>Nagel, Tilman</i> : Der Koran als Zeugnis einer Zeitwende	97
<i>Niedermeier, Hans</i> : Religion und Totenkult der Osseten	270
<i>Puthiadam, Ignatius</i> : Überlegungen zu einer indischen Theologie	206
<i>Suermann, Harald</i> : Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632–750	120
<i>Traboulay, David M.</i> : Alonso de Zorita and the Rationality of the American Indian Society	50

Kleine Beiträge

<i>Deb, Amiya</i> : Pater Robert Antoine (1914–1981)	75
<i>Kuhl Josef</i> : Mission im Neuen Testament	145
<i>Meier, Johannes</i> : Das christliche revolutionäre Denken in Lateinamerika und der Karibik	313
<i>Müller, Karl</i> : Ein Beitrag zur Vorgeschichte der ZMR	137
<i>Pas, Julian F.</i> : Les Jésuites du Québec en Chine (1918–1955)	70
<i>Waldenfels, Hans</i> : „Was ist Religion?“ Zur deutschen Übersetzung von K. Nishitani Werk	306

Berichte

<i>Berner, Ulrich</i> : XVI. Jahrestagung der DVRG	149
<i>Bujo, Bénédet</i> : Eine neue Zeitschrift für „Afrikanische Theologie“	79
<i>Fuss, Michael</i> : Fünfzig Jahre missionswissenschaftliche Fakultät der Gregoriana	148
<i>Kuhl, Josef</i> : Afrikanische und europäische Theologen im Gespräch	77
<i>Piskaty, Kurt</i> : Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus. Vierte religions theologische Studientagung in St. Gabriel, Möding bei Wien (5.–8. April 1983)	246
<i>Willeke, Bernward H.</i> : CECC Symposium – Jugend im heutigen China	77

Besprechungen

<i>Antes, P.</i> : Ethik und Politik im Islam (Waldenfels)	90
<i>Amalorpavadass, D. S.</i> : The Indian Church in the Struggle for a New Society (Antes)	86

<i>Boisard, Marcel A.</i> : Der Humanismus des Islam (Khoury)	159
<i>Breslin, Thomas A.</i> : China, American Catholicism and the Missionary (Willeke)	315
<i>Bühlmann, Walbert</i> : Sie folgten dem Ruf (Glazik)	153
<i>Buri, Fritz</i> : Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst (Laube)	154
<i>Camps, Arnulf/Hunold, Gottfried W.</i> : Erschaffe mir ein neues Volk. Franziskanische Kirchlichkeit und missionarische Kirche (Goldstein)	81
<i>Chih, Andrew</i> : Chinese Humanism. A Religion beyond Religion (Evers)	316
<i>Colpe, Carsten</i> : Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstration ihrer Unterscheidung (Waldenfels)	90
<i>Crow, Paul A.</i> : Christian Unity, Matrix for Mission (Becken)	81
<i>Deelen, Gottfried</i> : Kirche auf dem Weg zum Volke. Soziologische Betrachtungen über kirchliche Basisgemeinden in Brasilien (Goldstein)	87
<i>Dhavamony, Mariasuai</i> : Classical Hinduism (Klimkeit)	252
<i>Dumoulin, Heinrich</i> : Begegnung mit dem Buddhismus (Waldenfels)	91
<i>Endreß, Gerhard</i> : Einführung in die islamische Geschichte (Wilke)	90
<i>England, John C.</i> : Living Theology in Asia (Waldenfels)	320
<i>Erny, Pierre</i> : Écoles d'Eglise en Afrique Noire. Poids du passé et perspectives d'avenir (Rücker)	152
<i>Forman, Charles W.</i> : The Island Churches of the South Pacific (Jaspers)	150
<i>Friedli, Richard</i> : Mission oder Demission (Waldenfels)	151
<i>Fung, Raymond W. M.</i> : Graswurzel-Gemeinden auf Chinas Boden. Kirche im Sturm der Kulturrevolution (Evers)	317
<i>Grützner, Pauline</i> : Justice and Development for Papua New Guinea (Ahrens)	88
<i>Halbass, Wilhelm</i> : Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung (Waldenfels)	252
<i>Hanson, Eric O.</i> : Catholic Politics in China and Korea (Willeke)	89
<i>Höfling, Helmut</i> : ... gehet hin und lehret alle Völker. Missionare von Las Casas bis Albert Schweitzer (Glazik)	82
<i>Kenneally, Finbar</i> : United States Documents in the Propaganda Fide Archives (Kramm)	83
<i>Khoury, Adel Theodor</i> : Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident (Kramm)	157
<i>Klimkeit, Hans-Joachim</i> : Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen (Antes)	254
<i>Leuze, Reinhard</i> : Theologie und Religionsgeschichte (Waldenfels)	155
<i>Mall, Ram Adhar</i> : Indische Schöpfungsmythen (Klimkeit)	255
<i>Mildenberger, Michael</i> : Islamliteratur in der Bundesrepublik Deutschland (Kramm)	158
<i>Platvoet, J. G.</i> : Comparing Religions. A Limitative Approach (Antes)	91
<i>Rendtorff, Trutz</i> : Religion als Problem der Aufklärung (Waldenfels)	92
<i>Reisach, Christian</i> : Das Wort und seine Macht in Afrika. Probleme der Kommunikation und Information für die Verkündigung (Sundermeier)	83
<i>Rupp, Alfred</i> : Enstase, Ahnengeist und Medizinmann. Religionspsychologie und religionsphänomenologische Studien über Feldforschungsmaterial aus Makhatini, Südafrika (Antes)	93
<i>Sens de la Mort. Dans le Christianisme et les autres Religions. Studia Missionalia</i> 31 (Waldenfels)	152
<i>Soetens, Cl.</i> : Inventaire des archives Vincent Lebbe (von Collani)	318
<i>Soetens, Cl.</i> : Recueil des archives Vincent Lebbe. Pour l'église Chinoise (von Collani)	318

<i>Stephenson, Gunther</i> : Leben und Tod in den Religionen (Antes)	94
<i>Troll, Christian W.</i> : The Akbar Mission and Miscellaneous Studies (Wilke) . . .	158
<i>Tworuschka, Monika</i> : Islam (Heine)	157
<i>Viyagappa, Ignatius</i> : G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy (Waldenfels)	255
Voies de Salut. Dans le Christianisme et les autres Religions. <i>Studia Missionalia</i>	
30 (Waldenfels)	152
Die Welt der Religionen (Kramm)	95
<i>Wiebe, Donald</i> : Religion and Truth. Towards an Alternative Paradigm for the	
Study of Religion (Waldenfels)	319
<i>Wielandt, Rotraud</i> : Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl-	
und Theaterliteratur (Antes)	94
<i>Witek, John W.</i> : Controversial Ideas in China and Europe. A Biography of	
Jean-François Fouquet (von Collani)	85
<i>Young, Richard Fox</i> : Resistant Hinduism. Sanskrit sources on Anti-Christian	
Apologetics in Early Nineteenth-Century India (Waldenfels)	256

25 43.90

DIE DARSTELLUNG DES CHRISTENTUMS IN ÄGYPTISCHEN SCHULBÜCHERN VON 1981/82¹

von Peter Antes

Der Dialog der Christen mit Vertretern der anderen Weltreligionen ist heute erfreulicherweise schon fast zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Eine neue Phase des Miteinander der Religionen ist eingeleitet, für das bloße Nebeneinander hat man anscheinend nur noch wenig übrig, in jedem Falle aber werden die leidvollen Beispiele des Gegeneinander endgültig der Vergangenheit zugerechnet. Man hört und liest von Konferenzen und Tagungen der Begegnung. Auf hoher und höchster Ebene wird beteuert, daß diese neue Art des Umganges miteinander von nun an immerwährende Gültigkeit haben soll und im übrigen auch dem ursprünglichen Geist der Religion entspricht, wie einzelne Zitate aus Bibel und Koran – um nur diese hl. Schriften zu nennen – belegen.

Andererseits gibt die eine oder andere Nachricht auch Anlaß zum Zweifel an diesem harmonischem Miteinander, wenn man beispielsweise etwas von der diesbezüglichen Zurückhaltung und Skepsis vieler Christen im Orient² oder von einer entsprechenden Ablehnung des Dialogs auf seiten der Muslime³ und von einem missionarischen Neuaufbruch des Islam⁴ erfährt.

Gerne hält man derartige Erscheinungen für „Rückfälle“ in die Zeit vor dem Dialog, die zeigen, daß noch viel Aufklärungsarbeit geleistet werden muß, bis alle dialogbereit sind. Die Theologen und Religionslehrer sind also gefordert, wenn es um ein neues Verständnis der Religion und des Verhältnisses zu anderen Religionen geht, und es liegt nahe, daß hierbei der Schule eine Schlüsselrolle zukommt.

In der Schule wird – zumindest zu einem großen Teil – das grundgelegt, was die kommenden Generationen als geistiges Rüstzeug mitbringen werden. Hier wird das Wissen vermittelt, das allein die Grundlage für den Dialog bei den meisten Muslimen in Zukunft sein wird. Darüber hinaus wird die Einstellung eingeübt, die auch ihre spätere Haltung entscheidend mitprägt. Von daher ist es wichtig, dies näher zu untersuchen. Das ist mit großer Genauigkeit möglich, da Schulbücher auf Vermittlung und Verständlichkeit aus sind und deshalb ihre Aussagen und Absichten klar darlegen, indem sie schwierige Zusammenhänge vereinfachen und elementarisieren.

Arabisch ist die Sprache des Koran, und deshalb kommt der arabischsprachigen Welt bis heute eine Bedeutung zu, die ihren prozentualen Anteil an der Gesamtheit der Muslime beträchtlich übersteigt. Ein Blick auf die Demographie der arabischen Staaten zeigt zusätzlich, daß Ägypten mit z. Z. ca. 45 Millionen Einwohnern und einer jährlichen Zuwachsrate von mehr als einer Million hierunter eine Vorrangstellung einnimmt, die zu der Aussage berechtigt, daß die Lehrinhalte der Ägypter durchaus als exemplarisch und repräsentativ angesehen werden können.

Hinzu kommt, daß im Gegensatz zu anderen arabischen Staaten mit nahezu ausschließlich islamischer Bevölkerung wie z. B. Saudi-Arabien, Liby-

en oder Algerien in Ägypten die Existenz der Christen nicht nur theoretisch bekannt ist, sondern durchaus real als tägliches Mit- und Nebeneinander, bisweilen auch als Gegeneinander⁵ erlebt wird.

Die Darstellung des Christentums in den ägyptischen Schulbüchern beinhaltet somit gesellschaftspolitische Aspekte des Zusammenlebens von Muslimen und Christen in ein und demselben Staat, sie erinnert an historische Zusammenhänge, die nicht immer zu den ruhmreichen Erinnerungen gehören, und sie muß schließlich der theologischen Sichtweise der Muslime Rechnung tragen.

Bevor dies im einzelnen ausgeführt werden kann, seien noch einige Vorbemerkungen zum Schulwesen in Ägypten im allgemeinen und zu den Erziehungszielen sowie zu den Rahmenbedingungen einer solchen Untersuchung erlaubt.

1. Das Schulwesen in Ägypten

1.1. Schule und Schulbuch. „In Ägypten gibt es erst seit 1922 die Schulpflicht. In den ersten Jahrzehnten konnte trotz dieser Schulpflicht nur etwa die Hälfte aller Kinder erfaßt werden, da es naturgemäß anfangs an Schulhäusern und an Lehrkräften mangelte. Von 1953 an wurde dann die Durchführung der Schulpflicht energisch vorangetrieben. Bis heute dürften etwa 80 % der Kinder erfaßt sein. 100 % sind für 1982 bereits geplant. Die Zahl der Analphabeten ging von anfänglich 98 % vor Einführung der Schulpflicht auf 81 % im Jahre 1953 und jetzt 56 % zurück. Im Grundschulalter sind es nur noch 20 %, so daß das Analphabetentum in Kürze der Vergangenheit angehören wird.“⁶

Das Schulsystem gliedert sich in drei Typen von Schulen, die aufeinander aufbauen. Zunächst ist für alle Schüler die 6jährige Grundschule (*ibtidā'iya*) verpflichtend. Wer sie erfolgreich absolviert hat, kann danach 3 Jahre lang eine Art Mittelschule (*iḍ-ḍādiya*) besuchen. Erst dann folgen die drei Jahre der höheren Schule (*tānawīya*), an deren Ende das Abitur steht, das zum Hochschulstudium berechtigt.

All diese Schulstufen folgen in sämtlichen Klassen und Fächern einem zentral festgelegten Kanon, der für alle – einige wenige private Auslandsschulen ausgenommen – verbindlich und allein gültig ist. Die Einhaltung dieses Kanons wird durch die Schulbücher garantiert.

Anders als in vielen anderen arabischen Ländern sind in Ägypten die Schulbücher nicht über den Buchhandel erhältlich. Sie werden vom Staat gedruckt und über den sog. „General-Organisator für Schulbücher“ direkt an die Schulen verteilt und dort an die Schüler weitergegeben, wobei für die Schüler staatlicher Schulen Lehrmittelfreiheit herrscht, während die in den Privatschulen mit staatlicher Anerkennung – hierher gehören vor allem die angesehenen Schulen der Jesuiten, christl. Schulbrüder u. a. m. – einen kleinen Obolus entrichten müssen, der dem Preis entspricht, zu dem die entsprechende Privatschule die Bücher der Schulbehörde abkauft.

All dies macht zugleich verständlich, weshalb es pro Fach und Klasse jeweils nur ein einziges Lehrbuch für ganz Ägypten gibt. Es handelt sich dabei, was die äußere Form angeht, meist um eine Art Broschüre mit Klammerheftung und wenig widerstandsfähigem Umschlag. Der Druck ist gewöhnlich nach Art unserer Hektographien sehr einfach gehalten. Deshalb treten Farbbilder bzw. -drucke nur selten auf; in der Regel ist alles in Schwarz auf dickem, relativ grobem Papier gedruckt. Hinsichtlich des Inhaltes werden häufig mehrere Autoren als Verfasser genannt, ihre Namen sind auf dem Umschlag aufgedruckt, wobei stets als Rahmenüberschrift der eigentlich Verantwortliche: „die arabische Republik Ägypten. Das Ministerium für Erziehung und Unterricht“ genannt ist.

Es versteht sich von selbst, daß der Inhalt der Bücher die offiziell gewünschte Sichtweise widerspiegelt und das gesamte Herstellungs- und Verteilungsverfahren durchaus beträchtliche Veränderungen in bestimmten Fragen von einem Jahr zum anderen zuläßt. So war beispielsweise im Frühjahr 1982 von mehreren Schulleitern in Ägypten zu hören, daß man in den Fächern „Gemeinschaftskunde“ (iğtimāʿiyya) bzw. „Staatsbürgerkunde“ (qaumīya) mit einer Revision des gegenwärtigen Unterrichtsmaterials für das Schuljahr 1982/83 rechnet, weil die bisherigen Inhalte für bestimmte Moslemkreise zuwenig Islamisches erkennen lassen.

Der Islam ist demnach nicht nur Gegenstand im Fach „Religion“, das nach Religionszugehörigkeit getrennt für Muslime und Christen im Sinne einer engagierten religiösen Unterweisung erteilt wird. Er findet sich auch in den Büchern der Gemeinschaftskunde, der Geschichte, der Geographie und der arabischen Sprache. Ähnlich wie die hebräische Bibel im heutigen Israel in zahlreichen Unterrichtsfächern als Bezugsrahmen gilt,⁷ rekuriert man in ägyptischen Schulbüchern auf koranische Beispiele oder auf Vorbilder und Ereignisse aus dem Leben und der Geschichte der Muslime. Ganz besonders stark ist dieser Bezug im Fach „arabische Sprache“ zu spüren. Traditionellerweise ist ja die „arabische Grammatik“ eine der Disziplinen des klassischen Koranstudiums; sie wird als etwas typisch Islamisches angesehen, weshalb man gegenwärtig in Ägypten kaum einen Lehrer für arabische Grammatik findet, der nicht Muslim ist.

Dies alles bewirkt, daß der christliche Schüler in Ägypten heute in vielfacher Weise islamische Unterrichtsstoffe lernen muß,⁸ wenn er überhaupt das Klassenziel erreichen will, während vom Muslim keineswegs ein Gleiches hinsichtlich einer ebenso fundierten Kenntnis über das Christentum verlangt wird. Damit soll das Ergebnis dieser Untersuchung nicht vorweggenommen, sondern nur auf einen wesentlichen Unterschied zwischen den Muslimen und den Christen in ein und derselben Schule hingewiesen werden.

Hinzu kommt noch ein weiteres: Der Christ steht in der Schule vor einer sprachlichen Gewissensfrage. Er muß sich entscheiden, ob er beispielsweise bei der Nennung des Propheten MUHAMMAD die unter Muslimen übliche Segensformel hinzufügen will und ob er, wenn etwa von JESUS die Rede ist, diesen wie die Muslime ʿĪsā oder wie die Christen Yaṣūʿ nennt. Die Entschei-

derung ist für ihn deshalb sehr relevant, weil der muslimische Lehrer seinerseits derartige Sprachgewohnheiten oft bei der Beurteilung berücksichtigt, da sie nach Meinung vieler durchaus etwas über die sprachliche Kompetenz des Schülers aussagen. Dies wird verständlich, wenn man bedenkt, daß Grammatik, Stil und Ausdruck im Arabischen letztlich auf dem Koranstudium fußen und dadurch in ganz bestimmter Weise festgelegt sind.

1.2. Die Erziehungsziele. Bei der Lektüre der Bücher fällt auf, daß häufig die Inhalte in der ich-Form vermittelt werden, um dem Schüler (vor allem der Grundschule) die Identifikation zu erleichtern, während er andererseits des öfteren wieder direkt (in der du-Anrede) angesprochen wird. Dabei wird ihm vorzugsweise eine positive Sicht von seiner Umwelt und seinem Land nahegebracht, nur selten ist von Problemen, nie von unlösbaren Problemen die Rede.

Als eine Art Resümee der Zielvorstellung kann ein Text gelten, der für das 3. Grundschuljahr im Fach „Arabisch“ so lautet: „O mein Gott, ich liebe meinen Vater und meine Mutter, ich liebe mein Land/Dorf (bilādi), ich rufe meinen Herrn jeden Morgen an und bitte ihn, mich erfolgreich zu machen in meinem Leben, ich will nützlich sein für mich und meine Leute, und ich will meinem Vater und meiner Mutter schön antworten, ich will meinem Vaterland dienen und wünsche für es Sieg und Stärke.“⁹

Damit werden wichtige Themenkreise genannt, die immer wieder behandelt werden: die Verantwortung des Menschen vor Gott, die Liebe zu Vater und Mutter, oft auch als Verhältnis zur Familie und zu den Verwandten näher expliziert, eine Bindung an den Herkunftsort, die Bedeutung des Gebetes, ein Engagement für das eigene Wohlergehen und das der Familie, der Gehorsam gegenüber den Eltern und schließlich ein gewisser Patriotismus. Faulheit wird abgelehnt und eine arbeitsame Haltung gelobt: „Jeder Mensch liebt es zu arbeiten: der Schüler, der Lehrer, der Beamte, der Handwerker und der Bauer.“¹⁰

Zusätzlich finden sich immer wieder Geschichten und Aufforderungen, die zur Sauberkeit anspornen sollen und zwar ebenso sehr, was die Kleidung¹¹ als auch was das Wohnen und den Stadtteil bzw. die Wohngegend angeht.¹² Hinzu kommen Erläuterungen der Ziele des Staates für ein gesundes Wohnen – nach Stadt und Land getrennt.¹³

Die lawinenartige Wirkung von Eigeninitiative kommt exemplarisch in der Geschichte von Sūsan¹⁴ zum Ausdruck. Es wird erzählt, daß dieses Mädchen in einem Stadtteil lebte, in dem man wenig auf Sauberkeit achtete. Auch Sūsan war so, bis die Lehrerin sie in der 3. Grundschulklasse aufforderte, ihr Kleid zu waschen und sich selbst zu waschen und zu kämmen. Sūsan tat es schließlich, und die Lehrerin schenkte ihr aus Freude ein neues Kleid. Das freute Sūsan und ihre Mutter. Man fand Gefallen an der Sauberkeit, reinigte das Eßbesteck, die Wohnung, das ganze Haus. Das Beispiel machte Schule bei den Nachbarn, und bald war die ganze Straße so schön, daß ein Ingenieur der Stadt bei einer zufälligen Durchfahrt sehr erfreut war und sich für eine

Hilfe von seiten der Stadt einsetzte. Es wurde Wasser und Strom gelegt, Bäume wurden gepflanzt. So war alles anders, schöner geworden.

Das Beispiel zeigt zugleich einen Entwicklungsfortschritt nach dem Erzählschema „früher – jetzt“, wie es sich in diesen Büchern häufig findet, sei es hinsichtlich der Fortbewegung (vom Esel/Kamel über Zug/Schiff bis zu Flugzeug/Mondfahrt),¹⁵ des Wohnens¹⁶ oder anderer Dinge.

Dem europäischen Leser dieser Bücher fällt auf, daß häufig vom „Feind“ und vom „Krieg“ die Rede ist. Dazu paßt das Geschichtsbild, das da lautet: „Deine Geschichte ist voll von Heldentaten“, wie es in der Lebensbeschreibung des ŠALĀH AL-DĪN zu lesen ist. Ihm war es bekanntlich gelungen, Jerusalem den Kreuzfahrern zu entreißen und in die Hände der Araber zu bringen. Mit einer gewissen Wehmut heißt es am Schluß der Geschichte: „Heute warten die Araber auf die große Heldentat, die Jerusalem zurückerobert, wie ŠALĀH AL-DĪN es früher zurückerobert hat.“¹⁷ Der „tapfere Araber“¹⁸ gehört zum typischen Klischee, er ist dem Denken ebenso präsent wie der saubere, auf seine Gesundheit bedachte, wahrhaftige und zuverlässige Muslim¹⁹ oder der Gedanke, daß in der arabischen Welt die Wiege der modernen Kultur stand und dort der Ursprung der europäischen Wissenschaft zu suchen ist.²⁰

1.3. Vorgehensweise und Grenzen der Untersuchung. Meine Ausführungen beziehen sich auf die Schulbücher, die in den Fächern Arabisch, Gemeinschaftskunde, Geographie, Geschichte und Religion (sowohl islamische als auch christliche) im Schuljahr 1981/82 in Ägypten in Gebrauch waren, auch wenn sie manchmal ein etwas früheres Erscheinungsdatum tragen. Ich habe sämtliche Lehrbücher der genannten Fächer für alle Klassen und Schularten auf Arabisch vollständig durchgelesen, wobei dies infolge des für Ägypten typischen direkten Verteilungssystems an die Schulen nur an Ort und Stelle und dank der Freundlichkeit mehrerer Kairoer Schulleiter möglich war.

Es würde zu weit führen, hier jedes Buch im einzelnen vorzustellen. Allgemein zutreffende Aussagen werden jeweils nur mit wenigen, charakteristischen Stellen belegt. Einzelne Passagen finden demgegenüber aus thematischen Gründen eine größere Beachtung und werden dementsprechend ausführlich zitiert und gewürdigt. Dieses Vorgehen ist nicht eklektisch, weil auch für den Fall der ausführlichen Besprechung jedes einzelnen der ca. 80 Bücher mit Blick auf die hier zu behandelnde Thematik kein anderes Gesamtergebnis erwartet werden kann.

Die Analyse bezieht sich ausschließlich auf die Druckwerke, die durchaus im Kontext der konkreten Schulklasse und durch den einzelnen Lehrer unterschiedliche Akzentsetzungen erfahren können, wie ich bei einigen wenigen Unterrichtsbesuchen feststellen konnte. Da in keiner der von mir besuchten Stunden das Christentum – auch nur andeutungsweise – behandelt wurde, muß ich auf diesbezügliche Beobachtungen gänzlich verzichten und mich für die Darstellung des Christentums ausschließlich auf die gedruckten Lehrbücher beschränken.

Hinsichtlich der Ergiebigkeit scheint sich ein Dreischritt mit zunehmender Bedeutung für das Thema anzubieten. Zunächst soll von den Büchern/Schulfächern die Rede sein, wo – von gelegentlichen, beiläufigen Bemerkungen abgesehen – die Hinweise auf das Christentum praktisch keine große Rolle spielen. Es sind dies die Fächer Arabisch, Gemeinschafts- bzw. Staatsbürgerkunde und Geographie, was nicht ausschließt, daß gleichzeitig die Hinweise auf den Islam und Koran wie etwa in den Lehrbüchern des Faches Arabisch/Grammatik durchaus zahlreich und zentral sind. Ein zweiter Schritt ergibt sich aus der Natur der Sache hinsichtlich der Geschichtsbücher, in denen zu gewissen Zeiten eine Erwähnung der christlichen Religion unerlässlich ist. Im dritten und letzten Schritt wenden wir uns den islamischen Religionslehrbüchern zu. Diese werden natürlich nur von den Muslimen benutzt, doch gerade deshalb wird das hier Gesagte für den künftigen Dialog von fundamentaler Bedeutung sein.

2. Wenige Hinweise auf das Christentum

2.1. Ein intensives Studium der Bücher im Fach Arabisch/Grammatik zeigt, daß recht unterschiedliche Themenkreise in Prosa und Dichtung aufgegriffen und behandelt werden. Die Bandbreite reicht von der islamischen Religion²¹ über den bereits erwähnten ŠALĀḤ AL-DĪN²² bis zum großen Sieg über die Israelis unter der Führung Sadats am 6. Oktober 1973²³ und der Unterscheidung zwischen Judentum als Religion und Zionismus als politischer Bewegung.²⁴ Hinzu kommt der Hinweis darauf, daß die arabische Kultur als Wurzel für die europäische Kultur anzusehen ist.²⁵ Die Texte suggerieren, daß die arabische Kultur des Mittelalters und die islamische ein und dasselbe seien. Vom Christentum ist bei alledem nicht die Rede.

Lediglich ein Vergleich in der Länge des islamischen Jahres mit dem christlichen im Bericht „das 15. Jahrhundert“,²⁶ in das die Muslime 1980 n. Chr. eingetreten sind, kann als sehr beiläufiger Hinweis gewertet werden. Darüber hinaus findet sich nur eine relevante Stelle in all diesen Büchern, wenn nämlich gesagt wird, daß viele Christen und Muslime im Mittelalter von der Brüderlichkeit in Gott gesprochen haben, während ein solches Denken in der Neuzeit in Europa abgenommen hat.²⁷

2.2. Etwas ersprißlicher ist der Befund in den Büchern des Faches Gemeinschaftskunde/Staatsbürgerkunde. Dabei gehört zu den Themen der Staatsbürgerkunde eine Art Institutionenlehre für Ägypten seit der Unabhängigkeit²⁸ und die Rolle Ägyptens im Rahmen der internationalen Politik und vor allem innerhalb der arabischen Welt.²⁹ Zu den typischen Themenkreisen der Gemeinschaftskunde gehören das bereits bekannte Bemühen um die Sauberkeit, die Wohnungsnot und das geringe Einkommen, Verkehrsprobleme, Analphabetentum und Umweltverschmutzung. Ein besonders gravierendes Problem stellt die hohe Scheidungsrate dar, die außer auf wirtschaftliche Gründe auch auf ein falsches Verständnis der islamischen Möglichkeit der Entlassung (ṭalāq) zurückgeführt wird.³⁰ Von großer Bedeutung ist schließlich der Geburtenzuwachs. In diesem Zusammen-

hang wird ein fehlendes richtiges Verständnis der Position der Religion konstatiert.³¹ Die entscheidende Rolle „des Islam und der anderen Religionen“ für die Moral und die Wertvorstellungen des Menschen wird ausdrücklich anerkannt.³²

In der 3. Grundschulklasse lernt der Schüler die einzelnen Funktionen der Glieder der Gesellschaft kennen. Er erfährt von idealen Verhaltensweisen wie etwa der Hilfsbereitschaft gegenüber den Nachbarn und der Pflege öffentlicher Gartenanlagen. Auch die Erziehungsziele innerhalb der Familie kommen zur Sprache: religiöse Unterweisung mit Einübung in Gebet und Fasten, das Sagen der Wahrheit, die Liebe zu den Menschen, die Hilfe für die Armen und die Achtung vor älteren Leuten. Danach wird kurz von den Festen gesprochen, wobei der Muttertag am 21. März, der Geburtstag und die religiösen Feste wie das Geburtstagsfest des Propheten MUHAMMAD, das Neujahrsfest zu Beginn des islamischen Jahres, das islamische Opferfest (ʿīd al-aḡḡā) sowie das christliche Weihnachtsfest (ʿīd milād al-masīḥ) erwähnt werden.³³ Das christliche Osterfest wird hierbei – vielleicht aus den unter 3.1. erwähnten Gründen – nicht mit aufgezählt. Zum Geburtstagsfest des Propheten MUHAMMAD, so wird gesagt, gratulieren die Christen ihren muslimischen Brüdern, während umgekehrt die Muslime ihren christlichen Brüdern „unter uns“ aus Anlaß des Geburtsfestes CHRISTI Glückwünsche aussprechen.³⁴

Die Präsenz der Christen wird schließlich in diesem Buch durch die Forderung 6: „schreibe die Namen der Kirchen auf, die sich in Deinem Wohnviertel befinden“ deutlich, wodurch die Forderung 5: „schreibe die Namen der Moscheen auf, die sich in Deinem Wohnviertel befinden“ ein christliches Pendant findet,³⁵ während auf dem schematischen Plan des Dorfes/Wohnviertels³⁶ oben lediglich eine Moschee, nirgends aber eine Kirche eingezeichnet ist.

Die ausführlichste Passage dieser Bücher, die im Gegensatz zu den unter 2.1. genannten auch kaum vom Islam her geprägt sind, findet sich in dem Sozialkundebuch der 4. Grundschulklasse, in dem zuerst eine Art allgemeiner Weltgeographie gebracht wird, worauf die Geschichte des alten Ägypten folgt. Ganz am Ende wird schließlich etwas über die römische Zeit in Ägypten gesagt, wobei auch das frühe Christentum Erwähnung findet. Der Passus soll deshalb hier vollständig zitiert werden:

„Idolatrie war die Religion der alten Römer, denn sie glaubten an eine Vielzahl von Göttern und hielten ihre Vorfahren für heilig und verehrten deren Standbilder in den Tempeln.

Nachdem sie ungefähr 30 Jahre über Ägypten geherrscht hatten, wurde in Bethlehem in Palästina der Herr Messias – über ihm sei der Friede – geboren, und die christliche Religion verbreitete sich im römischen Reich, und die Ägypter nahmen sie an.

Die römischen Machthaber aber setzten gegen die Ägypter Grausamkeit und Gewalt ein, nachdem die Ägypter das Christentum angenommen und die religiösen Praktiken der idolatrischen Römer aufgegeben hatten. Eine große Zahl ägyptischer Christen starb (so) für ihren Glauben und die Treue zu Gott den Märtyrertod.

Die Römer setzten die grausame Verfolgung der Christen fort, bis der römische Kaiser (selbst) das Christentum angenommen und es zur offiziellen Religion im Staat gemacht hatte. Trotzdem waren die Ägypter nicht frei von der Verfolgung durch die christlichen Römer (ihnen gegenüber) wegen ihres Dissenses mit ihnen bezüglich der christlichen Religion.

Es bedrückte die Ägypter, daß die römische Oberschicht (= die Byzantiner) sich in ihre religiösen Angelegenheiten mischten. Sie standen (gegen sie) auf und kämpften aufs neue zur Verteidigung ihrer Religion. Ihr Widerstand gegen den römischen Imperialismus in ihrem Land war stark, bis der Islam auf der arabischen Halbinsel erschien und die Muslime Syrien und Palästina von den Römern (= Byzantinern) erkämpften und ebenso Ägypten, das ⁵⁶AMRŪ BN AL-ʿAṣ im Jahre 641 eroberte. Die Ägypter begrüßten die arabische Herrschaft, die sie von der dunklen Herrschaft der Byzantiner befreite und für sie Sicherheit, Gleichheit und Kultfreiheit Wirklichkeit werden ließ.⁵⁷

Mit diesem kurzen Abriß der Geschichte des Christentums bis zur Eroberung Ägyptens und Syriens/Palästinas durch die Muslime haben wir den Rahmen der Gemeinschaftskunde überschritten und sind in die Aussagen zum Fach Geschichte eingetreten, weshalb die Interpretation dieses Textes erst im Rahmen der Geschichtsbücher erfolgen soll. Zuvor aber sei noch eine knappe Besprechung der Geographiebücher eingeschoben.

2.3. Die Lehrbücher im Fach *G e o g r a p h i e* unterscheiden sich von den unsrigen inhaltlich nur insofern, als wesentlich ausführlicher die arabischen Länder und stattdessen die europäischen Länder sowie die anderer Kontinente nur in Auswahl behandelt werden. Für unseren Zusammenhang ist lediglich ein Buch interessant. Es behandelt Afrika (Südafrika, Zaire, Somalia), Asien (Iran, China, Türkei), Europa (Sowjetunion, Italien, Schweden),⁵⁸ Nordamerika (Kanada, USA), Südamerika (Argentinien) und Australien. Zum Thema Religion wird lediglich beim Kontinent Asien etwas gesagt, wenn es in der Einleitung heißt, daß hier „die berühmten Religionsstätten“ liegen: Mekka, Medina, Jerusalem (mit der Aqṣā-Moschee und der Grabes-, arab: Auferstehungskirche) und Bethlehem (Geburtsort des Messias). Doch Asien hat nicht nur „die drei himmlischen Religionen“ (gemeint sind die drei Offenbarungsreligionen: Judentum, Christentum, Islam) hervorgebracht, sondern auch die alten Kulturen (China, Indien, Irak = Mesopotamien, Mittelmeerküste = Phönizien) und die größten Befreiungsbewegungen vom Imperialismus und Zionismus.⁵⁹ Bei der Charakterisierung einzelner Städte der behandelten Länder wird über Maṣhad im Iran u. a. gesagt, daß dort „das Grab des Imam al-Riḍā von den Imamen der Schia“⁴⁰ zu finden ist, während beispielsweise bei der Besprechung der Stadt Rom⁴¹ jeglicher Hinweis auf den Vatikan und seine Bedeutung für die Christen fehlt.

3. Die Geschichtsbücher

Wie bei uns sind auch die Geschichtsbücher Ägyptens nach dem dreiteiligen Schema: Altertum, Mittelalter, Neuzeit aufgebaut, und wie bei uns wird der heimatlichen Region Vorrang vor den anderen Weltgegenden einge-

räumt. Dies hat dann – um nur die Konsequenzen anzudeuten – zur Folge, daß bei der Behandlung der Neuzeit der ganze 2. Weltkrieg auf nur einer Seite⁴² abgehandelt wird. Aussagen zu Deutschland fehlen in diesem Buch völlig, wenn man von der Erwähnung einer zeitweisen Verjagung der Engländer aus der arabischen Welt durch deutsche und italienische Truppen während des 2. Weltkrieges einmal absieht.⁴³

3.1. Die Behandlung des Altertums in der Mittelschule weist große Parallelen zu dem bereits zitierten Text aus der Gemeinschaftskunde auf. Das Geschichtsbuch der 1. Mittelschulklasse behandelt ausführlich die Welt des alten Ägypten und dann – mit Blick auf Ägypten – die Zeit der Griechen und Römer. Zum Abschluß der Römerzeit folgt ein Kapitel über „das Auftreten des Christentums und seinen Eintritt nach Ägypten“. Dort lesen wir:

„Das Auftreten des Herrn Messias:

Ungefähr 30 Jahre, nachdem die Römer in Ägypten die Herrschaft übernommen hatten, wurde in Bethlehem in Palästina ‚Īsā‘ – über ihm sei der Friede – geboren. Nachdem er einen Teil seines Lebens in ‚Nazaret‘ verbracht hatte – von seiner Kindheit an fiel er durch Weisheit und ein Interesse an religiösen Dingen auf – und nachdem er eine neue Lehre gebracht hatte, die auf der Liebe zu Gott und der gegenseitigen Liebe unter den Menschen, der Demut, der Toleranz und der Brüderlichkeit aufgebaut ist, und nachdem seine Lehre von einem Teil der Menschen angenommen worden war, verbreitete sich die Nachricht von ihm und seinen Wundern in Palästina, und er war überall bekannt.

Die Stellung der Juden in Palästina zum Herrn Messias:

Die Juden glaubten zunächst, er würde ihre Bewegung leiten und sie (die Juden) zu Reichtum und Ehre bringen, aber der Herr Messias war nicht darauf bedacht, eine irdische Königsherrschaft zu errichten, und deshalb wandten sie sich gegen ihn und bekämpften seine Bewegung zu einer Zeit, als der Widerstand der Römer gegen ihn zunahm.

So mußte der Herr Messias viel von ihrer schlechten Behandlung ihm gegenüber und ihrer Feindschaft erdulden, ja schließlich beschlossen sie, sich von ihm zu befreien und übergaben ihn den Römern.

Die Ausbreitung des Christentums:

Die Apostel des Christentums, die an die Lehre des Messias glaubten und seinem Glauben treu blieben, versuchten den christlichen Glauben über Palästina hinauszubringen. So reiste der hl. ‚Paulus‘ in die Länder Europas und predigte das Christentum, während der hl. ‚Markus‘ es in Ägypten verkündete.

Das zweite christliche Jahrhundert war noch nicht zu Ende, da war das Christentum zur führenden Religion im Lande der Griechen, in Kleinasien, in Syrien und Ägypten geworden, und gegen Ende des dritten Jahrhunderts war das Christentum die führende Religion im ganzen römischen Reich.⁴⁴

Der zitierte Passus könnte in dieser Form wohl auch in einem europäischen Geschichtsbuch stehen. Sicherlich hätte man dabei allerdings Hemmungen gehabt, so einfach vom „Messias“ (griech.: Christus) zu sprechen. Für die Muslime ist dies aber nur ein Ehrentitel, der im Koran vorkommt und ohne

die christliche Implikation des Erlösers oder des Verheißenen Israels verwandt wird. Gewisse typische islamische Assoziationen beinhaltet demgegenüber der Name ʿIsā, wenn man beispielsweise an die Leugnung der Kreuzigung Jesu denkt.⁴⁵ Der obige Text umgeht dieses Problem elegant, indem er irgendwie ein Ende des irdischen Lebens Jesu bei anhaltender Feindschaft von seiten der Juden andeutet, aber jede präzise Aussage diesbezüglich vermeidet. Umgekehrt nimmt der Text wohl auch auf die Christen Rücksicht, wenn er nur von einem besonderen Charakter Jesu schon als Kind spricht, ohne die im Koran erwähnten Wunder des Knaben Jesu zu nennen.

Die ausgewogene, fast diplomatische Sprechweise des Lehrbuchtextes kann im konkreten Unterrichtsgeschehen sicherlich die eine oder andere „Verdeutlichung“ erfahren, die weniger diplomatisches Feingefühl erkennen läßt, zumal durchaus mit bohrenden Fragen der Kinder und deren Wunsch nach größerer Präzision zu rechnen ist. Dies zu beurteilen ist hier jedoch nicht die Aufgabe, da ausschließlich die Lehrbücher als Grundlage für die Untersuchung dienen.

Für den weiteren Verlauf der Geschichte des Christentums ist von der Ausbreitung und – hier nicht mitübersetzt – von den Christenverfolgungen die Rede. Es wird – wie im zitierten Gemeinschaftskundebuch – berichtet, daß danach der römische Kaiser das Christentum als Religion selbst angenommen und für das Reich zur Staatsreligion gemacht hat. Für die Ägypter aber gingen die Verfolgungen unter den Byzantinern weiter, weil sie die dogmatische Richtung der byzantinischen Theologie abgelehnt haben. Sie hielten an ihrem Glauben fest und fanden „in ihm erhabene Lehren und Werte sowie besonders hervorragende Vorbilder. Sie gebrauchten die koptische Sprache – es ist die alte ägyptische Sprache, die mit griechischen Buchstaben geschrieben wird – bei der Übersetzung der Bibel und zur Erfüllung der Gebote der neuen⁴⁶ Religion [...] Sie erhoben sich und kämpften aufs neue, um ihre Religion zu verteidigen. Dieser Kampf war nicht weniger bedeutend und heftig als der Kampf, der zwischen den Ägyptern und den heidnischen Römern zu Beginn stattfand. Dieser Kampf hing mit starken Tendenzen zu einer Trennung von der (ost-)römischen Kaiserherrschaft zusammen, doch die Ägypter verstanden es nicht, der Ausbeutung durch die Römer in wirtschaftlicher Hinsicht, der Abhängigkeit von ihnen in politischer Hinsicht und der Verfolgung durch sie in religiöser Hinsicht zu entgehen.“⁴⁷

Dies gelang erst durch das Auftreten MUHAMMADS und die militärischen Erfolge des frühen Islam, der hier als die große religiöse und politische Befreiung der ägyptischen Christen von der byzantinischen Vorherrschaft erscheint,⁴⁸ und damit ist zugleich die nächste Phase, das Mittelalter, eingeleitet.

3.2. Das Mittelalter ist für die 2. Mittelschulklasse wie für die 2. Klasse der höheren Schule identisch mit der Blütezeit der islamischen Geschichte, die mit der Geburt des Propheten MUHAMMAD, des „Siegels der Propheten“, beginnt. Lediglich ein kleiner Vorspann erwähnt die religiöse Situation der

arabischen Halbinsel vor dem Auftreten des Propheten. Neben dem Polytheismus und den Astralkulten ist die Rede von der Religion der Hanifen, die nach islamischer Auffassung und dem Geschichtsbuch entsprechend auf ABRAHAM zurückgeht, sowie vom Judentum und Christentum, wozu es u. a. heißt: „Vor dem Islam arbeiteten auf der arabischen Halbinsel die Byzantiner und die Abessinier an der Verbreitung des Christentums.“⁴⁹

Ausführlich wird das Leben MUHAMMADS beschrieben. Dabei lernt der Schüler auch, daß MUHAMMAD Briefe an die berühmtesten Herrscher seiner Zeit geschrieben hat, um sie zum Glaubensübertritt zu bewegen.⁵⁰ Sehr ausführlich folgen dann die einzelnen Dynastien, wobei immer wieder deutlich wird, wie hoch der kulturelle und wissenschaftliche Stand der Muslime damals war. Exemplarisch wird dies bei der Beschreibung HÄRÜN AL-RAŠİDS (gest. 809 n. Chr.) klar, wenn es heißt: „die Könige Europas und Chinas haben RAŠİD Geschenke gesandt, und zu seiner Zeit kamen die Gelehrten, die Dichter, die Rechtsgelehrten, die Literaten/Gebildeten (udabā') und die Sänger nach Bagdad.“⁵¹

Nach alledem wird verständlich, daß nicht nur religiöse Gründe die Kreuzzüge auslösten, sondern auch Machtgelüste und der Wunsch, sich der Errungenschaften des Orients zu bedienen.⁵² Dementsprechend wird definiert: „Die Kreuzzüge sind kriegerische Angriffe, die die Christen in Europa gegen die Muslime im Orient richteten, um das heilige Land aus ihren Händen zu befreien.“⁵³ Das Ergebnis war, daß die Muslime letztlich diesen Angriff siegreich abwehren konnten, während die Europäer insofern Nutzen daraus zogen, als sie viel gelernt haben: sie übernahmen Seiden- und Baumwollstoffe ebenso wie Teppiche und lernten neue Eßwaren wie Reis, Zucker und Zitronen kennen. Zusätzlich erfuhren sie etwas vom Stand der weit fortgeschrittenen arabischen Wissenschaft und brachten zahlreiche Bücher in Arabisch mit nach Europa zurück.⁵⁴

Von der aktiven Mitarbeit der orientalischen Christen an der Entwicklung der arabischen Wissenschaft berichten diese Bücher nichts. Sie stellen den hochentwickelten und gebildeten Muslimen im Orient die europäischen Christen gegenüber, die dank dieser kriegerischen Expeditionen etwas von der hohen Wissenschaft erfahren haben. Die Kreuzzüge sind somit ein Konflikt zwischen den Christen in Europa und den Muslimen im Orient.

3.3. Die eigentlichen Wurzeln der europäischen Kultur der Neuzeit liegen demnach in der Kultur des alten Ägypten und der anderen arabischen Länder (gedacht ist hier vor allem an Mesopotamien und Phönizien), in der griechisch-römischen Kultur und in der arabisch-islamischen Kultur. All dies zusammen führte zu jenem Umschwung, den man gewöhnlich Renaissance nennt und zu dem u. a. auch die Päpste durch ihre Ermütigung der Künstler (MICHELANGELO, die Sixtinische Kapelle und der Petersdom werden vorgestellt) wesentlich beigetragen haben.⁵⁵ LUTHER hat diese neue Denkweise (al-ṭaura) auf die Kirche selbst übertragen, wodurch es zur Reformation und Kirchenspaltung kam.⁵⁶ Die bedeutenden Namen hierfür sind LUTHER und CALVIN, doch was von ihnen berichtet wird, geht nicht über das hinaus, was bei uns in jedem Lexikon nachzulesen ist.

Ideengeschichtlich interessant ist, daß die technischen Errungenschaften der frühen Neuzeit auf das arabische Erbe zurückgeführt werden⁵⁷ und daß zu dieser Zeit der Durchbruch zur Freiheit des Denkens gelingt, der die Vorherrschaft der Kirche über das Denken der Menschheit beendet.⁵⁸

Die nächste Phase ist historisch die der geographischen Ausbreitung und des Kolonialismus/Imperialismus,⁵⁹ wobei eine weitere Ausbreitung des Christentums parallel stattfindet,⁶⁰ sofern nicht das Christentum durch Händler, Missionare und solche, die wegen einer Glaubensverfolgung auf der Flucht sind, in andere Länder wie beispielsweise in den Sudan⁶¹ gebracht wurde.

Im Gegensatz zur Zeit der Kreuzzüge, wo von den Christen in Europa die Rede war, wird bei der Beschreibung der Expedition NAPOLEONS nach Ägypten und der darauffolgenden Zeit französischer und englischer Herrschaftsansprüche im Orient kein Bezug mehr zum Christentum hergestellt.⁶² Damit stellt sich die Frage, ob diese Bücher nicht letztlich jener heute im Orient weitverbreiteten Grundvorstellung folgen, daß die europäische Neuzeit mit dem Christentum eigentlich nichts mehr zu tun hat, sondern Ausdruck eines post-christlichen Denkens ist. Die Bücher selbst enthalten zu wenig Material, um diese Frage zu beantworten.

4. Die Lehrbücher des Faches „Islamische Religion“

Im großen und ganzen folgen die Bücher im Fach „Islamische Religion“ einem einheitlichen Schema: sie beginnen mit kürzeren oder längeren Passagen aus dem Koran, die oft kommentiert werden, gehen dann auf einzelne Glaubenswahrheiten thematisch ein, besprechen danach konkrete Anweisungen aus dem Bereich der religiösen Verpflichtungen, *‘ibādāt* (z. B. die konkreten Formen des rituellen Waschens⁶³) und führen das rechte Verhalten des Muslim in bestimmten Situationen (*ādāb*) exemplarisch vor Augen, wobei oft Beispiele aus der *Ḥadīṭ*-Literatur oder dem Leben MUHAMMADS und anderer Propheten bzw. der Prophetengenossen zur Veranschaulichung dienen.⁶⁴

Der Unterricht ist ausschließlich der religiösen Unterweisung verpflichtet. Zu den *ādāb* gehören dabei auch die Pflicht des Muslim gegenüber seinem Vaterland, der persönliche Einsatz für die Erhaltung des Friedens und die konkrete Mitarbeit am Aufbau des Landes. Dieser Aufbau geschieht konkret durch die Religion, den Fortschritt der Wissenschaft und die materielle Verbesserung der Lebensbedingungen (man beachte die Reihenfolge!).⁶⁵

Das eigentliche Problem für den Dialog liegt oft schon im Koran, der eben neben sehr dialogfreundlichen Passagen auch dezidierte Aussagen enthält, die dem Kommentator nur wenig Spielraum lassen. Als Beispiel hierfür sei wie im Lehrbuch der 6. Grundschulklasse⁶⁶ Sure 61, 5–14 in der Reclam-Übersetzung zitiert:

„5. Und (gedenke) da MOSES zu seinem Volke sprach: ‚O mein Volk, warum kränket ihr mich, wo ihr wisset, daß ich ALLAHS Gesandter an euch bin?‘ Und da sie abwichen, ließ ALLAH ihre Herzen abweichen; denn ALLAH leitet nicht das Volk der Frevler.

6. Und da JESUS, der Sohn der MARIA sprach: ‚O ihr Kinder Israel, siehe, ich bin ALLAHS Gesandter an euch, bestätigend die Tora, die vor mir war, und einen Gesandten verkündigend, der nach mir kommen soll, des Name AHMED⁶⁷ ist.‘ Doch da er zu ihnen mit den deutlichen Zeichen kam, sprachen sie: ‚Das ist ein offenkundiger Zauberer.‘

7. Wer aber ist ungerechter, als wer wider ALLAH eine Lüge ersinnt, wo er zum Islam aufgefordert wird? Und ALLAH leitet nicht das ungerechte Volk.

8. Sie wollen ALLAHS Licht mit ihren Mäulern auslöschen, ALLAH aber wird sein Licht vollkommen machen, wiewohl es die Ungläubigen nicht mögen.

9. Er ist's, der seinen Gesandten mit der Leitung und der Religion der Wahrheit entsandt hat, um sie über jede andere Religion siegreich zu machen, auch wenn es den Götzendienern zuwider ist.

10. O ihr, die ihr glaubt, soll ich euch zu einer Ware leiten, die euch von einer schmerzlichen Strafe errettet?

11. Glaubet an ALLAH und an seinen Gesandten und eifert in ALLAHS Weg mit Gut und Blut (R. PARET übersetzt hier: Ihr müßt an Gott und seinen Gesandten glauben und mit eurem Vermögen und in eigener Person um Gottes willen Krieg führen). Solches ist gut für euch, so ihr es wisset.

12. Er wird euch eure Sünden verzeihen und euch in Gärten führen, durchteilt von Bächen, und in gute Wohnungen in Edens Gärten. Das ist die große Glückseligkeit.

13. Und andre Dinge (wird er euch geben,) die euch lieb sind – Hilfe von ALLAH und nahen Sieg! Und verkünde Freude den Gläubigen.

14. O ihr, die ihr glaubt, seid ALLAHS Helfer, wie JESUS, der Sohn der MARIA, zu den Jüngern sprach: ‚Welches sind meine Helfer zu ALLAH?‘ Es sprachen die Jünger: ‚Wir sind ALLAHS Helfer.‘ Und es glaubte ein Teil von den Kindern Israel, und ein anderer Teil war ungläubig. Und wir halfen den Gläubigen wider ihren Feind, und sie wurden siegreich.“

Es ist hier nicht der Ort, das damit verbundene Verhältnis zu anderen Religionen und den häufigen Gebrauch der Bezeichnung „ungläubig“ im Detail zu deuten. In jedem Falle ist die Dialogproblematik angesichts solcher Stellen deutlich geworden und dies vor allem dann, wenn Aussagen wie etwa die zum sog. Parakletenkapitel⁶⁸ immer wieder weitergegeben werden und dadurch ein dauerhaftes Problem für jeden Dialog mit den Christen darstellen.

Bisweilen gibt es auch erfreuliche Erscheinungen beim Kommentar. So wird beispielsweise Sure 112 wie in der Frühzeit des Islam als Ablehnung des Polytheismus verstanden⁶⁹ und nicht wie häufig im Mittelalter als Ablehnung der christlichen Trinitätslehre gedeutet.

Man kann mit Blick auf die kommenden Generationen nur hoffen, daß die lapidare Feststellung, die Anhänger der anderen Religionen hätten überall in der islamischen Gesellschaft „in völliger Freiheit“ gelebt,⁷⁰ eine tolerante Haltung beim Schüler bewirkt, auch wenn der Historiker weiß, daß dies so uneingeschränkt für die Vergangenheit nicht gilt.⁷¹

Unsere Untersuchung ist an ihrem Ende angekommen. Es ist dadurch deutlich geworden, daß die Darstellung des Christentums in den ägyptischen

Schulbüchern nirgends systematisch erfolgt. Vielmehr sind die Aussagen – wie im Fach Gemeinschaftskunde – vom praktischen Bemühen um ein möglichst harmonisches Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen getragen und deshalb bei der Beschreibung des Lebens Jesu vorsichtig genug, um keiner Seite zu nahezutreten. Darüber hinaus wird das Christentum vor allem innerhalb des Faches Geschichte behandelt und dort am ausführlichsten in seiner vorislamischen Epoche. Durch das Auftreten MUHAMMADS, des „Siegels des Propheten“, ist „Allahs Licht“ den Menschen gebracht worden, nämlich „seine Religion, die zur Wahrheit führt und welche die islamische Religion ist“, wie es im Schulbuchkommentar zum entsprechenden Ausdruck („Allahs Licht“) im Vers 8 der zitierten 61. Sure heißt.⁷²

Soll diese Gewißheit, nicht nur von einer gnädig herabschauenden Haltung begleitet werden, sondern in eine positive Bereitschaft zum Dialog einmünden, so ist noch viel Aufklärungsarbeit und Pädagogik notwendig. Hierbei wäre es durchaus wünschenswert, wenn sich irgendwo ein Kapitel zum Dialog zwischen den Religionen und auch ein Hinweis auf den Beitrag der Christen zur arabischen Kultur⁷³ fände.

SUMMARY

The dialogue with other religions is a characteristic of present-day Christianity. It is therefore important for the Christians to see how the Muslims think about this in general and how they present Christianity in special. With regard to the coming generations, a look is taken upon Egyptian school books of 1981/82.

In the Arabic and geography books Christianity is only occasionally mentioned, Islam, however, to a considerable extent. In the social science books it is said that the Muslims should congratulate their Christian brethren on Christmas and vice versa, the Christians should congratulate their Muslim brethren on the end of the Ramadan.

In the history books the Early Christianity is being dealt with extensively. It is, however, avoided to say how Christ died and the Muslims turn up to be the liberators of the Christians of Egypt from the Byzantine persecutions. As concerns the Middle Ages, the crusades are mentioned as a fight between the Christians in Europe and the Muslims in the Orient. Regarding modern times, the expedition of Napoleon and colonialism/imperialism have no longer a connection to Christianity in these books.

The Islamic religious instructions books quote to a large extent Koranic texts. Thus it becomes clear that not all passages are suitable for a dialogue which – no doubt – is a theological problem that has to be thought about.

¹ Wie unten aus 1.1. und 1.3. deutlich hervorgeht, ist eine derartige Untersuchung nur an Ort und Stelle möglich. Das Projekt wurde in der Zeit vom 25. Februar–19. April 1982 in Kairo durchgeführt. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) hat es durch eine Reisekostenbeihilfe unterstützt. Dafür möchte ich ihr an dieser Stelle meinen Dank aussprechen.

² Vgl. hierzu MICHEL LELONG, *Deux fidélités, une espérance. Chrétiens et musulmans aujourd'hui*, Paris 1979 33f.

³ Als besonders harte Stellungnahme gegen den Dialog ist etwa der Beitrag in der Zeitschrift „al-Azhar“ (Kairo) vom Februar 1979, 626ff anzusehen.

⁴ Hierher gehören Aufrufe, eine aktive Islammission zu beginnen, wie sie etwa bei 'ABD AL-ḤALĪM MAḤMŪD, *Ūrubā wal-Islām*, Kairo 1979, 197f formuliert sind, oder die Erwar-

tung, Europa werde sich demnächst zum Islam bekehren (vgl. dazu PETER ANTES, *Allahs Sonne über dem Abendland*, in: Christ in der Gegenwart 34 (1982) 23, 189f) bzw. „die Nachrichten aus der islamischen Welt“ der Zeitschrift „*Risālat al-Azhar*“ (Kairo), wo per „islamische Welt“ etwa in der Nummer vom 25. März 1982, 7–9, nicht nur Nachrichten aus Kairo, Kuwait und Mekka, sondern auch solche aus Brüssel, Frankreich und den USA Erwähnung finden. Zusätzlich vgl. Anm. 25.

⁵ In diesem Zusammenhang sei etwa an die Auseinandersetzungen zwischen Kopten und fanatischen Muslimen vom Sommer 1981 erinnert, die Präsident SADAT im September 1981 veranlaßt haben, gegen beide Gruppen vorzugehen, wobei er bekanntlich sogar den koptischen Patriarchen SCHENUTE III. absetzte und ins Kloster Amba Bišoi im Natrontal verwies (vgl. hierzu BERTOLD SPULER, *Die orthodoxen Kirchen*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 72 [1982] 3–32, bes. 21–25).

⁶ WOLFRAM HAUSMANN, *Der Erdkundeunterricht an ägyptischen Schulen*, in: *Internationale Schulbuchforschung. Zeitschrift des Georg-Eckert-Instituts* 3 (1981) 222–231, bes. 222. Des weiteren vgl. zum Schulwesen in Ägypten: *L'Égypte d'Aujourd'hui. Permanence et Changements 1805–1976*, éd. par M. C. AULAS u. a., Paris 1977, 177f.

⁷ Vgl. dazu PINCHAS LAPIDE, *Die Bibel im israelischen Alltag*, in: HEINZ KREMERS (Hrsg.), *Juden und Christen lesen dieselbe Bibel*, Duisburg 1973, 15–25, bes. 17f.

⁸ Dies muß berücksichtigt werden, wenn man die Schulbücher zum christlichen Religionsunterricht liest und dabei nur auf christliche Stoffe stößt und nicht etwa auch auf die Behandlung des Islam, wie sie sich zunehmend in den deutschen Religionsbüchern findet. Ungeachtet dessen wäre jedoch ein Kapitel zum Thema Dialog mit den anderen Religionen irgendwo in diesen Büchern wünschenswert.

⁹ al-Qirā'a wal-maḥfūzāt lil-ṣaff al-tālīt al-ibtidā'i 1980, 7 (Arabisch für die 3. Grundschulklasse).

¹⁰ al-Mawādd al-iḡtimā'īya lil-ṣaff al-tālīt al-ibtidā'i 1980, 11 (Gemeinschaftskunde für die 3. Grundschulklasse).

¹¹ al-Mawādd 23–26. Hierher gehören auch entsprechende Deutungen der Reinheitsvorschriften für den Muslim im islamischen Religionsunterricht z. B. Muṣīd al-muslim lil-ṣaff al-awwal al-iḥḍādī 1979, 60ff (Islamische Religion für die 1. Mittelschulklasse).

¹² al-Mawādd 37ff.

¹³ al-Mawādd 40f.

¹⁴ al-Qirā'a (s. Anm. 9) 175–186.

¹⁵ al-Qirā'a 54–60.

¹⁶ al-Mawādd 34f.

¹⁷ Vgl. dazu Mabādi' al-naḥw lil-ṣaff al-sādis min al-marḥala al-ibtidā'īya 1980, 135ff (Grammatik für die 6. Grundschulklasse), wo sich auch die Zitate finden.

¹⁸ Vgl. auch Mabādi' 20f.

¹⁹ al-Qur'ān al-karīm wal-dīn lil-ṣaff al-awwal al-ibtidā'i 1980, 55–59 (Islam. Religion für die 1. Grundschulklasse).

²⁰ Mabādi' 66ff. Wesentlich ausführlicher ist Uṣūl al-ʿālam al-ḥadīṭ mundu l-naḥḍa al-ūrubīya ḥattā waqtinā al-ḥadīr lil-ṣaff al-awwal min al-marḥala al-tānawīya 1981, 45ff (Geschichtsbuch der Neuzeit für die 1. Klasse der höheren Schule). Die hier vorgetragenen Beispiele entsprechen im Tenor den Gedanken von SIGRID HUNKE, *Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe*, Frankfurt a. M. 1965. In Mabādi' ʿilm al-iḡtimā'ī lil-ṣaff al-tānī al-tānawī al-adabī 1980 (Soziologielehrbuch für Gemeinschaftskunde in der 2. Klasse der höheren Schule des literarischen Zweiges) wird im übrigen auch die Soziologie auf IBN ḤALDŪN (gest. 1406 n. Chr.) zurückgeführt (16f).

²¹ Hierzu gehören Berichte über den Fastenmonat Ramadan und das ihn beschließende Fest ʿīd al-fiṭr z. B. in: al-Muḥādāta al-ʿarabiya li-taʿlīm al-qirā'a wal-kitāba wal-muḥādāta li-taʿlīm al-ṣaff al-tānī al-ibtidā'i, al-ḡuz' al-tānī 1980, 46 u. 48 (2. Grund-

schulklasse), das fünfmalige tägliche Gebet ebd. 72 und über Szenen aus dem Leben MUHAMMADS z. B. in: al-Qirā'a (s. Anm. 9) 70 (100–103 handelt erneut vom Ramadan und beschreibt, wie schön es ist mitzufasten), oder es wird beschrieben, wie „die wahre Religion“ die muslimischen Truppen bestärkt hat z. B. in: al-Qirā'a lil-ṣaff al-awwal al-i^cdādi 1980, 19ff (1. Mittelschulklasse). Schließlich heißt es dort S. 23: „der Gehorsam gegenüber Gott – gepriesen sei er – und seinem Propheten ist eine Pflicht.“ Ganz selbstverständlich gehören dazu auch Passagen aus dem Koran wie z. B. in: al-Qirā'a lil-ṣaff al-tālīt al-i^cdādi 1980, 5f (3. Mittelschulklasse).

²² Zusätzlich zu Anm. 17 kann man auch denken an: al-Qirā'a lil-ṣaff al-tālīt min al-marḥala al-i^cdādiya 1980, 88ff (3. Mittelschulklasse). Salāḥ al-dīn wird dabei als herausragendes Beispiel islamischer Toleranz vorgestellt. Daß er jedoch nicht immer tolerant gewesen war, hat HANNES MÖHRING, *Saladin und der Dritte Kreuzzug. Ayyubitische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen*, Wiesbaden 1980, zeigen können.

²³ Dies ist ein häufig wiederkehrendes Motiv, vgl. dazu al-Qirā'a (s. Anm. 22) 21ff oder al-Qirā'a . . . al-awwal (s. Anm. 21) 16f.

²⁴ Vgl. al-Qirā'a (s. Anm. 22) 94ff.

²⁵ Über Anm. 20 hinaus vgl. al-Qirā'a lil-ṣaff al-awwal al-tānawī 1980, 75–78 (1. Klasse der höheren Schule) und al-Qirā'a lil-ṣaff al-tānawī 1980, 45ff (2. Klasse der höheren Schule), wo behauptet wird, Europa habe seine Entdeckungen nur machen können, weil die Araber vorgearbeitet hatten. S. 49–51 sagt zusätzlich, daß die Araber und der Islam im 15. Jahrhundert d. H. (also ab 1980 n. Chr.) eine neue Stärke entwickeln und die alte Führungsrolle wieder übernehmen können, wenn Wissenschaft und Lehre/Bildungswesen überall eingeführt sind.

²⁶ Mabādi' (s. Anm. 17) 121.

²⁷ al-Qirā'a lil-ṣaff al-tānī al-tānawī (s. Anm. 25) 14.

²⁸ Vgl. dazu etwa: Nizām al-ḥukm fī ġumhūriya Miṣr al-^carabiya. al-Tarbiya al-waṭaniya lil-ṣaff al-tānī al-i^cdādi 1980 (2. Mittelschulklasse).

²⁹ Vgl. hierzu z. B. al-Tarbiya al-qaumiya lil-ṣaff al-tālīt al-i^cdādi. Ġumhūriya Miṣr al-^carabiya wal-^calam al-mu-^casir 1980–1981 (3. Mittelschulklasse).

³⁰ Vgl. hierzu al-Tarbiya al-qaumiya. al-Daula al-^casriya lil-ṣaff al-tānī al-tānawī 1980 (2. Klasse der höheren Schule) und al-Tilmīd fī bi'atihi l-maḥalliya lil-ṣaff al-awwal al-i^cdādi 1980 (1. Mittelschulklasse), wo die Problematik um Scheidung/ṭalāq S. 42f behandelt wird. Auf die Energiekrise verweist zusätzlich Kitāb al-qirā'a lil-ṣaff al-tālīt al-tānawī 1980, 54ff (Arabisch-Lesebuch für die 3. Klasse der höheren Schule), wo in diesem Zusammenhang das einzige Mal das Wort „Krise“ auftaucht.

³¹ Vgl. al-Tarbiya (s. Anm. 30) 74.

³² Vgl. ebd. 120.

³³ al-Mawādd (s. Anm. 10) 30.

³⁴ ebd. 62f.

³⁵ ebd. 55.

³⁶ ebd. 51.

³⁷ al-Mawādd al-iḡtimā'iya lil-ṣaff al-rābi' al-ibtidā'i 1980, 150f (4. Grundschulklasse).

³⁸ Zur Behandlung Deutschlands vgl. W. HAUSMANN (s. Anm. 6) 229f.

³⁹ al-Ġuġrāfiya al-ḥadīṭa liḥ-^calam lil-ṣaff al-tānī al-i^cdādi 1980, 84 (2. Mittelschulklasse).

⁴⁰ ebd. S. 93. Zu den Imamen vgl. YANN RICHARD, *Le Shi'isme en Iran. Imam et révolution*, Paris 1980, vor allem S. 12ff bzw. zum hier erwähnten 8. Imam S. 17f und PETER ANTES, *Ethik und Politik im Islam*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1982, 90f.

⁴¹ ebd. 155.

⁴² Tārīḥ al-ʿarab al-ḥadīṭ wal-muʿaṣir lil-ṣaff al-tālīt al-tānawī 1980, 140 (3. Klasse der höheren Schule).

⁴³ ebd. 141.

⁴⁴ al-Ḥaḍāra al-miṣriyya al-qadīma wa-ʿalāqātuhā bi-ḥaḍārāt al-waṭan al-ʿarabī lil-ṣaff al-awwal al-iʿdādī 1979, 87 (1. Mittelschulklasse).

⁴⁵ Vgl. dazu Art. 'Isā, in: *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol 4 (Leiden-London 1978) 81–86, bes. 83f.

⁴⁶ Das Adjektiv bezieht sich im Kontext eindeutig auf das Christentum allgemein im Unterschied zum römischen Heidentum (eig. Anm.).

⁴⁷ al-Ḥaḍāra (s. Anm. 44) 88.

⁴⁸ ebd. 89.

⁴⁹ Maʿālim al-tārīḥ al-iṣlāmīya lil-ṣaff al-tānī al-iʿdādī 1981, 20 (2. Mittelschulklasse).

⁵⁰ ebd. 37.

⁵¹ ebd. 94.

⁵² ebd. 112.

⁵³ al-Daula al-ʿarabiyya al-iṣlāmīya wa-ḥaḍāratuhā lil-ṣaff al-tānī al-tānawī al-adabī 1980, 175 (2. Klasse der höheren Schule des literarischen Zweiges). Ähnliche Positionen sind auch aus anderen islamisch-arabischen Ländern wie z. B. Libyen bekannt; vgl. dazu MONIKA TWORUSCHKA, *Das Bild Europas in libyschen Geschichtsschulbüchern*, in: *Internationales Jahrbuch für Geschichts- und Geographie-Unterricht* 18 (1977/78) 170–189, bes. 174ff.

⁵⁴ Maʿālim (s. Anm. 49) 116ff.

⁵⁵ Uṣūl (s. Anm. 20) bes. 24, 30f.

⁵⁶ ebd. 36–39.

⁵⁷ ebd. 45ff.

⁵⁸ ebd. 49.

⁵⁹ ebd. 59ff. Zum Wortgebrauch von Kolonialismus/Imperialismus im Arabischen vgl. ANTES (s. Anm. 40) 19f.

⁶⁰ ebd. 75.

⁶¹ Tārīḥ miṣr al-ḥadīṭ wal-muʿaṣir lil-ṣaff al-tālīt al-iʿdādī 1980, 125 (3. Mittelschulklasse).

⁶² Vgl. dazu die Bücher Tārīḥ miṣr al-ḥadīṭ lil-ṣaff al-sādis al-ibtidāʾī 1981 (6. Grundschulklasse) und Tārīḥ (s. Anm. 42).

⁶³ Gemeint sind Anweisungen, wie sie z. B. bei PETER ANTES/GÜNTER BIEMER (Hrsg.), *Weltreligionen im Religionsunterricht – Sekundarstufe II*, München 1975, 46–52 abgedruckt und übersetzt sind.

⁶⁴ Als Beispiele hierfür können gelten Tarbiyat al-muslim lil-ṣaff al-rābiʿ al-ibtidāʾī 1980 (4. Grundschule) und Tarbiyat al-muslim lil-ṣaff al-sādis al-ibtidāʾī 1981 (6. Grundschulklasse). Zusätzlich gibt es ganze Bücher über einzelne berühmte Gestalten aus der islamischen Frühgeschichte wie z. B. die des Prophetengenossen und 2. Kalifen: ʿUmar bn al-Ḥaṭṭāb – radiya llāhu ʿanhū – lil-ṣaff al-awwal al-iʿdādī 1980 (1. Mittelschulklasse) oder die des Prophetengenossen und Eroberers von Ägypten: ʿAmrū bn al-ʿĀṣ lil-ṣaff al-tālīt al-iʿdādī 1980 (3. Mittelschulklasse).

⁶⁵ Muṣṣid al-muslim lil-ṣaff al-tālīt al-iʿdādī 1980, 85ff, bes. 98ff (3. Mittelschulklasse).

⁶⁶ Vgl. Tarbiyat . . . al-sādis (s. Anm. 64) 33–37.

⁶⁷ An dieser Stelle findet sich in der Reclam-Übersetzung diese Anmerkung: „AHMED bedeutet wie MUHAMMAD: Der Gepriesene. Der Vers deutet hier auf den Paraklet hin, den Jesus verhielt. AHMED ist das griechische περικλητος, daher die Muslime behaupten, παράκλητος wäre eine Fälschung aus περικλητος.“

⁶⁸ Vgl. dazu neben Anm. 67 die entsprechenden Passagen (Stichwort: Paráclito S. 500) in Miguel de Epalza: *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de ʿAbdallāh al-Tarḡumān* (fray Anselmo Turmeda), Roma 1971 und die diesbezüglich-

chen Verweise (Stichwort: Parakletverheissung S. 262) in OLAF H. SCHUMANN, *Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur*, Gütersloh 1975. Zum klassischen Themenkatalog der christlichen Fehlinterpretationen aus islamischer Sicht vgl. GEORGES C. ANAWATI, *Polémique, Apologie et Dialogue islamo-chrétiens. Positions classiques médiévales et positions contemporaines*, in: *Euntes docete* (Roma) 12 (1969) 375–450.

⁶⁹ al-Qur'ān (s. Anm. 19) 16f.

⁷⁰ Min hady al-Islām lil-ṣaff al-tālīt al-tānawī, al-ḡuz' al-tālīt 1980, 175 (3. Klasse der höheren Schule).

⁷¹ Vgl. dazu BAT YE'OR, *Le Dhimmi. Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*, Paris 1980 und CHARLES-EMMANUEL DUFOURCO, *La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe*, Paris 1978. Zur Problematik der Toleranz im Islam allgemein vgl. ADEL THÉODOR KHOURY, *Toleranz im Islam*, München-Mainz 1980.

⁷² Tarbiyat . . . al-sādis (s. Anm. 64) 34.

⁷³ Einen imposanten Überblick über die christlich arabische Literatur gibt GEORG GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 4 Bde, Rom 1944–1953. Die Quellen selbst sind nur zum geringen Teil allgemein zugänglich in Texteditionen mit Übersetzung in der *Patrologia Orientalis* und der neuen Reihe *Patrimoine Arabe Chrétien*, hrsg. von N. EDELBY unter Mitwirkung von KHALIL SAMIR (Jounieh/Libanon u. Rom). Dem arabischsprachigen Leser ist dieses Erbe nur z. T. bekannt etwa durch RAŠID ḤAMĪD HASAN AL-ĠA MĪLĪ, *Harakat al-tarḡama fi l-mašriq al-islāmī fi l-qarnain al-tālīt wal-rābi' lil-hiḡra*, Tripolis/Libyen 1392 nach dem Tode des Propheten Muhammad/1982 n. Chr., wo S. 33f u. ö. erwähnt wird, daß unter den Übersetzern der Umayyadenzeit und später auch viele Christen waren. Im engl. Summary S. 510 ist dagegen nur vom Islam die Rede; die Christen werden nicht mehr erwähnt.

DIE BRASILIANISCHE BISCHOFSKONFERENZ UND IHR SOZIALPROGRAMM

von Godfried Deelen

Im Jahre 1952 wurde in Brasilien die Nationale Bischofskonferenz (CNBB – Conferencia Nacional Dos Bispos Do Brasil) gegründet. Zur Zeit besteht sie aus 278 aktiven Bischöfen und zählt 16 regionale Abteilungen, Brasilien ist nicht nur eine der ersten, sondern auch eine der größten und einflußreichsten Konferenzen in der katholischen Welt. Die Gründung wurde von den progressiven Bischöfen als ein Erfolg angesehen. Ab 1977 hat die Bischofskonferenz sich nicht nur mit Pastoralplänen beschäftigt, sondern besonderen Wert auf die Formulierung eines globalen Sozialprogrammes und die Schaffung von Instrumenten, um dieses Programm zu realisieren, gelegt. Dies Programm hat gleichzeitig eine ständige Konfliktsituation mit der Militärregierung und den wirtschaftlichen Mächtigen im Land zur Folge. Die Konflikte auf nationaler und lokaler Ebene sind zahlreich.

Insbesondere in 6 Dokumenten* formulierte die Bischofskonferenz ihr Sozialprogramm:

1. Hirtenbrief an das Volk Gottes über die Ideologie der Nationalen Sicherheit vom 25. Oktober 1976
2. Christliche Forderungen an eine politische Ordnung vom 17. Februar 1977
3. Orientierungspunkte für eine Gesellschaftspolitik, vom 30. August 1979
4. Förderung der Arbeiterklasse im Industrialisierungsprozeß, vom Februar 1979
5. Die Kirche und die Problematik von Grund und Boden, vom 14. Februar 1980
6. Christliche Reflexion über die politische Lage Brasiliens, vom 29. August 1981

Entsprechend ist der folgende Beitrag gegliedert.

Ideologie der Nationalen Sicherheit

Bereits 1968 publizierte DOM CANDIDO PADIM eine Studie über die Doktrin der Nationalen Sicherheit im Licht der Soziallehre der Kirche. (DOM CANDIDO PADIM, *A Doutrina de Segurança Nacional à Luz da Doutrina da Igreja*, in: SEDOC, 1. Sept. 1968, 432–444). Er kritisierte besonders stark die unterdrückenden Tendenzen in dieser Doktrin und führte eine direkte Attacke gegen die Regierung. Er zweifelte sogar die Legalität der Regierung an. Für die intellektuellen Führungskräfte in der Kirche war diese Studie maßgeblich, weil dadurch die wahren Absichten der Militärdiktatur deutlich wurden.

* Die Texte in Originalsprache sowie auch in deutscher Übersetzung sind zu erhalten bei: Brasilienkundeverlag GmbH, Sunderstraße 15, 4532 Mettingen und Bischöfliches Hilfswerk Misereor e. V., Mozartstraße 9, 5100 Aachen.

Von den Militärs wurden Kirche und Staat als zwei Machtfaktoren in der Totalstrategie gegen Staatsfeinde in- und außerhalb Brasiliens, gegen Subversive und Marxisten, gesehen. Die Kirche hat als Symbolwert eine strategische Macht.

Nach der Auffassung dieser Doktrin haben Kirche und Staat einen gemeinsamen Feind im Kommunismus. Deswegen ist eine gemeinsame Strategie für beide Parteien vorteilhaft. Man muß sich gegenseitig ergänzen. Die Kirche kann dem Staat helfen, eine ideologische Kampagne gegen den Kommunismus zu organisieren, und der Staat kann der Kirche ihre Sicherheit garantieren. Diese Rolle wollte jedoch die Kirche im allgemeinen und die Bischofskonferenz im besonderen nicht übernehmen. Nach dem Rockefeller-Bericht von 1969, in dem die katholische Kirche in Brasilien als eine idealistische, jedoch gefährliche und subversive Macht beschrieben wird, begann die Militärregierung unter Präsident Medici die Kirche zu kontrollieren, Bischöfe zu belästigen, Priester und Laien zu mißhandeln. Von 1968 bis 1978 wurden 122 Geistliche, davon 9 Bischöfe, verhaftet sowie 273 in der Seelsorge tätige Laien. 31 Bischöfe wurden direkt von der Repression betroffen, unter denen sich auch DOM CANDIDO PADIM befand.

Ein offizielles „Statement“ von General ALVARO CARDOSO, Kommandant des IV. Militärgebietes, Minas Gerais, vom Dez. 1968, ist ein Beispiel für die Haltung der Regierung in dieser Konfliktsituation:

„Ich kann sagen, daß die (Militär-)Autoritäten nicht gegen die Kirche sind und sie nicht verfolgen. Wir stehen jedoch vor einem ungeheuren Spektakel, wie es in der Geschichte noch nicht vorgekommen ist, nämlich daß mehrere Priester unser Land an einen der größten Feinde der Kirche übergeben will.

Man beklagt sich, daß es Priester gibt, die festgenommen wurden, weil sie das Evangelium verkünden. Es ist aber klar, daß diese Priester festgenommen wurden, weil sie aufhörten, das Evangelium zu predigen und sich ideologischer und politischer Subversion und bewaffneten Guerillas zugewandt haben, die das Regime stürzen wollen. . .

Man vergißt jedoch, daß die Priester als Bürger den legitimen Autoritäten unterworfen sind, um so mehr, wenn es sich um Sicherheitsprobleme, politische Ordnung und andere Aktivitäten der Regierung handelt . . .

Die Polizei hat die Last auf sich genommen, bestimmte Meinungen der Priester zu unterdrücken, was eigentlich durch die Hierarchie geschehen sollte.“

Leider wartete die Bischofskonferenz bis sogar mehrere Bischöfe mißhandelt wurden, ehe sie offiziell, Ende 1976, Stellung gegen die Doktrin der Nationalen Sicherheit bezog. In diesem Dokument heißt es u. a.:

„Die Ideologie der Nationalen Sicherheit, die sich über das Bedürfnis der persönlichen Sicherheit erhebt, breitet sich über den ganzen lateinamerikanischen Kontinent so aus, wie es auch in den Ländern unter sowjetischer Herrschaft geschah. Lateinamerikanische Gewaltregime, die auf dieser Ideologie gründen, erklären – im Namen des Kampfes gegen den Kommunismus und um der wirtschaftlichen Entwicklung willen – allen den ,antisubversiven

Krieg', die mit der autoritären Organisation der Gesellschaft nicht übereinstimmen.

Das Training für einen solchen 'antisubversiven Krieg' in Lateinamerika gegen den Kommunismus führt nicht nur zu einer wachsenden Verrohung der Beteiligten, sondern erzeugt auch eine neue Art von Fanatismus und eine Atmosphäre von Gewalttätigkeit und Angst. Gedanken- und Pressefreiheit werden geopfert, die Garantie persönlicher Unversehrtheit ist aufgehoben.

So hat diese Lehre die Gewaltregime dazu geführt, dieselben Merkmale und Praktiken zu übernehmen, die in kommunistischen Regimen üblich sind: Mißbrauch staatlicher Macht, willkürliche Verhaftungen, Folter und Aufhebung der Gedankenfreiheit."

Dieses Dokument ist Ausgangsbasis für weitere Lehrschreiben, die sowohl Anklagen an die Diktatur beinhalten als auch mit der Formulierung der kircheneigenen Soziallehre befaßt sind. In den folgenden Jahren wurden die Option für die Unterdrückten und Armen immer deutlicher. Die Kirche begann allmählich, für die Schwachen und Marginalisierten in der Gesellschaft eine Schutzfunktion auszuüben.

Demokratie

Das Dokument über „christliche Forderungen an eine politische Ordnung“ wurde auf der Generalversammlung der brasilianischen Bischöfe in Itaici (SP) im Febr. 1977 mit 213 gegen 7 Stimmen verabschiedet. Es war jedoch schwierig gewesen, die Bischöfe auf eine Linie zu bringen. Nicht weniger als 417 Änderungen waren eingebracht worden.

In diesem Dokument wird die Doktrin der Nationalen Sicherheit dem Rechtsstaat gegenübergestellt:

Die natürlichen Rechte der Menschen und Gruppen können nicht vom Staat verneint werden. Der Staat ist keine absolute Macht; er verlangt von den Bürgern nur das, was zur Erreichung des Allgemeinwohls notwendig ist. „Es ist die Pflicht des Staates, die Rechte der Menschen, Familien und Gruppen zu verteidigen, zu respektieren und zu promovieren.“

„Die Bürger brauchen nicht abzuwarten, welche Rechte der allmächtige Staat dem einzelnen geben will. In einem Rechtsstaat kann sowohl der einzelne als auch die Gruppe und Institution ihr Recht fordern und gegen eventuelle Staatsansprüche verteidigen.“

Sondervollmachten für ein Regime rechtfertigen die Bischöfe nur in Krisenfällen, in denen das „politische Leben“ vor dem Zusammenbruch steht. Die Ausnahme darf jedoch nicht zur unbegrenzt andauernden Regel werden.

Auch die Teilnahme des Volkes an politischen Entscheidungen wird hervorgehoben. Dieses Thema wird von der Bischofskonferenz dauernd ins Spiel gebracht:

„Die bewußte und mitverantwortliche Mitbeteiligung am politischen, sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Prozeß anzuregen, ist eine vorrangige Pflicht des Staates. Diese Beteiligung ist eines der wesentlichen Elemente des

Gemeinwohls und eine der Grundformen nationalen Strebens. Die Erziehung des Volkes ist eine notwendige Voraussetzung für seine aktive und bewußte Beteiligung an der politischen Ordnung. Durch ihren göttlichen Auftrag hat die Kirche das Recht und die Pflicht, an dieser Aufgabe mitzuwirken.“

Ein drittes „Dauerthema“, das in diesem Dokument zum ersten Mal ausführlich behandelt wird, muß als Ergebnis einer Kirche gesehen werden, die seit Anfang der 60er Jahre begonnen hat, die Realität zu studieren: Das Problem der marginalisierten Bevölkerungsgruppen.

Das Randgruppendasein der übergroßen Mehrheit der Bevölkerung wird als Verleugnung des Gemeinwohls gesehen. Die Randgruppen, die allmählich zur Zielgruppe der brasilianischen Kirche werden, wurden in dem Dokument ausführlich beschrieben:

„Das Randgruppendasein offenbart sich in Situationen, die den privilegierten Nutznießern der Ausbeutung, der Geduld und des Elends der anderen zugute kommen. In Randgruppen leben bedeutet, ausgeschlossen sein, abseits stehen; bedeutet, einen ungerechten Lohn erhalten, von Erziehung, ärztlicher Versorgung und Krediten ausgeschlossen sein; bedeutet, hungern und in schmutzigen Hütten wohnen; bedeutet, wegen unangemessener und ungerechter Agrarstrukturen des Bodens beraubt sein. Randgruppendasein bedeutet vor allem, sich aus diesen Situationen nicht befreien zu können. Randgruppendasein bedeutet, sich nicht frei beteiligen zu können am schöpferischen Prozeß, der die eigenständige Kultur eines Volkes prägt. Randgruppendasein bedeutet, keine wirksame Repräsentation haben, um den Entscheidungszentren die eigenen Bedürfnisse und Erwartungen mitzuteilen; bedeutet, nicht als Träger von Rechten, sondern als Empfänger von Gefälligkeiten angesehen werden, die ausgeteilt werden, soweit sie zur Herabsetzung von Forderungen notwendig sind; bedeutet, von der Propaganda manipuliert werden. Randgruppendasein bedeutet, keine Möglichkeit der Beteiligung haben; bedeutet, von der Anerkennung der Würde, die Gott dem Menschen verliehen hat, ausgeschlossen sein.“

In dieser Passage wurde gleichzeitig ein Arbeitsprogramm für die kirchlichen Gruppen formuliert, das heute noch höchst aktuell ist. Die Bischöfe sind sich dessen bewußt, daß die Regierung nicht um die Randgruppen bemüht ist, da sie eine andere Auffassung von Entwicklung hat. Die Kirche kann die staatliche Auffassung nicht teilen, sie sieht diese eher als eine Beleidigung der menschlichen Würde an:

„Die Entwicklung, die den Forderungen des Gemeinwohls entspricht, ist die umfassende, nicht nur wirtschaftliche, sondern soziale, kulturelle und religiöse Entwicklung. Die Erfahrung zeigt, daß sich die wirtschaftliche Entwicklung nicht notwendigerweise in soziale Entwicklung umsetzt. Das wirtschaftliche Wachstum um jeden Preis legt die Einkommenskonzentration auf begrenzte geographische Räume und auf bestimmte Bevölkerungsschichten fest und schafft so innerhalb ein und derselben Nation Gegensätze von Reichtum und Elend, die für sich bereits eine Beleidigung der Gerechtigkeit und des Rechtsgefühls darstellen.“

Das Thema über die Entwicklung Brasiliens und die Diskussion über das neo-liberale Entwicklungsmodell wird noch eine Zeitlang anhalten, bis die Mehrzahl der kirchlichen Gruppen, zusammen mit den Volksbewegungen, eigene, alternative Wege gehen, wo gerade das versucht wird, was hier bereits als Programm formuliert wurde. Das noch allgemein gehaltene Programm von Gerechtigkeit, Mitwirkung und Frieden wird immer mehr konkretisiert, so daß es für die Basis in konkrete Maßnahmen umgesetzt werden kann.

Gesellschaftspolitik

Das Dokument vom 30. August 1979 über „Orientierungspunkte für die Gesellschaftspolitik“ enthält die mutigsten, modernsten und im ganzen gesehen auch inhaltsstärksten sozialpolitischen Erklärungen der brasilianischen Kirche der 70er Jahre. Die Bischöfe gehen mit der Regierungspolitik ins Gericht und bezeichnen Brasilien als eine „Sklavengesellschaft“. Zwei Aspekte dieses Dokuments sind besonders bemerkenswert:

Erstens wird die Regierung davor gewarnt, durch Schönheitskorrekturen ihr Wirtschafts- und Entwicklungsmodell retten zu wollen, ohne die marginalisierten Bevölkerungsgruppen zu berücksichtigen. Zweitens versucht die brasilianische Regierung durch eine politische Liberalisierung, ohne eine grundlegende Neuordnung des wirtschaftlichen, politischen und sozialen Lebens, ihr Wirtschaftsmodell zu retten. Die Bischofskonferenz stimmt diesem Versuch nicht zu.

Die Bischofskonferenz tritt in dem Dokument nicht als belehrender Beobachter der „bösen Regierung“ auf, sondern als direkt betroffener und engagierter Teil des Volkes. Das Dokument beginnt mit einer schonungslosen Analyse der brasilianischen Wirtschaftspolitik:

„Folgende Daten geben unmißverständlich zu erkennen, daß es sich um eine Politik handelte, die die gesellschaftliche Konzentration des Einkommens förderte. Eine bekannte Statistik weist aus, daß 1960 50 %, das heißt die Hälfte der ärmsten Bevölkerung, noch mit 17,71 % am Nationaleinkommen beteiligt waren, während die folgenden 30 % über 27,92 % verfügten und für die 20 % Reichen 54,35 % bleiben. 1970 war die Konzentration in den Händen der Reichen schon deutlich fortgeschritten: die 20 % der Reichsten besaßen 62,24 %, so daß 22,85 % für die nächsten 30 % der Bevölkerung und nur 14,91 % für die 50 % der Ärmsten blieben. Im Jahre 1976 hatte sich die Lage noch weiter verschärft: bei den 20 % der Reichsten konzentrierten sich schon 67 % des Nationaleinkommens, während nur 11,8 % für die arme Hälfte der Bevölkerung blieben.“

Die Bischöfe sehen in der ungleichen Güterverteilung einen „Affront gegen die Armen“.

„Die heutige brasilianische Gesellschaft unterscheidet sich, real betrachtet und in ihren fundamentalen Strukturlinien, nicht wesentlich von der Sklavhaltergesellschaft, aus der sie geschichtlich hervorgegangen ist. Juristisch gesehen und im Blick auf Verlautbarungen von Rechten stellt die gegenwärtige

tige Gesellschaft natürlich einen Fortschritt dar im Vergleich zu ihrem sklavenhalterischen Vorgänger. Vor dem Gesetz sind alle Brasilianer gleich. Selbst Arbeiter haben die juristische Möglichkeit, sich den Arbeitsherrn auszusuchen, dem sie ihre Arbeitskraft verkaufen wollen, wie sie sich auch frei zusammenschließen können, um ihre Rechte zu verteidigen. Und es gibt sogar gesellschaftliche Aufstiegsmöglichkeiten, die ja auch die brasilianische untere Mittelschicht entstehen ließen. Aber die konkreten Veränderungen der Menschen, die von ihrer Hände Arbeit leben, hielten nicht Schritt mit der Veränderung in der Erklärung von Rechten. Denn in Wirklichkeit kaschiert die juristische Gleichheit aller eine radikale Ungleichheit. Wenn man einmal Symbole der brasilianischen Sklavenhaltergesellschaft verwenden darf, kann man sagen, daß es auf der einen Seite die Herren der Landgüter gibt, die von dem ganzen Komplex der technokratischen Meierei umgeben sind, während auf der anderen Seite die unübersehbare und namenlose Mehrheit der Dienstleute der Landgüter steht. Die Herren können sich alle Konsumgüter und Dienste leisten, angefangen von den gefälligen bis hin zu den skandalösesten. Die Diener hingegen überleben gerade. Das heißt: sie kommen gerade an die Güter und Dienstleistungen heran, mit denen sie überleben und sich fortpflanzen können, ohne daß das System zusammenbräche.“

In ihrer Erklärung gehen die Bischöfe auch auf die einzelnen Schwerpunkte der brasilianischen Wirtschaftspolitik ein, die das Regime ungeachtet offensichtlicher Fehlentwicklungen und auf Kosten der Wahrheit gegenüber jeglicher Kritik verteidigt. So sagen sie zur These der Regierung *Erst Wachstum, dann Wohlstand*:

„Häufig ist zu hören, man müsse zunächst den Kuchen groß genug backen, um ihn dann verteilen zu können. Größere Aufmerksamkeit als dieses Gerede verdient das Klagen des Volkes, das vergebens darauf wartet, daß der Kuchen nun endlich aufgeteilt wird. Außerdem argwöhnt das Volk, daß sich gewisse Leute schon im vorhinein bedienen, ohne daß jemand den Finger darauflegte, wodurch der Kuchen nie zum Wachsen kommt. Von diesen heimlichen Zugriffen sind als Ursachen des größten Skandals gerade die Mißstände anzuklagen, die zu den verschiedensten Formen einer geradezu gefräßigen Korruption führten, die das autoritäre Regime nicht nur nicht auszumerzen imstand war, sondern bis zu einem gewissen Grade noch schützte, indem es sie ungestraft davonkommen ließ.“

Weiter wird auf die Inflation, die Auslandsverschuldung, Landprobleme, Wohnsituation in Favelas, Export von Lebensmitteln und geringe Löhne eingegangen. Die politische Öffnung habe zwar die Kampfkraft organisierter Gruppen verstärkt. Die Regierung werde sogar von diesen Gruppen unter Druck gesetzt und in Konfliktsituationen würden Kleinigkeiten korrigiert. Die strukturellen Ungerechtigkeiten würden jedoch nicht angegangen. Deswegen werde die Kirche an der Seite der Arbeiter einen berechtigten Kampf für strukturelle Verbesserungen führen.

Am Schluß des Dokumentes formulieren die Bischöfe nochmals das Motiv ihres Sprechens, das nicht aus machtpolitischen Überlegungen hervorgehe, sondern aus der Sorge um das Heil:

„Es geht darum, die brasilianische Gesellschaft, die im Umbruch begriffen ist, zu evangelisieren. Dazu haben wir uns auf die Seite der Armen gestellt und uns für die ganzheitliche Befreiung des Menschen entschieden. Wir wollen immer bessere Mitsprache und immer dichtere Gemeinschaft. Uns liegt am Aufbau einer brüderlichen Gesellschaft, um so auch das endzeitliche Reich verkünden zu können.“

Die Arbeiterklasse

Die schlagkräftigsten Gruppen in der brasilianischen Gesellschaft sind zur Zeit die Arbeiter, sowohl die Industrie- als auch die Landarbeiter. Sie bilden auch die politische Macht der Volksbewegungen. Vielleicht sind aus diesem Grund die beiden nächsten Dokumente der Bischofskonferenz entstanden.

Das Dokument über Arbeiterpastoral behandelt vor allem drei Themen: 1. Die historische Situation der Industriearbeiter in Brasilien. Der Industrialisierungsprozeß und die Arbeiterklasse innerhalb dieses Prozesses. 2. Die Arbeiterpastoral. 3. Perspektiven für die kirchliche Sozialarbeit innerhalb der Arbeiterklasse.

„Die brasilianische Arbeiterbewegung muß heutzutage mit einer konfliktiven Situation fertig werden. Es bestehen zwei Gewerkschaftsformen nebeneinander, die sich jedoch untereinander nicht vertragen. Einerseits eine vom Staat kontrollierte, vertikale Struktur, andererseits eine Struktur, die erst im Aufbau ist und jede Einmischung vom Arbeitsministerium verabscheut. Diese Situation verursacht notwendigerweise politische Spannungen und Konflikte... Einige der fundamentalen Grundrechte der Arbeiterklassen sollen sichergestellt werden: wie Freiheit für Gewerkschaften, Streikrecht, politische Autonomie der Gewerkschaften und politische Mitwirkung der Arbeiterklasse.“

Das Bemühen der Kirche auf der Seite der Arbeiterklasse hat gerade zum Ziel, diese Grundrechte zu erobern. Die Arbeiterpastoral der brasilianischen Kirche bemüht sich nicht mehr wie Anfang der 60er Jahre mit einer christlichen (römisch-katholischen Männerausbildung) und anit-kommunistischen Beeinflussung der Arbeiter.

Auch steuert die Kirche nicht auf die Gründung christlicher Gewerkschaften zu, als ob die „Causa“ der Arbeiterklasse nach Religionen aufgeteilt werden könnte. Die Kirche strebt auch nicht nach Macht innerhalb der Arbeiterklasse. Sie kämpft nicht für die Arbeiterlasse, sondern mit ihr. Sie identifiziert sich mit den Problemen der Arbeiter. Von der herrschenden Klasse wird diese Aktion der Kirche nicht immer verstanden.

„Die Soziallehre der Kirche hat immer die Gewerkschaften als Instrumente zur Verteidigung der Arbeitnehmer angesehen, obwohl viele Priester und Bischöfe als „rot“ angesehen werden, wenn sie die Gewerkschaften verteidigen.“ (DOM IVO LORSCHTEITER, in: „Estado de São Paulo“, 30. 4. 1978).

Das Problem von Grund und Boden ist in Brasilien bestimmt nicht neu. Wohl aber hat sich das alte Problem neuerdings durch die intensiven Bemühungen der Regierung um die ökonomische Nutzbarmachung riesiger Urwaldzonen verschärft. In den sozialen Konflikten zwischen den Latifundien herkömmlichen Stils und den Bauern oder Landarbeitern sind Auseinandersetzungen anderer Art getreten, seit große, kapitalkräftige Gesellschaften, vielfach auch ausländische Industrieunternehmer, in die Kolonisation der Dschungel-Ländereien eingeschaltet worden sind. Solche Landerwerber legen natürlich Wert auf rechtlich einwandfreie Besitztitel. Jedoch geraten sie dabei zwangsläufig mit den juristisch wenig gesicherten Ansprüchen tausender „Posseiros“ (Bauer, die ohne Besitztitel seit längerer Zeit ein bestimmtes Stück Land bebauen) in Konflikt.

Bereits seit 25 Jahren haben die brasilianischen Bischöfe auf soziale Ungerechtigkeiten in Fällen von Landbesitz hingewiesen. Hin und wieder wurde für eine Landreform plädiert. Im Februar 1980 sahen die Bischöfe sich veranlaßt, in scharfer Form bezüglich der Probleme von Grund und Boden Stellung zu nehmen. Immer mehr Brasilianer sind direkt von diesen Problemen betroffen. Die Zahl der Übergriffe und Gewalttätigkeiten im Zusammenhang mit Landnahmen sind stark gewachsen. Es ist fast ausschließlich die katholische Kirche, die die Kleinbauern (Posseiros) und ihren Besitz gegen die Großen verteidigt. Ende 1980 war die von der Bischofskonferenz gegründete Kommission für Landfragen in 916 Landkonflikte involviert. Dabei handelte es sich um 1 972 989 Menschen und eine Fläche von 37 216 697 ha.

Das bischöfliche Dokument verurteilt die Regierungspolitik im Dienst der Großunternehmen:

„Die Politik der steuerrlichen Begünstigung ist eine der Hauptursachen für die großen land- und viehwirtschaftlichen Unternehmen, die die landwirtschaftlichen Familienbetriebe belasten und sie schädigen. Bis Juli 1977 hatte die SUDAM (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia = Superintendanz für die Entwicklung des Amazonasbeckens) 336 land- und viehwirtschaftliche Projekte anerkannt, in die sieben Milliarden Cruzeiros investiert werden sollten. Von dieser Summe stammten nur zwei Milliarden Cruzeiros aus Mitteln der Unternehmen selbst, während die restlichen fünf Milliarden, das sind mehr als 70 Prozent der Gesamtsumme der Gelder, aus den sogenannten steuerlichen Begünstigungen stammen.“

Diese Politik der steuerlichen Begünstigung der „Agrobusiness“ hat eine große Gewalttätigkeit auf dem Lande zur Folge und ist die Ursache dafür, daß es in Brasilien Millionen von Wanderarbeitern gibt. Großbetriebe, die Soja, Weizen, Zuckerrohr, Viehzucht etc. für zahlungskräftige Nachfrage im In- und Ausland betreiben, werden größer und zahlreicher; Kleingrundbesitzer, die vorwiegend Nahrungsmittel anbauen, werden aufgekauft oder einfach zerstört. Ihre früheren Besitzer oder Pächter werden zu Wanderern oder zu Lohnarbeitern, die höchstens einen Mindestlohn erhalten. Diese Menschen, so das Dokument, werden zu Proletariern.

Aufgrund der Auswüchse des Agrarkapitalismus und aus theologischen Gründen fordern die Bischöfe eine Agrarreform. Im Dokument heißt es:

„Wir unterstützen die Bemühungen der Landbevölkerung um eine echte Bodenreform, die ja schon verschiedentlich definiert wurde. Eine solche Agrarreform muß der Landbevölkerung endlich zu ihrem Grund und Boden verhelfen und Bedingungen schaffen, daß sie ihn dann auch bearbeiten kann.“

Die Bischöfe wollen diesbezüglich auch ihr eignes Haus säubern und versprechen, die Kirchengüter besser und sozialer nutzen zu wollen:

„Als erste Geste wollen wir das Problem des Nießbrauchs und der Benutzung von Kirchengütern einer Prüfung und ständigen Revision unterziehen. Auch die Kirchengüter haben eine pastorale und soziale Bestimmung. Bodenspekulation muß vermieden werden, und die Rechte derer, die auf Kirchengütern arbeiten, müssen respektiert werden.“

Das Problem von Grund und Boden bezieht sich auch auf städtische Verhältnisse. Besonders in den Peripheriegebieten der Großstädte handelt es sich um ein bedrückendes Problem der Bodenspekulation. Dieses Thema hat zur Zeit alle Aufmerksamkeit der Bischofskonferenz. Ende 1981 brachte sie eine erste Studie über dieses Thema heraus. (CNBB, *Propriedade e Uso do solo urbano*, Estudos da CNBB, nr. 30, 1981). Die Generalversammlung der Bischöfe veröffentlichte im Februar 1982 ein Hirten Schreiben zu diesem Thema mit dem Titel: „Solo Urbano e Ação Pastoral“ (Fragen von Grund und Boden in der Stadt aus pastoraler Sicht). Dieses Thema ist für die brasilianische Gesellschaft von großer Bedeutung. Die Bodenspekulation treibt die Preise für die Baugrundstücke in die Höhe und verschärft damit die Lage auf dem brasilianischen Wohnungsmarkt.

Die Verstädterung geht dermaßen schnell, daß z. B. die Arbeiterbevölkerung noch kaum in der Lage ist, innerhalb der Stadt eine Wohnung zu finden. In diesem Bereich wird die Mittelschicht sogar marginalisiert.

Im Jahre 1940 lebten nur 31 Prozent der Bevölkerung Brasiliens in der Stadt. Im Jahre 1980 lag dieser Prozentsatz bei 67 Prozent; dies sind in absoluten Zahlen mehr als 80 Millionen. Brasilien hat heute schon Städte mit mehr als einer Mio. Einwohner und fünf Metropolitanregionen mit mehr als zwei Mio. Menschen. 32 Prozent der Gesamtbevölkerung konzentriert sich zur Zeit auf 13 Städte.

Die Bischöfe weisen darauf hin, daß das einfache Volk selbst Initiativen ergreifen soll, weil „die Politik der Erneuerung der Favelas die gesteckten Ziele nicht erreicht hat“ (Nr. 60). Weiter wird darauf hingewiesen, daß die staatliche Organisation die Entwicklung der Städte nicht wirksam genug kontrolliert und begleitet. „Der Staat duldet eine gigantische Desorganisation in der Struktur der Städte, deren Wiederherrichtung enorme finanzielle und soziale Kosten verursacht“ (Nr. 51).

Die soziale Ungerechtigkeit und die schlechte Lebensqualität in den Städten kann nicht länger toleriert werden. Die Bodenspekulation hat räuberische Formen angenommen; alle christlichen Organisationen und Gruppen sollen sich dagegen mit allen ihnen zur Verfügung stehenden

Mitteln wehren. Hier werden auch Landbesetzungen (invasões) nicht ausgeschlossen.

Die Bischöfe tragen auch konkrete Vorschläge an, wie Regulierung besetzter Gebiete und Anregung durch Eigenbau und Nachbarschaftshilfe. Die Diözesen werden angeregt, Studien über Bodenfragen in Auftrag zu geben, kircheneigenen Boden sozial zu nutzen und Seminare und Kongresse abzuhalten über das Thema: „Städtischer Boden und Wohnungsbau“.

Politische Lage Brasiliens

Die Kirche ist der Auffassung, daß es ihre Aufgabe ist, sich für eine demokratische Gesellschaft einzusetzen. Sie macht sich stark für den Aufbau einer horizontalen politischen Aktion, die von der Basis aufgebaut wird und sich dort – wo notwendig – von den politischen Parteien absetzt. Man sieht die Notwendigkeit für eine zweidimensionale Richtung in der Politik als parallele politische Bewegung zur Korrektur und Anregung der Parteien. Sowohl wegen der politischen Spannungen im Land als auch wegen häufiger Angriffe der politischen Tätigkeiten der Kirche hat sich der ständige Rat der brasilianischen Bischofskonferenz am 29. August 1981 nochmal klar über die politische Lage Brasiliens ausgesprochen und damit einige christliche Reflexionen verbunden.

Die Bischöfe gehen von der These aus, daß der Auftrag der Kirche die Evangelisierung ist. Das heißt nicht, daß die Kirche sich vor den sozialpolitischen Problemen des Landes verschließen kann. Die Politik hat deutlich ethische Dimensionen und ethische Werte wie: Freiheit und Gerechtigkeit, Wahrheit und Ehrlichkeit und vor allem Mitbestimmung. Die Kirche kann sich nicht apolitisch verhalten, das würde zur Unterstützung einer bestimmten politischen Machtkonstellation führen. Der Kirche geht es jedoch nicht um Parteipolitik. Sie ist keine Vermittlerin für politische Fraktionen, weder Verteidiger eigener Interessen noch von Privilegien bestimmter Gruppen.

So beteiligt sich die Kirche aktiv am gegenwärtigen Geschehen in Brasilien. Dabei ist sie eine der parteiunabhängigen Institutionen, die die ethischen Grundlagen der brasilianischen Nation verteidigen. Sie möchte all, die so oder so zu Evangelium und Christentum stehen, wie überhaupt alle Menschen guten Willens dazu ermutigen, geradlinig und ohne zu verzagen weiter den Weg der vollen Wiederherstellung der Demokratie zu gehen.

Die Bischöfe, die das brasilianische Wirtschaftsmodell auch in diesem Dokument wieder verurteilen und als „Skandal“ andeuten, sehen ein, daß grundsätzliche Änderungen politische Prozesse und Entscheidungen sind. Sie weisen darauf hin, daß, wenn es der Regierung mit der Demokratie ernst ist, sie Minderheiten nicht begünstigen darf oder künstliche Einschränkungen aufführen kann. Wahlen und die Wahlkämpfe sollen ehrlich und offen geführt werden, ohne „Androhung von Rache, Diffamierung, Stimmenkauf.“ Es geht den brasilianischen Bischöfen nicht nur um eine Art verbale oder zivile Demokratie nach dem Modell der französischen Revolution, es geht ihnen vielmehr um eine „SOZIALE DEMOKRATIE“. Im Text heißt es:

„Die Demokratie, über die wir uns heute landesweit einig sind, besteht in Staaten wie Brasilien, die von solchen unannehmbaren Formen sozialer Ungerechtigkeit geprägt sind, nicht nur in der Erhaltung politischer Freiheiten. Vielmehr besteht Demokratie auch darin, daß die großen Volksmassen Anteil an höheren Formen von Erziehung und Ausbildung, an einem besseren Lebensniveau und an den öffentlichen Entscheidungen erhalten. Die politische Demokratie ist eine Form und eine Vorbedingung, deren Inhalt und Bestimmung die soziale Demokratie ist. So ist die Technik der Lösungen und Reformen weniger wichtig als das moralische Ambiente und die Gesamtperspektive, die die Entscheidungen zu orientieren hat.“

Wie in mehreren Dokumenten, stellen wir auch hier fest, daß die Sprache der Bischöfe eine bestimmte Ungeduld verrät:

„Seit Jahren und Jahrzehnten, ja, seit ganzen Generationen, warten die Armen auf die Zeit, in der sie endlich mitbestimmen können. Jedesmal, wenn die Nation in eine Krise gerät, müssen die Armen die größten Opfer bringen. Das ist heutzutage z. B. wieder der Fall bei den Massenentlassungen von Arbeitern, durch die Männer und Frauen ihren Lohn verlieren. Das Warten der armen Volksmassen kann nicht endlos dauern.“

Es ist nicht ausgeschlossen, daß die brasilianischen Bischöfe hier an Polen denken. Im Jahre 1981 besuchten einige Mitarbeiter der Bischofskonferenz Polen (auch Nicaragua wurde besucht), und es wurde im Juli 1981 eine umfassende Studie über die Arbeiterklasse in Polen veröffentlicht. (CEDAC, Polonia 80: Uma Lição de socialismo, Rio de Janeiro 81). Die brasilianische Kirche schließt sich der polnischen an, wenn es darum geht, den Widerstand des Volkes zu symbolisieren („simbolizar a resistência popular“).

Zum Schluß rechtfertigt die Kirche ihr Bemühen mit den Basisgemeinden und Movimentos Populares und fordert über freie Wahlen hinaus bestimmte Bedingungen, damit das Volk sich organisieren kann. „Mittel und Wege dazu können sein: parteipolitische Vertretung, direkte Ausdrucksformen von Zielvorstellungen, Gemeinschaftsorgane und Nachbarschaftsvereine.“

Die Bischöfe sind sich dessen bewußt, daß auf diesem Gebiet der Organisation des Volkes einige der tiefsten Konflikte mit dem Regime bestehen. Solange die Kirche die Evangelisierung der Armen als ein soziales und politisches Mündigmachen der Armen versteht, zwecks Organisation dieser Bevölkerungsschicht, wird die kirchliche Sozialarbeit höchst konfliktiv bleiben. Der Staat hält sich das Monopol vor, die Gesellschaft zu organisieren.

Die Bischöfe betonen weiter in diesem Dokument, daß es ihnen schließlich um die Armen geht, denen sie sich besonders verpflichtet fühlen:

„Jede neue politische Richtung, die wirklich dazu beiträgt, daß sich die An-den-Rand-Gedrängten aus ihren miserablen Verhältnissen befreien können, ist uns willkommen. Indes: Jede Richtung und Reform, die auch diesmal wieder nichts für die dringenden und seit Jahren geforderten Veränderungen tut, ist sinnlos, weckt nur Illusionen, führt zu ähnlichen Verbrechen wie frühere Initiativen und neigt zu autoritären Lösungen von rechts oder von links, die nur schwer wiedergutmacht werden können.“

Die brasilianische Kirche, die einst mit den portugiesischen Eroberern ins Land kam und sich über Jahrhunderte damit begnügte, die vorhandene Ordnung für unantastbar zu erklären, ist heute in einer geradezu revolutionären Wandlung begriffen. Sie predigt zwar nicht den gewaltsamen Umsturz, aber sie läßt keinen Zweifel daran, daß die gegenwärtigen Gesellschaftsstrukturen in Brasilien der Veränderung bedürfen. Die Auseinandersetzungen mit den ungerechten sozialen Verhältnissen ist das beherrschende Thema des brasilianischen Episkopates und die Bischöfe nehmen dafür in Kauf, daß man sie der Volksaufwiegelung und der kommunistischen Agitation bechuldigt.

Sowohl in der gemäßigten als in der prophetischen Kirche Brasiliens bleibt es nicht bei Auseinandersetzungen und Erklärungen. Sie fordert selbst Sozialprogramme, die sie für notwendig hält, um ihre bevorzugte Option für die Armen zu konkretisieren. Programme wie Verteidigung von Menschenrechten, zum Schutz von Indianern und Kleinbauern, die mit Vertreibung bedroht werden etc. Damit will die Kirche keine Parallel-Macht entwickeln oder der Regierung subsidiär zuarbeiten. Diese Sozialprogramme der Bischöfe haben eine klare politische Dimension und davon erwartet man Änderungsanstöße. Sie organisiert die marginalisierte Bevölkerung in Bewegungen, die zum Ziel haben, das Volk von Unterdrückung jeglicher Art zu befreien.

SUMMARY

In 1952, was created in Brazil the National Bishops' Conference (CNBB – Conferência nacional dos Bispos do Brasil). At present, it includes 278 active dioceses divided into 16 regional sections. Brazil was not only the first country which set up this type of conference but it can be proud of representing one of the most influential Conferences in the Catholic world. This creation was considered, by the progressive bishops, to be a real success. Since 1977, the Episcopal Conference has not been only dealing with pastoral plans but it has been giving also great importance to setting up Global Social Programme as well as tools making possible its achievement.

The present article represents the most important documents of the Episcopal Conference. The Bishops base themselves on the assumption that the duty of the Church is to evangelize, which does not mean that the Church refuses to approach socio-political problems. Politics has real ethical dimensions and values such as: FREEDOM AND JUSTICE, TRUTH AND HONESTY, AND ABOVE ALL PARTICIPATION. The Church cannot adopt an apolitical attitude for this would lead it to support sectors of the political power or the State. The Church does not want to be involved in party politics. It is no conveyor belt for political factions and even less, the defender of its own interests, or of privileges enjoyed by some groups.

DER GLAUBENSAKT BEI LUTHER UND BEI SHINRAN

von Johannes Laube

Der Titel dieser Abhandlung¹ scheint auf den ersten Blick nichts anderes erwarten zu lassen als einen Vergleich zwischen zwei längst verstorbenen Persönlichkeiten und ihrer Lehre bezüglich des Glaubens, einen Vergleich zwischen zwei Persönlichkeiten, die zudem noch in weitem geschichtlichen Abstand voneinander lebten und wirkten. Das heißt: man erwartet nicht mehr als nur eine kalte und kaltlassende historische Darstellung. Daß ich aber in Wirklichkeit mit diesem Thema ein heißes Eisen anfasse, wird sich im Verlauf der Abhandlung wohl bald zeigen. Ich bin der Überzeugung, daß die Reflexion über das gestellte Thema für die systematische Religionswissenschaft, für die ich hier stehe, inhaltlich und methodisch gesehen von großer Bedeutung ist, ganz zu schweigen von seiner Bedeutung für die Theologien und die Religionsphilosophie, für die ich hier nicht spreche. Mit dem Thema „LUTHER und SHINRAN“ steht nämlich letztlich das Verhältnis des Christentums zum Buddhismus auf dem Spiel, das gegenwärtig zu immer größerer praktischer und theoretischer Bedeutung gelangt.

Bevor ich mich dem Thema selbst zuwende, möchte ich einen Überblick über den Gang der Abhandlung geben:

Als erstes muß die Formulierung des Titels gegenüber Mißverständnissen vor allem von seiten der protestantischen Theologie verteidigt werden. LUTHER betonte, daß der Glaube dem Menschen von Gott geschenkt wird, und der Mensch sich den Glauben nicht durch sein eigenes Tun erwerben kann.

Nach LUTHER verhält sich der Mensch im Glauben Gott gegenüber passiv. Mit welchem Recht spricht dann der Titel der Abhandlung vom „Glaubensakt“ bei Luther? Die systematische Religionswissenschaft ist nicht an die Sprachregelung einer Theologie gebunden. Vom Glaubensakt spreche ich hier als Religionswissenschaftler. Ich will damit schon im Titel darauf hinweisen, daß nicht bloß der Glaubensgegenstand (also das christliche bzw. buddhistische Absolute) im Mittelpunkt der Betrachtung steht, auch nicht bloß der glaubende Mensch selber, sondern die Gesamtstruktur des Glaubens als eines intentionalen Aktes, bei dem Glaubensobjekt und Glaubenssubjekt unterschieden werden können. Doch wird diese Unterscheidung von Subjekt und Objekt des Glaubens gegen Ende der Ausführungen wieder in Frage gestellt. Es handelt sich also um eine vorläufige Unterscheidung. Daß der Glaube ein totaler Akt ist, der Seele und Leib bewegt, und daß der Glaube sich durch seinen absoluten Gegenstand von allen anderen intentionalen Akten, die sich auf relative Gegenstände richten, wesentlich unterscheidet, darf ich hier voraussetzen. Hier geht es mehr darum, wie LUTHER und SHINRAN diesen totalen Akt im einzelnen beschreiben.

Statt des Terminus „Glaubensakt“ hätte ich auch den Ausdruck „Religiosität“ in den Titel einführen können. Er ist in der Religionswissenschaft durchaus üblich. Doch gegen die Bezeichnung „Religiosität“ für LUTHERS

„Glauben“ hätte sich der Widerstand der von KARL BARTH herkommenden Theologen erhoben, die scharf zwischen Glaube und Religion unterscheiden. Weil sowohl LUTHER als auch SHINRAN in ihren Schriften selbst kaum das Wort „Religion“, sondern meist das Wort „Glaube“ verwenden, fiel die Entscheidung für diesen Terminus leicht.

SHINRAN bevorzugt nicht nur den Terminus „Glaube“ (shin, shinjin, shingyō usw.), sondern beschreibt ihn wie LUTHER auch als eine Haltung der Passivität gegenüber Amida-Buddha, nicht als eigene Tätigkeit des Menschen. Obgleich ich diese Betonung der Passivität des Glaubenden bei LUTHER und auch bei SHINRAN kannte, wählte ich die Bezeichnung „Glaubensakt“, um die von der jeweiligen Dogmatik unabhängige Betrachtungs- und Redeweise der systematischen Religionswissenschaft von vornherein anzuzeigen. Es soll also in dieser Abhandlung um den Vergleich der Struktur des Glaubensaktes mit Subjekt und Objekt und intentionaler Beziehung zwischen beiden gehen, wie einerseits LUTHER, andererseits SHINRAN sie beschreibt. Vergleichen bedeutet, die Gemeinsamkeiten aber auch die Unterschiede herauszuarbeiten. In dieser Abhandlung wird zuerst mehr von Gemeinsamkeiten die Rede sein, so daß es den Anschein haben mag, zwischen LUTHER und SHINRAN bestehe eine historische Abhängigkeit. Doch gegen Ende der Abhandlung werden diese Gemeinsamkeiten durch ein einziges Wörtchen wieder in Frage gestellt.

In der zweiten Vorbemerkung will ich kurz auf die Frage nach der historischen Abhängigkeit zwischen LUTHER und SHINRAN eingehen. Diese Frage ist schon mehrere Male untersucht worden. SHINRAN lebte 1173 bis 1262 in Japan, LUTHER 1483 bis 1546 in Deutschland. Entweder mußte also SHINRAN als der historisch frühere LUTHER beeinflusst haben, oder aber SHINRAN wurde durch christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus indirekt vom gleichen christlichen Erbe beeinflusst, aus dem auch LUTHER lebte. Den Gedanken des indirekten Einflusses des Christentums auf SHINRAN (vermittelt durch den Einfluß nestorianischer Missionare des 5. und 6. Jahrhunderts auf den chinesischen Amida-Buddhismus) haben die Religionswissenschaftler ernsthaft untersucht, aber bis jetzt keine überzeugenden Belege dafür gefunden. Für die in dieser Abhandlung zur Debatte stehenden Fragen ist der Gedanke einer etwaigen historischen Verbindung zwischen SHINRAN und LUTHER oder zwischen SHINRAN und einem nestorianisch beeinflussten chinesischen Amida-Buddhismus ohne Bedeutung. Denn SHINRAN hat sich zwar auf die amida-buddhistische Überlieferung auch aus China berufen, sie aber gleichzeitig wie kein anderer vor ihm zur Theologie des „Allein durch den Glauben“ verändert und radikalisiert.

Es geht also in dieser Abhandlung nicht um eine historische Abhängigkeit zwischen LUTHER und SHINRAN, sondern um eine Analogie der Struktur des Glaubensaktes, wie er sich in den Beschreibungen bei diesen beiden religiösen Praktikern und Theoretikern zeigt. Bei der Betrachtung einer „Struktur“ wird das Augenmerk auf die Gesamtgestalt gerichtet, in die sich die Einzelmomente einzuordnen haben. Die Frage, wie diese Struktur zeitlich gesehen allmählich entstand, ist weniger wichtig als die Betrachtung der Gleichzeitigkeit des Zusammenhalts und Zusammenwirkens der Einzelmomente.

mente innerhalb der Gesamtgestalt. Zur Eigenart der Strukturbetrachtung gehört auch, daß sie sich die Frage stellt, ob die beobachtete Struktur vom einen Individuum auf das andere Individuum übertragen werden kann, bzw. ob sie bei beiden gleicherweise verwirklicht ist. Mit anderen Worten: ob sie überindividuell ist. Wenn ja, dann können wir von einer strukturalen Analogie des Glaubens LUTHERS und SHINRANS sprechen. Vielleicht sogar von einer strukturalen Analogie des Glaubens bei allen glaubenden Menschen.

Meine dritte Vorbemerkung will darauf hinweisen, daß der Vergleich zwischen der christlichen und der amida-buddhistischen Lehre vom Glauben schon von bedeutenden christlichen Theologen und Philosophen versucht worden ist. Auf katholischer Seite ist vor allem der Franzose HENRI DE LUBAC mit seinem Werk über „Amida“ zu nennen. Auf protestantischer Seite widmete KARL BARTH dem Amida-Buddhismus einige Seiten des Bandes I/2 seiner „Kirchlichen Dogmatik“. Unter den Religionswissenschaftlern haben sich besonders HANS HAAS (1912), FRIEDRICH HEILER (1918), GUSTAV MENSCHING (1936) und HORST BUTSCHKUS (1940) mit dem Amida-Buddhismus auseinandergesetzt. Der auch im Westen bekannte japanische Zen-Meister DAISETSU T. SUZUKI, obgleich selber kein Anhänger des Amida-Buddhismus, hat Werke SHINRANS ins Englische übersetzt. Auch der philosophische Gegensatz zwischen den beiden großen japanischen Religionsphilosophen KITARŌ NISHIDA und HAJIME TANABE kann geradezu als Gegensatz in der Deutung des durch SHINRANS Glauben gestellten Problems beschrieben werden, wobei NISHIDA mehr auf der Seite der Schau des Absoluten, TANABE mehr auf der Seite des Glaubens steht.

In dieser Abhandlung stütze ich mich zwar auf die Texte von LUTHER und SHINRAN. Doch muß ich bekennen, daß meine Sicht SHINRANS von dem Nachfolger TANABES auf dem religionsphilosophischen Lehrstuhl der Universität Kyōto, von YOSHINORI TAKEUCHI, bei dem ich vier Jahre studierte, beeinflusst ist. TAKEUCHI, der auch an der Universität Marburg als Gastprofessor wirkte, ist selber Amida-Buddhist und hat mehrere Werke über SHINRAN veröffentlicht, vor allem seine berühmt gewordene Deutung des Hauptwerks SHINRANS, die „Philosophie des Kyōgyōshinshō“.

Die Abhandlung ist folgendermaßen gegliedert:

1. *Die subjektive Seite des Glaubensaktes oder Die Situation des Glaubenssubjektes*
 - 1.1. *bei Shinran*
 - 1.2. *bei Luther*
2. *Die objektive Seite des Glaubensaktes oder Der Glaubensgegenstand*
 - 2.1. *bei Shinran*
 - 2.2. *bei Luther*
3. *Die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung*
 - 3.1. *bei Shinran*
 - 3.2. *bei Luther*
4. *Das Ergebnis des Vergleichs*
5. *Offene Fragen*

1.1. Die Situation des Glaubenssubjektes bei Shinran

SHINRANS theologisches Hauptwerk ist das *Kyōgyōshinshō*. Es handelt sich dabei um eine Sammlung von überlieferten buddhistischen Schriften im Bezug auf die nach SHINRANS Meinung wahre „Lehre“ (Kyō-), „Praxis“ (-gyō-), „Glaubenshaltung“ (-shin-) und „Erleuchtung“ (oder „Erlösung“) (-shō). Zu diesen vier ersten Teilen kommen noch von SHINRAN ausgewählte und gedeutete Texte über das „wahre Buddha-Land“ (oder das sogenannte „Reine Land“ des Amida-Buddha, shimbutsudo) und über das unheilvolle diesseitige „Land des ‚Erscheinungsleibes‘“ (keshhindo), in dem Amida-Buddha in der Gestalt des Dharmākara-Bodhisattva als Erlöser erschien. So ergeben sich insgesamt die sechs Teile des *Kyōgyōshinshō*. Sein Höhepunkt bildet der 3. Teil, der Teil über den „wahren Glauben“. Dort finden wir folgende Einleitung:

„Wenn ich es mir überlege, erkenne ich, daß die Erlangung des freudigen Glaubens ihren Ursprung in der Barmherzigkeit hat, auf Grund derer der (Amida-)Nyōrai sein rechtausgewähltes Versprechen abgab. Die Eröffnung des wahren Glaubens ist durch die guten und passenden Erlösungsmittel des Mitleids des Großen Weisen (d. h. des Shākyamuni) offenbart worden. Doch die Kleriker und Laien der letzten Generationen und die Schulhäupter der jüngsten Zeiten sind in der Illusion versunken, jeder besitze in sich selbst die Buddha-Natur, und außerhalb unseres Geistes gebe es nichts. Darum schmähen sie die wahre Erleuchtung im Reinen Land. Sie verirren sich in den Eigenwilligkeiten der meditativen und gemischten Praktiken und befinden sich im Unklaren im Bezug auf den diamantenen wahren Glauben. Ich, Gutoku Shaku Shinran, folge hier gläubig den wahren Lehren aller Buddhas-Tathāgatas, betrachte die Lehren der Lehrmeister und der Kommentatoren und erkläre – breit vom Licht der Sutren erleuchtet – vor allem den Text vom „Einen Glauben“, der schön ist wie eine Blume. Zunächst bringe ich dazu Fragen vor. Dann liefere ich klare Beweise. Wahrhaftig, wenn ich die Tiefe und Schwere der Gnade des (Amida-)Buddha erwäge, fürchte ich mich nicht vor den Schmähworten der Leute. Die Anhänger, die sich (die Geburt im) Reinen Land wünschen, und die einfachen Leute, die vor dieser schmutzigen Welt Ekel empfinden, sollen keine Schmähung (des Versprechens Amida-Buddhas) verursachen. Trotzdem sind sie frei, es anzunehmen oder zu verwerfen.“²

SHINRAN beabsichtigt mit diesem einleitenden Text, dem Leser einen Überblick über das Kapitel vom Glauben zu geben. Es geht ihm dabei nicht nur darum, sein persönliches Ergriffensein von Amida-Buddha zu bekennen, und nicht bloß darum, den Geschenkcharakter des Amida-Glaubens zu betonen, sondern auch zu zeigen, daß dieser Glaube (und die darin bestehende religiöse Praxis) von allen Buddhas, Bodhisattvas und großen Lehrern der buddhistischen Überlieferung explizit oder wenigstens implizit praktiziert und gelehrt wurde. Das Wörtchen „wahr“, das so häufig in SHINRANS Hauptwerk auftritt, ja sogar im Namen der sich auf SHINRAN berufenden Religionsgemeinschaft erscheint (nämlich in der „wahren Religion vom Reinen Land“, Jōdoshinshū), will exklusiv verstanden sein. Es schließt die einzig wahre Religion in sich ein und alle anderen Deutungen des Buddhismus aus.

Daß die anderen buddhistischen Religionsgemeinschaften mitsamt ihren Lehren und Praktiken ausgeschlossen werden, erkennt man im Text an der

Kritik SHINRANS gegenüber den „Klerikern und Laien der letzten Generationen“ und an den „Schulhäuptionern der jüngsten Zeiten“. Sie meinen nämlich, jeder besitze die Buddha-Natur verborgen in sich und brauche sie nur durch eigene moralische oder aszetische oder liturgische oder meditative Anstrengungen zur Blüte zu bringen. Wenn SHINRAN im Text die „meditativen und gemischten Praktiken“ kritisiert, wendet er sich gegen dieses eigenwillige Denken und Handeln, das auf der Illusion von der Eigenkraft (jiriki) beruht, auf der Illusion, daß der eigene Geist der Buddha-Geist sei.

SHINRANS Hervorhebung der „letzten Generationen“ und der „jüngsten Zeiten“ (matsudai und kinsei) erinnert an seine Überzeugung, daß zu seiner Zeit die buddhistische Endzeit (mappō) angebrochen ist. SHINRAN spielt damit auf die allgemein-buddhistische Endzeitlehre an, gemäß der die Geschichte nach dem historischen Gautama-Buddha (dem „Großen Weisen“, Shākyamuni) in drei Perioden eingeteilt ist: die Periode der „rechten Lehre“ (shōbō), die Periode der „Nachahmung der Lehre“ (zōbō) und die Periode der „letzten Lehre“ (mappō). In dieser letzten Periode (mappō) sind die wahre Lehre Gautama-Buddhas, die wahre Praxis, der wahre Glaube und die wahre Erleuchtung völlig verlorengegangen. Die Menschheit versinkt in Unwissenheit und Bosheit. Keiner kann sich aus eigener Kraft aus dem Unheil befreien. Alle sind ihren blinden Leidenschaften und infolgedessen dem endlosen Kreislauf von Geburt und Tod unterworfen. Gerade diejenigen, die sich einbilden, durch eigene moralisch-religiöse Anstrengung zur Erleuchtung und Erlösung zu gelangen, bringen sich durch ihre Eigenwilligkeit immer weiter davon ab. So kann SHINRAN im Zusammenhang mit der Erlösung der Menschen durch Amida-Buddha später die paradoxe Behauptung aufstellen:

„Wenn schon die Guten gerettet werden, dann erst recht die Bösen.“³

Das heißt: Gerade der Böse, der seine Hilflosigkeit in dieser Endzeit und in diesem schmutzigen Land des Diesseits erkennt und bekennt, ist der eigentliche Adressat des Erlösungshandelns Amida-Buddhas. Der sogenannte Gute muß erst zum Bösen werden, muß erst seine Bosheit erkennen, bevor er für die Erlösung durch Amida bereitet ist.

Wer ist nun Amida-Buddha, wenn der Text SHINRANS doch gleichzeitig von Gautama-Buddha, dem „Großen Weisen“, Shākyamuni, und den vielen Buddhas und Bodhisattvas spricht?

Es gibt verschiedene Aufzählungen von Buddhas (Tathāgatas, Nyorai). Grundsätzlich ist ihre Menge unzählbar. Es gibt vergangene und zukünftige. Der letzte vergangene Buddha war Gautama-Buddha. Ein zukünftiger Buddha wird Maitreya-Buddha sein. Der Buddha der Gegenwart aber ist nach SHINRAN Amida. Amida vereinigt in sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Im Text spricht SHINRAN dem historischen Gautama-Buddha die „Eröffnung“ des wahren Glaubens durch geschickte und passende Mittel zu. Doch der „Ursprung“ des wahren Glaubens liegt im Herzen Amidas, in der Barmherzigkeit des Amida-Buddha, das heißt, in seinem Erlösungsversprechen, das der Text als das „rechtausgewählte Versprechen“ bezeichnet.

Gemeint ist damit das 18. Versprechen aus einer Reihe von 48 Versprechen, die Amida-Buddha einst abgab.

In dem Ausdruck „rechtausgewähltes Versprechen“, den der Text gebraucht, stecken zwei Anspielungen. Die erste Anspielung weist auf das Hauptwerk des Lehrers von SHINRAN, nämlich auf das *Senjaku Hongan-nembutsu-shū* des HÖNEN (1133–1212), in dem mit Berufung auf drei Sūtren des Mahāyāna-Buddhismus die Anrufung des Namens des Amida-Buddha (Namu-Amida-Butsu oder kurz: Nembutsu) als der einzige Weg zur Erlösung in dieser Endzeit vorgestellt wird. Die zweite Anspielung weist auf den ersten Teil des *Kyōgyōshinshō* SHINRANS zurück, nämlich auf den Teil von der „wahren Lehre“ (kyō-). Dort hatte SHINRAN die drei von HÖNEN genannten Sūtren des Mahāyāna-Buddhismus übernommen und ihre systematische Beziehung zueinander erklärt. Gemeint sind folgende Sūtren:

1. Das Größere Sūtra vom Reinen Land (*Daimuryōjukyō*)
2. Das Meditationssūtra (*Kammuryōjukyō*)
3. Das Kleinere Sūtra vom Reinen Land oder Amida-Sūtra (*Shōmuryōjukyō* oder *Amidakyō*).

SHINRAN betrachtet von diesen drei das erste, d. h. das „Größere Sūtra vom Reinen Land“ als das eigentlich normierende Sūtra und interpretiert die anderen zwei in seinem Sinne.

Im „Größeren Sūtra vom Reinen Land“ wird geschildert, wie es zu den 48 Erlösungsversprechen des Amida-Buddha kam:

Vor vielen Äonen lebte in Indien ein Buddha namens Lokeshvara-rāja. Ein König wurde von ihm bekehrt und lebte als Mönch Dharmākara unter der Leitung dieses Buddha. Dharmākara prüfte alle Buddhas und Buddhaländer, ohne das vollkommene Buddhaland zu finden, das alle Vorzüge in sich vereinigt. So legte er die 48 Versprechen ab, in denen er ein neues Buddhaland zu schaffen gelobte, das er allen Menschen öffnen wolle, wenn er am Ende seines Wegs der moralisch-religiösen Anstrengungen angekommen sei und die Erleuchtung erworben habe. Er nannte sein Reich „das Reine Land“. Er selbst erhielt nach seiner Erleuchtung den Namen „Buddha des unermeßlichen Lichts“ (Amithāba-Buddha) oder „Buddha des unendlichen Lebens“ (Amitāyus-Buddha).

Die drei wichtigsten Gelübde oder Versprechen des Dharmākara-Bodhisattva (Hōzō-Bosatsu), der später zum Amida-Buddha (Amida-Butsu) wurde, sind das 18., das 19. und das 20. Versprechen, oder in der Reihenfolge, wie SHINRAN sie ordnet: das 19., das 20. und das 18. Versprechen. Das 18. Versprechen bildet den Höhepunkt der Versprechen überhaupt. SHINRAN selbst wurde in seiner Bekehrung von der Religiosität des 19. Versprechens zur Religiosität des 20. Versprechens und von da zum „reinen Glauben“ des 18. Versprechens geführt.

Das 19. Versprechen lautet:

„Wenn die Lebewesen der zehn Himmelsrichtungen – nach meiner ersten Erleuchtung (Bodhi) – den Wunsch nach der Bodhi erwecken, alle Tugenden praktizieren und mit lauterstem Herzen wünschen, in meinem Land geboren zu werden, und wenn ich dann nicht . . . in der Stunde ihres Todes mit samt meinem Gefolge vor ihnen erscheine, will ich die höchste, vollkommene Weisheit (Sambodhi) nicht erreichen.“

Das 20. Versprechen lautet:

„Wenn die Lebewesen der zehn Himmelsrichtungen – nach meiner ersten Erleuchtung (Bodhi) – meinen Namen hören, ihre Gedanken auf mein Land richten, die Wurzel aller Verdienste pflanzen und ganz lauter wünschen, dadurch in meinem Land geboren zu werden, und wenn sie dann dieses Ziel nicht erlangen, will ich die höchste, vollkommene Weisheit (Sambodhi) nicht erreichen.“

Das 18. Versprechen lautet:

„Wenn die Lebewesen der zehn Himmelsrichtungen – nach meiner ersten Erleuchtung (Bodhi) – ihr Herz läutern, freudig an mich glauben und wünschen, in meinem Land geboren zu werden, und bis zu zehnmal (meinen Namen) rufen, und wenn sie dann (dort) nicht geboren werden, will ich die höchste, vollkommene Weisheit (Sambodhi) nicht erreichen.“⁴

Dharmākara-Bodhisattva (Hōzō-Bosatsu) verknüpft also seine eigene endgültige Erleuchtung oder Erlösung mit der Erlösung der übrigen Menschen. Dadurch wird das Mitleid des Dharmākara-Bodhisattva und späteren Amida-Buddha besonders hervorgehoben, aber auch die Gewißheit der Erlösung für diejenigen, die sich ganz auf Amida werfen.

SHINRAN sieht in den zitierten drei Versprechen die drei Stufen seiner eigenen Bekehrung. Die Religiosität des 19. Versprechens besteht in der Praxis „aller Tugenden“, d. h. in moralisch-religiöser Anstrengung der menschlichen Eigenkraft (jiriki). Konkret vollzieht sich diese Anstrengung in den vielen verschiedenen überlieferten buddhistischen religiösen Übungen wie u. a. Einhaltung der Mönchsregeln, Sütrenrezitation und Sütrenstudium, Meditation und Askese. SHINRAN betrachtet seine Jugendzeit als Tendai-Mönch auf dem Berg Hiei bei Kyōto als Religiosität des 19. Versprechens.

Die Religiosität des 20. Versprechens zerstreut sich nicht mehr – wie die vorige – in den „gemischten Praktiken“, sondern konzentriert sich auf die Rezitation des Namens des Amida-Buddha, also auf das Namu-Amida-Butsu oder Nembutsu. Das 20. Versprechen verlangt nämlich, daß die Menschen „die Wurzel aller Verdienste pflanzen“ und meint mit dieser „Wurzel“ den Namen Amidas, das Nembutsu. Zwar ist die Religiosität des 20. Gelübdes insofern schon „reiner“, als sie amida-zentrisch ist. Doch auch sie muß noch einmal eine Bekehrung durchmachen. Denn die Menschen im Stadium des 20. Versprechens versuchen, das Nembutsu mit eigener Kraft zu rufen, die Rezitation als ein eigenes moralisch-religiös verdienstliches Werk zu betrachten, welches die Ursache ihrer Aufnahme ins Reine Land sein werde. Auch die Menschen des 20. Versprechens befinden sich – wie diejenigen des 19. Versprechens – noch auf dem „Weg der Eigenkraft“ (jiriki no mon). Wie jene geraten auch diese in die notwendige Aporie jedes Eigenkraft-Handelns: Sie vollbringen nicht, was sie sich vornehmen, und sie tun, was sie nicht wollen. Weder die Religiosität des 19., noch diejenige des 20. Versprechens sind dem Menschen letztlich überhaupt möglich. Wer das Gegenteil behauptet, täuscht sich selbst. Wer jene Praktiken durchzuführen versucht, scheitert notwendig und entfernt sich selbst immer weiter von der angestrebten Erlösung, je mehr er sie mit eigener Kraft anzielt. Allein der Glaube des 18. Versprechens bildet

die Ursache der Erlösung. Das 18. Versprechen fordert das sogenannte Fremdkraft-Nembutsu, die Anrufung des Namens Amida-Buddhas als Tätigkeit des Amida-Buddha selbst. Nach SHINRAN ist der sich im Namu-Amida-Butsu im Sinn des 18. Versprechens ausdrückende Glaube der „von Amida-Nyorai verliehene Glaube“.⁵ Er ist Geschenk. Der Mensch verhält sich empfangend ihm gegenüber. Durch sich selbst hindurch läßt er das Namu-Amida-Butsu gehen. Der Mensch findet sich im Amida-Glauben vor. Er erlebt sich hineingenommen in die Gemeinschaft aller Buddhas, welche das Namu-Amida-Butsu rezitieren. Das Nembutsu auf den Lippen des Menschen ist keine Bitte, sondern Dank und Lob gegenüber Amida-Buddha für die vollzogene Festsetzung zur Erlösung. Aus dem lobenden, dankenden Glauben, der im Text des Versprechens als „freudiger Glaube“ (shingyō) beschrieben wird, fließen die guten Werke ganz von selbst (jinen ni). Sie stellen nichts anderes als Bemühungen um das Heil der übrigen Menschen dar, ähnlich wie einst die Anstrengungen des Dharmākara-Bodhisattva, der jetzt zum Amida-Buddha geworden ist. Ja, in den Mühen des amida-gläubigen Menschen um die übrigen Menschen bemüht sich Amida-Buddha selbst um jene Menschen, kehrt Amida-Buddha immer wieder aus seinem „Reinen Land“ (jōdo) in unser „unreines Land“ (edo) zurück (gensō-ekō). Der einzelne Mensch wird zum Bodhisattva, d. h. zum „Kämpfer um Erleuchtung“.

Ich fasse die Glaubenssituation des Menschen nach SHINRAN zusammen und verdeutliche sie: Nach SHINRAN sind alle Menschen im Unheil. Gerade diejenigen Menschen, die sich für gut halten, sind vom Heil am weitesten entfernt. In dieser Endzeit gibt es nur einen Weg zum Heil: den freudigen Glauben an Amida-Buddha, der sich in der Anrufung des Namens Amidas ausdrückt. Dieser freudige Amida-Glaube ist dem Menschen nicht möglich. Amida-Buddha verleiht ihn als Geschenk. Der geschenkte Glaube hebt die blinden Leidenschaften, welche die Ursache des Kreislaufs von Geburt und Tod sind, nicht auf, vielmehr umfängt er sie und macht sie wirkungslos. „Ohne die blinden Leidenschaften abzuschneiden, erhält man Anteil am Nirvāna.“⁶ Der geschenkte Glaube kommt vom 18. Versprechen Amidas; das 18. Versprechen hat seinen Ursprung in der Barmherzigkeit des Amida-buddha. Es wird mit einem Meer verglichen, das den Menschen trägt (hongankai).⁷ Gegen das Mißverständnis von KARL BARTH muß betont werden: SHINRAN hält den Amida-Glauben nicht für etwas Leichtes. Vielmehr bezeichnet er ihn als „das Schwierigste unter den schwierigen Dingen“ (nanchūshinan).⁸

1.2. Die Situation des Glaubenssubjektes bei Luther

LUTHER schreibt in seinem Kommentar zum Römerbrief von 1515/1516 zu Vers 1,17:

„In menschlichen Lehren wird die Gerechtigkeit der Menschen geoffenbart und gelehrt, d. h. wer und auf welche Weise einer gerecht ist und wird vor sich selbst und vor den Menschen. Einzig im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart (d. h. wer und auf welche Weise einer gerecht ist und gerecht wird vor Gott), nämlich

allein durch den Glauben, mit dem man dem Worte Gottes glaubt. Wie es Marci am letzten heißt: ‚Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden‘ (Mark 16,16). Denn die Gerechtigkeit Gottes ist die Ursache des Heiles. Wiederum darf man hier unter der Gerechtigkeit Gottes nicht die verstehen, durch die er selbst gerecht ist in sich selbst, sondern die, durch die wir von ihm her gerecht gemacht werden. Das geschieht durch den Glauben an das Evangelium.⁹

Nach LUTHER ist also die Ursache des Heils die Gerechtigkeit Gottes, wie der Text erklärt. Wir dürfen hinzufügen: die Gerechtigkeit Gottes ist die Ursache und das Ziel des Heils des Menschen. Mit der Gerechtigkeit Gottes ist nicht die Gerechtigkeit gemeint, die Gott selbst zu eigen ist, sondern diejenige, durch die er den Menschen vor seinen eigenen Augen rechtfertigt. Rechtfertigung vollzieht sich als Prozeß. Der Prozeß der Rechtfertigung des Menschen verhält sich zur Gerechtigkeit wie das Werden zum Sein. Das Werden nun, die Rechtfertigung, geschieht durch den Glauben. Es handelt sich dabei nicht um einen Glauben mit x-beliebigen Gegenstand, sondern um den Glauben an das Wort Gottes. Das Wort Gottes tritt dem Menschen in der Gestalt des Evangeliums entgegen. Das Evangelium aber ist Wort Jesu Christi, ja Jesus Christus als personale Existenz ist selber das Evangelium, das Wort Gottes schlechthin. Darum ist der rechtfertigende Wort-Gottes-Glaube letztlich Glaube an Jesus Christus. Die Christus-Bezogenheit gehört also nach LUTHER zur unaufgebbaren Struktur des rechtfertigenden Glaubens.

Zu Vers 3,22 des Römerbriefs erklärt LUTHER:

„Die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesum Christum.“ (Das ist) ein nützlicher Zusatz, der sich wider den Aufruhr der Stolgen richtet, wenn sie etwa sagen wollten: Gut, geben wir zu, daß wir aus uns selbst heraus ungerecht sind. Wir merken, wie wir zum Bösen neigen und im Herzen Feinde des Gesetzes sind. Darum glauben wir, daß wir von Gott her gerechtfertigt werden müssen. Aber wir selbst werden dies erreichen, indem wir betend ihn anrufen und Leid tragen und unsere Sünden bekennen; aber Christus wollen wir nicht. Gott kann uns auch ohne Christus seine Gerechtigkeit schenken. Antwort: Das will und kann er nicht; denn auch Christus ist Gott. Die Gerechtigkeit wird nur durch den Glauben an Christus geschenkt. So ist's beschlossen, so gefällt es Gott wohl und daran wird nicht geändert. Wer mag seinem Willen widerstehen? Ist dem aber so, dann ist's ein noch viel ärgerer Hochmut, nicht durch Christus gerechtfertigt werden zu wollen.¹⁰

Das bedeutet, daß diejenigen, die nicht durch Christus, sondern durch ihre eigene Kraft gerechtfertigt werden wollen, von der Gerechtigkeit gerade am weitesten entfernt sind: in einem noch viel „ärgeren Hochmut“. Weiter wird aus dem Text klar, daß die Gerechtigkeit durch den Glauben von Gott geschenkt wird. Gerechtigkeit und Glaube sind Geschenk, sind Gnade.

Der Glaube ist also kein Werk des Menschen, sondern von Gott geschenkt. Doch aus dem geschenkten Glauben folgen wie Früchte die Werke. Das erste Werk ist das Sündenbekenntnis. LUTHER erklärt zu Röm 10,10:

„Der Glaube nämlich, der zur Gerechtigkeit führt, gelangt nicht ans Ziel der Gerechtigkeit, nämlich zur Seligkeit, wenn er nicht zum Bekenntnis gelangt. Das Bekenntnis nämlich ist das vornehmste Werk des Glaubens, wo der Mensch sich selbst verneint und Gott bekennt...“¹¹

Das Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und damit Todeswürdigkeit ist das erste Werk des Glaubens. Doch nicht nur das Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, sondern auch schon die Erkenntnis der eigenen Sünde geschieht erst durch den Christus-Glauben, wie LUTHER zu Röm 3,4 ausführt:

„Auch wenn wir keine Sünde bei uns erkennen, müssen wir doch glauben, daß wir Sünder sind. Darum sagt der Apostel: ‚Ich bin mir nichts bewußt, aber darinnen bin ich nicht gerechtfertigt‘ (1 Kor 4,4). Denn gleichwie durch den Glauben die Gerechtigkeit Gottes in uns lebt, so lebt durch den Glauben auch die Sünde in uns, d. h. man muß es allein im Glauben hinnehmen, daß wir Sünder sind, weil es uns nicht offenbar ist, ja des öfteren sieht es so aus, als seien wir uns dessen nicht bewußt. Darum muß man dem Urteile Gottes stille halten und seinen Worten glauben, in denen er uns Ungerechte nennt, weil er nicht lügen kann.“¹²

Die im Text uns vorgehaltene Sünde aber kommt von der Nichterfüllung, ja Unerfüllbarkeit des Gesetzes. Christus allein erfüllt das Gesetz. Seine Gerechtigkeit rechnet er uns zu. Im Christus-Glauben erkennen und bekennen die Gläubigen zugleich ihr Unheil – wenn sie sich selbst betrachten – und ihr Heil – wenn sie auf Christus schauen.

Auf diese Weise ergibt sich auch nach LUTHER die Paradoxie, daß gerade diejenigen, die sich für gerecht halten, oder glauben, sich aus eigener moralisch-religiöser Kraft vor Gott rechtfertigen zu können, letztlich die Ungerechtfertigten sind, und diejenigen, die sich von Gott sagen lassen, daß sie ungerecht sind, es erkennen und bekennen, die Gerechtfertigten sind, und zwar nicht auf Grund ihrer eigenen guten Werke, sondern auf Grund des Gehorsams Christi bis zum Tod, ja bis zur Annahme der Verdammnis (*resignatio ad infernum*), d. h. auf Grund des Gehorsams Christi, dem sie im Christus-Glauben gleichförmig gemacht worden sind.

Der christus-gläubige Mensch ist „zugleich Gerechter und Sünder“ (*simul iustus et peccator*: LUTHER zu Röm 4,7).¹³ Seine Sündhaftigkeit und seine Rechtfertigung bestehen nebeneinander. Von ihm selbst her gesehen ist er Sünder, von Gott und Christus her gesehen ist er Gerechtfertigter.

Auch hier sollen in der Zusammenfassung der Position LUTHERS einige Punkte noch verdeutlicht werden. Der Glaube bei LUTHER ist ähnlich wie bei SHINRAN ohne den Hintergrund der allgemeinen und der persönlichen Endzeitstimmung LUTHERS nicht in seiner ganzen Dringlichkeit und Not zu verstehen. Der Christus-Glaube ist Geschenk, ist Gnade. Er besteht im Stillehalten unter Gottes Wort, im Sich-Sagen-Lassen, im Hören und Hinnehmen. Er besteht in Sündigmachung und Gerechtmachung, die sich in einem Prozeß ständig gegenseitig steigern. Gerade die Heiligen geraten deshalb immer mehr in die Anfechtung des Glaubens, so daß sie schließlich nicht mehr ein und aus wissen. Gerade diejenigen, die wahrhaft Gott lieben, nehmen lieber die Hölle auf sich, als daß sie Gott beleidigen, wenn sie in der Anfechtung vor eine solche Wahl gestellt zu sein scheinen. Durch diese *resignatio ad infernum* werden sie dem gehorsamen Jesus Christus am Kreuz gleich. In ihrem letzten Schrei vertrauen sie sich der „nackten Barmherzigkeit Gottes“ an. Weil es schwierig ist, sich selbst zu verdammen, sich selbst als den

verdammten Sünder zu erkennen und zu bekennen, darum ist der Glaube auch bei Luther schwierig.

2.1. Der Glaubensgegenstand bei Shinran

Im ersten Teil haben wir festgestellt, daß der Glaube nach SHINRAN notwendig amida-zentrisch ist. Amida-Buddha allein gilt als der Erlöser der Menschen in diesem „unreinen Land“ in dieser „Endzeit“. Alle anderen Buddhas und Bodhisattvas sind irgendwie in Amida-Buddha hineingenommen. Hier im zweiten Teil soll nun die Frage beantwortet werden, in welcher Beziehung Amida-Buddha zum buddhistischen Absoluten und zu den übrigen Buddhas und Bodhisattvas steht.

Allgemein unterscheidet man in Mahāyāna-Buddhismus drei Seinsweisen des buddhistischen Absoluten oder, vorsichtiger ausgedrückt, drei Redeweisen vom buddhistischen Absoluten. Es besteht nämlich die vieldiskutierte Frage, ob man das buddhistische Absolute auf seiner höchsten Stufe seinshaft beschreiben darf. Jedenfalls wird der Begriff „Sein“ innerhalb des Mahāyāna-Buddhismus für das Absolute nicht verwandt. „Sein“ gehört auf die Stufe der Relativen.

Die drei Redeweisen vom buddhistischen Absoluten sind in der Mahāyāna-Literatur als die „Drei Leiber“ (sanshin, trikāya) bekannt: „Gesetzesleib“ (hosshin, dharmakāya, hōshō-hosshin), „Genußleib“ (hōjin, sambhogakāya), „Entsprechungsleib“ (ōjin, nirmānakāya).

Der „Gesetzesleib“ meint das überpersonale buddhistische Absolute schlechthin, das „Gesetz“ oder die „Lehre“ oder die „Wahrheit“ oder die „Soheit“ schlechthin. Weil die absolute Wahrheit zwar alle Formen hervorbringt, selber aber keine bestimmte Form trägt, ist eigentlich auch der Terminus „Gesetzesleib“ irreführend. Am besten redet man von der absoluten Wahrheit nicht, sondern schweigt von ihr.

Wenn wir trotzdem bei der traditionellen Redeweise bleiben wollen, können wir sagen: Der „Genußleib“ und der „Entsprechungsleib“ gehen aus dem „Gesetzesleib“ als seine „Erlösungsmittel“ hervor (hōben, upāya). Sie sind „Erlösungsmittelleiber“ (upāyakāya). Genauer genommen muß man von grundsätzlich unendlich vielen „Genußleibern“ und „Entsprechungsleibern“ sprechen.

Amida-Buddha stellt einen „Genußleib“ dar. Dharmākara-Bodhisattva bildet einen „Entsprechungsleib“. Weil wir aus der Amida-Legende die Beziehung zwischen Dharmākara und Amida schon kennen, verstehen wir nun auch die Beziehung zwischen einem „Entsprechungsleib“ und seinem „Genußleib“. Nämlich: Zur Erlösung der Menschen nimmt das formlose buddhistische Absolute die historische Form eines Bodhisattva an und zwar entsprechend den Bedürfnissen der Menschen, die erlöst werden sollen. Darum heißt diese historische Form „Entsprechungsleib“. Der Bodhisattva bemüht sich um seine eigene Erleuchtung ebenso wie um die Erlösung der übrigen Menschen. Er gewinnt die Erleuchtung, verzichtet aber auf die vollkommene Einswerdung mit der überpersonalen, formlosen absoluten Wahrheit um der

Erlösung der übrigen Menschen willen und bleibt – für sie als Glaubensgegenstand – auf der Stufe des personalen „Genußleibs“ stehen. Er verzichtet auf das Eingehen in das Nirvāna, bis alle mit ihm zusammen ins Nirvāna eingehen. Stattdessen steht er als personaler „Gott“ am Ufer des Jenseits und ruft die erlösungsbedürftigen Menschen zu sich. Am Ufer des Diesseits steht der Bodhisattva Dharmākara und weist die erlösungsbedürftigen Menschen auf den jenseitigen Amida-Buddha hin.

Soweit wäre die Amida-Legende konsequent. Doch bei SHINRAN finden wir nur wenige Male den Dhārmakara-Bodhisattva zusammen mit dem Amida-Buddha für den Glauben der Gläubigen verantwortlich gemacht. Auch im eingangs zitierten SHINRAN-Text war nicht von Dharmākara-Bodhisattva, sondern von dem „Großen Weisen“, nämlich Shākyamuni-Gautama-Buddha die Rede. In vielen Texten bezeichnet SHINRAN den Shākyamuni als den Vater und den Amida als die Mutter des Glaubens.¹⁵ In der Parabel vom „Weißen Weg zwischen den zwei Flüssen“¹⁶ (Nigabyakudō) steht nicht Dharmākara, sondern Shākyamuni am diesseitigen Ufer und spornt die Menschen in Richtung auf den jenseitigen Amida an. Das hängt bei SHINRAN nicht nur mit der Form der Überlieferung dieser Parabel zusammen, sondern SHINRAN ist der Überzeugung, daß Shākyamuni ein „Erlösungsmittel“ des Amida-Buddha unter vielen ist,¹⁷ ein hōben oder upāya. Daraus erkennen wir, daß Amida-Buddha viele „Entsprechungsleiber“ im Lauf der Geschichte annimmt, daß er sozusagen der Buddha der Buddhas ist. Er ist mit allen „Entsprechungsleibern“ eins, und er ist letztlich mit der absoluten Wahrheit eins. Er stellt ihre personale Form dar. In diesem Sinn kann man bei SHINRAN Sätze finden wie: „Die Buddha-Natur ist der (Amida-)nyorai“¹⁸ und „Diese Buddha-Natur ist der Gesetzesleib“.¹⁹

Aus diesen beiden Sätzen ist zu schließen, daß nach SHINRAN auch der Amida-Nyorai (= der Tathāgata) eins ist mit dem Gesetzesleib! Denn wo zwei Größen einer dritten gleich sind, sind sie auch untereinander gleich. Die einzige Schwierigkeit ist, daß das japanische Wort sunawachi („das Gleiche bedeuten“ oder „gleich sein“ oder „eins sein mit“) die Art dieser Einheit hier nicht eindeutig festlegt.

2.2. Der Glaubensgegenstand bei Luther

Der Gegenstand des Glaubens ist bei LUTHER zunächst das Wort Gottes. Das Wort Gottes ist letztlich aber Jesus Christus. Also ist nach LUTHER Jesus Christus in seiner personalen Existenz der Gegenstand des Glaubens. Es bleibt aber die Frage, auf welcher Ebene Jesus Christus dem Glaubenden gegenübersteht, ob als der historische Jesus oder als der metahistorische Christus oder als die Verbindung des Historischen mit dem Metahistorischen, gerade als der Jesus-Christus, der nicht auseinandergerissen werden darf.

Bei SHINRAN haben wir festgestellt, daß als Glaubensgegenstand meist Amida-Buddha, also der metahistorische genannt wird, und daß dieser Amida-Buddha sich im Historischen einmal durch Dharmākara, ein ander Mal durch Shākyamuni und grundsätzlich auch noch durch andere Bodhisatt-

vas vertreten läßt. Während wir also von Amida-Buddha mehrere historische Vertreter kennen, besteht bei LUTHER eine einmalige Verbindung zwischen dem methahistorischen Christus und dem historischen Jesus. Jesus und Christus dürfen nicht auseinandergerissen werden.

Dazu kommt, daß bei LUTHER durchaus nicht der erhöhte Christus allein vor die Augen des Gläubigen gestellt wird, sondern auch der erniedrigte Jesus. Ja bei dem Erniedrigten ist die Betrachtung anzufangen, heißt es sogar im Römerbriefkommentar von 1515/1516. LUTHER ermahnt dort: Man „reini-ge zuvor die Augen seines Herzens mit der Betrachtung der Wunden Jesu Christi“ (zu Röm 9,16).²⁰ Man muß „Jesum Christum lernen, und zwar als den Gekreuzigten“ (zu Röm 8,19 und 1 Kor 2,2).²¹

Doch bei der Betrachtung des erniedrigten und gekreuzigten Jesus soll der Christ nicht stehen bleiben. Luther erklärt zu Röm 10,6: „Das Wort, das man glauben muß, ist kein anderes als dies: Christus ist gestorben und auferstan-den.“²²

Erniedrigung und Erhöhung, beides muß im Glauben festgehalten werden, genauso wie die wahre Menschheit und wahre Gottheit Jesu Christi. Jesus Christus als Gegenstand des Glaubens ist nach LUTHER aber nicht der Sohn Gottes schlechthin, sondern „der Sohn, der Fleisch geworden ist aus dem Samen Davids“. Luther will damit die historische Individualität dieses Sohnes Gottes betonen. Er erklärt weiter: „Das Evangelium handelt von seinem Sohn, der aus dem Samen Davids geboren, nun aber offen kundgetan ist als Sohn Gottes in der Macht über alle Dinge durch den Heiligen Geist, der gegeben ist seit der Zeit, da er auferstanden ist von den Toten, von Jesus unserem Herrn. Siehe, so hast du alles beisammen. Das Evangelium ist die Botschaft von Christus, dem Sohn Gottes, der sich zuerst erniedrigte und hernach verherrlicht wurde durch den Heiligen Geist“ (zu Röm 1,3–4).²³

Jesus Christus ist bei LUTHER wahrer Gott, aber nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch, und darum nennt er ihn nicht den präexisten-ten Sohn Gottes schlechthin, sondern den „Sohn Gottes – der-Fleischgewor-den-ist“. Jesus Christus ist der Gott-als-Mensch, der den-Menschen-offenbare-Gott. Jesus Christus ist nicht der verborgene Gott, obgleich er auch bei LUTHER mit jenem eine Einheit bildet. Jesus Christus ist nicht der „Gott schlechthin“, sondern der offenbare Gott auf dem Hintergrund des verborgen-nen Gottes.

3.1. Die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung bei Shinran

Die Betonung des Glaubens hat sowohl bei LUTHER als auch bei SHINRAN die Ablehnung der unmittelbaren Schau des Absoluten (in dieser Endzeit und in dieser Unheilswelt) zur Folge. Die unmittelbare Schau des Absoluten, die gleichzeitig die unvermittelte Einheit zwischen dem Relativen und dem Absoluten mit sich bringt, ist nach LUTHER und SHINRAN dem Menschen hier und jetzt nicht gegeben. Wer das Gegenteil behauptet, gibt sich einer Illusion hin, als ob das Absolute und das Relative letztlich eins seien oder als ob der Mensch letztlich die Gottesnatur bzw. die Buddha-Natur besäße. Wie LUTHER

ist auch SHINRAN darum gegen die Mystik der Einheit. Innerhalb des Mahāyāna-Buddhismus seiner Zeit wurde diese vor allem durch Teile des Zen-Buddhismus propagiert.

Obgleich SHINRAN die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung in die unvermittelte Einheit zwischen dem Absoluten und dem Relativen im Sinn einer Einheit der Buddha-Natur für illusionär und damit für die eigentliche Sünde der Eigenkraft gegenüber der Fremdkraft des Absoluten hält, kommt auch er nicht ganz ohne Einheits-Formulierungen aus. Die Frage ist nur, wie er sie gedeutet haben will.

Z. B. in den sogenannten „Hymnen vom Reinen Land“ (*Jōdo-Wasan* = *Jōsan*) und in der Briefsammlung *Mattōshō* („Lampe der Endzeit“), finden wir mehr als zwanzig Mal den Gedanken ausgedrückt, daß der Amida-Gläubige durch seinen Glauben „mit (Amida-)Nyorai“ oder „mit allen Buddhas“ gleich werde oder ihnen gleich sei (*hitoshi*).²⁴ Mit Anspielung auf ein Zitat aus dem *Nirvāna-Sūtra* (*Nehankyō*) heißt es sowohl im *Kyōgyōshinshō* als auch in den „Hymnen vom Reinen Land“: „Der Große Glaube ist gleich die Buddha-Natur, die Buddha-Natur ist gleich der (Amida-)Nyorai.“²⁵ Oder wir finden im *Kyōgyōshinshō* die Stelle: „Nirvāna, Buddha-Natur, Festsetzung der Gläubigen zur Erlösung, (Amida-)Nyorai – das sind alles Synonyme.“²⁷

Weil auch hier die sprachliche Gleichsetzung durch das vieldeutige japanische *sunawachi* vollzogen wird, entstanden ganz selbstverständlich unter den Shinran-Anhängern Streitigkeiten um dessen Deutung.

In seinen Briefen antwortet SHINRAN auf die Anfrage eines Schülers, warum „der Große Glaube gleich der Buddha-Natur, und die Buddha-Natur gleich dem (Amida-)Nyorai“ sei: Der „Große Glaube“ sei ja der von der Fremdkraft geschenkte Glaube, der von Amida verliehene Glaube, keineswegs der Eigenkraft-Glaube.²⁸

Das von SHINRAN im *Kyōgyōshinshō* und in seinen übrigen Schriften wohl am meisten gebrauchte Bild vom Verhältnis des Gläubigen zu Amida ist das vom „Meer des Versprechens“ (*hongankai*) des Amida.²⁹ Amidas Barmherzigkeit, die ihn zum Ablegen des 18. Versprechens zur Erlösung der Menschen bewog, ist wie ein Meer, in dem die Gläubigen getragen werden und schwimmen. Gleichzeitig ist es die „Welt aller Buddhas“.³⁰ Im „Meer des Versprechens“, das nichts anderes ist als das „Meer der Gnade Amidas“, werden nicht nur die erlösungsbedürftigen Menschen, sondern auch alle schon erlösten Buddhas umfassen. Die Vorstellung von Sich-in-Amida-eingeschlossen-Fühlen (*no naka ni oite iru*)³¹ herrscht bei SHINRAN vor.

3.2. Die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung bei Luther

Während bei SHINRAN das Bild von der Gnade Amidas als dem Meer vorherrscht, in dem die erlösungsbedürftigen Menschen getragen und umfassen werden, wobei ihre Individualität wie die aller einzelnen Buddhas letztlich (d. h. im Nirvāna) aufgehoben wird, beschreibt Luther im Anschluß an Paulus das Verhältnis Jesu Christi zum Gläubigen durch die Eingießung

der Gnade oder die Eingießung des Heiligen Geistes in den Gläubigen hinein.³²

Der Heilige Geist schafft das neue Sein des Menschen durch seine Einwohnung.³³ Wenn es in diesem Zusammenhang dann bei LUTHER wie bei PAULUS heißt, der Christ lebe „im Geist“ oder „in Christus“, ist nicht die Vorstellung gegeben, der Christ werde vom Geist Christi oder von Christus selbst „umfassen“, sondern der Heilige Geist wird als Kraft verstanden, in der der Christ etwas unternimmt, oder als Beistand, in dessen Begleitung er handelt.³⁴

Doch auch LUTHER läßt eine weitere Dimension ahnen, in der die Einheit zwischen dem Gläubigen und dem geglaubten Gott noch inniger wird, so daß sie kaum mehr ausgedrückt werden kann. LUTHER redet von dieser innigen Einheit weniger im Zusammenhang mit dem rechtfertigenden Glauben als vielmehr in Verbindung mit der Liebe.

Mit Berufung auf AUGUSTINUS beschreibt er die Wirkung der Liebe: „Wie das ist, was wir lieben, so werden wir selbst. ‚Liebst du Gott, so bist du Gott; liebst du die Erde, so bist du Erde‘.“³⁵ – „Die Liebe ist eine einigende Kraft, die aus dem Liebenden und Geliebten etwas Einziges schafft.“³⁶ – Zu Röm 5,5 findet LUTHER Worte, die von seinen eigenen unaussprechlichen religiösen Erlebnissen zeugen:

„Darum ist zu beachten: Es heißt ‚Liebe Gottes‘. Denn durch sie lieben wir Gott allein. Hier ist nichts Sichtbares, nichts Erfahrbares, weder innerlich, noch äußerlich, auf das man sein Vertrauen setzen könnte oder das man lieben oder fürchten könnte; sondern hoch hinweg über alle Dinge wird sie in den unsichtbaren, unerfahrbaren Gott hineingerissen, mitten hinein in die inwendige Finsternis, . . .“³⁷

Und zu Röm 4,7 erklärt LUTHER:

„. . . Gott ist wundersam in seinen Heiligen‘ (Psalm 68,36). Er verbirgt sie so, daß sie sich selbst, während sie doch Heilige sind, nicht anders denn als Unheilige vorkommen. So ist durch die Hoffnung auf die Barmherzigkeit ‚ihr Leben verborgen mit Christus in Gott‘ (Kol 3,3).“

Während LUTHER das Verhältnis des Christus-Gläubigen zu Christus vor allem als ein Verhältnis des „mit“, des Miteinander (mit Christus gekreuzigt, mit Christus gestorben und begraben, mit Christus auferstanden) sieht, und darin Paulus folgt, und während er das Verhältnis des Gläubigen zum Geist Christi als ein Verhältnis des „in der Kraft des Geistes“ beschreibt, zeigt sich bei der Beschreibung des Verhältnisses des Christen zum Deus absconditus, zum verborgenen Gott, eine Neigung, den Christen mit Christus zusammen von der Finsternis Gottes umfassen sein zu lassen.

4. Das Ergebnis des Vergleichs

Was die Situation des Glaubenssubjektes angeht, haben wir bei SHINRAN und bei LUTHER eine weitgehende strukturelle Analogie festgestellt:

Beide fühlen sich in einer Endzeit, die totale Unheilszeit darstellt. Aus diesem Unheil gibt es keinen Ausweg vom Menschen her gesehen. Allein der Glaube im Sinn eines sich völligen Verlassens auf die Barmherzigkeit eines

personal vorgestellten Erlösers bleibt übrig. Dieser Glaube ist dem Menschen aus eigener Kraft nicht möglich. Er wird ihm vom Erlöser geschenkt. In diesem geschenkten Glauben identifiziert sich der Erlöser aus freien Stücken mit dem Gläubigen. Er bindet sein eigenes Schicksal an das Schicksal des zu Erlösenden. Im vom Erlöser geschenkten Glauben ist im Keim schon die Erlösung enthalten. Sie entfaltet sich selbsttätig und bringt die guten Werke als ihre Früchte hervor.

Während nun bei SHINRAN die Grundstimmung der Freude und Dankbarkeit vorwiegt, wenn auch die stets neue Buße nicht fehlt, scheint bei LUTHER der stete Kampf, die stete Anfechtung und Metanoia betont zu werden, wenn auch die Freude und der Dank nicht fehlen.

Die strukturelle Analogie des Glaubensaktes bei SHINRAN und bei LUTHER geht noch soweit, daß das Glaubensobjekt die Eigenart des Glaubens wesentlich mitbestimmt: das „Amida-Allein“ bzw. das „Christus-Allein“ gehört wesentlich zum Glauben als Glaubensakt des glaubenden Subjekts. Doch durch die nähere Bestimmung des Amida als „Genußleib“ zwischen „Gesetzesleib“ und „Entsprechungsleib“ mit allen Implikationen, die ich oben dargestellt habe, unterscheiden sich die beiden Glaubensakte wesentlich voneinander. Das „Amida-Allein“ hat nicht den gleichen Sinn wie das „Christus-Allein“. Amida ist für SHINRAN grundsätzlich auswechselbar. Jesus-Christus für Luther nicht.

5. Offene Fragen

Selbstverständlich habe ich in dieser Abhandlung nicht alle Aspekte der Beziehung zwischen Amida und Jesus-Christus bzw. nicht alle Vergleichsmöglichkeiten zwischen SHINRAN und LUTHER behandeln können. Vor allem bliebe der verschiedene Charakter von Unheil und der zum Unheil führenden Ursachen bei SHINRAN und bei LUTHER zu untersuchen. Auch gibt es durchaus Möglichkeiten, die Beziehung zwischen Amida-Buddha als „Genußleib“ zum überpersonalen buddhistischen Absoluten als „Gesetzesleib“ noch in Richtung auf das buddhistische „Leere“ weiterzuziehen. Doch will ich diese Frage hier nicht weiterverfolgen, vor allem weil sie mehr Seins-philosophischen als Erlebnis-religiösen Charakter hat. Stattdessen will ich zum Schluß noch auf eine Entwicklung in der Beschreibung des amida-buddhistischen Einheitserlebnisses hinweisen, d. h. auf eine Entwicklung in der Beschreibung der subjektiven Seite des Glaubensaktes bei den Anhängern SHINRANS.

Der achte Abt des Haupttempels der Jōdoshinshū in Kyōto (des Honganji) war der große Volksprediger Rennyō (1414–1499). Rennyō mußte sich – wie schon SHINRAN selbst – mit der Frage der Gläubigen auseinandersetzen, was denn die Gleichsetzung des „Großen Glaubens“ mit dem „(Amida-)Nyorai“ bedeute. Die Anhänger fragten, ob das Herz des (Amida-)Nyorai nun an die Stelle des Herzens des Gläubigen trete. Mit anderen Worten: Ob das Subjekt des (Amida-)Nyorai nun das Subjekt des Gläubigen ersetze. Rennyō antwortete in dem Sinn, daß nicht eine Auswechslung der Herzen oder Subjekte statfinde, vielmehr dem Herzen des Gläubigen das Herz des Amida beige-

sellte werde. Das den blinden Leidenschaften unterworfenen Herz des Erlösungsbedürftigen Menschen erhalte die Begleitung Amida-Buddhas.

Dagegen nun wendet sich in unseren Tagen YOSHIKAZU ISHIDA, Professor an der Ryūkoku-Universität in Kyōto (also einer Universität der Jōdoshinshū) und Schüler von YOSHINORI TAKEUCHI, und erklärt, man dürfe sowohl SHINRAN als auch RENNYŌ nicht so verstehen, als ob sie von einer feststehenden Einheit zwischen dem Gläubigen und Amida sprächen. Vielmehr sei eine je neue Wende von sich weg zu Amida hin, eine je neue Bekehrung gemeint, in der auf jeden neuen Rückfall wieder die Metanoia erfolgen muß. Es wird also kein statischer Zustand, sondern eine dynamische Hin- und Her-Bewegung beschrieben.³⁹

Mit dieser Beschreibung der Beziehung zwischen dem Erlöser und dem Erlösten als einer ständigen Hin- und Her-Bewegung zwischen Bekehrung, Rückfall, Bekehrung usw. kommt ISHIDA in die Nähe der Beschreibung LUTHERS vom Leben des Christen in der ständigen Anfechtung und Buße: „Niemand soll daran zweifeln, daß kein Christ, sondern ein Türke und Feind Christi ist, wer nicht angefochten sein will“, meint Luther.⁴⁰ Oder: „Dieses Lebens Stand bringt man nicht so dahin, daß man Gott hat, sondern so, daß man ihn sucht. Immer muß man ihn suchen und nach ihm fragen, immer wieder von neuem suchen...“⁴¹

LUTHER erklärt nämlich zu Röm 12,2: „Immer steht der Mensch im Nichtsein, im Werden, im Sein, immer befindet er sich im Zustand des Entblößtseins, der Möglichkeit der Tätigkeit, immer in der Sünde, in der Rechtfertigung, in der Gerechtigkeit, d. h. immer ist er Sünder, immer steht er in der Buße, immer ist er gerecht. Damit, daß er Buße tut, wird er von einem ‚Nicht-Gerechten‘ zu einem ‚Gerechten‘. Also ist die Buße die Mitte zwischen der Ungerechtigkeit und der Gerechtigkeit, und so ist er in der Sünde, sofern man auf den Ausgangspunkt, und in der Gerechtigkeit, sofern man auf den Zielpunkt sieht. Wenn wir also immer Buße tun müssen, immer Sünder sind, so sind wir dennoch gerade dadurch auch gerecht und werden gerechtfertigt; teils sind wir Sünder, teils Gerechte, d. h. nichts anderes als solche, die in der Buße stehen.“⁴²

Ist es nicht seltsam, daß die neueste Richtung der Deutung der Glaubenssituation in der Nachfolge SHINRANS wie LUTHER gerade diese Dynamik von Bekehrung, Rückfall und Bekehrung, also die Dynamik der Metanoia, d. h. der Buße, betont? YOSHIKAZU ISHIDA, der an der Ryūkoku-Universität in Kyōto Theologen der Jōdoshinshū ausbildet, ist durch YOSHINORI TAKEUCHI auch Schüler von HAJIME TANABE. HAJIME TANABE aber hat eine an SHINRAN auf der einen Seite und an LUTHER auf der anderen Seite orientierte „Philosophie als Metanoetik“ geschrieben, in der er die Metanoia als Grundstruktur des menschlichen Handelns überhaupt darstellt. In HAJIME TANABE schließt sich also der Kreis, der von SHINRAN und dem Buddhismus auf der einen Seite und von LUTHER und dem Christentum auf der anderen Seite herkommt. Bei TANABE endet auch mein Vergleich zwischen diesen beiden Reformatoren.⁴³

There is a structural analogy in the act of faith according to SHINRAN (1173–1262) and according to LUTHER (1483–1546) which has been noticed by some scholars of Christian and Buddhist theology and comparative religion before. This structural analogy of Christian and Amida-Buddhist faith consists not only in passivity and receptivity on the side of the subject of faith but also in exclusive concentration to one object of faith alone which is regarded as a personal being (Jesus-Christ respective Amida-Buddha). But the application of the concept of „structural analogy“ cannot be extended further because the meaning of christocentricity and that of amidacentricity are different. The role of Amida-Buddha within the Buddhist conception of the „three bodies“ (Sanskrit: trikāya, Japanese: sanshin) of the Buddhist Absolute cannot be compared with the role of Jesus-Christ inside the trinitarian conception of the christian God. Amida-Buddhists may use the formula „I believe in Amida-Buddha-alone!“ But the „Solus-Amida“ is not the analogon of the „Solus-Christus“. This is the result of the first four parts of the article. In the fifth part the author shows some descriptions of faith by SHINRAN and by (the young) LUTHER which transcend the subject-object-separation and indicate a certain unstable „union“ of man and god. In the process of union the metanoia plays an important role as seen both by SHINRAN and LUTHER. Recent Amida-Buddhist theologians stress this metanoia influenced by the famous „Philosophy as Metanoetics“ of HAJIME TANABE. TANABE confesses frankly that he has learnt both from SHINRAN and from LUTHER. So, we may conclude: in HAJIME TANABE who was neither a Christian nor an Amida-Buddhist the circular movement which comes from Christianity at one side and from Buddhism at the other side found its point of convergence.

¹ Es handelt sich um eine überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung als Privatdozent im Fachbereich „Außereuropäische Sprachen und Kulturen“ der Philipps-Universität Marburg, gehalten am 28. Oktober 1981.

² *Sinshū Seikyō Zenshū*, hrsg. von S. S. HENSANSHO, Bd. II, Kyōto 1972 (im folgenden: SSZ II) 47, Zeile 1–7.

³ SSZ II 775, Zeile 4 (*Tannishō*).

⁴ *The Shinshū Seiten*, compiled and published by The Honpa Hongwanji Mission of Hawaii, Honolulu 1961, 19f.

⁵ SSZ II 776, Zeile 15 (*Tannishō*).

⁶ SSZ II 105, Zeile 11f (*Kyōgyōshinshō*).

⁷ SSZ II 44, Zeile 1 (*Kyōgyōshinshō*).

⁸ SSZ II 494 oben, Zeile 11 (*Jōsan*).

⁹ MARTIN LUTHER. *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. H. H. BORCHERT und G. MERZ, *Ergänzungsreihe* Bd. 2, München ³1965, 28.

¹⁰ ebd. 131f.

¹¹ ebd. 337f.

¹² ebd. 101.

¹³ ebd. 151.

¹⁴ vgl. ebd. 304–315.

¹⁵ SSZ II 633, Zeile 13 f (*Yuimonshō*).

¹⁶ SSZ II 67, Zeile 9 (*Kyōgyōshinshō*).

¹⁷ SSZ II 690, Zeile 8f. (*Mattōshō*).

¹⁸ SSZ II 630, Zeile 8 (*Yuimonshō*).

¹⁹ SSZ II 630, Zeile 11 (*Yuimonshō*).

- ²⁰ MARTIN LUTHER. Ausgewählte Werke (s. Anm. 9) 312.
²¹ ebd. 277.
²² ebd. 331.
²³ ebd. 21f.
²⁴ SSZ II 661, Zeile 13; 662, Zeile 6; 667, Zeile 4 (*Mattōshō*).
²⁵ SSZ II 63, Zeile 5f (*Kyōgyōshinshō*).
²⁶ SSZ II 497 oben, Zeile 11 (*Jōsan*).
²⁷ SSZ II 124, Zeile 3 (*Kyōgyōshinshō*).
²⁸ Letters of SHINRAN, Edited by YOSHIFUMI UEDA (Shin Buddhism Translation Series I) Hongwanji International Center, Kyōto 1978, 50f.
²⁹ SSZ II 44 Zeile 1 (*Kyōgyōshinshō*).
³⁰ SSZ II 600, Zeile 15 (*Jōsan*).
³¹ SSZ II 118, Zeile 11 (*Kyōgyōshinshō*).
³² MARTIN LUTHER. Ausgewählte Werke (s. Anm. 9) 90, 203, 260f, 190f.
³³ ebd. 263, 190f.
³⁴ ebd. 282–288.
³⁵ ebd. 114.
³⁶ ebd.
³⁷ ebd. 189f.
³⁸ ebd. 168.
³⁹ YOSHIKAZU ISHIDA, *Busshin-busshō-setsu o meguru ichi-kōsatsu*, in: *Shinran-Kyōgaku* 1978, Nr. 33, Sonderdruck, 64ff.
⁴⁰ Martin Luther. Ausgewählte Werke (s. Anm. 9) 184.
⁴¹ ebd. 112.
⁴² ebd. 369.
⁴³ Zu TANABE vgl. auch die Beiträge in ZMR 63 (1979) 119–128, 65 (1981) 121–138, 277–293.

ALONSO DE ZORITA AND THE RATIONALITY OF THE AMERICAN INDIAN SOCIETY

von David M. Traboulay

It is ironical that the Spanish colonization of Mexico, which was characterized by excessive suffering on the part of the native population, witnessed the expression of some of the humanistic trends that arose in Europe at the turn of the sixteenth century. The educational, social, and political activities of the Franciscans, Dominicans, Augustinians, and Jesuits were the fruit of reforms that were taking place in Europe prior to the conquest. A resurgence of studies on the works of Thomas Aquinas, the influence of Erasmus in Spain, and the reforms of the religious orders formed the ideological basis of the pro-Indian movement in its struggle with the colonists.¹ ALONSO DE ZORITA, a layman, was a member of this movement that was conducted for the most part by the religious orders. His work is especially significant in that it provides the analytical framework by which one can understand more clearly the struggle of the pro-Indian missionaries.

ALONSO DE ZORITA was a tireless worker for the pro-Indian cause. A graduate in law from the university of Salamanca in 1540, he must surely have been exposed to the humanistic ideas of Vitoria. He came to Santo Domingo in 1548 and spent some nineteen years in the New World, serving in the audiencias of Santo Domingo, Guatemala, and Mexico before retiring to Spain in 1566. His *Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain*, written in his retirement, contained his observations on the customs of the native population and the effects of the Spanish colonization on it.² Trenchant in his criticism of the Spaniards, he minced no words in describing the catastrophic consequences of the Spanish conquest. Yet, in his sensitive portrayal of the social relationships of the native Mexicans, he implicitly revealed his own humanistic vision and spirit that must without doubt have been the inspiration for his well-known integrity and commitment to justice. This spirit was forged, at least in part, by his acquaintance with LAS CASAS, BERNARDINO DE SAHAGÚN, GERÓNIMO DE MENDIETA, TORIBIO DE MOTOLINIA, ANDRÉS DE OLMOS and FRANCISCO DO LAS NAVAS, among the friars, and PABLO NAZAREO, the Indian rector of the college of Santa Cruz de Tlaltelolco, whose humanistic writing ZORITA said he used in writing his book.³

In his treatment of the government of pre-conquest Mexico, ZORITA labored to show that the rulers were not tyrants but men of sterling character whose concern for the welfare of their people was of paramount importance.⁴ Generally, the eldest son succeeded his father but if he were incapable of ruling the choice fell to another son or grandson. If no worthy successor could be found, the nobility then selected the successor. In this way "like the great Alexander, the rulers were more concerned with leaving a successor capable of governing their lands and vassals than with leaving their inheritance to sons or grandsons".⁵ The sacred character of the ruler was

demonstrated in the ritual he had to undergo. The ruler-elect spent a year or two in a temple performing penance. At night he slept on a mat, getting up at appointed times to burn incense before the altar. During the day he sat on the ground. The point behind this exercise was to remind him that he should be always vigilant for his people. After this preparation, he was invested at the temple. ZORITA was anxious to show the king of Spain that the religious underpinning of Indian government paralleled that in Spain. Of course, he was quick to point out that though they performed many commendable religious acts like giving thanks to their idols and distributing alms, "their works were like bodies without heads because they had no knowledge of the true God".⁶ Yet, ZORITA was mindful that his political opponents had used Indian religious practices as the justification for their dominion over the natives. So, he emphasized that the natives attended to their religious devotion with seriousness, dignity, and humanity. In its exhortation to fasting and discipline, he seemed to imply that Indian religion was in some respects similar to Christianity. He did not mention the rituals where human sacrifice was offered, as other writers had done, particularly those opposed to better conditions for the Indians. But that was because the polarisation of political life on the Indian question was so extreme, that it was difficult to present a more balanced treatment of this question. It was sufficient for him to show the humane and civilized aspects.

The ruler was reminded that he was the instrument of God's justice to punish the wicked and help the weak. He was to be "a great shelter and protection for all", to listen to the advice of the aged, and encouraged to follow in the footsteps of his predecessors: "Consider that your forbears knew hardship and care in ruling over their realm and did not sleep free of care; they strove to increase their realm and leave a memory of themselves. The order of things that they left was not established in a single day. They took care to console the poor and afflicted, the people of small means. They honored the aged because they found good counsel in them. They willingly assisted the needy."⁷ Contrary to charges that the natives were ignorant and ungrateful, ZORITA firmly and sincerely stressed their generosity and the rationality of their society. It was fear for the cruelty of the Spaniards, he remarked, that caused this natural and spontaneous kindness to turn to distrust. The underlying philosophical idea ZORITA was endeavouring to communicate was that in the matter of succession and election of rulers the natives were following the principles of Natural Law and, in a sense, "Canon and Civil Law, although they were ignorant of this".

The Thomist interpretation of Natural Law was in vogue in Spanish universities in the sixteenth century and formed the basis of the development of the theory of the dignity of all human beings.⁸ For Aquinas, the Natural Law was the rational creature's participation in the eternal law, an imprint of the dictates of Divine providence.⁹ They constituted commandments of reason that were required for the common good. By the correct use of his intellect, man was therefore capable of living a moral life because morality derived its goodness from the rule of reason. The Salamancan theologians

sought to clarify this notion. Obviously, it was relevant to the development of their own positions on the colonization of America. For them, respect and dignity should be extended to Indians no less than Spaniards because they were rational beings. In his analysis of Indian customs, Zorita clearly wanted to confirm the rationality of the native peoples. Indian political and social relationships merely supported the conclusions of the theologians. FRANCISCO DE VITORIA and DOMINGO DE SOTO had argued that such precepts as justice, worship of God, and temperance were natural and self-evident. They could be grasped by the intelligence and generally supported by experience. As SOTO put it, natural law was common to all humanity: "For there can never be any men, however incoherent and barbarous, so long as they are in their right minds, to whom this kind of truth is not obvious."¹⁰ The imperative towards justice and morality did not then depend upon revelation nor conflicted with Christianity. What this association between 'natural', 'rational', and 'just' implied was that the commitment to rule justly and mutual social obligations was rooted in the nature of man. In the light of this principle, ZORITA's picture of Indian society becomes clearer and more significant. Not only was it a historical document; it was also inspired politically. His firm commitment to the pro-Indian movement was a major factor in the composition of this work, to counteract the opposition who held the opinion that the Indians were irrational and barbaric and must be converted to Spanish ways and Christianity by force, if necessary.

ZORITA placed the blame for the chaos of Mexican colonial society squarely on the Spanish destruction of the native political and social structure. Hierarchical though it was, he seemed to feel that the Indian system gave to the society peace and order, so foreign to the political and social relations of his own time.¹¹ The supreme lords or *tlatiques* had civil and criminal jurisdiction over the people. Subject to them were the *tectecutzin* and the *calpullec*. The former received the dignities of the nobility because of service to the state or exploits in war; the latter were the elders of barrios or villages. The *tectecutzin* had domain over the people attached to their palace, who provided the lords with personal service in their households and brought them fuel and water. They worked certain fields for their lords and served them in times of war. In return, the lords were obliged to defend and protect them, providing them with lodgings, meals, and wages. The lords were therefore appointed to look after both the "general and their private good". The *calpullec* were the heads of barrios, a social unit that was fundamental to ancient Mexican society. Each province had several barrios and ZORITA asserted that the lands were apportioned when the people originally came to that land.

His description of the clan or *calpulli* was of great significance because it was the heart of the Ancient Mexican society.¹² It was precisely the destruction of this that the failure of Spanish colonial policy lay. Members of a clan held their land communally, not individually. Although they could not alienate their land, they enjoyed its use for life and left it to their heirs. If a family died out, the land would be assigned to another member of the clan

who needed it. The chief elder assigned land to those members of his clan who did not have land according to their "needs, condition, and capacity to work it". If land that was already cultivated was vacated, it would be rented to someone from another clan for a part of the harvest. In no way could an elder take land away from a member of his clan if it was being cultivated. However, if it was not, through negligence, he was warned that it would be taken away. By virtue of their membership in the clan and their right to share in the communal lands, the members had to give a portion of their harvest as tribute to the lords. There were exceptions to this rule. Serfs or *mayerques* tilled the lands of the nobility while some free peasants were assigned to provide services and goods instead of tribute. The tribute did not depend upon the caprice of the lords but was agreed upon after a meeting between members of the clan and their lord, who kept records of the allotments of land and tribute. ZORITA felt that the proper functioning of this system was the main reason for the harmony and unity of Indian society before the conquest. It was a different story after the conquest. Ignorant of the communal character of Indian land tenure, the Spaniards apportioned land individually. Through bribery and deceit the land of the natives was being constantly reduced and surrounded by land held by Spaniards. Worse, cattle owned by Spanish ranchers were ever destroying the crops planted by the natives.

Sons, grandsons, and great-grandsons of the supreme lords formed the fourth class of the nobility and were called *pipiltzin*. They served as ambassadors, ministers and executors of justice. Exempted from the payment of tribute, they received a stipend and board from the ruler.

Stressing the autonomous growth of Indian communities, ZORITA emphasized that not even their tribute-system militated against this. Each community paid tribute from the crops that were grown there and so did not have to leave their surroundings to find tribute elsewhere. There was therefore no rupture in the family relations as happened under Spanish colonial rule. Tribute was generally paid in maize, peppers, beans and cotton for which each town set aside certain fields. It was also given in the form of water, fuel, and domestic service for the rulers's household. The custom was for the ruler to assign to each town the tribute expected which then allotted to each family that portion of the collective tribute it had to provide. The rational character of Indian economy was carried out harmoniously. As ZORITA put it: "Thus the peasants worked the tribute fields and harvested and stored the crops; the artisans give tribute from the things they made; and the merchants gave of their merchandise-clothing, feathers, jewels, stones-each giving of the commodities in which he dealt."¹³ The various economic activities were rationally linked. Cotton, for example, was given when collected from cotton-producing towns to those that could not produce it to be worked into cloth. A small quantity of gold dust was exacted as tribute which was collected from river beds without difficulty. Indian society did not have a monied economy but a system of bartering certain things for others, a mode which ZORITA found to be "most conformable to nature". For the most part the tribute was small and the paternalistic ruler took special care not to burden some towns more

than others. The large population of pre-conquest Mexico, the well-planned economy, and a benevolent ruler concerned for the welfare of his people reduced economic and social hardships to a minimum. When asked to compare the native system of taxation with that under the Spaniards, ZORITA replied that "one Indian pays more tribute today than did six Indians of that time, and one town pays more in gold pesos today than did six towns".

Work was not the alienating experience it had become under the Spaniards. The Indians did their communal work in their own towns and so "did not have to leave their homes and families, and they ate food they were accustomed to eat and at the usual hours". They accepted their responsibilities for the construction of temples, homes for the lords, and public works. Rising early, they went to work after the morning chill had passed, worked without being hurried or harrassed, and stopped before the evening chill had set in. When they returned home, they found their meals prepared, after which they enjoyed the company of their wives and children.

The self-reliance of the Indian contrasted markedly with the dependency of the Spaniard. The Indians knew all that was necessary to earn their livelihood. Familiar with both rural and urban tasks, they did not need others to build their homes nor did they have to search for materials for everywhere they "find the wherewithal to cut, tie, sew, and strike a light". They knew the names of all the birds, animals, trees, what herbs could be used for medicinal purposes, and what could be eaten. All knew "how to work stone, build a house, twine a cord, and where to find the materials they need".¹⁴ They lived in small huts, some of which were thatched. Satisfied with a little food and simple dress and accustomed to sleeping on a mat on the floor, these meek and patient natives did not strive for wealth nor offices. Childbirth, with or without the help of a midwife, occurred without the comforts or attention accorded such an event in Spanish families. As for the upbringing of their children, great care was placed in making them "healthy and strong, cheerful, able and teachable".¹⁵

Parents instilled in the minds of their children the values of their society. ZORITA insisted that these values did not contradict Christian values. On the contrary, they prepared the way for the acceptance of Christianity. He showed this by reporting a speech an Indian lord gave to his subjects in Texoco just after the process of conversion had begun. The lord told his people that the missionary was "like a great spreading leafy tree under whose boughs we find shade and air, consolation and instruction". He urged his people to place themselves under God's protection for God was "like a very pretty, lovely bird under whose wings all find shelter and protection".¹⁶ Faith, service, and good works were necessary for God's mercy and blessings, he reminded them. For ZORITA, all this showed how wrong were those who denied the Indian "any intelligence and will allow them no human trait other than the shape of men". Both lords and commoners were vigilant in instructing their children to be virtuous.¹⁷ At the age of five, a ruler's son was sent to the temple to be trained by priests until he married or went off to war. His daughter was constantly reminded to be discreet in speech and

conduct. Often she never left her home until marriage or if she did, she had to be accompanied by elderly women. At the age of five, her nurses taught her to embroider, sew, and weave and urged her to be clean. Above all, she was taught to respect and obey her parents and teachers and to work diligently. The lower nobility and commoners also took their children to the temples to serve their gods. They saw to it that their children followed the occupation for which they showed the ability and inclination. But generally sons followed the occupation of their fathers. Mischievousness and lying were especially frowned upon. If a son were caught lying, his father punished him by pricking his lip with a thorn. When asked how the alleged Indian reputation for falsehood was started, old Indians replied that the Spaniards were so haughty and cruel that, in their fear of displeasing them, they assented to everything, however incredible. Fear and mistrust had made them wary of speaking out directly and openly.

There were separate schools for the sons of the nobility and commoners.¹⁸ Sons of the nobility were sent to special temple schools or *calmecac*, commoners to village schools. Each school was headed by an elder who supervised the education of the students. The students cultivated the fields that were set aside for the support of their school and were expected to observe the rigorous discipline set up by their teachers. Their training was Spartan, "for they ate but a little hard bread, and they slept with little covering and half exposed to the night air in rooms and quarters like porches". Clearly their education was to prepare them for the responsibilities of adult life, be it family life or war. When they reached marriageable age, usually at the age of twenty, they were expected to ask permission from their teachers in addition to their parents' consent. An indigent student received aid from his school at the time of his marriage while the family of a rich student was expected to give gifts to his school and his teacher when he left school. The graduate was encouraged to uphold the values he learned, to work hard to support his family, not to neglect his children, to be brave in war, to respect his parents, honor the aged, and follow their advice.

Parental advice confirmed the training at school. Quoting speeches a priest had translated for him, ZORITA reported that fathers of the classes of nobles and merchants urged their sons to have reverence for God and serve Him with love, to respect the old, console the poor and ill, and to love and honor all.¹⁹ They were not to hurt others, engage in adultery, or be lewd. Restraint and humility were to be practiced in social relationships. A portion of their food should be given to the needy and if given something, however small, they should receive it with gratitude. Hard work and frugality were important attitudes: 'Life in this world is filled with hardships; it is not easy to satisfy one's needs.' To this his son replied that he was grateful for the great good that his father had given him and for the counsel "that issue from your bowels, the bowels of a father that loves me". Peasants and commoners advised their sons to serve their masters well and to be content with their lot: "Do what pertains to your office. Labor, sow and plant your trees, and live by the sweat of your brow. Do not cast off your burden, or grow faint, or be

lazy; for if you are negligent and lazy, you will not be able to support yourself or your wife and children." Like the sons of the nobility and merchants, they too were encouraged to respect the old, parents and the afflicted, and warned against idleness. Mothers counselled their daughters at the time of their marriage. Daughters of upper class families were told to be modest and pleasing to their husbands. So too were those from the lower class but they were reminded that "hardship and suffering are our lot". They were to do their household work, weave and embroider dutifully. This picture of Indian education might seem idealistic but it corroborated the experience of the Dominican FRAY JULIAN GARCES, a student of the renowned Spanish humanist ANTONIO DE NEBRIJA. As a teacher at the school of San Jose and the college of Tlatelolco, he felt that his Indian students showed greater facility for learning than the Spaniards.²⁰ He found them neither boisterous nor unruly, neither stubborn nor mischievous, neither pretentious nor vain, neither harmful nor quarrelsome. They did not indulge in complaints, gossip, insults and other vices typical of Spanish boys. Drinking or eating inordinately was unthinkable for them and they did not ask for more than they received at the dinner table. When they were told to sit, stand, or kneel, they did so readily. He marvelled at the fertility of their minds for they were able to master every type of discipline, even Latin. They could count, read, write, paint and performed every mechanical and liberal art clearly and quickly. As for being assigned difficult tasks, they did not utter one word of complaint. Their mastery of the organ and plain chant was so good that Spanish musicians were not needed. Unlike Spanish boys, they had such a sense of shame that they were careful how they appeared in public.

ZORITA's opponents had condemned the bellicose nature of Indian society. He admitted that wars were frequent but mitigated this by showing that they understood the notion of a just war.²¹ The killing of a merchant or an ambassador was considered a legitimate cause of war. The ruler would then convene a meeting of all the elders and warriors, and explain the reasons for his decision. If the assembly felt in was a just cause for war, they would give their consent. But if the reason was not of consequence, they advised against war. ZORITA insisted that the ruler sometimes accepted their advice. They nevertheless supported the ruler if he continued to summon them on the same issue despite their disagreement out of respect. The decision to make war was sent to the enemy who then held deliberations whether to defend themselves or not. If they considered themselves too weak to resist, they offered gold ornaments, feathers and other ornaments as symbols of their surrender. Towns that had yielded peacefully gave less tribute than those which had surrendered after defeat. The question of laws of war was an important one for sixteenth century theologians. Undoubtedly, the horrors of the war in Granada during the closing years of the fifteenth century, the conquest of the New World, and the Turkish threat had exercised a profound impact on their imagination. In his description of the Indian process of war, Zorita seemed familiar with their positions and implied that the Indians had complied generally with the conditions necessary for a just war. Rejecting the

non-violent tradition, the theologians held that in special cases the power to make war was necessary to protect the welfare of the community, and to provide the conditions for a just and secure peace. The right of self-defense extended to avenging wrongs perpetrated against the community and could be claimed by a legitimate ruler as representative of the community. However, the only just cause of war was a wrong suffered, and a great one at that. For the effects of war were so catastrophic that vigilance should be taken lest war be declared over minor offences. That was why the ruler should assemble a council of the wise men of a community to examine carefully the cause and justice of the intended war. War should be declared only reluctantly and should be prosecuted "only as far as is necessary to defend one's country, and obtain one's rights, and ultimately as a result of the war, to ensure peace and safety".

The Indian system of government and justice was an equitable one, respected and obeyed by the people. A Minimum of conflicts occurred and harmony prevailed, ZORITA contended. There was a society of laws where justice was carried out wisely. Judges played an important part in dispensing justice. In each city, the ruler was represented by two judges, whose salaries came from the produce of fields that were set aside for them. They heard cases from daybreak to two hours before sundown. Appeals were heard by twelve superior judges, who collaborated with the ruler before passing sentence. Every twelve days the ruler convened a meeting of all the judges to discuss the more difficult cases. Judges were not permitted to receive a fee or gift from anyone, whether rich or poor. Failure to follow this would result in a stern reprimand and, after the third offence, his hair was cropped and he was stripped of his office. There were ordinary judges in each town to decide cases of less importance. They were empowered to arrest wrongdoers and did the preliminary investigative work on more complex cases which were later presented to the council for resolution. Laws were carried out firmly. Adultery, sodomy, creating a scandal were punishable by death, and no one was exempt. The married daughter of the wise ruler, NEZAHUALPILLI, was put to death for adultery although her husband had pardoned her. Wine was prohibited except for the sick and those who were more than fifty years old. The hair of an offender was cropped publicly and his house razed. For the most part, however, litigation was held to a minimum in Mexican Indian society. As an Indian lord told ZORITA: "When we were pagans, there were very few lawsuits, men told the truth, and cases were decided very quickly."²³ ZORITA recalled two cases from his own experience to demonstrate the basic Indian sense of justice. Some Indians had come to him in Guatemala to reclaim land that was taken from them by other Indians. When the offenders were summoned before ZORITA, their replies surprised him. One offered to return the land without further ado, and the other suggested that his land be divided because he had found it neglected and had planted cacao trees on it.

In recording the customs, institutions, and attitudes of the indigenous people Zorita hoped to show that they were a rational and intelligent people.

He felt that those who said that the Indians were barbaric and uncivilized simply did not know at first hand Indian society. This fallacy could have been perpetuated by a dependence upon unreliable sources or by the fact that the Indians were not Christian or even because their customs and language were different from the Spaniards. How else could one explain the contradictory statements of Hernando Cortes when, in his letter to the Emperor, he called the natives uncivilized after praising their rationality and declaring that their mode of life "was almost the same as in Spain, with just as much harmony and order" earlier in the same letter.²⁴

ZORITA's treatise was therefore a defense of Indian civilization. But it was more than that. In describing and explaining the structures and values of the native society, he sought to show the destructive effect that the political, social, and economic policies of Spanish imperialism was producing on that society.

Social relationships were of primary concern in the Indian value system. From early in his life, he was taught to respect his parents, elders, women, and the sick. His worth as a human being depended upon how he carried out his responsibility to his family, and clan. Harmony in the collective was to be maintained and so willingness to compromise was stressed while aggressiveness and disputativeness were avoided. The spirit of individualism was absent. Rather, it was his family and clan that gave meaning to his life. Honor, kindness, and hospitality were the important moral values. Solidarity with one's family and clan helped to create an orderly world in which tensions were reduced to a minimum. Religion provided a context of ultimate meaning for the central value system. The deity was viewed as a benevolent one, bestowing infinite blessings on the collective. In return, social responsibilities were to be carried out with love. There was of course no political democracy in Indian society. It was believed that the hierarchical political order was somehow divinely ordained. Loyalty to one's father, the ruler of one's clan, and the supreme ruler was the important political value. The political authority had the obligation to bestow blessings on society. In return, the people considered it their responsibility to respect the demands of their rulers. Mutual trust fueled the reciprocal character of this political relationship. Economic values were not as important as the religious and cultural values of the society. The communal ownership of property and the self-sufficient nature of the economy precluded the development of the capitalistic spirit. Luxury was avoided and the Spartan training of the young obviously helped to develop a spirit of frugality which made the desire for material comforts superfluous. The lack of a monetary system also reinforced the self-sufficiency of the economy. These then were the values that cemented the structure of Indian traditional society. ZORITA saw clearly and profoundly the incompatibility between the Indian system and that imposed by the Spaniards which gradually over the span of his experience in the New World would insensitively dismantle the traditional structure of Indian society.

The conquest brought America within the orb of the massive Spanish

empire. Its resources of precious metals, sugar, tobacco, and hides helped make Spain the greatest empire in the sixteenth century. Indeed, the economic rise of Europe was in part due to the gold and silver that flooded Europe from America. Spain's extensive imperial commitments and wars were financed by it. In the first half of the sixteenth century treasure was exported to Antwerp which became the distribution center from where gold and silver from America passed to Germany, Northern Europe, and England. Spanish economic life grew to depend more and more on America. Demand in the Indies for foodstuffs and manufactured goods meant that these industries were intensified in Spain. The prosperity of the cities of Toledo, Seville, and Burgos, among others, was to a large degree due to the trade that developed with the Indies. It was then the demands of the structure and values of Empire that delivered the shattering blow to Indian society. The bitter criticism with which he would go on to describe Spanish colonial institutions and attitudes was motivated, to be sure, by his advocacy of the pro-Indian movement, but more by the clarity of his vision.

Before the colonial relationship between Mexico and Spain was defined, Cortes distributed the recently conquered land among his men who demanded of the Indian lords tribute, personal services, and slaves in excess of what was given before the conquest. The portents of cruelties similar to those perpetrated against the natives in Española and Cuba earlier forced CHARLES V to write to Cortes, prohibiting the practice of *encomienda*.²⁷ Spaniards were to allow the Indians to live in liberty and it was urged that conversion should be effected peacefully and not by force. This remarkably humane instruction was of course the result of the struggle of LAS CASAS and his supporters who had singled the *encomienda* as the most significant reason for the destruction of the native population in the islands. Cortes, however, refused to comply with the emperor's wishes. He argued that the Spaniards had no other means of support than the Indians and, if they were freed, they would have to abandon Mexico. Moreover, he contended that if the *encomienda* were abolished the Indians would return to the slavery of their own system, the mere thought of which moved them to serve willingly the Spaniards. Still, he promised the emperor to mitigate the excesses that were practiced in the islands. An end to the *encomienda* would result in the loss of his new empire and the souls of the natives, Cortes added.

ZORITA did not support such duplicity. He saw the *encomienda* as a pernicious system that operated throughout the Indies such that one might think there was "one common directive". He charged unequivocally that the system was destroying the Indians everywhere and, if not stopped, would destroy them completely. Through forced labor for the construction of Spanish towns the Indians had to work far from their homes, disrupting "their whole tempo of life, the time and mode of work, of eating and sleeping". The demolition of the old Mexico city and the rebuilding of the new city was likened to the plague that beset ancient Egypt. Quoting the opinion of FRAY TORIBIO DE MOTOLINIA, ZORITA wrote: "The seventh plague was the building of the great city of Mexico. In this work, during the first years,

more people were employed than in the building of the temple of Jerusalem in the time of Solomon. So great was the number of Indians in actual construction, in bringing food for the workers, and in providing food and service from their towns for the Spaniards, that a man could scarcely make his way through some streets and over the causeways, broad as they are. In the work of construction some were crushed by beams, others fell from heights, and others were caught beneath buildings that were being torn down in one place in order to erect others elsewhere. The Indians not only had to do the work but had to get the materials and pay the masons, carpenters, and stonecutters. What was more, they must bring their own food or go hungry."²⁸

The system whereby the colonist received an allotment of Indians who had to give him labor services and tribute would gradually result in the decimation of the Indian population. Statistics showed that the population declined from 16,871,408 in 1532 to 2,649,573 in 1568.²⁹ To be sure, epidemics such as smallpox, typhoid, malaria, measles, and influenza were significant contributors to this. For ZORITA, however, the principal reason lay in the insatiable demand for cheap Indian labor to work the mines, the sugar and cacao plantations, the cattle ranches, and the wheat farms. Reduced to servitude, countless Indians died in the mines or on their way to the mines loaded with heavy materials. Some fled to the surrounding woods, abandoning their families, and so Indian towns became depopulated. Work in the mines saw the enslavement of thousands of Indians. During the conquest, there was no shortage as Indian prisoners were legally enslaved. After it, the *encomenderos* resorted to the practice of purchasing slaves which invited all sorts of abuses. They would make preposterous demands of gold as tribute only to collect slaves as a substitute for money tribute because they knew well that Indian towns did not have money. Even women were taken from their families and sent to the mines.

Another oppressive colonial practice was the use of Indians as carriers or *tamemes*. Men, women, and children were forced to carry the merchandise and furniture of entire Spanish households to far away places. Trekking over fields and mountains in different climates from their own communities, they spent most of the year on this type of work. Household service which some Indians were expected to give to Spaniards was also no bed of roses. To serve the allocated one week, they often had to set out from their homes two weeks before. So, one week's service occupied five weeks of their time. As ZORITA put it, the roads were "filled with Indian men and women, exhausted, dying of hunger, weary and afflicted; and the roads were strewn with the bodies of men, women, and even their little ones, for they used them to carry food—something these people had never before done"³⁰

Their life was further disrupted by having to work on Spanish farms. Not only had they to fence the sheep, cattle, and pig farms, but they also had to construct the farm buildings, roads, bridges, watercourses, stone walls, and sugar mills. More, they had to provide the materials at their own expense and bring them to the sites on their backs. They had to fetch water and

wood, clean the stables, and remove the rubbish. It was no wonder that Spanish farms had increased while those of the Indians diminished. ZORITA could not have been more explicit. The rise and prosperity of Spanish towns and fortunes were carried out at the expense of Indian lives and communities.

The resources of Indian communities were continuously being drained by the excessive tribute they had to pay.³¹ Some were reduced to such straits that they were forced to sell their land and even their children. Thrown into jail when they were unable to pay, they were sometimes tortured to tell where their gold was. From a declaration of the tax paid to Cortes in 1533, it was learned that the province of Cuernavaca had to give every eighty days 4800 blankets, 20 shirts, 20 skirts, 20 bed-covers, and 4 cotton pillows. Besides providing field and house service, they had to cultivate every year 20 cotton fields and 8 of maize, as well as harvesting and storing the crops. Every thirty days they had to take 7000 pounds of maize, 300 of peppers, 200 of beans, to the mines in addition to supplying Indians for work in the mines. The Crown made an effort to remove the abuses of the tribute system and ordered new assessments be made. ZORITA was critical of this new system of counts and felt that it did not in any way alleviate the wrongs done to the Indians. In the first place, the *encomenderos* found a way to use the system to their advantage by appointing their favorites as assessors or offering bribes; secondly, if the Indian community asked for a re-assessment, they had to bear the cost of the process which was an added burden. Thus, the Indians exhausted whatever little money they had in lawsuits while the tribute remained based on the first count. Despite the initial good intention behind the new system, the per capita assessment resulted in tribute being collected from "cripples, blind and maimed persons, and other wretches who cannot work and even lack food". Moreover, no attempt was made to consult the people in determining the extent of the tribute. Had they done this, they would have realized that the Indians possessed very little other than their labor and that the exorbitant tribute meant that they had almost nothing to spend on food and clothing, not to mention for expenses relating to the marriage of their children.

ZORITA drew attention to the increase of Spanish herds which were threatening to overrun the entire country, a tendency which he had also observed in Guatemala and Colombia. In spite of Indian vigilance, cattle herds roamed and destroyed their crops. The *encomenderos* seized Indian lands for cattle pasture, had the Indians build enclosures, but did not seriously try to refrain from encroaching upon the areas where the Indians planted their crops. To compound the matter, they drove their herds prematurely to summer pasture at the time when the harvest from the grain and tuna fruit fields remained to be gathered. Complaints and lawsuits were so futile that the process brought further expenses than compensation. The consequences of the insensitivity of the economic activity of the colonists, whether it was in the mining or agricultural sectors, were devastating and disrupted the Indians' "way of life, their routine of work, diet, and shelter,

and, in taking them from their towns and homes, their wives and children, their repose and harmony".³²

Critical of the Spanish colonial administration, he felt that the "multitude of laws, judges, viceroys, governors, *presidentes*, *oidores*, *corregidores*, *alcades mayores*, a million lieutenants, and yet another *alguaciles*" were incapable of correcting the wrongs done to Indian society. For their interests lay, for the most part, with the colonists. The undermining of the traditional authority of the Indian aristocracy ruined those political values of authority and obedience that he felt necessary for any community.³³ This was not entirely accurate. In the early stages of the colonization, Spaniards were more interested in tribute and gave the Indian nobility the responsibility of collecting the tribute. They proved to be no less insensitive than the colonists as they sought the means to buttress their own privileged status. ZORITA contended that these Indian supervisors were not the "natural lords" but commoners and upstarts who did not possess the natural goodness and virtue and concern for the community that marked the pre-conquest aristocracy. In continuing to defend the concept of the rationality of the government of the indigenous society, he risked embellishing the Indian aristocracy when he already had abundant evidence to prove the irrational effects of the new colonial economic system. Be that as it may, the denigration of the Indian nobility was certainly one of the more lasting effects of the colonization. As the native population declined, they were unable to collect the prescribed tribute and were often jailed and subsequently disgraced.

Painted in very dark colors, his analysis portrayed faithfully the fate of the native people at the moment of his departure from Mexico. But it failed to tell the story of the struggles of the reform movement in which he himself played a not inconsiderable part, or of the successes they achieved in getting the Crown to change its policy, however transitory in the long run. From the fall of Mexico City in 1521 political pressure from the reformers in Mexico and in Spain compelled the Crown to institute measures against the *encomenderos* in an effort to mitigate the disastrous effects the conquest had brought to the native society. The letter of CHARLES V in 1523, the report of the Junta of Barcelona in 1529, the official policy of the second Audiencia that commenced in 1530, and the New Laws of 1542 all inveighed against the *encomienda*, demanding its eventual prohibition.³⁴ Indeed, the second Audiencia had the power to annul fraudulent titles to *encomiendas* and to reorganize these with those that became vacant into royal administrative units called *corregimientos* to be governed by royal officials, whose principal duties were to educate the Indians and to introduce a more just system of tribute. Indians were to be given the opportunity to serve in the government with the Spaniards in the hope that relations between the two races would become better. The enactment of the New Laws abolishing the *encomienda* appeared to be the logical outcome of the long struggle waged by the reformers. But it was the suspension of the enactment of the laws that proved to be a more realistic indicator of the political and economic trend in the New World. The surge of protests in Mexico and Peru must surely have

frightened both TELLO DE SANDOVAL, who was charged to execute the laws, and the Crown into suspending the laws. Still, the testimony of the missionaries on the matter of the New Laws showed that the *encomienda* had become institutionalized over the years and generally accepted as the way to colonize the New World, however imperfect it was. The Dominicans who were active in the struggle against the oppression of the Indians felt that the *encomienda* was necessary to preserve Christianity and to develop the country economically: "As everyone knows, the Indians are weak by nature and not acquisitive, and are satisfied with having enough to get along on from day to day. And if there is any way to bring them out of their laziness and carelessness it is to make them help the Spaniards in their commerce. In this the Indians are benefited through their wages and thus they will become fond of commerce and profits – as indeed some of them have already done – in imitation of the Spaniards . . . And besides this, great good comes to the state and his Majesty from having the Indians help the Spaniards in their commerce and on their estates, because without Indians all trade and profit cease."³⁵ Their position strengthened the argument of the colonists who pleaded against abolition by reminding the Crown that both the Crown and the Church stood to lose revenue from trade and tithes if the abolition were enforced. Fearful of the instability that might arise socially and economically, and realizing their dependency on the existing system for their growing economic interests, the reformers rejected the abolition of the *encomienda* proposed by Las Casas as being too radical. It did not mean an end to the pro-Indian movement. Indian policy was to be focused on defending Indian community life and making the *encomienda* work humanely.

Spanish encroachment on Indian community lands took place gradually.³⁶ Initially, the colonists demanded tribute and labor. Later, they saw the need for land in order to exploit the labor supply and for their large herds of cattle. The devastating effect this had on the Indian communities forced the viceroy and the missionaries to press for legislation to put a stop to this. Out of this early struggle arose the main features of an Indian policy that would be gradually defined. In nature protectionist, it aimed at preserving Indian communities from the encroachments of Spaniards, maintaining Indian social and economic institutions, and gradually to integrate them into the Spanish colonial system. The generally glowing description that ZORITA presented of Indian communities must be seen in the context of this policy. His use of Spanish legal and theological notions to defend the rationality of the Indian reflected the central strategy of the pro-Indian reformers which was to show the similarity of Spanish and Indian community traditions as they strove to first protect and then assimilate Indian communities to Spanish municipal institutions. Countless new towns were established with a "public square, then the town hall, prison, and community bank, the commons and municipal pastures".³⁷ The church was the most imposing building and streets were laid out at right angles to the square. This planning was not dissimilar to native villages which also were built around a central square. Indian in origin, too, was the idea of having community crops from which

town officials were paid. These towns were administered by Indian officials – a town governor, two *alcaldes*, and several minor officials. The proper functioning of these towns depended to a large extent on the community banks. Missionaries took charge of these banks and worked hard to ensure that funds were constantly flowing into these banks in order to pay for expenses incurred by the town. The cultivation of maize, beans, and peppers, the development of the silk industry, sheep and goat raising, and certain joint ventures with Spaniards whereby Indian towns received two thirds of the harvest for supplying the land and labor and the Spaniards the other third for providing the oxen, plows, and other implements, were some of the ways Indian towns raised funds for their community banks. As for land tenure, it was again Indian precedent that formed the basis for Spanish policy. In the redistribution of land by viceroy VELASCO I in 1550 at Metepec, each Indian was given 40 fathoms of land around his house. He and his descendants had the use of that land as long as they cultivated it. Tenure was untransferable and legal ownership was vested in the community, in accordance with the ancient Calpulli practice. However, the high hopes placed in this policy were not achieved. Indeed, the difficulty of instilling a spirit of profit among the Indians, Indian ignorance of livestock-raising, and epidemics were factors that contributed to the decline of Indian towns. Conceivably, the close supervisory control that the missionaries exercised over Indian life prevented these towns from developing.³⁸ But the underlying reason was the expansion of the colonists' sphere of economic interests. The intensification of livestock-raising and sugar cane cultivation started a process in which the colonists sought every means to appropriate land and extend their holdings. Untilled land was granted to the colonists and native nobility sold land from their vast estates under pressure of bribes and intimidation. Many Indian towns were in due course surrounded by Spanish fields, and eventually absorbed by the great estates or haciendas.

By 1546 the continuity of the *encomienda* was assured. Both the Crown and the reformers then directed their energy towards producing a more equitable tribute system. No question caused greater anguish than this as streams of complaints poured in about its inhumanity. Royal legislation implied that the tribute should be less than before the conquest and should not be accompanied by personal service, a law more honored in the breach than in its observance. The divergence between law and economic reality could be observed in the *visita* of DIEGO RAMIREZ made between 1551 and 1555. Despite royal efforts to put an end to the more oppressive aspects of the tribute system, he found that “(1) the *audiencia* made special grants to the *encomenderos* to collect more tribute than the amount stipulated on the tribute list; (2) the Indians were forced to pay more than they were assessed, either by their *cacique*, by the *corregidor*, or by the *encomendero*; (3) the Indians were overworked; (4) the Indians were forced to perform personal service; (5) the Indians were forced to carry heavy loads as beasts of burden; (6) land was taken from the Indians illegally; (7) the Indians were forced to carry their tribute from the town in which they lived to the *encomenderos*’

places of residence; (8) old taxations were continued after a plague or something similar had depopulated the land; (9) the caciques were defrauding the Crown of its income by hiding many Indians when a new tax list was to be drawn up; after the taxation was made the Indians who had been hidden were forced by the cacique to pay tribute to him; (10) the corregidor and the cacique worked to deprive the Crown of income and to overtax the tributepaying Indians; (11) Indians hid themselves so that after the tax list was drawn up they could return and help their families pay the smaller taxation; and (12) the the Indians made continual complaints, many unwarranted, asking for new taxations".³⁹ The findings of RAMÍREZ and later ZORITA's treatise offered clear evidence that the Crown had failed to end the rampant abuses of the tribute system.

ZORITA's proposals then were offered in the light of the failure of the prevailing policy. In castigating the encomenderos, he left no doubt that he shared LAS CASAS' view that the continuance of the encomienda was responsible for the demise of the native peoples. But the struggle to end it succumbed to the economic interests of the Crown and the colonists in the 1540's. The focus of pro-Indian activism shifted to reforming the tribute system. ZORITA recommended that itinerant judges visit regularly the towns, farms, and textile factories to assess the value of their lands and products and to ascertain the population of each town.⁴⁰ They would also protect the ancient privileges and liberty of the Indian nobility by exempting them from tribute. Before determining what tribute each town should pay a representative of the town, whether Indian or encomendero, would meet with the judges to discuss the assessment and reach a consensus on the amount of tribute. In this way popular consent would be obtained before tribute was levied. An assessment should be the same for four or five years. If a town found it impossible to meet its tribute through an epidemic or crop failure, appeal should be made to the audiencia for relief. Since this process was likely to take time and money before resolution, Zorita suggested that the town official or religious report crop failures and epidemics as soon as they occurred. After the assessment had been made according to the economic activity and population of the town, the natural lords should be empowered to apportion to each member what he had to pay for they knew best what each person was able to pay. The tribute roll should then be sent to the corregidor and subsequently to the audiencia.

Members of the community should be assembled in the church in the presence of the corregidor and the priest who instructed them and informed of the amount of tribute the community as a whole and each one specifically must pay. Any surplus would remain with the community while a deficit would be made up by the community. For ZORITA, popular understanding and agreement were necessary to prevent "the evil of suits and counts, and the costs, assessments, and official visits they bring in their train". Tribute should be kept in a special community house to which the natural lord and two other town officials would have keys. A money box would remain in the house for the tribute that was paid in money and to keep the account books

"in which is set down who are the tribute-payers for each year, what the tribute comes to, what was taken in or taken out of the house and box, what was expended, and by whose order, and the like".

To eliminate the abuses committed by the *encomenderos*, he suggested that their share of the tribute should come from the community treasury and that in no way should they be allowed to have business in Indian towns. They were accustomed to frequent Indian towns, demanding service and supplies without pay. ZORITA felt that the only solution lay in preventing them from visiting Indian towns except on days appointed for the collection of tribute. Urging the Crown to return to the pre-conquest practice of soliciting tribute in the form of produce rather than money, he proposed that land be specifically set aside for this purpose. The *encomendero* would provide the seeds of the crops the Indians were to grow while the Indians would be responsible for sowing and cultivating the fields, harvesting and storing the crops in the provincial capital.

ZORITA insisted that this would not only ameliorate the burdens imposed on the Indians but it would make the economy more rational and beneficial to the whole society. Payment of tribute in money had forced the Indians to abandon their traditional agricultural activity in favor of commerce. The result was a shortage of food. If the Indians were allowed to plant maize, beans, and chili peppers, there would be an abundance of food for the whole society. Moreover, the material condition of the Indians would become better since these products were in demand. To cover the expenses of the community and to provide for the upkeep of the lord, ZORITA recommended the cultivation of pieces of land in a similar fashion.

He questioned the excessive demands for labor of the *encomenderos* and charged that it was their insatiable thirst for luxury and extravagance that warranted it. After all, he contended, they possessed mines, estates, and other profitable businesses. If they were not satisfied, they should seek gainful employment. ZORITA was of the opinion that the satisfaction of the labor demands of Spanish towns could be carried out more advantageously for the Indians than was the practice. Indian towns should be ordered to send a fixed number of laborers to Spanish towns every week for hire together with loads of fuel and vegetables. However, wages and prices should not be fixed and the Indians should be allowed to sell their labor and produce at the market price, as opposed to the current practice of fixed wages and prices whereby they received one-half of what they received in their own towns. In this way "the assignment of people for labor in the Spanish towns will be made with due regard for the needs of the Indian town in which they live and of the Spanish towns where they are to work".

In determining a more just tribute policy ZORITA proposed a system that was for the most part similar to that practiced in Indian society before the conquest. The pre-conquest system was not based on equality. Indeed, it might appear to have been arbitrary. The burden of tribute fell on the commoners, the *macehuales*, and not on the more privileged classes of nobles, magistrates, and distinguished warriors who along with the sick, the

poor and the young were exempt from tribute. However, ZORITA understood the complexity of the issue. What was clearly needed was a system that would make the transition from the native economy to the Spanish monetary economy less disruptive to the Indian communities than was the case during the early years of colonization. His recommendation of the main lines of preconquest tribute, unequal though it was, was based on the awareness that the underlying motivation of the Indian system was to provide order and harmony in the community.

ZORITA has been accused of being unfair in his criticism of the Spaniards, and exaggerating the felicity of Indian society.⁴¹ But his analysis of the social and economic conditions in Mexico agreed with others of his own time. The visitador, DIEGO RAMIREZ, found that "the economic needs of the Spaniards, their dependence upon Indian labor and its produce, seldom allowed the enlightened laws of the Crown to be put in operation". It was true that through the efforts of the reformers the Crown enacted legislation to limit the excesses of the colonists. But the gap between law and reality was great, as the report of RAMIREZ demonstrated. Moreover, what more convincing proof of ZORITA's analysis could there be than the astounding decline of the Indian population? A study of population trends between 1550 and 1570, the period between the two great epidemics of 1544-1546 and 1575-1579, showed that the population declined at a rate of 2 to 4 percent a year, thereby corroborating ZORITA's analysis that the increasing labor demands and social dislocation were the primary reasons for the population decline.

If ZORITA painted pre-conquest Indian society too brightly, one must remember the intense political debate that prevailed at the time over the rationality of Indian society. Perhaps he was unaware that at the beginning of the sixteenth century Indian society had evolved into a complex structure where "urban life, the increasing complexity of functions, the increase of the dominions and the accompanying task of administration, and the emergence of commerce all ineluctably and irremediably changed the ancient ways".⁴² When he came to Mexico he had already seen the catastrophic effects of Spanish colonization in the islands. His experience in Mexico had filled him with horror that the same fate would befall the native Mexican people. Embellished though his treatment of the Indian nobility might be, his description of the dynamics of Indian society and its emphasis on social relations placed in stark relief the cruelty of early Spanish colonial society, and afforded posterity the valuable opportunity to see that Indian culture, "so suddenly destroyed, is one of those that humanity can be proud of having created".

In 1561 ZORITA and FRAY JACINTO DE SAN FRANCISCO proposed a plan to pacify the warlike Chichimec Indians who had been at war with the Spaniards since the opening of the silver mines at Zacatecas in 1546. Faithful to the philosophy of non-violence of LAS CASAS, they proposed to invite the Indians to settle in towns where all lay Spaniards would be prohibited from entering. Here they would change their nomadic ways and follow a peaceful, agricultural life. Following the rejection of this request, ZORITA returned to Spain in

1566. He continued his interest in colonial matters and corresponded with his friends in the pro-Indian movement. It is not known when he died but it is assumed that his death took place shortly after 1585 when he completed the *Relación de las cosas notables de la Nueva España*.

¹ See RICARDO G. VILLOSLADA, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Analecta Gregoriana, XIV, Rome, 1938; MARCEL BATAILLON, *Erasmus et l'Espagne*, Paris, 1937.

² ALONSO DE ZORITA, *The Lords of New Spain*, translated and with an introduction by BENJAMIN KEEN (London, 1965). It is not known when ZORITA wrote this treatise. Keen suggests that it was written before 1570.

³ *IBID.*, 60–63. The life and works of FRAY BARTOLOME DE LAS CASAS are well known. See my article in ZMR 61 (1977) 128–136; FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN studied at the university of Salamanca and professed as a Franciscan friar in 1529 when he set out for Mexico. He learned the Mexican languages and wrote a monumental work on the rites, customs, and mode of government of the natives. See BERNARDINO DE SAHAGÚN, *General History of the Things of New Spain*, Florentine codex, translated from Aztec into English by A. J. O. ANDERSON and C. E. DIBBLE, Salt Lake City, 1950–55; FRAY TORIBIO BENAVENTE MOTOLINIA (Fray Toribio took the name Motolinia, “poor man”, in Mexico) came to Mexico in 1524 as one of the original twelve missionaries requested by Cortes. In addition to his missionary activity, he made an intensive study of the Indian languages, customs, and history. See F. B. STECK, *Motolinia's History of the Indians of New Spain*. Washington, Academy of American Franciscan History, 1951; FRAY FRANCISCO DE LAS NAVAS, came to Mexico as an aide to Bishop Juan de Zumarraga in 1528. He wrote a grammar of the Mexican Language. See the translation by REMI SIMEON, *Grammaire de la langue Nahuatl ou Mexicaine*, Paris, 1875; PABLO NAZAREO was one of the Indian graduates of the college of Santa Cruz de Tlatelolco. He translated the epistles of St. Paul and the Gospels into the Mexican language. See F. B. STECK, *El primer colegio de América, Santa Cruz de Tlatelolco*, Mexico, 1944.

⁴ *IBID.*, 89ff., 300 n. 22; R. S. CHAMBERLAIN, *The concept of the Señor Natural as revealed by Castilian law and administrative documents*, *Hispanic American Historical Review*. XIX (1939), no 2, 130–137; C. GIBSON, *Spain in America* (New York, 1966), 26. Gibson saw the Aztec aristocracy as aggressive expansionists, engaged in “human sacrifice and the methodical exaction of tribute”.

⁵ *IBID.*, 90.

⁶ *IBID.*, 96.

⁷ *IBID.*, 98–101; for a discussion of speeches as a genre of Aztec literature see A. M. GARIBAY K., *Historia de la literatura Nahuatl*, 2 vols, (Mexico, 1953–59), vol. 1, 401–448.

⁸ B. HAMILTON, *Political Thought in Sixteenth Century Spain*, (Oxford, 1963) 11–29.

⁹ AQUINAS, *Summa Theologica*, I, II, 90, 91.

¹⁰ HAMILTON, *op. cit.*, 16.

¹¹ ZORITA, *op. cit.*, 103–105.

¹² *IBID.*, 106–111; for a discussion of the Calpulli see M. MORENO, *La Organización política y social de los Aztecas* (Mexico, 1931); A. MONZÓN, *El Calpulli en la organización social de los tenocha* (Mexico, 1941); H. DRIVER, *Indians of North America* (New York, 1961).

¹³ *IBID.*, 187.

¹⁴ *IBID.*, 163.

¹⁵ *IBID.*, 165.

¹⁶ *IBID.*, 167.

¹⁷ *IBID.*, 135–152.

- ¹⁸ *IBID.*, 138; ALFONSO CASO, *The Aztecs: People of the Sun*, trans. by L. DUNHAM (University of Oklahoma press, 1958), 85-88.
- ¹⁹ ZORITA, *op. cit.*, 141-151.
- ²⁰ GENARO GARCÍA, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de Mexico* (Mexico, 1907), 237-258.
- ²¹ ZORITA, *op. cit.*, 134.
- ²² B. HAMILTON, *op. cit.*, 157.
- ²³ ZORITA, *op. cit.*, 126.
- ²⁴ *IBID.*, 161.
- ²⁵ J. H. PARRY, *The Spanish Seaborne Empire* (New York, 1970), 99-135.
- ²⁶ F. BRAUDEL, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Phillip II*, trans. by S. Reynolds (New York, 1972), vol. I. 462-542; EARL J. HAMILTON, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650* (Harvard University Press, 1934), 301.
- ²⁷ L. B. SIMPSON, *The Encomienda in New Spain* (Berkeley, California, 1929), 82; S. A. ZAVALA, *La Encomienda India*, 2nd. ed. (Mexico, 1973), 48ff.
- ²⁸ ZORITA, *op. cit.*, 206.
- ²⁹ S. F. COOK AND W. BORAH, *The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610* (Berkeley, Cal. 1960); C. GIBSON, *Spain in America* (New York, 1966), 63.
- ³⁰ ZORITA, *op. cit.*, 209.
- ³¹ *IBID.*, 219-229; J. MIRANDA, *El Tributo Indígena en la Nueva España durante el siglo XVI* (Mexico, 1952).
- ³² ZORITA, *op. cit.*, 212.
- ³³ *IBID.*, 174-179.
- ³⁴ SIMPSON, *op. cit.*, 80-179.
- ³⁵ *IBID.*, 170.
- ³⁶ F. CHEVALIER, *Land and Society in Colonial Mexico*, translated by A. EUSTIS (University of California Press, 1963).
- ³⁷ *IBID.*, 191ff.
- ³⁸ R. RICARD, *The Spiritual Conquest of Mexico*, trans. by L. B. SIMPSON (Berkeley, Cal., 1961), 153.
- ³⁹ W. V. SCHOLES, *The Diego Ramirez Visita* (Columbia, Missouri, 1946), 48.
- ⁴⁰ ZORITA, *op. cit.*, 243-249.
- ⁴¹ J. GARCIA ICAZBALCETA, *Nueva Colección de Documentos para la Historia de Mexico*, vol. 3 (Mexico, 1941), XVIII.
- ⁴² J. SOUSTELLE, *Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest*, trans. by P. O. BRIAN (Stanford, Cal., 1961), 86.

„LES JÉSUITES DU QUÉBEC EN CHINE (1918–1955)“*

by *Julian F. Pas*

The advantages of historical hindsight is that it is often easier to distribute blame and praise, while the persons involved in the historical process are not often aware of the consequences of their actions. In view of what has happened in China since the founding of the People's Republic, missionaries engaged in missionary activities among the Chinese people in the 19th–20th centuries, have not only been the objects of doubt, criticism, condemnation, but also of praise and, during their time of crisis and exile, of compassion. It is the historian's task to try to unravel the truth about all these contradictory perceptions and statements and answer a few very basic questions: was the harsh treatment suffered during the early communist rule justified? Were the praise and admiration of their fellow Christians back home justified?

When picking up JACQUES LANGLAIS' book about an important period of Canadian missionary efforts in China, all those questions and many more about the very nature, justification and methodology of mission work in general, come to the mind of the informed and interested reader. How is he going to tackle them?

Looking at the table of contents, my curiosity is aroused: Part One (pages 7–76) deals with the Canadian Jesuit missionaries active in China from 1918 till 1955: This 1st part is biographical and historical. It describes the Jesuit personnel in question, their personal background and their training: they are Roman Catholic priests in the order of the Jesuits from French-speaking Quebec sent to China to evangelize the Chinese people of Süchow (not to be confused with the more southern Soochow, also spelled Suchow). The prefecture of Süchow is situated in the N. W. corner of Kiangsu, sandwiched between the provinces of Shantung, Honan and Anhui. It occupies a strategic position on the crossroads of two major railways and is also traversed by the grand canal from North to South. The population consists 95 % of farmers struggling for a living in a not too reliable climate and in ever changing political circumstances. The period from 1918 to 1955 was indeed characterized by major political, social and economic turbulences in China: the initial struggles to implement the revolution of 1911, the internal divisions growing into a major conflict between political parties, the war of Japanese aggression and the final civil war after 1945 leading to the defeat of the Nationalist party. These were years of extreme hardship for the Chinese people, and did certainly not facilitate the evangelizing activities of foreign missionaries.

Parts Two and Three constitute, of course, the substance of LANGLAIS' work. In Part Two (pages 77–184) he discusses the native profane traditions, whereas in Part Three (pages 185–275) he deals with the 'religious' or 'superstitious' traditions of China. The distinction is not always easy to make, but the author does not follow his own preferences here: the criterion he uses are the views expressed by the missionaries themselves. Here lies the value and originality of the presentation. Although the author makes a choice of the materials under investigation, the sources are reports and letters written by the missionaries themselves: their views about the Chinese people among whom they were working, their understanding of Chinese customs and traditions and

* JACQUES LANGLAIS, *Les Jésuites du Québec en Chine (1918–1955)* (Travaux du Laboratoire d'Histoire Religieuse de l'Université Laval 3) Les Presses de l'Université Laval/Québec 1979; XII + 379 S.)

the reactions of the people toward the presentation of the Christian Gospel. The value of these sources is very high, but also has its limitations: their value lies in the immediate eye-witness contact of the authors with the Chinese world in one area. Süchow can be seen as a sample case relating somehow to the rest of China. The limitations are due to the nature of the readers for whom those documents were originally written: the Christian community back home, in Quebec. When missionaries write, either in their personal letters or for a wider circle of Christian readers, i. e., hopefully sponsors of the missionary effort in China, there tends to be some bias in their writings. Not necessarily, of course, and not always, but the possibility exists and to use these documents as sources of objective information, one has to be very careful. I must admit that J. LANGLAIS has done an excellent piece of work with the materials available to him; he is both sensitive to the problems facing the China Jesuits, but he does not show any bias in their favour when subjecting their work in China to a careful scrutiny. This will become obvious in his conclusion (pages 277-353).

In Part Two LANGLAIS presents these aspects of China which in the view of the missionaries, but interpreted by LANGLAIS himself, are not essentially religious, but rather profane. These traditions are seen as indifferent to the Christian message. The other type of traditions, equally strong and enduring, are called "pagan" or "superstitious": they are more immediately linked with China's religious customs and are perceived by most missionaries as incompatible with a Christian vision of life, and therefore as obstacles to conversion. The criterion of distinction is purely theological.

The profane traditions of Süchow and of China in general are very complex: they include cultural traditions, such as popular knowledge of medicine and agriculture, workmanship and folklore; social institutions of family, clan, administration, and in these times of turmoil, secret societies and banditry (warlords); and finally a complex of customs related to social interaction, celebration of the festivals and family traditions concerning marriage, funeral customs, sale of women and children. It is remarkable how by arranging his sources, LANGLAIS succeeds in writing a short treatise of Chinese (profane) traditions. Actually it is not surprising: even taking into account their theological premises, the Jesuits in Süchow have lived so many years among the Chinese, that they should be well informed. However, there is no general consensus in judging this part of the Chinese tradition. Although many traditions, such as agricultural expertise, are considered quite compatible with a Christian life style, there are other aspects which are perceived by some Jesuits as threats to the faith: such are the funeral customs and some rules of etiquette. Other missionaries are more progressive and in the spirit of their predecessor M. RICCI make efforts to accommodate within Christianity as many native traditions as they possibly can. But there are other Chinese conceptions and practices which are considered religious and superstitious by all, and therefore as obstacles to Christian life and conversion.

This is the scope of Part Three: LANGLAIS once again is quite sensitive to the Chinese situation. Reading his sources carefully, he finds that most of the Chinese religious conceptions and practices are related to the popular religion (pages 189-222), whereas the institutional systems Buddhism, Taoism, and Confucianism are only briefly discussed (pages 223-240). This, of course, reflects the nature of his sources.

What are the missionaries' attitudes to this complexity of religious world views and practices of the Chinese people? In general terms the majority of them would perceive them as superstitions. In contrast with other authors who use the term 'superstition' without clearly defining it, LANGLAIS tries to arrive at a definition, once again based on his sources: superstition could be defined as "the whole body of beliefs and practices of the pagan (i. e. Chinese) religion, in which enters a feeling of servile fear with regard to the divine" (p. 194). The concept of superstition is of crucial importance whenever a

different culture is being assessed. Even if the above definition is based on the missionaries' own opinions, it is not necessarily accurate. WEBSTER defines superstition as "any belief or attitude that is inconsistent with the known laws of science or with what is generally considered in the particular society as true and rational; especially such a belief in charms, omens, the supernatural, etc.; any action or practice based on such a belief or attitude; such beliefs or attitudes collectively." What is crucial in WEBSTER's definition is that superstition is rather irrational and inconsistent with the commonly accepted (rational) views of a given society. Therefore, one can a priori expect on the missionaries' side a negative attitude toward Chinese religion, since it is contrary to the Christian faith. But there is more. In LANGLAIS' definition the element of "service fear" is essential: it means an irrational degree of fear, a scare that seems to run through people's lives and determines most of their actions. Many scholars of Chinese religion would probably agree with this characterization: the Chinese world view includes belief in an enormous number of evil spirits or ghosts, always ready to strike at innocent people; so that most religious activities consist in warding off evil or ridding oneself from already contracted evil influences. I wonder, first of all, whether this is a correct assessment – it seems a little too extreme; – and secondly, how does it differ from the Christian attitude, where belief in a wrathful deity and in a host of corrupted angels or devils has also been very significant. Are scholars and missionaries not unfair when they compare the ideal of Christianity with the practice of Chinese religion? One should compare ideal with ideal, and practice with practice. Of course, the missionaries in China working with a 95 % farming population, would encounter the practice rather than the ideal. The ideal can be found among the professionals of religion and among the intellectuals, who also have accused their fellow Chinese to be overly superstitious.

One final comment is necessary: Western scholars have a notion of religion which is based on a Western experience, centered in fact on the Judaeo-Christian concept of monotheism. Applying this Western idea to the Chinese situation may not be fair in itself, and moreover may lead to wrong perceptions. The deities and spirits are not infinitely transcendent and separate from the world; they are close to the people, and the people treat them in ways similar to the ways they treat fellow human beings. If some spirits are dangerous, people do all they can to protect themselves, in ways similar to how we protect ourselves from disease and infection. But our lives are not completely dominated by our fears and anxieties. The Chinese people similarly are very practical in their relationship with the spirits, but I do not believe that their whole lives were controlled by fear of the supernatural.

In the eyes of the missionaries, who perceived Chinese religion through Western glasses, most of the Chinese religious practices were superstitious. Once again, this was a theological a priori which moreover justified their very presence in China. However, somehow it does not sound convincing to reduce Chinese rituals such as funeral rites and the use of talismans to mere superstitions, while at the same time spraying a Christian grave with holy water, and wearing medals and scapulars for protection.

It seems that any system of religion is vulnerable to the attack of superstition as well as to the cancer-like intrusion of formalism and ritualism. These phenomena are, however, more readily recognized in the religious observances of others.

The last section of Part Three deals with the "Chinese Rites" (pp. 251–275), reflecting bitter memories of the 'Controversy of Rites' which ended with negative verdicts in 1715 and 1742, and affected all R. C. missionaries in China until 1939, when the oath imposed on them was abolished by Rome. LANGLAIS seems to side with the opposition in its view that Rome had acted unwisely, due to lack of correct information and especially because of calumnies spread against the Jesuits in China. With the

Roman decree *Plane Compertum* of 1939 the attitude of most missionaries does not change overnight; they are too much impregnated with a-priori like conceptions and even when the highest authorities implicitly recognize their former mistakes, it does not follow that their views are shared by those in the field. Perhaps, the missionaries felt that once again Rome did somehow not fully understand the situation. And I must admit, in favour of missionary reaction as expressed in the apostolic letter of MGR. CÔTÉ, Dec. 1940, that the interpretation of Rome's decisions is not always easy. J. LANGLAIS (p. 265) criticizes MGR. CÔTÉ for his rigorist attitude in matters of ritual where Rome favours tolerance. But in some respects, the missionaries were right to resist tolerance, and LANGLAIS is a little too critical. I mention only one case: the Chinese practice of burning spirit money for one's ancestors. I cannot see how the custom could have been taken over in a Christian context, since it is intimately linked together with the Chinese belief in the after-life, and incompatible with Christian theology. I also partially disagree with LANGLAIS' interpretation of a ritual event of honoring the ancestors, which took place in Taipei 25 years later. The author comments that the "policy of substitution has been abandoned by the Chinese Church in favour of a policy of adaptation to traditional Chinese culture and even of adoption of Chinese rites, thus allowing Christians to celebrate their ancestral rites publicly and on the traditional dates." (p. 275) This event, I admit, was an important and overdue change of attitude, but did not purely reflect a policy of adoption but rather of selective adaptation: although fruit offerings were made and incense was burnt, there is no mention of burning spirit money. This is in accordance with a growing reaction against this practice among the Buddhists and other religious groups in Taiwan itself.

In the Conclusion (pp. 277-315) the author discusses the overall significance of the Jesuit missionary experience in Süchow. Since the issues involved are extremely important from the point of view of intercultural contact in general, the Jesuit story in my view goes beyond the limited historical and geographical framework of modern China, and calls for a more detailed analysis. The main issue at stake is how to evaluate the Jesuits' missionary activities in China in order to discover principles for intercultural exchanges in different spatio-temporal settings. First, how did the Jesuits themselves perceive their evangelization work in China? There is - almost a priori - no doubt about their good faith and personal merits. The question is: did they have the correct insight in the significance and the methodology of their mission? Admittedly, their task was extremely difficult: not only did they face a mountain of cultural problems, but, moreover, the political situation in China aggravated by social-economic factors, as well as the ecclesiastical rigorism prevalent in that period, were so many obstacles which cannot easily be overcome through faith and reliance on divine assistance. The missionaries' objectives were to evangelize China, to convert the pagans and to establish or implant the Church. A secondary aim was to civilize China, in the sense of introducing modernization, especially in education. This went hand in hand with a certain westernizing influence, and resulted in a tendency toward marginalization. The westernizing and even romanizing process was due to the Jesuits' own cultural-religious background, and was partially unconscious. Although theoretically it is possible to separate what is essential in the Christian faith from what is culture bound and non-essential, in actual practice few missionaries appear to have studied this problem seriously. LANGLAIS feels that one would expect a more serious effort in this regard from the Jesuits who otherwise felt proud of their great predecessor, MATTEO RICCI. When VINCENT LEBBE appeared in China he did not find much support amongst his fellow missionaries and here again the Jesuits made no exception. As a result the type of Christianity introduced into China was not one reduced to its essential, authentic nature, but one loaded with its cultural embodiments of the centuries, first in Europe,

then in Quebec. As JACQUES LANGLAIS points out (pp. 298–307), the Süchow experience reflects the traditional Quebec type of Christianity, characterized by a strong rural character of the missionary pastorate (in contrast with the protestant churches who focused on the cities); a stress on education in the liberal arts (vs. the protestant efforts toward medical instruction); a rigorist and marginalizing “pastorate” leading toward a ghetto-church, and reflecting an attitude of non-involvement in social-political issues; a strong personal devotionism and an authoritarian clericalism. The latter tied to an unconscious belief in their own superiority was perhaps the root of a certain paternalistic attitude toward the Chinese clergy: they were treated as mere auxiliaries, and rarely assigned to positions of authority. This last factor was, in my view, far from unconscious: Western missionaries in China, not only in Süchow, shared this attitude of superiority and strongly resisted the Roman efforts to indigenize the clergy. This deluded attachment to their own authority proved to be more harmful to the work of the missionaries than they would be willing to admit.

The whole problem of missionary intent boils down to theological perceptions: convinced of the sacredness and uniqueness of the Christian faith, especially before Vatican II, missionaries almost necessarily would adopt a negative attitude toward indigenous traditions. There seems to be no hope of reaching a compromise with pagan conceptions and customs: when a Chinese converts to Christianity, he has to burn his former idols. This attitude, aggravated by the triumphalism of the Western world in a period of China's weakness, cannot but provoke resistance, contempt and rejection on the Chinese side. As a result, one can forecast the outcome: Christianity remained mainly a ghetto.

The second series of questions circles around the objective imprint or results of the missionary experience. Here again, the Quebec Jesuits are just one example among many others. It is easy to attach blames in retrospect, but even in the midst of the developments, not enough efforts were made to assess the particular situation of China and the numerous problems arising from its long cultural history. As a result of the policies adopted, the Church in China remained marginal and withdrawn from the socio-economic problems and political issues of China. After the communist take-over their verdict against the missionaries was harsh and sometimes even brutal: accusations of imperialism, counter-revolution, art activities, espionage, spreading of superstition, etc. were not all ways based on truth but not always imaginary either. In trying to understand the marxist over-reaction, one has to realize how deeply China had been wounded by Western aggression, and how the missionaries followed behind traders and generals, protected by Western guns. The verdict of history seems to be rather negative: one modern author, JEROME CH'EN, sees the work of the missions undeniably as a failure in terms of conversion. In terms of their impact on China, he suggests it was another failure: “Handicapped by their foreignness, their small numbers, the language barrier, their intellectual mediocrity, their racial prejudice, their sectarianism, and their growing bureaucratism, what little the missionaries had succeeded in achieving collapsed like a house of cards in 1949.” (J. CH'EN, *China and the West Society and Culture 1815–1937*, Indiana University Press/Bloomington and London, 1979, pp. 149f).

Although J. LANGLAIS' assessment is less harsh, it is not less critical: he admits that the Süchow experience “after years of concerted efforts, was still at a little advanced stage of religio-cultural encounter” (p. 313). The efforts made were not good enough: those who dedicate themselves to this task, have to be totally detached from their own cultural prejudices and have to open themselves fully to the acceptance of the others. Only full acceptance of the cultural plurality of this world will lead to good results. Reflecting upon past mistakes is a painful exercise, but necessary toward enlightenment.

Gelehrter und dennoch nicht nur Gelehrter, Geistlicher und trotzdem nicht durch und durch Geistlicher, war Pater Antoine ein Mensch mit vielen Tugenden. Aber das Gewicht aller dieser Tugenden trug er in unauffälliger Weise. Seine Geburt war in Belgien, in einer Familie des Mittelstandes der Stadt Limbourg. In der Schule hatte er eine Vorliebe für Fußball und anspruchsvolle Musik; noch in der Schule las er den *Gitanjali* in französischer Übersetzung und war fasziniert. Im Alter von achtzehn Jahren widmete er sein Leben der Religion; er trat in die Gesellschaft Jesu ein, und es begann ein Abschnitt schweren Studiums: zuerst Griechisch und Lateinisch (B. A.), danach Philosophie (M. A.). Im Alter von fünfundzwanzig Jahren kam er nach Indien; nach seiner Ankunft: Englisch, Bengali und Sanskrit. Im Sanskrit erwarb er solche Fertigkeit, daß er von der Universität Kalkutta auch den M. A.-Grad in Sanskrit erhielt. Davor hatte er vier Jahre lange Theologie studiert und war für das Priesteramt ordiniert worden. Im Jahre 1950 nahm Pater ANTOINE die indische Staatsangehörigkeit an und – als sei gerade dies ein Antrieb – verließ zusammen mit Pater PIERRE FALLON im Jahre darauf das Sahib-Viertel, um seine Wohnung im von Bengalen bewohnten Süd-Kalkutta zu nehmen. Gemeinsam begründeten sie das Studentenwohnheim und Andachtszentrum „Śāntibhaban“. Sie begannen eine Klasse für Französisch; viele Intellektuelle, jung und alt, besuchten sie. Sehr lange Zeit wurde auch ein Philosophie-zirkel im „Śāntibhaban“ betrieben. Aber nicht nur wegen der Französischkasse oder des Philosophiezirkels, auch nicht nur wegen der sich immer weiter ausweitenden Kontakte mit bengalischen Intellektuellen, sondern auch wegen ihrer innigen Verbundenheit mit der größeren bengalischen Gesellschaft wurde „Śāntibhaban“ allmählich zu einem bedeutenden Heim der Stadt. Den Rest seines Lebens hat Pater Antoine dort verbracht. Zwischendurch mußte er als Provinzial für einige Jahre anderweitig wohnen – ich habe gehört, daß er durch ein Gesuch an höhere Stellen nach „Śāntibhaban“ zurückgekehrt war; dort hatte er eine Synthese von Wissen, Wirken und Hingebung geschaffen.

Während er im St. Xavier's Collegiate School Sanskrit unterrichtete, verfaßte er sein aus zwei Teilen bestehendes *A Sanskrit Manual*, ein autoritatives und modernes Lehrbuch der Sanskritsprache. Auch war er einer der Autoren des 1961 erschienenen Buches *Religious Hinduism*. Er war Priester und ein Kenner vieler Sprachen – deshalb ist es nicht verwunderlich, daß er sich mit Religions- und Sprachforschung beschäftigte. Noch mehr hat er über Religion geschrieben. Über zwei Jahrzehnte lang war er der führende Lehrer für Griechisch und Lateinisch in Kalkutta – die letzten paar Jahre als Hauptsprachlehrer des „Amal Bhattacharya Centre for European Studies“. Aber 1956 hatte ein anderes Studium einen Platz in seinem Leben eingenommen: als Professor für Alte und Mittelalterliche Europäische Literatur schloß er sich der soeben gegründeten Abteilung für Vergleichende Literaturwissenschaft der neugegründeten Universität Jadavpur an – als Mitarbeiter bekam er unter anderen auch zwei moderne bengalische Dichter: BUDDHADEB BASU und SUDHINDRANĀTH DATTA. Jetzt ergab sich die vollkommene Gelegenheit, die Literatur zu genießen, die in allen jenen Sprachen geschrieben worden war, die er sich mit viel Mühe angeeignet hatte und die er diese ganze Zeit vornehmlich allein als Sprachen gekannt hatte. Aber nicht nur für das Genießen, sondern auch für das auf diesem Genießen basierende Denken ergab sich die Gelegenheit. 1959 schrieb

* Von der Redaktion gekürzter Beitrag aus „*Bāromās*“, Kalkutta 1981, Heft 6, 115–117. Aus dem Bengali übersetzt von RAHUL PETER DAS.

er seinen ersten vergleichenden Aufsatz: „*The Greek and Indian Epic*“; seine Beschäftigung mit alter Literatur hatte ihren Anfang genommen. Ein gleichartiger Aufsatz erschien 1968: „*Greek Tragedy and Sanskrit Drama*“. Zu jener Zeit waren seine Gedanken gereift; in Jadavpur unterrichtete er auf der einen Seite HOMER und VĀLMĪKI (*Aeneis* und *Raghuvamśa*), auf der anderen Seite AISCHYLOS, SOPHOKLES, EURIPIDES und SŪDRAKA, KĀLIDĀSA und BHĀVABHŪTI – das heißt, daß er mit einer umfassenden Interpretation der alten Literatur auf der Basis von Epen und Dramen beschäftigt war. Der französische Mythenkenner DUMÉZIL und die paneuropäischen Strukturalisten wie PROPP, TODOROV und BARTHES wurden seine Stützen bei dieser Interpretation. Allmählich entstand sein Buch *Rāma and the Bards* (1975 von SUBIR RĀYCAUDHURĪ serienmäßig in der Zeitschrift *Hinayān* ins Bengalische übersetzt). Eine solch umfassende Analyse des *Rāmāyaṇa* des VĀLMĪKI hat es wahrscheinlich davor nicht gegeben. Wie die ganze Erzählung durch die Anordnung von Fluch und Segen zusammengefügt ist, das heißt, wie zweifelsfrei im alten Denken doch die Herrschaft der Rede ist – dies war hier Gegenstand der Überlegungen. In der Zwischenzeit hatte er bereits jene zwei auf verschiedenen Geschmücken beruhenden vergleichbaren Gedichte übersetzt: den *Raghuvamśa* ins Englische (1972) und, mit HṚṢĪKEŚ BASUS Hilfe, die *Aeneis* ins Bengali (1972). Dies waren seine ersten Übersetzungen, doch zuvor hatte er schon die neue Bengaliübersetzung des Neuen Testaments (*Nabasandhi*) beaufsichtigt. Später übersetzte er mit HṚṢĪKEŚ BASUS Hilfe sieben griechische Tragödien ins Bengalische: *Thebija nātyaguccha* (1974); aber während seine Überlegungen zum Drama durch ein paar Aufsätze erhellt wurden, war er auch mit Strukturforschung beschäftigt, und wahrscheinlich als dessen Folge wurde jetzt die Dichtungsweise der Barden, die unter anderem Teil seiner *Rāmāyaṇa*-Analyse gewesen war, zum Hauptgegenstand seiner Forschungen: *The Technique of Oral Composition in the Rāmāyaṇa*, nach dem Muster PARRYS und LORDS. Noch Ende September, wissend, daß er Leberkrebs hatte, war er fest entschlossen, dieses Buch zu vollenden, aber allzu schnell ereilte ihn der Tod.

Die Gesinnung dieses Altertumsforschers war sehr modern: Er hat nicht nur alte Literatur modern interpretiert, sein Ziel war auch das Studium moderner Literatur, sogar moderner Randliteratur. Das heißt, daß keinerlei Bigotterie in ihm war, weder in seiner Religionsausübung, noch in seiner Literaturkritik. Für ihn charakteristisch war seine ungewöhnliche Liberalität und zugleich tiefe Religiosität, mit der nicht nur die christliche Gemeinde Kalkuttas in Berührung gekommen ist. Diese Religiosität leuchtete auch in jener Hingebung auf, mit der Pater ANTOINE *Rabindrasaṅgīt* sang, als habe er im *Rabindrasaṅgīt* grenzenlosen Frieden gefunden. Die gleiche Religiosität war es auch, die ihn wenige Tage vor seinem Tode ermutigt hatte, die Gedichte des religiösen Dichters GEORGE HERBERT zu lesen, obwohl er wußte, daß der Tod nahte. Ein Mönch, aber frei von der Intensität des Verdrusses, selbstlos, aber kein Hasser von Genüssen, ein Zügler seiner Leidenschaften, aber nicht ohne diese: Pater ANTOINE war ein moderner Mensch von festem Verstand. Durch seinen Tod ist diese Stadt ein wenig freudloser geworden.

BERICHTE

CECC SYMPOSIUM – JUGEND IM HEUTIGEN CHINA

Das diesjährige Treffen der Gruppe „Catholics in Europe Concerned with China“ (CECC), das vom 8. bis 10. September 1982 im flämischen Löwen stattfand und rund 30 Beobachter der chinesischen Szene aus fünf europäischen Ländern zusammenführte, war dem gegenwärtig viel besprochenen Thema „Jugend im heutigen China“ gewidmet. Die Hauptreferate behandelten „Jugend in der modernen chinesischen Literatur“ (LLOYD HART, Universität Leiden), „Chinesische Jugend und die Kulturrevolution“ (SUSANNE WEIGELIN-SCHWIEDRZIK, Universität Bochum), „Erziehung und Kommunistische Moral“ (zu dem DRIES VAN COILLIE, Löwen, eine Übersicht nach Angaben der „Beijing Rundschau“ gab, die durch Ausführungen von JEAN CHARBONNIER ergänzt wurde), „Chinesische Jugend und die Demokratische Bewegung“ (von einem chinesischen Beobachter aus Paris), „Jugend und Erneuerung des religiösen Lebens“ (PAUL PANG, Urbana Universität Rom) und „Jugend in Europa; Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten“ (JAN KERKHOFS, Universität Löwen).

Schon seit längerer Zeit wird die Jugend Chinas, die heute den Großteil der Bevölkerung ausmacht, selbst von der staatlichen Führung aufmerksam und nicht ohne Sorge beobachtet. Denn diese Jugend betrachtet sich weithin als verlorene Generation, die sich um ihre Zukunft betrogen fühlt. Viele von ihnen sind ehemalige Rotgardisten, die ihre Ziele nicht erreichten, oft arbeitslos aus den Städten verbannt und aufs Land geschickt wurden. Sie haben jedes Vertrauen in einen kommunistisch geführten Staat verloren und fordern, oft mit zynischer Bitterkeit, einen wirklichen Sozialismus, bessere Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten und vor allem mehr demokratische Freiheit, die ihnen von einer überalterten Führung vorenthalten wird. Besorgniserregend ist die innere Leere der chinesischen Jugend, vor allem in den Ballungszentren, wo Ausschweifung und Jugendkriminalität immer größere Ausmaße annehmen. Der Osten ist offenbar nicht mehr so beglückend rot; am chinesischen Himmel scheinen dunkle Wolken aufzuziehen.

In zahlreichen Diskussionsbeiträgen des Symposiums kam auch die prekäre Lage der Katholischen Kirche in China zur Sprache, die auch in den kommenden Jahren die Sorge aller katholischen Chinafreunde bleiben wird.

Würzburg

Bernward H. Willeke

AFRIKANISCHE UND EUROPÄISCHE THEOLOGEN IM GESPRÄCH

Partner dieses Gesprächs: die theologische Fakultät von Kinshasa und die phil.-theol. Hochschule St. Augustin in Verbindung mit dem Missionswissenschaftlichen Institut St. Augustin. In einer längeren Anlaufphase hatten sich der Rahmen und die Thematik für einen wissenschaftlichen Austausch herauskristallisiert. Ein Symposium solle in St. Augustin stattfinden. Sieben Professoren aus Kinshasa würden als Gäste herüberkommen. Aus afrikanischer Sicht würden sie Stellung nehmen zu den abgesprochenen Themenbereichen innerhalb des Gesamt-Rahmens: „Schuld, Sühne und Erlösung in Zentral-Afrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas.“ Die Dringlichkeit des damit angezielten Austausches bedarf im Zeitalter kontextueller Theologie und der betonten Inkarnation christlicher Botschaft im jeweiligen religiös-kulturellen Umfeld keiner Rechtfertigung. Im Gegenteil: Hoffentlich würde es gelingen, in der Begegnung

fachkompetenter Männer aus verschiedenen Teilkirchen zum tieferen gegenseitigen Verstehen zu gelangen. Ist dies doch unerläßliche Voraussetzung für das Wachsen authentischer afrikanisch-christlicher Theologie, zugleich aber auch eine dringlich anstehende Bereicherung theologischen Denkens hier in Europa durch die Impulse, die Afrika uns anzubieten vermag.

Das Symposium fand statt vom 27. 9. – 1. 10. 1982 im Arnold Janssen-Haus in St. Augustin. Bewußt hatten die Veranstalter Wert darauf gelegt, die Fachleute nicht allein unter sich diskutieren zu lassen. Missionare, afrikanische und europäische Studierende, vor allem Theologen, aber auch Interessierte überhaupt waren eingeladen und sollten durch ihre Präsenz und die Beiträge ihres Erlebenshintergrundes das Gespräch bereichern, sollten Fragen stellen, Alltag und Realität einbringen. Zur feierlichen Eröffnung des Treffens am Abend des 27. 9. sprach der afrikanische Kurienkardinal GANTIN: Einheit und Einheitlichkeit dürfen heute nicht mehr verwechselt werden. Solange die Theologie sich nicht alle Kulturen zu eigen gemacht hat, ist sie nicht wahrhaft katholisch – so in Abwandlung eines Augustinus-Wortes. Aufgabe der Afrikaner ist es, in Kommunikation mit anderen Kulturen afrikanische Theologie zu schaffen, die wahrhaft katholisch ist. Dazu gehört, daß der Afrikaner seine Tradition auf ihre universale Tragweite hin befragt, genau so, wie der abendländische Theologe sich rigoros kritischen Fragen nach den menschlichen Werten seiner Modernität zu stellen hat . . . Afrikanische Theologie kann sich nicht damit begnügen, die Glaubensbotschaft in die Sprache vergangener Generationen zu übersetzen, sondern muß eine neue Kultursprache schaffen, eine vielleicht anstößige, aber notwendige Vorwegnahme einer Welt der Gerechtigkeit und des Friedens, in der die Armen die zuerst Gehörten sein werden.

Jeder der drei Arbeitstage stand unter einem eigenen Motto. Der 1. Tag: Die ethischen Normen und ihre verpflichtende Legitimation; 2. Tag: Das Problem von Sünde, Schuld und Vergebung; 3. Tag: Fragen der christlichen Verkündigung. Das sehr kompakte Arbeitsprogramm sah vor, daß an jedem Halbtage zunächst in Kurzfassung thematisch verwandte Äußerungen eines europäischen Theologen und eines bzw. zwei afrikanischer Professoren dargeboten wurden als Vorgabe für das anschließende Gespräch. Dabei war ins Auge gefaßt, daß die afrikanische Sicht nicht nur von einem Theologen, sondern auch aus dem Fachbereich eines Soziologen bzw. Anthropologen oder Psychologen dargestellt wurde.

Als Beispiel diene das Programm des 27. 9.: Prof. H. DUMONT/St. Augustin: Das christliche Menschenbild – der Mensch als Person und Gemeinschaftswesen; Prof. MWENE-BATENDE/Kinshasa, *L'Africain et sa communauté*; Prof. ATAL SA ANGANG/Kinshasa, *La communauté: entrave et/ou tremplin pour l'épanouissement de la personne*. Am Nachmittag Prof. H. ALTMEYER/St. Augustin, *Gott als Gesetzgeber und Garant des Sittengesetzes; Gut und Böse als gesellschaftsbezogene Begriffe*; Prof. TSHIALENGA NTUMBA/Kinshasa, *L'espace théorique de la vitalité des normes éthiques*; Prof. NTEDIKA KONDE/Kinshasa, *Qui est fondateur de la loi morale: Dieu et/ou les Ancêtres?*

Die vollständigen Referate lagen jeweils in deutscher bzw. französischer Übersetzung vor. Für die Diskussion standen doppelsprachige Moderatoren zur Verfügung.

Einige Eindrücke und Beobachtungen: Die deutschen Theologen, neben den bereits genannten Namen nicht zuletzt der Münchener Moralthologe Prof. J. GRÜNDEL, der Regensburgsburger Dogmatiker Prof. W. BEINERT sowie Prof. H. BETTSCHIEDER, Fundamental-Theologe in St. Augustin, boten ihren Stoff in enger Bindung an die vorgegebene Thematik dar, mit einem erhellenden theologiegeschichtlichen Durchblick, der die heutige Position aus dem geschichtlichen Wachsen verständlich machte: das war solide systematische Gelehrsamkeit nach Art der Europäer. Die Afrikaner hatten ihren eigenen Stil: Situationsbedingt und auch wohl von den Themen mitbestimmt, trat die

Kategorie Geschichtlichkeit in den Hintergrund. Sie griffen allenfalls zurück auf die ihnen persönlich noch vertraute oder durch Spezialstudien erschlossene jüngere Vergangenheit z. B. Chef des travaux MBONYINKEBE SEBAHIRE, *Faute et péché dans la tradition africaine*; oder Prof. NTEDIKA KONDE, *Rite Yombe de Pardon et de Réconciliation*. Gegenwart und überschaubare Vergangenheit bestimmten die Aussagen.

Gerade dieser Umstand war wiederholt Ansatz zu kritischen Rückfragen, die vor allem jüngere Afrikaner aus dem Auditorium zum Teil sehr engagiert vorbrachten: die Referate würden der vielschichtigen Wirklichkeit Afrikas nicht genügend gerecht; die Ausführungen seien zu abstrakt und pauschal, eben zeitlos. Das Nebeneinander der unterschiedlichen Kulturen, die Auseinandersetzung der herkömmlichen Welt Afrikas mit dem Einbruch säkularistischer Tendenzen der westlichen Industrie-Gesellschaft gehören wesentlich zentraler zum Bild einer Zustandsbeschreibung der afrikanischen Wirklichkeit, als dies geschehen sei. Solche Hinweise und die daran sich entzündenden „innerafrikanischen“ Gespräche brachten viel Dynamik und Farbe in das Zusammensein, ohne die Atmosphäre zu trüben. Sie waren für die Teilnehmer aus europäischen Kirchen sehr lehrreich, inhaltlich und auch formal.

Ähnliches gilt für die instruktiven Ausführungen etwa von Prof. MULAGO/Kinshasa über das Endziel des Menschen in der traditionell afrikanischen Religion und seine Erfüllung in Christus, oder für die Studie von Prof. MWENE-BATENDE zum Problem des Bösen und der geistigen Regeneration in afrikanischen messianischen Gesellschaften. Einen, wenn nicht sogar den Höhepunkt des Symposions bildeten gewiß die abschließenden ideen- und impulsreichen Reflexionen des Philosophen Prof. ISSIAKA-LALÉVÉ, *Prolongements anthropologico-philosophiques à partir de l'eschatologie negro-africaine*. Trotz reichlicher Überraschungen und sprachbedingter Komplikationen war das Symposion gewiß ein gelungenes Unterfangen, bereichernd für Europäer und Afrikaner, Referenten und übrige Teilnehmer. Dies gilt auch für das Zusammensein um den Altar und in gemütlicher Runde. Das Gelingen geht nicht zuletzt auf das Konto der umsichtigen Regie in der Hand des St. Augustiner Studienleiters Prof. K. J. RIVINIUS und seiner Helfer. Ein Lernprozeß lief ab in diesen Tagen. Das Sprachproblem allein und die vielfältigen Begegnungen führten die Teilnehmer zu größerer Behutsamkeit im Denken und Reden über „Kontextualisierung“, über die Geschichte der Mission und des Kolonialismus und die komplexe Situation im heutigen Afrika sowie zu tieferem gegenseitigen Verstehen überhaupt. Die Mühe hat sich gelohnt, auch wenn zum Abschluß nur wenige handgreifliche und meßbare Ergebnisse auf dem Tisch liegen, über den hoffentlich bald zugänglichen Berichtband hinaus, der auch die wesentlichen Diskussionsbeiträge enthalten wird.

St. Augustin

Josef Kuhl

Seit zwei Jahren geben die einheimischen Dominikaner in Zaire eine Zeitschrift heraus, die unter dem Namen *Select* viermal im Jahr in französischer Sprache erscheint. Das Blatt setzt sich zum Ziel, sein besonderes Augenmerk auf jene Ereignisse zu richten, die bedeutsam sind für die Evangelisierung und Humanisierung in Afrika, und gegebenenfalls auch in der restlichen Dritten Welt. Das Hauptmerkmal dieser Zeitschrift, die übrigens nicht nur den Fachtheologen im Auge hat, besteht darin, daß die Mitarbeiter situationsbezogen bzw. kontextuell und aus eigener Erfahrung reden sollen: sie müssen die Dritte Welt wirklich kennen, dort wirken oder zumindest ihre echten Freunde sein. Es geht darum, die Probleme der Dritten Welt, insonderheit die Afrikas, wie z. B. den Kampf gegen den Hunger, die Flüchtlingsfrage, die Rassendiskriminierung und dergleichen so zur Sprache zu bringen, daß jeder Afrikaner sich herausgefordert fühlt, nach einer konkreten Lösung durch tatkräftiges Handeln zu suchen.

In den sieben bisher erschienenen Heften ist die Zeitschrift ihrem Ziel treu geblieben. So hat z. B. das Heft 5 den Hirtenbrief der Bischöfe von Zaire (23. Juni 1981) auf die Glaubwürdigkeit des Sozialengagements der Ortskirche hin befragt. *Select* Nr. 6 beschäftigte sich u. a. mit der Apostolatsproblematik der afrikanischen Intellektuellen, denen in erster Linie auferlegt ist, zur Entwicklung Afrikas beizutragen. Gleichzeitig setzt sich das Heft mit dem diesbezüglichen Hirtenschreiben von Kardinal MALULA (Kinshasa) auseinander. – *Select* Nr. 7 schließlich ist der Kritik an der „herkömmlichen“ Afrikanischen Theologie gewidmet. In ihren Beiträgen plädieren die Autoren für eine erneuerte Kirche in Afrika und für eine andere Afrikanische Theologie, die nicht mehr nur den Ahnen die Tradition als unwirksame und längst vergessene Wirklichkeit nachplappert, sondern der die Aufgabe zukommt, diese Überlieferung kritisch und immer im Hinblick auf die gegenwärtige Situation zu reflektieren und zu interpretieren. Diese Aufgabe ist um so dringlicher, als die Afrikanische Theologie eine wirklichkeitsfremde Lehre zu sein scheint, die höchstens für eine bürgerliche Religion sorgt und nicht selten dazu dient, ihren Vertretern den Geldbeutel zu füllen, und im übrigen sich nur noch in den akademischen Hörsälen sowie auf Internationalen Treffen Gehör verschafft.

Select ist zweifellos dazu bestimmt, eine wichtige Rolle innerhalb der afrikanischen Kirche zu spielen. Das Blatt hat jedoch erhebliche Schwierigkeiten, ein breiteres Publikum zu erreichen. Aus finanziellen Gründen erscheint es in 300 Exemplaren, leider nicht gedruckt, sondern nur hektographiert. Allein eine hohe Zahl von Abonnenten vermag, diese junge, wertvolle Zeitschrift „in Schwung zu bringen“, damit sie schließlich auch gedruckt werden kann. Deshalb sind alle Freunde Afrikas aufgerufen, diese wirklich empfehlenswerte Zeitschrift zu bestellen:

Select. Feuillet Selectif Dominicains (Kinshasa), Quartalschrift, Jahresabonnement 600,- fb, Anschrift: c/o Louis Mupagasi OP, B.P. 22, Limete/Kinshasa, Rep. du Zaire.

München

Bénézet Bujo

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Camps, Arnulf/Hunold, Gottfried W. (Hrsg.): *Erschaffe mir ein neues Volk. Franziskanische Kirchlichkeit und missionarische Kirche*. Brasilienkunde-Verlag/Mettingen, 1982; 287 S.

Allein im deutschen Sprachraum sollen anlässlich des 800. Geburtstages von FRANZ VON ASSISI an die drei Dutzend Buchveröffentlichungen zu Gestalt und Wirkungsgeschichte des Heiligen aus Umbrien erschienen sein. Im Prospekt dieser Bibliothek nimmt der vorliegende Sammelband gewiß nicht den geringsten Platz ein. Er vereinigt historisch-kritische Studien (W. BÜHLMANN: Das Missionsverständnis bei Franziskus; A. ROTZETTER: Der Sonnengesang) mit Ausblicken in die – franziskanische – Weltkirche (O. NOGGLER: Franziskaner unter Indianern; L. MASCARENHAS: Dem Muslim als Bruder begegnen; T. MATURA: Das frankophone Gesicht der franziskanischen Existenz; B. LEERS: Basisgemeinden in Lateinamerika – Rückkehr zu einer bürgerlichen Existenz; W. GERMANN: Franziskanische Brüderlichkeit und afrikanischer Sozialismus) und mit präzise formulierten Herausforderungen an die Kirche der Gegenwart (L. BOFF: Solidarität mit den Armen; G. W. HUNOLD: Die Macht der Machtlosigkeit; U. SCHMÄLZLE: Die Not der Kirche – ihre Erneuerung in Europa).

Gewiß: Man könnte da und dort ein Fragezeichen an den Rand setzen. So etwa, wenn B. H. WILLEKE zu monieren scheint, in der jüngeren Missionsliteratur gehe es mehr um Befreiung und Entwicklungshilfe als um religiöse Tiefe und Hingabe an Christus (165). Das aber sind Anmerkungen zu einem Werk, dessen Grundtenor besser durch folgende Sätze charakterisiert wird: „Das Grundproblem bei der Glaubensverkündigung in Europa besteht darin, daß viele Menschen das Vertrauen zur Kirche verloren haben“ (173). Und: „Hören statt Hörigkeit... Lieben statt Verurteilen... Reden statt schlagen... Charisma statt Macht“. (179f).

Der empfehlenswerte Band belegt die Erkenntnis, die JOHANN BAPTIST METZ schon vor einigen Jahren vortrug, die Kirche bedürfe mehr denn je der Orden.

Lilienthal

Horst Goldstein

Crow, Paul A.: *Christian Unity, Matrix for Mission*. Friendship Press/New York, 1982; 119 S.

Eine nordamerikanische Freikirche mit dem anspruchsvollen Namen „Christian Church (Disciples of Christ)“ schickte den Vorsitzenden ihres Ökumenischen Ausschusses mit seiner Familie auf einen sechsmonatigen Studienurlaub ins Ökumenische Institut Bossey (Schweiz). Als Ergebnis legt Crow ein Jahr später ein Taschenbuch vor, das er selbst als eine „Ökumenische Fibel“ bezeichnet. Mehr darf man davon nicht erwarten; aber auch nicht weniger.

Verständlicherweise sind die Ausführungen geprägt vom Hintergrund der Kirchen in den USA und vom Umgang mit den Büchern in der Bibliothek des Ökumenischen Rates der Kirchen. Aber auch Stimmen aus dem Raum der katholischen Kirche kommen zu Wort, angefangen vom Kirchenvater CHRYSOSTOMOS (10) über den Islam-Missionar CHARLES DE FOUCAULD (49f), den lateinamerikanischen Erzbischof OSCAR ARNULFO ROMERO (64f) und andere bis hin zur Enzyklika *Populorum Progressio* von PAPST PAUL VI (55). Die Bemühung, christliche Einheit als Mutterboden der Mission aus Bibel und ökumenischem Gespräch zu begründen, kann als gelungen angesehen werden.

Dabei geht es dem Verfasser um mehr als eine grundsätzliche Feststellung: schon im 1. Kapitel „Einheit, Vielfalt und Trennung“ (7–18) zeigt er auf, wie weltliche Strukturen auf das Leben und Zusammenleben der Kirchen einwirken und zu einer Polarisierung zwischen Religion und Humanismus geführt haben. Im 2. Kapitel „Gibt es eine Krise in der christlichen Einheit?“ (19–28) bemüht sich Crow darum, Zweifel an der ökumenischen Bewegung durch eine Erklärung ihres Wesens aus dem Wege zu räumen. Das 3. Kapitel behandelt „Die biblische Perspektive“ (29–42). Erstaunlicherweise wird da Kircheneinheit schon im Alten Testament entdeckt; im Neuen Testament wird die Bedeutung christlicher Gemeinschaft an Metaphern für die Kirche und an einzelnen Schlüsseltexten deutlich gemacht.

Das zentrale 4. Kapitel „Einheit und Mission: Die häretische Zweiteilung“ (43–59) zeigt dann auf, wie heute heiß umstrittene ökumenische Themen (christliche Präsenz, Bekämpfung des Rassismus, Eintreten für Freiheit, Gerechtigkeit und Entwicklung) eine wichtige missionarische Bedeutung haben. Von da aus wird der Rahmen weiter gezogen im 5. Kapitel „Die Einheit der Kirche und die Versöhnung der menschlichen Familie“ (60–76), wo fünf Faktoren, die heute Kirche wie Menschheit trennen, behandelt werden: der Kampf um die Gerechtigkeit, die Armut, die Rassendiskriminierung, der Umgang mit den Behinderten und der Sexismus (letzterer als „ökumenisches Minenfeld“ [74] bezeichnet).

Am tiefsten beeindruckt das 6. Kapitel „Spiritualität und Ökumenismus“ (77–94); vielleicht gerade deshalb, weil in der heutigen Polarisierung dieser Gesichtspunkt so wenig zur Sprache kommt. Was Gebet und Kontemplation für die Einheit der Christen bedeuten, wird grundsätzlich besprochen und an Modellen neuer ökumenischer Kommunitäten (Taizé, Grandchamp u. a.) veranschaulicht. Im abschließenden 7. Kapitel „Die Gestalt der kommenden Kirche“ (95–110) werden verschiedene Vorstellungen, die mit VISSER 't HOOFT in die Gruppen „Einheit auf dem Weg“ und „Einheit im Ziel“ eingeteilt werden, aufgezählt. Diese Modelle unterscheiden sich nur geringfügig und laufen im wesentlichen auf eine konziliare Gemeinschaft der Kirchen hinaus.

Anmerkungen (111–117) und ein Register (118–119) ermöglichen dem Leser die Weiterarbeit an den angerissenen Problemen.

Dieser „Katechismus“ ist anschaulich geschrieben und bringt viele Zitate und Fakten, die man gern beieinander hat. Auch wenn dem Kenner der Materie sachlich nicht viel Neues gesagt wird, begrüßt er den roten Faden, der das Buch durchzieht: Kircheneinheit ist wesentlich nicht die Vereinigung von kirchlichen Organisationen, sondern ein geistlicher Prozeß, der um der Glaubwürdigkeit der Botschaft Jesu Christi willen notwendig und in ihm bereits vorgegeben ist.

Stuttgart

Hans-Jürgen Becken

Höfling, Helmut: . . . *geht hin und lehret alle Völker. Missionare von Las Casas bis Albert Schweitzer.* Econ Verlag/Düsseldorf-Wien 1982; 382 S.

Unter einem Zitat aus dem biblischen Missionsbefehl (Mt 28,19) stellt Verfasser „die Geschichte einzelner großer Missionare“ dar; er will nicht „die christliche Missionsgeschichte in ihrer Gesamtheit“ schreiben (247). Doch muß man ihm bestätigen, daß er die Geschichte kennt und auf ihrem Hintergrund das Leben und Wirken der von ihm ausgewählten Persönlichkeiten gültig schildert. Er läßt dabei ausführlich die Quellen zu Wort kommen und interpretiert sie nach sorgfältig ausgesuchter Literatur (siehe: Quellenangaben und Literaturhinweise 365–369).

Das Buch ist in vier Teile gegliedert. Für „die westliche Hälfte der zweigeteilten Welt“ steht LAS CASAS, der Vater der Indios – für die östliche Hälfte FRANCISCO DE XAVIER. Der dritte Teil ist China, „dem Reich der Mitte“, gewidmet und bietet die abenteuerli-

che Geschichte des „italienischen Chinesen“ MATTEO RICCI und des „deutschen Mandarins erster Klasse“ JOHANN ADAM SCHALL VON BELL aus Köln. Der vierte Teil: In Wüste und Urwald befaßt sich mit dem „Jesuitenstaat“ in Paraguay und mit den protestantischen „Missionaren“ DAVID LIVINGSTONE und ALBERT SCHWEITZER, die als Entwicklungshelfer, Forschungsreisende und Ärzte aus christlicher Verantwortung dargestellt werden.

Das Buch ist in jeder Hinsicht eine hervorragende Leistung. Es ist von wohlthuender Objektivität und frei von Verallgemeinerungen. In unserer Zeit, die so schnell zu verurteilen bereit ist, könnte das Buch in des Wortes bestem Sinne eine „Mission“ erfüllen. – Für den Klappentext wird man den Verfasser nicht verantwortlich machen können. Dort wird aus dem Basken FRANCISCO DE XAVIER ein Portugiese! – Im Literaturverzeichnis ist JOSEF SCHMIDLINS Titel zu korrigieren. Er heißt „Katholische Missionsgeschichte“, nicht Missionsgebiete.

Münster

Josef Glazik

Kenneally, Finbar (Ed.): *United States Documents in the Propaganda Fide Archives. Index to Calendar*, Vol. I–VII, Academy of American Franciscan History/Washington 1981; IX + 301 S.

Dieser Band ist ein Index zu den bisher veröffentlichten sieben Faszikeln einer umfassenden Sammlung von Dokumenten des Propaganda-Fide-Archives, soweit sie die Beziehungen zu den Vereinigten Staaten von Amerika betreffen. In alphabetischer Ordnung werden in fünf Kapiteln die relevanten Urkunden, Briefe und Verwaltungsakten aufgelistet, die für die Erforschung der Kirchengeschichte Nordamerikas bis in die zweite Hälfte des 19. Jh. von Bedeutung sind.

Aachen

Thomas Kramm

Reisach, Christian: *Das Wort und seine Macht in Afrika. Probleme der Kommunikation und Information für die Verkündigung*. (Münsterschwarzacher Studien 34) Vier-Türme-Verlag/Münsterschwarzach, 1981; 450 S.

Das Wort ist in Afrika nicht leeres Wort, sondern entfaltet Lebenskräfte, es ist mächtiges Wort. Diese These hatte JAHNHEINZ JAHN im Jahre 1958 in seinem berühmten gewordenen Buch „Muntu“ über die neoafrikanische Kultur vertreten. JAHN faßt darin Äußerungen von Afrikanern zusammen, vermischt aber unzulässig poetische und ethnologische Aussagen. Trotzdem haben seine Ausführungen – zu Recht – seinerzeit viel dazu beigetragen, afrikanische Religiosität besser zu verstehen. Die Forschung ist seitdem, besonders auf dem Gebiet der Erschließung des Symbols und Rituals, fortgeschritten und hat deutlich gemacht, daß die These JAHNS (und anderer vor ihm) nur modifiziert aufrecht erhalten werden kann. Wort ist in Afrika nur performatives Wort im Rahmen eines Ritus, im Kontext von Symbolen, im Kontext eines bestimmten Rechtssystems.

REISACH hat sich nun vorgenommen, das Wortverständnis in Afrika monographisch zu behandeln – damit betritt er Neuland –, um so die Basis für ein neues Predigterverständnis in Afrika zu legen. Paradigmatisch konzentriert er sich auf die Chagga in Tanzania. Er fragt weiter nach der Macht des Wortes im politischen Kontext, um sich dann im dritten Teil der Vollmacht des Wortes in der christlichen Verkündigung zuzuwenden. Ein ausführlicher Dokumentarteil gibt sowohl in Suaheli wie in deutscher Übersetzung die wichtigsten Belege der Arbeit wieder (die jedoch im Hauptteil auch ausführlich zitiert werden). Daß darin eine Hochschätzung der Würde der Afrikaner selbst zum Ausdruck kommt, sei anerkannt und positiv vermerkt.

REISACH wiederholt die Anschauungen JAHNS und weitet sie mit Material aus den Arbeiten B. GUTMANNs aus. Aus eigener Forschung wird als Kronzeuge vor allem der lutherische Lehrer und Älteste PH. NJAU herangezogen. Ihn läßt REISACH sogar eine Predigt außerhalb des gottesdienstlichen Rahmens für sich persönlich halten („Wir sind übereingekommen, daß Sie . . . eine Predigt halten, und zwar so, als stünden Sie als Prediger vor einer Gemeinde . . .“ 428), um sie dann als Modellpredigt herauszustellen.

Größte methodische Bedenken müssen hierzu angemeldet werden. NJAU ist durch und durch von seinem früheren Missionar GUTMANN beeinflusst. In seinen Äußerungen über den Lehrerberuf kann man kaum noch unterscheiden, ob man hier GUTMANNs oder NJAUs Stimme hört (145). Daß man bei ihm und dem luth. Dozenten J. KIWOVELE (der inzwischen Bischof geworden ist), die beide von der luth. Wort-Gottes-Theologie geprägt sind, Wichtiges zum Wortverständnis hören kann, ist selbstverständlich. Ob sie aber traditionale afrikanische Weltanschauung repräsentieren, darf man nur in begrenztem Maße annehmen. Eher repräsentieren sie ein akkulturiertes Denken. Darin, und das heißt als Repräsentanten einer afrikanischen Theologie, haben sie natürlich einen eigenen Wert. Sie dürfen jedoch nicht uneingeschränkt für den von REISACH intendierten Zweck angeführt werden.

Doch auch abgesehen von diesen Bedenken sind in ihren Ausführungen Obertöne zu hören, die REISACH nicht beachtet. Wenn NJAU z.B. sagt: „Zuerst denke ich, dann rede ich, dann singe ich. Über dem Singen steht der Tanz“ (424), dann darf man den Tanz nicht einfach als Steigerung des Wortes interpretieren. Wenn NJAU vom „Rahmen“ spricht, den das Wort braucht (436) und auf das „Spiel“ als möglichen Rahmen hinweist, dann wird gerade nicht gesagt, daß das Wort als solches in Afrika Macht hat, vielmehr bedarf es, um vollmächtiges Wort zu sein, wesentlich des symbolischen, des gesellschaftlich anerkannten, und das heißt, des rituellen Kontextes. Was in Afrika Symbol ist, was der Ritus bedeutet und in welche gesellschaftliche Gesamtaufassung sie eingebunden sind, hat der Verfasser nicht erkannt. Dagegen bleibt er bei Interpretationsmodellen der 50er Jahre stehen und spricht immer wieder von religiös-magischen Vorstellungen, ohne anzudeuten, was er unter Magie versteht. Zwei Beispiele, wie unklar dadurch seine Ausführungen werden. Die Lehrvermittlung muß bei den traditionellen Chagga in angemessenem Raum und Rahmen geschehen, sagt REISACH zu Recht. Nach REISACH wird man aber dadurch in das „Kraftfeld der Magie“ gezogen, und die kreisförmige Sitzordnung der Schüler interpretiert er als „magischen Kreis“ (42 f), statt das Ganze als rituelles Geschehen zu interpretieren. Angeblich tragen nach Reisach alle Medizinmänner in Afrika (eine verallgemeinernde Behauptung, die wie viele andere ohne Beleg aufgestellt wird) einen Ring, der ein „starkes magisches Symbol der Macht“ ist (79). Daß es sich hier um ein Statussymbol handelt und unter anderem um ein Erkennungszeichen, an dem der Träger in seinem Beruf erkannt wird, bleibt unerwähnt. Wenn man den Ring an der Hand eines Bischofs nicht mit Magie in Verbindung bringt, warum tut man es hier?

Im zweiten und dritten Teil gewinnt das Buch an Dichte und Überzeugung. Wichtige Überlegungen zur Homiletik werden angestellt, auf gravierende Mängel in der Ausbildung der Priester aufmerksam gemacht, denen ich als einer, der jahrelang in Afrika Homiletik unterrichtet habe, nur zustimmen kann. Mich wundert nur, daß REISACH wichtige Literatur zur afrikanischen Predigt, wie die von TURNER, BÜRKLE, LÖYTTY u. a., nicht zu kennen scheint. Auch wenn ich nur wenig Kritik an diesen beiden Teilen anzumelden habe, ein Bedenken grundsätzlicher Art sei vorgetragen: Unterliegt der Verfasser nicht einem ethnologischen Romantizismus, der ihn blind macht für die Probleme des modernen Afrika? Ist die Orientierung an der Vergangenheit und ihren im stammesgesellschaftlichen Milieu geltenden Werten wirklich zukunftsweisend?

Fraglos bedarf die Evangeliumsverkündigung in Afrika dieser Orientierung, besonders in den ländlichen Gebieten. Aber gilt das auch für die städtische Bevölkerung, deren Probleme ganz anderer Art sind: Entwurzelung, Arbeitslosigkeit, Kriminalität, Korruption, Inflation? Wird hier die Orientierung am Alten helfen oder die an den wortmächtigen politischen Führern, deren Macht-Wort, wie W. Bühlmann in seinem Vorwort zu Recht bemerkt, eher den „Zerfall“ als den Neuaufbau schuf? Es sollen hier keine falschen Alternativen errichtet sondern nur dieses deutlich gemacht werden: So wichtig es ist, daß man bei einer Reformierung der homiletischen Ausbildung schwarzafrikanischer Priester die Gravamina REISACHS zur Kenntnis nimmt, seine Hinweise decken nur Teilaspekte ab. Andere wären ebenso zu beachten.

Witten

Theo Sundermeier

Witek, John W.: *Controversial Ideas in China and Europe. A Biography of Jean-François Fouquet, S. J. (1665–1741)* (Bibliotheca Instituti Historici Societatis Jesu 43) Jesuit Historical Institute/Roma, 1982; 494 S.

Der vorliegende 43. Band der Bibliotheca Instituti Historici Societatis Jesu ist die überarbeitete und auf den neuesten Stand gebrachte Dissertation des amerikanischen Jesuiten JOHN WITEK. Diese Arbeit, 1974 unter dem Titel *An Eighteenth-Century Frenchman at the Court of the K'ang-Hsi Emperor. A Study of the Early Life of Jean-François Fouquet* vorgelegt, ist das Ergebnis einer mühevollen Forschungsarbeit, die auf dem Studium der zumeist unveröffentlichten Briefe und systematischen Schriften FOUQUETS beruht. Bei der Neubearbeitung zum Druck wurde die seit 1974 erschienene, einschlägige Literatur berücksichtigt und Ergänzungen, vor allem zum späteren Leben FOUQUETS, eingefügt, wohingegen der Appendix, eine Transskription des Manuskriptes ARSJ, JS II, 154,1–83 beim Druck weggelassen wurde und als eigene Veröffentlichung erscheinen soll.

Das Werk schildert den geistigen Werdegang des französischen Jesuitenmissionars JEAN-FRANÇOIS FOUQUET (1665–1741), der zu den umstrittensten Persönlichkeiten der alten Jesuitenmission in China gehört. Zum einen war er einer der vier Hauptverfechter des sogenannten Figurismus in China, zum anderen waren die Gründe für seine Abreise aus China 1720 bis jetzt nicht erschöpfend geklärt; FOUQUET wurde meist als Verräter und schwarzes Schaf im Jesuitenorden betrachtet. WITEK versucht beide Punkte zu erhellen und beweist, daß FOUQUET, obwohl seit 1725 Titularbischof von Eleutheropolis, doch bis an sein Lebensende dem Jesuitenorden angehörte. Auch mußte er nicht wegen seiner figuristischen Theorien China verlassen, sondern er selbst bat um Rückversetzung nach Europa, weil sein offensichtlich feuriges Temperament ihm nicht erlaubte, seinen persönlichen Feind und Gegner der Figuristen, VINCENT DE TARTRE (1669–1724), als Hausrektor zu akzeptieren und weil er für die Missionsarbeit in China in der damaligen Situation keine Hoffnung mehr sah. Den Vorwurf, FOUQUET habe die Gesellschaft Jesu verraten und sei auf die Seite der Ritengegner übergelaufen, entkräftet WITEK. Vielmehr sei FOUQUET, bedingt durch seine figuristischen Forschungen, zu der Überzeugung gelangt, daß die alten Chinesen einen reinen Gottesglauben hatten, wohingegen die zeitgenössischen dem Atheismus huldigten. Man müsse daher die Chinesen zur Reinheit und zum rechten Verständnis ihrer alten Literatur hinführen. FOUQUET war daher der Ansicht, daß der Ritenstreit mit Hilfe des Figurismus leicht zu schlichten sei und man so die Chinamission retten könne.

WITEK gelingt es, auf Grund seines wahrhaft erstaunlichen Quellenstudiums in vielen verschiedenen europäischen Archiven die Hintergründe von FOUQUETS manchmal seltsam anmutenden Handlungen aufzuklären und seine Schriften verständlich zu

interpretieren. Das Problem des Ritenstreites, worüber bis zum heutigen Tag eine Monographie fehlt, wird übersichtlich und, soweit für FOUCCQUETS Leben relevant, dargestellt und ebenso die Bedeutung des chinesischen Figurismus. Der Verfasser beschreibt u. a. auch FOUCCQUETS Verhältnis zum Initiator des Figurismus, P. JOACHIM BOUVET SJ (1656–1730) und zu den übrigen Figuristen, seinen Aufenthalt am Hofe K'ANG-HSIS, wo er neben figuristischen auch astronomische Abhandlungen verfaßte. Nicht ganz gelückt erscheinen Vergleiche zwischen dem Figurismus FOUCCQUETS und BOUVETS (es wird zum Beispiel irrigerweise behauptet, BOUVET habe sich nicht mit dem Taoismus beschäftigt).

Eine schier unerschöpfliche Fundgrube für den Forscher, der sich in irgendeiner Weise mit der alten Chinamission beschäftigt, stellen neben der ausführlichen Bibliographie die Anmerkungen dar, in denen alle erforderlichen Begriffe und Namen sorgfältigst geklärt werden. Eine Liste aller benutzten Briefe und Werke FOUCCQUETS, Glossarium und Index vervollständigen das Buch. Insgesamt ein breitangelegtes und sehr gründliches Buch, das zu weiteren Forschungen anregt.

Würzburg

Claudia von Collani

KIRCHE UND GESELLSCHAFT

D. S. Amalorpavadass (Ed.): *The Indian Church in the Struggle for a New Society*, National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre/Bangalore, 1981; 1104 S.

Das vorliegende Buch enthält sämtliche Unterlagen eines Forschungsseminars, das vom 19.–24. Oktober 1981 im National Centre von Bangalore (Indien) stattgefunden hat. Der Leser hat dadurch die Möglichkeit, den Gang der Diskussion dort durch die einzelnen Etappen hindurch mitzuverfolgen und nachzuvollziehen, ein Vorteil, der nur durch die zahlreichen Redundanzen und Doppelungen in diesem Buch möglich ist.

Die Fülle des Dargebotenen stellt in ihrer Ganzheit praktisch eine vollständige Auflistung der sozio-ökonomischen Probleme der sog. Entwicklungsländer, der Schwierigkeiten und Aufgaben der Kirche, darauf zu reagieren, und mit Blick auf Indien der speziellen Problematik des Hindumilieus bzw. z. T. auch des Islam dar. Es wird deutlich, daß der religiös-traditionelle Rahmen im heutigen Indien in vielerlei Hinsicht sekundär ist im Vergleich zu der Problematik der Kirche und ihres Engagements im Kampf für mehr Gerechtigkeit in der 3. Welt im allgemeinen, wie es exemplarisch in dem Beitrag *The Church and Neocolonialism* von GEORGE V. LOBO SJ (239–259) zum Ausdruck kommt. Dennoch dürfen gerade auf dem Lande die sozio-religiösen Faktoren nicht außer acht gelassen werden.

S. M. MICHAEL hat in seinem Beitrag *Analysis of the Society at the Micro-Level – The Indian Rural Reality* (123–141) vorbildlich gezeigt, wie die traditionell religiös geprägte Dorffrealität in Indien aussah und wie sie durch das britische Kolonialsystem verändert wurde, als es die bis dahin gültige wirtschaftliche Autarkie des Dorfes aufbrach, indem die landwirtschaftlichen Produkte zu einem Teil der National- und damit der Weltwirtschaft wurden, was wichtige Rückwirkungen auf die Infrastruktur der Dorfgemeinschaft bis hin zur Aufrechterhaltung des Kastensystems hatte (bes. 130ff.). Was dieser Wandel heute konkret für die Kirche bedeutet, macht RAYMOND D'SILVA (142–155) klar, wobei DESMOND DE SOUZA CSSR (156–174) auf die Schwierigkeiten hinweist, die aus der kirchlichen Struktur selbst bzw. nach A. M. VARAPRASADAM SJ (175–197) aus der kirchlichen Sozialpsychologie heraus für diese Aufgabe erwachsen. Hierbei spielt auch das kirchliche Schulwesen eine entscheidende Rolle (vgl. den Beitrag von JOSEPH VELAMKUNNEL SJ, 198–223).

Unter der Kapitelüberschrift *Indologie* (262ff) wird in acht Beiträgen die Frage untersucht, was die Hindu-Philosophie für die neue Gesellschaft von ihren Ansätzen her als Leitlinien bieten kann. Es wird dabei deutlich, daß in manchen Punkten symbolische Interpretationen oder Neudeutungen notwendig werden, wenn dieser Beitrag des Hinduismus zur Welt von morgen nach Ansicht vieler christlicher Referenten konstruktiv sein soll. GANDHIS politisches Modell reiner Gewaltlosigkeit erfährt dabei nicht mehr unbedingten Zuspruch.

In einem weiteren Kapitel (336ff) wird in elf Referaten der Frage nachgegangen, welchen Beitrag die christliche Liturgie, Spiritualität und Katechese beim Kampf für eine neue Gesellschaft leisten können, worunter sich auch sehr praxisnahe Entwürfe etwa über die Rolle der Laien (447ff), der Frauen (457ff) und speziell der sog. „Liberation Groups“ (469ff) für diesen Kampf finden. Dadurch wird die Frage nach der Vorstellung von der idealen Gesellschaft in der Bibel unumgänglich. Sechs Referate (495ff) gehen dieser Frage im atl. Kontext, sieben weitere (575ff) im ntl. Kontext nach, unter denen GEORGE M. SOARES-PRABHU SJ mit dem Beitrag *Good News to the Poor! The Social Implications of the Message of Jesus* (609–626) gewissermaßen die Quintessenz der exegetischen Beiträge formuliert. Schließlich behandeln sechs Referate die entsprechenden Aussagen des kirchlichen Lehramtes, wobei vor allem PAUL LEONS Beitrag *Changes and Developments in the Teaching of the Church Magisterium* (806–826) und FELIX WILFRED mit *The Social Orientation of the Catholic Bishops' Conference of India. From the year 1944 to the year 1981* (827–862) hervorzuheben sind.

Lobend wäre zweifellos noch das eine oder andere aus den Gruppendiskussionen und den persönlichen Statements zu erwähnen. All dies geht aber über den Rahmen einer Rezension hinaus. Das Gesagte macht hoffentlich schon hinreichend deutlich, daß es sich lohnt, sich mit dem vorliegenden Buch intensiv auseinanderzusetzen. Keiner, der sich für die christl. Theologie in der 3. Welt im allgemeinen oder in Indien im besonderen interessiert, sollte auf die Lektüre dieses Buches verzichten. Es ist ein Buch, das zur Diskussion herausfordert.

Hannover

Peter Antes

Deelen, Gottfried: *Kirche auf dem Weg zum Volke. Soziologische Betrachtungen über kirchliche Basisgemeinden in Brasilien.* Mit einem Geleitwort von Kardinal Arns (São Paulo), Brasilienkunde-Verlag/Mettingen, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage 1982; 147 S.

Am Ende seiner Brasilienreise ließ PAPST JOHANNES PAUL II. mit dem Datum vom 10. 7. 1980 den brasilianischen Basisgemeinden einen Brief zukommen, in dem er sie als „ein wertvolles Instrument dafür“ bezeichnete, „daß sich die Christen in der notwendigen Weise bilden und daß das Evangelium bis in die feinsten Verästelungen der Gesellschaft eindringt“ (138). Auch theologisch interessierten Kreisen konnten die wenigen bisher in deutscher Sprache vorliegenden Veröffentlichungen noch nicht die spezifischen Konturen der lateinamerikanischen Basisgemeinden hinreichend verdeutlichen.

So ist nur zu begrüßen, daß der MISEREOR-Referent GOTTFRIED DEELEN sein 1980 erschienenes Büchlein zur Soziologie der kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien jetzt in überarbeiteter und erweiterter Form erneut vorlegt. Die Grundstruktur des Buches ist die gleiche geblieben. DEELEN skizziert das Modell der Basisgemeinden, charakterisiert sie als Kirche, die aus dem Volk geboren wird, sowie als Kirche der Armen und der Hoffnung, schildert das Verhältnis zwischen Priestern und Basisgemeinden, markiert die besonderen Akzente der Predigt in den Basisgemeinden und benennt

markiert die besonderen Akzente der Predigt in den Basisgemeinden und benennt ihren politischen Einfluß. In einem historischen Rückblick beschreibt der Verfasser die Basisgemeinden als eine entklerikalisierte Kirche, die – obwohl sie auf weltliche Macht verzichtet und in ihrem Inneren neue Strukturen entwickelt hat – gleichwohl zu einem Faktor der Mobilisierung des Volkes geworden ist.

Deutlich wird dabei, daß bestimmte Ängste, die man hierzulande gelegentlich in Zusammenhang mit den kirchlichen Basisgemeinden zu hören bekommt, völlig unbegründet sind. Was die Gefahr der marxistischen Zersetzung der Kirche anlangt, gilt: „Das Volk der Basisgemeinden sieht den Marxismus nicht als Ideologie oder Lehre an, und die Praxis der Marxisten mit Religionsfreiheit, Barbarei und blutiger Gewalt . . . verabscheut“ es (115). Auch der Argwohn, die lateinamerikanischen Basisgemeinden spalteten die Kirche in Basis und Hierarchie auf, ist europäisch motiviert. Lateinamerikanische Basisgemeinden legen größten Wert auf existentielle Verbindung zu ihren Bischöfen, die sich ihrerseits immer entschiedener für die Verbreitung dieser Gruppen einsetzen.

So gelingt es DEELEN, die Originalität einer Kirche zu vermitteln, die aus dem Leiden des Volkes und der Kraft des Geistes geboren wird und die sich als ein Netz von lebendigen Basisgruppen versteht.

Lilienthal

Horst Goldstein

Grützner, Pauline: *Justice and Development for Papua New Guinea*, Summer Institut of Linguistics/Ukarumpa, Papua New Guinea, 1982; 173 S.

Dies Arbeitsbuch der franziskanischen Soziologin PAULINE GRÜTZNER will zur Klärung der gesellschaftlichen Verantwortung aller Christen in PNG beitragen. Es erscheint zur rechten Zeit.

Nach teilweise vorbildlichen Beiträgen zur Entwicklung des Landes in der Vergangenheit stehen heute alle Kirchen und einzelnen Christen in neuer Weise vor der Frage, wie sie zur sozialen und politischen Entwicklung des Landes beitragen wollen.

P. GRÜTZNER wendet sich mit ihrem Buch an kirchliche Jugendgruppen und deren Leiter und macht ihnen Informationen zugänglich, vermittelt Diskussionsanstöße und Leitfragen, um eine christlich begründete Beurteilung ihrer Situation zu erleichtern und zu klarer ausgerichtetem Handeln anzuleiten.

Einleitend hebt sie – für PNG weitgehend neu – jene biblischen Traditionen hervor, die in der jüngeren ökumenischen Diskussion aufgespürt wurden, um gesellschaftliches Handeln zu begründen und zu motivieren, um dann ähnlich zusammenfassend Brücken zur Geschichte der katholischen Soziallehre zu schlagen und besonders jene Verlautbarungen heranzuziehen, die eine christliche Beurteilung der gegenwärtigen Entwicklung in PNG erleichtern können. Ein drittes Kapitel – und darin liegt die Besonderheit dieses Buches – markiert die Zielvorstellungen gesellschaftlicher Entwicklung, die die Verfassung des seit 1975 unabhängigen Staates verpflichtend festhält. Dabei ergeben sich wesentliche inhaltliche Übereinstimmungen mit den Ergebnissen aus den beiden ersten Kapiteln. Die Verfassung beruft sich – und das scheint für ein Land der Dritten Welt bemerkenswert – auf alte melanesische Traditionen, die zusammen mit dem christlichen Glauben als verpflichtendes Erbe weitergegeben werden sollen und hält in dieser Grundaussage wie in einzelnen Zielvorstellungen die Ergebnisse einer ausführlichen Volksbefragung vor dem verfassungsbildenden Prozeß fest.

In fünf weiteren Kapiteln werden zu Fragen der Menschenwürde, menschlicher Grundrechte, der Bedeutung der Familie, der gerechten Beteiligung aller an der

gesellschaftlichen Entwicklung Informationen aus melanesischen und christlichen Traditionen zusammengestellt.

Die beiden abschließenden Kapitel behandeln die Stellung Papua Neuguineas in der Weltwirtschaft und die Frage nach der Ausbeutung erschöpflicher, natürlicher Ressourcen im Zusammenhang mit Umweltfragen.

Ein kurzes Fremdwortregister erleichtert die Benutzung; einige Photos vergegenwärtigen exemplarisch den Kontext; einige Literaturhinweise erschließen leicht zugängliche Hintergrundinformationen.

Das Buch empfiehlt sich nicht nur Leitern von Jugendgruppen, sondern auch kirchlichen Führungskräften sowie überseeischen Mitarbeitern zur Benutzung.

Hamburg

Theo Ahrens

Hanson, Eric O.: *Catholic Politics in China and Korea.* (American Society of Missiology Series 2) Orbis Books/Maryknoll, N.Y. (USA), 1980; 144 S.

ERIC O. HANSON, ein junger amerikanischer Politologe, der längere Zeit auf Taiwan und in Japan studierte und heute als Assistenzprofessor an der Katholischen Universität St. Klara in Kalifornien lehrt, macht hier den bemerkenswerten Versuch, das Vorgehen der Katholischen Kirche in der Auseinandersetzung mit den Regierungen der Volksrepublik China und der Republik Korea darzustellen und zu bewerten. Hier haben wir eine der wenigen ausführlichen Studien über ein bedrückendes und zugleich hochaktuelles Thema, welches der Autor mit imponierender Sachkenntnis, mit vielen Einzelangaben und gesunder politischer Urteilskraft behandelt. Es ist eine Studie, die zu gleicher Zeit in das Feld vergleichender Politikwissenschaft und der asiatischen Missionsgeschichte im weiteren Kontext der internationalen Beziehungen gehört.

Die Katholische Kirche ist heute eine transnationale Organisation, die im internationalen Leben einen bedeutenden Machtfaktor darstellt. In Staaten mit aufflammendem Nationalismus und kulturellem Eigenbewußtsein stößt sie auf erhebliche Schwierigkeiten, die in China und Korea um so größer sind als die ostasiatische Kultur traditionell die Religion der Oberaufsicht des Staates zuweist, der die Auswahl der Führungskräfte, den Gottesdienstbesuch und die Art der Verkündigung reguliert. Solange ausländische Mächte in China Einfluß hatten, konnte sich die Kirche einer weitgehenden Freiheit erfreuen. Als 1949 die kommunistische Regierung MAO-ZEDONG's an die Macht kam, wurde jeder auswärtige Einfluß der Kirche unterbunden. Der Staat will, wenn überhaupt, eine unabhängige Chinesische Katholische Kirche, die die neue Staatsform anerkannt und am nationalen Programm mitarbeitet. Der südkoreanische Staat würde ähnlich verfahren (im Norden ist es schon so), wenn er nicht durch internationalen Einfluß gehindert würde. In den letzten Jahren hat sich China der Welt wieder etwas geöffnet. So ist der Autor davon überzeugt, daß ein Dialog der Kirche mit China möglich ist, der zu einem Kompromiß beider Seiten führen sollte. Religiöse Prinzipien spielen dabei weniger eine Rolle als die gegenwärtige Struktur der Kirche, besonders ihr Zentralismus. Das Schlußkapitel gibt interessante Hinweise für die Lösung des Problems.

Das Buch ist als ganzes wertvoll und lesenswert, wenn auch die Sprache zuweilen unpräzise, manches Urteil wohl zu leichtfertig und die Argumentation stellenweise schwach ist. Man kann nur wünschen, daß der gesamte Fragenkomplex weiterhin erforscht und die Ergebnisse für alle Beteiligten fruchtbar gemacht werden. Ein guter Anfang ist hier gemacht.

Würzburg

Bernward H. Willeke

Antes, Peter: *Ethik und Politik im Islam*, W. Kohlhammer/Stuttgart u. a. 1982; 112 S.

In diesem Band faßt Vf. zwei seiner früheren Veröffentlichungen zusammen und macht sie einer größeren Öffentlichkeit zugänglich, einmal die in ZMR 65 (1981) 229 vorgestellte Studie über den Islam als politischen Faktor, sodann die im Sammelband von C. H. RATSCHOW enthaltene Behandlung der Ethik im Islam (vgl. ebd. 294–301). Beide Arbeiten werden hier zu einer eigenständigen Darstellung des Islam unter den vorgesehenen Gesichtspunkten. Bei der bekannten zuverlässigen Behandlung der Sachfragen wird man gerne auf diesen Band von P. ANTES zurückgreifen.

Bonn

Hans Waldenfels

Colpe, Carsten, *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung* (Theologische Bücherei 68). Ch. Kaiser/München 1980; 323 S.

In diesem Band faßt Vf. sein fast zwanzigjähriges Ringen um den Ort und das Selbstverständnis der Religionswissenschaft, wie es in einer Vielzahl von Vorträgen und Publikationen Niederschlag gefunden hat, zusammen. Diese Ortsbestimmung ist vor allem dort erforderlich, wo die Theologie des Christentums als die Wissenschaft einer – vorherrschenden – Religion einer allgemeiner gefaßten Religionswissenschaft (mit der Religionsgeschichte als Herzstück) ihren Raum streitig macht oder doch zumindest keinen hinreichenden Entfaltungsraum gewährt. Die methodischen Kapitel (I. 1/2; IV; V und VI) erscheinen denn auch zusammen mit den Einleitungs- und Ausblickformulierungen als die gewichtigsten Teile des Bandes. Der „Ausblick“ stellt in seiner Formulierung „Nicht ‚Theologie der Religionsgeschichte‘, sondern ‚Formalisierung religionsgeschichtlicher Kategorien zur Verwendung für theologische Aussagen‘“ ein Stück Gegenprogramm gegen die bekannten Pannenbergischen Überlegungen dar. Seinen eigenen subjektiven Standpunkt als Religionshistoriker in unserer geschichtlichen Stunde beschreibt das „Nachwort 1979“. Stichworte der Systematisierung, die ihrerseits zur Lektüre einladen, sind im übrigen: die Theorie in der Lehre, die Verkündigung, das Vergleichen, die Methodenfrage, der Unterrichtsbezug, das Verhältnis zwischen Wissenschaften. Die Einreihung dieses Bandes in die Theologische Bücherei unterstreicht auf ihre Weise die Bedeutsamkeit der Ausführungen.

Bonn

Hans Waldenfels

Endreß, Gerhard: *Einführung in die islamische Geschichte*. (Beck'sche Elementarbücher) C. H. Beck/München 1982; 346 S.

In sechs Kapiteln, einem Anhang, einer Zeittafel und einer Bibliographie bietet GERHARD ENDREß, Professor für Orientalistik an der Ruhr-Universität Bochum eine Einführung in das Phänomen des Islam, wobei seine Darstellung sich an der geschichtlichen Entwicklung orientiert.

In der Einleitung stellt der Verfasser zunächst das islamische Geschichtskonzept vor, wonach die religiöse und politische Geschichte eine Einheit darstellt. Das zweite Kapitel ist der Entwicklung der europäischen Islamwissenschaft gewidmet. Der Verfasser beginnt dabei mit dem Zeitalter der Kreuzzüge – er verweist u. a. auf PETER VON CLUNY – und endet in unserem Jahrhundert. Im dritten Kapitel werden die Religion und die Rechtsordnung des Islam dargestellt. Kapitel vier hat die soziologischen und wirtschaft-

lichen Komponenten der islamischen Geschichte zum Inhalt. Ergänzt wird dieses Kapitel durch die Differenzierung der Entwicklungsgeschichte des Islam nach den einzelnen Regionen im fünften Kapitel. Das sechste Kapitel gibt einen Überblick über die Perioden der islamischen Geschichte, wobei der Ausgangspunkt die Entstehung des Islam in einem jüdisch-christlich-heidnischen Umfeld ist. Der Verfasser verweist hier auch auf Probleme der Forschung. Den Abschluß des Überblicks bildet die Darstellung der heutigen Situation im Zeitalter der islamischen Nationalstaaten.

Ein Anhang zu Elementen der Quellenkunde, in dem u. a. die Frage nach der Sprache und der islamischen Zeitrechnung behandelt wird, sowie eine Zeittafel ergänzen die Darstellung.

Wichtiger und wertvoller Bestandteil des Werkes ist eine auf dem neuesten Stand stehende Bibliographie, die fast ein Viertel des Buchumfanges ausmacht und neben allgemeinen Werken, Lexika, Bibliographien usw. Literaturangaben zu den einzelnen Trotz der Knappheit der Darstellung und der Fülle des dargebotenen Stoffes ist das Werk von GERHARD ENDRESS, nicht zuletzt wegen der in den Text eingebauten Zitate aus der islamischen und islamwissenschaftlichen Literatur, leicht verständlich und gut lesbar. Die wesentlichen Informationen über den Islam sind enthalten, die Vertiefung des Stoffes kann unter der Verwendung der Literaturhinweise, die auch im Text zu finden sind, erfolgen. Hilfreich ist auch, daß die arabisch-islamischen Fachausdrücke in Klammern im Text zu finden sind, ohne daß sie unerklärt bleiben.

Das Buch ist besonders für die Leserinnen und Leser geeignet, die sich rasch und fundiert einen Überblick zum Thema „Islam“ verschaffen wollen, wie z. B. Theologiestudenten, Religionslehrer aber auch Verantwortliche in der Jugend- und Erwachsenenbildung.

Würzburg

Ingobert Wilke

Dumoulin, Heinrich: *Begegnung mit dem Buddhismus*, Herder/Freiburg-Basel-Wien 1982; 173 S.

Das Buch stellt die unveränderte Neuausgabe des in ZMR 63 (1979) 310f. von mir positiv gewürdigten Herder-Taschenbuches dar. H. DUMOULINS Stimme bleibt eine der wichtigsten im christlich-buddhistischen Gespräch.

Bonn

Hans Waldenfels

Platvoet, J. G.: *Comparing Religions. A Limitative Approach. An Analysis of Akan, Para-Creole and IFO-Sananda Rites and Prayers (Religion and Reason 24)* Mouton Publ./The Hague-Paris-New York 1982; VIV + 350 S.

Die vorliegende Arbeit hat zwei Teile: einen theoretischen zu Fragen der Methodologie (3–35) und einen vergleichenden, der einige Akan- (Südghana), Para-Kreolische (Surinam/Lateinamerika) und IFO-Sananda- (USA) Riten (37–219) untersucht und dabei vor allem auf den Stellenwert, die Ausdrucksformen und den Sinn der Gebete achtet. Es wird als Ergebnis deutlich, daß Gebete nicht losgelöst von den Riten und dem ganzen „cluster of means and modes of communicating messages from the believers to the meta-empirical beings addressed by them“ (216) untersucht werden dürfen.

Dieses Forschungsergebnis entspricht den theoretischen Voraussetzungen des ersten Teiles, wo Religion „as a process of communication, by means of the exchange of messages, between a human being or a group of human beings and one or more of the ‚meta-empirical‘ beings whom they believe to exist and to affect their lives“ (30)

definiert wird. Die Forschung hat danach die Aufgabe, diesen Prozeß sowie den Rahmen, in dem er steht, nämlich den Ritus (= field) und das sozio-kulturelle Umfeld (= context), näher zu beschreiben. Ein Vergleich derartiger Beschreibungen aus verschiedenen Kulturräumen wird die Unterschiede und Gemeinsamkeiten sofort erkennen lassen. In der Konsequenz heißt dies: „this approach to comparative analysis can never arrive at universal statements, or uncover the ‚true nature‘ of a religious process or relationship. It can only offer hypotheses which may be confirmed, modified or disconfirmed by further research on comparable processes in other religious and cultural contexts“ (31). Damit ist die Ablehnung der klassischen Religionsphänomenologie deutlich zum Ausdruck gebracht, ohne daß die hier vorgeschlagene Methode – wie der Vf. selbst einräumt (vgl. 34) – deshalb als originell oder neu gelten kann.

Hannover

Peter Antes

Rendtorff, Trutz (Hrsg.), *Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung*. Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1980; 257 S.

Der vorliegende Band gibt Einsicht in die Arbeit eines religionstheoretischen Kolloquiums, das seit einigen Jahren in München zusammenkommt und die Religion angesichts des aufklärerischen Erbes neu zu bestimmen sucht. Der Band ist in vier Teile geteilt. Teil I (Perspektiven der Religionswissenschaft) fragt nach religionswissenschaftlichen Annäherungsmomenten: J. WAARDENBURG: Religion unter dem Gesichtspunkt der religiösen Erscheinungen; A. VERGOTE: Neue Perspektiven in den Religionswissenschaften; W. DUPRÉ: Überlegungen zur religionsphilosophischen Bedeutung der Ethnophilosophie. Das Schwergewicht des Bandes liegt allerdings in den Teilen II (Religion – Produkt des Menschen? Diskussion um die Erklärungsleistungen soziologischer und theologischer Religionstheorie) und III (Religion „nach“ der Aufklärung). Nicht ganz einsichtig wird die Reihenfolge des Gedankengangs. Da es um die Religion als Problem der Aufklärung geht, hätte man sich denken können, daß die drei Beiträge von H. LÜBBE (Religion nach der Aufklärung), T. RENDTORFF (Religion „nach“ der Aufklärung. Argumentationen für eine Neubestimmung des Religionsbegriffs) und G. ROHRMOSER (Politik und Religion am Ende der Aufklärung) dem Block II vorausgeschickt worden wären. Das ist um so mehr der Fall, als die Problematik der Fragestellung gerade in diesen Beiträgen deutlich zutage tritt. Das gilt vor allem für den Beitrag von H. LÜBBE, der die veränderte Situation der Religion einmal von den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen nach der Aufklärung ableitet und sodann folglich nach einer neuen Funktionsbestimmung der Religion in der Gesellschaft fragt. Der Wechsel von der Wahrheits- zur Funktionsfrage ist die bedeutendste Beobachtung, die hier gemacht wird. Erst von hier aus ergibt sich der Disput zwischen Soziologie und Theologie, bei der dann die Philosophie eine eher hilflose Nebenrolle spielt, bzw. sich im Hintergrund der Soziologie Raum zu verschaffen sucht. Eine zentrale Rolle, offensichtlich auch im Hinblick auf die weitere Diskussion des Kolloquiums, spielt hier der Beitrag von G. SAUTER über „Sinn“ und „Wahrheit“, den dieser auch anderweitig zur Diskussion gestellt hat (vgl. *EvTh* 40 [1980] 93–126). SAUTER, dessen Ansatz von weiteren Beiträgen umgeben ist (G. DUX: Zum historischen Stand der Religion; K. E. LØGSTRUP: Die Notwendigkeit einer subjektivistischen Wirklichkeitsauffassung; W. PANNENBERG: Macht der Mensch die Religion oder macht die Religion den Menschen?; G. DUX: Religionssoziologie unter dem Verdacht der Metaphysik) problematisiert in origineller Weise die Rede von der „Sinnfrage“, die vielerorts als neue Eröffnung der Gottesfrage vorgestellt

wird. Hier fragt es sich: Tritt nicht ein Götze an die Stelle Gottes? Zwei Fragen bleiben aber hier bestehen: (1) Werden Sinn- und Gottesfrage hier nicht letztlich in Analogie zum Religionsverständnis der dialektischen Theologie gesehen? (2) Was bedeutet „Wahrheit“ angesichts von „Sinn“, die Rede von Gott angesichts der Rede von Sinn, Religion im Umfeld von Funktionsbestimmung und Wahrheitsfrage? SAUTERS Beitrag verdient im Hinblick auf LÜBBES Beitrag erneut diskutiert zu werden. Diese Diskussion ist in der Auseinandersetzung mit DUX und PANNENBERG nicht eingeholt. Dazu wäre allerdings eine Neubestimmung der theologischen Grundposition angesichts der Aufklärung eine wichtige Voraussetzung. In dieser Hinsicht vermögen die im Teil IV (Religion als „empirisches Datum“. Fragen der Erforschbarkeit religionstheoretischer Konzepte) vorgeschlagenen Thesen einer Fortführung der Kolloquiumsdiskussion (A. VERGOTE: Religion – Gottesbild; G. SCHMIDTCHEN: Über die Erforschbarkeit religiöser Orientierungssysteme) als Ansatz der Fortsetzung nicht zu überzeugen. Der Band stellt aber auch in der vorliegenden Form einen wichtigen Beitrag zur Rolle der Religion in nachaufklärerischer Zeit dar. Theologie, Philosophie und Humanwissenschaften sind hier in der Tat aufgefordert, miteinander ins Gespräch einzutreten.

Bonn

Hans Waldenfels

Rupp, Alfred: *Enstase, Ahnengeist und Medizinmann. Religionspsychologische und religionsphänomenologische Studien über Feldforschungsmaterial aus Makhatini, Südafrika.* (Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte 7) Verlag A. Rupp/Saarbrücken 1980; 86 S.

Die Thematik des Buches ist *Enstase, Ahnengeist und Medizinmann* (hier konkret: der isāngoma in Makhatini, Südafrika). Dabei wird durch die Verwendung von „Enstase“ in Erinnerung gerufen, daß es in der Sicht der Religionsforschung ein entscheidender Unterschied ist, „ob nach dem jeweiligen Selbstverständnis der Betroffenen bei einer Trance die Seele aus dem Körper austritt und diesen aktionsunfähig zurückläßt wie bei einem Schamanen der Eskimo, oder ob ein personhaft eigenständiger Geist in einen Menschen eingeht und dessen personhaftes Selbst überlagert und verdrängt und den Körper in atemberaubende Bewegungsaktivität versetzt wie bei einem isāngoma in Makhatini. Innerhalb der Religionsforschung muß der erste Fall als Ekstase vom zweiten Fall als Enstase sauber unterschieden werden.“ (20)

Anhand umfangreicher Aufzeichnungen, die auf Feldforschung beruhen, beschreibt der Vf. die Vorgänge während der Enstase und in ihrem Umfeld, den Werdegang eines isāngoma und das isāngoma-Zentrum, wobei die Umschrift für „isāngoma“ nicht einheitlich ist (auch: isangoma und izangoma). Dank der vorbildlichen Dokumentation und viel Kleinarbeit hat so die vorliegende Arbeit einen wichtigen Beitrag zur religionsgeschichtlichen Erforschung Südafrikas geleistet und zugleich einen Maßstab für religionsphänomenologische Studien gesetzt.

Lediglich an einer Stelle wird in der Beschreibung die Basis des Selbstverständnisses der Betroffenen verlassen und an die objektivierte Sprechweise der klassischen Religionsphänomenologie angeknüpft, wenn es heißt, „daß es Begegnendes gibt“ (58f). Eine solche Überzeugung gehört zwar zu den Grunddogmen der Betroffenen, entzieht sich aber der empirischen Forschung. Dieser Tatsache sollte auch die Formulierung aus methodologischen Gründen Rechnung tragen.

Hannover

Peter Antes

Stephenson, Gunther (Hrsg.): *Leben und Tod in den Religionen*. Symbol und Wirklichkeit, Wiss. Buchgesellschaft/Darmstadt 1980; XIV + 350 S.

Leben und Tod spielen in allen Religionen eine große Rolle und dies sowohl als Symbol als auch als Wirklichkeit. Es ist von daher verwunderlich, daß es nicht schon längst einen Sammelband gibt, der in ähnlicher Form wie der nun vorliegende diese Thematik dem interessierten Leser auf dem neuesten Stand der wissenschaftlichen Forschung zugänglich macht. Das will der nun greifbare Band leisten, der etwa zur Hälfte auf Vorträge zurückgeht, die anlässlich der 14. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte 1978 in Bonn gehalten wurden (vgl. S. XIII).

Nach dem Vorwort des Herausgebers und einer philosophischen Betrachtung der „Welt der Symbole“ (O. F. BOLLNOW, S. 1ff) haben zunächst „vergleichende Betrachtungen“ Vorrang. C. A. KELLER vergleicht Hinduistisches mit Mesopotamischem (S. 17ff), J. WAARDENBURG untersucht die Ausdrücke „Leben verlieren“ und „Leben gewinnen“ in prophetischen Religionen (S. 36ff), und H. J. KLIMKEIT behandelt „das Kreuzessymbol in der zentralasiatischen Religionsbegegnung“ (S. 61ff), während D. I. LAUF eine „archetypische Symbolik“ entwickelt (S. 81ff).

Die weiteren Abschnitte des Buches sind nach Kontinenten gegliedert: Europa mit Beiträgen zu den alten Griechen (B. UHDE, S. 103ff), den Römern (B. GLADIGOW, S. 119ff), den Germanen (R. FLASCHE, S. 134ff), dem Christentum (P. MEINHOLD, S. 144ff), den Sagen und Märchen (L. RÖHRICH, S. 165ff) und der musikalischen „Darstellung“ als religiösem Phänomen (G. STEPHENSON, S. 184ff); Afrika mit Beiträgen zu den ägyptischen Königsgräbern (H. BRUNNER, S. 215ff) und den afrikanischen Religionen (A. VORBICHLER, S. 229ff u. Th. SUNDERMEIER, S. 250ff); Asien mit Beiträgen zum Hinduismus (J. F. SPROCKHOFF, S. 263ff u. U. KING, S. 301ff), Buddhismus (J. EBERT, S. 285ff) und Fernen Osten (W. KOHLER, S. 317ff) und schließlich ein Beitrag zu Nordamerika (W. MÜLLER, S. 335 ff). Südamerika und Ozeanien/Australien sind nicht vertreten.

Trotz dieses Fehlens ist das Buch eine hervorragende thematisch orientierte Enzyklopädie, die als sehr gut gelungen bezeichnet werden kann und bei der die Schwarz-Weiß-Abbildungen am Ende des Buches zusätzlich noch einen visuellen Eindruck vom Gesagten vermitteln.

Hannover

Peter Antes

Wielandt, Rotraud: *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur* (Beiruter Texte und Studien 23) Steiner/Wiesbaden [in. Komm.] 1980; XVII + 652 S.

Spätestens seit der sog. „islamischen Revolution in Iran“ ist allgemein bekannt, daß Europa und die Lebensweise der Europäer durchaus nicht überall als erstrebenswertes Vorbild angesehen werden. Eine deutliche Absetzbewegung hat in der islamischen Welt stattgefunden, an die Stelle der Imitation Europas ist die Rückbesinnung auf die eigene kulturelle und religiöse Tradition getreten.

Dieser Prozeß des Umdenkens kam nicht über Nacht. Seit langem gibt es Bewunderung und Ablehnung Europas und der Europäer in der arabischen Erzähl- und Theaterliteratur. Das vorliegende Buch stellt diese Tendenzen in einer bislang einmaligen Vollständigkeit und Differenziertheit dar. Dabei werden sowohl „der Wandel der thematischen Schwerpunkte in den Europäerdarstellungen“ (S. 105ff) als auch „durchgängige Züge im Europäerbild“ (S. 555ff) ausführlich vorgestellt. Der ungewöhnliche Umfang dieser Tübinger Habilitationsschrift erklärt sich u. a. dadurch, daß die einzelnen Romane und Theaterstücke inhaltlich jeweils referiert werden. Dies war

notwendig, weil sie für den Nichtfachmann anderweitig nicht zugänglich und selbst dem Fachmann normalerweise unbekannt sind. Deshalb ist das Buch eine hervorragende Fundgrube für jeden, der zu diesem Thema etwas sucht. Sein Stellenwert für die Kenntnis dessen, was die Araber über Europäer und vor allem über die europäische Frau denken, kann kaum überschätzt werden.

Hannover

Peter Antes

Die Welt der Religionen. Verlag Herder/Freiburg-Basel-Wien. 18 Bde. 1982ff.

Unter dem Titel „Die Welt der Religionen“ hat der Verlag Herder eine Reihe in Produktion genommen, die mit den Mitteln der Dokumentation in religionsgeschichtliche und religionsphänomenologische Grundkenntnisse einführen will. Dabei geht jeder Einzelband aus von einem Ort und Zentrum religiösen Lebens und entfaltet von dort aus das ganze Spektrum der Religion und Kultur des jeweiligen Raumes. Die eindrucksvolle photographische Präsentation steht nicht unvermittelt neben dem Text, sondern verbindet sich mit diesem zu einem Gesamtbild der Religionen und ihrer Welt. Der chronologische Überblick im Anhang jedes Werkes und der lexikalische Index der religionswissenschaftlichen Termini unterstreicht den Handbuchcharakter dieser Publikation. Es handelt sich bei dieser Reihe um eine internationale Koproduktion von renommierten Religionswissenschaftlern und Historikern zusammen mit bekannten Photographen unter der Regie mehrerer großer Verlage. Die Originalausgabe erscheint in italienischer Sprache bei Arnoldo Mondadori Editore, Mailand.

Bisher erschienen sind in dieser Reihe die Bände „*Santiago de Compostela. Die Wege der Pilger*“, „*Mekka und Medina. Die Städte des Propheten*“, „*Ganges. Der heilige Strom Indiens*“, „*Sri Lanka. Die heilige Insel des Buddhismus*“, „*Jerusalem. Die heilige Stadt dreier Religionen*“, „*Ise und Izumo. Die Schreine des Schintoismus*“, „*Delphi. Das Heiligtum der Griechen*“ und „*Der goldene Ring. Das Christentum Rußlands*“.

Aachen

Thomas Kramm

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: PROF. DR. DR. PETER ANTES, Bismarckstr. 2, D-3000 Hannover 1 · GODFRIED DEELEN, Mozartstr. 9, D-5100 Aachen · DR. JOHANNES LAUBE, Eidinghäuser Weg 31 A, D-3540 Korbach · DR. DAVID M. TRABOULAY, The College of Staten Island, 62 University Place, Staten Island NY, 10301, USA · PROF. DR. JULIAN F. PAS, University of Saskatchewan, Saskatoon, Canada, S7N 0W0 · PROF. DR. BERNWARD WILLEKE OFM, Franziskanergasse 7, D-8700 Würzburg · PROF. DR. JOSEF KUHL, Arnold-Janssen-Str. 24, D-5205 St. Augustin · DR. BÉNÉZET BUJO, Karlstr. 34, D-8000 München 2.

DER KORAN ALS ZEUGNIS EINER ZEITENWENDE

von Tilman Nagel

Einführung

Das islamische Geschichtsbewußtsein zieht eine schroffe Trennungslinie zwischen dem arabischen Heidentum und der Epoche, die durch das Auftreten MUHAMMADS eingeleitet wurde. Die Heidenzeit, das ist die Epoche der Unwissenheit, der rohen Gesittung. Mit dem Empfang der göttlichen Offenbarung hat jenes finstere Zeitalter jedoch unwiderruflich sein Ende gefunden. Das ganze Leben ist neu, anders, besser geworden, ja hat seine bestmögliche Ausprägung überhaupt bekommen, seitdem es nach dem von MUHAMMAD verkündeten göttlichen Gesetz geregelt ist. Nur bisweilen werden Zweifel laut, ob denn wirklich der heidnische Geist mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden sei. Insbesondere das Prahlen mit den Vorzügen der eigenen Sippe und mit den Ruhmestiteln der Vorväter, so fürchtet man, wird sich als zählebiges Überbleibsel heidnischer Gesinnung erhalten. Und in Notlagen, etwa in Monaten schlimmer Dürre, werde man weiterhin die Sterne um Regen anflehen.¹

Mit der Sippensolidarität und dem Sternen- bzw. Götzenglauben werden nun in der Tat die zwei wichtigsten Kennzeichen des heidnischen arabischen Denkens benannt, wie es uns, wenn auch nicht mehr in reiner Form, in der vorislamischen arabischen Dichtung überliefert ist. Sternenglauben und Sippensolidarität sind hierbei als zwei aufeinander bezogene wesentliche Elemente heidnisch-arabischer Mentalität zu erkennen. Das Leben des vorislamischen Arabers, insbesondere dasjenige des Beduinen, war keineswegs frei und ungebunden, wie romantisierende Darstellungen es uns noch immer glauben machen wollen. Es war vielmehr in einer für uns heute kaum vorstellbaren Weise dem Diktat der im jährlichen Wechsel wiederkehrenden Naturphänomene unterworfen. Zu bestimmten Zeiten des Jahres mußte das Vieh an bestimmten Plätzen weiden, konnten Handelskarawanen ausgerüstet, Märkte abgehalten und heilige Stätten besucht werden. Zu diesem unerbittlich strengen Lebensrhythmus wurden Sternkonstellationen in Beziehung gesetzt, die beispielsweise jeweils zu Beginn der jährlichen Regenperiode zu beobachten waren. In vielfach bezeugter heidnisch-arabischer Vorstellung waren es die in der betreffenden Jahreszeit morgens oder abends am Horizont sichtbaren Gestirne, die die Regenzeit nicht etwa nur ankündigten – wie wir es sagen würden – sondern die den Regen machten. Dank der Kenntnis der Sternkonstellationen und durch die Anrufung der etwa für Regen verantwortlichen Gestirne hoffte der heidnische Araber mithin, unmittelbaren Einfluß auf die für ihn so lebenswichtige Abfolge der Jahreszeiten zu gewinnen. Dem gleichen Zweck diente der an zahlreichen Orten geübte Kult, der Gottheiten geweiht war, die z. T. wahrscheinlich astralen Charakters waren.

Der festen Unterwerfung der Menschen unter einen stets sich wiederholenden, verhältnismäßig starren Zeitenlauf entspricht die Eingebundenheit in

eine Sippensolidarität, die dem Einzelnen nur in seiner Zugehörigkeit zu einem größeren, als Blutsgemeinschaft aufgefaßten Verband Bedeutung zumessen kann. Im steten Zeitenlauf vermag sich der Einzelne kaum als Persönlichkeit zu behaupten, und diese Persönlichkeit ist letzten Endes auch ohne Belang, denn die Solidargemeinschaft, der er angehört, lebt aus einer geschichtslosen Vergangenheit heraus in eine ebenso geschichtslose Zukunft hinein. Epochale, im wirklichen Sinn Geschichte-machende Ereignisse, in denen Individuen auf diese oder jene Weise gehandelt haben, kennt man noch nicht. Die Erinnerung reicht nur wenige Jahrzehnte zurück, Geschehenes verschwimmt rasch zur Legende, die von den Vorzügen der eigenen und von den Schandmalen fremder Solidargemeinschaften kündet.

Die vorislamische Krise des arabischen Heidentums

Der Sammeltätigkeit frühislamischer Literaten und Grammatiker verdanken wir nun die Erhaltung zahlreicher Texte, in denen an diesen Grundzügen des heidnisch-arabischen Denkens eine Kritik geübt wird, die noch nicht von einem islamischen Standpunkt aus vorgetragen wird. Sie belegt vielmehr ganz allgemein, daß einzelne Menschen die Einbindung ihrer Persönlichkeit in das starre Walten des Zeitenlaufs und in die diesem unterworfenen Solidargemeinschaft als unheilvoll zu empfinden beginnen. So wird erzählt, daß ein Mann mit dem Namen QUSS B. SĀ'IDA, der im 6. Jh. n. Ch. lebte, einst vom byzantinischen Kaiser in Audienz empfangen worden sei. Der Kaiser habe sich über die ihm fremde Gedankenwelt der Araber belehren lassen wollen. „Sag uns, als was sich dir die Zeit und ihr Walten erwiesen und was du vom Charakter der Menschen hältst, die ihr unterworfen sind!“ fordert er den Araber auf, worauf dieser antwortet: „Wir erprobten die Zeit und erkannten in ihr einen Begleiter, der seinen Freund betrügt und der demjenigen, der ihn zu zähmen sucht, nicht zu Willen ist. Und wir erkannten, daß die Menschen eine tierische Gestalt haben, doch mit dem Verstand miteinander wetteifern, und wir erkannten, daß die Ehre nicht in den Vätern und Müttern begründet liegt, sondern in einem lobenswerten Charakter. Hierüber dichtete ich: Ich habe alle Zitzen der Zeit gemolken, dann habe ich den reinen Rahm abgeschöpft, doch vermochte ich weder Vorrang noch Edles in den Worten des Mannes zu erkennen, der sagt: Ich bin ein Araber! – ehe wir nicht sehen, daß er sich zu einem edlen Charakter erhebe, so daß seine lobenswerten Eigenschaften seine Herkunft verteidigen. Weder der Verstand seines Ahnherrn, der gestorben ist, noch der Verstand des Vaters nützt dem Mann für seinen Witz, denn der Mann ist nichts als der Sohn seiner Seele, und durch sie wird er erkannt, sobald die Schicksalsschläge ihn treffen, bis die Zeit das Herz des Mannes tötet – dann triffst du ihn, etwas Staub vom Staub! – Und wir erkannten, daß die wirksamste Mahnung darin liege, auf die Gräber der Toten zu schauen . . .“. Auf die Frage des Kaisers, ob QUSS B. SĀ'IDA, an die bestimmende Kraft der Sterne glaube, antwortet dieser, er schaue zu ihnen nur auf, um sich leiten zu lassen: „Die Sternenkunde bringt dem Verstande Unheil; etwas zu verlangen, das nicht zu erreichen ist,

führt einen in die Irre. Weshalb strebst du, etwas Unerreichbares zu erfahren, das durch die Sphären abgeschlossen ist? – Weit gefehlt! Kein Mensch, unbedeutend wie sein Rang ist, weiß, wieviel Lebensunterhalt und Frist zugemessen sind; dies weiß nur der, dessen Ort über dem Himmel ist, dessen Antlitz Verehrung und Hochachtung gelten.“ Schließlich distanziert sich Quss b. SĀ'IDA noch von dem Brauch, aus dem Vogelflug die Zukunft vorherzusagen.²

Im Zwiegespräch mit dem byzantinischen Kaiser wird die menschliche Existenz zunächst dem zerstörerischen Wirken der Zeit gegenübergestellt. „Ich habe meine Erfahrungen mit der Zeit gemacht“, sagt Quss b. SĀ'IDA und nimmt damit einen Topos auf, der in der altarabischen Literatur sehr oft vorkommt. Es ist das Wüten einer als schicksalhaft empfundenen, letzten Endes unverständlichen Macht, der der Mensch unweigerlich zum Opfer fällt. „Uns richten der Tag und die Nacht zusammen zugrunde, und die Zeit greift an, ihr Schwert in den Leib des Jünglings stoßend. – So ist, was mich traf, nicht verwunderlich, wenn ich auch graue Haare oder Kahlköpfigkeit nicht kannte, – und wenn dir der Glanz meiner Jugend, als die Blüte der Jugendlichkeit sich darin zeigte, wie eine erquickende Wasserstelle erschien. – Ein Mädchen im Stamm blinzelte stets mir zu, bis die letzte Möglichkeit vorüber war, und dann war Schluß!“³ „Wie manchen Becher habe ich in Baalbek geleert, wie manchen anderen in Damaskus und Qāṣirīn!“ hören wir in der *Mu'allaga* des ʿAMR b. KULTŪM, in einem der berühmtesten Gedichte der vorislamischen Epoche, und ʿAMR fährt seufzend fort: „Doch gewiß wird uns das Todesschicksal ereilen, es ist uns vorausbestimmt, und wir sind ihm vorausbestimmt!“⁴

Ein anderer Dichter klagt: „O Unheil, das in den Tagen und in der Zeit liegt, wenn du zugrunde gehst, und in dem Wechsel der Nächte, die so eine nach der anderen folgen!“⁵ Bisweilen findet sich in diesem Zusammenhang der Topos vom zyklischen Zeitverlauf, dem der Mensch zum Opfer fällt, „Die Zeit dreht sich mit den Menschen“, pflegte man zu sagen. „Es rollten die Zyklen über ihn hinweg“, das hieß, jemand wurde von schwerem Unheil befallen.⁶

Ins Auge springt bei den zitierten Versen, die sich leicht um viele Beispiele vermehren ließen, die persönliche Betroffenheit des Dichters. Die Bedrohung, die im Walten der Zeit liegt, richtet sich nicht gegen die Menschheit allgemein oder gegen eine größere Gruppe, sondern gegen den Sprechenden als Person, als ich. Das Individuum erlebt sich als gefährdet, ausgeliefert. Wo kann es Halt, wo kann es Trost finden? „Ist die Zeit etwas anderes als das Heute, das Gestern oder das Morgen? – So geht der Zeitenlauf unter uns hin und her! – Er bringt über uns eine Nacht, dann ihren folgenden Tag. – Wir sind nicht so, daß wir bleiben, die Zeit aber hört nie auf! – Wir haben eine bestimmte Frist, die nicht vorher zu Ende geht. – Doch (der Zeit) folgend, gelangen wir schließlich zu (unserer Frist)!“ So lautete die Antwort des vorislamischen Poeten ḤATIM AṬ-ṬĀ'Ī, als man ihm seine jedes vernünftige Maß übersteigende Freigebigkeit vorwarf und ihn daran erinnerte, daß er auf diese Weise nicht nur seine eigene Existenz, sondern auch die seiner

Nachkommen, seiner Sippe, ruiniere.⁷ HĀTIM untergräbt, indem er eine altarabische Tugend, die Freigebigkeit, zum eigenen Ruhme ins Groteske übersteigert, die Sippensolidarität, das wohl wichtigste Prinzip der altarabischen Stammengesellschaft, und die Begründung für dieses schandbare Tun liefert ihm der unverständliche Zeitenlauf. In ihm ist ohnehin alles festgelegt; das betroffene Individuum möchte das Walten der Zeit durchschauen, doch alles ist vergebens; so bleibt nur ein letzten Endes sinnloses Aufbegehren: Das Unmaß der Freigebigkeit sichert einen Ruhm, der die eigene Existenz, die in jedem Moment der Vernichtung anheimgegeben werden kann, zu überdauern vermag. Dies führt uns zu der Erkenntnis, daß es das besorgte Individuum ist, welches des Walten der Zeit als unheilvoll erfährt. Betrachten wir noch einmal QUSS B. SĀ'IDA'S Kritik an den Gebräuchen und Denkweisen des arabischen Heidentums. Er hat das Wirken der Zeit erlebt. Und was hat er erfahren? Die Bedeutung und der Wert eines Menschen liegen nicht darin, daß dieser von sich behaupten kann, Araber zu sein. Nicht die Abstammung zählt mehr, sondern der edle Charakter. Die Abstammung, arabisch *nasab*, läßt den Einzelmenschen im Rahmen der Sippensolidarität an den Taten und Vorzügen, aber auch an den Untaten und Fehlern seiner Vorfahren teilhaben; die Nachgeborenen ererbten nicht nur die Würde ihrer Vorfahren, sondern auch die Summe alles erinnerten Tuns und Lassens der Ahnen; deren Existenz verband sich dank dieser Hinterlassenschaft, arabisch *ḥasab*, mit der Existenz der Nachkommen zum Ganzen einer übergangslos von der Vergangenheit in die Zukunft hineinreichenden Solidargemeinschaft, nämlich des Stammes. Das Vorhandensein einer derartigen, den Menschen im Guten wie im Schlechten bestimmenden Hinterlassenschaft, wird nun von QUSS B. SĀ'IDA geleugnet: Jedermann hat sich auf sich selber gestellt im Leben zu behaupten; der Verstand seiner Vorfahren vermag ihm nichts zu nützen. Als Vereinzelter erfährt der Mensch jetzt seinen Lebensweg als ziellos und ständig von unbegreiflichen Schicksalsschlägen bedroht. Der Mensch wird zum Individuum, beginnt auf sich selber zu schauen; die Geborgenheit innerhalb seiner geschichtslosen Solidargemeinschaft vermag ihm keinen Trost, keinen Halt mehr zu spenden; die Furcht vor dem Tod als seinem individuellen Ende übermannt ihn. Der Tod nimmt deshalb bei QUSS, wie wir sahen, den Charakter eines warnenden Beispiels an: Gedenke angesichts der Gräber, daß auch dein persönliches Ende unvermeidlich ist, magst du heute auch noch so sehr in Prunk und Wohlleben schwelgen.

QUSS B. SĀ'IDA verwarf ferner den Glauben an die Sterne, genauer: an die das gesamte Naturgeschehen und damit auch die Lebensumstände der Menschen bestimmenden Kräfte der Sterne. Auch dies ist eine Schlußfolgerung aus der Auflösung des kollektiven Bewußtseins der Stammesgemeinschaft und der einsetzenden Individualisierung. Die im Laufe der Jahreszeiten wechselnden Sternkonstellationen selber bewirkten, wie dargelegt, nach arabischer Vorstellung das Wetter, brachten Regen oder Dürre hervor. Insofern dachte man die Geschehnisse der Solidargemeinschaft unmittelbar von ihnen abhängig. Eine ähnlich enge Verknüpfung sah man auch zwischen dem Vogelflug und den bevorstehenden Ereignissen, die man aus ihm herauszule-

sen meinte. QUSS B. SĀ^cIDA weist alle derartigen Auffassungen schroff zurück. Nicht die Sterne teilen den Lebensunterhalt, den Regen zu, nicht sie setzen die Lebensfrist des Einzelnen fest, sondern allein der, dessen Ort über dem Himmel ist und dessen Antlitz Verehrung gebührt.

QUSS B. SĀ^cIDA weist mit diesen Worten bereits auf den Ausweg aus der durch die Individualisierung heraufbeschworenen Unheilssituation hin: Wir sind nicht einem blindwaltenden anonymen Fatum ausgeliefert, sondern unterstehen der Fügung eines persönlichen Gottes, der alles in seinen Händen hält. Unter diesem Aspekt ist auch QUSS B. SĀ^cIDAS Hinweis auf den Tod als auf ein mahnendes Beispiel zu verstehen, denn als solches ist er ja nicht mehr sinnlos. Vielmehr hilft er uns erkennen, daß wir nicht mehr verzweifeln müssen – was der Fall wäre, wenn wir tatsächlich dem Fatum ausgeliefert wären –, sondern daß wir einem sinnvollen Ende entgegengehen, mag uns dessen Sinn auch bisweilen noch nicht erkennbar sein.

Wir berühren mit dieser Aussage allem Anschein nach den Inhalt der im damaligen vorislamischen Arabien, insbesondere an den Randzonen, gepflegten christlichen Predigt. Hierzu wieder eine kurze Erzählung: Der christliche Dichter ʿADĪ B. ZAID (6. Jh. n. Chr.) begleitete einst den König von Hira – im südwestlichen Irak gelegen – auf die Jagd. Als man an einem Baum vorbeikam, fragte der Dichter den Herrscher: „O König! Weißt Du, was dieser Baum sagt?“ „Nein!“ „Er spricht: ‚Wie manche Reiterschar hat schon bei uns gelagert, Wein mit kühlem Wasser gemischt zechend! – Die Zeit hat sie hinweggefegt, sie vergingen! So ist es mit der Zeit, Wandel auf Wandel!‘“ Danach ging der König weiter und kam an einem Friedhof vorüber. ʿADĪ fragte wiederum den Herrscher, ob er wisse, was der Friedhof sage. Nachdem der König verneint hatte, antwortete ʿADĪ, der Friedhof sage: „O Reiterschar, im Paßgang über die weite Ebene hinziehend! – Wie ihr heute, so waren auch wir! Und wie wir heute, werdet auch ihr sein!“ Der König entgegnete, er habe wohl verstanden, daß der Dichter ihn mahnen wolle, doch welches sei der Weg, auf dem man Rettung erlangen könne? ʿADĪ antwortete: „Du mußt die Verehrung der Götzen sein lassen und nur noch den einen Gott anbeten und dich zum Glauben an Christus Jesus, der Sohn der Maria, bekennen!“ „Und hierin liegt meine Rettung?“ „Ja!“ An jenem Tage soll der König das Christentum angenommen haben.⁸ Die Botschaft von Christus nimmt dem Menschen die Furcht vor dem Unverständlichen, die Furcht, die das aus der geschichtslosen Stammesgemeinschaft herausgetretene Individuum befällt. Das Fatum ist nicht das Letzte, Höchste: „Nichts ist bleibend vor dem Fatum außer dem Antlitz des gepriesenen Allschöpfers!“⁹ hat ʿADĪ B. ZAID aus anderem Anlaß gedichtet.

Die Antwort der prophetischen Verkündigung

Stand Arabien also am Ende des 6. Jh.s vor der Christianisierung, wie manche Forscher behauptet haben? War QUSS B. SĀ^cIDA Christ, wie schon ältere Quellen es wissen wollen? Beide Fragen können wir verneinen. Zur Begründung dieser Verneinung wollen wir zunächst eine QUSS B. SĀ^cIDA

zugeschriebene Predigt hören, die uns unmittelbar zum Inhalt und zu den Eigentümlichkeiten der koranischen Botschaft hinüberleitet.

Auf dem Markt von ʿUkāz, unweit Mekka, sprach QUSS B. SĀʿIDA einst zu der Menge: „Ihr Leute, hört und behaltet im Gedächtnis: wer lebt, der stirbt, und wer stirbt, der geht dahin! Alles, was kommen soll, wird auch kommen! Finstere Nacht, stiller Tag, ein Himmel mit den Tierkreiszeichen; Sterne, die leuchten; Meere, die anschwellen; Berge, die er verankert hat; Erde, die er hinbreitete; Flüsse, die er fließen ließ: Im Himmel gibt es wirklich eine Kunde, auf der Erde wirklich lehrreiche Beispiele! Wieso sollten die Menschen da sterben und nicht wieder zurückkehren? Waren sie's zufrieden und blieben (in den Gräbern) oder wurden sie dort gelassen und schliefen. Quss schwört einen sündlosen Eid bei Gott: Gott hat eine Religion, die ihm besser gefällt und die vortrefflicher ist als die eure! Ihr begeht etwas Schreckliches!“¹⁰

„Was kommt, kommt!“ Hierin haben wir einen Widerhall des Glaubens an das Fatum, den wir als Merkmal der Übergangskrise von der durch kollektive Bindungen gesicherten Daseinsform zum Individualismus erkannt haben. Doch wie im Zwiegespräch mit dem Kaiser wird auch in dieser Predigt der Fatalismus überwunden, indem an seine Stelle die Gestalt des einen Gottes rückt. Von größter Wichtigkeit ist nun, wie hier von dem Einen geredet wird: Es sind die ganz alltäglichen Naturerscheinungen, in denen dieser sich manifestiert. Tag, Nacht, Land, Meer, alles erweist sich als sein Werk – doch nicht als ein in der Vergangenheit vollendetes Werk, als Ergebnis einer Schöpfung am Anfang, sondern als ein fortwährend unter seiner Fügung stehendes Werk. Hiervon geben Himmel und Erde Kunde. Ständig werden die Naturphänomene in ihren dem Menschen wohlbekannten Wechsel von dem einen Gott in Gang gehalten. In diesem Wirken der Fügung Gottes wird ein bislang als sinnlos und unheilvoll empfundenes zyklisches Walten der Zeit in ein sinnvolles Geschehen umgedeutet; der der Geborgenheit der Sippen-solidarität verlustig gegangene Mensch soll diesen Sinn erkennen, denn dieser verweist ihn über das Ephemere seines irdischen Daseins hinaus auf eine neue Geborgenheit in den Fügungen des Welterschöpfers und Welterhalters. Deshalb auch der Hinweis QUSS B. SĀʿIDAS auf die Zurückkehr, d. h. auf die Auferstehung.¹¹

Damit sind wir bereits mitten in der prophetischen Verkündigung angelangt, wie sie uns im Koran überliefert ist. „Beim Nachmittag! Bei den Schicksalsschlägen der Zeit! Wirklich, der Mensch ist im Verlust und er bleibt darin bis zum Ende der Zeit!“ so lautet die 103. Sure, freilich nicht in der Form, in der sie in den heutigen kanonischen Text des Korans Eingang gefunden hat, sondern in einer mehrfach bezeugten und zweifellos alten Textvariante.¹² Auch hier also noch die Klage über die Zeit, der freilich schon ein Ende gesetzt wird. Dieses Ende der Zeit und der irdischen Zeitläufe überhaupt bildet einen Kernpunkt der ältesten Suren. Bei QUSS B. SĀʿIDA wird es nur beiläufig erwähnt, bei MUḤMMAD ist es die entscheidende religiöse Einsicht, von der sein Gottesbild ausgeht und von der her die Sinngebung des irdischen Daseins erfolgt. Hierzu als kurzes, aber aussagekräftiges Beispiel die

Sure 99: „Wenn die Erde in ihrem heftigsten Beben erbebt und die Erde ihre Lasten (an Toten) ausstößt und der Mensch fragt: ‚Was ist mit ihr los?‘, an jenem Tag wird sie ihre Nachrichten kundtun, weil dein Herr es ihr eingegeben hat. An jenem Tage treten die Menschen einzeln heraus, um ihre Werke zu sehen. Und wer nur das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat, wird es sehen. Und wer nur das Gewicht eines Stäubchens an Bösem getan hat, wird es sehen.“ Die irdische Geschichte mit all ihren Prüfungen für den Menschen läuft mithin nach MUHAMMADS Botschaft auf eine Abrechnung zu, die der Mensch als Individuum zu bestehen hat. Im Hinblick auf diese Abrechnung und ihre in vielen frühen Suren in lebhaften Farben ausgemalten Folgen, nämlich Paradies oder Hölle, erhält das Tun und Lassen des Einzelmenschen hier auf Erden höchste Bedeutung: Es wird heilswichtig. Wir werden an diesen Punkt gleich noch einmal zurückkehren.

Der Tag des Gerichts wird nach den ältesten Suren durch die Zerstörung der bestehenden Welt eingeleitet. „Wenn die Sonne zusammengefaltet wird, wenn die Sterne getrübt werden, wenn die Berge von der Stelle gerückt werden“, lesen wir in Sure 81. Oder Sure 82: „Wenn sich der Himmel spaltet, wenn die Sterne sich zerstreuen, die Meere über die Ufer treten . . .“ Diese Verwüstung ist das Gegenteil der Schöpfung, die Verwüstung der Erde durch die Fügung des persönlichen einen Gottes impliziert den Akt der Schöpfung und die fortlaufende Unterhaltung der Welt. In den ältesten Suren wird – wie gesagt – die Weltgeschichte gleichsam von diesem Endpunkt her betrachtet. Deshalb ist von der Schöpfung und der Lenkung der Welt nur wenig die Rede. Doch werden auch sie ausdrücklich erwähnt, so in Sure 88, wo es nach der Schilderung der Höllenpein und der Wonnen des Paradieses heißt: „Schauen sie denn nicht auf die Kamele, wie sie geschaffen wurden, auf die Berge, wie sie aufgestellt wurden, auf die Erde, wie sie ausgebreitet wurde?“ Der Mensch selber wird in den frühmekkanischen Suren – und auch noch in jüngeren Teilen des Korans – immer wieder aufgerufen, sich seine Kreatürlichkeit zu vergegenwärtigen, z. B. in Sure 86: „Der Mensch schaue, woraus er geschaffen wurde! Er wurde aus einer ergossenen Flüssigkeit geschaffen, die zwischen Lende und Rippen herauskommt. (Gott) ist daher auch in der Lage, ihn dereinst wieder zurückzubringen, am Tage, da die geheimsten Dinge geprüft werden. Weder Kraft noch Helfer hat der Mensch dann!“. Bei QUSS B. SĀ‘IDA schloß sich der Gedanke der Rückkehr zum Schöpfer am Jüngsten Tag an die Darlegung des Schöpfertums Gottes an; das gleiche gilt für den Koran: Aus der Kreatürlichkeit des Menschen – und aus aller anderen Schöpfung – ergibt sich für den Propheten der schlagendste Beweis für die Auferstehung und Abrechnung.

In der mittel- und spätmekkanischen Periode der Prophetenschaft MUHAMMADS schwächt sich das eschatologische Motiv seiner Verkündigung allmählich ab, ohne jedoch ganz zu verklingen. Es hat sich nun eine kleine Gemeinde gebildet; der Prophet muß seine Botschaft gegen seine Gegner verteidigen. Das hat zur Folge, daß das in der alltäglichen Umwelt erfahrbare schöpferische und erhaltende Wirken des einen Gottes immer nachdrücklicher als Argument für dessen Existenz betont und den Ungläubigen vorgehal-

ten wird. „Er hat die Himmel und die Erde in Wahrheit geschaffen. Er ist erhaben über die, die man ihm beigestellt. Er hat den Menschen aus einem Samentropfen geschaffen – und gleich zeigte sich der Mensch deutlich als streitsüchtig! Und das Vieh hat er für euch geschaffen. Ihr habt daran Erwärmung und anderen Nutzen, und ihr esst davon. Und es bietet euch einen schönen Anblick, wenn ihr es abends heimtreibt oder wenn ihr es weiden laßt. Und es trägt eure Lasten zu einem Ort, den ihr sonst nur unter großen Anstrengungen erreichen würdet. Euer Herr ist wirklich gütig und barmherzig. Die Pferde, die Maultiere, die Esel, damit ihr auf ihnen reitet und zur Zierde! – Und er schafft noch andere Dinge, von denen ihr nichts wißt! . . . Er ist es, der Wasser vom Himmel herabsandte. Ihr könnt davon trinken und habt dadurch Gebüsch, das ihr abweiden lassen könnt. Er läßt euch durch das Wasser Getreide, Oliven, Datteln und Weintrauben wachsen und alle Arten von Früchten. Hierin liegt ein Wunderzeichen für Leute, die nachdenken! Nacht und Tag, Sonne und Mond hat er euch dienstbar gemacht. Und auch die Sterne sind durch seine Fügung dienstbar. Darin liegen doch Wunderzeichen für Leute, die Verstand haben! Und was er in verschiedenen Farben für euch auf den Erdboden hervorgebracht hat – darin liegt ein Zeichen für Leute, die sich mahnen lassen! . . . Und er hat fest verwurzelte Berge auf das Land geworfen, damit es nicht mit euch ins Schwanken gerate, und Flüsse und Wege. Vielleicht laßt ihr euch rechtleiten! Sowie Wegmale! Und durch die Sterne können sie sich rechtleiten lassen. Gleicht etwa derjenige, der schafft, demjenigen, der nicht schafft? Wollt ihr euch wirklich nicht mahnen lassen? Wollt ihr die Gnadengaben Gottes zählen, so könnt ihr sie nicht in Zahlen fassen. Gott ist vergebend und barmherzig.“ (Sure 16, Vers 3–18). Nach koranischer Vorstellung hat dieser ewige, stets und ständig fürsorgend tätige Gott die fortwährende verehrende Zuwendung seiner Geschöpfe zu erwarten: „Alles auf der Erde ist vergänglich. Es bleibt nur das Antlitz deines Herrn, das voller Majestät und verehrungswürdig ist . . . Ihn bitten die, die in den Himmeln und auf Erden sind. Jeden Tag ist er sorgend tätig.“ (Sure 55, Vers 26 f. und 29). Die auf das Alte Testament zurückgehende Auffassung, Gott habe nach seinem Schöpfungswerk am siebenten Tag geruht, wird an anderer Stelle ausdrücklich zurückgewiesen: Gott schläft niemals, ist niemals erschöpft.¹³

Schöpfung ist kein einmaliges „historisches“ Ereignis, sondern die ständig fortgesetzte Lenkung des Universums durch die Fügungen des Schöpfers. Die Gnade des einen Gottes gegenüber seinen Geschöpfen ist von diesen stets erfahrbar, und nur Menschen, die – möglicherweise vom Satan verführt – Gott vergessen und ihre Kreatürlichkeit aus dem Bewußtsein verlieren, büßen seine Barmherzigkeit ein, gehen in die Irre, sind ohne Rechtleitung und verfallen am Tag des Gerichts der Verdammnis. In Form der lenkenden und fürsorgenden göttlichen Fügungen ist somit in koranischer Vorstellung das Heil stets in der Schöpfung präsent, braucht nicht erst durch einen Heiland einer mit Erbsünde geschlagenen Menschheit aufs neue gebracht zu werden. Ihre stärkste Verdichtung und Konkretisierung findet die göttliche Fügung in den Beglaubigungswundern, mit denen alle Propheten, auch MUHAMMAD,

ausgezeichnet worden sind. Diese Wunder dienten dazu, den Mahnungen, die die Propheten den gottvergessenen Ungläubigen überbrachten, Nachdruck zu verleihen. MUHAMMADS Beglaubigungswunder ist der Koran, das göttliche Wort selber; in diesem Beglaubigungswunder findet somit die göttliche Fügung ihre dem Menschen angemessene Form; denn der Mensch ist mit dem Verstand begabt, und der Koran wendet sich an den Verstand. Daher die Aufzählung der Phänomene göttlicher Fügung, wie sie sich des öfteren im Koran findet: diese Phänomene müssen die Ungläubigen, sofern sie irgend verständig sind, überzeugen.

Diese Idee der ständigen fürsorgenden Fügungen Gottes kann auf einen Heiland verzichten und benötigt nur die Propheten als Mahner und Warner. Sie ist, wie wir aufgrund der Zeugnisse QUSS B. SÄ^cIDAS bereits andeuteten, keineswegs allein vom Propheten MUHAMMAD verkündet worden. Sie gehört vielmehr einer im damaligen Arabien auftretenden Richtung an, die wir als Gottsuchertum bezeichnen wollen. Einige dieser Richtung zuzuordnende literarische Zeugnisse belegen dies mit hinreichender Klarheit. „Diejenigen, die für (die Überbringung) seiner Fügungen ausgewählt wurden, sich ausgezeichnete Diener ... Und in den Tiefen der Atmosphäre und unter den dichten Wassermassen steigen sie auf und ab, und zwischen den Schichten der innersten Teile der Erde bewegen sich Engel mit der göttlichen Fügung hin und her“, heißt es in einem Gedicht, dessen Autor dem Gottsuchertum zuzuordnen ist.¹⁴ ABRAHAM war die Lieblingsgestalt dieser Richtung. In mittel- und spätmekkanischen Suren tritt er uns ebenfalls entgegen, und zwar als Überwinder des Glaubens an die Gestirne. Da Sonne, Mond, Sterne untergehen, können sie nicht, wie die Ungläubigen mutmaßen, Herren über die Schöpfung sein; dieser Rang gebührt nur dem Einen, der alles gemacht hat und lenkt. Mit Hilfe der Betrachtung von Naturphänomenen findet der Gottsucher ABRAHAM zum Eingottglauben, der Religion der „Gottsucher“, wie es an den entsprechenden Stellen im Koran heißt, der in ABRAHAM nunmehr den ersten Muslim sieht. Die Beziehungen zwischen den Gedanken des Gottsuchertums und der koranischen Predigt sind, in diesen letzten Jahren vor der Hedschra, besonders eng und deutlich.

Die Gottesvorstellung der Gottsucher und des Korans wurzelt in der Erfahrung des täglichen Waltens eines persönlichen Schöpfers, der – auch dies findet sich schon bei Gottsuchern – eines Tages nach der Auferweckung der Toten von jedem Einzelnen persönlich Rechenschaft fordern wird. Gottsuchertum und Koran lehnen beide den fragwürdig gewordenen Sternenglauben ab; beiden ist die Schöpfung eine creatio continua unter göttlicher Fügung, in täglicher Anschauung begreifbar, beide benötigen keine Vermittler des Heils, bieten mithin einen Ausweg aus der Krise der Individualisierung, der naheliegender ist als derjeinige des Christentums.

Die Eigentümlichkeit der prophetischen Botschaft

Stellen wir uns zum Schluß die Frage, worin nun gegenüber dem Gottsuchertum die Eigenart der koranischen Botschaft besteht bzw. inwiefern sie

über dieses hinausweist! Wir sahen bereits, daß in den ältesten Suren eschatologische Motive dominieren. Auch Texte, die dem Gottsuchertum zuzuordnen sind, sprechen von der „Rückkehr“ zu Gott. Im Koran aber wird dieses Ereignis als die für jeden Menschen entscheidende Wahrheit verkündet und in seiner extentiellen Tragweite beschworen: „Verflucht sei der Mensch! Wie unglaublich ist er! Woraus hat Gott ihn geschaffen? Aus einem Samentropfen hat er ihn geschaffen und ihm dann seine Bestimmung gegeben . . . Dann ließ er ihn sterben und darauf ins Grab legen. Dann wird er ihn, wenn er will, wieder erwecken. Nein! Der Mensch hat (bei seinem Tod) noch nicht ausgeführt, was Gott ihn geheißsen hat. Der Mensch schaue auf seine Speise! Wir gossen den Regen in Strömen aus. Dann spalteten wir die Erde, ließen auf ihr Getreide wachsen und Weinreben und Sträucher, Oliven und Datteln und dichte Gärten, Obst und Futter, euch und eurem Vieh zum Gebrauch. Wenn nun der betäubende Lärm losbricht am Tag, da der Mann seinen Bruder flieht, seine Mutter und seinen Vater, seine Gattin und seine Söhne! Jedermann von ihnen hat an jenem Tag allein mit sich selbst zu tun! An jenem Tag gibt es strahlende Gesichter, lachende und freudige, und es gibt an jenem Tag Gesichter, auf denen Staub liegt, auf die sich Staub legt. Jene sind die Ungläubigen, die Missetäter!“ (Sure 80, Vers 17–42). Des öfteren wird übrigens bei Schilderungen der Aburteilung hervorgehoben, daß man sich bei Verfehlungen nicht darauf berufen könne, man habe ja nur die Sitten der Väter verfolgt. Im Endgericht zählt die Sippenolidarität überhaupt nichts.

Weiß der Hoffärtige, der Gott vergißt, denn nicht, „daß dereinst keiner die Last eines anderen tragen wird? Und daß dem Menschen nichts anderes bevorsteht als das, wonach er trachtete? Und er darauf volles Entgelt empfängt? Und daß bei deinem Herrn alles endet?“ (Sure 53, Vers 38–42). Unter der Drohung mit dem Weltgericht bekommt das irdische Leben jedes Einzelnen eine unerhörte Bedeutung. Sich hier auf Erden richtig zu verhalten, das ist die einzige und einmalige, unwiederbringliche Gelegenheit, das gefährdete persönliche Heil sicherzustellen. Die koranische Botschaft durchbricht und zerstört damit vollends die zyklische Zeitvorstellung, die noch mit dem Schicksalsglauben verknüpft war, den wir als Begleiterscheinung der Individualisierungskrise erkannten. Denn nicht jammern und klagen darf der Mensch mehr über sein in unverstehbaren, sich wiederholenden Abläufen dahinschwindendes Leben, dessen Ende ungewiß ist. Aller Wandel, alle Zeit hat jetzt ein Ziel bekommen: das Gericht. Wie dieses Gericht ausgehen wird, das liegt in der Hand eines jeden Menschen, das verantwortet er allein für sich selbst. Das Heil des Einzelnen ist bedroht, so lautet die koranische Warnung; es kann aber auch sichergestellt werden – durch das rechte Tun. Daher liegt in der mit eschatologischen Motiven durchsetzten Mahnpredigt des Propheten zugleich eine unerhörte Verheißung: Erkenne keine Kreatürlichkeit und ziehe aus dieser Erkenntnis den einzig sinnvollen Schluß! Handle nach dem Willen desjenigen, der dich geschaffen hat und der dich ernährt! Dann wird sich alles für dich zu einem guten Ende wenden. So setzt der Koran gegen die Bedrohung des individuellen Heils die Möglichkeit des Erwerbs individuellen Heils durch die Befolgung des göttlichen Willens.

„Beim Nachmittag! Der Mensch ist wirklich im Verlust! Nur die nicht, die gute Werke tun und sich das Wahre und das Ausharren anempfehlen!“ lautet die 103. Sure in der kanonischen Form, in der die Erinnerung an das Walten der Zeit ausgeschieden ist.

Dieser Aufruf zum rechten Handeln angesichts der unausweichlich bevorstehenden Abrechnung ist der Kernpunkt, in welchem der Koran über alles hinausgeht, was wir im Gottsuchertum und ihm nahestehenden Überlieferungen vorfinden. Auch dort wußte man von Paradies und Hölle, aber man hatte nicht mit der MUHAMMAD auszeichnenden Schärfe und Klarheit erkannt, daß jedermann selber aufgefordert sei, sein ganzes irdisches Dasein auf die Heilssicherung abzustellen – eine Heilssicherung, um die der Mensch auf sich selbst gestellt bemüht sein muß und die ihm nicht – wie im Christentum – von einer Vermittlergestalt und einer auf diese zurückgehenden Priesterschaft angeboten wird.

In den ältesten Suren, die von der Erschütterung zeugen, die für MUHAMMAD diese Einsicht bedeutete, ist meist nur allgemein von Unrecht die Rede, das der Mensch meiden müsse. Eine klare Bestimmung dessen, was rechtes Handeln sei, fehlt noch. Man dürfe nicht auf unehrliche Weise Güter an sich raffen, etwa das Vermögen von Waisenkindern an sich bringen, hören wir des öfteren. Erst im Laufe der Entwicklung der prophetischen Verkündigung, die sich über gut zwanzig Jahre erstreckte, tritt der Inhalt des „rechten Handelns“ klarer hervor. Es umfaßt die ordnungsgemäße Vollziehung der Riten in gleicher Weise wie die Erfüllung göttlicher Gebote und Verbote, die allmählich einen festen Rahmen für das praktische Leben der muslimischen Gemeinde bilden. So beginnt bereits im Koran, über große Abschnitte hin leicht zu verfolgen, die Veralltäglichere der prophetischen Botschaft von der Kreatürlichkeit des Menschen und seiner Fähigkeit zu individueller Heilssicherung. Als MUHAMMAD 632 stirbt, zeichnen sich die Entwicklungslinien, die den Islam zu einer Gesetzesreligion machen werden, schon deutlich ab. Der aus dem Eschatologischen entstammende Impetus der muhammadschen Verkündigung erlahmt bald völlig, bricht sich allerdings im Laufe der islamischen Geschichte in den umstürzlerischen Bewegungen ein ums andere Mal erneut Bahn.¹⁵ Diese Bewegungen werden wieder, wie MUHAMMAD selber, nicht nur formale Beachtung eines – im übrigen nun mit vielen Hintertüren bequem ausgestatteten – zur Erstarrung neigenden Gesetzes verlangen, sondern von ihren Anhängern fordern, im wahrsten Sinne des Wortes ihr Leben hier im Diesseits in die Schanze zu schlagen, um im Jenseits ihr persönliches Heil zu gewinnen.

Der Koran ist, so können wir abschließend sagen, das herausragendste Zeugnis eines tiefgreifenden Wandels, der einen Teil der arabischen Bevölkerung im 6. Jahrh. n. Chr. erfaßt hatte, eines Wandels, in dessen Verlauf innerhalb der kollektivistischen Gesellschaftsstruktur Arabiens das Individuum erwacht war. Die islamische Offenbarungsschrift ist nur in enger Verknüpfung mit dem Gedanken vom erhaltenden Schöpfergott zu verstehen, die im Verlauf des krisenhaften Individualisierungsprozesses verschiedentlich geäußert wurden. MUHAMMADS Botschaft baut auf diesen Vorstellun-

gen auf und führt zu einem folgerichtigen, unter dem Druck eschatologischer Ideen radikalisierten Ende. Die von uns nur kurz angedeutete Veralltäglic-
 chung dieser Botschaft milderte die sich hieraus ergebenden, für die Masse
 wohl unerträglichen Folgen ab. Und es gab weitere Faktoren, die die
 erschreckende Forderung, die für die Mehrzahl der Menschen in der
 individuellen Heilsverantwortlichkeit liegt, wenigstens zum Teil auffingen.
 Denn der Prozeß der Individualisierung hatte ja nicht die gesamte Bevölke-
 rung gleichmäßig ergriffen, sondern nur eine religiöse Elite. Daher lebten
 unter islamischem Deckmantel Vorstellungen kollektivistischer Heilssiche-
 rung fort, ja wurden assimiliert. Breite Strömungen des Islams neigen der
 Idee einer Vorherbestimmung des menschlichen Tuns zu. Sie haben schlicht
 den einen Gott an die Stelle des Fatums gesetzt: „Beschimpft nicht die Zeit,
 denn die Zeit ist Allah“,¹⁶ lautet einer der vielen in diese Richtung weisenden
 Sätze, die man zu Unrecht dem Propheten in den Mund gelegt hat. Und auf
 dem Leuchtturm zu Alexandria hatte sich im Jahre 883 n. Chr. ein islami-
 scher Reisender mit folgendem Spruch verewigt: „Die Schicksalsschläge der
 Tage haben mich (in die Fremde) getrieben, sie haben treffende Pfeile auf
 mich geschossen . . . Wie seufze ich über die Zeit, die abgelaufen ist und die
 ich gleichsam nur noch im Traum sehe!“ Einige Jahre später wurde unser
 Reisender von einem anderen Unbekannten berichtigt: „Auch ich habe die
 Welt erprobt und sie für trügerisch befunden . . . Doch ist es für die
 Verständigen besser, sich bei Schicksalsschlägen an Gott zu wenden, statt
 verderbliche Dinge zu tun. Der du die Tage anklagst, daß sie auf dich
 treffende Pfeile abgeschossen hätten, fürchte Gott und meide alles Falsche!
 Hüte dich vor sündhaften Haltungen! Dann wirst du finden, daß Gott bei
 allem, was man fürchtet, Sorgen und Schmerzen vertreibt. Preis sei ihm! Ihm
 gehören alle Geschöpfe, er ist der Herr der Zeiten und der Jahre!“¹⁷

SUMMARY

The Koranic message is a prophetic answer to the crisis the Arab religious
 elite felt itself faced with in the early 7th century. The clan solidarity, which
 had been the base of the ancient traditions lost its predominance, the
 individual began to assert itself against the traditional values of the society in
 a hitherto unknown way. The so called Arab fatalism is expressive of this
 development: man sees himself exposed to the blows of fate and is longing
 for salvation.

The Koranic message aims at laying the foundations of the individual's
 salvation, which has to be achieved through acting under the Lord's
 guidance. Thus fatalism, the result of the crisis concomitant to the emergence
 of individualism, can be overcome. Nevertheless, the fatalistic thinking was
 not discarded totally. It remained effective and can be traced in the later
 parts of the Koran where salvation is understood not only as the result of
 individual acting, but also as guaranteed by membership in the Muslim
 community.

- ¹ MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, salām 106
- ² zitiert bei AL-QALĪ, *al-Amālī*, II, 37
- ³ AL-IṢFAHĀNĪ, *Kitāb al-aḡānī*, Ed. Kairo 1963ff, III, 96
- ⁴ ^cAMR B. KULTŪM, *Mu^callaqa*, in: Mu^callaqāt, kommentiert von AZ-ZAUZANĪ, ed. Ḥamdallāh, Damaskus 1963, 240 f.
- ⁵ AL-IṢFAHĀNĪ, op. cit., III, 104
- ⁶ IBN MANZŪR, *Lisān al-arab*, s. v. d-w-r
- ⁷ HATIM TAJ, *Der Diwan*, ed. Schulthess, Leipzig 1897, arab. Text, 39
- ⁸ AL-IṢFAHĀNĪ, op. cit., II, 96
- ⁹ ebd., II, 116
- ¹⁰ zitiert in AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-ašā*, I, 212
- ¹¹ Auch andere vorislamische Dichter, die wie Quṣṣ die tradierten Werte des Heidentums in Frage stellten, kannten die Idee der Auferstehung, so z. B. UMAIJA B. ABĪ Ṣ-ṢALT
- ¹² JEFFREY, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*, Leiden 1937, 312
- ¹³ Vgl. den Thronvers, Sure 2, 255!
- ¹⁴ zitiert bei BALJON, *The 'Amr of God' in the Koran*, in: Acta Orientalia XXIII, 13
- ¹⁵ vgl. NAGEL, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Zürich 1981, I, 228ff.
- ¹⁶ BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, adab 101 und tafsīr zu Sure 45, 1; MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, alfāz 2-4; MĀLIK, *Muwatta'*, kalām 3; IBN ḤANBAL, *Musnad*, II, 238, 259 und öfter
- ¹⁷ AL-IṢFAHĀNĪ, *Adab al-ḡurabā'*, ed. Munaḡḡid, Beirut 1972, 31

von Peter Heine

Die letzten vier Wochen der Regierungs- und Lebenszeit des ägyptischen Präsidenten ANWÄR AS-SÄDÄT waren gekennzeichnet von seinem Versuch, durch eine groß angelegte Verhaftungsaktion die innenpolitischen Gegner des Regimes auszuschalten. Waren es auch persönliche Gegner des Präsidenten und Mitglieder linker Gruppierungen, so richtete sich die Welle der Festnahmen doch in erster Linie gegen einige koptische Christen und gegen radikale muslimische Bewegungen. Diese religiös orientierten, in der Mehrzahl jüngeren Personen machten die überwiegende Zahl der Verhafteten aus. Nach AS-SÄDÄTS eigenen Angaben war bei 1194 der 1527 Festgenommenen deren radikale religiöse Aktivitäten der Grund der Verhaftung.¹

Unter den verhafteten radikalen Muslimen rechnete AS-SÄDÄT 467 Personen der schon früher bekannt gewordenen Gruppe *at-Takfir wa-l-Hidjra* (Reue und Abbruch der Beziehungen) zu, die durch Entführungen und Bombenanschläge seit dem Juni 1977 von sich reden gemacht hatte.² Daneben nannte AS-SÄDÄT noch 335 Personen, die anderen extremistischen islamischen Organisationen zugezählt wurden.³ Durch diesen Hinweis wurde erneut deutlich, daß die religiös motivierte Opposition in Ägypten aus mehreren Gruppierungen bestand, die offenbar unterschiedliche Vorstellungen hatten. Um welche Organisationen es im einzelnen ging, klärte sich, als das ägyptische Nachrichtenmagazin *al-Muṣawwar* (Die Illustrierte) in einer Artikelserie im Januar und Februar 1982 aufzeigte, um wieviele verschiedene Gruppen es sich handelte. Neben *at-Takfir wa-l-Hidjra* führte man die Gruppen *Amr bi-l-Ma'rūf wa-l-Nahy 'an al-Munkar* (Das Gute befehlen und das Schlechte verbieten),⁴ *al-Djihād* (Der Glaubenskrieg)⁵ und die Gruppe *Tawaqquf wa Tabayyun* (Halt und Erklärung)⁶ auf. Eine zweite Artikelserie vom Juni bis Juli 1982 nannte zusätzlich noch folgende Gruppen: *al-Djma'īya ash-shar'īya* (Gesetzesgemeinschaft)⁷ und eine Gruppe mit dem Namen *al-Qutbiyūn* (Die Anhänger des Qutb).⁸ Von allen diesen Gruppen, bei denen ein wie auch immer verstandener Islam das Motiv zu radikalen politischen Aktionen ist, muß eine Gemeinschaft unterschieden werden. Es handelt sich um eine Vereinigung mit dem Namen *al-Farmāwīya*, die sich gegen jede Form von politischem Aktivismus richtet. Dennoch erfaßte der Strudel der Verhaftungswelle auch ihre Mitglieder wie die der politischen islamischen Gruppen.⁹

Auf Anregung des ägyptischen Innenministers General ḤASAN ABŪ BĀSHĀ fanden im Juni 1982 Diskussionen zwischen den in verschiedenen Gefängnissen konzentrierten Mitgliedern der aufgezählten Organisationen und einigen der bedeutendsten Persönlichkeiten des islamischen religiösen Lebens bis hin zum Rektor der Azhar-Hochschule statt. Dieser Meinungsaustausch erbrachte bis zu einem gewissen Maß Aufschluß über die Vorstellungen der einzelnen Gruppen über die Rolle des Islam in der ägyptischen Gesellschaft. Man muß sich jedoch bewußt sein, daß diese Diskussionen unter der Kontrolle der ägyptischen Sicherheitsbehörden standen und daß gegen einige der inhaftier-

ten Teilnehmer noch keine Verfahren eröffnet worden waren. Sie verhielten sich in ihren Ausführungen verständlicherweise sehr vorsichtig.

Diese Diskussionen hatten im übrigen einen Vorläufer. In der Zeit zwischen Dezember 1977 bis April 1978 fand in der Kairoer Tageszeitung *al-Akhbār* (Die Nachrichten) eine Auseinandersetzung um die gerade durchgeführten terroristischen Aktivitäten der Gruppe *at-Takfir wa-l-Hidjra* statt. Damals ging es vor allem um die Frage nach den Ursachen, die dazu führten, daß junge Männer und Frauen, die den Islam ernst nähmen, so in die Irre gehen können. Ergebnis der Kontroverse war daß der damalige Staatssekretär für die Azhar-Schulen, Dr. ‘ABD AL-MUN‘IM NIMR den Vorschlag machte, die Lehrinhalte der Azhar zu revidieren. Er setzte zu diesem Zweck eine Reformkommission ein, die die Lehrpläne der Azhar-Hochschule und der ihr angegliederten Primar- und Sekundarschulen im ganzen Land überprüfen sollte.¹⁰ Die damalige Diskussion hatte darunter gelitten, daß die Teilnehmer ein Informationsdefizit hinsichtlich der religiösen Vorstellungen der Terroristen hatten. So entwickelte sich eine Auseinandersetzung, die am Thema vorbeiging. Möglicherweise in Erinnerung an die damaligen Fehler begannen die Diskussionen im Juni 1982 mit den manchmal etwas mühsamen Versuchen der *Ridjāl ad-Dīn wa-t-Taqāfa al-Islāmīya* (Männer der Religion und der islamischen Kultur), die Positionen ihrer verhafteten Gegenüber zu erkunden.

Dabei ergab sich etwa folgendes Bild: Alle Inhaftierten übten Kritik am öffentlichen Leben in Ägypten. Überall fanden sie Erscheinungsformen des täglichen Lebens, die nach ihrer Ansicht als verwerflich zu bezeichnen sind. Als Beispiel wurde häufig die Art des Auftretens von Frauen in der Öffentlichkeit genannt, wobei auch das Verhalten von Studentinnen in den Universitäten kritisiert wurde. Vehemente Angriffe richtete man gegen die Massenmedien. Fernsehsendungen wie die amerikanische Fortsetzungsserie ‚Dallas‘ stufte man als den islamischen Moralvorstellungen zuwiderlaufende und diese verderbene Scheußlichkeiten ein. Die so bewirkten moralischen Verfallserscheinungen machten es dem jungen Muslim fast unmöglich, ein anständiges muslimisches Mädchen zur Heirat zu finden. Man stellte aber auch mit Bedauern fest, daß Radio, Tageszeitungen und Zeitschriften weit mehr über lokale und regionale Sportereignisse wie z. B. Fußballspiele berichteten als über religiöse Fragen oder Vorgänge aus anderen islamischen Ländern.¹¹ Im übrigen wiesen viele internierte Mitglieder von religiösen Organisationen in den verschiedenen Diskussionen auf die offensichtlichen Unvereinbarkeiten der gesellschaftlichen Verhältnisse mit den Vorschriften des Islam hin, wobei sie die Bereiche Politik und Wirtschaft besonders betonten. Sie bedauerten die Inkosequenz, mit der in den vergangenen Jahren von den Verantwortlichen gehandelt worden sei.¹² Nur gegenüber einer politischen Führung, die die ausreichende Autorität und den Willen habe, den guten Sitten wieder den Platz zu geben, der ihnen in einem islamischen Staat zukäme und die dafür Sorge, daß das islamische Recht wieder voll zur Geltung komme, könnten sie in jeder Hinsicht loyal sein. Solange dies aber nicht der Fall sei, kämen sie sich in Ägypten vor, als seien sie in der Fremde.¹³

Die Kritik blieb nicht auf die sozialen und ökonomischen Verhältnisse beschränkt, sondern richtete sich, wenn auch verklausuliert und ausgesprochen höflich vorgetragen, gegen die Azhar-Hochschule. Zunächst wurde darauf hingewiesen, daß die Gelehrten dieser bedeutendsten theologischen Hochschule des sunnitischen Islam viel zu wenig Einfluß auf die Politik der ägyptischen Regierungen ausgeübt hätten. Es müsse doch gerade die Rolle der Azhar sein, immer wieder auf die Verfehlungen einer Politik hinzuweisen, die nicht mit den moralischen Prinzipien des Islam übereinstimme. Davon ausgehend wurde Kritik an den Lehrinhalten vor allem der theologischen Studiengänge¹⁴ geübt, in der sich manches findet, was schon früher von Kritikern der Azhar vorgeworfen worden war.¹⁵ Genannt wurde vor allem der Bereich des *Fiqh* (Gesetzeswissenschaft des Islam). Hier würden Kompendien und Texte für den Unterricht benutzt, die häufig zu schwierig für die Studenten seien und denen vor allem jeder Bezug zu den realen Lebensumständen der Studenten und ihrer Umgebung fehle. Da könnten auch die wenigen Hinweise der Lehrenden nicht viel ausrichten.¹⁶

Faßt man die Kritik, die geäußert wurde, zusammen, läßt sich feststellen, daß sie sich gegen alle Bereiche der ägyptischen Gesellschaft wendet und diese als unislamisch ablehnt, wobei auch so anerkannte, ja verehrte Institutionen wie die Azhar nicht geschont werden. Wenn man die Umstände bedenkt, unter denen diese Kritik deutlich gemacht wurde, darf man die Schwelle des Unbehagens der Mitglieder der radikalen muslimischen Gruppen an den ägyptischen Verhältnissen sicher noch höher ansetzen, als das in den Diskussionen zum Ausdruck gebracht wurde.

Die Konsequenzen, die die muslimischen Aktivitäten aus der Analyse ihrer Sicht der Verhältnisse an der Azhar und wahrscheinlich auch im gesamten islamischen religiösen Establishment gezogen haben, kann nur als fundamentalistisch bezeichnet werden. Ihr politisches wie religiöses Ideal ist und bleibt der durch den von Gott inspirierten Propheten geleitete Staat von Medina. Daher sind für ihre Beurteilung der gegenwärtigen religiösen, politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse in Ägypten wie in der sonstigen islamischen Welt nur die Kriterien maßgeblich, die ihnen der Koran als die unnachahmliche Offenbarung Gottes in arabischer Sprache und das gelebte Vorbild des Propheten an die Hand gibt, wie es in den kanonischen *Hadith*-Sammlungen zusammengestellt worden ist. Die beiden anderen Quellen des islamischen Rechts, der Analogieschluß (*Qiyās*)¹⁷ und der Konsensus (*Ijmāʿ*)¹⁸ wurden in diesen Diskussionen zwar nicht ausdrücklich abgelehnt, aber von Seiten der islamischen Radikalen auch nicht ausdrücklich genannt.¹⁹ Mit dieser Reduzierung der islamischen Rechtsquellen auf die beiden ältesten machen sie zugleich deutlich, daß sie die Ergebnisse der rechtlichen Entwicklung mit Hilfe des Konsensus und des Analogieschlusses für nicht notwendig halten. Wenn die rechtlichen Verhältnisse des Staates von Medina von der gesamten islamischen Welt als ideal angesehen werden, welche Notwendigkeit besteht dann, unter religiösen Gesichtspunkten neue Rechtsquellen zu erschließen?, lautet ihre Frage.

Aus ihrer Analyse ziehen die Mitglieder dieser muslimischen Organisationen alle dieselben Konsequenzen, wenn auch deren Realisierung einige Unterschiede aufweist. Sie beschreiben das heutige Ägypten als einen unislamischen Staat. Es gehört nun aber zu den religiös-politischen Ordnungsvorstellungen des gesamten Islam und nicht nur einer Handvoll Extremisten, daß der Islam als Religion und als Kult nur in einem staatlichen Organisationsmodell vorstellbar ist, „das sich ganz der göttlichen Rechtleitung unterworfen hat. Nur als loyale Mitglieder eines theokratischen islamischen Gemeinwesens können die Muslime den Schöpfer verehren...“.²⁰ Wenn Ägypten nicht dieser theokratische Staat ist, dann muß man ihn verlassen, wie der Prophet Muḥammad das heidnische Mekka verlassen hat. Man muß als wahrer Muslim die *Hidjra* auf sich nehmen.²¹ In strenger Konsequenz haben sich die Mitglieder der größten extremistischen Gruppe *at-Takfir wa-l-Hidjra* teilweise in Wüstengebiete zurückgezogen und versucht, fern von allem, was mit dem unislamischen Staat Ägypten zu tun hat, eine ideale islamische Gemeinschaft aufzubauen.²² Im übrigen ist dies Verhalten nicht einmalig in der neueren Geschichte der islamischen Welt. Auch in der Bewegung des Gründers des saudi-arabischen Königshauses, Ibn Saud, spielte der Gedanke der *Hidjra* eine bedeutsame Rolle.²³

Aus der *Hidjra* ergibt sich dann – wieder nach dem Vorbild des Propheten – auch die Pflicht zum Kampf gegen die Ungläubigen. Ungläubige sind aber alle jene, die die *Hidjra* nicht mitvollzogen haben. Gegen sie muß der Glaubenskrieg (*Djihād*) geführt werden.²⁴

Die fundamentalistisch ausgerichteten Gruppen sind hierarchisch organisiert. Diese Hierarchie wurde auch in der Haft beibehalten. Die Führer werden als *Amīr* (scl. *al-Mu'minīn*), Beherrscher der Gläubigen,²⁵ z. B. in der Gruppe *Amr bi-l-Ma'rūf*, oder gleich als Kalif bei *at-Takfir wa-l-Hidjra* bezeichnet. Diesem Gruppenoberhaupt ist absoluter Gehorsam zu leisten. Er nimmt den Treueeid (*Bai'a*)²⁶ entgegen. In einigen Fällen soll die *Bai'a* eine notwendige religiöse Pflicht sein. „Wer stirbt, ohne den Treueeid geleistet zu haben, stirbt als Heide.“²⁷

Gemeinsam ist den radikalen Muslimgruppen auch das jugendliche Alter der Mitglieder. In der überwiegenden Mehrzahl sind sie 18 bis 35 Jahre alt. Fast alle haben eine akademische Ausbildung abgeschlossen oder befinden sich noch im Studium. Auffällig ist der hohe Anteil von Ingenieuren, Medizinern und Naturwissenschaftlern unter ihnen.²⁸ Alle hatten während ihres Studiums ein starkes Interesse an religiösen Fragen gezeigt, sich mit diesen aber mehr oder weniger privat beschäftigt. Diese unprofessionelle Beschäftigung mit ihrer Religion erklärt wohl zum Teil die Hilflosigkeit der jungen Männer in den Diskussionen mit den Vertretern der Azhar, in denen ihnen ein ums andere Mal ihre fehlende Kenntnis der Zusammenhänge von Koranversen und Traditionen nachgewiesen wurde.

Die große Übereinstimmung der Gedanken und Vorstellungen der verschiedenen radikalen Muslimorganisationen setzt sich in der politischen Praxis allerdings nicht fort. Mitglieder der Gruppe *al-Djihād*, die sich von *at-Takfir wa-l-Hidjra* abgespalten hatten, beklagen die diktatorischen Verhal-

tensweisen des Kalifen dieser Gruppe, des früheren Landwirtschaftsingenieurs SHUKRĪ AḤMAD MUṢṬAFĀ. Dies kam besonders in seiner Neigung jeden Gegner, auch innerhalb der Organisation, zum Ungläubigen zu erklären und möglichst zu liquidieren, zum Ausdruck.²⁹

Die Gruppe *Amr bi-l-Ma'rūf* versuchte, durch Einfluß und Druck auf Regierungskreise, eine Veränderung der Verhältnisse in ihrem Sinn zu erreichen, sah das *Hidjra*-Moment also weniger radikal. Es besteht jedoch zumindest der Verdacht, daß von dieser Gruppe die interreligiösen Auseinandersetzungen des Sommers 1981 in Kairo und Asyut ausgingen, die als *Djihād* interpretiert wurden.³⁰

Die Diskussion zwischen den Männern der Azhar und den radikalen Muslimen wurde besonders intensiv um die Frage der Bedeutung von Konsensus und Analogieschluß für das islamische Recht geführt. Gegen die Ablehnung dieser beiden Rechtsquellen brachten die Religionsgelehrten folgendes Argument vor: Der Koranvers: „Im Bericht über sie (d. h. die Gesandten) liegt fürwahr ein Grund zum Nachdenken für diejenigen, die Verstand haben. Und es ist keine Geschichte, die aus der Luft gegriffen wäre. (Es ist) vielmehr eine Bestätigung dessen, was (an Offenbarung) vor ihm da war, und setzt alles (im einzelnen) auseinander – eine Rechtleitung und Barmherzigkeit für Leute, die glauben“,³¹ weist auf die Möglichkeit des Analogieschlusses hin. „Das wichtige dabei ist, daß der Koran von den Propheten spricht und ihre Berichte zu einem Beispiel macht. Es ist aber nicht möglich, daß man nach einem Beispiel sucht, wenn sich daraus nicht ein Nutzen ergibt. Es ergibt sich aber kein Nutzen, wenn wir nicht unsere Angelegenheiten und Umstände mit den Umständen der Völker, die vor uns waren, vergleichen,“ so Prof. Dr. *aṭ-Ṭayyib an-Nadjdjār*, der Rektor der Azhar.³²

Die Argumentation im Bezug auf den Konsensus läßt auch verbal das Überlegenheitsgefühl der Männer der Azhar deutlich werden. Dr. *Mūsā Lāshīn*, Professor für Korankomentierung an der Azhar, sagte u. a.: „Wir sagen ja nicht, der Konsensus sei die Übernahme der Ansicht eines nomadisierenden Hirten, der die ganze Zeit hinter seinem Kamel herzieht. Nein, der Konsensus, um den es geht, ist der Konsensus der Gelehrten (*ahl al-ʿilm wa ahl ar-ray*). Dabei ist es nicht nötig, daß die Muslime zu 100 % in einer Ansicht übereinstimmen, sondern es genügt, wenn 90 % der Gelehrten einer Meinung sind und die restlichen 10 % nicht Widerspruch einlegen, um den Konsensus zu einem rechtlich gesicherten zu machen... Der Konsensus, den wir meinen, stützt sich auf den Koran und das Beispiel des Propheten... Wenn wir also zu einem Konsensus über eine Angelegenheit gekommen sind, und dann kommt einer von Euch und ist anderer Ansicht, sollen wir dann die Ansicht des einen akzeptieren oder die der Mehrheit?“³³

Die Vertreter des offiziellen Islam machten überhaupt immer wieder deutlich, daß sie es sind, die die notwendigen Kenntnisse und Methoden zum Umgang mit den Fragen der Religion haben. Man gehe doch schließlich in Fragen der Gesundheit zum Arzt, in anderen Fragen zu einem entsprechenden Spezialisten, warum dann nicht in diesen Fragen zu den Männern der Azhar?³⁴

Die Diskussion, die noch zahlreiche weitere Themen behandelte, endete mit der Versicherung der an ihr beteiligten Internierten, verstärkt den Rat der *Ridjāl ad-Dīn* zu suchen. Es bleibt abzuwarten, ob die Geduld der Azharis auch weiterhin ausreicht, sich den Fragen der muslimischen Radikalen zu stellen und ihnen zu antworten.

Trotz wiederholter Aufforderungen hatte sich eine Gruppe von Internierten nicht an den Diskussionen beteiligt. Es war die Gruppe *al-Farmāwīya*. Auch ihre Mitglieder gehen von der Überzeugung aus, daß die ägyptische Gesellschaft nicht islamisch sei, beziehen in diese Feststellung aber auch die verschiedenen radikalen Muslimgruppierungen ein. Das wird belegt durch die Tatsache, daß sie auch in der Haft jeden Kontakt mit den Mitgliedern anderer Gruppen zu vermeiden suchten und sich weigerten, mit anderen Häftlingen gemeinsam zu beten. Als Vorbeter akzeptierten sie nur den Gründer ihrer Gemeinschaft. Da dieser sich nicht bei ihnen in Haft befand, verzichteten sie auf das Gemeinschaftsgebet. *Al-Muṣawwar* zitiert ein Mitglied der Farmāwīya: „Scheich AL-FARMAWĪ ist ein Gelehrter, der höchstes Wissen (*‘ilm ‘alawī*) von Gott – er ist hoch und erhaben – besitzt. Gott, der Herr der Welten, ist der Ursprung des Wissens. Er hat Scheich AL-FARMAWĪ Wissen und Einsicht geschenkt. Sein Ziel ist die Aufhebung der Mühen (scl. um weltliche Dinge) und die Vereinigung mit Gott durch Frömmigkeit, Gebet, Fasten und das geduldige Ertragen von Schicksalsschlägen und die Trennung (von der Welt), damit allein die Gottesverehrung möglich ist. Er ist ein rechtschaffener Mann, der die Herzen vieler anzieht. Die *Farmāwīya* ist weder eine Vereinigung, noch ein Orden oder eine Gemeinschaft. Wir dienen Gott lediglich in dem Rahmen, den das religiöse Recht vorschreibt und weichen davon nicht ab. Das erzürnt die anderen. Unsere Brüder in den anderen Gemeinschaften wünschen, daß wir gemeinsam mit ihnen das Gebet verrichten. Aber unter ihnen ist keiner, der für die Stellung eines Imam geeignet wäre. Wie kann ich denn hinter einem Mann beten, der, wenn er das Gebet beendet hat, sich seinen weltlichen Dingen zuwendet und beginnt, mit seinen Freunden zu scherzen und zu lachen und dabei vergißt, welche Pflichten ihm seine Religion auferlegt? Wie kann ich denn hinter einem jungen Mann beten, an dessen Haltung nur sein Bart islamisch ist und der von den Dingen seiner Religion nicht mehr weiß, als daß man ihn zum Befehlshaber (*amīr*) über eine Gruppe gemacht hat und daß er der Befehlshaber ist, dem man gehorcht? Diese Gemeinschaften sind doch sehr weit von der Religion entfernt und die einen erklären die anderen für Ungläubige. Dabei verbringen sie den Großteil ihrer Zeit mit Scherzen und Albernheiten. Sie glauben an die Notwendigkeit der Veränderung der Ordnung des Staates durch Gewalt, um an die Herrschaft zu kommen. Wir dagegen arbeiten als Gruppe schon seit 1928 und unser Ziel ist Gott allein. Wenn die Regierung gegen uns vorgeht, nehmen wir das hin. Wir erklären die ägyptische Gesellschaft nicht für ungläubig. Wir sind davon überzeugt, daß wir uns selbst bessern müssen und wir sind sicher, daß jeder für das zur Rechenschaft gezogen wird, was er getan hat.

Jeder von uns ist für sich selber verantwortlich. Wir erstreben die Führung eines höheren Lebens weit weg von den Strömungen des irdischen Lebens um uns herum. Darum behaupten die anderen von uns, wir seien versteinert und erklären uns und unseren Scheich zu Ungläubigen . . .“ Die Behauptung der Gegenseite, die *Farmāwīya* sei nicht islamisch, wurde von ihrem Sprecher so interpretiert: „Da ist das Thema des Amtes des Vorbeters. Wir glauben, daß der Imam ein Vorbild sein sollte. Wir können nicht hinter einem Mann beten, dessen Lebensweise wir nicht billigen. Sie verlangen von uns, daß wir hinter ihnen beten trotz dem, was bei ihnen sichtbar ist an Verworrenheit und Hinwendung zu den Dingen dieser Welt und dem Fehlen des notwendigen Ernstes bei der Verehrung Gottes. Ein weiterer Punkt ist, daß sie an die Notwendigkeit der Veränderung der Ordnung des Staates durch Gewalt glauben. Wir lehnen das ab. Wir lehnen die Anwendung von Waffengewalt ab und halten uns an die Prinzipien unseres Scheich, nämlich, daß die Veränderung aus unserem Inneren kommen muß, aus uns selbst. Und sie nennen uns deshalb Ungläubige. Sie haben ihre Kampflieder, die sie anspornen und sportliche Übungen wie Karate. Sie verrichten das Gebet kurz, während wir uns nach dem Vorbild des Propheten richten, das sie ablehnen. Sie gebrauchen für das Gebet nur 10 Minuten und dann konzentrieren sie sich für eine Stunde darauf, den Staat und die Gesellschaft zu verdammen.“

Angesprochen auf den Vorwurf, die *Farmāwīya* lehne es ab zu arbeiten, stellte der Sprecher fest, daß alle Mitglieder der Gemeinschaft arbeiteten, wenn sie dazu in der Lage seien. Wichtiger sei allerdings die Gottesverehrung, die auf Grund von Arbeit nicht vernachlässigt werden dürfe.

Die *Farmāwīya* hat noch einige spezielle Forderungen an ihre Mitglieder. Sie dürfen im Krankheitsfall keinen Arzt aufsuchen und keine Arzneien anwenden; denn Gott sei der einzige Heiler (*ash-Shāfi*). Im übrigen seien es eigentlich die Krankenhäuser, die die Menschen krank machten.

Ihren Standpunkt hinsichtlich der Kindererziehung beschreiben sie wie folgt: „Lernen ist unserer Ansicht nach eine Pflicht für jeden Muslim und jeder Muslimin. Wenn aber ein Mädchen das Haus verläßt, um zur Schule zu gehen, dann kommt es mit Jungen zusammen und das führt unweigerlich zu Problemen. Daher lehnen wir das ab. Wir haben auch Einwände gegen die Bildungseinrichtungen selber. Erstens gibt es keine vorbildlichen Lehrer. Ich persönlich lasse daher meine Kinder nicht in der Schule unterrichten, sondern mache das selber. Das ist allerdings meine persönliche Haltung und keine Lehre unseres Scheichs. Wir sind allerdings der Meinung, daß der Mensch nicht unbedingt in Chemie, Trigonometrie oder Sport unterrichtet werden muß. Für unbedingt notwendig halten wir nur die Unterrichtung im Koran und Ḥadīth (*al-Kitāb wa-l-Ḥikma*) . . . Es ist dem Muslim erlaubt, etwas von diesen Wissenschaften (Chemie etc.) zu lernen. Es ist aber nicht seine Pflicht.“⁴³⁵

Selbstverständlich ist für die *Farmāwīya* der Koran das wichtigste Zeugnis Gottes und Hauptquelle des islamischen Rechts. Wie für alle Sunniten sind auch für sie die kanonischen Ḥadīth-Sammlungen weitere Rechtsquelle und dokumentieren die vorbildliche Lebensführung des Propheten Muḥammad.

Sie halten aber nicht alle allgemein akzeptierten Traditionen für relevant, sondern scheiden für sich all diejenigen aus, die durch die Lieblingsfrau des Propheten ʿĀʿisha oder durch eine andere seiner Frauen überliefert worden sind. Der Prophet hat – nach Ansicht der *Farmāwīya* – der Menschheit den Islam als eine vollkommene Religion gebracht. Es ist daher nicht nötig, daß einzelne Aspekte des religiösen Lebens vermittels schwacher Frauen weiter ausgeführt oder gar bestimmt werden mußten. Nur diejenigen Traditionen, die durch Männer weitergegeben worden sind, sind für die Lebensführung gläubiger Muslime von Bedeutung. Die Mitglieder der *Farmāwīya* unterscheiden sich auch durch ihre Kleidung von den übrigen Inhaftierten. Ihre Kopfbedeckung besteht aus kleinen farbigen Käppchen, um die ein Tuch entweder in Form eines Turbans oder wie ein Kopftuch geschlungen wird. Dazu tragen sie bis über die Knöchel reichende nachthemdartige Gewänder mit langen Ärmeln ohne Gürtel. An den Füßen tragen sie Sandalen.³⁶

Was die Mitglieder der *Farmāwīya* von anderen muslimischen Radikalen in soziologischer Hinsicht unterscheidet, ist ihr höheres Alter. Der jüngste Inhaftierte dieser Gruppe ist 35 Jahre alt, die anderen sind über 50 Jahre. Aus ihren Glaubensvorstellungen ergibt sich ein anderes soziologisches Merkmal. Sie sind ausschließlich kleine Handwerker, Händler und Angestellte auf der unteren Ebene in staatlichen Behörden, da sie eine Ausbildung im weltlichen Sinne, wenn nicht als falsch, dann doch als überflüssig ansehen.

Trotz aller Unterschiede gibt es einige Gemeinsamkeiten im Grundsätzlichen zwischen der *Farmāwīya* und den anderen radikalen Muslimgruppen. Da ist die gemeinsame Ablehnung des Staates in seiner gegenwärtigen Form, die sich bei der *Farmāwīya* z. B. in der Haltung zum Erziehungswesen äußert. Da ist aber auch die Ablehnung der vorhandenen religiösen Institutionen und Traditionen, die bei der *Farmāwīya* in der Ablehnung bestimmter Hadīth-Texte, bei den anderen Gruppen in der Ablehnung von *Qiyās* und *ʿIdjmāʿ* ihren Ausdruck finden. Auch in der Struktur der Gruppen findet sich vergleichbares. So wie die *Farmāwīya*-Mitglieder sich in ihrer Haltung und ihrem Verhalten strikt nach ihrem Scheich richten, orientieren sich die Mitglieder der anderen Gruppen nach dem Amīr.

Durch den Tod AS-SADATS haben sich die politischen Verhältnisse in Ägypten geändert. Die ausführliche Berichterstattung über die verschiedenen muslimischen Gruppen und die Diskussionen mit ihnen machen deutlich, daß die Haltung der entscheidenden politischen Kräfte gegenüber diesen Gruppen zumindest zeitweise flexibler geworden ist. Die Zukunft wird zeigen, ob der Versuch des Dialogs, wie er im Juni 1982 unternommen wurde, eine weitere Radikalisierung unter ägyptischen Muslimen verhindern kann.

SUMMARY

The last days of the reign of Egypt's ANWĀR AS-SADAT were marked by arrests of his political opponents. Among those put into prison were many members of extremists Muslim organizations like *at-Takfir wa-l-Hidjra*, *al-Djihād*, *Amr bi-l-Maʿrūf wa-l-Nahy ʿan al-Munkar* and others. In analyzing their society they had come to the result that

present day Egypt is not a Muslim country, for true Muslims cannot practise Islam in an atmosphere of sin and debauchery, which is found in Egypt, as they see it. So they regarded it necessary to make the Hidjra as Muhammad had done it, when he migrated from Mekka to Medina. In their opinion every true Muslim has to wage *Djihād* against the unislamic society, he has left.

Leading representatives of Egyptian Islam, e. g. the Rector of al-Azhar University in Cairo, started discussions with these radical Muslims in prison. The talks concentrated mainly on the value of two sources of Islamic law: *Qiyās* (analogy) and *Idjamāʿ* (consensus). Since the arguments of the representatives of official Islam are at least partly convincing, both sides decided to continue the discussions.

One group of prisoners did not take part in the discussions. They were members of a community called *al-Farmāwiya*. They arrived at the same conclusions as the other radical Muslims in analyzing their society, and acted in another way. They declined for example to pray behind an Imam whom they considered not worthy of this position. According to them Sheikh AL-FARMĀWĪ, the founder of their community, is the only worthy one. In case of illness they are not allowed to ask for help from a doctor or to use medicine. In every way they try to avoid worldly affairs in order to concentrate only on the worship of God. They reject Egypt's society in the same way as their more active co-prisoners.

¹ Der Spiegel. Hamburg Nr. 42, 35. Jahrgang vom 12. 10. 1981 S. 167.

² CAMERA D'AFILITTO, J., *At-Takfir wa-l-Higrah e l'integralismo musulmano in Egitto*, in: Oriente Moderno 58/1978, S. 147.

³ Der Spiegel, a.a.O.

⁴ Dieser Name hat eine jedem Muslim sofort verständliche Konnotation: Jeder Muslim hat dafür zu sorgen, daß in der muslimischen Gemeinschaft Gutes geschieht und Schlechtes verhindert wird. Ganz besonders obliegt diese Pflicht aber dem Kalifen oder anderen muslimischen Herrschern, die durch seine Autorität und politische Macht dafür zu sorgen haben, daß das Vehikel für *Amr bi-l-Maʿrūf wa-l-Nahy ʿan al-Munkar*, die *Shariʿa* (das religiöse Recht), beachtet und in Kraft bleibt, s. GARDET L., *La Cité Musulmane*. Vie Sociale et Politique. Paris 1954, S. 185–7.

⁵ Zu diesem fälschlicherweise mit ‚Heiliger Krieg‘ wiedergegebenen Begriff s. NOTH, A., *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Bonn 1966, S. 22, die Gruppe *al-Djihād* ist seit 1977 durch terroristische Aktivitäten bekannt.

⁶ In *al-Muṣawwar* 2991 vom 5. 2. 1982, S. 58 wird der Name der Gruppe mit: *Qif wa tabayyun* angegeben.

⁷ *al-Muṣawwar* Nr. 3008 vom 4. 6. 1982 S. 25.

⁸ Diese Gruppe nennt sich nach SAYYID QUTB, einem der führenden Theoretiker der *Ikhwān al-Muslimīn* (Muslimbrüder), über seine theoretischen Ansätze s. MITCHELL, R., *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969, S. 239f, 243f; REISSNER, J., *Die Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens*, Freiburg 1980, S. 137f, 141, 302.

⁹ *al-Muṣawwar* Nr. 2290 vom 29. 1. 1982 S. 19.

¹⁰ Die gesamte Diskussion ist zusammengefaßt in: HEINE, P., *Um Reformen an der Azhar-Hochschule in Kairo*, in: Orientierung. Katholische Blätter für Weltanschauliche Information, Nr. 9, 43. Jahrgang vom 15. 5. 1979, S. 103–105.

¹¹ *al-Muṣawwar* Nr. 3008 vom 4. 6. 1982, S. 26, Nr. 3009 vom 11. 6. 1982, S. 28.

¹² In der Tat war der Versuch AS-SĀDĀTS, verschiedenen islamischen Vorschriften wieder mehr Geltung zu verschaffen, z. B. im Bezug auf den Alkoholkonsum wenig konsequent. So wurde Ägyptern unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit kein Alkohol in Bars oder Restaurants ausgeschenkt, während Ausländer, gleichgültig ob Muslime

oder nicht, bedient wurden, s. Der Spiegel Nr. 37, 35. Jahrgang vom 7. 9. 1981 S. 152–155.

¹³ *al-Muṣawwar* Nr. 3008 vom 4. 6. 1982 S. 26.

¹⁴ Die Azhar ist keine ausschließlich theologische Hochschule. Sie bietet auch literatur-, kultur- und sogar gesellschaftswissenschaftliche Studiengänge an. Es haben zumindest Pläne bestanden, das Lehrangebot um die naturwissenschaftlichen und medizinischen Disziplinen zu erweitern.

¹⁵ *al-Muṣawwar* Nr. 3008 vom 4. 6. 1982 S. 28.

¹⁶ ebd.

¹⁷ Zum Begriff und der Geschichte des *Qiyās* s. Encyclopaedia of Islam (Abk. EI), 2. Auflage Bd. V, S. 238–242.

¹⁸ Zum Begriff und der Entwicklung des *Idjmāʿ* s. EI² Bd. III, S. 1023–1026.

¹⁹ *al-Muṣawwar* Nr. 3008 vom 11. 6. 1982 S. 30; *al-Ahrām*, Kairo, Nr. 34 886 vom 18. 6. 1982 S. 7; in der Diskussion wurde den Radikalen diese Ablehnung vorgehalten, ohne das diese das in Abrede stellten.

²⁰ NAGEL, T., *Politische Ordnungsvorstellungen im Islam*, in: SCHULT, G. (Hrsg.), *Islam. Herausforderung an Ost und West*, Altenberge 1981, S. 50.

²¹ Daher rührt auch der zweite Teil des Namens der Organisation *at-Takfir wa-l-Hidjra*.

²² *al-Muṣawwar* Nr. 3009 vom 11. 6. 1982 S. 30.

²³ CAMERA D'AFILITTO a.a.O., S. 146; HABIB, J. S., *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam. The Ikhwan of Najd and Their Role in the Sa'udi Kingdom, 1910–1980. Social, Economic and Political Studies of the Middle East*. Vol. XXVII, Leiden 1978, S. 17f, 19f.

²⁴ vgl. dazu auch HABIB a.a.O., S. 18.

²⁵ Das ist die Anrede, die dem Kalifen seit der Abbasidenzeit zustand, S. EI² Bd. I S. 445.

²⁶ EI² Bd. I S. 113f.

²⁷ Die Parallele zu schiitischen Vorstellungen im Bezug auf den verborgenen Imam ist deutlich.

²⁸ Das intensive Interesse dieser Berufsgruppen an religiösen Fragen ist für Ägypten nicht ungewöhnlich. Naturwissenschaftler und Ärzte haben sich schon wiederholt um eine Koranauslegung vor dem Hintergrund ihrer Wissenschaft bemüht, s. JANSSEN, J. J. G., *The Interpretation of the Koran in modern Egypt*, Leiden 1974, S. 35–54.

²⁹ *al-Muṣawwar* Nr. 2991 vom 5. 2. 1982 S. 62f.

³⁰ *al-Muṣawwar* Nr. 3013 vom 9. 7. 1982 S. 72f.

³¹ Koran, Sure 12 (Yūsuf), Vers 111 (Übersetzung PARET).

³² *al-Muṣawwar* Nr. 3011 vom 25. 6. 1982 S. 23f.

³³ *al-Muṣawwar* Nr. 3010 vom 18. 6. 1982 S. 68.

³⁴ *al-Ahrām* Nr. 34 872, Jahrgang 108, vom 4. 6. 1982 S. 13.

³⁵ *al-Muṣawwar* Nr. 2990 vom 29. 1. 1982 S. 21–3.

³⁶ *al-Muṣawwar* Nr. 2990 vom 29. 1. 1982 S. 23; Nr. 3008 vom 4. 6. 1982 S. 29.

ORIENTALISCHE CHRISTEN UND DER ISLAM CHRISTLICHE TEXTE AUS DER ZEIT VON 632–750*

von Harald Suermann

Der vorliegende Artikel beschäftigt sich mit christlichen Texten aus den orientalischen Nationalkirchen, die sich mit dem Islam befassen. Alle Texte stammen aus der Zeit vor 750, d. h. aus der Zeit der ersten Kalifen und der Omayyaden-Dynastie und haben ihren Ursprung im vorderasiatischen Raum. Es sind drei Ausschnitte aus Chroniken, ein Brief und zwei Briefausschnitte.

Die Texte haben einen sehr unterschiedlichen Charakter, und ihre Ausführungen sind sehr verschieden. Trotz ihrer Unterschiedlichkeit vermitteln sie doch eine einheitliche Reaktion auf den Islam, die sich in vielerlei Hinsicht sehr von der byzantinischen Polemik und Apologetik dem Islam gegenüber unterscheidet. Leider sind diese Texte bisher kaum beachtet worden. Sinn dieser Arbeit ist, auf diese Texte aufmerksam zu machen, die schon um die Jahrhundertwende und Anfang unseres Jahrhunderts veröffentlicht wurden.

1. Zwei Vorbemerkungen

1.1 Nach dem Tode MOHAMMEDS wurden innerhalb von zwanzig Jahren durch die muslimischen Truppen Palästina, Syrien, Mesopotamien, Armenien, Persien und Ägypten erobert. Die arabischen Eroberungen stellen uns vor das Problem, wie Beduinestämme, die keine militärische Tradition hatten, die der byzantinischen vergleichbar gewesen wäre, und schlecht ausgerüstet waren, den ganzen Vorderen Orient erobern konnten. Hierauf gibt es zwei traditionelle Antworten: 1. Es war der religiöse Enthusiasmus, die Überlegenheit des Islam zu zeigen. 2. Es war der ökonomische Druck.¹

Doch reichen beide Argumente, auch kombiniert, nicht aus, um die Eroberungen einleuchtend zu erklären. Sicher haben beide eine Rolle gespielt; aber der entscheidende Faktor war doch wohl die innere Schwäche der beiden Großreiche, die sich endlose Kämpfe lieferten. In Byzanz kam noch die innere religiöse Zerstrittenheit hinzu, in Persien die Anarchie der Verwaltung. In beiden Staaten waren die Vasallen nicht mehr zuverlässig.²

Das sassanidische Persien erlebte von 629 bis 632 acht Herrscher. Die Bevölkerung war finanziell und materiell ausgelaugt und zeigte eine wachsende Opposition. Die ins persische Reich geflüchteten Nestorianer blieben dort Fremdlinge und hatten eine bessere Beziehung zu den benachbarten arabischen Grenzstämmen.³

Bei der syrischen Eroberung erwies sich für die Araber die religiöse Auseinandersetzung zwischen den Syrern, Monophysiten und Jakobiten, und

* Dieser Beitrag ist der Arbeit „Christen und Moslems“ entnommen, die vom Autor an der Ecole des Langues Orientales Anciennes (Institut Catholique de Paris) zur Erlangung des Diplôme de l'Ecole eingereicht wurde.

den Griechen von Byzanz, Orthodoxen und Melkiten, als günstig. Die letzteren hatten nach dem Sieg über die Perser die Monophysiten unter dem Vorwand verfolgt, sie hätten die Perser unterstützt. Deshalb leisteten sie den Byzantinern keine Hilfe gegen die Araber, mit denen sie geschäftliche Beziehungen hatten.⁴

Die Armenier, die in Mesopotamien lebten, waren ebenso von den Byzantinern verfolgt worden, so daß auch sie beim Einmarsch der Araber diese ohne Feindschaft empfangen.⁵ Für die schnellen Eroberungen der Araber ist die Kooperation der semitischen Völkerschaften im byzantinischen Reich wohl mitentscheidend gewesen. Ihre Motive waren die Befreiung vom byzantinischen Joch, der Politik der Unterdrückung der nicht-hellenistischen Kulturen und die Verfolgung der Monophysiten durch die byzantinische Staatskirche.⁶

1.2 In den von den Muslimen eroberten Gebieten wurden die Juden, Samariter, Christen, Zarathustrier und Sabier dem dhimmī-Status unterstellt. Dies erfolgte aufgrund eines Abkommens, das der Imām der islamischen Gemeinschaft oder sein Stellvertreter aushandelte. Das dhimmī-Abkommen garantierte den tolerierten Minderheiten die Sicherheit des Lebens und des Eigentums, die privaten und öffentlichen Rechte und den Schutz durch die Muslime. Die Muslime mußten sich weiterhin jeglicher feindseliger Handlungen den dhimmīs gegenüber enthalten. Dafür durften die dhimmīs nicht gegen die Muslime kämpfen oder gegen sie ein Bündnis eingehen, sie mußten sich Gesetzen und Gerichtsurteilen der islamischen Gemeinschaft unterwerfen, die auferlegten Steuern (vor allem Djizya, Kopfsteuer) zahlen und durften keine Mission unter den Muslimen treiben und nicht über die islamische Religion lästern.⁷

Die dhimmīs genossen eine weitgehende Religionsfreiheit im islamischen Staat. Darunter fiel die Gewissensfreiheit des Einzelnen, solange er sich im Rahmen der vom Islam anerkannten Religionen bewegte. Der Unterricht der eigenen Religion war erlaubt. Die Religions- und Kultfreiheit war unter der Bedingung garantiert, daß sich die Zeremonien des jeweiligen Kultes nicht öffentlich, d. h. außerhalb der Kultgebäude, vollzogen und sie nicht das religiöse Empfinden der Muslime verletzten. Die Kultgebäude wurden im allgemeinen nicht durch die Muslime angetastet. Die Wahl des Oberhauptes lag in der Zuständigkeit der Vertreter der Gemeinden, für die Christen bei den Bischofskonferenzen. Die Wahl und die Amtsführung durften die bestehenden Gesetze nicht verletzen. Die islamische Obrigkeit hatte der Kandidatur des neuen Oberhauptes zuzustimmen, was ihr einen gewissen Einfluß auf die Wahl gab. Das gewählte Oberhaupt war offizieller Gesprächspartner der islamischen Behörden für alle Fragen, die die Beziehung zwischen islamischem Staat und der jeweiligen Religionsgemeinschaft betrafen.⁸

Der dhimmī-Status garantierte also den orientalischen Nationalkirchen eine größere Freiheit und einen Schutz vor Übergriffen, wie sie sie nicht im byzantinischen Reich genossen haben.

2. Texte und Kommentare

2.1 Zwei Urteile über die Invasion

Beim Einmarsch der Araber ins byzantinische Reich bemerkte man unterschiedliche Reaktionen von seiten der Christen diesem Ereignis gegenüber, je nachdem, ob sie Orthodoxe oder Schismatiker waren. Aber im ganzen scheint es, daß keiner das Ereignis und seine Folgen richtig eingeschätzt hatte, denn andere Streifzüge gab es schon öfters und dieser schien zu jenen vielen zu gehören.

Als aber das Ganze in seinen Auswirkungen besser bekannt war, interpretierten die autochthonen Christen, Nestorianer und Monophysiten das Ereignis als göttliche Rache und Strafe, das sie endgültig von dem byzantinischen Joch befreite: sie lebten ständig in der Gefahr, von kaiserlichen Truppen verfolgt zu werden, denn das Imperium verteidigte die Dogmen der ökumenischen Konzile. Die Verfolgten hatten nun die Hoffnung, daß ihre Religionsfreiheit anerkannt würde und sie in einem neutralen Staat leben könnten.

MICHAEL DER SYRER hat wahrscheinlich die Reaktion der Monophysiten überliefert: „Es ist für uns nicht von kleinem Vorteil, von dem römischen Joch befreit zu sein“.⁹ BAR HEBRAEUS schreibt noch im 12. Jahrhundert: „Als die Unsrigen sich bei Heraklius beschwerten, gab er sich noch nicht einmal die Mühe, ihnen zu antworten. Daher hat der Gott der Rache uns aus den Händen der Römer mit Hilfe der Araber befreit.“¹⁰

Auf seiten der Orthodoxen war die Reaktion ganz anders. Der Patriarch SOPHRONIOS von Jerusalem, der später dem Kalifen ʿOMAR die Heilige Stadt öffnete, sah in dem Ereignis eine Strafe Gottes für die Verkündigung der monophysitischen Häresien, die er bis zum Schluß bekämpfte. In seiner Weihnachtspredigt aus dem Jahre 635 sagte er: „Wenn wir uns immer der Überwachung des orthodoxen Glaubens gewidmet hätten, wäre es uns ein leichtes, das Schwert der Ismaeliten zu brechen, den Dolch der Sarazenen von uns zu entfernen, den Harnisch der Hagarener einzudrücken und in wenigen Tagen das heilige Bethlehem zu erreichen, um es zu betrachten.“¹¹ Es ist interessant, daß der Patriarch eine Abweichung vom christlich-orthodoxen Glauben für die Schwäche der Christen verantwortlich machte. Tatsächlich hatte ja auch die Abweichung im Glauben mit ihren Konsequenzen, nämlich die Verfolgung der Einheimischen (Abweichler) durch die Kaiserlichen (Orthodoxen), die christliche Welt vor den Eindringlingen sehr geschwächt.

2.2 Dialog zwischen dem jakobitischen Patriarchen JOHANNES I. und SAʿID IBN ʿĀMIR

Text:

„Weil wir wissen, daß ihr in Sorge und Angst um uns seid, hinsichtlich der Angelegenheit, für die wir in diese Region gerufen wurden, mit unserem seligen und von Gott geehrten Vater und Herrn und Patriarchen, lassen wir eure Barmherzigkeit wissen, daß am Neunten des Monats Mai, dem Tag des

heiligen Sonntags, wir beim illustren Generalemir vortraten und (daß) dieser selige Vater der Gesamtheit (der Christen) von ihm gefragt wurde, ob es ein und dasselbe Evangelium ohne jegliche Differenz ist, das von all denjenigen angenommen ist, die Christen sind und die diesen Namen in alle Welt tragen. – Der Selige antwortete ihm, daß es ein und dasselbe bei den Griechen, den Römern, den Syrern, den Ägyptern, den Kuschiten, den Hindus, den Armeniern, den Persern und dem Rest aller Völker und (aller) Sprachen ist.

Er fragte ihn noch: ‚Warum, da ja das Evangelium eins ist, der Glaube verschieden ist?‘ – Und der Selige antwortete: ‚Genauso, wie das Gesetz (der Pentateuch) ein und dasselbe ist, genauso ist es angenommen von uns anderen Christen und von den Hagarenern und von den Juden und von den Samaritern, und jedes Volk ist um des Glaubens willen geteilt; es gilt das Gleiche für das Evangelium, jede Häresie versteht und interpretiert es anders und nicht wie wir.‘

Er fragte ihn noch: ‚Was sagt ihr, was Christus ist; daß er Gott ist oder nicht?‘ – Und unser Vater antwortete: ‚(Wir sagen), daß er Gott ist und das Wort, das von Gott dem Vater geboren wurde, ewig und ohne Anfang, und daß am Ende der Zeit, um des Menschen Heiles willen, er sich inkarnierte und Mensch wurde durch den heiligen Geist und die heilige Jungfrau, die Mutter Gottes, Maria.‘

Der illustre Emir fragte ihn noch dieses: ‚Als Christus im Schoß der Maria war, er, von dem ihr sagt, er sei Gott, wer trug und regierte den Himmel und die Erde?‘ – Unser seliger Vater erwiderte ihm mit demselben Argument: ‚Als Gott auf den Berg Sinai herabstieg und während vierzig Tagen und vierzig Nächten mit Moses sprach,¹² wer trug und regierte den Himmel und die Erde? Denn ihr sagt, daß ihr Moses und seine Schriften annehmt.‘ – Der Emir sagte: ‚Gott war es und regierte den Himmel und die Erde.‘ – Und sogleich hörte er von unserem Vater: ‚Es gilt das Gleiche von Gott-Christus; als er im Schoß der Jungfrau war, trug und regierte er den Himmel und die Erde und alles, was in ihnen ist, als allmächtiger Gott.‘

Der illustre Emir sagte noch: ‚Was war die Meinung und der Glaube Abrahams und Moses?‘ – Und unser seliger Vater sagte: ‚Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Aaron und der Rest der Propheten, aller Weisen und Gerechten hatten und hielten den Glauben der Christen.‘ – Der Emir sagte: ‚Warum haben sie nicht seitdem mit Klarheit geschrieben und haben nicht das bekannt gemacht, was Christus betrifft?‘ – Unser seliger Vater antwortete: ‚Sie wußten es, insofern sie Jünger und Vertraute (Gottes) waren, aber – (wegen) der Naivität und der Einfältigkeit des Volkes damals, das zum Polytheismus neigte und (dahin) tendierte, insofern sie Hölzer, Steine und viele Dinge als Götter ansahen, Idole aufrichteten, sie anbeteten und ihnen Opfer darbrachten, – wollten die Heiligen keinen Vorwand den Irreführten geben, aber sie verkündigten mit Umsicht das, was die Wahrheit ist: Höre Israel, der Herr Gott ist ein einziger Herr,¹³ denn sie wußten in Wahrheit, daß es nur einen Gott und eine Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes gibt, ebenso sprachen sie auf mysteriöse Weise, und sie schrieben über Gott, daß derselbe einer in der Gottheit und drei Hypostasen und

Personen ist; denn es gibt nicht und man bekennt nicht drei Götter oder drei Gottheiten, und auf keine Weise Götter oder Gottheiten, denn es gibt eine einzige Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, wie wir gesagt haben, und vom Vater geht der Sohn und der Geist aus; und, wenn ihr so wollt, bin ich bereit und willig, dies alles mit Hilfe der heiligen Bücher zu zeigen.

Danach, als der Emir dies alles hörte, bat er nur, ihm durch vernünftige Ausführungen und durch das Gesetz (Pentateuch) zu zeigen, daß Christus Gott ist und daß er von der Jungfrau geboren wurde und daß Gott einen Sohn hat. Und der Selige sagte, daß nicht nur Moses, sondern auch alle heiligen Propheten dies über Christus im voraus prophezeit und geschrieben haben. Der eine hat über seine Geburt durch eine Jungfrau geschrieben, ein anderer, daß er in Bethlehem geboren wird, ein anderer über seine Taufe: alle, um es so zu sagen, (haben) über seine rettende Passion und seinen lebendigmachenden Tod und über seine glorreiche Auferstehung aus dem Grabe nach drei Tagen (geschrieben); und er begann, es alles mit allen Propheten und mit Moses gleichzeitig zu bestätigen.

Und der illustre Emir akzeptierte nicht die (Worte) der Propheten, sondern bat, ihm bei Moses zu zeigen, daß Christus Gott ist; und der Selige zitierte mit vielen anderen Dingen diese Passage aus dem Buch Moses: „Der Herr ließ über Sodom und Gomorra vor dem Herrn Schwefel und Feuer regnen.“¹⁴ Der illustre Emir bat, daß man ihm es im selben Buch zeige und unser Vater zeigte es ihm ohne (möglichen) Irrtum in sämtlichen griechischen und syrischen Büchern. Einige Hagarener waren mit uns an diesem Ort anwesend und sie sahen mit ihren eigenen Augen diese Passagen und den Namen der Herren und des Herrn.¹⁵ Der Emir rief einen Juden, der hier war und den sie wegen der Kenntnis der Schrift schätzten, und er fragte ihn, ob es so wörtlich im Gesetz (Pentateuch) stehe. Und dieser antwortete: „Ich weiß es nicht mit Genauigkeit.“

Der Emir ging danach dazu über, über die Gesetze der Christen zu fragen; welche und wie sie sind; ob sie im Evangelium stehen oder nicht. Er fügte hinzu: „Wenn ein Mann stirbt und hinterläßt Jungen oder Mädchen und eine Frau und eine Mutter und eine Schwester und einen Cousin, wie gehört es sich, unter ihnen das Erbe aufzuteilen?“ Als unser Vater gesagt hatte, daß das göttliche Evangelium himmlische Lehren und belebende Vorschriften lehrt und auferlegt; daß es alle Sünden und alles Böse verflucht; daß es Vortrefflichkeit und Gerechtigkeit lehrt und daß viele Dinge diesbezüglich genannt worden waren, – es waren dort in Massen nicht nur die Noblen der Hagarener, sondern (auch) die Chefs und Gouverneure der Städte und der treuen Völker und Freunde Christi, die Tanukaïe, die Tu^caïe und die ^cAqulaïe (die drei wichtigsten christlichen Stämme Arabiens) zusammengelaufen – sagte der illustre Emir: „Ich bitte euch, eine der drei (sic!) Sachen zu tun: entweder mir zu zeigen, daß eure Gesetze im Evangelium geschrieben sind und euch danach zu richten, oder dem muslimischen Gesetz anzuhängen.“ Und als unser Vater geantwortet hatte, daß wir Gesetze haben, wir anderen Christen, die gerecht und richtig sind, die mit der Unterrichtung und den

Vorschriften des Evangeliums und den Kanones der Apostel und den Gesetzen der Kirche übereinstimmen, wurde die Versammlung dieses ersten Tages aufgelöst und wir schafften es bis jetzt nicht mehr, vor ihm zu erscheinen.

(Der Emir) hatte auch einige der Hauptvertreter des Konzils von Chalcedon kommen lassen und alle, die anwesend waren, Orthodoxe oder Chalcedonenser, beteten für das Leben und die Erhaltung des seligen Patriarchen; sie lobten und priesen Gott, der überreichlich das Wort der Wahrheit in seinen Mund gegeben hatte und der ihm mit seiner Kraft und seiner Gnade erfüllte, gemäß seinem wahren Versprechen, als er sagte: sie führen euch vor Könige und Gouverneure um meinethwillen, aber macht euch keine Sorgen über das, was ihr sagen werdet und überdenkt es nicht; denn in dieser Stunde wird euch gegeben werden, was ihr sagen sollt, denn nicht ihr sprecht, sondern der Geist eures Vaters spricht in euch.¹⁶

Wir melden Eurer Barmherzigkeit diese wenigen Worte der zahlreichen Dinge, die in diesem Moment bewegt wurden, damit ihr ohne Ende für uns mit Eifer und Sorge betet und damit (ihr) den Herrn erinnert, daß er in seinen Barmherzigkeiten seine Kirche und sein Volk besucht, und damit Christus dieser Angelegenheit den Ausgang gibt, der seinem Willen gefällt, er helfe seiner Kirche und tröste sein Volk. – Selbst die des Konzils von Chalcedon, wie wir oben sagten, beteten für den seligen Patriarchen, weil er für die Gesamtheit der Christen gesprochen hatte und weil er ihnen nicht geschadet hatte. Sie sandten ständig vor ihn, baten um seine Güte, so für die Gesamtheit zu sprechen und nichts gegen sie zu erheben, denn sie kannten ihre Schwächen und die Größe der Gefahr und des Risikos, das droht, wenn der Herr nach seiner Barmherzigkeit die Kirche nicht besucht.

Betet für den illustren Emir, damit Gott ihm die Weisheit gibt und ihn aufklärt über das, was dem Herrn gefällt und ihm vorteilhaft ist. – Der selige Vater der Gesamtheit (der Christen) und die heiligen Väter, die mit ihm sind: Abbas Mar Thomas und Mar Severius und Mar Sergis und Mar Atilaha und Mar Johannes und ihre ganze heilige Begleitschaft, und die Chiefs und die Gläubigen, die hier mit uns versammelt sind; und vor allem unser lieber und weiser Direktor, geschützt von Christus, Mar Andreas und uns, Demütigkeit im Herrn, wir bitten dauernd um euren Gruß und eure heiligen Gebete.¹⁷

Kommentar:

Das von F. NAU veröffentlichte syrische Manuskript enthält den Brief des „Mar Jean, patriarche, au sujet d'un colloque qu'il eut avec l'émir des Agaréens“ vom Sonntag, dem 9. Mai. NAU zeigte, daß es sich um den Patriarchen der orientalischen Jakobiten, JOHANNES I. (635–648) handelt. Das entspricht etwa der Zeit des Kalifats ʿOMARS I. Der 9. Mai fiel im Jahre 639 und 644 in dieser Periode auf einen Sonntag.

NAU schlägt ʿAMR IBN SAʿD vor, in Anlehnung an MICHAEL DEN SYRER und identifiziert ihn mit ʿAMR IBN AL-ʿAṣ.¹⁸ Doch die Annahme NAUS scheint falsch zu sein. H. LAMMENS führt folgende Gründe dafür an: Das Gespräch wird wohl im djond – Militärregierung – von Ḥoms stattgefunden haben. Der

Gesprächspartner des Patriarchen war ein Generalemir.¹⁹ Diese Funktion erfüllte ʿAMR IBN AL-ʿAŞ, bis zu seiner Abberufung ins Nital, in Syro-Palästina. 639 mußte er sich um die unendlich lang hinziehende Belagerung Cäsareas kümmern und anschließend die von der Pest dezimierte Invasionsarmee jenseits des Jordans führen. Damit scheint das von NAU angenommene Datum 639²⁰ für ein Gespräch zwischen JOHANNES I. und ʿAMR IBN AL-ʿAŞ unmöglich zu sein. Aber auch im Jahr 644 überschritt ʿAMR IBN AL-ʿAŞ nicht die syromesopotamische Grenze, sondern erst später unter ʿOTHMÂN. Er hatte sich in Ägypten gut installiert.²¹

Nach LAMMENS war der Gesprächspartner des Patriarchen der Qoraišit SAʿID IBN ʿAMIR.²² Die Vertauschung der beiden Namensteile durch MICHAEL DEN SYRER und die Varianten der Namensteile stellen keine Schwierigkeiten dar. Eine solche Verdrehung und solche Varianten in der Schreibweise finden sich öfters in der Literatur.²³ Auf diesen Qoraišiten trifft auch die Beschreibung des Chronisten zu: er war intolerant und ikonoklastisch gesinnt.²⁴ Auch war er unter dem Kalifat ʿOMARS für den djond von Homş vorgeschlagen worden.²⁵

Somit ergibt sich, daß das Gespräch zwischen dem Patriarchen und SAʿID IBN ʿAMIR stattfand. Das Datum ist wahrscheinlich nicht 639, wie Nau es annimmt,²⁶ sondern 644, da bis in die zweite Hälfte des Kalifats ʿOMARS es wohl keine zivile Verwaltung in dem unvollständig unterworfenen Syro-Palästina gab.²⁷

Das von NAU veröffentlichte Manuskript zeigt, wie schon in frühester Zeit – zwölf Jahre nach dem Tode MOHAMMEDS – das Gespräch zwischen Christen und Moslems stattfand. Besonders wertvoll ist die Ausführlichkeit, mit der der Brief über das stattgefundene Gespräch berichtet. Die folgenden drei Themenkreise wurden behandelt:

1. Das eine Evangelium und die vielen Kirchen.
2. Gottheit Christi und die Trinitätslehre.
3. Christliche Gesetze und Ethik.

Bei dem ersten Themenkreis geht es um die Frage nach der Einheit der Christenheit. Die beiden ersten Fragen des Generalemirs verstehen sich auf dem Hintergrund des islamischen Selbstverständnisses eine Gemeinschaft (umma) von Gläubigen, deren Grundlage die Offenbarung Gottes ist, niedergeschrieben in dem einen Buch, nämlich dem Koran.²⁸ Ebenso sollte es in den anderen Gemeinschaften sein. Aber angesichts der Vielheit der Kirchen²⁹ stellt sich dann umgekehrt die Frage, ob es wirklich nur ein Evangelium gibt. Der Patriarch betont, daß es nur ein Evangelium gibt, weist aber darauf hin, daß die verschiedenen Interpretationen des Evangeliums Grund für die Vielzahl der Kirchen sind. Wie lebendig die Muslime die Zerrissenheit der Kirche erfahren haben mußten, zeigt die Geschichte der Eroberungen der Muslime: Autochthone Christen kooperieren mit den Muslimen gegen die Byzantiner. Doch die vom Emir gestellte Frage ist keine reine Informationsfrage. Das zeigt deutlich seine letzte Frage: „Ich bitte euch, eine von drei Sachen zu tun: entweder mir zu zeigen, daß eure Gesetze im Evangelium geschrieben sind und euch danach zu richten, oder dem muslimischen Gesetz

anzuhängen.“ Für das Verständnis der Frage gilt es zunächst einen Blick auf die koranischen Bestimmungen für die Behandlung der Christen zu werfen: die Christen werden grundsätzlich als Gläubige angesehen, die dem Bekehrungszwang nicht ausgesetzt sind.³⁰ Sie können und sollen nach ihrem Gesetz leben, richten sie sich nicht danach, sind sie Frevler.³¹ Vergleicht man die Sure 5,47 mit der Sure 5,44, wo das Gleiche über die Juden gesagt wird, so muß man hier den Begriff „Frevler“ wohl auch mit dem Begriff „Ungläubiger“ gleichsetzen. Als Ungläubige, die sich nicht nach dem Gesetz des Evangeliums richten, werden sie von den Muslimen bekämpft. So erhält die Aufforderung, sich nach dem Evangelium zu richten oder nach dem Koran zu leben, mit der vorausgehenden Erklärung der Gesetze seine volle Bedeutung: es geht darum, die Christen als Gläubige anzuerkennen und somit ihnen den dhimmi-Status zuzuerkennen oder sie als Ungläubige zu betrachten und damit der Strafe der Muslims auszusetzen.³²

Im zweiten Themenkreis fragt der Emir zuerst nach der Gottheit Christi. Die Antwort des Patriarchen lehnt sich an das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum an, doch wird nichts über das irdische Leben Jesu ausgesagt, sondern der Patriarch spricht nur von dem Verhältnis Christi als des Wortes zum Vater und daß er sich um des Menschen willen durch den Heiligen Geist und die Jungfrau Maria inkarnierte.

Um die Aussage, Christus sei Gott, ad absurdum zu führen, fragte der Emir nach dem, der Himmel und Erde regierte, als Christus im Schoß Mariens war. Der Patriarch antwortete mit einer Gegenfrage. Nach der Thora,³³ die von den Muslimen anerkannt wird,³⁴ stieg Gott auf den Berg Sinai herab.³⁵ Somit stellt sich die gleiche Frage, wer denn Himmel und Erde regierte. Der Emir kann hier nur antworten, daß es Gott gewesen sei.

Der nächste Abschnitt des Gesprächs wird mit der Frage nach dem Glauben ABRAHAMs und MOSES' eingeleitet. Nach islamischer Auffassung hat ABRAHAM den Glauben an einen Gott verkündet,³⁶ ebenso MOSES. Dabei ist die Offenbarung im Wesentlichen die gleiche. Die spätere Offenbarung bestätigt jeweils die Vorausgehende.³⁷ Auch das Evangelium bestätigt nur die Thora.³⁸

Die Antwort des Patriarchen steht der islamischen Offenbarungsgeschichtlichen Konzeption sehr nahe: der Glaube der Propheten des Alten und Neuen Testaments unterscheidet sich nicht. Doch der Emir gibt sich damit nicht zufrieden, sondern fragt nach dem Grund, warum das Alte Testament nicht mit Klarheit das sagt, „was Christus betrifft“. Der Patriarch begründet die „Unklarheit“ mit der Notwendigkeit, das Volk zum Eingottglauben zu erziehen: das Volk, das zum Polytheismus neigte, war noch nicht genügend für die Verkündigung des Geheimnisses der Trinität vorbereitet, aber die Propheten wußten um das Geheimnis der Trinität. Gleichzeitig betont er aber auch, daß die Trinität in keiner Weise dem Monotheismus widerspricht, sondern weist darauf hin, daß es nur einen Gott in drei Personen gibt. Das Leben Christi, seine Passion und Auferstehung, sieht der Patriarch geheimnisvoll im Gesetz und bei den Propheten verkündigt. Allerdings akzeptiert der Emir nur Moses als Autorität.

Das dritte Thema des Gesprächs wird nicht sehr ausführlich behandelt. Es geht um die christlichen Gesetze, besonders ums Erbrecht. Der Patriarch weist darauf hin, daß das Evangelium Gerechtigkeit lehrt, und die Kirche versucht, dem Evangelium gerecht zu leben.

In dem Brief wird zum Schluß noch darauf hingewiesen, daß für die am Dialog Beteiligten – sowohl für die Christen, die angesichts des Islams zu einer gewissen Ökumene zurückgefunden haben, als auch für den Emir – gebetet werden soll. Gott möge die Dialogpartner führen, damit sie tun, was den Herrn erfreut und was ihm gefällt. Dies zeigt, welche Bedeutung dem Dialog von den Christen beigemessen wurde. Er wurde nicht nur als Austausch von Gedanken und Informationen angesehen, sondern es zeigt sich in der Gebetsauffassung, daß ihm eine heilsgeschichtliche Bedeutung zukommt. Der Geist, in dem zum Gebet aufgefordert wird, ist weit von dem entfernt, der in der späteren byzantinischen und abendländischen Polemik gegen den Islam in Erscheinung tritt.

2.3 IŠO^cYAW DER GROSSE

Text:

„Was die Eiferer (Araber) betrifft, denen Gott das Reich der Erde in diesem Sturm anvertraut hat, wißt ihr, daß sie für uns sind. Nicht nur, daß sie nicht die christliche Religion bekämpfen, sondern sie loben unseren Glauben, sie ehren unsere Priester und die Heiligen unseres Herrn, sie helfen der Kirche und den Konventen. Warum also haben eure Mazūnāye (Leute des ^cOman) ihren Glauben ihretwegen verlassen? Und dieses (taten sie), wie die Mazūnāye auch selber sagen, obwohl die Eiferer (Araber) sie nicht gezwungen haben, ihren Glauben zu verlassen, sondern weil sie sie aufgefordert haben, die Hälfte ihrer Habe zu verlassen, um ihren Glauben zu behalten. Sie aber verließen den Glauben der Ewigkeit (den wahren Glauben). Und sie behielten die Hälfte der Güter der kleinen Zeit (der weltlichen Güter). Und jener Glaube, den alle Völker durch das Blut ihrer Nacken erkauf haben, verkauften sie, obwohl sie durch ihn das ewige Leben ernten. Eure Mazūnāye haben ihn auch nicht für die Hälfte ihres Besitzes gekauft.“³⁹

„Die Häretiker täuschen euch: das, was passiert, passiert durch den Befehl der Eiferer (Araber). Dies ist überhaupt nicht wahr. Tatsächlich kommen die arabischen Muslime denen nicht zu Hilfe, die sagen, daß der allmächtige Gott gelitten hat und gestorben ist. Wenn es vorkommt, aus welchem Grund auch immer, daß sie ihnen helfen, könnt ihr den Muslimen sagen, was ist, und sie überzeugen, wie es sich gehört.“⁴⁰

Kommentar:

Die Eroberungen waren gesichert. Der dritte Nachfolger des Propheten MOHAMMED, ^cOTHMĀN, regierte schon im fünften Jahr, als der nestorianische Katholikos IŠO^cYAW III. von Adiabene (580–659) sein Katholikats antrat. Die zehn Jahre des Katholikats standen völlig unter dem muslimischen Regime.⁴¹

Dennoch sind die Araber kaum im Detail im Werk des IŠO^cYAW erwähnt. Er spricht von ihnen in einem lithyrambischen Brief an SIMEON VON REW ARDAŠIR

(erster Text). In diesem Brief wird die Herrschaft der Araber als gottgewollt angesehen. Das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen ist ausgezeichnet. Der Respekt und die Achtung der Araber vor dem Glauben der Christen und der christlichen Religion wird hochgelobt. An einer anderen Stelle sagt er: „Der Glaube ist in Frieden und blüht.“⁴²

Dieses gute Verhältnis ist wohl auf die Respektierung der Verträge zwischen den Eroberern und den Eroberten zurückzuführen. In ihnen wurde die religiöse Freiheit garantiert, d. h. der Kult konnte frei ausgeübt werden und die Kirchen sowie andere religiöse Einrichtungen wurden nicht angetastet. Nach der Zeit der byzantinischen Verfolgungen der nicht der byzantinischen Kirche angehörenden Christen haben die Muslime den verfolgten Kirchen Ruhe und Frieden gebracht.⁴³ Dies wird hier im Brief des Iṣḥāq anerkannt.

Er beklagt sich aber mit Traurigkeit über das Verhalten der Christen, die wegen materieller Vorteile zum Islam konvertierten. Die materiellen Vorteile, die die Konversion zum Islam brachte, lagen in der Befreiung von der Djizya (Kopfsteuer). Er meint, daß die Christen nur wegen dieser materiellen Vorzüge zum Islam wechselten und nicht aus der Überzeugung, daß der Islam der wahre und der christliche Glaube der falsche Glaube sei.

Interessant ist ein Brief des Patriarchen an einen Doktor der Stadt Rew Ardašir: der Region fehlt es an Lehre und spirituellen Werken.⁴⁴ Hierin kann man wohl einen ausreichenden Grund sehen, warum das Christentum so schwach war und viele zum Islam überwechselten, denn materielle Vorteile sind normalerweise kein ausreichender Grund für den Religionswechsel. Hinzu kam eine innere Schwäche der Kirche auf dem Niveau der Hierarchie und Kommunion. Die Sukzession der Bischöfe war in Frage gestellt und mit ihr der Gehorsam ihnen gegenüber.⁴⁵ Die Streitereien um diese Frage, gemischt mit politischen Aspekten, schafften wohl eine schwache Front dem Islam gegenüber. Festzuhalten gilt vor allem, daß der Islam hier nach seinem Wohlwollen dem Christentum gegenüber beurteilt wird. Iṣḥāq III. argumentierte überhaupt nicht auf dem Niveau der Dogmen und Gesetze des Islam; einzig interessierte ihn das Verhalten den Christen gegenüber. Er nimmt eine recht positive Stellung der muslimischen Politik gegenüber ein, er hält es nur für nötig, seinen Glauben gegen die Steuerpolitik der Muslime zu verteidigen; er beklagt, daß es seine Mitchristen nicht tun. Das Reich selber ist von Gott den Arabern anvertraut und somit als solches nicht in Frage zu stellen.

Interessant ist auch, wie Iṣḥāq auf den Vorwurf, die Monophysiten, von den Moslems bevorzugt, seien die wahren Gläubigen und sie, die Nestorianer, seien die Häretiker, reagiert (zweiter Text). Iṣḥāq versucht, die Muslime in die innerchristlichen Auseinandersetzungen hineinzuziehen und die neuen Herren gegen die ewigen Gegner, die Monophysiten, zu gewinnen. Er hatte ausgezeichnete Beziehungen zum Kalifen, dem er jeden Freitag seine Wünsche für seine Christen vortrug.⁴⁶

2.4 Anonyme nestorianische Chronik

Text:

„Wahrlich, der Sieg der Söhne Ismaels, die zwei dieser starken Königreiche besiegten und bezwangen, war Gottes (Sieg), der wirklich bis dahin diesen nicht erlaubte, sich Konstantinopels zu bemächtigen; darum ist der Sieg diesem Gott (und) nicht den Arabern zuzuschreiben. Es ist der Dom des Abraham, den wir nicht gefunden haben, aber wir wissen, daß es der selige Abraham, der reich war und sich von der Begierde der Kanaanäer entfernen wollte, vorzog, in entfernten Orten und in der weitoffenen Wüste zu wohnen; und, wie es üblich ist für Zeltbewohner, baute er diesen Ort, um Gott anzubeten und ihm seine Opfer darzubringen. Welcher (Ort) es auch (immer) gewesen sei, der heute existiert, hat seinen Namen von ihm: Das Gedächtnis des Ortes nun ist zugleich mit dem des Geschlechtes erhalten geblieben. Denn die Araber tun nichts Neues, wenn sie Gott an diesem Ort anbeten, als die alte Sitte weiterzupflegen, wie es sich für die Leute schickt, die den Ahnen ihrer Rasse Verehrung darbringen. Hasor, das die Schrift das Haupt der Reiche nennt,⁴⁷ gehört den Arabern. Man nennt es Medina, nach dem Namen Madian, dem vierten Sohn Abrahams, jenem, den er von Zetura hatte;⁴⁸ man nennt es auch Yatrib.“⁴⁹

Kommentar:

Der Text stammt aus einer Chronik, die ein nestorianischer Mönch um 670–680 im Südirak geschrieben hat.⁵⁰ Er schreibt den Sieg der Araber dem Willen Gottes zu. Ohne ihn hätten die Araber die beiden Großreiche nicht bezwingen können. Militärisch waren sie beiden weit unterlegen, so daß es für den Autor nur die Erklärung gab, daß es Gott gewesen war, der den Arabern den Sieg verschaffen hat.

Die Chronik rechtfertigt die Muslime (Araber), wenn sie ihren Kult ausüben. Der Kult wird als Verehrung ABRAHAMs angesehen.⁵¹ Der reiche ABRAHAM soll nach biblischer Tradition in seinem Weidegebiet einen Altar errichtet haben, wo er den Namen Jahwes anrief.⁵² Der Autor weiß zwar nicht, wo ABRAHAM diesen Altar errichtet hat, aber er anerkennt Mekka als Ort, an dem die Tradition erhalten geblieben ist.⁵³ Mit der Verehrung ABRAHAMs wird seit langer Zeit auch Gott verehrt. Die Araber (Muslime) werden als Nachfahren ABRAHAMs und als Mitglieder der von ABRAHAM gestifteten Religion angesehen.⁵⁴

Im Anschluß schreibt der Autor durch Kombination verschiedener biblischer Zitate eine Ätiologie des Ortes Medina, der Stadt des Propheten MOHAMMED: Hasor, das Haupt der Reiche,⁵⁵ eine Stadt, die in Galiläa lag, wird mit Hasor in Arabien identifiziert.⁵⁶ Hasor wird Medina gleichgesetzt. Der Name der Stadt „Medina“ wird wegen des ähnlichen Klanges mit Madian, einer Region der Tradition nach im Osten vom Golf von Akaba, verbunden. MADIAN war der vierte Sohn ABRAHAMs mit der ZETURA.⁵⁷ Der vorislamische Name Medinas, Yatrib, wird ebenso erwähnt.

Mekka wird zwar nicht mit Namen erwähnt, doch der „Dom Abrahams“ ist mit der Kaaba in Mekka zu identifizieren. Der Autor der Chronik sucht den

Ursprung der beiden heiligsten Stätten des Islams auf ABRAHAM zurückzuführen.

Es folgt zum Schluß der Chronik eine paradiesische Beschreibung Arabiens mit seinen Gärten.

2.5 SEBEOS

Text:

„Sie (die Juden) nahmen den Weg in die Wüste und gelangten nach Arabien zu den Kindern Ismaels; sie baten sie um Hilfe und ließen sie wissen, daß sie der Bibel nach verwandt waren. Obwohl diese gerne an diese Verwandtschaft glaubten, konnten die Juden nicht die ganze Masse des Volkes überzeugen, weil ihre Kulte verschieden waren. Zu dieser Zeit gab es ein Kind Ismaels, einen Händler mit Namen Mohammed; er stellte sich ihnen nach dem Befehl Gottes als Prediger, als den Weg der Wahrheit vor und lehrte sie den Gott Abrahams kennen, denn er war sehr gebildet und versiert in der Geschichte Moses. Da der Befehl von oben kam, vereinigten sich alle unter der Autorität eines einzigen zur Einheit des Gesetzes und, nachdem sie den Kult der Nichtigkeiten verlassen hatten, kamen sie zum lebendigen Gott zurück, der sich dem Vater Abraham geoffenbart hatte. Mohammed schrieb ihnen vor, von keinem toten Tier zu essen, Wein nicht zu trinken, nicht zu lügen und nicht zu huren. Er fügte hinzu: ‚Gott hat dieses Land durch Eid Abraham und seiner Nachkommenschaft versprochen in alle Ewigkeit. Er hat gemäß seines Versprechens gehandelt, als er Israel liebte. Ihr nun, ihr seid Söhne Abrahams und Gott verwirklicht an euch das Versprechen an Abraham und an seinen Nachkommen. Liebt nur den Gott Abrahams, ergreift Besitz von eurem Gebiet, das Gott eurem Vater Abraham gegeben hat und niemand kann euch im Kampf widerstehen.‘ Also versammelten sich alle von Ewiwlay bis Sur und gegenüber Ägypten;⁵⁸ sie verließen die Wüste Phapan in zwölf Stämme aufgeteilt, nach der Rasse ihrer Patriarchen. Sie teilten unter ihren Stämmen die zwölftausend Kinder Israels auf,⁵⁹ tausend pro Stamm, um sie ins Gebiet Israels zu führen. Sie zogen von Lagerplatz zu Lagerplatz gemäß der Ordnung ihrer Patriarchen:⁶⁰ Nabêuth, Kedar, Abdiwîl, Mosamb, (Mast), Masmay, Idovmay, Masê, Koldat, Theman, Yetur, Naphês und Kedmay. Dies sind die Stämme Ismaels. Sie begaben sich nach Ʒ paboth Moab⁶¹ im Territorium Rubens. Denn die Armee der Griechen kampierte in Arabien. Sie attackierten sie unerwartet, ließen über die Klinge springen, schlugen Theodo(ro)s, den Bruder des Kaisers Heraklius in die Flucht und kehrten nach Arabien zurück.

Alle die vom Volk der Kinder Israels überblieben, kamen, um sich mit ihnen zu vereinen, und sie formten eine große Armee. Dann schickten sie eine Botschaft an den Kaiser der Griechen, die besagte: ‚Gott hat dieses Land zum Erbe unserem Vater Abraham und seinen Nachkommen nach ihm gegeben; überlaßt es uns friedlich, und wir dringen nicht in dein Territorium ein; wenn nicht, nehmen wir dir mit Wucher das ab, was du dir genommen hast.‘ Der Kaiser lehnte ab und, ohne ihnen eine befriedigende Antwort zu geben, sagte: ‚Das Land gehört mir: dein Erbe ist die Wüste; geh‘ in Frieden in dein Land.‘⁶²

Kommentar:

Dieser Text stammt von dem armenischen Priester SEBEOS. Er ist wohl nach 661 geschrieben worden.⁶³ Dem Text geht die Beschreibung der Maßnahmen des Kaisers HERAKLIUS gegen die Juden in Edessa voraus. Die verfolgten Juden flohen in die arabische Halbwüste.⁶⁴ Daß die Juden dort Mission betrieben haben, berichtet auch der Koran.⁶⁵ Der Text weiß, daß MOHAMMED Händler war. Er anerkennt die göttliche Mission MOHAMMEDS⁶⁶ und weiß, daß er predigte.⁶⁷ Der hier MOHAMMED zugesprochene Titel „Weg der Wahrheit“ läßt sich im Koran nicht finden. Die Wahrheit, die MOHAMMED verkündet, ist der lebendige Gott ABRAHAMS,⁶⁸ der auch der christliche ist. Seine Kenntnisse über den Gott ABRAHAMS schreibt der Autor seiner Kenntnis der Geschichte MOSES zu.⁶⁹ Der Text anerkennt, daß MOHAMMED die Araber vom Götzendienst weg zum Dienst am lebendigen Gott geführt hat. MOHAMMED wird also eine bedeutende Rolle in der Heilsökonomie Gottes zuerkannt. Mit der Einheit des Gesetzes, zu der MOHAMMED geführt hat, ist wohl die islamische umma gemeint, die das komplizierte System von Stämmen aus vorislamischer Zeit ablöste.⁷⁰ Es werden dann islamische Verbote aufgezählt: nichts Verendetes essen,⁷¹ keinen Wein trinken,⁷² nicht lügen⁷³ und nicht huren.⁷⁴ Die Liste der Verbote ist nicht vollständig, sie scheint eher eine zufällige Auswahl darzustellen.

Der Ausspruch der MOHAMMED in den Mund gelegt wird, stellt die islamische Geschichte in Parallele zur israelischen Heilsgeschichte: Gott verwirklicht an den Söhnen ABRAHAMS sein Versprechen, ihnen das Land Arabien zu geben.⁷⁵ Deshalb soll nur der Gott ABRAHAMS geliebt werden.⁷⁶ Die nun folgende Eroberungsgeschichte ist sehr stark mit biblischen Überlieferungen vermischt: das Wohngebiet der Söhne Ismaels wird nach Gn 25,18 bestimmt, die Aufteilung der Stämme enthält eine Anspielung auf Nm 31,3f, die Stämme Ismaels werden gemäß Gn 25,13–16 aufgezählt. Eigenartig klingt auch die Aussage, daß die Muslime die Juden in ihr Stammgebiet zurückführen wollten und sich deshalb die Juden mit den Muslimen zu einer großen Armee vereinigten.

Die Botschaft an den byzantinischen Kaiser – sie ist wohl fiktiv – unterstreicht die Friedfertigkeit der Muslime: die Antwort des Kaisers spiegelt die byzantinische politische Ideologie wider, mit der viele Völker gezwungen wurden, im byzantinischen Reich zu bleiben.⁷⁷ Das gilt wohl auch für die Armenier. Deshalb ist ihre Sympathie auf Seiten der Muslime, die Gott als Bestrafung den Byzantinern schickte: „Sie begannen über (die Ismaeliten) herzufallen, als die, die im Hinterhalt waren, plötzlich aus ihrem Versteck hervorkamen und über sie herstürzten. Eine Angst, die vom Herrn inspiriert war, ergriff die Armee der Griechen; sie drehten ihnen den Rücken zu, um vor ihnen zu fliehen.“⁷⁸

MACLER merkt hierzu an, daß „obwohl er es nicht explizit sagt, SEBEOS die Invasion der Araber als von Gott geschickte Strafe gegen die Griechen ansieht, weil sie nicht in der Gemeinschaft des Glaubens mit den Armeniern ausgeharrt haben. SEBEOS hat ganz und gar die biblische Geschichtskonzeption. Dieser Zug kann an mehreren Stellen seines Werkes aufgezeigt

werden.⁴⁷⁹ Die geraffte Biographie MOHAMMEDS zeigt, daß der Autor doch einige Kenntnisse über den Islam besaß. Der Text stellt wohl einen der frühesten und gelungensten Versuche dar, das Aufkommen des Islams in die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen einzureihen.

2.6 ANONYME CHRONIK

Dieser spanische Text orientalischen Ursprungs ist eine Chronik bis 741. Sie dürfte wohl auch zu dieser Zeit etwa geschrieben worden sein. MOHAMMED wird hier dargestellt als „aus einem erlauchten Stamm seines Volkes hervorgegangen“, als „ein weiser Mann“, den seine Landsleute „mit Respekt und Ehre umgaben, indem sie ihn als Apostel Gottes und Propheten ansahen“.⁸⁰

In diesem Text werden die Aussagen über MOHAMMED von den Muslimen einfach übernommen. Aber aus dem Faktum, das ihnen nicht widersprochen wird, kann man auch eine wohlwollende Aufnahme des Islams lesen. Eine theologische Aussage ist hier nicht vorhanden.

3. Zusammenfassung

Die unterschiedlichen Texte, drei Briefe und die drei Chroniken sind von Christen geschrieben, die zu unterschiedlichen orientalischen Kirchen gehören.⁸¹ Dennoch zeigen sie in vielerlei Hinsicht eine ähnliche Reaktion dem jungen Islam gegenüber. Am auffälligsten ist, daß ihnen die Polemik, wie sie bei den späteren byzantinischen Theologen auftritt,⁸² fehlt, und sie eine wohlwollende Einschätzung des Islam zeigen.

Wie schon oben gesagt, betrachten die orientalischen Christen, die nicht zur byzantinischen Orthodoxie gehörten, die Eroberung ihres Landes durch den Islam als Strafe Gottes für die byzantinische Religionspolitik. Im Gegensatz zur byzantinischen Politik ließ die muslimische eine gewisse Freiheit. Sie griff nicht mehr im gleichen Maße in die Lehrstreitigkeiten ein.⁸³ Der dhimmi-Status gab den Kirchen die Ruhe, sich von den Verfolgungen unter den byzantinischen Kaisern zu erholen und neu „aufzublühen“.⁸⁴

Doch der dhimmi-Status brachte auch negative Auswirkungen mit sich. Die materielle Belastung veranlaßte einige Christen, zum Islam zu konvertieren, wenn auch der materielle Anreiz für den Übertritt nicht einen ausreichenden Grund darstellte. Der Mangel an Glaubensunterweisung und die Anziehung durch die neue, dynamisch auftretende Religion des Islam, haben wohl entscheidend zum Übertritt beigetragen.

Die aber im großen und ganzen als wohlwollend angesehene muslimische Politik schlägt sich in den Texten nieder. Alle Autoren loben die Haltung der Muslime den Christen gegenüber. Man bleibt aber nicht dabei stehen, sondern einige Autoren versuchen, den Islam theologisch einzuordnen. ABRAHAM wird als Stammvater der Muslime anerkannt. In der Nachfolge ABRAHAMs, der für die islamische Gemeinde der erste Muslim war, verehren die Muslime den lebendigen Gott. Die hervorragende Tat MOHAMMEDs ist es,

daß er die Araber weg vom Götzendienste und hin zur Verehrung des lebendigen Gottes geführt hat. Dies wird lobend anerkannt.

SEBEOS hat den Islam konsequent heilsgeschichtlich eingeordnet. Er griff dabei auf biblische Traditionen zurück und orientiert sich bei der Beschreibung der Geschichte der Muslime an der Geschichte Israels mit seinem Gott. Er sieht in den muslimischen Eroberungen die Erfüllung einer Verheißung Gottes.

Der erste Text, der über ein islamisch-christliches Gespräch berichtet, zeigt, daß die Christologie von Anfang an Thema des islamisch-christlichen Gesprächs war. Es ist neben der Frage nach der Einheit der Christen das einzige Thema, das uns aus dieser Zeit zum islamisch-christlichen Gespräch überliefert ist. Das Gespräch ist einseitig, der Emir fragt, der Patriarch antwortet. Diese überlieferte Begegnung zwischen dem Emir und dem Patriarchen weist einige Züge auf, die das Gespräch in die Nähe einer Feststellung der Möglichkeit rücken, ob den bei dem Gespräch anwesenden Christen der dhimmī-Status zuerkannt werden kann.

SUMMARY

During the period of the Moslem conquest and the Omayyad-dynasty the Christians of the oriental national churches had cooperated with the Moslems against the Byzantines. The Moslem regime had freed them from the Byzantine persecution of heretical Christians and given a certain liberty (status of dhimmī). This is recognized by the authors of the presented texts. The texts always present a positive attitude to Moslem politics. They have not only positive regard on Moslem politics, but they tried to see Islam in a theological way: 1. The Moslem conquest is a divine punishment of the Byzantine politics. 2. MOHAMMED had led the arabs from polytheism to the adoration of the living God, when he installed again the cult of Abraham. SEBEOS has even written a history of the Moslems, founded on biblical dates in parallel to the Israelitic history. The letter which reported about the conversation between an emir and a patriarch has two themes: The divinity of Christ and the unity of the Christians. This history has several traces of ascertainment of the status of dhimmī for Christians.

¹ Vgl. F. GABRIELI, *Gli Arabi* (Rom 1957), fr. Übers.: *Les Arabes* (Paris 1963) 61.

² Vgl. G. OSTROGORSKY, *Histoire de l'Etat byzantin* (Paris 1956) 129/32; R. MANTRAN, *L'expansion musulmane* (Paris 1969) 99f.; J. HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche Orient* (Paris 1962) 59/68.

³ Vgl. F. GABRIELI, op. cit. 63/5; B. SPULER, *Iran in frühislamischer Zeit (VII–XI Jahrh.)* (Wiesbaden 1952) 8/17.

⁴ Vgl. P. K. HITT, *A history of Syria, including Libanon and Palestine* (London 1951) 420; R. MANTRAN, op. cit. 101/3.

⁵ Vgl. J. LAURENT, *L'Arménie entre Byzanz et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886* (Paris 1919).

⁶ Vgl. H. AHRWEILER, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin* (Paris 1975) 19/25.

⁷ Vgl. A. KHOURY, *Toleranz im Islam* (Mainz, München 1980) 138/42. Ich habe mich bei diesem Teil hauptsächlich an diese Abhandlung gehalten. Vgl. auch A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beirut 1958).

- ⁸ Vgl. A. KHOURY, op. cit. 142/9.
- ⁹ MICHAEL LE SYRIEN, *Chronique universelle*, Ed. und fr. Übers. CHABOT (Paris 1899–1910) II, 413.
- ¹⁰ BAR HEBRAEUS, *Annales Ecclesiastiques*, Ed. CHABOT und LAMY (Löwen 1877) 274.
- ¹¹ SOPHRONIOS VON JERUSALEM, *Oratio I*, In Christi natalia Patrologie grecque 87,3 ed. MIGNÉ (Paris 1860) 3207. Anlaß war die Angst der Christen, nach Bethlehem zu gehen, weil die Straßen von muslimischen Truppen besetzt waren.
- ¹² Ex 24,18.
- ¹³ Dt 6,4.
- ¹⁴ Gn 19,24.
- ¹⁵ Gn 19,18; im Syrischen steht der Plural.
- ¹⁶ Mt 10,19f.
- ¹⁷ F. NAU, *Un colloque du Patriarch Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716*: Journal Asiatique (1915¹) 225/79; hier 248/64.
- ¹⁸ Vgl. ibid. 226f.
- ¹⁹ Vgl. H. LAMMENS, *A propos d'une colloque entre le patriarche Jean I^{er} et ʿAmr ibn al-ʿĀṣi*: Journal Asiatique (1919) 97/110; hier 101f.
- ²⁰ Vgl. F. NAU, op. cit. 225/7.
- ²¹ Vgl. H. LAMMENS, op. cit. 104.
- ²² Vgl. ibid. 105.
- ²³ Vgl. ibid. 108/10.
- ²⁴ Vgl. MICHEL LE SYRIEN, op. cit. II, 432.
- ²⁵ Vgl. H. LAMMENS, op. cit. 104f.
- ²⁶ Vgl. F. NAU, op. cit. 227.
- ²⁷ Vgl. H. LAMMENS, op. cit. 105.
- ²⁸ Zu dieser Zeit entsprach das Ideal der Wirklichkeit, es gab nur einen islamischen Staat, der alle Muslime umfaßte. Vgl. L. GARDET, *Islam, Religion et Communauté* (Paris 1970), 273/5.
- ²⁹ Vgl. den Text: „Orthodoxe“ (= Jakobiten) und Chalcedonenser waren anwesend.
- ³⁰ Vgl. Sure 2,256.
- ³¹ Vgl. Sure 5,47.
- ³² Vgl. A. KHOURY, op. cit. 31/3, 43/53.
- ³³ Vgl. Ex 24,18.
- ³⁴ Vgl. Sure 2,136; 3,84; 46,10 (?).
- ³⁵ Vgl. Sure 2,51–53; 7,142–147; 19,54f.
- ³⁶ Vgl. Sure 2,135; 3,67.95; 4,125; 6,79.161; 10,105; 16,120.123; 22,31; 30,30; 98,5.
- ³⁷ Vgl. Sure 2,41.89.91.101; 3,3.81; 4,47 etc.
- ³⁸ Vgl. Sure 5,46.
- ³⁹ ʾĪṣō^cYAW III patriarcha, Liber epistolarum, Ed. und Übers. DUVAL, *Corpus Scriptorum christianorum orientalium*; Scriptores syri II, 64 (Löwen 1904) 182.251.
- ⁴⁰ Ibid. 73.97.
- ⁴¹ Vgl. J. M. FIEY, *ʾĪṣō^cYAW le Grand, Vie du catholicos nestorien ʾĪṣō^cYAW III d'Abiadène (580–659)*: Orientalia Christiana Periodica (1969) 305/33; (1970) 5/46; hier 30.
- ⁴² ʾĪṣō^cYAW, op. cit. 172.237.
- ⁴³ Vgl. A. KHOURY, op. cit. 89f. 146/8.
- ⁴⁴ Vgl. ʾĪṣō^cYAW 185.255.
- ⁴⁵ Vgl. J. M. FIEY, op. cit. 35/42.
- ⁴⁶ Vgl. ibid. 31f.
- ⁴⁷ Vgl. Jos 11,10.
- ⁴⁸ Vgl. Gn 25,1; 1 Chr 1,32.

- ⁴⁹ *CHRONICA MINORA*, Ed. und Übers. GUIDI, *Corpus scriptorum christianorum orientalium. Scriptores syri III*, 4 (Löwen 1903) 38.31.
- ⁵⁰ Vgl. CL. CAHEN, *Note sur l'accueil des chrétiens d'Orient à l'Islam: Revue de l'Histoire des Religions* 2 (1964) 51/8; hier 52.
- ⁵¹ Vgl. Sure 22,26.
- ⁵² Vgl. Gn 12,7–9; 13,2–4.
- ⁵³ Vgl. Sure 14,37; 19,41–49; 21,52–72; 37,83–113.
- ⁵⁴ Vgl. Sure 2,135; 3,67.95; 4,125; 6,79.161; 10,105; 16,120.123; 22,31; 30,30; 98,5.
- ⁵⁵ Vgl. Jos 11,10.
- ⁵⁶ Vgl. Jer 49,28.30.33.
- ⁵⁷ Vgl. Gn 25,1; 1 Chr 1,32.
- ⁵⁸ Vgl. Gn 25,18.
- ⁵⁹ Vgl. Nm 31,3f.
- ⁶⁰ Vgl. Gn 25,13–16.
- ⁶¹ Rabbath Moab, östlich vom Toten Meer.
- ⁶² SEBEOS, *Historie d'Heraclius*, Übers. MACLER (Paris 1904) 95f.
- ⁶³ Vgl. CL. CAHEN, op. cit. 53.
- ⁶⁴ Präsenz der Juden in der arabischen Halbwüste: vgl. R. MANTRAN, op. cit. 68f.
- ⁶⁵ Vgl. Sure 2,135.
- ⁶⁶ Siehe die Formel „Allah und sein Prophet/Gesandter“; Sure 2,279; 3,31; 4,59.69.100.136; 5,33.81.92.104 etc.
- ⁶⁷ Vgl. Sure 16,82; 24,54; 29,18; 42,48; 64,12; 73,23.
- ⁶⁸ Vgl. Sure 2,135; 3,67.95; 4,125; 6,79.161; 10,105; 16,120.123; 22,31; 30,30; 98,5.
- ⁶⁹ Siehe auch die zahlreichen Hinweise auf Moses im Koran. Er ist am häufigsten genannt. Vgl. Sure 2,51ff.87.92.108.136.246 etc.
- ⁷⁰ Vgl. Sure 3,103–110; 5,48; 7,181; (8,73); 49,10f.
- ⁷¹ Vgl. Sure 2,173; 5,3; 6,145; 16,115.
- ⁷² Vgl. Sure 2,219; 5,90.
- ⁷³ Vgl. Sure 4,135.
- ⁷⁴ Vgl. Sure 4,15.24–28; 6,151; 7,33; 17,32; 23,5; 24,2; 25,67; 60,12; 70,29.
- ⁷⁵ Vgl. Sure 2,124–126; 14,35–37; 21,71.
- ⁷⁶ Vgl. Sure 2,135; 3,95; 4,125; 6,126; 16,123.
- ⁷⁷ Vgl. H. AHRWEILER, op. cit. 19/25.
- ⁷⁸ SEBEOS, op. cit. 97.
- ⁷⁹ *ibid.*
- ⁸⁰ *MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA*, Auctorum antiquissimorum medii aevi XI, 2 *Chronica Minora saec IV, V, VI, VII*, Ed. MOMSEN (Berlin 1894) 337f.
- ⁸¹ jakobitische (2.2.), nestorianische (2.3., 2.4.), armenische (2.5.).
- ⁸² Vgl. A. Th. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam, textes et auteurs (VIII^e–XIII^e s.)* (Paris, Löwen ²1969); ders., *Polemique byzantine contre l'Islam (VIII^e–XIII^e s.)* (Leiden ²1972).
- ⁸³ Daß dies zu einem Teil geschah und durchaus auch manchmal gewollt war, zeigt der zweite Text des IŠO^cYAW DES GROSSEN (2.3.).
- ⁸⁴ Vgl. 2.3.

KLEINE BEITRÄGE

EIN BEITRAG ZUR VORGESCHICHTE DER ZMR

Von Karl Müller

Seit ich mich mit PROF. SCHMIDLIN¹ und den Anfängen der Missionswissenschaft beschäftige, suche ich nach dem Memorandum eines „Missionsobern SVD“, das in der Literatur immer wieder erwähnt wird, aber bisher nicht aufgefunden werden konnte. LAURENTIUS KILGER OSB erwähnt es in seinem Aufsatz *Ein Lustrum katholischer Missionswissenschaft in Deutschland* und stützt sich dabei auf das ungedruckte Protokoll der Konferenz der Herausgabe der Zeitschrift für Missionswissenschaft anlässlich des Augsburger Katholikentages.³ Er nennt es wieder in seinem Aufsatz *Die Zeitschrift für Missionswissenschaft im ersten Vierteljahrhundert*⁴ und zitiert dabei seinen früheren Artikel. BERNHARD ARENS SJ beruft sich auf L. KILGER, wenn er in seinem *Handbuch der katholischen Missionen* schreibt: „Schon im Jahre 1898 war ein Missionsoberer der Steyler Missionsgesellschaft an seinen General mit dem Vorschlag, eine Zeitschrift für Missionsmethodik ins Leben zu rufen, herangetreten.“⁵ Fast wörtlich übernimmt diesen Text R. STREIT OMI in *Die katholische deutsche Missionsliteratur* (Aachen 1925, S. 115). Ähnlich drückt sich J. GLAZIK MSC in seinem Jubiläumsbuch aus: „Der Gedanke, eine Missionszeitschrift mit wissenschaftlichem Niveau zu gründen, läßt sich bis ins Jahr 1898 zurückverfolgen. Damals machte ein Missionsoberer der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (Steyl) seinem Generalsuperior den Vorschlag, eine Zeitschrift für Missionsmethodik zu begründen.“⁶

Es war für mich eine freudige Entdeckung, als ich gerade dieses Memorandum in der eben erschienen Biographie von P. WILHELM SCHMIDT behandelt fand. Ich fragte den Autor der Biographie, P. FRITZ BORNE-MANN, und muß wohl sehr erstaunt gefragt haben, denn dieser verschwand sofort, und in ein paar Minuten hatte ich das Dokument in den Händen: Ein 14seitiges Papier, DIN-A 5-Format, handgeschrieben, ohne Archivnummer, ohne Unterschrift, eigentlich auch ohne Titel, lediglich mit dem Kopf: „Steyl 22. Juli 1898“. P. ARNOLD JANSSEN selber, der Generalsuperior, hatte in seiner zierlichen Schrift darüber geschrieben: „Denkschrift betreffend die Vorbereitung zur und die Obsorge für die Missionen“. Er selber schrieb auch den Namen P. PFAD dazu, um ihn freilich wieder durchzustreichen und ihn durch den Namen P. LIMBROCK zu ersetzen. Vom Inhalt her ist es in keiner Weise dem Brasilienmissionar P. PFAD⁸ zuzuschreiben, wohl aber P. EBERHARD LIMBROCK, der im Jahre 1883 nach China ging und 12 Jahre später als erster Apostolischer Präfekt nach Neuguinea versetzt wurde.⁹

Das also war das Memorandum, das von den Missiologen so oft erwähnt wurde, ohne es eigentlich zu kennen; das ARNOLD JANSSEN zweifellos sehr ernst genommen hat; das mit großer Wahrscheinlichkeit P. WILHELM SCHMIDT vorlag, als er seine Denkschrift zur Gründung einer Zeitschrift für Völkerkunde und Sprachwissenschaft verfaßte;¹⁰ das mit Sicherheit P. FRIEDRICH SCHWAGER bekannt war, als er Professor JOSEPH SCHMIDLIN zur Begründung der *Zeitschrift für Missionswissenschaft (ZM)* drängte und ihn schließlich dafür gewann;¹¹ das nach dem zitierten Augsburger Protokoll bei der Begründung der ZM ohne Zweifel eine Rolle spielte. Das Dokument befindet sich im Generalatsarchiv der Steyler Missionare in der Abteilung „Arnold Janssen“ unter dem Akt „P. Wilhelm Schmidt“ und an dieser Stelle unauffindbar für den, der nicht Spezialstudien über P. WILHELM SCHMIDT durchführt.

P. LIMBROCK war Mitglied des Dritten Generalkapitels der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, das vom 29. 9. 1897 bis zum 4. 5. 1898 tagte. Während am ersten

Generalkapitel vier Mitglieder und am zweiten fünf teilnahmen und diese alle, mit Ausnahme von Bischof ANZER, aus Europa kamen, zählte das dritte zwölf Kapitulare, von denen fünf in Übersee arbeiteten. ARNOLD JANSSEN freute sich darüber, weil ihm viel daran lag, den Konstitutionen ein missionarisches Gepräge zu geben. Er schätzte insbesondere die Mitarbeit von P. LIMBROCK und lud ihn fest zum Kapitel ein, noch bevor klar war, daß dieser überhaupt Kapitelsmitglied sein würde: „Ich möchte privatim Ihren Rat und Ihre Beihilfe haben. Da Sie dann zwei Missionen kennen, werden Sie um so eher in vielen Dingen Bescheid wissen.“¹²

Es war eine interessante Idee, die A. JANSSEN auf diesem Kapitel verfolgte. Er hatte in den ersten 20 Jahren seiner Gründung die Verantwortung der Generalleitung darin gesehen, den zukünftigen Missionaren eine gründliche Ausbildung zu geben, ihnen ihre Arbeitsbestimmung zu erteilen und sie geistlich wie auch materiell zu unterstützen, für die Mission selber aber, d. h. für die Arbeitsweise, sollten die Missionare an Ort und Stelle verantwortlich sein. Erst mit der Zeit reifte in ihm der Gedanke, den Missionaren konkrete Handreichungen mitzugeben, in einem *Statutum pro Missionibus* grundsätzliche Dinge zu regeln und bereits die Konstitutionen missionarisch zu gestalten. Gerade hierfür sollten ihm die Kapitulare aus Übersee, an erster Stelle P. LIMBROCK, behilflich sein. P. JANSSEN arbeitete dafür ein umfangreiches Programm aus.

Der Plan zu einer missionarischen Gestaltung der Konstitutionen wurde nur zu einem sehr geringen Teil erfüllt, das *Statutum pro Missionibus* aber wurde vom Kapitel verabschiedet. Es blieb richtungweisend für die SVD-Missionen, bis Kardinal GOTTI im Jahre 1904 die Anwendung der römischen Erlasse *Firmandis* von 1744 und *Romanos Pontifices* von 1881 (vgl. Collectanea S. C. de Prop. Fide 348, 1552) für die Gesellschaft gestattete.¹³

Das Memorandum von P. LIMBROCK ist die Arbeit eines erfahrenen und vorausschauenden Missionsobern. Es reifte aber in der Atmosphäre eines Generalkapitels, das sich hohe Ziele gesetzt hatte, Ziele, die sich eigentlich erst nach dem Zweiten Vaticanum durchsetzen konnten, als den Orden größere Freiheit in der Abfassung der Konstitutionen zugebilligt wurde: Mission gehört wesentlich zur Spiritualität eines missionierenden Ordens und sollte darum auch in den Konstitutionen ihren Niederschlag finden. Über diese allgemeine Feststellung hinaus aber sagte sich P. LIMBROCK: Mission wird immer neu erfahren und gefordert und braucht darum ein reiches Hintergrundwissen, weltweiten Austausch und Mut zu neuen Ideen. Dafür sei eine Zeitschrift sehr hilfreich. Er schreibt: „Auf solche Weise bekäme das Wirken der Missionare eine unvergleichlich festere und einheitlichere Grundlage; würde vertieft, fruchtbarer und gesegneter, weil ein klares, zielbewußtes Vorgehen ermöglicht wird; und viele Fehler vermieden, Kräfte, Zeit und Geld gespart werden können.“

Das Memorandum spricht für sich und bedarf keiner weiteren Erklärung; wohl aber sollen die geschichtlichen Umstände und seine wegweisende Bedeutung durch die eingefügten Anmerkungen verdeutlicht werden.

Steyl, 22. Juli 1898

Wenn die Missionare von Europa kommen, so finden sie in den Missionen keine genügende, oder überhaupt keine Anleitung, wie sie sich den Heiden und Neuchristen gegenüber zu verhalten haben.¹⁴ Und auch die anderen Patres sind schlecht gestellt; denn es fehlt eben fast gänzlich an einschlägiger, spezieller Literatur und deshalb werden fast alle mehr oder weniger Autodidakten. Das aber wird leicht sehr verhängnisvoll, indem jeder meint, das Rechte zu geben in seiner Handlungsweise. Eine so notwendige Einheit wird demnach a priori im ganzen unmöglich. Die

Gutwilligen kommen erst nach zahlreichen Irrtümern und angerichteten Schäden allmählich zur besseren Einsicht. Andere aber lernen ihr ganzes Leben lang nicht zugeben (einsehen), daß sie auf verkehrter Fährte in ihrer Praxis wandeln und vieles Gute verhindern.

Die einzelnen Missionare haben gemeiniglich nicht die Zeit noch Lust, in verschiedenen Büchern die einzelnen Anhaltspunkte und Fingerzeige nachzusuchen, wie es die ersten Missionare gemacht usw. Und doch wäre so notwendig, zu wissen und stets zu bedenken, daß man den halb- oder ganz wilden Völkern nicht auf einmal unseren deutsch-katholischen Geist einhauchen, die europäische christliche Kulturstufe und alles was damit zusammenhängt, mit Dampf und Eisenbahn bringen kann, daß man auch das religiöse Gefühl der Heiden in ihren Verirrungen schonen und zuweilen je nach Umständen zu manchem Mißstande schweigen muß, um nicht Größeres zu verderben und preiszugeben.¹⁵

Zweitens können die Missionare so leicht und müßten deshalb mehr für die Wissenschaft tun. Reisende gehen einmal durch ein fremdes Land und wissen interessante und auch für die Wissenschaft brauchbare Schilderungen zu entwerfen. Die Missionare aber sind Jahrzehnte dort, sind mit Sprache, Sitten und Zuständen vertraut, aber ihre Berichte werden zu allermeist von der Wissenschaft – und leider nicht ohne Grund¹⁶ – ungeachtet. Was ist der Grund davon? Es liegt nicht daran, daß die Missionare dumm oder ungebildet: sie haben häufig ein gründlicheres Wissen, als mancher Reisende. Allerdings können manche Berichte z. B. über die Erfolge der Mission und dergl. wenig Interesse haben für die Wissenschaft. Allein auch häufig wird über allgemeine Themata: Land und Leute, Sitten, Gebräuche, Zustände, Recht etc. geschrieben. Und wenn nun diese Beschreibungen von den weltlichen Gelehrten beachtet werden, während sie doch von guten, gewissenhaften, jahrelang dort ansässigen Leuten nicht mal so viel geachtet werden, als die Berichte der Reisenden, so hat das seine Ursache. Und diese liegt zweifellos zum größten Teile in nichts anderem, als daß die Augen der Missionare nicht geöffnet, der Blick nicht geübt ist.¹⁷ Wenige Wissenszweige, ausgenommen z. B. Geologie, Kartographie, Literatur und dgl. erfordern fast alle andern Branchen wenig mehr als eine gesunde Aufmerksamkeit auf bestimmte Punkte und das Bestreben, sich in dem betreffenden Fache, worin man schreiben will, sowie auch in der Beobachtungskunst etwas auszubilden. Ein in glänzender Sprache abgefaßter Bericht kann für die Wissenschaft gleich Null sein, weil eben nur ins Blaue darauf los und nach unregelter Phantasie geschrieben wird, während eine dürre skelettartige Beantwortung bestimmter Fragen den Gelehrten willkommene Dienste leistet. Am besten ist es natürlich, wenn das Wissenswerte sich zugleich mit der schönen Form darstellt.

Das Fatale dabei ist noch das, daß die Reisenden fast sämtlich Ungläubige sind, die also schon ihr ungläubiges System in die Zustände hineintragen und danach berichten. Selbst die Missionare müssen hierin nur zu oft Vorspann leisten. Denn diese werden von den Reisenden ausgefragt und teils verkehrt verstanden – *quidquid percipitur, per modum recipientis percipitur* – teils auch absichtlich verkehrt gedeutet und ausgelegt.

Beiden obengenannten Mißständen könnte abgeholfen werden durch Herausgabe einer entsprechenden Zeitschrift. Zwar ist das für den Augenblick nicht ohne weiteres möglich, aber dies könnte ins Auge gefaßt werden. Es müßten sich einige Patres von guten Anlagen hierfür speziell gründlich ausbilden, z. B. in der einschlägigen Naturwissenschaft, in der Geschichte, in der Volkswirtschaft.¹⁸ Das scheint notwendig, um etwas Ordentliches leisten, die Irrtümer und Verkehrtheiten der ungläubigen Professoren kontrollieren und widerlegen zu können; ferner müssen diese den einzelnen Missionaren Fingerzeige geben, die Berichterstattung regeln und ergiebig machen und dann zugleich die Arbeiten und Berichte der Missionare zusammenstellen und zum Drucke reif machen.

Solch eine Schrift hätte also zum Zweck:

1. Den Missionaren nützlich zu sein, indem sie die Erfahrungen der früheren Missionare und der Jetztzeit zusammenstellte und beleuchtete. Indem sie ferner zeigt, welche Mittel die alten Missionare angewandt und was sie erreicht (*historia optima magistra*), was die Päpste und hl. Väter diesbezüglich gelehrt, gesagt, um das Christentum einzuführen und mehr und mehr zu

befestigen, um die Leute anzuziehen und zu gewinnen, um den Aberglauben in kluger Weise zwar langsam aber doch zielbewußt und energisch auszurotten; da sie des weiteren zeigt, wie die ersten Glaubensboten nur da mahnten in gewissen Dingen, wo eine Frucht zu erhoffen war (wie auch im Christentum im Beichtstuhl) und doch anderseits bei den Gutgesinnten und Kindern durch gründlichen Unterricht auf ein geistiges Christentum drangen. Denn in vielen Fällen muß man sich mit dem durchaus Nötigen begnügen, da es besser ist, die Leute unwissend in den Himmel zu bringen, als durch Aufklären über das Verbot sie zu formellen Sündern zu machen und so in die Hölle zu stürzen. Auch die Apostel entscheiden ähnlich: *Spiritui Sancto visum est, nihil ultra imponere vobis quam haec necessaria*. Endlich könnte da zur Sprache kommen, wie die Vorgänger das religiöse Gefühl, das auch dem Götzendienste zugrunde liegt, nicht verurteilten, verletzten, noch viel weniger erstickten, sondern vielmehr daran geschickt anzuknüpfen suchten wie der hl. Paulus schon in Athen *Ignoto Deo!* Wie dieselben manche Feste, Gebräuche und Gewohnheiten der Heiden nicht einfach über den Haufen warfen, sondern vielmehr diese in christliche umänderten, durch die Weihe der Kirche heiligten oder doch erlaubt machten.¹⁹

Alldieses braucht nicht so eingerichtet werden, als wenn es direkt und allein für die Missionare geschrieben. Denn diese wissen auch zwischen den Zeilen zu lesen und können aus den bloßen Tatsachen genug für sich und ihre Praxis entnehmen. Die Gleichnisse könnten vielmehr zumeist so dargestellt werden, daß die Christen in Europa dadurch fester im Glauben begründet, zu freudiger Dankbarkeit und größerer Liebe Gottes, zur treueren Erfüllung der ihnen so viel Güter und Vorzüge übermittelnden Gebote Gottes angeregt würden.²⁰ Denn leicht könnte ihnen dargetan werden, welchem Abgrund und welchem Elend sie durch das Christentum entzogen und worin sie noch jetzt schmachten würden, wenn sie nicht vor vielen Millionen Heiden, die vielleicht bessere Anlagen haben und dankbarer sein würden als wir, durch freiwillige Gnadenwahl des Hl. Geistes wie auch durch die großmütigen Opfer der ersten Missionare zum katholischen Glauben gelangt wären und hätte nicht die hl. Kirche die ansturmenden Feinde, die Mongolen und Türken, zurückgeschlagen. Sie würden dann erkennen, welch' großer Schatz es sei, Katholik zu heißen und wie teuer dies erkaufte; welche große Geduld die ersten Missionare mit ihnen haben mußten und wie lange es gedauert, bis das Christentum bei uns allgemein Eingang fand und das ganze Leben durchsäuerte. Dadurch auch würde man das Missionswerk besser, klarer erkennen, mehr schätzen lernen und freudiger dafür opfern und eifriger, andächtiger für die Glaubensverbreitung beten.

Nebenbei könnte dann noch manches andere, z. B. Pastoralfragen, sofern diese hierher passen, sowie sonst allgemein Interessierendes verhandelt werden.

Auf solche Weise bekäme das Wirken der Missionare eine unvergleichlich festere und einheitliche Grundlage, würde vertieft, fruchtbarer und gesegneter, weil ein klares zielbewußtes Vorgehen ermöglicht wird und viele Fehler vermieden, Kräfte, Zeit und Geld erspart werden können. Die Arbeit und Mühe der (Missionare) Patres, welche das Blatt redigieren und sich dafür ausbilden müßten, ist also durchaus nicht verloren. Sondern ihr Wirken wird so oft vervielfacht, als sie den Missionaren für deren Praxis nützliche Winke geben.

2. Die Schrift könnte auch der Wissenschaft dienen und so der katholischen Missionstätigkeit mehr das Bürgerrecht verschaffen,²¹ wie überhaupt großen Einfluß nach allen Seiten hin ausüben. Die Errungenschaften und Leistungen der früheren Missionare nach dieser Richtung, welche jetzt zumeist unter dem Staub der Bibliotheken vergessen liegen, könnten benutzt und sofern der Inhalt auch wissenschaftlichen Wert oder Interesse bietet, veröffentlicht werden. Die Missionare der Jetztzeit könnten unschwer durch entsprechende Fingerzeige angeleitet und in den Stand gesetzt werden, daß sie entsprechende Beobachtungen machen und brauchbare Berichte liefern, z. B. über Klima, Regenverhältnisse, Geographie, Land und Leute, Sitten, Gebräuche, Gesetze, Kultur, Ackerbau, Viehzucht und deren ersten Anfänge und Entwicklung. Pflanzen und Tierwelt, über Sprachen, Religion, Volkssagen, Überlieferung, Handel und Gewerbe, Nahrung, Kleidung, Wohnungen etc. etc.²² Dadurch würde offenbar das Ansehen der katholischen Missionare und damit auch die Ehre unserer hl. Religion ungemein steigen, wie auch zugleich der atheistischen Wissenschaft manch erheblicher Stoß versetzt werden, welche jetzt die Berichte der ungläubigen

Forschungsreisenden benützen, aus den erzählten Einzelheiten Systeme bauen, um alles Religiöse und Biblische zu untergraben und in die Luft zu sprengen.

Allerdings könnte dieser Plan nicht auf einmal, wie ein Pilz über Nacht aufsteht, und ohne alle Vorbereitung ins Werk gesetzt werden. Sondern langer Hand müßte die Ausführung ins Auge gefaßt und dafür gestrebt werden. Vor allem ist von seiten der Leiter eine gründliche Beschlagenheit in den betreffenden Fächern erfordert, welche auch was Tüchtiges (Gründliches) den Anforderungen der heutigen Wissenschaften Entsprechendes leisten kann. Denn sonst wird die Halbheit belächelt und versprottet, oder im besten Falle mitteilend totgeschwiegen. Eine tüchtige Ausbildung von einigen Jahren an den Universitäten wird deshalb für die Betreffenden unumgänglich nötig sein.²³

Unterdes aber könnten auch die Missionare schon sich hierfür vorbereiten, auf daß sie zur rechten Zeit ihre Aufgabe entsprechend erfüllen können. In den einzelnen Missionen könnten sich die Missionare diesbezüglich miteinander beraten, einander stützen und helfen, einteilen, der eine hierfür, der andere sich für ein anderes Thema entscheiden und dafür auszubilden und darüber berichten zu lernen suchen.

Als selbstverständliche Grundbedingung bei all diesem bleibt allerdings, daß unser Hauptzweck in den Missionen, die Verbreitung und Befestigung des Glaubens darunter nicht leiden darf. Und das ist auch gar nicht notwendig. Wenn es innerhalb der rechten Grenzen bleibt – und hierüber müssen die betreffenden Obern wachen – so kann diese Nebenbeschäftigung sogar noch Nutzen haben, indem der Geist rege und beschäftigt bleibt und so manche müßige Augenblicke und deren Nachteile vermieden werden.²⁴ Die Missionare sind die berufenen Berichterstatter über die Zustände der Missionsländer. Da sie länger als die anderen Leute im Lande bleiben, mit den Leuten vertrauter verkehren, überall hinkommen, so kann kaum einer so gut über die dortigen Länder schreiben als sie. Eine solche Berichterstattung käme den Erwartungen und Bedürfnissen der Jetztzeit entgegen und würde deshalb Anklang finden. Zugleich würden die Arbeiten, Opfer und Erfolge der katholischen Missionare sehr bekannt. Durch die Erkenntnis aber, daß wir auch etwas für die Wissenschaft leisten und in der Missionstätigkeit größere Erfolge aufweisen können verschwinden von selbst zahlreiche Vorurteile der Protestanten, so daß auf solche Weise auch unter den Protestanten dem Katholizismus bedeutender Vorschub geleistet würde, und zwar vielleicht mehr, als wenn man direkt auf die Andersgläubigen einwirken sollte.²⁵ Den Missionaren selbst würde dann die eifrige Tätigkeit, so lange sie innerhalb der rechten Grenzen verbliebe, eine große Wohltat sein und Segen bringen. Wiederholtlich fordert Gott im Alten Bunde auf zur regamen, unausgesetzten Arbeit, damit wir uns die durch unsere Sünden widerspenstig gewordenen Geschöpfe – und dahin gehört ja auch die heutige Wissenschaft²⁶ – wieder untertan und botmäßig machen sollen. Erfüllet die Erde und machet sie euch untertan, und herrschet über die Fische des Meeres und über die Geflügel des Himmels und über alle Tiere, die sich regen auf der Erde etc. Gen 3 – *Labis sacerdotis custodient scientiam. Und: Attende tibi et doctrinae: insta in illis. Hoc enim faciens et teipsum saluum facies, et eos qui te audiunt.* 1 Tim 4,16.

P. S. Vielleicht wird es gut sein, vorläufig über den Plan noch nichts nach Außen verlauten zu lassen, falls er in irgendeiner Weise ins Werk gesetzt werden soll.

¹ Joseph Schmidlin, *Leben und Werk*, in: JOSEF GLAZIK (Hg.), *50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911–1961* (Münster 1961) 22–23; Art.: Schmidlin, Joseph, in: *The New Catholic Encyclopedia*; *The Legacy of Joseph Schmidlin*, in: *Occasional Bulletin* 4 (1980) 109–113.

² ZM 6 (1916) 3.

³ Ebenda, Anm. 4. Sitzung fand am 24. 8. 1910 statt. Schriftführer war P. FRIEDRICH SCHWAGER SVD, über den J. Schmidlin sagte: „Seit Jahren hatte sich P. Schwager mit unerschütterlicher, zielbewußter Beharrlichkeit mit der Idee eines Organs zur Pflege

der Missionstheorie und Missionspraxis getragen, und das ausführliche Memorandum, das er hierüber seinem Ordensobern unterbreitete, enthält eine solche Fülle wertvoller Anregungen und Beobachtungen, daß es die Publikation verdienen würde“ (ZM 1 [1911] 5).

⁴ ZMR 25 (1935) 201.

⁵ Freiburg i. Br. 1920. Der zitierte Text s. 353. Die zweite, vollständig neu bearbeitete Auflage (Freiburg i. Br. 1925) wiederholte diesen Satz wörtlich (S. 396).

⁶ Fünfzig Jahre ZMR, in: 50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911–1961, 101, mit Anm. 1.

⁷ FR. BORNEMANN, P. Wilhelm Schmidt SVD 1868–1954. Romae 1982. pp. 374. Das Buch erschien in der Reihe *Analecta SVD – ad usum privatum nostrorum tantum* 59. Der Autor gab die Erlaubnis, das Buch zu zitieren.

⁸ P. LEOPOLD PFAD, am 12. 4. 1873 zu Moorsleben in Braunschweig geboren, trat am 5. 10. 1889 in Steyl ein und wurde am 5. 10. 1897 zum Priester geweiht. Er arbeitete von 1897–1939 in Brasilien, war von 1939–1947 Generalrat in Rom und ging nach vorübergehender Tätigkeit in der Schweiz nach Portugal, wo er bis zu seinem Tod im hohen Alter von 87 Jahren am 15. 10. 1960, starb.

⁹ P. EBERHARD LIMBROCK wurde am 23. 5. 1859 zu Ahlen, Diözese Münster, geboren, trat 1877 ins Steyl ein, ging 1883 als Diakon nach China und wurde 1886 in Süd-Shandong zum Priester geweiht. I. J. 1895 wurde er Apostolischer Präfekt in Kaiser Wilhelmsland; er trat von seinem Amt zurück, als seine Präfektur (1915) zum Apostolischen Vikariat erhoben wurde. Als einfacher Missionar arbeitete er unter den Eingeborenen weiter, bis ihn der Tod am 31. 5. 1931 in Sidney, Australien heimrief. Vgl. *Steyler Missionsbote* 59 (1931/32) 163. Er veröffentlichte: *Katechismus in Wewak-Boikin und Biblische Geschichte in Wewak*, beide in Techny herausgegeben. Der *Kleine Herz Jesu Bote* (später *Steyler Missionsbote*) veröffentlichte bis zu seiner Abdankung wiederholt seine Berichte.

¹⁰ FR. BORNEMANN vermutet zwei mögliche „Vorläufer“ des Schmidt-Memorandums: die Limbrock-Denkschrift wie auch den Antrag von Dr. JOH. BUMÜLLER, Stadtkaplan von Neuburg a. D. an die Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte in Berlin, einen Fragebogen über anthropologische und besonders ethnologische Materien auszuarbeiten und den Missionaren zuzusenden. (Vgl. JOH. BUMÜLLER, *Missionare im Dienst der Wissenschaft*, in: *Kreuz und Schwert* 4 (1896) 337–339). Siehe BORNEMANN a.a.O. 29–31.

¹¹ In anschaulicher Weise schildert J. SCHMIDLIN die Bemühungen SCHWAGERS um das Zustandekommen der Zeitschrift. SCHMIDLIN wollte zunächst gar nicht: „Vergeblich hielt P. SCHWAGER meinen Bedenken die Erhabenheit des schönen Zieles, die Gunst der gegenwärtigen Zeit und Stimmung, das Vertrauen auf die Hülfe von oben entgegen: ich konnte mich nicht zur Aufladung einer so verantwortungsvollen Bürde entschließen, und als die zum Endtermin dafür ausersehene Osterzeit herangerückt war, gab ich statt der erwarteten positiven eine negative Antwort.“ Trotzdem aber gab SCHMIDLIN letztendlich nach. Siehe ZM 1 (1911) 5f.

¹² Zitiert nach FR. BORNEMANN, *Das Dritte Generalkapitel und die Konstitutionen vom Jahre 1798* (Nova et Vetera, Rom 1967) 213.

¹³ P. BORNEMANN, unser Gesellschaftshistoriograph, behandelt das Generalkapitel 1897/98 in dem eben erwähnten Aufsatz (Nova et Vetera, Rom 1967, 183–281) und spricht recht ausführlich über die diesbezüglichen Bemühungen A. JANSSENS (213–227). Im Anhang (267–274) veröffentlicht er das *Statutum pro Missionibus*. Vgl. auch: K. MÜLLER, *Das Bild des Missionars nach P. Arnold Janssen SVD*, in: H. RZEPKOWSKI (Hg.), *Allen alles werden*, St. Augustin 1975, 98.

¹⁴ Es ist gut zur Beleuchtung dieser Feststellung die ersten 395 Titel, d. h. Missionsveröffentlichungen bis Ende 1897 von R. STREIT OMI, *Die katholische deutsche Missionsliteratur*

(Aachen 1925) durchzuschauen. Die allermeisten Titel sind Missionsbiographien, Schilderungen aus den Missionen, Berichte der Missionsgesellschaften u. a., aber kaum ernsthafte missionsmethodische Erwägungen. Gründliche Quellenwerke wie die *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta etc.* (Romae 1893) waren den Missionaren kaum zugänglich. Die wissenschaftliche Behandlung von Missionsthemen katholischerseits begann praktisch erst mit der Begründung der ZM und der Errichtung des Lehrstuhls in Münster.

¹⁵ Die Ausdrücke „halb- oder ganz wilde Völker“ und „unsern deutsch-katholischen Geist einhauchen“ sind zeitbedingt und tun heutigen Ohren weh. Beachtenswert aber ist, daß P. LIMBROCK fordert, die „religiösen Gefühle“ der Missionsvölker zu schonen und zu Mißständen, wo die Sache es erlaubt, zu schweigen. Das war im Jahre 1898 nicht selbstverständlich.

¹⁶ Positiver als P. LIMBROCK urteilt acht Jahre später P. W. SCHMIDT über die wissenschaftlichen Leistungen der Missionare. Er nennt das, was sie publizieren „kostbares Material“ und echte „Grundlage“ für Ethnologie und Linguistik und ähnliche Wissenschaften. Schuld daran, daß dieses kostbare Material nicht genutzt würde, trüge die „europäische Gelehrtenwelt“ selber, dann aber auch „die französische Revolution und die ihr fast allen Ländern Europas folgenden Säkularisationen“, die die katholische Missionstätigkeit aufs schwerste schädigten und teilweise völlig vernichteten. Siehe *Anthropos* 1 (1906) 154–156.

¹⁷ Das ist zweifellos richtig. Ich habe aber auch immer wieder festgestellt, daß die Missionare an das Andersartige, das uns in Europa und die europäischen Gelehrten interessiert, so gewöhnt sind, daß sie gar nicht auf den Gedanken kommen, darüber zu berichten. Diese Nüchternheit hatte aber auch, im Gegensatz zu dem Sensationsstreben der Reisenden, etwas Gutes an sich. W. SCHMIDT schrieb in dem eben erwähnten Aufsatz: „Die Berichte fast aller Missionare dieser Zeit tragen, im Gegensatz zu denjenigen der flüchtig durchziehenden Reisenden, durchaus nichts von dem Streben an sich, recht viel Wunderbares und Sonderliches zu berichten.“ Ebenda 154.

¹⁸ Diese Aufzählung zeigt, daß P. LIMBROCK alles andere war als eng fixiert auf Missionsmethodik und Missionspraxis. In diesem Sinn war er ganz Sohn von A. JANSSEN, der von der Naturwissenschaft her kam und die Allgemeinwissenschaften immer sehr betonte. Vgl. A. ALTEHENDER, *Die botanische Preisarbeit des Studenten Arnold Jansen. Eine teratologische Arbeit aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts* (Analecta SVD 33, Rom 1975) A. JANSSEN studierte nach seinem Abitur 1855 drei Semester Philosophie und besonders Mathematik und Naturwissenschaften in Münster und ging dann nach Bonn, um sich in Mathematik und Naturwissenschaften die Lehrberechtigung eines Gymnasiallehrers zu erwerben. In der jungen Gesellschaft wurden die Naturwissenschaften sehr betont. Näheres darüber bei M. GUSINDE, *Die Naturwissenschaften in St. Gabriel bis 1914*, in: *Verbum SVD* 2 (1960) 45–59.

¹⁹ Deutlicher als am Anfang spricht LIMBROCK sich hier für religiöse Klugheit aus; die Römische Bischofssynode 1980 würde dies „Gesetz der Gradualität“ nennen (Vgl. Herder Korrespondenz 34 [1980] 614). Wichtiger aber ist, daß er 1. das „religiöse Gefühl“ der Anhänger nichtchristlicher Religionen für authentisch hält, das bei der Missionierung genutzt werden müsse, und 2. daß er fordert, die nichtchristlichen Feste, Gebräuche und Gewohnheiten „durch die Weihe der Kirche“ zu heiligen. Von hier aus ist der Schritt zu dem, was man heute „Inkulturation“ nennt, nicht mehr weit.

²⁰ Mehr denn je wird heute die Rückwirkung der Mission auf die Heimat betont. Mission ist keine Einbahnstraße. Mission ist „Sharing“. Alle Kirchen tragen für alle Kirchen Verantwortung (Prinzip der allgemeinen „Co-Responsibility“). Wieviel könnte heute die europäische Pastoral, aber auch die Moralthologie von lateinamerikanischen und afrikanischen Fragestellungen lernen!

²¹ Das war ein dringendes Anliegen der damaligen Zeit, da die Missionstätigkeit des 19. Jahrhunderts aus der Romantik geboren wurde und darum lange Zeit romantische Züge trug, um dann vom Kolonialzeitalter ihr Gepräge zu übernehmen. Eine bewußte Reaktion darauf waren bereits die Bemühungen von P. AMANDUS ACKER MSPS, ehemals Missionar und dann Provinzial in Knechtsteden („Gott soll und muß überall der erste sein, und das Geschöpf, die Rettung der Seelen kommt erst an zweiter Stelle“), dann aber die missionswissenschaftlichen Bestrebungen Anfang dieses Jahrhunderts.

²² Der in Anm. 10 erwähnte (zunächst vorläufige) Fragebogen von JOH. BUMÜLLER enthält Fragen zu: Religiöse Anschauungen; Kunst und Handwerk, Ackerbau und Viehzucht; Kleidung, Schmuck, Wohnungen und Familie; Staat.

²³ Mit den Gedanken einer „tüchtigen Ausbildung“ stieß LIMBROCK bei A. JANSSEN auf ein offenes Ohr. Dieser war selbst an der Wissenschaft sehr interessiert und hatte in den Anfängen einen eigenen Zweig für die Pflege christlicher Wissenschaft gründen wollen. Er tat viel für die Ausbildung nicht nur der Priester, sondern auch der Brüder.

²⁴ Es ist zu bedauern, daß heute so wenig Zeit und Muße für solche „Nebenbeschäftigungen“ bleibt. Das Auto bringt den Missionar von Ortschaft zu Ortschaft, das elektrische Licht erlaubt es auch am Abend, „Aktivitäten“ nachzugehen, daheim gibt es „Time“ und „Newsweek“ und andere Illustrierte, und man mag sich fragen, ob nicht gerade unter solcher Überbeschäftigung die „Verbreitung und Befestigung des Glaubens“ leidet. Für wissenschaftliche Arbeit aber bleibt keine Zeit.

²⁵ Die Formulierung klingt unmodern, das ökumenische Anliegen, das hier deutlich wird, aber ist sehr modern. Eine sachlich-wissenschaftliche Behandlung der Missionsthemen räumt „Vorurteile“ zwischen den Konfessionen weg, schafft Verständnis, führt zu Begegnungen und bringt uns – hoffentlich – auch der im Hohenpriesterlichen Gebet so eindringlich geforderten Einheit entgegen. Nirgends ist die Trennung der Kirchen peinlicher als in den Missions- und jungen Kirchen, nirgends aber sind die Chancen der Begegnung größer als dort. In der Missionskommission des Weltrates der Kirchen fällt die Harmonie der verschiedenen christlichen Denominationen positiv auf.

²⁶ Ein solch polemischer Ton ist aus der Sicht des Katholizismus im vorigen Jahrhundert verständlich. Der Gründung der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften im katholischen Deutschland, am 25. Januar 1876, lagen dieselben Erfahrungen zugrunde, sie verfolgte aber ein rein positives, unpolemische Ziel: „Kein katholisches Getto sollte das Ziel sein, vielmehr gleichberechtigte Beteiligung und Mitarbeit am öffentlich-wissenschaftlichen Leben aufgrund streng wissenschaftlicher Forschung und Tätigkeit, um auf diese Weise dem von seiten der Protestanten und Liberalen erhobenen Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit und Rückständigkeit der Katholiken das Fundament zu entziehen und den wissenschaftlichen Leistungen von katholischen Gelehrten zur Anerkennung zu verhelfen.“ K. J. RIVINIUS SVD, dem dieses Zitat entnommen ist (*Die Anfänge des „Anthropos“*, St. Augustin 1981, 24) gibt einen guten Überblick über Katholizismus und Wissenschaft um die Jahrhundertwende (15–40).

MISSION IM NEUEN TESTAMENT

Anmerkungen zu: K. KERTELGE (Hg.), Mission im Neuen Testament
(*Quaestiones Disputatae* 93) Freiburg 1982

von Josef Kuhl

Vom 6.–10. 4. 1981 hatten sich die deutschsprachigen katholischen Neutestamentler in Würzburg zu einer Arbeitstagung versammelt. Ihr Thema: „Theologie der Mission im Neuen Testament.“ Anwesend waren als Gäste auch einige Missionswissenschaftler. Hatte man von ihnen vor allem kritische Wachsamkeit erwartet bezüglich des Gegenwartsbezugs der Thematik, so stellt einer der Exegeten im Rückblick mit einigem Erstaunen fest, daß die Gäste ein vorrangiges Interesse zeigten an einer exegetischen Erarbeitung der missionstheologischen Aspekte des Neuen Testaments.

Die Hauptvorträge der Tagung und die z. T. erweiterten Studien aus den Seminargruppen sind jetzt als Band 93 in der Reihe *Quaestiones Disputatae* veröffentlicht. Das Werk verdient es, in unserer Zeitschrift über den Rahmen einer normalen Rezension hinausgehend vorgestellt zu werden. Allein schon deswegen, weil es sich um „einen wesentlichen Gesprächsbeitrag für das heute so notwendige interdisziplinäre theologische Gespräch“ zum Thema Mission handelt (8).

Die Exegeten hatten sich für das Thema entschieden aus der Erkenntnis heraus, „daß Mission längst nicht mehr eine Sache von Spezialisten ist, sondern der Theologie insgesamt, . . . eine durchgehende Dimension von christlicher Theologie überhaupt“ (7). Sie wollten eine Besinnung anstellen zu der Sendung „die die Kirche von ihrem Herrn übernommen, reflektiert und bewahrt hat“ (10). Diese Zielsetzung wurde in hohem Maße erreicht, das darf man sagen nach dem Studium der Einzelbeiträge, so unterschiedlich auch die Gewichtigkeit der jeweiligen Arbeiten anzusetzen sein mag.

I. R. PESCH befaßt sich in breit ausholender und kenntnisreicher Untersuchung mit den „Voraussetzungen und Anfängen der urchristlichen Mission“ (11–70). Er geht aus von einer Feststellung von F. HAHN, daß die Urkirche eine missionierende Kirche war. „All ihr Verkündigen, ihr Lehren und Tun hatte eine missionarische Dimension“ (11). Wohl findet sich im NT noch nicht der Begriff „Mission“. Eine eingehende Sichtung des neutestamentlichen Vokabulars ergibt nicht weniger als 95 Termini für die verschiedensten Aspekte der missionarischen Tätigkeit der Kirche; hinzu kommen noch verschiedene Bilder, z. B. Salz der Erde, Licht der Welt, Stadt auf dem Berge.

Der Begriffsuntersuchung läßt P. eine Zusammenstellung der Voraussetzungen urchristlicher Juden- und Heiden-Mission folgen. Sein Hauptaugenmerk liegt auf der Darstellung der historischen Zusammenhänge und einer Interpretation der greifbaren Daten. Die Juden-Mission hatte nach P. folgende Voraussetzungen: a) missionarische Bemühungen im Früh-Judentum; b) die Mission Johannes des Täufers; c) die Mission Jesu; d) die vorösterliche Mission der Jünger Jesu; e) der Tod Jesu als stellvertretende Sühne für Israel; f) die österliche Sendung der Jünger; g) die Naherwartung der Urgemeinde. Analog dazu folgt eine Beschreibung der Voraussetzungen für die Heiden-Mission. Im folgenden Kapitel entfaltet P. die Anfänge der urchristlichen Mission. Dabei läßt er sich bestimmen von großer Behutsamkeit in den Aussagen: „Im ganzen verbleiben die Anfänge der urchristlichen Mission im Dunkel spärlicher Überlieferung . . .“ (45). Hier wird Zurückhaltung gegenüber dem Geschichtswert der Apg spürbar, vor allem auch hinsichtlich ihrer Aussagen zur Heiden-Mission des Paulus. Abschließend fügt P. einige Bemerkungen an zur Theologie der Mission und zu Möglichkeiten einer Aktualisierung der ntl. Aussagen.

2. „Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien“, so lautet das Thema von G. SCHNEIDER. Ausgangspunkt ist für ihn der Tatbestand, daß wir in den Evangelien zwei Gruppen von Sendungsaussagen finden: Jesus hat nach einigen Überlieferungen seine Jünger schon vor Ostern ausgesandt (z. B. Mk 6,7–13.30 par. u. ö.). Vor allem aber gibt es die einmütige Aussage in allen Evangelien, daß der Auferstandene seinen Jüngern einen universalen Missionsauftrag erteilt: Mt 28,18–20; Mk 16,14–20; Lk 24,36–49; Jo 20,19–23. Zu klären ist, ob hinter den verschiedenen Auftragstexten eine einheitliche Grunderzählung steht; ferner, ob eine Verankerung der nachösterlichen Sendeworte in den Aussendungsberichten des irdischen Jesus erkennbar ist.

Zunächst untersucht Sch. inhaltliche und strukturelle Parallelen in den Perikopen, die das nachösterliche Geschehen beschreiben: Erscheinung des Auferstandenen; Auftragswort; Beistandszusicherung; ekklesiale Geltung. Ergebnis: Die Texte „lassen sich weder auf einen gemeinsamen Grundbericht noch auf eine grundlegende gemeinsame Form des Auftragswortes Jesu zurückführen“ (77). Die Verwandtschaft geht zurück auf das kompositorische Werk der Redaktoren, die Überlieferungsgut mit eigenen theologischen Interessen verbanden. Die traditionsgeschichtliche Untersuchung der Berichte erhärtet diese Aussage. Deutlich wird dabei freilich auch, daß in den Auftragsperikopen die Motive der Christophanie und der Sendung als vorgegeben gestaltet wurden. Mission hat ihren Ursprung wesentlich im Osterereignis. Es ist daher „nicht erstaunlich, daß die Urgemeinde von Anfang an missionarisch wirksam war“ (83). So sehr das zutrifft, so glaubwürdig sind die Aussendung der Jünger durch den historischen Jesus und das Weiterwirken dieser Erstaussendung nach Ostern. Bei allem Neu-Beginn nach Ostern gibt es zugleich Kontinuität. Sch. umschreibt sodann überzeugend und gerafft die unterschiedlichen missionstheologischen Akzentsetzungen der einzelnen Evangelien.

3. Im Anschluß an die beiden grundlegenden Darstellungen von PESCH und SCHNEIDER sind vier Beiträge abgedruckt, die ursprünglich wohl als Impulsreferate für die Arbeitskreise konzipiert waren, hier aber z. T. durch die Ergebnisse der Fachgruppengespräche angereichert sind. H. FRANKENMÖLLE schreibt zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium (93–129). Er legt neben dem Blick auf die inhaltlichen Aussagen der Evangelisten großen Wert auf methodische Gesichtspunkte als Voraussetzung dafür, die vom Evangelisten intendierte Aussage überhaupt in rechter Weise greifen zu können.

Über die „Theologie der Mission bei Markus“ referiert K. STOCK (130–144). Mission wird vorläufig definiert als „Mitteilung einer von Gott her anvertrauten Botschaft“, als „Verkündigung aus Vollmacht zur Umkehr hin“ (130). Nach Grundlage und Ausgangspunkt, Inhalt und Träger der Mission in der Sicht des Markusevangeliums wird gefragt. Ergänzt sind diese Gesichtspunkte durch die Aussagen des Menschenfischerwortes der Berufungsberichte (1,17).

J. KREMER beschäftigt sich mit der lukanischen Sicht der Mission: „Weltweites Zeugnis in der Kraft des Geistes“ (145–163). Die Einheit des lukanischen Doppelwerkes ist für seine Darlegungen zentral, ferner Begriff und Funktion des „Zeugen“. Mission ist Zeugendienst, ist „weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes“ (160), konkret nur vollziehbar als Teilhabe an der Geschichte Jesu, wie vor allem das Paulusbild der App verdeutlicht.

Leider fehlt eine ergänzende Behandlung der einschlägigen Sicht des Johannesevangeliums.

„Theologie der Mission bei Paulus“ ist das Thema der Ausführungen von D. ZELLER (164–189). Als Ausgangspunkt wählt Z. den Römerbrief. Die Angewiesenheit aller Menschen, der Juden und Heiden, auf das Evangelium als Kraft Gottes zum Heil wird entfaltet; der Ursprung der Mission in Christus; die persönliche Berufung des Paulus

zum Apostel der Heiden. In einem weiteren Abschnitt stellt Z. Aspekte der Missionspraxis des Paulus zusammen, z. B. Gründung von Gemeinden; missionarische Strategie des Paulus. Auch wird über die Spannung zwischen Naherwartung und Mission reflektiert. Von besonderer Bedeutung erscheint heute ein letzter Gedanke: Bei allem Betonen der anthropologischen Perspektive ist nicht zu übersehen, daß für Paulus „Mission und alles Heil-Finden von Menschen letztlich auf das Lob Gottes aus dem Mund aller Völker ausgerichtet ist“ (186f).

4. Das abschließende Referat hielt N. BROX: „Zur christlichen Mission in der Spätantike“ (190–237). Streng genommen gehört dieses Thema nicht mehr unter den Titel der Tagung, wie der Herausgeber des Bandes, K. KERTELGE, eingesteht (9). Man wird ihm aber beipflichten in seiner Meinung, daß die Darstellung der Missionsbewegung in nachbiblischer Zeit ihre Einmaligkeit und Besonderheit besitzt gegenüber der späteren Ausbreitungsgeschichte des Christentums. Ein erster auffallender Sachverhalt: „Grundlegende Aussagen über die Aufgabe der Missionierung der Welt durch die Kirche aufgrund der Sendung des Auferstandenen gehören nicht zum geläufigen Repertoire der altkirchlichen Theologie, und es gab auch keine Organisation der Mission, kein spezifisches kirchliches Amt dafür“ (193). Von einer Missionspflicht der Christen wird so gut wie nie gesprochen. Der Grund dafür: als Adressaten des Missionsauftrages etwa von Mt 28,18–20 wurden die Zwölf verstanden, niemand sonst. Diesen ihren Auftrag hatten die Apostel erfüllt. Aller Welt ist das Evangelium verkündet. Die altkirchliche Literatur brachte immer wieder diese Grundvorstellung zum Ausdruck. Bei Irenäus, Tertullian, Origenes, Hieronymus, Cassiodor läßt sich die Auffassung greifen. Auch Augustinus vertritt z. T. noch den gleichen Standpunkt. Aber er bringt auch die Wende im Denken über Mission. Er hat schließlich „offen und direkt gegen die Theorie von der Erledigung der Missionsaufgabe durch die Apostel polemisiert“ (202) – weil eben noch nicht allen Völkern die Frohbotschaft verkündet worden ist. Daneben gab es erwählungstheologisch bestimmte Gedankengänge, die eine Missionsverpflichtung der Kirche nicht aufkommen ließen. Ferner: „Mission hat den Sinn der Präsenz der Ekklesia, der Proklamation des Evangeliums vor der Welt ... Bekehrung und Glaube aller Menschen werden davon unterschieden“ (209).

Im zweiten Teil seines Beitrages befaßt sich B. mit der Praxis der frühchristlichen Mission. Einige Stichworte nur: Mission ist nicht so sehr programmatische und organisierte kirchliche Bemühung; wohl gab es Wanderprediger; vor allem die Ausbreitung des Glaubens durch Dienstpersonal, Frauen vorab; auch Kaufleute, Soldaten, Sklaven; christliches Lebenszeugnis; wohl auch Sicherheits- und Trostbedürfnis der Menschen, Heilerwartung in der Zeit ... Beachtliche Bedeutung bei der Ausbreitung des Glaubens kommt dem praktizierten Synkretismus zu. „Das Christentum war nicht nur durch Unterscheidendes anziehend, sondern auch infolge von Anpassung und Kompromiß“ (228).

Schließlich beschäftigt sich B. mit der damals wie heute und immer aktuellen Problematik der Sprache in der Missionsarbeit. Er urteilt zusammenfassend dazu: „Mir scheint nach allem, was vom Verhältnis der alten Kirche zu den Sprachen bekannt ist, daß es kaum gezielte und schon gar keine umfassenden Bemühungen um Einwurzelung in die Dialekte gegeben hat“ (235) – von Ausnahmen abgesehen.

Mag die eine oder andere Aussage des Sammelbandes zur Diskussion zu stellen sein – dem Charakter der Reihe entsprechend, in dem er erscheint. Im ganzen kann der Missionswissenschaftler nur dankbar sein für die reichhaltigen erhellenden Durchblicke, zu denen dieses Gespräch der Neutestamentler ihm zu verhelfen vermag.

BERICHTE

FÜNFZIG JAHRE MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FAKULTÄT DER GREGORIANA

Mit einem ökumenisch ausgerichteten Symposium „*Wesen, Inhalt und Methode heutiger Missionswissenschaft*“ hat die Missiologische Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom, vom 29. Nov.–3. Dez. 1982 ihr fünfzigjähriges Bestehen gefeiert.

Vor zahlreichen Gästen und den Professoren des Universitätsverbundes Gregoriana hielt der Generalsekretär der „International Association for Mission Studies“, DR. F. J. VERSTRAELEN, das einleitende Referat zum Thema „*Welt und Mission – Auf dem Weg zu einer ökumenischen Missiologie*“. Als prominenter Gast der griechisch-orthodoxen Kirche sprach Bischof PROF. A. YANNOULATOS über „*Der Doxologische Weg zu einem Verständnis von Mission und Missiologie*“. Es folgten zwei Vorträge über die Stellung der Missionswissenschaft im Rahmen der Theologie. PROF. H. BÜRKLE referierte über „*Missionswissenschaftliche Studien als integraler Bestandteil theologischer Erziehung*“ und PROF. A. SEUMOIS über die „*Organisation der Missiologie aufgrund der neuen Perspektiven theologischer Systematik*“. Drei Referate befaßten sich mit dem heutigen Stand missionswissenschaftlicher Ausbildung in der Dritten Welt. So berichtete D. S. AMALORPAVADASS über Indien, L. BOKA DI MPASI über Afrika, und JOHN F. GORSKI sprach über die Zukunft der Missiologie in Lateinamerika. Unter der Leitung von Pater G. PITTAU, dem ehemaligen Jesuitenprovinzial in Japan und jetzigen Koadjutor in der Ordensleitung, wurden die zahlreichen und fruchtbaren Gedankenanstöße des Symposiums in einem abschließenden Rundgespräch der Hauptreferenten unter Teilnahme des neuernannten Weihbischofs von Rom, PROF. P. ROSSANO, bislang Sekretär des Vatikanischen Sekretariates für die Nichtchristen und Gastprofessor an der Gregoriana, zusammengefaßt.

Stark beachtet wurde die Ansprache an die Kongreßteilnehmer, in der PAPST JOHANNES PAUL II. die ökumenische Zusammenarbeit in der Mission ermunterte (OssRom 3. 12. 82). Ausgehend von der fundamentalen missionarischen Ausrichtung der christlichen Gemeinde, der auch auf wissenschaftlicher Ebene eine missionstheologische Ausbildung entsprechen müsse, legte der Papst in weitschauender Perspektive einige Grundlinien heutiger missionswissenschaftlicher Forschung dar. Im ständigen Dialog mit den nicht-christlichen Religionen und Kulturen, worin er ausdrücklich auch die nachchristlichen, atheistisch geprägten Kulturen einschloß, müsse aufgezeigt werden, wie Christus von innen her das tiefste Geheimnis des Menschen offenbare. Am Beispiel des großen Chinamissionars P. MATTEO RICCI illustrierte der Papst die diffizile Aufgabe der Inkulturation, die jenseits aller oberflächlichen Anpassung die menschlichen und kulturellen Werte der Völker möglichst weit aufnehmen und im Licht des Evangeliums aufleuchten lassen müsse.

In einer vom Redakteur der beiden wissenschaftlichen Reihen der Fakultät, PROF. M. DHAVAMONY, herausgegebenen Festschrift (Prospettive di Missiologia, oggi = Documenta Missionalia 16, Roma 1982) sind Beiträge ehemaliger Studenten zu den drei Themenkreisen veröffentlicht, nach denen auch die gegenwärtige Studienordnung der Fakultät strukturiert ist: Die missionarische Dimension der gesamten Theologie in ihrem Bemühen, die theologische Herausforderung der Weltreligionen anzunehmen; das Studium fremder Religionen und Kulturen mit den klassischen historischen und religionswissenschaftlichen Kursen und der heutigen Öffnung zum Dialog; die pastorale Ausrichtung um eine missionarische Verkündigung nach den Bedürfnissen der Lokalkirchen. Es wäre zu wünschen, daß die Referate des Symposiums ebenfalls bald im Druck vorliegen.

Rom

Michael Fuß

Die XVI. Jahrestagung der deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG) fand vom 4.–8. Oktober 1982 in Tübingen statt. Der Kongreß stand unter dem Thema „Dämonen und Gegengötter“, und seine Aufgabe sollte darin bestehen, „diesen im praktischen Vollzug vieler Religionen wichtigen, aber durch theoretische Diskussion interkulturell nur wenig aufgearbeiteten Bereich einer systematischen Erschließung etwas näher zu bringen“ (14. Mitteilungsblatt der DVRG, Juli 1982, S. 8). Der 1. Vorsitzende der DVRG, Prof. Dr. H. v. STIETENCRON, erläuterte diese Aufgabe in seiner Eröffnung des Kongresses. Neben der Diskussion im Anschluß an die einzelnen Referate waren zwei allgemeine Diskussionen geplant, so daß ausreichend Gelegenheit gegeben war, die historischen Beispiele zu vergleichen und die Möglichkeiten einer systematischen Erschließung des Phänomenen-Bereiches zu erörtern.

In seinem Eröffnungs-Vortrag „Sinndeutung des antinomischen Phänomens: Gott und Gegengott“ lenkte Prof. Dr. Th. H. BIEZIS die Aufmerksamkeit unter anderem auf die Konkurrenz-Beziehung verschiedener Religionen, in der jeweils der Gott der anderen Religion als Gegengott erscheinen kann. Es schloß sich eine Reihe von Referaten an:

Seth und Apophis: Teufel oder Gegengötter im ägyptischen Pantheon? (H. BRUNNER, Tübingen); Iran und der Dualismus (H. P. HASENFRATZ, Zürich); Zur Bezeichnung der Widergötter in der Gnosis (A. BÖHLIG, Tübingen); Der stiergehörnte Herr des Himmels und der Hölle (E. COLD, Königstein); Daimon und Daimones bei Euripides (R. SCHLESIER, Berlin); Das Prometheus-Motiv in antiker und moderner Literatur (U. BERNER, Göttingen).

In der anschließenden ersten allgemeinen Diskussion zeichneten sich bereits verschiedene Tendenzen ab, den Begriff „Gegengott“ festzulegen. Eine engere Fassung des Begriffes würde ihn nur auf bestimmte zwischengöttliche Beziehungen innerhalb eines Pantheons anwenden, eine weitere Fassung würde darüber hinaus auch bestimmte Beziehungen zwischen Göttern konkurrierender Systeme einbeziehen.

Es schloß sich die zweite Reihe von Referaten an:

Ausgrenzung der Dämonen – am Beispiel der chinesischen Religionsgeschichte (H. SEIWER, Hannover); Komplementarität und Rivalität in der brahmanischen Götterwelt (P. SCHREINER, Tübingen); Der Schlangendämon U Thlen in den Khasi Hills (P. GERLITZ, Bremerhaven); Der Teufel im Judentum und Christentum (öffentlicher Vortrag) (H. HAAG, Tübingen); Meister und Jünger: Zur Legitimation geistlicher Führerschaft in sogenannten „Neuen Judenreligionen“ (K. R. HOHEISEL, Bonn); Der Teufel und die politischen Mächte in der Vereinigungskirche (G. KEHRER, Tübingen); Die „Verteufelung“ des Ego und des Verstandes bei Rajneesh (S. KÖRBER, Überlingen); Vergleichende Betrachtungen zum Thema: Mystiker und Dämonen (C.-A. KELLER, Lausanne); Strukturprobleme polytheistischer Religionen (B. GLADIGOW, Tübingen).

Im letzten Referat wurde wiederum eine enge Fassung des Gegengott-Begriffes vorgeschlagen, worüber auch in der Schluß-Diskussion keine Einigkeit erzielt werden konnte. Die Leistungsfähigkeit der Begriffe „Dämon“ und „Gegengott“ wurde noch einmal grundsätzlich erörtert. In der Diskussion über die Notwendigkeit einer verbindlichen religionswissenschaftlichen Terminologie kamen auch wissenschaftstheoretische Probleme zur Sprache.

Der kontinuierliche Wechsel zwischen Erörterung historischer Beispiele und terminologischer Reflexion, wie er für diesen Kongreß kennzeichnend war, bietet eine hervorragende Möglichkeit, die Methoden-Diskussion der gegenwärtigen Religionswissenschaft weiterzuführen, ohne die Verbindung zur religionsgeschichtlichen Forschung zu verlieren.

Göttingen

Ulrich Berner

MISSIONSWISSENSCHAFT

Forman, Charles W.: *The Island Churches of the South Pacific*. Emergence in the Twentieth Century (American Society of Missiology Series 5). Orbis Books/Maryknoll. N. Y. 1982; 285 S.

In der vorliegenden Studie bemüht sich CHARLES W. FORMAN, von 1980 bis 1981 Präsident der „American Society of Missiology“, die Inselkirchen im Südpazifik darzustellen, näherhin die Entwicklung von abhängigen Missionen zu unabhängigen Kirchen im 20. Jahrhundert. Es ist die erste Studie, die sich mit diesem Problem im gesamten südpazifischen Raum befaßt; allerdings schließt F. aus politischen Gründen Neuseeland und den westlichen Teil von Neu-Guinea (zu Indonesien gehörig) aus, was aus historischen Gründen nicht überzeugt. Da der Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert nicht abrupt, sondern fließend ist, stellt F. seinem Werk einen kurzen Überblick über die Geschichte der in diesem Raum tätigen Missionen und Kirchen im 19. Jahrhundert voran, der, was die Entwicklung der katholischen Kirche vor allem im westlichen Teil angeht, sehr unvollständig ist. Bemerkenswert ist, daß F. den Beginn der katholischen Mission im Bismarck-Archipel (Papua New Guinea) unter der Überschrift „Protestant Expansion“ abhandelt (p. 7). In den folgenden beiden Kapiteln bringt F. dann die geschichtlichen Entwicklungen von Mission zu Kirche von 1900 bis 1942. Die Aufteilung in zwei Kapitel erfolgt aus geographischen Gründen, dabei folgt er nicht der gewohnten Aufteilung in Polynesien, Mikronesien und Melanesien, die man auch als sozio-kulturelle Einheit im weitesten Sinne ansehen kann, sondern teilt zwischen den östlichen und zentralen Inseln einerseits und den westlichen Inseln andererseits; die Teilungslinie ist dann etwa bei 170 Grad östl. Länge. Auch innerhalb dieser beiden Kapitel folgt F. jeweils dem geographischen Prinzip, d. h. er schreitet von Inselgruppe zu Inselgruppe, wodurch dann notwendigerweise die historischen Zusammenhänge nicht in den Blick kommen.

Die folgenden Kapitel befassen sich mit speziellen Themen wie Cargo-Cult, Rolle der Kirche in Erziehung und Gesundheitswesen etc. Von besonderem Interesse sind Kapitel 5 „The Indigenous View of Christianity“ und Kapitel 6 „Christian Ethics in a South Sea Setting“, in welchem z. B. abgehandelt wird: Christian Morality and Islander Culture, Island Warfare, Secret Societies, Attitudes Toward Dancing, Marriage And Sexual Traditions, Stimulants And Intoxicants (pp. 102–123). Gerade in diesen zwei Kapiteln wird sichtbar, woran diese Studie krankt: es fehlt eine Berücksichtigung einmal des jeweils verschiedenen Hintergrundes der zahllosen individuellen Inselkulturen und zum anderen des theologischen Hintergrundes und des Selbstverständnisses der vielen in diesem Gebiet wirkenden christlichen Denominationen, kirchlichen Gemeinschaften, Sekten und Kirchen. Hier springt der Autor von einer Ecke des Pazifischen Ozeans in die andere und von einer Kirche zur anderen und sammelt so aus den unterschiedlichsten sozio-kulturellen Räumen und Kirchen Phänomene, die, stellt man den je verschiedenen kulturellen und theologischen Hintergrund in Rechnung, völlig verschieden und keineswegs identisch sind. Man hat den Eindruck, der Autor vergleiche hier Äpfel und Bananen.

Wenn es zur Bestimmung von „Church Independence“ kommt, tut sich der Autor doch etwas schwer; für ihn ist es entscheidend, daß die Inselkirchen unabhängig voneinander ihr eigenes Leben führen auf ihre je besondere Weise (p. 124). F. sieht, daß er dieses Verständnis von „Church Independence“ nicht auf die katholische Kirche anwenden kann, von der er übrigens eine recht merkwürdige Auffassung hat: „All Catholics were to be part of the one church centered in Rome and subject to the pope“

(p. 175). Ein solches theologisches Mißverständnis des Wesens der katholischen Kirche bringt den Autor natürlich zu einigen recht abenteuerlichen Schlußfolgerungen (pp. 175–177).

Überhaupt ist das Wissen des Autors über das Wirken der katholischen Kirche vor allem in Melanesien recht lückenhaft. Nicht Bischof COUPPÉ brachte die ersten katholischen Missionare im Jahre 1882 nach New Britain, sondern P. NAVARRE MSC; P. COUPPÉ kam dorthin erst im Dezember 1888 (p. 7). Zur Information von F. im Hinblick auf seinen Abschnitt über „Women's Work“ (p. 207f) sollte doch vermerkt werden, daß Bischof COUPPÉ im Jahre 1912 auf New Britain die einheimische Schwesterngemeinschaft FMI (Filiae Mariae Immaculatae) gründete und Bischof DE BOISMENU in Papua im Jahre 1918 die Gemeinschaft der AD-Sisters (Ancillae Domini). Diese Unkenntnis verleitet F. zu unannehmbaren Schlußfolgerungen über die Rolle der Frau in der katholischen Kirche in Ozeanien.

Ähnliche und zahlreiche Unstimmigkeiten, geht man ins Detail, lassen sich auch für andere Kirchen feststellen; z. B. für die „United Church of Papua New Guinea and the Solomon Islands“, deren Darstellung im Rahmen der Studie ungenügend ist: p. 173 wird erwähnt, daß Methodismus ein Element dieser Kirche ist; p. 205 daß sie „was born of a merger in 1968 between the Papua Ekalesia and the old Methodist mission areas“, die dritte Komponente wird von Forman nicht erwähnt, nämlich die „United Church of Port Moresby“; p. 208 daß sie „even voted to accept women for ordination to the ministry“. Damit ist die Information über diese bedeutende und sehr aktive „unabhängige“ Kirche in Papua New Guinea und den Solomon Islands erschöpft.

Trotz dieser angezeigten Lücken, es wurden nur einige genannt, muß man Forman dankbar sein, einen ersten Überblick gewagt zu haben. Dieser hätte noch informativer sein können, wenn ihm ein statistischer und tabellarischer Überblick über all die „unabhängigen“ Kirchen im Südpazifik beigelegt worden wäre; der leider all zu knappe Index kann das nicht ersetzen.

Port Moresby

Reiner Jaspers

Friedli, Richard: *Mission oder Demission*. Konturen einer lebendigen, weil missionarischen Gemeinde. Universitätsverlag/Freiburg (CH) 1982; 166 S.

Das neue Bändchen von FRIEDLI ist für die Praxis der missionarischen Gemeinde und ihre Diskussion der Mission und des Missionarischen verfaßt. Es verarbeitet wissenschaftliche Ergebnisse, Beobachtungen der Zeit, der Geschichte, der interkulturellen Begegnung, der Theologie, erhebt aber selbst nicht den Anspruch des Wissenschaftlichen, sondern höchstens des Didaktischen. Von daher ergibt sich die provokativ-plakative, einprägsame Sprache: I. Versprechen ... die Einladung zur Mission; II. Empfangnis ... Die Bewegtheit der Mission; III. Erwartung ... Die Gestaltwerdung der Mission; IV. Geburt ... die Menschwerdung der Mission; V. Wachsen ... der Kontakt der Mission; VI. Liebe ... Das Schweigen der Mission; VII. Spiel ... Die Zeugenkraft der Mission; VIII. Begegnung ... der Ernst der Mission; IX. Bruder ... die Gegenseitigkeit der Mission; X. Sterben ... das Ende der Mission.

Der Prozeß der Mission wird als ein Lebensprozeß um des Lebens anderer willen beschrieben. „Demission“ als Alternative zu „Mission“ besagt entsprechend eine Mehrschichtigkeit: Mission darf nicht sterben, soll die Gemeinde lebendig sein. Mission muß sterben, indem die alten Kirchen mit ihren Missionaren zugunsten des Lebens junger Kirchen und ihrer Missionare Platz schaffen und zu ihren Gunsten „demissionieren“, abtreten, wenn die Stunde des Eigenlebens für die Kirchen der 3. Welt gekommen ist. Am Ende aber heißt es: „ohne Mission haben wir bereits die Demission eingereicht. Dann sind die Strukturen unserer Gemeinden und Gemeinschaften nicht

mehr lebendig“ (161). Damit weist das Ende auf den Ausgangspunkt, auf die Zielgruppen zurück, an die sich das Buch wendet: die Gemeinden und Gemeinschaften, die Engagierten bei uns, die häufig verunsichert den Mut zum Missionarischen Einsatz vermissen lassen. Das Buch will dort gelesen und diskutiert sein.

Bonn

Hans Waldenfels

Erny, Pierre: *Écoles d'Église en Afrique Noire. Poids du passé et perspectives d'avenir* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Supplementa 30) Immensee 1982; 191 S.

Lehraufenthalte in Zaire und Rwanda und die Begegnung mit afrikanischen Studenten an der Universität Strasbourg ermöglichen es Prof. ERNY, Geschichte, Problematik und zukünftige Perspektive des Engagements der katholischen Kirche in Schwarzafrika auf dem Gebiet der Ausbildung und Erziehung zu beurteilen.

Vor dem ein Jahrhundert umfassenden Hintergrund der zwischen Kirche und Kolonialmächten (speziell Frankreich) schwelenden Konflikte bezüglich Konfessionsschulen wird ein problembewußter Zugang zu Intention und Realität der katholischen Ausbildungsstätten Afrikas eröffnet. Unter Verwendung signifikanter theologischer Texte und autobiographischer Informationen von ehemaligen Schülern konfrontiert eine kritische Analyse der Struktur der Missionsschulen mit ihren Vorzügen und Schwächen, mit der Allianz von Kirche und Staat, mit dem Problem der Elite-Bildung, der Zerstörung der gewachsenen Kulturen, der Hypokrisie christlicher Erziehung in Afrika. Die Missionsschule, oft mehr im Dienst einer Institution und Doktrin, oft mehr als Organ der Proselytenmacherei denn im Dienst von Individuen, führte ihre eigene Krise notwendig herauf, obwohl ihre Verdienste unbestreitbar sind und ihr der Ruf von Qualität durchweg zusteht.

Immer noch repräsentieren die kirchlichen Schulen in Afrika zum großen Teil ein koloniales Konzept; es wird Zeit, ihre Sonderstellung zu entmystifizieren. Der Vf. versteht die katholischen Schulen im sekundären Rang eines Tätigkeitsfeldes für die kirchliche Katechese und weist die Möglichkeit zurück, in ihr einen Christen ‚fabrizieren‘ zu können. Die Betonung der Notwendigkeit der Gnade führt zu der Schlußfolgerung, Änderung der Lebensweise, also ein Ziel der herkömmlichen Missionsschule, sei nicht Bedingung, sondern Resultat des Glaubens.

Das geschichtliche und sozialpädagogisch-psychologische Vorgehen des Vf. liefert einen detaillierten Einblick in die bildungsmäßige Herkunft vieler afrikanischer Intellektueller und in die Genese des Anliegen afrikanischer Theologen. Auf humanwissenschaftlichem Weg zeigt sich das Scheitern eines theologischen Programms, welches ‚Natur‘ und ‚Religiosität‘ mißachtet. Insgesamt ist das Buch eine Aufforderung an das missionarische Selbstverständnis, das Verhältnis von säkularer Welt und Heilsbotschaft für diese Welt neu zu durchdenken.

Schwerte

Heribert Rücker

Studia Missionalia 30 (1981): *Voies de Salut. Dans le Christianisme et les autres Religions.* Gregorian University Press/Rome 1981; 375 p.

Studia Missionalia 31 (1982): *Sens de la Mort. Dans le Christianisme et les autres Religions.* Gregorian University Press/Rome 1982; 366 p.

Wie auch in den vergangenen Jahren sind diese beiden Bände religiösen Grundthemen im Vergleich der Religionen gewidmet. Der Band 1981 befaßt sich mit den

Heilswegen, der Band 1982 mit dem Todesverständnis. Für den biblischen Bereich stehen im ersten Band Ausführungen zur Weisheit in Israel (R. E. MURPHY), zum Heilsverständnis bei Paulus (U. VANNI) und bei Origenes (H. CROUZEL), zur Heilsfunktion der Sakramente (P. ADNÈS). R. CASPAR behandelt die heilsvermittelnde Rolle des Glaubens und der Werke im Islam, R. BUREAU und V. MULAGO das Heilsverständnis in den afrikanischen Traditionen bzw. das letzte Ziel des Menschen. Die andere Hälfte des Bandes ist den asiatischen Religionen gewidmet. J. SHIH vergleicht den chinesischen mit dem christlichen Weg. Es folgen Beiträge zum tibetischen Buddhismus (B. DE GIVE) und zum Hinduismus, zumal dem Bhakti (M. DHAVAMONY, G. YOCUM). In gewissem Sinne greift der Band das Thema des Bd. 29, der seinerseits bereits dem Heil gewidmet war, auf (vgl. ZMR 65 [1981] 227f). Die Anfragen, die ich im Anschluß an diesen Band geäußert habe, sind hier nicht zu wiederholen, sie bleiben aber bestehen. Leider wird im Band selbst keine Verbindung zwischen den beiden Parallelbänden hergestellt.

Ähnlich wie die vorausgegangenen Bände ist auch der Bd. 31 über das Todesverständnis strukturiert. Wieder sind 7 von 15 Beiträgen dem jüdisch-christlichen Bereich vorbehalten, die übrigen acht Beiträge auf den Islam, Afrika, den Buddhismus und Hinduismus verteilt. Leider bleibt die Mehrzahl der Aufsätze im Bereich historischer, phänomenologischer, literarischer und ritueller Darstellungen. Zur Grundfrage nach dem Verständnis von Tod dringt im Grunde nur X. TILLIETTE, *Mort, survie, immortalité, au-delà* (103–160), der umfangreichste und zentrale Beitrag des Bandes, vor. Sein philosophisch-theologischer Ansatz, der zwar wesentlich im abendländischen Raum beheimatet ist, hätte eine gute Hintergrundfolie abgegeben, um von ihr aus nach dem Todesverständnis in anderen Kulturen zu fragen. Leider bleibt das alternative Todesverständnis Asiens mit seinen Reinkarnationstheorien eher verdeckt. Im Hinblick auf eine auch im Abendland auftretende alternative Stimmungslage verdienten sie aber in der Zukunft stärkere Beachtung. Sie könnten Thema eines weiteren Bandes werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Bühlmann, Walbert: *Sie folgten dem Ruf*. Afrikanische Zeugen des Glaubens (Topos-Taschenbücher 119). Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz 1982; 118 S.

WALBERT BÜHLMANN hat wieder einmal bewiesen, daß er ein Gespür hat für das, was anrührt und des Bedenkens wert ist. Er bietet zwanzig Lebensbilder afrikanischer Glaubenszeugen, die fast alle der ersten christlichen Generation angehören und im großen Ganzen ein gewöhnliches Alltagsleben geführt haben. Nur einige wenige sind kanonisiert, einige sind nicht einmal katholisch gewesen. Aber alle haben Zeugnis von ihrem christlichen Glauben gegeben, oft unter Verhältnissen, die letzten persönlichen Einsatz forderten. Als Beispiele führt B. einige „moderne Freiheitskämpfer“ an, die „durch ihr Engagement für Freiheit und Gerechtigkeit dem Willen Gottes mit seinem Volk Ausdruck verliehen“ (14). – „Wer sich dafür einsetzt, ist auf seine Art auch ein ‚Heiliger‘“ (110).

Mit solchen Heiligen in Anführungszeichen will B. uns bekannt machen; die meisten von ihnen sind unsere Zeitgenossen gewesen. Es dürfte an der Zeit sein, meint Vf., daß wir Europäer von ihnen wissen, um nicht nur Geld und Personal, Theologie und pastorale Erfahrungen miteinander auszutauschen, sondern auch Modelle glaubwürdigen christlichen Lebens.

Bernried

Josef Glazik

Buri, Fritz: *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst.* Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum. Verlag Paul Haupt/Bern und Stuttgart 1982; 469 S., 8 Foto-Portraits.

Über den Autor: FRITZ BURI (geboren 1907) war bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1978 ordentlicher Professor für systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Basel. Er dürfte auch den Lesern dieser Zeitschrift durch seine theologischen Werke, vor allem durch seine „*Dogmatik als Selbstverständnis des Glaubens*“ bekannt sein. Sein jetzt veröffentlichtes Werk über die japanische Religionsphilosophie, die aus der Überlieferung des Buddhismus gespeist wird, geht laut „Vorwort“ des Autors auf „eine sich über 12 Jahre erstreckende Beschäftigung mit der buddhistischen Geisteswelt“ hervor (S. 5). – Über das Werk: Insgesamt besteht das Werk aus 10 Kapiteln neben Vorwort, Anhang und Nachtrag. Das 1. Kapitel erklärt die Aufgabe, die sich B. gestellt hat, nämlich einen Vergleich zwischen Buddhismus und Christentum als Religionen der „Erlösung“ durchzuführen und die philosophischen bzw. theologischen Probleme zu erörtern, die sich dabei ergeben. Kapitel 2 widmet sich dem Religionsphilosophen KITARO NISHIDA (1870–1945), Kap. 3 HAJIME TANABE (1885–1962), Kap. 4 DAISEI TEITARO SUZUKI (1870–1966), Kap. 5 SHIN-ICHI HISAMATSU (1889–1980), Kap. 6 KEIJI NISHITANI (geboren 1900), Kap. 7 YOSHINORI TAKEUCHI (geboren 1913), Kap. 8 SHIZUTERU UEDA (geboren 1926), Kap. 9 MASAO ABE (geboren 1915). (Schon hier darf man wohl kritisch fragen: Warum fehlen die anderen wichtigen Vertreter der Kyoto-Schule, vor allem warum fehlt KŌICHI TSUJIMURA? Von ihm gibt es sogar deutsche Texte!) – Das 10. Kapitel faßt die Probleme und die Lösungsversuche zusammen und unterstreicht noch einmal die Überzeugung von B.: „Für diese besondere Sinnoffenbarung des Geheimnisses des Seins könnte der Buddha, oder könnten im Blick auf die mannigfachen Offenbarungsweisen des Seinsgeheimnisses die Buddhas ein Symbol sein. Es käme ihnen dann trotz ihrer verschiedenen Herkunft und Namen die nämliche Funktion zu wie dem rechtverstandenen Symbol des Christus in der christlichen Überlieferung. Eine solche Zusammenschau des Buddha- und des Christus-Symbols könnte dann das Christentum von seiner im Widerspruch zu seiner geschichtlichen Problematik stehenden, exklusiven In-Anspruchnahme seiner zentralen Figur als Symbol eines falsch verstandenen Heilsuniversalismus bewahren. Aber sie könnte auch den Buddhismus davon abhalten, Buddha schlechthin mit dem Nichts zu identifizieren und auch das Selbst im Nichts aufgehen zu lassen. Der Buddha-Christus würde dann als eine besondere Größe, unterschieden sowohl vom Nichts bzw. dem Geheimnis des Seins als auch vom wahren Selbst, gewissermaßen in der Mitte zwischen beiden stehen als der Vermittler des besonderen Offenbarwerdens des unfäßbaren Geheimnisses des Daseins überhaupt als des Sinnes des Selbstwerden-Könnens des Menschen. Weder das Nichts noch das Seinsgeheimnis wäre demnach der Sinn des menschlichen Daseins“ (S. 401f). – Lassen wir diese These von B. hier zunächst einfach stehen, ohne sie zu kritisieren. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit seinem Werk wird in der „Neuen Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie“ voraussichtlich in Heft 3 (Juli) 1983 erscheinen (verfaßt vom Rez. und anderen Autoren). – Doch einige methodische Bedenken sollen schon hier angedeutet werden: 1. auch eine zwölfjährige „Beschäftigung mit der buddhistischen Geisteswelt“ schützt vor Mißdeutungen buddhistischer Texte und Aussagen keineswegs (analog: was für eine Garantie bietet eine zwölfjährige Beschäftigung mit der christlichen Geisteswelt, daß man das Christentum richtig versteht und sich kein Wunsch-Christentum zurechtdeutet? Keine!). 2. B. ist der japanischen Sprache und Schrift allem Anschein nach nicht mächtig (vgl. sein Selbstbe-

kenntnis S. 106!). Er kennt deshalb weder den Umfang noch den Inhalt der einschlägigen japanischen Fachliteratur und wagt, allein auf Grund der bisher unsystematisch zustandegekommenen Sekundärliteratur in Englisch und Deutsch philosophische bzw. theologische Urteile über „den Buddhismus“ abzugeben. B. kennt anscheinend keine methodischen Probleme beim Übersetzen philosophischer Texte! 3. B. kennt nicht einmal diese Sekundärliteratur vollständig und deutet sie gegen ihre eigenen Aussage-Absichten (er überinterpretiert die ihm vorliegenden Sekundär-Texte). Z. B. widmet B. einen ganzen Abschnitt „Laubes Tanabe-Darstellung und eine notwendige Ergänzung“ (S. 106–112). Darin erwähnt B. nur die Artikel des Rez. in der oben zitierten NZStH 1978 und 1981. Den Artikel in Heft 1 des Jg. 1982, der in Heft 4 Jg. 1981 angekündigt war, kennt B. nicht. Erst recht kennt oder nennt B. keinen der Artikel des Rez. über Tanabe in vorliegender Zeitschrift (ZMR Jg. 1979 und 1981; neuerdings auch 1983). Da B. den Rez. auf einer deutsch-japanischen Philosophen-Tagung in Köln 1975 kennengelernt und von seinen Tanabe-Studien durch einen Vortrag erfahren hat, wäre es ein Leichtes gewesen, den Rez. brieflich um eine Liste seiner neuesten Tanabe-Artikel zu bitten... Gerade die Artikel in der ZMR 1979 und 1981 stellen die „Philosophie als Metanoetik“ vor, von der B. glaubt, er müsse sie dem deutschen Leser erst noch bekannt machen. Gerade diese Artikel widerlegen auch B.'s „notwendige Ergänzung“ im Bezug auf Tanabes Beeinflussung durch die christliche Religion, die der Rez. verschwiegen haben soll. Es war bisher noch nicht die Absicht des Rez., thematisch über Tanabes Beeinflussung durch die christliche Religion zu sprechen. Seine Artikel hatten immer eine andere Aussage-Absicht und ein anderes Thema. B. überinterpretiert das ihm vorliegende Sekundär-Material und verläßt sich auf mündliche Äußerungen seiner japanischen Schüler über die von ihm besprochenen japanischen Autoren (Vgl. S. 111!). Er kommt dadurch zu gravierenden Fehlurteilen, nicht nur in bezug auf Tanabe, sondern auch auf die übrigen von ihm besprochenen japanischen Religionsphilosophen. – In Anbetracht der gegenwärtig noch lückenhaften und inhaltlich unzuverlässigen Sekundärliteratur in Englisch und Deutsch zum Thema „Kyoto-Philosophie“ und B.'s Unkenntnis des Japanischen ist sein Werk 10 Jahre zu früh abgeschlossen und veröffentlicht worden (zumal B. wußte, daß die Habilitationsschrift des Rez. über die Religionsphilosophie Tanabes im Druck ist, vgl. seine Anmerkung 97 S. 109).

Korbach

Johannes Laube

Leuze, Reinhard: *Theologie und Religionsgeschichte*. Der Weg Pfleiderers (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 6) Kaiser/München 1980; 447 S.

Die großangelegte Arbeit von R. LEUZE wurde 1978 als Habilitationsschrift an der Universität München angenommen (Referenten: PANNENBERG, BÜCKLE). In ihr wird der gedankliche Weg OTTO PFLEIDERERS (1839–1908) nachgezeichnet. Vf. selbst beschreibt die Intention der Arbeit so: Die Monographie „bemüht sich, die Anschauungen eines für die Entwicklung des 19. Jahrhunderts wichtigen, von der Sekundärliteratur sträflich vernachlässigten Theologen zu vergegenwärtigen, und leistet so einen Beitrag zur Erforschung der Theologiegeschichte eben dieses Zeitraums. Zugleich fragt sie danach, wie die Religionsphilosophie dem Problem der konkreten Religionen gerecht zu werden versuchte. Sie erkennt PFLEIDERER unter diesem Gesichtspunkt als das unentbehrliche Mittelglied, das den Entwurf HEGELS und die Bemühungen der religionsgeschichtlichen Schule, vor allem ihres führenden Systematikers E. TROELTSCH, miteinander verbindet, und versucht, seine Bedeutung in dieser Beziehung anschaulich zu machen“ (17).

In seiner Arbeit bespricht Vf. zunächst PFLEIDERERS Erstlingswerk „Die Religionen, ihr Wesen und ihre Geschichte“ (1869), sodann nacheinander die drei Auflagen seiner Regionsphilosophie (1878, 1883/4, 1896). Das Erstlingswerk ist schon bedeutsam für das Religionsverständnis PFLEIDERERS. Religion wird von ihm dort folgendermaßen bestimmt: „... sie ist ... die Befriedigung des menschlichen Grundtriebes, die Versöhnung des in den Grund des menschlichen Wesens hinabreichenden Gegensatzes zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Abhängigkeit“ (57). Sehr eingehend befaßt sich Vf. mit den Abhängigkeiten und Zuordnungen dieses Religionsbegriffes. Eine wesentliche Schwäche dieses psychologisch ansetzenden Begriffs ist das Fehlen eines deutlichen Bezugs zu Gott bzw. zum Divinum. Insofern als die Versöhnung des beschriebenen Gegensatzes im Menschen prozeßhaft einer Lösung zustrebt, impliziert diese Formulierung zugleich einen Verweis auf die Religionsgeschichte, deren Gliederung sich bereits in PFLEIDERERS erstem Werk erkennen läßt (vgl. 74f.). Von PFLEIDERERS Ansatz her achtet Vf. vor allem auf zwei Fragen: „1. Überwiegt das Freiheits- oder das Abhängigkeitsbewußtsein? 2. Um welche Stufe der Erhebung des Geistes über die Natur handelt es sich?“ (76). Grob skizziert, meint Vf., PFLEIDERERS Konzeption als einen Versuch ansprechen zu können, der den Ansatz SCHLEIERMACHERS mit dem HEGELS zu verbinden sucht: „Fühlt die von einer Analyse des frommen Selbstbewußtseins ausgehende Bestimmung der Religionsgeschichte sich Schleiermacher verpflichtet, so sind der Anspruch, die einzelnen Religionen exakt aus dem Begriff der Religion abzuleiten und die Konstruktion der ganzen Religionsgeschichte als eine Stufenfolge, die im Christentum als der Verwirklichung des Begriffs der Religion gipfelt, nicht ohne das Vorbild der Hegelschen Religionsphilosophie denkbar“ (173). Allerdings wird PFLEIDERER nach Vf. diesem Anspruch doch nicht gerecht, weil PFLEIDERER aufgrund seiner vorgegebenen Denkschemata dem Verlauf der Religionsgeschichte bzw. den verschiedenen Religionen nur bedingt gerecht werden konnte. Letztendlich aber ist nach Vf. der Ausfall des Gottesbegriffes für die mangelnde Einheit der PFLEIDERERSCHEN Religionsgeschichte verantwortlich zu machen (vgl. 176). Der weitere Verlauf der Arbeit, der hier nicht detailliert nachgezeichnet werden kann, zeigt dann, wie PFLEIDERER von Auflage zu Auflage seiner Religionsphilosophie sich der Schwäche seiner Ausgangsüberlegungen bewußter wird, wie die Bedeutsamkeit des Gottesgedankens erkannt wird und er spätestens in der 2. Auflage eine leitende Rolle spielt. Allerdings stellt sich – genau genommen – bei PFLEIDERER der Gottesgedanke eher als Gottesbewußtsein, nicht so sehr als Gottesbegriff ein. Das aber führt dahin, daß PFLEIDERERS Religionsphilosophie zu keiner überzeugenden Konzeption der Einheit der Religionsgeschichte findet und das Verhältnis von Einheit und Vielheit der Religionen nicht zu lösen weiß. Hat PFLEIDERER so einerseits zwar der Behandlung der anderen Religionen im Bereich der christlichen Theologie Wege bereitet, so ist nach Ansicht des Vf. dennoch bei heutiger Wiederaufnahme der Fragestellung in der Sache nicht ihm, sondern HEGELS Religionsphilosophie zu folgen (vgl. 437f.). Das ist zu sehen, auch wenn PFLEIDERER in seiner Zeit zugleich ansatzweise eine „religionsgeschichtliche Dogmatik“ verwirklicht hat. Vf. selbst relativiert aber auch diesen Beitrag, wenn er abschließend nach dem einzelnen Religionen angemessenen Referenzrahmen fragt, innerhalb dessen ein Dialog zwischen Religionen erst seine gemeinsame Fragestellung zu erarbeiten hat. Eine lesenswerte und auch in ihren kritischen Ausblicken bedenkenswerte Arbeit!

Bonn

Hans Waldenfels

Tworuschka, Monika: *Islam* (Religionen 1) Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1982; 115 S.

Absicht dieser Darstellung des Islam ist es, „eine methodisch abgesicherte Hilfestellung zur sachgemäßen Interpretation fremdreligiöser Texte“ zu liefern, wobei sich die Verfasserin bewußt ist, daß die eigentliche Arbeit vom Leser selbst geleistet werden muß. Jeweiliger Ausgangspunkt der vier Abschnitte des Buches: Islamischer Glaube, islamisches Menschenbild, islamische Pflichtenlehre und Aspekte der Re-islamisierung sind mehr oder weniger umfangreiche Textbeispiele aus dem Koran und der älteren und neueren islamischen religiösen Literatur. Daran schließen sich Erläuterungen inhaltlicher und formaler Natur an, wobei auch der wirkungsgeschichtliche Aspekt nicht vergessen wird. Auf diese Weise entsteht schon in den ersten drei Kapiteln eine sehr große Lebendigkeit, die dem Leser die Aktualität der Texte, auch wenn sie bis zu 1400 Jahre alt sind, vor Augen führt. Das vierte Kapitel über die Re-islamisierung ist trotz seiner Gegenwartsbezogenheit und seiner Konzentration auf die Situation im Iran von bleibender Bedeutung. Der Auszug von Texten gibt dem Buch eine große Authentizität, die es über die Vielzahl der vorhandenen Islamdarstellungen, die z. T. präziser sind oder weiter in Einzelheiten gehen, deutlich hinaushebt.

Da das Buch für den Gebrauch in Schulen gedacht ist, wurde auf einen wissenschaftlichen Apparat verzichtet. Das erweist sich dann als Manko, wenn völlig unvermittelt Texte paraphrasiert werden, deren Autoren beim Namen genannt, aber nicht in ihren wissenschaftlichen oder religionsgeschichtlichen Zusammenhang gesetzt werden. Die drei in der „einführenden Literatur“ genannten Titel hätten vielleicht auch noch etwas weiter erläutert werden können, wenn man einmal davon absieht, daß diese Liste doch reichlich kurz geraten ist.

Trotz dieser kritischen Bemerkung muß betont werden, daß es kaum eine andere so lebendige, ja fesselnde, allgemein verständliche Darstellung des Islam in deutscher Sprache gibt wie diese.

Münster

Peter Heine

Khoury, Adel Theodor (Hg.): *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Lebensweisheit des Islam* (Herderbücherei 1001) Herder/Freiburg, Basel, Wien 1983; 126 S.

Die von A. KHOURY besorgte Textsammlung gibt Einblick in das religiöse Leben und Empfinden der Muslime. Quellen sind der Koran und die Sunna des Propheten. In der Auswahl gelegentlich etwas zu aphoristisch wirkend vermögen die Textbeispiele doch zu beeindrucken durch die Nähe muslimischen Gedankengutes zur christlich-jüdischen Tradition. Die das Sozialleben betreffenden Textpartien illustrieren, wie sehr der Islam eine Lebensordnung begründet, die keine Trennung zwischen Religion, Sozialethik und Politik kennt.

Die fünf Kapitel „Die Beziehung des Menschen zu Gott“, „Der Weg des Muslims (sic !) vor Gott“, „Die Familie im Islam“, „Das Verhalten der Muslime in der Gesellschaft“ und „Muslime und Nicht-Muslime“ sind jeweils mit einer Einführung versehen, die den rechten hermeneutischen Standort vermittelt.

Es muß eigens hervorgehoben werden, daß der Herausgeber zugleich auch Übersetzer der Quellen ist und daß er sich einer zeitgemäßen und zugleich dem christlich-religiösen Sprachgebrauch angemessenen Sprache bedient, die in Rhythmus und

Wortwahl die ästhetische Dimension der Texte stärker hervorhebt, als es die „trockene“ Sprache der verbreiteten Paret-Übersetzung vermag.

Aachen

Thomas Kramm

Troll, Christian W. (Ed.): *The Akbar Mission and Miscellaneous Studies* (Islam in India. Studies and Commentaries 1) Vikas Publ. House/New-Delhi 1982; XXI + 231 S.

Das indische Institut für religiöse Studien Vidyajyoti, Neu-Delhi, hat Ende 1982 den ersten Band einer neuen Serie, die sich mit dem Islam in Indien beschäftigt, vorgelegt.

Da die indische Gesellschaft von einer religiösen Vielfalt geprägt wird, ist der Austausch von Informationen über die Religionen und ihrer spezifisch indischen Prägung von entscheidender Bedeutung für das Zusammenleben von Menschen aus verschiedenen Religionen.

Diesem Anliegen soll die neue Serie, die vom Professor für Islamwissenschaften CHRISTIAN W. TROLL SJ, im Auftrag des Instituts ediert wird, Rechnung tragen. Bislang bestand für den wissenschaftlichen Austausch eine Lücke in diesem Bereich; sie soll damit geschlossen werden.

Jeder Band – es soll einer pro Jahr erscheinen – enthält drei Hauptteile: Teil A stellt Forschungsergebnisse aus der Geschichte des indischen Islam vor; Teil B berichtet über aktuelle wissenschaftliche Studien in diesem Bereich und Teil C ist Fragen des zeitgenössischen Islam in Indien vorbehalten, die kommentierend an dieser Stelle behandelt werden.

Äußerer Anlaß für das Erscheinen des ersten Bandes war zum einen der Beginn des 15. Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung und zum anderen der 400. Jahrestag des ersten Besuches von Jesuiten beim indischen Großmogul AKBAR. So enthält denn auch der vorliegende Band in seinem ersten Teil Referate eines wissenschaftlichen Symposiums, das das Institut am 17. Mai 1980 veranstaltet hat und sich mit Fragen der Jesuiten-Mission beim Großmogul beschäftigte. Des weiteren enthält er Forschungsberichte aus folgenden Bereichen: Begegnung von Hinduismus und Islam; zum indischen Sufismus im Mittelalter; zu den sog. „Vormodernistischen“ islamischen Reformbewegungen. Im dritten Teil des Buches wird u. a. ein Bericht über die heutige theologische Arbeit der Muslime in Kerala gegeben und einige Koranübersetzungen in indische Dialekte und Sprachen besprochen. Insgesamt zeigt der Band die Vielfalt der Probleme des indischen Islam auf, die besonders in Europa weitgehend unbekannt sind. Alle, die sich über die Besonderheiten des Islam auf dem indischen Subkontinent informieren wollen, werden die Artikel des Buches, die von anerkannten Fachleuten auf ihrem Gebiet verfaßt wurden, mit großem Gewinn lesen. Man darf auf den zweiten Band der Reihe gespannt sein.

Würzburg

Ingobert Wilke

Mildenberger, Michael: *Islamliteratur in der Bundesrepublik Deutschland* (CIBEDO-Dokumentation 17) Frankfurt 1982; 49 S.

In der Dokumentationsreihe der CIBEDO (Christlich-islamische Begegnung – Dokumentationsstelle) hat der Islamreferent der EKD, M. MILDENBERGER, der sich seit Jahren mit dem Islam und dem christlich-islamischen Dialog beschäftigt, eine Auswahlbibliographie vorgelegt, die folgende thematische Schwerpunkte hat: Koranausgaben; Islami-

sche Selbstdarstellung; Religion, Geschichte, Kultur; Christlich-islamischer Dialog. Alle Titel sind rezensiert, teilweise kumulativ, wobei deutlich wird, daß MILDENBERGER nicht schon in der Literaturwahl alles kritikwürdige ausgesondert hat. Diese Literaturübersicht ist sehr sachkundig dargeboten und thematisch sinnvoll geordnet, auch wenn keine plausiblen Auswahlkriterien zu erkennen sind.

Aachen

Thomas Kramm

Boisard, Marcel A.: *Der Humanismus des Islam*. HeCHt, Kaltbrunn (Schweiz) 1982; 432 S.

Was dieses aus dem Französischen übersetzte Buch will, sagt der Autor deutlich: „Wir möchten aufzeigen, welchen Beitrag für die Entwicklung einer universalen Moral der Islam in der Vergangenheit geleistet hat und welche mögliche Mitarbeit er in Zukunft leisten kann“ (S. 72).

So versucht der Verfasser, ausgehend von einer Analyse der gegenwärtigen Situation der Weltgemeinschaft, vor allem im Hinblick auf die europäische, vom Christentum geprägte Geschichte, einen Blick auf die Ursprünge des Islam und seine Grundlagen (Glaube, Moral, Gesellschaftsordnung, Beziehungen zu den Nicht-Muslimen) zu werfen. Es werden nicht alle interessanten Aspekte des in den Büchern der klassischen und vor allem der modernen Zeit als Idealbild dargestellten Lebensmodells des Islams berücksichtigt. Es werden vor allem die Aspekte und die Momente besonders betont, die das Einbringen des Beitrags des Islam in ein universales Modell für die Menschheit empfehlenswert erscheinen lassen. Der Autor übersieht jedoch nicht gerade die Punkte, die in den Augen der Islamforscher und auch in der vorurteilsbeladenen allgemeinen Meinung gerade das Ernstnehmen des islamischen Beitrags für die zu bauende Weltgemeinschaft hinderlich sind, z.B. das Problem der Stellung der Frau oder die völkerrechtlichen Beziehungen der islamischen Gemeinschaft zu den Staaten im „Gebiet des Krieges“ oder die rechtliche Stellung der Nicht-Muslime innerhalb des islamischen Staates. Diese Punkte bilden den Gegenstand sehr ausführlicher, differenzierter Darlegungen, die jedoch, wie es der Fall ist im ganzen Buch, die Neigung des Verfassers deutlich zeigen, den Islam, seine Werte und seine Vorstellungen über die gesellschaftliche und politische Ordnung in Schutz zu nehmen, ja apologetisch hervorzuheben.

Das ist ein Schritt über die kritische Sympathie hinaus, die der hier ausdrücklich gesuchten Objektivität keinen Abbruch tun würde. Oft hat der Leser den Eindruck, daß der Autor zwar hauptsächlich für westliche Leser schreibt, jedoch immer mit einem Auge in Richtung der muslimischen Autoren und Gewährsmänner schießt, um sich der Richtigkeit seiner Analysen zu vergewissern, aber auch um seine wohlwollende Einschätzung der islamischen Gesellschaftsordnung und ihrer Tauglichkeit für die moderne Welt abzusichern.

In einer Welt, die aus Angst vor Umwälzungen im Zuge der islamischen Renaissance den Islam eher negativ sieht, ist eine solche Haltung dem Autor nicht unbedingt vorzuwerfen. Vielleicht hilft sie vieles ins richtige Licht zu rücken. Sie fordert auch den Leser zu einer kritischen Lektüre und zur Auseinandersetzung mit der Stellungnahme des Verfassers heraus.

Diese Herausforderung muß vom fachkundigen Leser angenommen werden, denn der Autor begnügt sich auf weiten Strecken nicht nur damit, zu beschreiben und zu analysieren, sondern er zieht Vergleiche mit der christlichen Tradition oder mit den gesellschaftlichen und politischen Vorstellungen moderner Staaten westlicher Prägung. Darüber hinaus versucht er, um den Vergleich leichter zu machen, die christlichen und

die europäischen Vorstellungen sowie die islamischen Werte durch konzentrierte Sätze zu charakterisieren. Gerade diese knappe, manchmal undifferenzierte Charakterisierung lädt zu einer näheren Diskussion ein.

Da der Autor über sein Thema sehr gut informiert ist, ist eine solche Diskussion, die sich auf das gesamte Buch erstrecken könnte, besonders reizvoll. Sie könnte zu präziseren Formulierungen, nuancierteren Charakterisierungen, genaueren Vergleichen und differenzierteren Urteilen führen.

Einige Ungenauigkeiten in der Übersetzung ins Deutsche seien hier kurz als Beispiele erwähnt. S. 43: wird „conscience“ in Verbindung mit Moral mit „Bewußtsein“, statt „Gewissen“ übersetzt (auf S. 54, Zeilen 3–4, ist wieder richtig „Gewissen“ anzutreffen). S. 44: wird auf die Übersetzung des Korans durch R. Paret verwiesen und geschrieben: „Erinnerung Gottes“ (Koran 2,152), wo eigentlich „Gedenken Gottes“ erwartet wird und auch besser wäre. S. 50, 51, 60 . . : „charité“ im christlichen Sinne wird durchweg mit „Barmherzigkeit“, statt „Liebe“ übersetzt: Es wird da von den drei theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) gesprochen.

Durch das vorliegende Buch hat der Autor wohl eine Studie geliefert, die imstande ist, die Diskussion über den Beitrag des Islam zur Gestaltung einer zukünftigen Weltordnung für die Weltgemeinschaft anzuregen: „Wir haben in unserer bescheidenen Arbeit versucht, den Humanismus des Islam durch die Analyse seiner Konzeption des Menschen, seiner politischen Institution und seiner Philosophie darzulegen. Wir sind zu seiner Doktrin zurückgekehrt, um die Gegebenheiten zu erklären, und wir haben zuweilen die muslimische Geschichte benützt, um die Theorien zu illustrieren. Wir hoffen, daß unser Beitrag nicht vergebliche Mühe war, denn wir sind überzeugt, daß unter anderem auch die muslimische Welt einen wesentlichen Beitrag zur Gestaltung der künftigen Universalgemeinschaft zu leisten hat“ (S. 402).

Münster

Adel-Theodor Khoury

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: PROF. DR. TILMAN NAGEL, Seminar für Arabistik der Universität Göttingen, Prinzenstr. 21, D-3400 Göttingen · HARALD SUERMANN, Bergische Str. 39, D-5628 Heiligenhaus · PROF. DR. PETER HEINE, Seminar für Arabistik und Islamwissenschaft der Universität Münster, Prinzipalmarkt 38, D-4400 Münster · P. DR. KARL MÜLLER SVD, Via Dei Verbiti, 1, C.P. 5080, I-00100 Roma (Ostiense) · PROF. DR. JOSEF KUHL SVD, Arnold-Janssen-Str. 24, D-5205 St. Augustin · ULRICH BERNER, In der Spitze 26, D-3400 Göttingen · Michael Fuß, Kirchstr. 13, D-5040 Brühl.

Diese Ausgabe der ZMR steht unter einem Leitthema: Begegnung von Christentum und Hinduismus, Europa und Indien, abendländischer Philosophie und brahmanischer Weisheit.

Der erste Beitrag von M. VON BRÜCK, der sich mit den Grundlagen der Ethik in einer Gegenüberstellung von advaitischer Haltung und christlicher Weltanschauung befaßt, ist exemplarisch zu verstehen für die Bedeutung des interreligiösen und interkulturellen Dialogs. Es geht in diesem Dialog um die Zusammenführung aller Erkenntniskräfte des Menschen mit dem Ziel, einen fundamentalen Konsens über die ethischen Grundlagen unseres Handelns in der Welt zu begründen. Indem die ethischen Implikationen hinduistischer und christlicher Onto-Theologie aufeinander bezogen werden, klären sich die Schwerpunkte des interreligiösen Dialogs. Der Autor dieses Beitrages, Dr. MICHAEL VON BRÜCK, ist lutheranischer Theologe und Indologe, habilitiert an der Universität Rostock und z. Z. Gastprofessor in Madras.

Der folgende Beitrag von M. KÄMPCHEN ist die Skizze einer religionsphänomenologisch-vergleichenden Studie, die sich mit den Merkmalen des Heiligen in Hinduismus und Christentum befaßt. Obwohl gemäß der gewählten Methode des Vergleichs die Darstellung nur selektiv sein kann – soweit nämlich vergleichbar – so ist doch auch dieses analytische Verfahren als Beitrag zum interreligiösen Dialog zu werten, als eine Form der Aneignung des Fremden im Ausgang von den bekannten Daten der eigenen kulturellen Erfahrung. Der Autor dieses Beitrags, Dr. MARTIN KÄMPCHEN, ist an der Universität Wien promoviert in Deutscher Literatur und Theaterwissenschaft, Magister in indischer Philosophie in Madras, studiert z. Z. an der Universität in Santiniketan/Westbengalen.

Den Aufgaben, die sich aus dem interreligiösen und interkulturellen Dialog der christlichen Theologie Indiens stellen, widmet sich der Beitrag von I. PUTHIADAM, in dem u. a. Aspekte des einleitenden Artikels von M. v. BRÜCK wiederaufgenommen und – in Bezugnahme auf die sozio-ökonomischen Probleme – konkret angewendet werden. Der Autor, Dr. IGNATIUS PUTHIADAM ist Jesuit, Magister in Sanskrit und Indologie, Doktor in Indologie an der Universität Münster, z. Z. tätig als Dozent für Indische Philosophie an Jesuitenhochschulen Indiens.

Ein unverzichtbarer Aspekt des christlich-hinduistischen Dialogs ist die hinduistische Diaspora in Gesellschaften christlicher Tradition. In der Spannung zwischen Anpassung und Ghettobildung gewinnt die (abstrakt wohl trefflich zu diskutierende) Dialogbereitschaft eine politische und existentielle Bedeutung. Ein Forschungsbericht von U. KING zeigt dieses Problem auf, anhand einiger Untersuchungen in England. Wegen der imperialen Beziehungen der Briten zu Indien ist in Großbritannien eine größere hinduistische Gemeinde anzutreffen. Die Autorin, Dr. URSULA KING, ist Dozentin am Fachbereich *Theologie und Religionswissenschaft* der Universität Leeds.

Im letzten Artikel geht es ebenfalls um eine britische Erfahrung in der Begegnung mit dem Hinduismus, diesmal aber im historischen Rückblick,

und es geht ebenfalls um das Problem der Identität im interreligiösen Dialog, diesmal aber auf seiten der christlichen Theologie. R. F. YOUNG zeigt am Beispiel der liberalen anglikanischen Theologie des 19. Jahrhunderts, näherhin am Offenbarungsverständnis, wie der interreligiöse Dialog zur theologischen Erkenntnis beizutragen vermag. Der Autor, Dr. RICHARD FOX YOUNG, ist Indologe und Dozent am Aoyama Gaukin Women's Junior College in Tokyo. Leider konnte dieser Beitrag nicht mehr in voller Länge aufgenommen werden. Er wird in der nächsten Ausgabe abgeschlossen.

In die Zeit der Planung dieses Themenheftes fiel die vierte religionstheologische Studientagung der Steyler Missionare in St. Gabriel, Mödling, zum Thema „Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus“. Ein Bericht über diese Begegnung prominenter hinduistischer und christlicher Theologen aktualisiert eine Vielzahl von Aspekten der vorausgegangenen Beiträge. Verfasser dieses Berichtes ist Dr. KURT PISKATY SVD, an der Universität Münster promoviert in Missionswissenschaft, derzeit tätig als Provinzial der Österreichischen Ordensprovinz.

Die Zahl der Besprechungen in der gewohnten Rubrik am Ende jeder Ausgabe wurde beschränkt auf Neuerscheinungen zum Themenbereich dieses Heftes.

DIE VEDÄNTISCHE ERFAHRUNG DES EINEN ALS BASIS FÜR PRINZIPIEN DER ETHIK

von Michael von Brück

I. Vorbemerkung

Die indische Religionsgeschichte weist zahllose religiöse Phänomene, Strukturen und Zusammenhänge auf, die einander durchdringen, so daß ein nahezu undurchdringliches Dickicht die Beobachtung und Beschreibung äußerst komplex macht. Traditionen, Kulturformen, verschiedene Religionstypen überlagern einander derart engmaschig, daß der Isolation und Beschreibung einer Tradition, Bewegung oder Tendenz etwas Künstliches anhaftet. Theistische und nichttheistische, aktive und kontemplative, nach Einheit oder Pluralität strebende Frömmigkeitsformen gehen ineinander über. Jede Kaste und jedes Dorf hat praktisch eine je eigene religiöse Lebensform, so daß der Oberbegriff „Hinduismus“ kaum gerechtfertigt erscheint. Und doch gibt es ein schwer definierbares Band, das jene diffus erscheinende Welt zusammenhält.

Eine der auffälligsten Polaritäten, die auch heute das Herz eines jeden religiösen Inders bestimmt, ist die Spannung von Weltlichkeit und Entweltlichung. Die vedische Religion war gekennzeichnet durch einen Überschwang in der Erfahrung kosmischer Kräfte und der Natur. Das kosmische Schauspiel und die Macht der Gestirne regten die Phantasie der einwandernden Arier an. Die Welt der Naturgewalten, die Kraft des Pferdes etwa, das Wunder des tropischen Wachstums zogen das Auge des staunenden Menschen auf sich. Hier erlebte er die Manifestation des Göttlichen, die Theophanie par excellence.

Irgendwann in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends muß eine geistige Wende eingesetzt haben, die alle Lust an der Pracht der Welt erschüttert hat.¹ Man wandte sich ab von dem Spiel der *māyā* und kehrte die Sinne nach innen. Jenes makrokosmische Schauspiel erregte den Geist nicht mehr. Vielmehr versuchten die Weisen (*ṛṣi*), im inneren menschlichen Mikrokosmos ein Zentrum zu finden, das den Grund aller Bewegung, die Ursache aller sinnlichen Vielfalt aufschließt. Der *ātman* als das wesentliche Selbst, das eine Subjekt, der ruhende Grund wurde entdeckt. Mehr noch, dieser *ātman* offenbarte sich in einer einzigartigen Erfahrung als nicht verschieden von dem *brahman*, dem Seinsgrund schlechthin. Durch Beherrschung des Körpers und der Sinne lernten die *ṛṣi*'s, jener Erfahrung entgegenzureifen, und sie setzten damit eine Entdeckung des Menschen in Bewegung, die bis heute nicht abgeschlossen ist und in veränderter Gestalt gegenwärtig auch die abendländische Kultur erfaßt.

Es ist für Indien eigentümlich geblieben, daß die vedische Diesseitigkeit nicht durch eine gewisse Entweltlichung im Vedānta abgelöst wurde, sondern daß beide Tendenzen in immer neuer Gestaltung der Geschichte unablässig einander begegnen. Gewiß, der Buddhismus und jainistische Bewegungen

sind Reaktion auf eine ritualisierte Opferreligion, die man um 500 v. Chr. nicht mehr nachvollziehen konnte und daher als veräußerlicht empfand. Dennoch sind die Versuche der Abkehr von der Welt, ob sie sich in der vedantischen Literatur, den buddhistischen Sūtras oder bestimmten Interpretationen der Yoga-Sūtras des Patañjali niedergeschlagen haben, immer wieder von tantrischen Strömungen eingeholt worden, die das Eine nicht jenseits und in Überwindung des Vielen suchen wollten, sondern die Kraft der Weltlichkeit und das Sinnliche sakramental erfuhren.

Die vedantische Literatur, d. h. vor allem Upaniṣaden, Bhagavad Gītā und Brahma Sūtra, hat im Laufe der Zeit auf nahezu alle geistigen Strömungen und religiösen Wege (*marga*) Indiens einen bedeutenden Einfluß ausgeübt, wobei sie verschiedenen Interpretationen ausgesetzt wurde. Besonders einflußreich ist die nicht-dualistische (*advaita*) Schule des großen ŚAṆKARA (um 800 n. Chr.) gewesen, weil sie die Strenge und Geschlossenheit der buddhistischen Madhyamikā-Philosophie (Nāgārjuna) mit der brahmanischen Religion zu verbinden wußte und damit als die restaurative Kraft hervorging, die den Buddhismus in Indien zurückdrängte, indem sie ihn geistig weitgehend integrierte, allerdings die soziale Herausforderung der Buddhisten, nämlich die Überwindung des Kastensystems, zur Seite schob.

ŚAṆKARAS System übt auch heute dank seiner Geschlossenheit und Klarheit eine große Anziehungskraft auf die gebildeten Schichten Indiens aus. Es ist nicht zufällig die im Westen am meisten bekannte religiöse und philosophische Lehre, da ŚAṆKARA die in der Bhagavad Gītā gelehrt Einheit der Wege des Handelns (*karma yoga*), der liebenden Hingabe an Gott (*bhakti yoga*) und der intellektuellen Kontemplation (*jñāna yoga*), die in der Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit gipfelt, philosophisch begründet. Er läßt aber keinen Zweifel daran, daß die intuitive Erkenntnis des Einen (*jñāna*) der eigentliche Höhepunkt spiritueller Vollkommenheit ist. Das Handeln ohne Eigennutz (*naiṣkarmya*) sowie die glühende Hingabe an Gott (*bhakti*) sind aber wichtige und notwendige Elemente auf dem einen Weg.

ŚAṆKARA ist immer wieder als Monist interpretiert worden. Dies ist ein grobes Mißverständnis.² Er lehrt vielmehr eine Philosophie, die weder den Dualismus noch den Monismus akzeptiert, sondern Nicht-Dualität (*a-dvaita*) als eine dritte Lösung des Problems der Einheit und Vielheit vorschlägt, die hier aber nur in bezug auf ihre Konsequenzen für Prinzipien der Ethik in den Blick kommen kann.³

Für ŚAṆKARAS Denken ist es charakteristisch, daß die Wirklichkeit von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachtet und gedeutet werden kann: dem absoluten Standpunkt (*ṣāramārthika*) und dem relativen Standpunkt (*vyāvahārika*). Der absolute Standpunkt erschließt die Wirklichkeit als unterschiedsloses Eines und läßt dieses Eine in qualitätsloser und damit apersonaler Gestalt erkennen (*nirguṇa brahman*). Die phänomenale Erfahrung der Vielheit, der räumlich-zeitlichen Differenzierung usw. ist aufgehoben in die Ruhe des Einen.

Der relative Standpunkt (*vyāvahārika*) läßt ein bedingtes, d. h. mit Qualitäten versehenes Eines erkennen (*saṁguṇa brahman*). Die Erfahrung der Vielheit

und Geschichte hat hier durchaus ihr relatives Recht, sie ist aber nicht als die Wirklichkeitserfahrung zu betrachten, was der gewöhnliche Verstand gewöhnlich tut.

Auf Grund der letztlich weniger und geringer geachteten *vyāvahārika*-Ebene ergibt sich ein gewisser Akosmismus und neuer Dualismus bei ŚĀṆKARA. Die Relativität wird als solche anerkannt, ihre Inferiorität gegenüber der sich selbst offenbarenden Wirklichkeit als Wahrheit (*satya*) in der *pāramārthika*-Ebene ist aber nicht zu bestreiten.

Da Differenzierung nur auf der *vyāvahārika*-Ebene möglich ist, kann vom umfassenden und letztgültigen Standpunkt (*pāramārthika*), der in jener spezifischen *advaitischen* Erfahrung greifbar wird, keine Moralität abgeleitet werden. Denn der *jñānin* ist über die Unterscheidung von Gut und Böse hinausgeschritten; in seinem Sein/Bewußtsein einen sich die Gegensätze in einer höheren Verwirklichung des Menschenseins, die als umfassende Integration zu beschreiben wäre. Eine auf abgrenzenden Bestimmungen beruhende Gesetzlichkeit wird daher im Advaita ausgeschlossen.

Unsere Fragestellung ist, ob sich unter der *pāramārthika*-Betrachtungsweise Gesichtspunkte für das Handeln des Weisen ergeben, die als ethische Prinzipien auf Grund der *advaitischen* Erfahrung verstanden werden könnten. Eine solche *pāramārthika*-Ethik ist im *advaita-vedāntischen* Denken zweifellos vernachlässigt worden.⁴ Man begnügte sich damit zu behaupten, daß der in der Advaita-Erfahrung lebende *jīvanmukta* (der vollkommen Erlöste, obgleich noch im Körper lebende Mensch) automatisch das Rechte tue, wobei aber die buddhistische Konsequenz, die sich im *Bodhisattvayāna* niedergeschlagen hat, nicht gezogen wurde. Diese Vernachlässigung hat zu dem bekannten krassen Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit, Theorie und Praxis in der vom Advaita Vedānta bestimmten Religionsgeschichte Indiens beigetragen.

Es ist hier nicht möglich, eine solche *pāramārthika*-Ethik in Einzelheiten zu entwerfen. Wir wollen uns auf die Erörterung einiger fundamentaler theoretischer wie praktischer Gesichtspunkte beschränken, indem zunächst die Grundlagen der Erfahrung des Einen in Umrissen dargestellt (II) und sodann die Konsequenzen für Prinzipien der Ethik (III) gezogen werden. Weiterhin wollen wir den Unterschied zur Begründung der Ethik aus dem christlichen Gottesbegriff (IV) beleuchten, um schließlich abschließend die Wege für eine mögliche interkulturelle Diskussion (V) anzudeuten.

II. Erfahrung des Einen

Der Philosophie des Advaita Vedānta liegt eine spezifische Erfahrung zugrunde: die Nicht-Dualität (*advaita*) von erfahrendem Subjekt und erfahrendem Objekt, von Gott und Welt usw. Transzendenz und Immanenz schmelzen auf einem Punkt zusammen, der jenseits des gewöhnlichen durch die Sinne vermittelten Bewußtseinsinhaltes liegt.

Das personale Zentrum (*jīva*) jedes Individuums ist in Wahrheit das eine Selbst (*ātman*), das jenseits aller denkbaren Bestimmungen und aller erfahrba-

ren Besonderheiten der physisch-psychischmentalen Bedingungen dem Wandel und der Widersprüchlichkeit des Lebens entzogen ist. Dieser *ātman* ist letztlich nicht verschieden von der einen universalen Wirklichkeit (*brahman*). Das *brahman* ist unwandelbar, ewig, aus sich selbst seiend. Es ist das Eine-ohne-ein-zweites (*advitiya*), wahrhaft seiend (*sat*), reines Bewußtsein (*cit*) und vollkommene Seligkeit (*ānanda*).⁵ Das Wesen der makrokosmischen wie der mikrokosmischen Wirklichkeit ist eine Einheit, die nur im illusionären Subjekt-Objekt-Bewußtsein des Menschen auseinanderfällt. In Wahrheit sind *ātman* und *brahman* nicht-zwei, *advaita*.

Der Begriff *advaita* ist zunächst eine negative Bestimmung. Er meint nicht die Affirmation einer monistischen Theorie, sondern ist Negation des Dualismus, wobei sich die Negation sowohl auf die Zweiheit als auch auf den Versuch bezieht, die Welt als Ganzheit im logischen Aufbau von unterscheidenden Begriffen zu erkennen. „Obwohl Advaita systematisch erklärt worden ist und werden kann, ist es streng genommen nicht ein Gedankensystem oder eine Schulphilosophie. Gemäß der Advaita-Tradition steht es für die volle Erfahrung der Nicht-Dualität, die der Höhepunkt aller Systeme des Denkens und Schulen der Philosophie ist. Der Ausdruck *Advaita*, indem er sich auf das höchste Selbst bezieht, bedeutet die Wahrheit der Nicht-Dualität; und indem er auf die Tradition hinweist, die diese Wahrheit lehrt, kann der Ausdruck im Englischen mit *non-dualism* wiedergegeben werden. Hier muß bemerkt werden, daß die Negation, die durch das Präfix „nicht“ bezeichnet ist, sich nicht nur auf die Dualität, sondern auch auf -ismus bezieht. Eines der Anliegen des Advaita ist es zu zeigen, daß die rivalisierenden Ansichten, die philosophische Systeme genannt werden, ihre Grenzen haben, und daß sie dienstbar sind nur insofern, als sie zu etwas führen, was jenseits ihrer selbst liegt. Die totale Erfahrung ist das Ziel. Das höchste Ziel des Advaita ist, den Menschen zu drängen, nicht zu ruhen, bis er diese Erfahrung gemacht hat.“⁶

Die Nicht-Dualität allen Seins ist also Inbegriff der Advaita-Erfahrung.⁷ Dieses Advaita in einer überrationalen Schau zu erfahren und sich in den daraus folgenden inneren Frieden (*śanti*) hineinnehmen zu lassen, ist das Ziel. Die Illusion, getrennt von dem Einen zu sein und eine unabhängige Existenz zu führen, schafft Leiden und Ruhelosigkeit. Darum ist die Erfahrung des Einen unmittelbar mit dem Begriff der Erlösung oder Befreiung (*mokṣa*) verbunden. Ebenso wie unser Selbst (*ātman*) nicht verschieden vom *brahman* ist, so ist es eins mit *mokṣa*. Es gibt nichts zu erlangen, was nicht schon immer wäre. Nur muß des Menschen Unwissenheit bezüglich dieser Wahrheit überwunden werden.⁸ *Brahman* ist alles und ist in allem. Wer das realisiert, wird zu allem in der gleichen Weise wie *brahman*, das ja in allem ist, ohne sich dabei zu verändern.⁹ Man muß erkennen, „daß die göttliche Lebenskraft, die das Weltall durchdringt und jedem Geschöpf innewohnt, das anonyme, antlitzlose Wesen hinter den zahllosen Masken unsere alleinige, inwendige Wirklichkeit ist.“¹⁰ Das bedeutet Erfahrung der universalen Nicht-Dualität, Befreiung, *mokṣa*.

Im Advaita Vedānta wird *brahman* weder direkt als die schöpferische noch

als die materiale Ursache der Welt verstanden, sondern das *brahman* erscheint dem in Illusion befangenen Menschen nur als Welt äußerlicher, materialer und leidvoller Erscheinungen. Das *brahman* wird aber von diesen Erscheinungen in keiner Weise betroffen. *Brahman* ist nicht die Ursache der Welt, sondern wird als Ursache der Ursache bezeichnet (*yatah*)¹¹, d. h. es ist der völlig transzendente Grund des Seins, das sich in hervorgehendem Werden, andauerndem Bestehen und Auflösung (*janmādi*) darstellt. Gott also ist nicht Materialursache in einem Sinne, aus dem das pantheistische *deus sive natura* abgeleitet werden könnte. Obwohl er ganz immanent und alles durchdringend ist, muß der *ātman* gerade als völlig transzendent gegenüber der empirischen Realität begriffen werden. Es handelt sich um immanente Transzendenz oder transzendente Immanenz.

Brahman/ātman ist der innere Lenker (*antaryāmin*) in allen kosmischen bzw. menschlichen Lebensvorgängen.¹² Weil alle menschliche sinnliche Wahrnehmung wie auch das Denken auf der Aktivität dieses inneren Lenkers beruht, kann der Mensch mittels seiner mehrschichtigen Bewußtseinsmöglichkeiten deren eigenen Erkenntnisgrund erkennen, denn dieser ist das fundamentale verborgene Prinzip aller menschlichen Aktivitäten (der Seher im Sehen, der Hörer im Hören, der Denker im Denken usw.) und doch von diesen verschieden. Darum wird er der „ungesehene Seher, der ungehörte Hörer, der ungedachte Denker, der unverständene Versteher“¹³ genannt. Das Prinzip ist der Ermöglichungsgrund für die Tätigkeit, die Tätigkeit kann aber aus sich selbst heraus nicht zu ihrem Ermöglichungsgrund kommen, weil sie dann ihre Grenzen übersteigen müßte. Der Mensch kann denken, aber er kann das Denken nicht denken.¹⁴ Es bedarf also einer direkten geistigen Schau, die das an sinnlicher Erfahrung orientierte Bewußtsein übersteigt. Dies ist die *advaitische* Erfahrung, da sich das Bewußtsein unmittelbar selbst erfährt als die eine Wirklichkeit.

Das *brahman* ist alles in allem; dort, wo es in seinem attributhaften Aspekt als persönlicher Gott erscheint (*saguṇa brahman*), wird Gott überall zu sehen und zu verehren sein, denn alles ist in ihm: *yo mān paśyati sarvatra sarvaṃ ca mayi paśyati*.¹⁵ Dies gilt unabhängig davon, ob etwas als Lust oder Leid (*sukha* oder *duḥkha*)¹⁶ empfunden wird. Gott steht in und über allem.

Das Ewige ist nicht außerhalb, sondern im Zeitlichen. Die schöpferische Kraft des Einen (*māyā*) ist verantwortlich für die räumlich-zeitliche Differenzierung im menschlichen Bewußtseinsprozeß. Wird diese Vielheit isoliert betrachtet, verfällt der Mensch jener Illusion (*avidyā*), die das Zeitliche nicht mehr als das in Wahrheit Eine und Ewige erkennen kann. Das Zeitliche ist Illusion nur dann, wenn wir es für etwas halten, was es nicht ist, d. h. wenn es als die Wirklichkeit betrachtet wird. Wenn aber die Welt als das gesehen wird, was sie wirklich ist, ist sie keine Illusion, sondern abhängige Wirklichkeit bzw. die eine Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt der bestimmenden und qualitativen wie quantitativen Bedingungen erfahren.

Durch den rationalen Begriff können wir das Eine nicht erreichen. Dieses manifestiert sich vielmehr als qualifiziertes Eins (*saguṇa brahman*), um schließlich auf einer transrationalen Bewußtseinsstufe offenbar zu werden. Das

Eine ist das Relative, und das Relative ist das Eine. Dies sind nicht zwei Seiten einer Sache, sondern verschiedene Bewußtseinsebenen, durch die Wirklichkeit erfahren wird.

In der dem Advaita zugrunde liegenden Erfahrung wird die Dualität von Gott und Welt, Realität und Nichtrealität, Befreiung und In-das-Zeitliche-verstrickt-sein aufgehoben zu einer Erfahrung der Gegenwart des Ewigen oder der Ewigen Gegenwart.¹⁷

Advaita ist kein Subjektivismus, sondern es wird gelehrt, was Subjekt und Objekt transzendiert:¹⁸ das Eine bzw. Gott, der trotz der *māyā*-Bewegung in der Welt die homogene, unbewegte reine Intelligenz und damit allem Wandel transzendent bleibt.¹⁹

Zu dieser reinen Transzendenz, der völlig eingeschränkten Gottesanschauung, die aller Gefahr der Vergötzung endlicher Werte und des ichhaften Festhaltens an eigenen Gedanken und Bildern enthoben ist, versucht der Advaitin als *jñānin*, Wissender, durchzudringen. Es ist keine intellektuelle Erkenntnis, sondern ein meditatives Einswerden, wie ja in vielen Kulturen „Erkennen“ kein abstrakter Akt ist, sondern Partizipation oder sogar eine mehr oder weniger bewußt herbeigeführte *unio mystica*.²⁰

Darum ist es nun auch möglich, daß trotz des radikalen Apophatismus bezüglich der Aussage über das *nirguṇa brahman* eine Anrufung des Höchsten Selbst (*paramātman* = *brahman*) möglich ist, die aber bezeichnenderweise mehr hymnischen als logischen Charakter hat: *saccidānanda*.

Saccidānanda ist Inbegriff des Einen schlechthin. Die Vorstellung hängt zusammen und geht zurück auf die Erfahrung und den Begriff der Macht (*śakti*).²¹ *Brahman* ist demnach die eine Potenz, die aus sich selbst die Formen oder Ebenen der Erscheinung heraussetzt. Die *saccidānanda*-Formel besagt, daß die eine Wirklichkeit ihrem Wesen nach vollkommene Wirklichkeit, vollkommener Geist und vollkommene Seligkeit ist.²² Das schließt den Begriff der vollkommenen Energie oder Kraft ein, die sich in den drei Bestimmungen ausdrückt und darstellt.

Die einzelnen Bestandteile der Formel seien kurz analysiert:

Sat: Das Eine kann weder begrenzt noch bestimmt noch bezogen sein. Von ihm kann – streng genommen – nicht einmal das Sein als Gegensatz zum Nichts ausgesagt werden. Das Eins ist Sein, es hat nicht Sein.

Dies wird gern an einem Beispiel erläutert: Das erste Produkt der *māyā* ist der Raum (Äther), der stofflich gedacht ist, aber gleichzeitig so subtil ist, daß er Ausbreitungsraum für die materielle Objektwelt ist. Äther partizipiert an der Natur des Einen, insofern er *ist* (*asti*), manifest ist (*bhāti*) und anziehend wirkt (*priyam*). Jedoch ist Räumlichkeit ein besonderes Charakteristikum, das bestimmt und begrenzt ist, darum zur *māyā* gehört. Der Raum hat demnach relative Realität, abhängig von *brahman*. Räumlichkeit (*avakāśa*) existiert nicht, bevor nicht der Äther manifest geworden ist und bleibt an diese Manifestation gebunden. Was am Anfang und am Ende unreal ist, kann nicht real in der Mitte sein. Seiendes ist zeitlich, das *brahman* aber ist überzeitlich. Es ist die konstante Existenz, Manifestation und liebeizende Anziehungskraft (*asti*,

bhāti, priyam bzw. *saccidānanda*) in der Zeit und den vergehenden Strukturen. *Brahman* ist in dieser Bestimmung das Substrat der Erscheinungen.²³

Die am Beispiel des Äthers demonstrierte „Natur“ des Einen im Verhältnis zu den zeitlichen Existenzformen ließe sich an allen Erfahrungsbezügen, d. h. an der gesamten Realität, nachweisen. Der Realitätsbegriff des Advaita Vedānta lehrt, daß das *brahman* als *sat* keineswegs ein Abstraktum ist, es ist vielmehr in der Welt präsent. Die Erscheinung ist real, insofern sie dieses *sat* ist; sie ist unreal und unwahr (*satya* umfaßt beide Dimensionen), wenn sie abgelöst von der sie umfassenden Ordnung gedacht wird. Die umfassende Ordnung ist der relativen implizit.

Es ist bemerkenswert, daß im Advaita Vedānta eine Explikation des Begriffes *sat* in *saccidānanda* nicht möglich ist, ohne auf die Erscheinungen, die durch Name und Form bestimmt sind (*nāma-rūpa*) hinzuweisen. Es deutet sich eine gewisse Relationalität des Einen und des Vielen an, die aber nicht als Zweiheit mißverstanden werden darf. Die Welt ist, so wie sie erscheint, Explikation des einen *sat*. Sie ist darum *advaita* in bezug auf das *brahman*.

Es wäre verfehlt, in dem *sat* des *saccidānanda* den Ausgangspunkt für eine abstrakte Onto-Logik sehen zu wollen. Es sei daran erinnert, daß es sich um eine hymnische Formel handelt, die eine Meditationserfahrung beschreiben möchte. Diese Erfahrung ist die Intuition des Seins, die jenseits des rationalen Bewußtseins, das Unterscheidungen sucht, aufleuchtet. Die Erfahrung des „Ich bin“ ist das eine Gewisse und Unwandelbare, wobei aber sofort zu fragen wäre, wer dieses „Ich“ ist. Es ist nicht das empirische Ich, sondern der *ātman*, der als Grund dieses Ich erscheint. Ebenso kann von Gott letztlich nur das „Er ist“ ausgesagt werden (*asti*).²⁴ Die Erfahrung des Grundes unter den empirischen Schichten oder Bewußtseinsebenen des Ich (*kośa*) ist die Erfahrung der Einen Realität, des Seins selbst, das auch der Grund der Manifestationsformen des Einen als Welt ist.

Cit: *Brahman* ist reines Bewußtsein (*cit*). Bewußtsein ist nicht Attribut, das ein unabhängiges Sein näher bestimmen würde, sondern *sat* ist *cit*.²⁵ *Brahman* ist weder Subjekt noch Objekt des Bewußtseins, es hat auch nicht Selbstbewußtsein oder Objektbewußtsein, sondern ist „reines Bewußtsein“. *Cit* kann als Kraft der Einheit des *sat* gedeutet werden,²⁶ die der Ausdruck des *sat* ist. Diese Aussage beruht auf Erfahrung: Bewußtsein ist das, was die Form oder Gestalt der Vielheit annehmen und doch dabei eins bleiben kann. Durch das Bewußtsein wird die Nichtzweiheit im Einen deutlich (*ekam eva advitīyam*).

Cit ist nicht nur der Grund oder die Energie, aus der alle Erkenntnis abzuleiten wäre, sondern es ist der dynamische Aspekt des Einen überhaupt. Es gibt keinen Wandel des Einen, weil *sat* dieses *cit* ist. Das, was zunächst als Zweiheit von statischer und dynamischer Dimension erscheint, ist im Begriff des *saccit* eins. Zur Veranschaulichung des Gemeinten könnte vielleicht das Bild des Kraftfeldes nützlich sein.

Die berühmte Episode in der Taittiriya-Upaniṣad erzählt, wie der Sohn Bhṛgu seinen Vater Varuṇa um Unterweisung bittet, damit er das *brahman* erkenne. Der Vater bezeichnet als Mittel der Erkenntnis des *brahman* die körperliche Energie (*anna*), Atemenergie (*prāṇa*), Auge (*cakṣu*), Ohr (*śrotra*),

Vernunft (*manas*) und Rede (*vāc*). Woraus alle Dinge geboren werden, wodurch sie leben, woraufhin sie sich bewegen und wohinein sie eingehen werden, dies ist *brahman*.²⁷ Es ist die dynamische Kraft des Einen, die mannigfaltig erscheint und sich als Basis aller Energien erweist.²⁸ Das Eine als *cit* ist ebenso das Prinzip aller sinnlichen Erkenntnis wie des Denkens: „All dies ist in Bewegung gesetzt und gebaut auf Bewußtsein (*prajñānetra*), Bewußtsein ist *brahman*.“²⁹

Unsere Erfahrung des Bewußtseins ist äußerst begrenzt. Alle bisher angeführten Bestimmungen sind abgeleitet von Erfahrungen, die in relativer Bezogenheit zu Name und Form, d. h. durch die Vermittlung der Sinne zustande kommen. Sie sind allenfalls geeignet, auf den *cit*-Aspekt des Einen hinzuweisen. Die Begriffe können nicht im eigentlichen Sinne gelten. Die *Māṇḍūkya Upaniṣad* bemerkt dazu: „Das ist das Absolute, was weder inneres Bewußtsein noch äußeres Bewußtsein noch beides zusammen ist, weder die Sammlung von allem Bewußtsein noch einfach das Bewußtsein noch Unbewußtsein, sondern das, was unsichtbar, jenseits empirischer Erkenntnismöglichkeiten, undefinierbar, undeutbar, unbeschreibbar ist, dessen Existenz in der Erfahrung des Selbst besteht . . .“³⁰

Zweifellos weisen diese Texte auf eine Bewußtseins Erfahrung, die mit dem objektivierenden diskursiven Bewußtsein wenig gemein hat. Es handelt sich darum, daß im meditativen Vollzug eine transrationale Bewußtseins ebene transparent wird, von der bisher noch wenig bekannt ist, deren Existenz aber von zahllosen „Mystikern“ aller Kulturen immer wieder angeführt wurde und wird.³¹

Die Intuition der Erfahrung des reinen Seins war als *sat* bezeichnet worden. *Cit* ist der Aspekt der Bewußtheit des „Ich bin“. In der meditativen Erfahrung sind freilich beide eins. *Cit* als „Manifestationskraft“ ist das Wesen des *sat*. Alle durch den Spiegel der Erkenntnis gebrochenen Erscheinungen des *saccit* dürfen aber nicht mit diesem selbst verwechselt werden.

Ānanda: Die Wirklichkeit ist in sich nicht tote Ruhe, auch kein mechanischer Prozeßablauf, sondern die Ausstrahlung und das Angezogenwerden durch Liebreiz (*priyam*) und insofern Seligkeit (*ānanda*) als dritte Dimension des einen *brahman*.

Ānanda wird als die Kraft des *brahman* beschrieben, von der alles lebt. Auch wer der Ignoranz verfallen ist und glaubt, vom *brahman* abgesondert zu sein, fällt nicht aus dem Kraftfeld von *ānanda* heraus,³² d. h. alle Kreatur hat wenigstens einen bestimmten Anteil an *ānanda*. *Mokṣa* ist nichts anderes als die volle Erfahrung und der vollkommene Ausdruck von *ānanda*.³³ Es ist keine Seligkeit, die erlangt werden kann oder auch nicht, sondern es ist die Seligkeit, die allem zugrunde liegt und nur entdeckt werden muß, da sie ja das Wesen der Einen Realität ist.

Gelegentlich wird in den Texten eine Tendenz laut, *ānanda* als Modifikation am *brahman* zu verstehen, die von diesem selbst verursacht ist.³⁴ Von Modifikation kann aber nur in dem Sinne gesprochen werden, daß diese Bestimmung unserer Erfahrung und unseres Bewußtseins ist. Das *brahman* ist *ānanda*, es hat diese Bestimmung nicht.

Mit dem Ausdruck des *sat* ist die Vorstellung der Selbstgenügsamkeit des Einen gegeben. Wenn *cit* als das Bewußtsein von der Selbstgenügsamkeit bezeichnet werden kann, so ist *ānanda* die Seligkeit dieses Soseins.³⁵

Diesem Satz muß aber hinzugefügt werden, was wir schon einleitend über das *brahman* gesagt hatten, daß es nämlich die *śakti* (Kraft) in sich birgt. Die Einheit der Begriffe *sat* – *cit* – *ānanda* markiert den Kraft- und Energieaspekt des Einen, das zwar als Einheit in sich selbst ruht, aber doch diese zumindest latente Dynamik in sich trägt. Denn das *brahman* „scheint“, „manifestiert sich“, „durchwirkt alles mit Kraft“ usw. In den Upaniṣads treten eine Fülle derartiger Begriffe auf. Gewiß – so fügt der Interpret ŚĀṆKARA hinzu – erscheint dies alles nur dem Spiegel unseres Bewußtseins so. Wenn aber die Welt als abhängige Erscheinung des *brahman* erfahren wird, wenn die Gewißheit der Erfahrung des Selbst mit der Erfahrung der Einheit des Universums zusammenschmilzt und wenn das Eine als der Grund und das Wesen aller empirischen Erfahrung erkannt wird, dann ist das *ānanda*. In diesem Sinne ist das *brahman* „Liebe“: das Gleiche wird geeint.

In der Dreiheit *sat* – *cit* – *ānanda* deutet sich eine triadische oder möglicherweise gar trinitarische Interrelationalität an. *Saccidānanda* ist in sich selbst bezogene Existenz, die keinen Widerspruch in sich hat. Darum kann nicht von Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt, also auch nicht eigentlich vom Selbstbewußtsein (*cit*) des *sat* in der Seligkeit ihrer Einheit (*ānanda*) gesprochen werden. Denn Selbstbewußtsein setzt Differenzierung voraus. Und so deutet sich die Möglichkeit von Relationalität nur an, sie ist nicht explizit. Die drei Dimensionen des Einen (*saccidānanda*) bezeichnen Aspekte desselben, nicht aber reale Beziehungen.

Zusammenfassend kann gelten: „Für den Vedānta ist das Absolute die innere Essenz oder Realität von allem, und als solches ist es immanent und transzendent zugleich. Das Absolute ist weder eine Realität neben anderen noch eine bloße Synthese von empirischen Erscheinungen, noch ist es ein leeres Nichts, es ist das reale Selbst von allem.“³⁶

III. Prinzipien der Ethik

ŚĀṆKARA's grundsätzliche Unterscheidung der *vyāvahārika*- und *pārmāthika*-Ebenen des Bewußtseins betrifft alle einzelnen Gesichtspunkte seines philosophischen Systems. So treffen auf der *vyāvahārika*-Ebene alle Gegensätze aufeinander, deren Unterscheidung den Entwurf eines moralischen Wertesystems möglich machen. Religion bzw. Ethik ist hier die Erkenntnis und praktische Verwirklichung des *dharma*, der entsprechend der Akkumulation von *karman* jeweils bestimmbar ist. Über Kriterien der Ethik auf dieser Ebene ist ausführlich geschrieben worden.³⁷

Bietet die *pārmāthika*-Ebene, d. h. die Realisierung der advaitischen Erfahrung ein möglicherweise über den Legalismus der *dharma*-Auffassung, der sich im Kastensystem niederschlägt, hinausreichendes Konzept für Prinzipien der Ethik?

Zunächst kann kein Zweifel daran bestehen, daß tugendhafte Lebensweise

als vorbereitende Disziplin für die advaitische Schau (*jñāna*) eine bedeutende Rolle spielt. Jede Art von geistiger Konzentration oder Meditation ist nur in Verbindung mit tugendhafter Grundhaltung möglich und sinnvoll.³⁸

Dieser Zusammenhang verlangt nach näherer Aufklärung. Unmittelbar im Anschluß an die Erörterung über die Natur des *brahman* beschreibt die *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* die drei großen „dā“: Selbstkontrolle (*dama*), barmherziges Geben (*dāna*) und Anteilnahme am Geschick aller Lebewesen (*dayā*).³⁹ Diese sind im Gegensatz zu Lust, Zorn und Gier⁴⁰ direkte Bestandteile der Meditationsvorbereitung.⁴¹ Einerseits sind diese Tugenden Voraussetzungen für die Erkenntnis, die zur advaitischen Erfahrung führen soll. Denn nur durch eine das „kleine Ich“ überwindende Haltung kann die tiefere Wahrheit des umfassenden Selbst gefunden werden. Gelassenheit übt die Konzentration auf das hinter dem Ich wirkende Wesentliche ein.⁴² Die natürliche Haltung des Kindes (*bālyā*), die frei von eitler Selbstdarstellung und Selbstgerechtigkeit ist, gilt als das Ideal.⁴³ In der *Bhagavad Gītā* beschreibt der Begriff *dambha* das heuchlerische Zur-Schau-Stellen einer eigenen und nur vorge-täuschten Gerechtigkeit, die gar nicht da ist. Dies gilt als eigentlicher Grund der Untugend bzw. gar als dämonischer Zug.⁴⁴ Weder geistige noch materielle Dinge sollen als Besitz angehäuft werden, denn dies würde das Ich stärken, das nach allem greifen will, statt sich von der Einheit des *ātman/brahman* ergreifen zu lassen.⁴⁵

Auf der anderen Seite kann der vom *vyāvahārika*-Standpunkt urteilende Mensch diesen Tugenden nicht entsprechen, selbst wenn er sie als dem *dharma* gemäße moralische Imperative akzeptieren wollte. Nur wer die universale Nicht-Dualität aller Dinge im *ātman/brahman* erfahren hat, wer also vom *pāramārthika*-Standpunkt urteilt, kann den als Tugenden charakterisierten Lebensweisen entsprechen, denn sie sind Selbstverständlichkeit für ihn. Egozentrismus, Geiz und Haß fallen von selbst fort, da der Haß z. B. vom advaitischen Standpunkt her das hassende Subjekt selbst treffen würde.⁴⁶ Auf der Basis der advaitischen Erfahrung, indem der Mensch das *brahman* als sein Sein realisiert, bedarf es keiner moralischen Anstrengung, da es keine Alternative gibt.⁴⁷ „Wer alle Wesen (*sarvaṇi bhūtāni*) im Selbst (*ātman*) sieht und das Selbst in allen Wesen, der fühlt keinen Haß auf Grund dieser Realisierung.“⁴⁸

Die advaitische Schau, Gott und die Vielheit der Welt als Nicht-Dualität zu erkennen, alles, was ist, als nicht-zwei im *ātman* zu begreifen, ist das Prinzip der *pāramārthika*-Ethik im Advaita Vedānta.⁴⁹ Denn wo nichts ist außer dem Selbst, wo alle Gegensätze aufgehoben sind, fällt jeder Anlaß zum Egoismus, Haß und Geiz dahin. Der klassische Ausdruck für diese Lehre ist ein Gespräch in der *Brhadāraṇyaka Upaniṣad*,⁵⁰ das der Weise Yājñavalkya mit seiner Gemahlin Maitreyī führt: nicht, weil jemand Ehemann, Ehefrau, Sohn oder sonst etwas ist, wird er geliebt, sondern um des *ātman* willen, der in dem Liebenden und dem Geliebten nicht-zwei ist. Denn der *ātman* ist das Wertvollste und Liebenswerteste schlechthin.⁵¹

Das Selbst soll meditiert und erfahren werden. Da der andere Mensch nicht wirklich anders ist, kann der Advaitin wahrhaft lieben: Liebe zum *ātman*

ist identisch mit der Liebe zum anderen als *ātman*, nicht zu seiner individuellen zeitlichen Gestalt, sondern zu seinem Wesen. Weil der *ātman* identisch mit dem *brahman* ist, fallen im Advaita Vedānta „Gottesliebe“ und „Nächstenliebe“ in der einen Bewegung der Hingabe an den *ātman* zusammen, der alles in allem ist, weil alles Ausformung des Selbst ist.⁵²

Die Ethik wird nicht in einer Unterscheidung von Gut und Böse, Wahr und Falsch begründet. Solche Gegensätze als Maßstab zu setzen, hieße, einen Teil der Wirklichkeit auszublenden, gewaltsam das eine zuungunsten des anderen zu ergreifen. Auf diese Weise könnte aber nie Gleichgewicht, Harmonie und Frieden (*śānti*) geschaffen werden. Das advaitische Ideal gründet in einem Prinzip jenseits von Moralität und Tugend, nämlich in der Erfahrung der Nicht-Dualität, durch die der Zwang zur Ich-Behauptung als Wurzel allen Übels hinfällig wird.⁵³

Allerdings geben sich die Upaniṣaden auch wieder sehr nüchtern, wenn es um die alltägliche Pflichterfüllung geht. Der *dharma* ist unbedingt zu erfüllen. Und nur der Meditierende kann das subtile egozentrische Interesse überwinden. Die Erfüllung der Pflicht in Gelassenheit und ohne Absicht für den eigenen Vorteil (*naiṣkarmya*) ist selbst spirituelle Übung im Alltag, sie ist meditative Einübung in die Einheitsschau.⁵⁴

Um die Besonderheit des advaitischen Prinzips als Grundlage der Ethik zu verstehen, müssen zwei weitere Begriffe erörtert werden, die von ŚĀṆKARA zwar nur im Zusammenhang mit dem *vyāvahārika*-Standpunkt als bindend betrachtet werden, die aber um so mehr den positiven Inhalt der advaitischen *mokṣa*-Erfahrung verdeutlichen. Es handelt sich um die Vorstellungen von *karman* und *dharma*.

Karman ist sowohl die Tat als auch die Folge der Tat. Jede Handlung schließt unmittelbar ihre Folgen ein, die ausgeglichen und abgegolten werden müssen. Da dies nicht in einem Leben allein möglich ist, besteht die Notwendigkeit zur dem *karman* entsprechenden Wiedergeburt. So wird die *karman*-Theorie zur rationalen Begründung des Kreislaufs der Geburten (*saṃsāra*).⁵⁵

Nur durch die Realisierung der Nicht-Dualität gibt es eine Befreiung aus dem *saṃsāra*, da der Advaitin seine Existenz aus dem alles umschließenden *brahman* lebt und somit dem partikularen und logisch wie zeitlich begrenzten *saṃsāra* nicht mehr unterworfen sein kann. Für ihn, dem alles *advaita* ist, kann es keinen Unterschied zwischen *brahman* und *saṃsāra* geben, da sonst Dualität gesetzt würde.

Das bedeutet, daß vom Standpunkt des Advaita die landläufige Lehre von der Wanderung und Wiedergeburt individueller Seelen, die ruhelos ihre Taten abelten und dabei immer wieder neu *karman* anhäufen, abgelehnt bzw. anders interpretiert wird: Danach gehört die Vorstellung vom *saṃsāra* zum Bereich der *māyā* und hat darum zwar relativen Wert, doch nicht Realität im *pāramārthika*-Sinn. *Māyā* ist zwar wirklich, insofern der Mensch darunter leidet. Es ist keine bloß gedankliche, sondern gleichsam eine epistemologische Illusion mit ontologischen Konsequenzen. In Wahrheit gibt es aber keine unabhängigen Seelen, die von dem Einen verschieden und dem

saṃsāra unterworfen wären. „Es gibt keinen anderen Zeugen außer ihm, es gibt keinen anderen Hörer außer ihm, es gibt keinen anderen Denker außer ihm“, sagt die Upaniṣad von dem Einen.⁵⁶ Śaṅkara zieht die Konsequenz in bezug auf die Lehre von der Seelenwanderung: „In Wahrheit wandert kein anderer als Gott im Kreislauf der Geburten“ (*satyaṃ neśvarād anyah saṃsārī*).⁵⁷ Dies besagt nichts anderes, als daß Gott selbst der einzige ist, der ständig „wiedergeboren“ wird in der Vielheit der Welt, aber nur und ausschließlich insofern er unter der Selbstbestimmung von *māyā* gesehen wird. Er selbst wandelt sich dabei nicht, er verändert sich gleichsam in seinem Anderssein, in seiner *māyā*, deren Herr (*māyin*) er ist.⁵⁸

Für den *pāramārthika*-Standpunkt ist die tiefste Freiheit vom dualistischen Gegensatz erlangt in der Überwindung des *saṃsāra*. Das heißt nicht, daß der Erfahrene nun nicht mehr handeln sollte und die Welt verachten müßte: Im Gegenteil, der Dualismus von Ich und den anderen, von Gott und Welt ist aufgehoben, die Welt wird in ihrer absoluten Dimension gesehen und erfährt somit ihre Bestimmung als höchster Wert. Der Advaitin soll aus dem Bewußtsein der Einheit im *ātman* handeln, aber er soll die Früchte seines Handelns nicht in egozentrischer Weise für sich genießen wollen. Jeder Imperativ, der in einer dualistischen Haltung zu begründen wäre, ist hier verschwunden. Für den im Advaita Realisierten gibt es nur den einen Indikativ, die ewige Gegenwart des Einen, die natürlicherweise sein Handeln bestimmt.

Die Lehre vom *karman* kann auf zwei verschiedene Weisen gedeutet werden, und die Interpretation nach der einen oder anderen Seite markiert vielleicht die folgenschwerste Entscheidung der Religionen im heutigen Indien. Sie wird wohl weniger von religionsphilosophischen Erwägungen abhängig sein als von sozialen und politischen Gegebenheiten. Nirgends wird deutlicher als hier, daß theologische Interpretationen auch ein ideologisches Motiv haben oder haben können und damit von der sozialen Struktur der betreffenden Gesellschaft geprägt und mitbestimmt werden. Die beiden möglichen Interpretationen stellen sich wie folgt dar.

1. Das Leben, das der einzelne Mensch führt, kann als Resultat vergangenen Handelns, als Buße für abzugeltendes *karman* aufgefaßt werden. Diese Handlung nimmt erfahrenes Leid als selbstverständlich hin und sieht in der Entfremdung die natürliche Folge bedingter oder kausaler Zusammenhänge. Sie ist fatalistisch, und eine sehr große Anzahl der Gläubigen in Indien neigt zu dieser Haltung.

2. Das Leben wird als Möglichkeit gesehen, zukünftiges *karman* zu bestimmen. Dies kann Ansporn zur Aktivität und weltverändernden Tätigkeit sein. Das Tun des Guten wird aus den zukünftigen Möglichkeiten begründet. Das Argumentationsgefälle setzt in der Zukunft an und bestimmt die zu verändernde Gegenwart. Die *karman*-Lehre kann so zu einem höchst motivierenden und aus der eigenen Tradition Indiens stammenden Bezugsrahmen für die Legitimation gesellschaftlichen Handelns werden. In diesem Sinne haben alle Reformer des Hinduismus von RAM MOHAN ROY über VIVEKĀNANDA bis zu GANDHI argumentiert.

Auch die zweite Haltung kann sich auf eine breite Textbasis in den Upaniṣaden stützen, sie ist keineswegs von außen herangetragen: „Das Selbst ist in Wahrheit *brahman* . . . so wie es wirkt und handelt, so ist es; indem es Gutes tut, wird es gut, indem es Böses tut, wird es böse.“⁵⁹ ŚĀṆKARA bemerkt in seinem Kommentar dazu, daß das Verlangen nach Gutem zwar immer noch unter das Gesetz des *samsāra* falle, weil Verlangen den Dualismus von Wunsch und Wirklichkeit voraussetzt. Jedoch ist die relative, weil zeitlich gebundene Aufwärtsbewegung innerhalb des *samsāra* nicht nur nicht zu leugnen, sondern anzustreben und aktiv mitzuvollziehen, wie es der Text der Upaniṣad andeutet.

Der zweite Begriff, der im Zusammenhang mit den Prinzipien der Ethik eine entscheidende Rolle spielt, ist *dharma*. *Dharma* ist das, was unerschütterlich feststeht, das ewige Weltgesetz, die Ordnung, die Harmonie ermöglicht.⁶⁰

Im Vedānta wird *dharma* in spiritueller und spezifischer Weise als Gerechtigkeit begriffen. Die Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad erklärt, daß in der unerschütterlichen Gerechtigkeit sich das ewige Wesen manifestiere.⁶¹ ŚĀṆKARA kommentiert, daß *dharma* die Kraft ist, die Maß und Ordnung hält in bezug auf kosmische wie soziale Prozesse. *Dharma* verursacht die Verschiedenheiten und Beziehungen im Universum und in der Gesellschaft, indem die Elemente ständig transformiert werden.⁶² Sich diesem ewigen Gesetz entsprechend zu verhalten, ist gerecht und tugendhaft. Darum muß man den *dharma* zunächst kennen. Er wird gelehrt in den Heiligen Schriften. Jedoch ist das Wissen nur dann fruchtbar, wenn es den Menschen antreibt, dem *dharma* gemäß zu handeln.

Die Ausübung des *dharma* vollzieht sich auf zwei Ebenen: auf der einen Seite stehen physische Handlungen und Einstellungen, auf der anderen mentale Handlungen und Einstellungen. Wenn *dharma* als physische Aktivität aufgefaßt wird, ist der Begriff sehr eng mit dem *karman* verbunden: bestimmte greifbare Taten werden vollzogen, die ihre Wirkung schon in sich tragen und somit das Schicksal des Menschen entsprechend der ewigen Ordnung bestimmen. *Dharma* auf der mentalen Ebene bedeutet vor allem *upāsana* (Meditation), in dem die ewige Weltordnung innerlich angeschaut wird, mit der man sich identifiziert, um schließlich zur Einheit zu gelangen.

Im Begriff des *dharma* wird deutlich, daß das Ideal des Advaita Vedānta in der Einheit von physischer Aktivität (*karman*) und Kontemplation (*upāsana*) gesehen wird. Unsere geläufige Unterscheidung von Aktivität *versus* Kontemplation führt in die Irre, da sie einen Gegensatz aufrichten will. Kontemplation ist nicht Passivität, sondern Aktivierung anderer Bewußtseinsebenen. Man könnte eher eine Aktivität auf der Ebene der sinnlichen Bewußtheit von einer Aktivität auf der Ebene nichtsinnlicher Bewußtseinszustände unterscheiden oder eine nach außen und eine nach innen gerichtete Handlung. Letzteres Begriffspaar bleibt undeutlich, weil im kontemplativen Geschehen die Dualität von „innen“ und „außen“ aufgehoben wird, beide Aktivitäten also verschmelzen und zu einer Intentionalität führen, die im übergeordneten Bezugsrahmen der advaitischen Erfahrung ihren Grund hat.

Wenngleich das Hauptinteresse des Advaita Vedānta der transtemporalen Ganzheitsschau gilt, ist doch damit nicht automatisch eine Abwertung des „Diesseits“ verbunden, weil der Gegensatz aufzuheben ist.

Natürlich wird für die advaitische Erfahrung die Haltung des Nichtgebundenseins, der Gelassenheit gefordert. Der so Handelnde überwindet sein Ich und stellt sich in den Dienst der Weltordnung.⁶⁵ Man kann überhaupt nicht völlig passiv sein, denn auch Nicht-Tun ist Aktivität in bestimmter Richtung. Die Gītā ist sehr realistisch: „Nie kann man frei von allem Tun auch einen Augenblick nur sein, die in uns wohnende Natur zwingt jeden, irgendwas zu tun.“⁶⁴ Dies geht so weit, daß man unter Umständen töten muß um der höheren Weltordnung willen, auch wenn das grundsätzliche Ideal *ahimsā* ist.⁶⁵ Entscheidend ist das Motiv, das in keinem Fall aus der egozentrischen Ich-Bestätigung abgeleitet sein darf. Darum ist bei allem Handeln der Verzicht auf den eigenen Gewinn und Erfolg der entscheidende Maßstab.⁶⁶

Der Advaitin beugt sich bei der Ausübung der Pflicht nicht unter ein heteronomes Prinzip, sondern er handelt auto-theonom bzw. ononom.⁶⁷ Es gibt für ihn keine Gegensätze, die Bedrohung ausüben könnten. Wo aber der Gegensatz verschwunden ist, hören Angst und Furcht auf. Wo die Angst überwunden ist, fällt die Versuchung zur aggressiven Ich-Behauptung dahin. Wo die Ich-Behauptung unnötig geworden ist, kann der Gegensatz von Autonomie und Theonomie überwunden werden. Dies ist die Bewegung zur Vollendung hin, die das ethische *perfectum* in sich schließt.

Nicht Zurückweisung der „Welt“ ist somit für den Advaitin das Gebotene, sondern die Überwindung einer falschen menschlichen Haltung, die Ganzheit zerreißt, weil sie einen relativen Gegensatz absolut setzt.⁶⁸

Die Konsequenz aus der advaitischen Erfahrung und damit Prinzip für eine *pāramārthika*-Ethik ist das Handeln und die Hingabe im Liebesdienst für andere (*karma yoga*). Die praktische Verwirklichung der Liebe ist einerseits Frucht aus der erkannten Nicht-Dualität aller Wesen, sie ist andererseits Mittel, diese Erkenntnis durch physisches Handeln und psychische Einstellungen einüben zu helfen.⁶⁹

Der Vedānta lehrt eine ausgewogene Haltung, die sowohl das aktive Handeln (*karman*) als auch die entsagungsvolle Einsamkeit, die Übung in abgeschiedener Meditation (*sannyāsa*) einschließt. Gelegentlich allerdings wird im Gefolge ŚĀṆKARAS behauptet, daß die Abgeschiedenheit des *sannyāsin* schlechterdings Voraussetzung für die advaitische Erfahrung sei.⁷⁰ *Sannyāsa* steht dann in der Gefahr, nicht *ein* probates Mittel zur Einübung der spirituellen Fähigkeiten wie Yoga, Meditation usw. zu sein, sondern wird zum Selbstzweck. Damit ist erneut der Keim für eine Desintegration der universalen Nicht-Dualität von Gott und Welt, Ewigkeit und Geschichte, Kontemplation und Aktivität, Mönchtum und Haushalterschaft etc. gelegt. Wenn auch das Zeitliche als *māyā* erfahren wird, so ist doch *māyā* keine zweite Realität neben dem *brahman*. Der positive Inhalt, der in jeder Entsagung ruht, besteht darin, daß eine höhere und integriertere Fülle gewonnen wird.⁷¹ Diese kann nur durch Integration des *māyā*-Aspekts in das Advaita von *ātman/brahman* gewonnen und aufrechterhalten werden.

Wenn es richtig ist, daß die Grundspannung indischer Spiritualität darin besteht, daß der Inder ständig zwischen Fatalismus und dem Willen zu persönlicher Aktivität im physischen wie im spirituellen Sinn pendelt,⁷² dann ist diese Spannung besonders im Advaita Vedānta auf das Problem der Entweltlichung und Integration des Weltlichen in die advaitische Erfahrung zugespitzt. Die hier entwickelte Grundlegung einer liebenden Zuwendung zu allen Wesen auf Grund und in bezug auf den *pāramārthika*-Standpunkt könnte diese Spannung lösen, indem der Advaitin Befreiung (*mokṣa*) darin erkennt, spontan und jenseits dualistischer Normierungen aus der Erfahrung der allumfassenden Fülle Liebe zu üben.

IV. Unterscheidungen zur Begründung der Ethik aus dem christlichen Gottesbegriff

Es sollen hier nur einige begrenzte Erwägungen angestellt werden, ohne auch nur annähernd die Bedeutung der trinitarischen Gottesbegriffe für eine Begründung der Ethik auszuloten. Solche Gesichtspunkte sollen angedeutet werden, die den Dialog mit dem Advaita Vedānta in unserer Fragestellung voranbringen könnten.

Christliches Denken hat seinen Ausgangspunkt in der in Jesus Christus geschehenen Selbstoffenbarung Gottes. Er ist der *logos* (Joh 1,14), als solcher ist er nicht-zwei in bezug auf den Vater (Joh 14,9f.). Das Problem der Einheit Gottes auf der einen Seite und der personalen Beziehung in Gott auf der anderen Seite deutet sich schon im Johannes-Prolog an (Joh 1,1): das Wort war bei Gott, ist die eine Aussage. Gott war das Wort, ist die andere Bestimmung. Beziehung und Identität werden nebeneinandergestellt.

In den ersten Jahrhunderten der christlichen Geistesgeschichte führt dieses Problem zur Herausbildung der Trinitätslehre. Den griechischen Geist hatte die Fragestellung aber schon seit Parmenides beschäftigt. Spätestens seit PLATO erkannte man, daß es denkerisch zumindest in substantiellen Kategorien nicht möglich ist, die Einheit Gottes auszusagen. Denn Denken ist an die Unterscheidung des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts bzw. sprachlich an Subjekt und Prädikat gebunden. Das bedeutet Dualität. Gott als Subjekt auszusagen, kann nur in prädikativer Bestimmung geschehen. Da der Prädikatsbereich aber größer als der Subjektsbereich ist, kommt man über den Selbstwiderspruch nicht hinaus.

Die Einheit Gottes zu denken, heißt für PLATO, ihn als das Eins (*to hén; tad ekam*) zu denken, was logisch nicht möglich ist, da das „ist“ nur Kopula und nicht Seinsaussage sein kann, weil sonst das Eins am Sein partizipieren würde, was Dualität bedeutet. Das Eins hat keinen Namen und kann nicht erkannt werden, denn es ist Subjekt allen Erkennens.⁷³ Hier liegt der Ausgangspunkt aller späteren *theologia negativa*, die über den Neuplatonismus auf viele Kirchenlehrer (CLEMENS, ORIGENES, die Kappadozier, bes. DIONYSIUS AREOPAGITA usw.) gewirkt und daher bei der Herausbildung der Trinitätslehre eine bedeutende Rolle gespielt hat.

Es genügt nicht, die Trinitätslehre allein aus einigen triadischen Formeln,

die bereits im Neuen Testament auftreten (Mt 28,19; 1 Kor 12,3ff.; 2 Kor 13,13), ableiten zu wollen. Die Trinitätslehre hat ihre Wurzeln in einer doppelten Erfahrung, die unlösbar mit dem Wirken und Geschick Jesu von Nazareth verbunden ist. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus markiert die eine Seite. Es impliziert die Gottähnlichkeit oder Gottgleichheit Jesu Christi. Das Wirken des Geistes in der Jüngergemeinschaft bezeichnet die andere Seite. Es impliziert die unmittelbare Präsenz Gottes in der Geisterfahrung. Christologie und Pneumatologie waren die Basis, auf der sich trinitätstheologische Entwicklungen vollziehen mußten. Damit war die gesamte spätere trinitarische Diskussion vorbereitet.

Bei dem Ringen um die Herausbildung des trinitarischen Dogmas war ein Motiv dominierend, das aus soteriologischem Interesse zu immer schärferen und, wie man meinte, „das Heil sichernden“ Distinktionen geführt hat: der Glaube, daß es der eine wahre Gott selbst ist, der in Christus und im Geist begegnet.⁷⁴

Paul Tillich nennt drei Gründe für das trinitarische Dogma und faßt damit die soteriologischen wie metaphysischen Wurzeln des trinitarischen Begriffs zusammen:⁷⁵ 1. Die Trinitätslehre denkt die Einheit des Absoluten und Konkreten in Gott. 2. Die Trinitätslehre ermöglicht es, Gott als den Lebendigen zu begreifen. 3. Die Trinitätslehre sagt Gott in dreifacher Erfahrung als schöpferische Macht, erlösende Liebe und ekstatische Verwandlung aus.⁷⁶

Es hat Versuche gegeben, die ökonomische Trinität von der immanenten abzulösen. Es ist zwar richtig, daß Gott in der Offenbarung als der trinitarische erkannt wird. Weil das Sich-Offenbaren aber zum Wesen Gottes gehört, muß Gott trinitarisch in sich selbst gedacht werden. Nur so wird die Unabhängigkeit und Lebendigkeit Gottes angemessen beschrieben. Nicht abstrakte Unterscheidung, sondern ein lebendiges Gegenüber *in* Gott wird damit ausgesagt.

Alle Versuche, Unterscheidung und Einheit zu denken, sind problematisch geblieben. Am nächsten zu der oben beschriebenen vedantischen Lösung steht vielleicht der Begriff der Hypostasen. Vor allem die Kappadozier haben hier einen wesentlichen Beitrag geleistet. Athanasius hatte den Begriff zunächst abgelehnt, weil er im allgemeinen Sprachgebrauch nicht klar von *ousía* unterscheidbar war, und diese Kategorie sollte der Einheit Gottes vorbehalten bleiben.⁷⁷ Die Hypostasen sind Verwirklichungsgestalten des göttlichen Seins. Auch wenn die Unterscheidung zur *ousía* abstrakt bleibt, so ist doch ein Begriff gefunden, der ontologischen Rang hat: das *Wesen* Gottes ist als Mehrdimensionalität in den Blick gekommen.

Auf der Grundlage der johanneischen Abschiedsreden hatte Tertullian schon viel früher versucht, das Verhältnis des Vaters zum Sohn in einem Bild auszudrücken, das in Variationen bis zu Luther gewirkt hat:⁷⁸ Der Vater ist wie die Sonne, der Sohn wie der Sonnenglanz. Die Sonne ist nicht ohne ihren Glanz Sonne, und der Glanz kann nicht ohne die Sonne sein. Allerdings ist zu beanstanden, daß auf diese Weise der personale Charakter der innergöttlichen Beziehungen vernachlässigt wird.

Der Personenbegriff bzw. der spätere Versuch, ihn durch *relatio* zu

ersetzen,⁷⁹ drückt die allem göttlichen Wirken zugrunde liegende Selbständigkeit von Vater, Sohn und Geist aus. Wenn Gott Quelle des Lebens ist, muß er selbst auch Leben sein. Leben aber ist Gemeinschaft. Lebendiges Sein ist Mit-Sein, *co-esse*. Gemeinschaft heißt, in den anderen übergehen, sich selbst zurücklassen, sich selbst im anderen wissen. Das eigene Selbst wird so in der Gemeinschaft mit den anderen wirklich. Indem sich Jesus selbst gibt, gibt er den Geist (Joh 16,7), der Geist aber erhöht den Menschen in die ewige Partizipation in Gott (Rm 8,14).

Alle trinitarischen Aussagen waren ursprünglich Symbole, um die Einheit der innertrinitarischen Bewegung anzudeuten. Im Laufe der Zeit erstarrten die Symbole zu objektivierten Lehrbegriffen. Das unverfügbare göttliche Mysterium wurde so einer immer mehr verfeinerten Spekulation verfügbar gemacht, indem, sich der Mensch zu Gott erhob und den Unaussprechlichen mit der richtigen Lehre auf den Begriff bringen wollte.

Eine ähnliche Entwicklung hat es in nach-upanişadischer Zeit in Indien gegeben. Der Buddha ist dagegen aufgetreten und hat die unmittelbare Erfahrung wiederhergestellt, die Erfahrung des völligen Ausgesetztseins gegenüber dem Einen, das keinen Namen hat und darum als leer (*śūnya*) in bezug auf mögliche rationale Bestimmungen zu denken ist. Schon unsere Namensgebung wäre ein „Greifen“. In der kontemplativen Erfahrung steht aber das vollkommene Sich-Entleeren, die Überwindung des Denkens, das radikale *extra nos* im existentiellen Vollzug als Aufgabe.

Denn der Mensch, der das kleine Ich verloren hat, gewinnt das Selbst (*ātman*).⁸⁰ Der realisierte *jñānin* ist ja nicht der aus sich selbst Vollendete, sondern der neue, aus dem *ātman* bzw. Geist geborene Mensch. Die Radikalität, mit der der Buddha alle Spekulation abweist, kann im Abendland wohl nur mit ECKART, TAULER, SEUSE und eben auch LUTHER verglichen werden. LUTHER z. B. legt wenig Wert auf die trinitarischen Spekulationen. Es genügt ihm, Christus als den „Spiegel des väterlichen Herzens“ zu begreifen.⁸¹ Die gesamte Schöpfung wird durch diesen Spiegel gesehen, aber nur, wenn der ichhafte Mensch vorher den *excessus in nihilum* durchgemacht hat. Dieser Begriff LUTHERS aus den *Operationes in Psalmos* (1519/21)⁸² ist geradezu eine unheimliche Parallele zu dem, was den Weg und die Erfahrung des östlichen Mystikers, mit gewissen Einschränkungen auch des Advaitin, ausmacht. Für Luther ist es der *usus theologicus legis*, der den Menschen in die Verzweiflung treibt, bis er in höchster Anfechtung des Evangeliums gewiß werden kann. In dem Moment, da alles Ichhafte zerbrochen ist, wo jedes Festhalten, jede egozentrische Aktivität, sei sie nun im Denken, im Willen oder in Emotionen abgebildet, wo alles also auf den Nullpunkt zurückgeführt ist und das Nichts sich in der Tiefe des Menschen auftut, genau in diesem Moment bricht die völlig andere Ebene des Evangeliums, die jenseits aller Vorstellungskraft und Erwartung liegt, in die tatsächliche Erfahrung des Menschen ein.

Der Mensch wird durch die Erkenntnis dieses *nihilum* geschickt (*aptus*), die Gnade Gottes zu empfangen. Das ist sein Personsein: nicht in sich selbst, sondern in Christus als dem einen Subjekt begründet zu sein.

In der neueren protestantischen Theologie ist es vor allem PAUL TILICH zu

verdanken, daß die Dynamik des trinitarischen Gottesbegriffs wieder in dem umfassenden Rahmen ontologischer Begriffe zum Tragen kam. Und damit ergibt sich eine weitere Parallele zum indischen *saccidānanda*. TILICH'S Begriff der Partizipation und seine Ontologie der Liebe können überhaupt hilfreich sein beim Versuch, den indischen *advaita* zu begreifen.

TILICH setzt zunächst Individuation gegen Partizipation, und er versteht beide als polare Elemente des Seins.⁸³ Der Mut, man selbst zu sein, steht dem Mut, Teil eines Ganzen zu sein, polar gegenüber. Abgesehen von dem Begriff der Individuation ergibt sich für TILICH'S Begriff der Partizipation eine durchaus advaitische Struktur: „In jedem Fall ist Partizipation teilweise Identität und teilweise Nicht-Identität. Ein Teil des Ganzen ist nicht identisch mit dem Ganzen, zu dem es gehört. Aber das Ganze wäre nicht, was es ist, ohne den Teil.“⁸⁴

Um das dialektische Wesen der Partizipation zu beschreiben, will TILICH Substanzbegriffe vermeiden und einen dynamischen Begriff denken: den Begriff der Seinsmächtigkeit, die von verschiedenen Individuen geteilt werden kann. In der Seinsmächtigkeit liegt dann die Identität bei der Partizipation. Es ist nicht nötig, hinzuzufügen, daß die Partizipation der Relationen in der Trinitätslehre diesen Sachverhalt symbolisch ausdrückt.

Die Tradition trinitarischen Denkens hat immer daraufhin abgezielt, die Dynamik des Gottesbegriffs zu sichern. Höhepunkt dieser Entwicklung ist der von JOHANNES DAMASCENUS geprägte Begriff der *perichōresis* geblieben. In ihm ist die Einheit in der Bewegung durch das Symbol des göttlichen Tanzes trinitarisch unüberbietbar tiefsinngig verstanden worden. Gott ist nicht abstraktes Sein, auch nicht die ewig selbige Ruhe, das unbewegliche *brahman*, sondern die Bewegung seiner selbst. Gott ist in dieser Bewegung der Unwandelbare. Er ist in spannungsvoller *In-ek-sistenz* der einzelnen trinitarischen Momente, wobei der Vater als *Sistenz*, der Sohn als *Existenz* und der Geist als *Insistenz* begriffen werden könnten. Die durch Bewegung ständig neu erreichte Einheit aber macht erst den Gottesbegriff entsprechend der christlich-trinitarischen Erfahrung aus.

Worauf es uns hier allein ankommt ist das konstitutive Element des Dynamischen im christlichen Gottesbegriff. Auch wenn in der *saccidānanda*-Formel eine gewisse Dynamik angedeutet wird, bestimmt sie doch nicht die Auffassung des *brahman* dergestalt, daß dieses das dynamische Prinzip *māyā* oder *śakti* integrieren könnte. Der ontologische Status der *māyā* bleibt unbestimmbar (*anirvacanīya*). Das kann nicht anders sein, denn Indien kennt die Erfahrung der Inkarnation nicht. Geschichtliche Gestaltungen können keinen Platz im advaitischen Konzept finden, weil die Dynamik – anders als in der Trinität – nicht in *brahman* sein kann. Die Lehre von den *avatāra*-Erscheinungen, d. h. dem Herabsteigen Gottes in besonderen Notzeiten, ist doketisch.

Zusammenfassend kann festgestellt werden:

Die *vedāntische* Erfahrung ist die Erfahrung reinen Seins. Sie ist Rückführung auf das Eine, auf das ungeteilte Wesentliche. Sie ist Erfahrung des Eingehens in Gott, der als absolute Ruhe das Sein (*sat*) ist.

In der *personalen trinitarischen* Erfahrung geht es um das Wachsen in eine

Identität hinein, die dynamische, und damit im Gegensatz zur abstrakten vedantischen, eine konkrete Identität ist. Die Erfahrung Jesu enthält die advaitische Erfahrung, aber sie ist mehr: die Einung mit einem personalen Gegenüber in der ewigen Dynamik des Einswerdens. Aus der Gegenüberstellung von Gott und Mensch im alttestamentlichen Schrifttum ist im Neuen Testament die Erfahrung der trinitarischen Dynamik, der perichoretischen Bewegung in ihrer Vermittlung durch den Geist geworden. Des Menschen Bestimmung ist die Partizipation an diesem Geschehen des Einswerdens. Es kommt darauf an, den Weg von der Nicht-Dualität im Advaita Vedānta zur dynamischen Nicht-Dualität der Trinität zu vollziehen.

Für die Fragestellung nach einer Begründung der Prinzipien der Ethik aus dem Gottesbegriff ergibt sich, daß für den Christen die letzte Wirklichkeit ein energetisches Geschehen ist, keine von der Geschichte abstrahierte Einheit.

Gott bewegt sich ewig auf sich selbst zu. Er ist die Dynamik der Liebe, an der die gesamte Wirklichkeit partizipiert. Für TILICH bewahrt die christliche Auffassung der Liebe das „Fürsichsein des in sich ruhenden Selbst“,⁸⁵ während man im Osten ein völliges Verschmelzen der Person in das Eine anstrebe.

Dieses Urteil trifft allerdings nur einige asiatische Formen der Mystik. Es wäre für diese insofern richtig, als nicht zwischen Individualität und Personalität unterschieden würde. Das Personale im Advaita Vedānta aber konstituiert sich gerade in der nicht-dualistischen Polarität bzw. in der *karmischen* Überwindung des individuellen Isoliertseins; Person ist ein Prozeß, der den Mechanismus des *karman* aufhebt und somit schöpferisch im Sinne der „schöpferischen Gerechtigkeit“⁸⁶ bei TILICH ist. Daß es sich dabei um spirituelle Erkenntnis und nicht um einen das Konkret-Geschichtliche integrierenden Reich-Gottes-Gedanken handelt, rührt daher, daß es in Indien wohl gleichsam eine *perichōrēsis* zwischen der ersten und dritten Person der Trinität (*śiva* und *śakti*) gibt, während der Status der *māyā*, wie oben gesagt wurde, unklar bleiben muß, da die Inkarnation nicht gedacht werden kann.⁸⁷

Der trinitarische Gott im Christentum hingegen integriert in dynamischer Selbstbewegung die Entfremdung und das Leiden. Das ist der Sinn der zweiten Person. Im Advaita Vedānta kann Entfremdung als Folge menschlicher Illusion verstanden werden. Der christliche Gedanke der Entfremdung billigt ihr ontologische Mächtigkeit zu. Sie wird von Gott überwunden, indem er selbst als ewiger Integrationsprozeß gedacht ist und in diesem Prozeß mit sich identisch bleibt. Dieser trinitarische Begriff ist ein *Advaita des Konkreten*, eine vollkommene Integration auch des Zeitlichen, des Vorläufigen, des Unvollkommenen, das *in* dem als real erfahrenen Prozeß aufgehoben wird. Die Dialektik des Aufhebens ist die *perichōrēsis* der Trinität.

Ethik wurzelt damit in der Dynamik der Liebe, die als Partizipation erfahren wird. Indem der Mensch des Wesens gewahr wird und gleichsam den *ātman* realisiert, verwirklicht er nicht nur die eigene Identität und „liebt den andern um des *ātman* willen“, sondern die Polarität und Verschiedenheit und Identität ist in dem partizipatorischen Akt liebenden Einswerdens integriert. Damit bekommt das Besondere, Einmalige, Geschichtliche einen

unendlichen Stellenwert. Die konkrete Verwirklichung des Einen unter raum-zeitlichen Bedingungen wird nicht ausgeblendet, sondern integriert.

Die christliche Ethik beruht auf einem letztlich konsequenteren Nicht-Dualismus, wenn sie nur wirklich in der Einheit der Trinität ihren Ausgangspunkt nimmt. Es geht um eine Balance des „vertikalen“ und „horizontalen“ Aspekts in dem Verständnis des Verhältnisses des Menschen zur Welt.

Im Advaita Vedānta wird die Solidarität mit allen Lebewesen gleichsam nur „vertikal“ begründet: Indem die Differenz des Konkreten überwunden wird, kann die Einheit von *ātman* und *brahman* sowie die Einheit aller Wesen durch Reduktion auf die Identität im *ātman* begründet werden.

Aus der christlichen Gotteserfahrung ergibt sich die Solidarität aller Wesen auch aus dieser „vertikalen“ Partizipation des Menschen an der trinitarischen Dynamik Gottes. Gleichzeitig aber ist die „horizontale“ Verschiedenheit nicht ein zu überwindendes Hemmnis für diese Realisierung, sondern eigentlich der Ort der Konkretion des Geistgeschehens. Die geschichtliche Bewährung von Liebe und Solidarität kann auf Grund der inkarnatorischen Polarität als Darstellung der *perichōrēsis* der Trinität verstanden werden.

Der Argumentationsunterschied kann an Mt 25,45 sehr klar veranschaulicht werden. Für den indischen Advaitin wäre die Hilfeleistung für den anderen geboten, insofern er in dem anderen *nicht* den anderen konkreten Menschen, sondern den einen *ātman* sieht. Es besteht ein Gegensatz zwischen der *vyāvahārika*- und der *pāramārthika*-Ebene. Es könnte zwar sinnvoll oder dem *dharma* gemäß sein, auf Grund einer *vyāvahārika*-Argumentation dem anderen auch zu helfen. Aber dies hätte keinen letztgültigen Sinn und wäre für den *jīvanmukta* ohnehin nicht verbindlich.

Im christlichen ethischen Argument besteht hingegen der Gegensatz nicht, weil unter dem Eindruck der trinitarischen *perichōrēsis* die Grundentscheidung nicht bei *pāramārthika* oder *vyāvahārika* liegt, sondern beide integriert sind, bzw. beide Ebenen als Momente an dem einen trinitarischen Prozeß erscheinen. Was man dem Nächsten tut, das tut man Jesus und umgekehrt. Die gute Tat ist nicht nur auf Jesus in dem Nächsten ausgerichtet, sondern auch auf den Nächsten in all seiner Bedingtheit und Unvollkommenheit, weil er der Bruder ist. Gottesliebe und Nächstenliebe sind zwei Pole an einem Geschehen. Die eine wird nicht in die andere aufgelöst.

Es gibt die Erzählung, daß ein Advaitin gefragt wurde, ob man seine Kraft der Arbeit in einem Hospital zur Verfügung stellen wolle. Der Advaitin verneinte dies, denn die Gesundheitsfürsorge kümmerge sich nur um das zeitlich ohnehin begrenzte leibliche Wohl. Viel verdienstlicher sei es, in einem Ashram zu wirken, der den Menschen auf das zeitlich unbegrenzte Wohl lenke, da in ihm *mokṣa* angestrebt und gelehrt würde.

Dieser Gegensatz reflektiert das ungeklärte Verhältnis zwischen *brahman* und *māyā*. Er richtet einen existentiellen Dualismus auf.

Für eine in der Trinität begründete christliche Ethik ist der Gegensatz hinfällig, denn das Zeitliche als im Ewigen und das Ewige im Zeitlichen. Hospital und Ashram müßten zu einer ganzheitlichen Sorge um den einen Menschen verschmelzen, der in seiner Ganzheit am trinitarischen Geschehen

des einen Gottes teilhat. Oder anders ausgedrückt: *pāramārthika* und *vyāvahārika* konstituieren einander in dem einen umfassenden Geschehen der trinitarischen *perichōrēsis*.

V. Schwerpunkte für eine interkulturelle Diskussion

Es ist deutlich geworden, daß *advaita* eine wichtige Interpretationskategorie zum ganzheitlichen Verständnis der Trinitätslehre sein kann. Die Verwirklichung der Einheit allen Seins im *ātman* ist eine Erfahrung, durch die sich Christen zu einer wahrhaft integrierten Praxis anregen lassen können.

Umgekehrt ist der eingangs erwähnte Akosmismus in Indien nicht zufällig. Trotz der grundsätzlichen *advaitischen* Schau gibt es einen existentiellen Dualismus, der aus der nicht bis zur letzten Konsequenz durchgeführten Nicht-Dualität in der Betrachtung der Realität resultiert.

Einer an *advaitischen* oder trinitarischen Kategorien orientierten Ethik käme die Aufgabe zu, den Nicht-Dualismus als Basis für die Realisierung kosmischer Solidarität in beiden Fällen mit dem je spezifischen Argumentationsrahmen konsequenter zu entfalten.

Das Augenmerk sei hier nur auf einige wesentliche Gesichtspunkte gerichtet, die im Zusammenhang mit der Begründung ethischer Prinzipien für den christlichen Partner im interreligiösen Dialog aus der Begegnung mit dem *Advaita Vedānta* von Bedeutung sind. Eine umfassende Darstellung müßte das Problemfeld wesentlich weiter stecken.⁸⁸

1. Es ist kein Zweifel, daß dem *Advaita Vedānta* eine spezifische Bewußtseinserfahrung (*anubhava*) zugrunde liegt. Sie weist Ähnlichkeit mit anderen meditativen bzw. mystischen Erfahrungen auf, wie sie in Asien und Europa zur Genüge beschrieben worden sind. Das entscheidende Charakteristikum ist die Überwindung der Trennung eines erkennenden Subjekts und erkannten Objekts bzw. die Aufhebung des Dualismus überhaupt.

Die meditative Bewußtseinserfahrung ist ein eigener Bereich neben dem logisch-intellektuellen und dem emotionalen. Wenig ist bisher über die verschiedenen Ebenen der Manifestation des Bewußtseins bekannt. Daß es Ebenen des Bewußtseins gibt, die sich von der Rationalität unterscheiden und auch nicht mit dem Traum- oder Tiefschlafbewußtsein identifiziert werden können, wird kaum noch zu bestreiten sein.⁸⁹ Diese spezifische Ebene führt in tiefere Tiefen des Seins und gestattet es, das Innere des Geistes unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung der physischen Sinne, zu erfassen.

Eine derartige Bewußtseinserfahrung schlägt sich in dem *advaitischen pāramārthika*-Standpunkt nieder. Daß die im *jñāna mārga* erreichte kontemplative Disziplin unmittelbaren Einfluß auf die Bestimmung ethischer Prinzipien haben könnte, mutet zunächst fremd an. Dennoch liegt in der entsprechenden Erfahrung der Einheit des Seins die große Chance für westliches Denken, die eigene Begründung der Einheit zu vertiefen und damit an ihrer Verwirklichung um so zielbewußter zu arbeiten.

Der Vorwurf, daß solche Disziplin der Versuch zur Selbsterlösung sei, ist oberflächlich, denn der Begriff entstammt einer ganz bestimmten Konstellation.

tion in der abendländischen Debatte. Es geht im Advaita Vedānta gerade darum, das egozentrische Streben des Menschen zu überwinden, um das umfassende Selbst zur Grundlage aller Entscheidung und Tätigkeit zu machen.

Alle Übungen, die den Menschen in die *pāramārthika*-Ebene heben, haben nie einen Selbstzweck, daß man etwa damit ein verdienstliches Werk tun wolle. Sondern alles dient dem einen Ziel, daß der Mensch bereit werde, den *ātman* zu realisieren oder – in anderer Terminologie – sich dem Mysterium der unmittelbaren Gegenwart Gottes zu öffnen, die des Menschen Sein transformiert. Ethik hätte dann ihren Grund nicht in einem wie auch immer begründeten Sollen, sondern in einer realen Transformation. Diese beinhaltet u. a., daß der Mensch der Interdependenz aller Wesen gewahr wird, was wiederum Konsequenzen für das Verhalten nicht nur gegenüber den Mitmenschen, sondern auch gegenüber der gesamten Natur hat.

Gegenwärtige christliche Frömmigkeit will weitgehend immer etwas sagen, etwas erkennen, etwas tun, etwas lernen. Alles Streben ist zuerst nach außen gerichtet. So gerät der Mensch in seiner Aktivität auf den Weg des Gesetzes und hängt sich an das Sichtbare. Auch das, was Glaube genannt wird, ist oft diesem „spirituellen Materialismus“ verfallen.

Die spirituellen Wege des Ostens gehen den umgekehrten Weg, der uns auch in der eigenen Tradition begegnet, aber weitgehend zugeschüttet ist: Man strebt weg von allem Äußeren, an das man sich klammern könnte, bis hin zum Nichts, wo ER erscheint. Nach einem berühmten Wort aus dem Zen-Buddhismus muß auch der Buddha getötet werden, wo er zum Objekt geworden ist, wo man sich an die Vorstellung von ihm anklammert, denn auch dies ist noch ein subtiles egozentrisches Bestimmen, im Gegensatz zum radikalen Bestimmt-werden.

Es geht in allen Meditationswegen des Ostens, letztlich und mit einigen Einschränkungen auch im *jñāna mārga* des Advaita Vedānta, darum, die Gegenwart des Einen bzw. Gottes zu erfahren. Im Bilde der deutschen Mystik gesprochen: Der Mensch werde wie eine Blume, die sich willig entfaltet, um die Strahlen der Sonne zu fassen (G. TERSTEEGEN).

Die advaitische Haltung, so hatten wir oben dargelegt, befreit von Furcht, weil sie den Sinn in der Partizipation bzw. Verschmelzung mit dem Einen findet. Furchtlosigkeit und Geborgenheit tragen dazu bei, im Egozentrismus wurzelnde Aggressionen zu überwinden. Das Erwachen zur *pāramārthika*-Bewußtseinsstufe schafft vor allem in dieser Hinsicht eine wichtige Erfahrungsgrundlage für ethische Prinzipien, die Überwindung von Aggression darstellen wollen.

2. Indien ist sich dessen bewußt, daß Spiritualität Praxis ist, und zwar Praxis in ihrer doppelten Dimension, sozusagen horizontal und vertikal. Die „vertikale Praxis“ meint die Meditation, das gefüllte Schweigen, das sich dem Geheimnis des Einen aussetzt. Nicht Theorien und intellektuell erworbene Bezeichnungen haben verwandelnde Kraft, sondern diese Praxis. Reflexion muß den Weg kritisch begleiten, damit man nicht auf Abwegen steckenbleibt, sie ist aber nie Selbstzweck. Im Advaita Vedānta spricht man von dem

Dreischritt *śravaṇa* (das Hören auf die Texte der Heiligen Schriften) – *manana* (die intellektuelle Durchdringung und Prüfung des Gehörten) – *nididhyāsana* (die Meditation auf Grund der Anleitung, die gehört und reflektiert wurde).

Die gleichsam „horizontale Praxis“ ist die Verwirklichung des in der Meditation Erfahrenen im täglichen Leben. Ähnlich wie in der benediktinischen Tradition wird dem *ora* das *labora* an die Seite gestellt, aber nicht als ein zweites Moment, sondern als Entfaltung des ersten. Es ist eine Aktivität, die jene Kontemplation nicht nur weiterführt und ergänzt, sondern die Bewältigung des Alltags, in dem sich die spirituelle Übung bewährt und der letztlich selbst zur Übung wird. Diese Seite kommt in Indien fraglos zu kurz. Wir hatten in bezug auf den Advaita Vedānta die Wurzeln dafür aufgezeigt. Vor allem der Mahāyāna-Buddhismus ist hier weitaus konsequenter gewesen.

Advaita ist seinem Wesen nach integral. Es darf Wirklichkeit nicht zurückweisen, sondern zielt ab auf die Befreiung des Wirklichen aus der Illusion des Egozentrischen. Aus der Erfahrung der Einheit folgt, daß ich den Nächsten nur lieben kann, wenn ich mich selbst annehme bzw. vom Selbst angenommen bin, und daß dies nur geschehen kann, wenn der Mitmensch, ja, die gesamte Umwelt eingeschlossen ist.

Die Arbeit wird zu einem Weg, die kontemplative Stille und Sammlung einzuüben. Aus der Stille wächst die Kraft zum Wort, das Wirklichkeit schafft. Die Folge der Kontemplation ist das auf Partizipation am Ganzen gerichtete Handeln. Die Folge des Denkens hingegen sind intellektuelle Konzepte.

Die Integration der sinnlichen und geistigen Dimension des Menschseins wird in den schon beschriebenen Übungswegen praktiziert. Daß dieser Intention nach innen auch ein integriertes und heilendes Handeln nach außen folgen muß, wenn der Dualismus von „innen“ und „außen“ nicht erneut auftreten soll, ist deutlich. Eine aus der Erfahrung des Einen begründete ganzheitliche Sozialethik ist direkte Folge der konsequenten advaitischen Interpretation der Wirklichkeit.

3. Das wesentliche Prinzip für menschliches Handeln, das unmittelbar aus der *pāramārthika*-Beschreibung der Wirklichkeit folgt, ist als Erfahrung der Einheit aller Seinszusammenhänge beschrieben worden. Diese Erfahrung ist transformativ. Sie zieht den Menschen in einen Prozeß der Partizipation hinein, und zwar in ganzheitlicher Weise, d. h. daß der Wille, der Intellekt, die sinnliche Erfahrungen usw. integriert werden. Des Menschen gesamtes Handeln wird gleichsam aus der trinitarischen Selbstbewegung Gottes bestimmt und in sie hineingezogen. Ethik ist damit auf ihre ontogenen Wurzeln in der Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit zurückgeführt.

Wenn die Menschheit heute auf Grund der ökologischen, sozialen und politischen Konflikte immer verzweifelter um ihre Zukunft bangt, dann wird mit Recht die Verantwortung der Religionen und insbesondere des Christentums für eine Neuinterpretation des Verhältnisses von Mensch und Natur gefordert. Eine diesbezügliche Ethik ist ungenügend, wenn sie sich nur auf Imperative stützen kann, die aus bisherigen Erfahrungs- und Verhaltensmustern abgeleitet sind. Da die Aufgabe radikalen Wandel des Verhaltens verlangt, wird auch eine radikale Neuorientierung der Grundlagen der Ethik

angestrebt werden müssen, d. h. nicht ein verschärfter Imperativ, sondern nur ein erweiterter Indikativ kann das Nötige leisten.

Der „Eigenwert der Geschöpfe“ wie auch die „Interdependenz aller Wesen“ sind die beiden Aspekte die eine solche neue Erfahrung in sich schließen müßte.⁹⁰

Die Intuition der einen Realität auf Grund der advaitischen Erfahrung des *ātman* kann dieser Neuinterpretation einen entscheidenden Anstoß verleihen. Sie ist nicht nur theoretisches Postulat, sondern bezeichnet einen Lebensweg, der durch meditative und das soziale Geschehen aktiv beeinflussende Praxis die im *ātman* geschaute kosmische Solidarität verwirklichen will.

Wie schon oben kritisch vermerkt, ist im Advaita Vedānta der *jīvanmukta* zwar den Entfremdungen der Dualität enthoben, er steht aber nun seiner entfremdeten geschichtlichen Umwelt gegenüber.⁹¹ Damit ist eine Harmonie erreicht, die zwar im Sinne Feuerbachs nicht auf den Himmel, wohl aber auf den *jīvanmukta* projiziert ist. Sie bleibt im krassen Gegensatz zur Desintegration des sozialen Lebens stehen.⁹²

Es könnte sich in diesem Ideal aber auch eine Antizipation der wirklichen kosmischen Harmonie andeuten, die im aktiven Vollzug kosmischer Solidarität verwirklicht werden kann, Solidarität wäre dann nicht heteronome Pflicht, sondern Erkenntnis des einen Selbst in der Erkenntnis Gottes bzw. umgekehrt Erkenntnis Gottes durch die Erkenntnis und Verwirklichung des Selbst, das als Geist Gottes (*ātman*) erscheint.⁹³ Weil der *ātman* als Geist die Wirklichkeit des trinitarischen Gottes bezeichnet und weil weiterhin die Wirklichkeit Gottes und die Verwirklichung des wahrhaften Menschseins im universalen Zusammenhang der Einen Realität begriffen werden können, ist kosmische Solidarität der tiefste Ausdruck des advaitischen integralen Bewußtseins, das die Personalität des Menschen zur vollen Verwirklichung bringt.

Das Sich-Einlassen in die kosmische Solidarität bedeutet, daß sich der Mensch im meditativen Vollzug von der Einen Realität tragen läßt, daß er vom Geist Gottes vollkommen bestimmt wird. Es bedeutet gleichzeitig, daß durch universale Verwirklichung der Liebe die kosmische Solidarität durch den konkreten Menschen hindurch zur Gestalt gelangt, d. h. daß sich der Advaitin aktiv einläßt in das Wirken für Integration und Überwindung dualistischer Spannungen im ökologischen, psychologischen, sozialen und politischen Problemfeld. Kontemplation und Aktion sind als polare Einheit zu erkennen.

SUMMARY

It is necessary to develop principles for ethics on the basis of the *pāramārthika*-view. The *advaitic* experience aims at the realization of non-duality of the whole reality. Even if the *jīvanmukta* is not bound by any kind of *karmic* connections he realizes in the *ātman* the interdependence of all beings. The final aim is an undifferentiated oneness. Hence, in the Vedāntic tradition concern for the *ātman*'s sake who is dwelling on the ground of every being.

The Trinitarian God, however, is love in himself. He is a *perichōrētic* movement which human beings are called to participate in. Due to the aspect of incarnation all particularity, historicity and imperfection are integrated into the process of becoming One. God is a dynamic goal. Therefore, love towards the other creature includes love towards the other's particularity and imperfection. The historical dimension of the realization of oneness is included into the final realization of oneness. For a Trinitarian approach *pāramārthika* and *vyāvahārika* constitute each other in the one comprehensive process of *perichōrēsis*.

Ethics oriented on advaitic or trinitarian categories has the task to develop non-dualism as basis for realization of cosmic solidarity in both traditions under the specific ways of argumentation more consequently.

Realization of cosmic solidarity means that man is grounded meditatively in the One Reality, that he is perfectly determined by the Spirit of God. It means also, that cosmic solidarity is realized through the concrete man in universal implementation of love. Thus, the consequent *advaitin* should work actively for integration and overcoming of dualism and such tensions in psychological, social, ecological and political fields. Contemplation and action are recognized as a polar unity in the one advaitic process.

¹ Es ist durchaus nicht klar, welche geschichtlichen Ereignisse zu dieser Wende geführt haben mögen. Daß das Zusammentreffen der Indo-Arier mit den einheimischen und anderen Völkern eine Ursache ist, bestreitet wohl niemand. Es könnte aber auch eine der vedischen Religion inhärente Dynamik zu jener geistigen Katastrophe (im Wort-sinn!) geführt haben, die J. W. HAUER in ihrer Tiefgründigkeit und welterschütternden Auswirkung mit dem gegenwärtigen Zusammenbruch der althergebrachten christlichen Religion in Europa vergleicht. Vgl. J. W. HAUER, *Symbole und Erfahrung des Selbstes in der Indo-Arischen Mystik*, Zürich 1935, S. 1ff.

² Vgl. T. M. P. MAHADEVAN, *Invitation to Indian Philosophy*, New Delhi 1974, S. 367f.

³ Für eine umfassende Darstellung des Advaita Vedānta vgl. M. VON BRÜCK, *Advaita und Trinität. Indische und christliche Gotteserfahrung im Dialog der Religionen* (unveröffentl. Habilitations-Schrift), Rostock 1980, S. 25–173. Und: J. KATTACKAL, *Religion and Ethics in Advaita*, Freiburg 1980, S. 63–130.

⁴ Vgl. die schwerwiegende Kritik, die A. KOOTHOTIL gegen das Verfahren von J. KATTACKAL (Anm. 3) erhebt, da dieser das hier zur Diskussion stehende Defizit im Advaita Vedānta herunterspiele (A. KOOTHOTIL, *Review of J. Kattackal, Religion and Ethics in Advaita*, in: *Jeevadhara* XII, 71, Sept/Oct 1982, Kottayam/India, S. 395–404). KOOTHOTIL bemerkt, daß der Mangel an praktischer Implikation von *brahma-jñāna* typisch für das vedantische System sei, was sich vor allem in der verheerenden Einstellung zum Kastensystem zeige (399). Daß Kattackal dies nicht bemerke, liege daran, daß er zwar *vyāvahārika* eine an den üblichen Normen gemessene Ethik beschreibe, daß dies aber keine Konsequenzen für den letztgültigen Standpunkt habe. „In fact, the *pāramārtha* state, the state of enlightenment, should be the basis of genuine religion and ethics, and the ultimate court of appeal in religious and ethical matters.“ (399) Daß KATTACKAL diese Aufgabe überhaupt nicht gesehen habe, möchte ich bestreiten. Er hat eine *pāramārthika*-Argumentation aber nicht zur Basis seiner Ethik gemacht. Die Ansatzpunkte dafür sollen in diesem Aufsatz in den Blick kommen.

⁵ H. ZIMMER, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt ²1976, S. 407.

⁶ T. M. P. MAHADEVAN, *Invitation*, a.a.O., S. 367f.

⁷ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (BU) II, V, 1ff.

⁸ ŚAṆKARAS Kommentar zu *Taittirīya-Upaniṣad* (TU) II, VIII, 5.

- ⁹ TU III, X, 3–4; ŚAṆKARAS Komm. zu TU II, VI, 1.
- ¹⁰ ZIMMER, a.a.O., S. 366.
- ¹¹ *Brahma-Sūtra* (BS) I, I, 2.
- ¹² Vgl. bes. BU III, VII, 4–23.
- ¹³ BU III, VII, 20.
- ¹⁴ BU III, VII, 5.
- ¹⁵ BG VI, 30.
- ¹⁶ BG VI, 32.
- ¹⁷ Im Buddhismus wird dieses Paradox ausgedrückt mit der Ineinsetzung von *nirvāṇa* und *saṃsāra*, dem Sein im Zustand der Befreiung und im leidvollen Kreislauf der Wiedergeburten.
- ¹⁸ BU II, IV, 14; T. M. P. MAHADEVAN, *Gauḍapāda. A Study in Early Advaita*, Madras 1975, S. 108.
- ¹⁹ BU V, I, 1; vgl. *Brahma-Sūtra Bhāṣya* ŚAṆKARAS (BSB) II, I, 27.
- ²⁰ Die indogermanische Wurzel **gen* liegt sowohl dem griechischen *gignōskō* als auch *ginomai* zugrunde. Auch im semitischen Sprachraum hat etwa die hebräische Wurzel *yāda* nicht zufällig die liebende Vereinigung als Inbegriff des Erkennens zum Inhalt.
- ²¹ DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, Leipzig 1883, S. 244ff.
- ²² Ob diese Vorstellung allerdings ohne weiteres mit den Aussagen des THOMAS VON AQUINO über Gott als perfektes Wissen und perfekte Liebe zu vergleichen ist, wie H. NAKAMURA meint, müßte im einzelnen noch genauer nachgewiesen werden. H. NAKAMURA, *Parallel Developments. A Comparative History of Ideas*. Tokyo/New York 1975, S. 411.
- ²³ T. M. P. MAHADEVAN, *The Philosophy of Advaita*, New Delhi 1976, S. 117.
- ²⁴ *Kāṭha Upaniṣad* (KU) II, III, 12.
- ²⁵ BU IV, V, 13; BSB III, II, 16.
- ²⁶ R. PANIKKAR, *The Vedic Experience*, London 1977, S. 669f.
- ²⁷ TU II, I, 1; *Kaivalya Upaniṣad* (Kaiv U) 19.
- ²⁸ R. C. PANDEYA, *The Problem of Meaning in Indian Philosophy*, Delhi 1963, S. 254f.
- ²⁹ *Aitareya Upaniṣad* (AU) III, I, 1–4.
- ³⁰ *Māṇḍūkya Upaniṣad* (Mand U) 7.
- ³¹ Es ist hier nicht der Ort, näher auf die gegenwärtige Bewußtseinsforschung einzugehen, wie sie z. B. in der transpersonalen Psychologie betrieben wird. Es handelt sich um die Entdeckung und Beschreibung der „altered states of consciousness“.
- ³² BU IV, III, 32.
- ³³ BU III, IX, 28.7.
- ³⁴ BSB I, I, 14.
- ³⁵ P. JOHANNIS, *A Synopsis of „To Christ through the Vedānta“*, Part. I. Saṃkara, Calcutta 1930, S. 2.
- ³⁶ P. K. TRIPATHI, *Advaita Vedānta and Western Thought*, in: *Indian Philosophical Annual*, Vol. VII, Madras 1971, S. 42.
- ³⁷ J. KATTACKAL, *Religion and Ethics in Advaita*, a.a.O.
- ³⁸ H. NAKAMURA, *Parallel Developments*, a.a.O., S. 316; ders., *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu 1971, S. 85.
- ³⁹ BU V, II, 3. Der dritte Begriff wird gewöhnlich mit „compassion“ (Mitleid) übersetzt. Da in diesem Wort weniger eine aktive Anteilnahme als ein passives Mit-dulden anklingt, erscheint mir die Übersetzung mangelhaft zu sein. Was gemeint ist, könnte m. E. in Anlehnung an Albert Schweitzer mit „Ehrfurcht vor dem Leben“ wiedergegeben werden.
- ⁴⁰ ŚAṆKARAS Komm. zu BU V, II, 3.
- ⁴¹ ŚAṆKARAS einleitender Kommentar zu BU V, III.

- ⁴² *Bhagavad Gītā* (BG) II, 12–15; II, 48f.
- ⁴³ BSB III, IV, 50.
- ⁴⁴ BG XIII, 7; XVI, 4 und ŚAṆKARAS Kommentar.
- ⁴⁵ B. K. S. IYENGAR, *Light on Yoga*, London ⁹1977, S. 35f.
- ⁴⁶ BG XIII, 27f.
- ⁴⁷ *Īśa Upaniṣad* (IU) 6–8.
- ⁴⁸ IU 6.
- ⁴⁹ M. K. V. IYER, *Advaita Vedānta. According to Śaṅkara*, Bombay 1964, S. 61.
- ⁵⁰ BU II, IV, 5.
- ⁵¹ BU I, IV, 8.
- ⁵² Vgl. ŚAṆKARAS Kommentar zu BU II, IV, 5. Daß diese Haltung nie in die Praxis umgesetzt wurde, ist z. B. Gandhis Kritik am orthodoxen Hinduismus: die Kastenlosen sind von der Einheit ausgeschlossen, da sie nicht einmal Zugang zu den Heiligen Schriften haben. Dieser eklatante Widerspruch zur eigenen Lebensanschauung ist auch vom Advaita Vedānta nicht beseitigt worden. Vgl. DEUSSEN, a.a.O., S. 68.
- ⁵³ ZIMMER, a.a.O., S. 214.
- ⁵⁴ TU XI, 2–4 und ŚAṆKARAS Kommentar zu dieser Stelle. Vgl. NAKAMURA, *Parallel Developments*, a.a.O., S. 140f. Bei ŚAṆKARA allerdings überwiegt die Tendenz, den *jīvanmukta* aller Pflichten zu entbinden, d. h. die *pāramārthika*-Ebene vom *dharma* in diesem Sinn zu lösen.
- ⁵⁵ Zu den verschiedenen Arten von *karman* und für ihren Zusammenhang im Sinneschicksalsbildender Elemente vgl. ZIMMER, a.a.O., S. 395ff.
- ⁵⁶ BU III, VII, 23.
- ⁵⁷ BSB I, I, 5. Vgl. dazu den Kommentar von A. COOMARASWAMY, *On the One and Only Transmigrant*, in: *Selected Papers Vol. II (Metaphysics)* (ed. by R. Lipsey) Bollingen Series LXXXIX, Princeton University Press 1977, S. 66ff.
- ⁵⁸ Auf das Verhältnis der *karman*-Lehre zum christlichen Schöpfungsgedanken können wir hier nicht eingehen, vgl. dazu VON BRÜCK, a.a.O., S. 164ff.
- ⁵⁹ BU IV, IV, 5.
- ⁶⁰ *Dharma* ist in dieser Hinsicht gleichbedeutend mit dem schon im Rgveda gebrauchten Begriff *ṛta*, der die kosmische Ordnung bezeichnet. Diese wiederum hat ihre Entsprechung im Kult. NAKAMURA, a.a.O., S. 44ff., weist darauf hin, daß Parallelen in der ägyptischen Vorstellung von *ma'at*, in der griechischen *moira* und im chinesischen *tao* vorliegen.
- ⁶¹ BU II, V, 11.
- ⁶² ŚAṆKARAS Kommentar zu BU II, V, 11 mit ausdrücklichem Bezug auf BU I, IV, 14.
- ⁶³ BG III, 33; VI, 1; III, 3–9.20–21.
- ⁶⁴ BG III, 5 in der poetischen Übertragung LEOPOLD VON SCHROEDERS.
- ⁶⁵ BG XVIII, 17b.
- ⁶⁶ BG XVIII, 23.
- ⁶⁷ BG XVIII, 47, vgl. III, 35.
- ⁶⁸ IYENGAR, a.a.O., S. 31.
- ⁶⁹ Vgl. ZIMMER, a.a.O., S. 482ff.; NAKAMURA, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, a.a.O., S. 85.
- ⁷⁰ Vgl. SWAMI VIMALĀNANDA, *Introduction, Chāndogya Upaniṣad*, ed. by SRI RAMAKRISHNA MATH, Madras 1956, S. XXXII.
- ⁷¹ M. ELIADE, *Yoga. Immortality and Freedom*, Princeton 1973³, S. 88f.
- ⁷² ZIMMER, a.a.O., S. 99f.
- ⁷³ PLATO, *Parmenides*, 137cff.
- ⁷⁴ Vgl. R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Bd. II, Erlangen/Leipzig 1923, S. 163ff.
- ⁷⁵ P. TILICH, *Systematische Theologie* Bd. III, Stuttgart 1966, S. 324ff.

⁷⁶ Die Frage, wie angesichts der trinitarischen Geschichte Gottes die Einheit gedacht werden soll, wird auch neuerdings von J. MOLTSMANN wieder in den Mittelpunkt des Interesses gestellt. Vgl. J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, bes. S. 111ff.

⁷⁷ Für die Stellung des Athanasius zum Begriff der Hypostasen vgl. C. ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*, in: ZNW 52, 1961, S. 36ff.

⁷⁸ TERTULLIAN, *Adv. Prax.* 8; LUTHER, WA 18,50,13. Die Problematik dieses und ähnlicher Bilder liegt vor allem auch darin, daß sie subordinatianisch gedeutet werden können.

⁷⁹ AUGUSTINUS ist sich der Problematik des Personbegriffs bewußt, benutzt ihn aber, um nicht schweigen zu müssen (*De trin* 5,9,10). Für die Einführung des Begriffs der *relatio* siehe *De trin* 5,11,12; 6,5,7.

⁸⁰ Der Buddha vermeidet auch diesen Begriff konsequent wegen der Gefahr der objektivierenden Substantialisierung. In diesem Sinne muß die buddhistische *anatta*-Lehre verstanden werden.

⁸¹ Über LUTHERS Trinitätslehre, ihren Zusammenhang mit der Mystik und des Reformators Bedeutung für ein Verstehen östlicher meditativer Praxis habe ich an anderem Ort ausführlich geschrieben. Vgl. M. VON BRÜCK, *Advaita und Trinität*, a.a.O., S. 212ff.

⁸² LUTHER, WA 5,168,1.

⁸³ P. TILICH, *Der Mut zum Sein*, in: GW XI, Stuttgart 1969, S. 70ff.

⁸⁴ TILICH, a.a.O., S. 71.

⁸⁵ TILICH, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, in: GW XI, S. 160.

⁸⁶ TILICH, a.a.O., S. 198f.

⁸⁷ Das Gegensatzpaar *śiva*–*śakti* kommt natürlich nicht aus dem Vedānta. Ähnliches ist dort mit dem *saccidānanda*-Begriff vorsichtig angedeutet. Letztlich wird aber das *nirguṇa brahman* außerhalb jeder Dynamik gedacht. *Śakti* und *māyā* sind nicht identisch, überlagern aber einander partiell. Eine Untersuchung über den möglichen Einfluß des Kashmir Śaivismus auf den Vedānta steht noch aus.

⁸⁸ Vgl. v. BRÜCK, *Advaita und Trinität*, a.a.O., S. 336ff.

⁸⁹ Zwei bemerkenswerte neuere Darstellungen sind: H. MOTOYAMA, *Science and the Evolution of Consciousness*, Brookline/MA. 1978, und K. WILBER, *The Spectrum of Consciousness*, Wheaton/Ill. 1977; s. auch F. CAPRA, *The Tao of Physics*, New York 1977.

⁹⁰ CH. BIRCH, *Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit? ... und füllet die Erde*, in: *Jesus Christus befreit und eint*. Vorträge von Nairobi (Hrsg. H. KRÜGER), Ökumen. Rundschau, Beiheft 30, Frankfurt a.M. 1976, S. 108.

⁹¹ Eine Interpretation des *jīvanmukta*-Ideals in ausgezeichnete Analyse der klassischen Texte, wenn auch ohne expliziten Bezug zu religionssoziologischen Erwägungen, CHACKO VALIAVEETIL, *Liberated Life. Ideal of Jīvanmukta in Indian Religion specially in Śaiva Siddhānta*, Madurai 1980.

⁹² R. LANNON, *The Speaking Tree. A Study of Indian Culture and Society*, Oxford 1971, S. 20f.

⁹³ Für die Parallelität von Heiligem Geist und *ātman* vgl. v. BRÜCK, a.a.O., S. 315ff. Vgl. BG III, 35; XVIII, 47.

DER HEILIGE IM HINDUISMUS

SKIZZE EINER RELIGIONSPHÄNOMENOLOGISCH VERGLEICHENDEN STUDIE

von Martin Kämpchen

Bisher haben Studien, die Vergleiche zwischen Christentum und einer „östlichen Religion“ angestellt haben, im allgemeinen die Vorstellungen von Gott und Welt, die Heilslehren und asketischen Disziplinen verglichen, das heißt: abstrakte, aus den Heiligen Schriften der jeweiligen Religion und deren theologischen Werken ablesbare Inhalte. Selten ist der Vergleich in den konkreten Bereich gelebter Spiritualität ausgeweitet worden. Diese Situation ist deshalb bedauerlich, weil ich mir gerade von der vergleichenden Gegenüberstellung der Lebenswege vorbildlicher Menschen aus verschiedenen Religionen einen Gewinn für den Dialog zwischen den Religionen verspreche. Ein solcher Vergleich bringt die andere Religion plastischer, lebensnäher in unser Blickfeld als jede philosophische Abhandlung; er bringt von der religiösen Lehre jenen Teil, der in Leben umsetzbar ist, jeweils das Positive und Kraftvolle, nicht das Veraltete, Bloß-Rhetorische und der gedanklichen Perfektion willen Niedergeschriebene. Der Christ könnte auf eine wesentlichere Weise Anteil an den anderen Religionen nehmen, spricht doch die Darstellung eines Menschenlebens nicht nur den theologischen Verstand, sondern auch das mitvollziehende Gefühl an.

Der Vergleich von Heiligen bietet sich an, weil sie in allen Weltreligionen anerkannte menschliche Größen sind und von der Struktur der jeweiligen Religion als Ideale und Vorbilder gefördert werden. Eine vergleichende Hagiographie gibt es im christlichen Raum noch nicht.¹ Es wäre darum vorbereitend zunächst notwendig, den Begriff der Heiligkeit in den anderen Weltreligionen zu klären und diesen mit dem christlichen Verständnis in Beziehung zu setzen. In diesem Aufsatz skizziere ich ein Forschungsvorhaben, das dem Begriff der Heiligkeit im Hinduismus im religionsphänomenologischen Vergleich mit dem Christentum nachgeht.

Das Wortfeld „heilig“ im Hinduismus

Zunächst soll eine Grundschwierigkeit des Vergleichs angesprochen werden: Das Wort „heilig“ und seine Äquivalente in anderen europäischen Sprachen sind von christlichen Assoziationen geprägt (obwohl auch die abendländischen Wurzelausdrücke lat. *sanctus* und griech. *hagios* in vorchristliche Zeit zurückreichen). Es wäre eine Superimposition, dieses Wort unbesehen für den Hinduismus in Anspruch zu nehmen. Der Hinduismus besitzt Begriffe im Sanskrit (und in den modernen indischen Sprachen), die dem Inhalt des Wortes „heilig“ nahekommen (und welche die Wörterbücher mit „heilig“, neben anderen Bedeutungen, übersetzen), doch leiten sich diese Begriffe aus kulturell-religiösen Zusammenhängen ab, die spezifisch hindu-

istisch sind. Infolgedessen sind die Assoziationen, die der Hindu beim Gebrauch dieser Begriffe wahrnimmt, nicht dieselben wie beim Wort „heilig“. Dieser kulturell-religiöse Unterschied ist unreduzierbar.

Viele Sanskrit-Begriffe, welche das Wortfeld „heilig“ besetzen, verstehen Heiligkeit im Sinne von „Reinheit“. *Pavitra* als Nomen ist ein Instrument der Reinigung, ein Filter oder Sieb, dann ein reinigendes Gebet (*mantra*), schließlich bezeichnet es Dinge, die einen Prozeß der Reinigung durchgemacht haben, wie Butteröl und Honig; als Adjektiv bedeutet *pavitra* zunächst „reinigend“, „rein“, dann „heilig“ und „sündenlos“. Ähnlich gehen *śuddha*, *pūta*, *śuci*, *vimala* von dem Grundgedanken der Reinheit und Reinigung aus. *Śuddha* und *śuci* bedeuten „rein“ und „klar“ in der sinnhaft erfahrbaren Weise von „leuchtend“, „glänzend“ und „weiß“. Der Gebrauch der Worte deutet darauf hin, daß sie zunächst Reinheit und Reinigung im materiell-konkreten und im rituellen oder magischen Sinn meinen und sich schließlich die Bedeutung spiritualisiert hat im Sinne von „Reinheit des Geistes“. *Pūta* etwa ist als Nomen ursprünglich die in religiösen Feiern gebrauchte Meermuschel und das Kuśa-Gras, welches als Sitz während der Meditation und bei Opferfeiern gebraucht wird; *vimala* ist ein magischer Spruch, der über Waffen rezitiert wurde.²

Eine andere Wortgruppe des Feldes „heilig“ verweist auf den moralischen Charakter der Heiligkeit; etwa *punya*, *dhārmika*, *dharmāśīla*, *sādhu* – Begriffe, die Bedeutungen wie „tugendhaft“, „gerecht“, „fromm“, „gerade“, „genau“ umgreifen.

Gegenüber dem kulturell-religiös unterschiedlichen Ursprung des Wortfeldes „heilig“ im Hinduismus müssen wir hervorheben, daß das „Heilige“ als Phänomen von allen Weltreligionen verstanden und in die religiöse Praxis integriert worden ist. Die Ehrfurcht vor sakralen Gegenständen, heiligen Orten und Zeiten, heiligen Tempeln und Figuren, die Vorstellungen heiliger Geschichte sind den Religionen gemeinsam. Die Forschung hat zur Dokumentation dieser Gemeinsamkeit beeindruckend vielfältiges Material aufbereitet.³ Von heiligen Menschen als Phänomen der Religionsgeschichte ist darin jedoch wenig die Rede.⁴

Wer ist ein Heiliger?

In Gegenständen, Orten, Zeiten, Gotteshäusern und Figuren manifestiert sich Heiligkeit auf eine beinahe kontinuierliche Weise, angefangen von der primitiven Entwicklungsstufe der Religionen bis hin zu seinen Hochformen. Eher magische Erscheinungsformen der Heiligkeit dominieren in den niedrigeren Entwicklungsstufen, während spirituelle Elemente überwiegen, je weiter sich die Religion entwickelt. Doch beides, Magie und Geist, oft in Verbindung mit Mythos und Ritus, bleiben konstant vorhanden.

Das Phänomen des heiligen Menschen, des *homo religiosus*, ist dagegen nicht umfassend greifbar. Wir möchten zwei fundamentale Unterscheidungen treffen: den von kosmischer und akosmischer Heiligkeit und den von ritueller (objektiver) und subjektiver Heiligkeit.

Der Heilige der kosmischen Religion findet „in sich die Heiligkeit wieder, die er im Kosmos erkennt. Infolgedessen setzt er sein Leben dem kosmischen Leben homolog“.⁵ Der Mensch findet immer neue Entsprechungen seines Körpers, seiner Lebenssituation mit dem Geschehen im Kosmos; mikrokosmisch vollzieht er die makrokosmischen heiligen Ereignisse nach und läßt auf diese Weise seine religiöse Existenz am Kosmos teilhaben. Dies vollkommen tun zu können, bedeutet Heiligkeit für ihn. In einer akosmischen Religion, die ein Transzendente-Göttliches im und jenseits des Kosmos erkennt, erlebt der Heilige Gott sowohl im Kosmos wie auch in der reinen Transzendenz (jenseits alles Geschaffenen).⁶

Die objektive Heiligkeit „eignet solchen Personen, die auf Grund von Weihe, Amt oder Titel dem Göttlich-Heiligen zugeordnet sind“.⁷ Diese Heiligkeit ist an „äußeren Merkmalen“ erkennbar, die „heiligkeitsbegründenden Akte sind der sinnlichen Erfahrung unterworfen“,⁸ insofern also leicht feststellbar und wenig rätselhaft; Träger dieser Heiligkeit sind Personengruppen wie Priester, Propheten, Mönche, Gründer oder Vorsteher religiöser Gemeinschaften, *gurus*, *ācāryas* (religiöse Lehrer), *brāhmaṇas* (Brahmanen) – alle solche Personen, die mit einer sichtbar wirksamen Autorität ausgestattet sind. Die subjektive Heiligkeit ist schwerer zu fassen, ist zumindest teilweise unsichtbar oder rätselhaft. „Sie kommt jenen Personen zu, die auf Grund ihrer aktiven Ausrichtung nach dem Willen Gottes und im Zusammenwirken mit seiner Gnade dem göttlich-heiligen Wesen zugehörig sind.“⁹ Sie offenbart sich im „religiösen Grundtonus des wahrnehmbaren Gesamtverhaltens“,¹⁰ ist aber wesentlich von der Beobachtungsgabe und Fähigkeit rechter Interpretation von Seiten des Zweiten abhängig und setzt zumindest ein gewisses Heilkeitsstreben in jenem selbst voraus.

Mir scheint, daß eine jene Unterschiede überbrückende, allgemein gehaltene Definition des Heiligen möglich und für unsere Zwecke nützlich ist; wie die oben angeführten Definitionen einiger Arten der Heiligkeit, sollte auch hier vermieden werden, Heiligkeit auf eine bestimmte Religion (und deren Begriffssprache) festzulegen: Der Heilige ist jener Mensch, der das (in den Heiligen Schriften und von den Geweihten der Religion) erklärte Hochziel einer bestimmten Religion erreicht hat.

Dieses Hochziel wird verschieden umschrieben, auch die Wege dorthin sind verschieden in jeder und innerhalb einer Religion. Heiligkeit bezeichnet immer etwas Erreichtes, Vollendetes als Zustand, der eine besonders innige Beziehung zu Gott, zum Absoluten oder zum Kosmos als Inhalt hat.

Hindu-Heiliger und christlicher Heiliger: Einige grundsätzliche Unterscheidungen

Der Hinduismus hat während seiner langen Geschichte alle Formen menschlicher Heiligkeit gekannt. Der Heilige der vedischen Zeit erfuhr Heiligkeit als Teilhabe am kosmischen Geschehen; sein Ideal war die bis an die Grenzen des Kosmos expandierte Lebensfülle in einem sinnhaft-materiellen Sinn. Mit der Spiritualisierung und Introvertierung des religiösen Lebens während der Zeit der Upaniṣaden entwickelte sich eine Heiligkeit, die

dazu neigte, sich vom Kosmos loszulösen und in einer akosmischen Transzendenz zu verweilen. Dieser zweite Heiligkeitstyp ist bis heute für den Hinduismus maßgebend.

Das Christentum dagegen hat den kosmischen Heiligen nie gekannt, weil von Beginn seiner Entwicklung an Gottes gleichzeitige Immanenz und Transzendenz gelehrt worden ist. Jesus Christus ist die sichtbar-wirksame Herabkunft Gottes in die Immanenz der Welt, während Gott Vater bereits von Jesus als der transzendente Gott verehrt worden ist.

Objektive und subjektive Heiligkeit haben Hindus und Christen während der Geschichte ihres Glaubens in gleicher Weise erfahren. Zur Zeit der *Brāhmaṇas* und *Āraṇyakas* war das Opferpriestertum im Hinduismus besonders betont; das heißt, nur mit Hilfe der Opferriten, die ausschließlich von Priestern (Brahmanen) vollzogen werden konnten, standen die Laien – die Mehrzahl des Volkes – mit Gott in Verbindung. Des Priesters objektive Heiligkeit wurde die wesentliche, beinahe einzige Form der Heiligkeit, war er doch der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen. Subjektive Heiligkeit gewann in der Zeit der Upanišaden, später während der Zeit der philosophischen Systeme, der Frömmigkeitsbewegungen und des Neo-Hinduismus seine Bedeutung neben der objektiven Heiligkeit. Jene hat sich nie verloren, sie ist Teil der indischen Atmosphäre und Mentalität, die sich im gesellschaftlichen sowie im spirituellen Bereich an hierarchischen Ordnungen orientiert. Das familiäre und öffentliche Leben ist von verschiedenen Stufen geistiger Autorität durchwirkt. So hat die Mutter die Autorität, ihre Kinder zu segnen, der ältere Bruder den jüngeren; der Lehrer unterrichtet nicht nur sein Fach, er besitzt gleichzeitig geistige Autorität über seine Schüler, die ihn als „Guru“ anerkennen; sogar ein Fabrikbesitzer oder Handwerksmeister kann diese geistige Stellung gegenüber seinen Angestellten und Lehrlingen einnehmen.

Im Christentum hat die subjektive Heiligkeit stets Vorrang gehabt. Jesus Christus selbst hat die subjektive Heiligkeit gegenüber der objektiven Heiligkeit (bzw. Scheinheiligkeit) aufgewertet, er ist ihr Vorbild: Objektiv war er ein zum Tode verurteilter Krimineller und Gotteslästerer, jemand, der sich außerhalb der religiösen Tradition und der religiösen Gemeinschaft (mit ihren Möglichkeiten objektiver Heiligkeit) gestellt hat. Betrachten wir allerdings die Entwicklung in den christlichen Kirchen, stellen wir fest, daß kirchlich (durch Kanonisation) anerkannte Heiligkeit stets Elemente objektiver Heiligkeit einschließt. Der Heilige muß sich die objektiven Mittel der Heiligung zunutze machen – etwa Empfang der Sakramente, Besuch der hl. Messe, Teilnahme am Leben der christlichen Gemeinde, Einhaltung der kirchlichen Gebote –, damit seine subjektive Begnadung im vollen Sinne „christlich“ genannt werden kann.

Der Hinduismus ist eine „offene“, vielseitige Religion, die eine Anzahl von Philosophien und Theologien und „Sekten“ oder religiöse Gruppen zuläßt. So ist es nicht verwunderlich, daß der Hinduismus nicht nur einen Heiligkeitsideal uns einen Heiligkeitstyp hervorgebracht hat, sondern viele unterschiedliche,

die entweder chronologisch einander folgten oder nebeneinander bestanden.

Das Christentum kennt zwar auch eine Anzahl von Heiligentypen, die das Ergebnis der jeweils vorherrschenden Frömmigkeitshaltung einer Epoche waren, doch besitzt die christliche Heiligkeit ein Grundelement, welches die Unterschiede der Typen unwichtig erscheinen läßt: die Nachfolge Christi. Die Zentralgestalt Christus und die Aufforderung Christi „Folge mir nach!“ sind das einigende und vereinheitlichende Grundelement sämtlicher Heiligentypen, von Aposteln, Märtyrern, Bekennern angefangen, bis zu Mönchen, Jungfrauen, Einsiedlern und Kirchenlehrern.¹¹ Nachfolge Christi setzt die historisch nachgewiesene menschliche Gestalt von Christus voraus, dessen Leben in den Evangelien greifbar wird.

Befreiung im Hinduismus

Als umfassende Definition des Heiligen schrieben wir: Der Heilige ist jener Mensch, der das erklärte Hochziel einer bestimmten Religion erreicht hat. Um den Zustand der Heiligkeit, wie ihn der Hinduismus darstellt, fester in den Griff zu bekommen, ist es nützlich, das Hochziel und die Wege dorthin genauer zu bezeichnen. Von beidem spricht die Literatur zum Hinduismus, auch die deutschsprachige, zu Genüge; wir beschränken uns hier auf eine Skizze.

Das „Tor“ zum Hochziel des Hinduismus ist *mokṣa* (oder *mukti*), Befreiung. Zwei Fragen stellen sich: Befreiung von was? Und: Befreiung zu was?

1. *Mokṣa* bedeutet Befreiung von der Verhaftung an die relative, unvollkommene Welt (*saṃsāra*, *māyā*), welche die Sinne erfahren und nach deren Erfahrung der unfreie Mensch sich ständig sehnt; *mokṣa* bedeutet Befreiung von der Notwendigkeit, wiedergeboren zu werden in ständig neuen Geburten und neuen Körpern; metaphysisch ist *mokṣa* die Befreiung von Unwissen (*avidyā*), das bisher die Seele umschlossen und sie selbst und Gott nicht so offenbart hatte, wie sie wirklich sind; dies geht Hand in Hand mit der Befreiung im moralischen Sinn: die Auslöschung der Sünden, sündhaften Neigungen und ihren Wirkungen auf das alltägliche Handeln des Menschen. Genau gesprochen ist sogar die Befreiung von den Tugenden, guten Werken und ihren Wirkungen mitgemeint. *Karma*, das Residuum guter und schlechter Taten, das immer neue (gute und schlechte) Taten hervorgebracht hatte, ist im Zustand von *mokṣa* ausgelöscht.

2. *Mokṣa* bedeutet Befreiung zur absoluten und ständigen Befriedigung und Erfüllung. Einige philosophische Schulen (Nyāya-Vaiśeṣika, Sāṃkhya-Yoga) sehen in *mokṣa* ein nur negatives Ziel; die Erlangung der Befreiung aus *saṃsāra* ist für sie *apavarga*, ein Entrinnen, eine Flucht – keine Befreiung zu einer positiven Erfahrung; *apavarga* bedeutet die Abwesenheit von Schmerz und Leid, ansonsten ist der Zustand uncharakterisierbar, er ist eine Leere. Für die anderen Schulen bedeutet *mokṣa* die Erreichung von Glückseligkeit (*ānanda*). Ist einmal die Selbst- und Weltverhaftung überwunden, erfährt sich die Seele

in der Einheit (*sarvātma-bhāva*) mit allen anderen Wesen, in Harmonie mit dem Kosmos und mit dem Göttlichen.

Die Beziehung zum Göttlichen wird in den verschiedenen philosophischen Schulen unterschiedlich charakterisiert. Im Advaita Vedānta erkennt die Seele (*ātman*) ihre eigentliche Identität mit dem Absolut-Göttlichen (*brahman*), die vorher durch *avidyā* verdeckt war, und Seele-Gott werden ununterscheidbar. In den anderen Vedānta-Schulen erfährt der *ātman* seine teilweise Identität mit *brahman* (Viśiṣṭādvaita) oder seine vollkommene Anhängigkeit und ewige Unzertrennlichkeit (Dvaita) im Bezug auf *brahman*. Im Vedānta wird *brahman* als *sat-cit-ānanda* charakterisiert, als Vollkommenes Sein, Totales Bewußtsein und Unvergängliche Glückseligkeit; die befreite Seele nimmt voll oder zu einem gewissen Grad an dieser Vollkommenheit Gottes teil.

Die Theologien des Hinduismus (die einen persönlichen Gott anerkennen) lehren, daß die befreite Seele eine himmlische Sphäre erreicht, in der Gott wohnt. Gott Śiva wohnt auf Berg Kailās, Gott Viṣṇu in Vaikuṇṭha. Die Seele nimmt, je nach ihrer Heiligkeit, eine der folgenden vier Stufen ein; sie bezeichnen die relative Nähe der Seele zu Gott: 1. *sālokyā* – die Seele hat die „Wohnung“ Gottes betreten; 2. *sāmīpyā* – sie nähert sich Gott; 3. *sārūpyā* – die Seele nimmt die „Form“ Gottes an; 4. *sāyujyā* – sie vereint sich mit Gott. Diese letzte Vereinigung ist nicht im Sinne einer Identität (wie im Advaita Vedānta) zu verstehen, sondern eher als eine *unio mystica*.

Mehrere Schulen (insbesondere Advaita Vedānta, Sāṃkhya-Yoga und Kashmir Śaivismus) erkennen den Zustand von *jīvanmukti* an; d. h. der Mensch ist fähig, Befreiung zu erreichen – in ihrer ganzen Glückseligkeit – schon während er lebt, während die Seele im Körper „gefangen“ ist. Andere Schulen lehren dagegen, *mokṣa* sei erst nach dem Tod des Menschen, nachdem die Seele von allen materiellen Fesseln (Körper, Verstand, Gefühl) befreit ist, erreicht (*videhamukti*). Diese zweite Gruppe erkennt jedoch einen Zustand vor dem Tod des Körpers an, in dem der Mensch alles getan hat, was zur Erlangung von *mokṣa* notwendig ist; seine Aufgabe bleibt nur, zu warten, bis der Körper die Seele freiläßt. Dieser Mensch erfährt in diesem Zustand nur einen „Vorgeschmack“ der Glückseligkeit endgültiger Befreiung.

Heiligkeit im Hinduismus ist also entweder als der Zustand des *jīvanmukti* zu verstehen oder als der Zustand, welcher dem *videhamukti* unmittelbar vorausgeht. In beiden Fällen haben wir es mit einem Zustand zu tun, der – einmal erlangt – unverlierbar ist. Im Gegensatz zum christlichen Heiligen, der immer erst nach seinem Tod als ein solcher anerkannt und verehrt werden kann, weil bis dahin ein Rückfall aus dem heiligmäßigen Leben möglich ist, gewinnt der Hindu-Heilige seinen Zustand ein für allemal in diesem Leben und wird darum, noch lebend, von seiner Umgebung als Heiliger verehrt. Der Hindu-Heilige besitzt, der philosophischen Lehre zufolge, immer schon Heilsgewißheit, nicht jedoch der christliche Heilige; dessen Heiligkeit drückt sich allenfalls in einem absoluten Vertrauen in Christi Gnade und Barmherzigkeit aus.

Wie – auf welchen asketischen Wegen – erlangt der Hindu Heiligkeit? Die Grundvoraussetzung ist ein moralisches Leben; der achtstufige *yoga*-Weg (*aṣṭāṅga-yoga*) nennt darum als die erste und zweite Stufe *yama* und *niyama*, Verbote und Tugendgebote. Sie haben die Aufgabe der Selbst-Reinigung (*ātma-saṁskāra*). Als weitere Grundvoraussetzung wird *dharma*, die Ausübung der religiösen Pflichten gemäß den Vorschriften der Heiligen Schriften (*śāstras*), den Regeln der religiösen Gemeinschaft und der Kaste, genannt. *Dharma* soll auch die beiden ihm untergeordneten Werte, *artha*, Besitz, und *kāma*, Lebensgenuß, zügeln und ordnen. Das alte Ideal des Vier-Stufen-Lebenswegs (*catur-āśrama-dharma*)¹² sieht vor, daß der Hindu zunächst *dharma* als höchstes Lebensziel betrachtet, bis er die drei traditionellen Lebenspflichten erfüllt hat: die Heiligen Bücher studieren, die Opferriten feiern, einen Sohn zeugen. Diese Pflichten kann der Hindu nur als Ehemann und Familienvater (*gṛhastha*) erfüllen. Danach darf er dem Familienleben entsagen und in den Lebensstufen des Einsiedlerlebens (*vānaprastha*) und Wandermönchtums (*sannyāsa*) *mokṣa* als höchstes Lebensziel anstreben. Das heißt, er hat das Recht, jene dritte Grundvoraussetzung zur Erlangung der Befreiung zu erfüllen: Weltentsagung (*vairāgya*). ŚĀṆKARA, der Begründer des Advaita Vedānta, stieß diese vierstufige Lebensordnung um und setzte fest, daß jeder – gleich welchen Alters und auf welcher Lebensstufe er ist – entsagen darf, sobald er das tiefe innere Bedürfnis dazu spürt. Er hat vier Voraussetzungen (*sādhana-catuṣṭaya*) formuliert, die erfüllen muß, wer der Welt entsagt, um Mönch (*sannyāsi*) zu werden: 1. Er muß zwischen Ewigem, Wahrem, Göttlichem einerseits und dem Vergänglichen, Unwahren, Weltlichen andererseits unterscheiden können; 2. Er muß dem Genuß dieser Welt und aller kommenden Welten (*svarga*, Himmel) entsagen; 3. Er muß ein moralisch reines Leben führen und seine Sinne und sein Denken unter Kontrolle halten; 4. Er braucht eine tiefe Sehnsucht nach Befreiung. Diese vier Voraussetzungen bewirken in dem Aspiranten (*sādhaka*) die notwendige Reinheit des Geistes (*citta-śuddhi*).¹³

Wir nannten bisher nur die Voraussetzungen für *mokṣa*; ihre Erfüllung schenkt noch nicht die Befreiung. Die direkten „Mittel“ zur Befreiung sind *jñāna*, *bhakti* oder *karma*. Jedem dieser Befreiungsmittel ist ein Heilsweg (*mārga*) zugeordnet: *jñāna-mārga*, *bhakti-mārga* und *karma-mārga*. *Jñāna* bedeutet „Wissen“; es ist die innere (mystische) Erfahrung Gottes und der wahren Beziehung zwischen Seele und Gott. Diese innere Erfahrung wirkt umwandelnd – bewirkt unverlierbare Heiligkeit. *Bhakti* ist Liebe zu einem persönlichen Gott (*Śiva*, *Kṛṣṇa*, *Rāma*, *Durgā* usw.); totale Hingabe an ihn, ohne Wunsch nach Belohnung, führt zur Befreiung. *Karma* ist rituelle Tätigkeit oder auch die Ausübung guter Werke aus religiöser Überzeugung. Wer im Geiste der Entsagung, ohne auf Erfolg oder Mißerfolg zu achten, gute Werke ausübt (*niṣkāma-karma*), ist ebenfalls auf die Befreiung vorbereitet.

Jñāna ist von den drei Heilsmitteln das wichtigste und am häufigsten genannte; *karma* wird im allgemeinen nicht als direktes Mittel zur Erlösung bezeichnet, sondern als Vorbereitung für echtes *jñāna* oder echte *bhakti*. Der

yoga-Weg nennt, zusätzlich zu *jñāna*, die Notwendigkeit, durch ausdauernde Askese die Residuen vergangener Handlungen (*saṃskāras*) zu zerstören.

Jeder *mārga* und jedes philosophische System beschreibt die Heilswege ausführlich mit zahlreichen Zwischenstufen; wir nannten hier, zusammenfassend, nur die wichtigen Voraussetzungen und die direkten Mittel zur Befreiung.

Zwei Perspektiven der Heiligkeit

1. *Anubhava*. „Erfahrung“ ist ein Schlüsselwort der Hindu-Spiritualität. Während der christliche Heilige vollkommenen Glauben an Gott und seine Lehre predigt, zeichnet sich der Hindu-Heilige durch seine Geist- oder Gott-Erfahrung aus; sein Streben geht darauf hin, die Lehre der Heiligen Schriften, die Wahrheit der Mythen, die Anweisungen des Guru zunächst intellektuell und intuitiv zu integrieren, dann aber durch eine direkte innere Erfahrung (gleichsam eine „Offenbarung“ Gottes oder des Göttlichen) als wahr zu erleben. Ohne *anubhava* würde niemand als Heiliger bezeichnet. Darin zeigt sich, daß Heiligkeit im Hinduismus immer *mystische Heiligkeit* ist. Im Christentum ist dagegen der Mystiker ein Typ des Heiligen (und nicht jeder Mystiker wird als Heiliger verehrt); gewiß besitzt auch ein christlicher Heiliger eine wie auch immer geartete Erfahrung Gottes, doch findet sich darüber in der Fachliteratur wenig, und sie wird nicht unmittelbar angestrebt.

2. *Śakti*. „Kraft“, nämlich spirituelle Kraft, ist der Ausfluß der Heiligkeit. Askese (*tapas*) verleiht inneres „Feuer“, innere Kraft, auch okkulte Macht (*siddhi*). Der echte Aspirant vergeudet seine spirituelle Kraft nicht, sondern nutzt sie zu je höheren Zielen, bis er Heiligkeit erreicht; vor allem gibt er nicht der Versuchung nach, okkulte Kräfte auszuüben. Der Heilige besitzt seine Autorität als Guru insbesondere durch die Manifestation seiner *śakti*; der christliche Heilige versteht sich allenfalls als Mittler von Gottes Kraft. Der indische Mythos berichtet von zahlreichen Heiligen (*ṛṣis*), die nach jahrelanger Askese so große *śakti* erworben haben, daß sie selbst den Göttern (*devas*) gefährlich wurden, taten jene nicht ihren Willen. Viele mythische Heilige übten Askese, um einen Gott zur Gewährung einer Gunst zu veranlassen oder gar, um sie herbeizuzwingen. Einige benutzten die erworbene *śakti* bewußt zu bösen Zwecken. *Śakti* kann also göttliche, aber auch dämonische Kraft sein.

Person und Heiligkeit

„In Buddhism and Hinduism the line between gods and saints is blurred. Historical saints are mythologised; mythological saints are historicised – a common religious phenomenon.“¹⁴ Das indische Empfinden pendelt zwischen Personalisierung und Entpersonalisierung (Abstrahierung) eines Menschen. Das hat seinen Eindruck auf die indische Hagiographie hinterlassen; selten empfand man nämlich die Person und den Lebenslauf eines Heiligen für wert, beschrieben zu werden – wichtig waren nur sein Werk und seine

erbauende Wirkung.¹⁵ Infolge dieses Mangels an Interesse am historischen Lebenslauf einer heiligen Person, ist die schöpferische Frömmigkeit des Volkes frei bildend und verändernd mit ihr umgegangen. Mythos ist auch ahistorisch, nur daran interessiert, exemplarische, typisierte Geschehnisabläufe mit exemplarischen, typisierten Helden oder Göttern zu formen. Der ahistorisch empfindende schöpferische Geist des frommen Inders steht atmosphärisch dem Mythos nahe, und es verwundert nicht, daß Heiligenleben und mythisches Leben ineinander übergehen. Die Unterscheidung zwischen einem historischen Heiligen, einem mythischen Held und einer Göttergestalt ist weniger wesentlich als sein erbauender Charakter und sein archetypisches Format. Der historische Heilige wird mythifiziert und deifiziert,¹⁶ so daß der historische Kern des Lebens in Vergessenheit gerät; umgekehrt betreten mythologische Gestalten und Götter historische Orte und Zeiten und mischen sich unter Menschen.¹⁷ Diese Mutationen finden ihren Widerhall in der indischen Philosophie, die die Grenzen zwischen Gott und Mensch, Gott und Schöpfung, Transzendenz und Immanenz nicht mit derselben Eindeutigkeit zieht wie das abendländisch-christliche Selbstverständnis. Diese Paare verhalten sich zueinander nicht wie Gegensätze, sondern wie Pole.

Indien sieht in der Person keine letzte Gegebenheit wie das Christentum, das auch Gott als eine Person erfährt. Person ist Begrenzung, Einengung, eine Stufe zur letzten Gegebenheit. Erfüllung findet der Hindu niemals in der Person, im Personalen, im Individuellen, sondern im Überpersönlichen, Typischen, im Archetyp, dann im Abstrakt-Göttlichen ohne „Namen und Formen“ (*nāma-rūpa*). Diese Neigung setzt sich auch in den Glaubensgemeinschaften des Hinduismus fort, die einen persönlichen Gott (*Kṛṣṇa, Rāma, Kālī* usw.) als Höchsten Gott verehren; auf vielfältige Weise arbeiten ihre Theologien an einer „Aufweichung“ des Persönlichen oder der Entpersönlichung dieser Götter.

Der Hindu findet, bei aller Verehrung für den Guru, den er in jedem Heiligen entdeckt, eigentlich an ihm kein Genügen; positiv ausgedrückt: Der Heilige ist Symbol für das Vollkommene. BETTY HEIMANN behandelt diesen Aspekt unseres Themas, wenn sie schreibt: „Indian saintliness lies in the recognition of superpersonal cosmic values, independent from any personal final aims. Be it a perfected human being, a God, none represents the *Summum*, the *Brahman*.“¹⁸ Sie fährt fort: „(In India) it is not the person of the Saint which is venerated, but the Saint is a symbol of an ideal: his qualities of knowledge and consequent morality are what elevate him beyond the average man. Legend and history stand in India on an equal level of reliable truth. What can be thought, has the same value of experience as what can be seen or perceived by the senses. The Indian Saint is thus a reality accepted for his inspiring qualities, independently of his provable or unprovable life-story.“¹⁹

Die christliche Legendenbildung strebt zwar auch nach Typifizierung, zeitloser Gültigkeit, nach Ausfüllung der „heiligen Norm“, wobei der Heilige zu einem gewissen Grad entindividualisiert wird;²⁰ doch bei aller Wunder-

gläubigkeit und Idealisierung sucht er im Heiligen immer das menschlich-personale Vorbild. Er abstrahiert den heiligen Menschen nicht zu einer asketischen Norm, einem theologischen Grundsatz oder einem unpersönlichen Vollkommenheitsideal. Die christliche Ausrichtung bleibt auf die Person hin: auf Jesus Christus und auf jene Menschen, welche die Christus-Nachfolge glaubwürdig und begnadet vollzogen haben.

Wie schon der Apostel PAULUS die historische Faktizität des Lebens Jesu betont hat, um durch geschichtliche Authentizität seinen Glauben zu begründen und in anderen Glauben zu wecken, ebenso ist das historisch belegte Faktum, daß und wie Heilige gelebt haben, von der christlichen Tradition stark beachtet worden. Die juristische Akribie, mit der Kanonisationsprozesse durchgeführt werden, ist das deutliche Zeichen dafür, wie sehr sich der Christ der Authentizität der Heiligkeit versichert, bevor sie ihm glaub- und verehrungswürdig ist.

Der sannyāsi

In der vedischen Zeit war der *ṛṣi*, der Seher kosmischer Einheit und der Verfasser heiliger Texte, der herausragende Typ des Heiligen. Die *ṛṣis* gelten als die Verfasser der vedischen Hymnen, deren Wortlaut sie in tiefen Meditationen „gesehen“ und ihren Schülern mündlich weitertradiert haben.

Die darauffolgende Zeit der *Brāhmaṇas* und *Āraṇyakas* pflegte eine strenge rituelle Opferreligion. Der Vollstrecker der Opferriten, der Priester, wurde der typische Heilige. Kosmische Religiosität verengte sich zur rituellen Religiosität, ebenso reduzierte sich das Heiligenideal von subjektiver zu objektiver, ritueller Heiligkeit.

Der Zeitgenosse der Upaniṣaden wandte sich ab von dem Heiligentyp des verheirateten Mannes oder der verheirateten Frau (*ṛṣis* und Priester waren verheiratet) und entdeckte sein Ideal im Mönch (*sannyāsi*). Er ist der bestimmende Heiligentyp geblieben.

Der Typ des *sannyāsi*, der wandernde Bettelmönch, ist in vielen Schriften gepriesen worden; wir bringen Beschreibungen aus drei verschiedenen Epochen. Die erste stammt aus Manu-Smṛti, dem altindischen Gesetzbuch, welches das *sannyāsa*-Ideal als die letzte Lebensstufe im *catur-āśrama-dharma* darstellt:

(Der *sannyāsi*) soll immer allein wandern, ohne Gefährten, um endgültige Befreiung zu erlangen, sich klar bewußt, daß der einsame Mensch, der weder heimsucht noch heimgesucht wird, sein Ziel erreicht.

Er soll weder Feuer, noch eine Wohnung besitzen, er mag ins Dorf für seine Nahrung gehen, er soll allem gegenüber gleichgültig sein, fest in seiner Absicht, und auf *brahman* seinen Geist sammeln.

Eine Tonscherbe (statt einer Bettelschale), die Wurzeln von Bäumen (als Wohnung), grobe, zertragene Kleider, ein Leben in Einsamkeit und Gleichmut gegenüber allen Dingen, das sind die Merkmale jenes Menschen, der Befreiung erreicht hat.

Er soll weder zu sterben wünschen, noch zu leben wünschen. Er soll auf die (vorbestimmte) Zeit warten, wie ein Diener auf die Ausbezahlung seines Lohnes wartet.

Er soll geduldig harte Worte ertragen, niemanden beleidigen, und er soll der Feind keines Menschen werden dieses (vergänglichen) Körpers wegen.

Gegenüber einem zornigen Menschen soll er nicht wiederum Zorn zeigen, er soll segnen, wenn er verflucht wurde, er soll nicht sprechen, was ohne Wahrheit ist, in Weltlichkeit zerstreut.²¹

In der Jābāla-Upaniṣad, einer späten Upaniṣad, die dem Ideal der Entsagung gewidmet ist, heißt es über die *parama-haṁsas* (die Mönche der höchsten Vollkommenheit):

Sie sind nicht verrückt, und doch handeln sie wie Verrückte. Mit den Worten *bhū svāhā*²² entsagen sie dem Dreizack, der Bettelschale, dem Haarschopf und der heiligen Schnur,²³ werfen alles ins Wasser und suchen dann einzig den *ātman*. Ungebunden wie nach der Geburt, ohne Bindungen und Besitz, setzen sie entschieden den Fuß auf den Weg zu *brahman*. In Reinheit des Herzens füllen sie, um ihr Leben zu erhalten, zu festgesetzten Zeiten das Gefäß ihres Magens mit Almosen, gleichmütig hinnehmend, ob sie etwas bekommen oder nicht. Sie mögen in einem verlassenem Haus wohnen, einem Tempel, einem Gebüsch oder in einem (verlassenen) Ameisenhaufen, in den Wurzeln eines Baums, der Hütte eines Töpfers, einem Feuerplatz oder auf der Sandbank in einem Fluß, einem Hügel, in einer Höhle, der Höhlung eines Baums, einem Wasserfall oder einfach auf der Erde ohne irgendein Zuhause. Ohne auf sich selbst Rücksicht zu nehmen, ohne Zwänge und Anstrengungen, gesammelt in Kontemplation und festgegründet im höheren Selbst, bemühen sie sich, die Wirkung der früheren schlechten Taten zu tilgen und stellen sich ganz der Entsagung anheim. Das ist ein *parama-haṁsa*, das ist ein *parama-haṁsa*.²⁴

In Śaṅkaras *Vivekacūḍāmaṇi*, einer Exposition des radikalen Monismus des Advaita Vedānta, heißt es über den *sannyāsi*:

Manchmal ein Narr, manchmal ein Weiser, manchmal angetan mit königlichem Glanz, manchmal umherwandernd, manchmal bewegungslos wie eine Pythonschlange,²⁵ manchmal mit gütigem Gesicht, manchmal verehrt, manchmal geschmäht, manchmal unbekannt – so lebt der Mann der Gott-Verwirklichung, immer erfüllt von Höchster Glückseligkeit.

Ohne Reichtümer, und doch immer genügsam; obwohl hilflos, dennoch sehr machtvoll, ohne Freude an den Sinnendingen, doch ewig zufrieden, ohne ein Vorbild, doch alle mit gleichen Augen betrachtend.

Obwohl tätig, dennoch passiv, obwohl die Früchte vergangener Handlungen erfahrend, doch nicht identifiziert mit ihnen, obwohl begrenzt, dennoch allgegenwärtig ist er.²⁶

Der *sannyāsi* verkörpert das Ideal radikal akosmischer Transzendenz; er strebt danach, die Bindungen an das Geschaffene, Vergängliche zu lösen und in einem Zustand der Ungebundenheit zu leben, die weder den konventionellen Moralkodex, noch die Normen und Pflichten, welche die Gesellschaft dem Menschen aufgelegt, anerkennt. Zu *karma*, rituellen Opfern, guten Werken, und zu *dharma*, dem Einhalten religiöser Gesetze, ist er nicht mehr verpflichtet; sein einziger Lebenswert ist *mokṣa*, und sein Lebenswandel soll sein Streben nach oder den Zustand äußerer und innerer Freiheit reflektieren.

Vergleichen wir das Ideal von *sannyāsa* mit dem Ideal der christlichen Heiligkeit, ist als grundlegender Unterschied zu nennen, daß der christliche

Heilige stets die Integration von *vita contemplativa* und *vita activa* anstrebt und in der Spannung dieser schwierigen Integration lebt. Verharren in der Transzendenz, Negieren des Geschaffenen, die Passivität als Ideal ist nicht christlich; höchstens ein zeitweises Verweilen bei diesem Pol des spirituellen Lebens ist angemessen. Die beiden größten christlichen Gebote „Liebe Gott“ und „Liebe deinen Nächsten“ zeichnen die Spannung zwischen Kontemplation und Aktion vor. Das Gebot der Nächstenliebe verlangt zumindest die Bereitschaft der Liebe durch die Tat. Selbst die Wüstenväter des frühen Christentums, die sich räumlich weit von allen Menschen entfernt haben, um ungehindert kontemplativ zu leben, benötigten zu ihrer Heiligkeit die Bereitschaft der liebenden Tat, etwa der Gastfreundschaft, und haben im Gebet und spirituellen Intensionsstrom auch alle Menschen mit eingeschlossen. Das ist aus ihren Worten belegt. Der christliche Heilige darf sich seiner Erlösung bis zu seinem Tod nicht sicher sein, kann sich also auch nicht von den Heiligungsmitteln der Kirche und von den christlichen Geboten lossagen.

Die Spiritualität der Bhagavad-Gītā, jenem beliebtesten Weisheitsbuch des indischen Volkes, bemüht sich um eine Synthese des radikal weltnegierenden *sannyāsa*-Ideals und dem Ausüben von Werken in der Gesellschaft mit der Lehre von *niṣkāma-karma* (begierdeloses Handeln). Das Ideal der totalen Untätigkeit erscheint unerfüllbar; an seine Stelle setzt die Gītā das Ideal „Handle, doch entsage den Früchten (Erfolg oder Mißerfolg) deiner Taten“.

Wer das ihm obliegende Werk verrichtet, ohne nach dessen Lohn zu suchen, ist ein *sannyāsi*, ist ein *yogi*; nicht aber, wer das heilige Feuer nicht anzündet und keine Riten vollzieht.²⁷

Innerlich in der Entsagung bleibend, soll der *sannyāsi* nach außen hin unter den Menschen handeln. Äußere Situation und innere Einstellung entsprechen sich nicht mehr so vollkommen wie im oben skizzierten Ideal des *sannyāsi*; eine bloß-mentale Entsagung wird notwendig. Somit berührt der *sannyāsi* wiederum die Sphäre der moralischen und gesellschaftlichen Werte und muß sich mit ihnen auseinandersetzen.²⁸

Der Heilige als Führer der Gesellschaft

Der Hindu-Heilige steht in einer eigenartigen Polarität. Einerseits, wie wir sahen, neigt er dazu, sich radikal von den Menschen abzuwenden, sich ihnen in keiner Weise verpflichtet fühlend; damit korrespondiert die Neigung des Volkes, im Heiligen nicht „das Eigentliche“ zu sehen und ihn als Symbol für das Vollkommene anzuerkennen. Andererseits ist der Heilige der *guru* der spirituellen Elite – und auch der gesellschaftlichen und politischen Elite. Der Heilige gilt als Leitbild für die ganze Gesellschaft. Insofern besitzen Hindu-Heilige eine politische Relevanz, welche christliche Heilige, insgesamt gesehen, niemals gehabt haben. Obwohl das Ideal der christlichen Heiligkeit das Wirken auf den Nächsten hin miteingreift, ist den Heiligen niemals die Rolle von Führern der Gesellschaft zugefallen. Spirituelle Belange sind in

Indien stets vorrangig gewesen, weshalb Mönche einen Einfluß auf Gesellschaft und Politik ausüben konnten. BETTY HEIMANN erklärt die Polarität so: „India does not think in single historical events and personalities, not in a progressive material evolution, but in recurrent waves of history . . . The true leader of society, is the one who shows indifference towards, and even contempt for, momentary happiness and worldly power . . . As such the Indian Saint, through his very isolation from society, leads society to the true evaluation, or depreciation, of changing historical institutions.“⁴²⁹

Bis heute setzt die hierarchisch empfindende Mentalität des Inders die spirituellen Werte an die Spitze der Wertpyramide, so daß sich auch „weltliche Führer“ – etwa Politiker oder Industrielle – vor der Autorität der Heiligen beugen. Es ist z. B. bekannt, daß die indische Ministerpräsidentin regelmäßig *gurus* in ihren *āśrams* besucht und deren Rat empfängt. Wie andere Besucher verneigt sie sich vor diesen Männern und Frauen, berührt deren Füße (*praṇāma*) in der Geste demütiger Unterwerfung.

SUMMARY

A comparison between saints of different religions should be especially fruitful as it evokes the living spirituality of each religion; so far, however, comparisons have been drawn mainly between philosophical and theological concepts only. The word “holy” being of occidental origin, has no direct counterpart in Sanskrit; there is, however, a variety of terms denoting similar concepts. Most of them understand holiness in the sense of “purity”, i. e. originally material and ritual purity and finally spiritual purity.

It must be acknowledged that even though terms differ, the phenomenon of holiness exists in all world religions. Who, then, is a saint? Two distinctions may be made: that between a saint of cosmic religion (as of Vedic Hinduism) and of a-cosmic religion (as of Upaniṣadic Hinduism and Christianity); then, the distinction between objective/ritual holiness (e. g. of priests, prophets, religious teachers, monks) and subjective holiness (attained through asceticism and divine grace by any individual). In general terms a saint may be said to be the person who has reached the declared highest goal of his religion.

This highest goal in Hinduism is generally called *mokṣa*, liberation. It is a liberation from this world of transience, ignorance and from the need of continuous rebirth. The state of *mokṣa* for some schools is a mere “escape” from pain and suffering resulting in no positive experience, whereas for others it consists in the experience of bliss and a direct relationship with God. Some schools proclaim that liberation is possible in this body already (*jīvanmukti*), while others teach that the full state of liberation can be enjoyed only after the soul has shed the body (*videhamukti*). Hinduism has chalked out a number of paths (*mārgas*) toward the attainment of liberation and has clearly defined the various immediate and mediate means of liberation.

Hinduism has never clearly distinguished between a historical saint and a mythical hero-saint. Indian mentality sways between personalising and depersonalising individuals; thus hagiography was rarely interested in recording the historical facts of a saint's life, but in discovering in it a superpersonal reality, the archetype or the divine presence. The *sannyāsi* (mendicant monk of a-cosmic leanings) is to this day the representative type of holiness. Interestingly, as he stresses detachment from the world, he is revered by the populace as the “true leader of society”; only he who is detached can discover the true values which should guide the life of society.

¹ Wohl aber, in Ansätzen, in Indien. Ich weise insbesondere auf diese beiden Bücher hin: *A Seminar on Saints*. Edited by T. M. P. MAHADEVAN. Ganesh & Co., Madras 1960 und: *Women Saints of East and West*. Edited by SWAMI GHANANANDA and SIR JOHN STEWART-WALLACE. The Ramakrishna Vedanta Centre, London 1955.

² Interessanterweise sind auch *sanctus* und *hagios* in der rituellen Sphäre entstanden: „Das lat. *sanctus* (von *sancire*, ‚abgrenzen, umschließen, heiligen‘) bezeichnet das aus religiösen Gründen Abgesonderte; unter *sanctio* verstanden die alten Römer ursprünglich die Abgrenzung der hl. Orte und deren Schutz vor Verletzung und profaner Berührung. . . Die Vorstellung der kultischen Absonderung und der Distanz gegenüber dem Profanen liegt auch dem griech. Äquivalent von *sanctus*, dem Worte *hagios* . . . zugrunde.“ (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Hrsg. von KURT GALLING. III. Bd., Tübingen ³1959, Sp. 146).

³ Besonders das Buch von MIRCEA ELIADE: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Rowohlt Verlag, Hamburg 1957 sei genannt.

⁴ Sogar das Buch von JOSEPH CAMPBELL: *The Hero with a Thousand Faces*. Bollingen Series XVII. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1968, das speziell den *homo religiosus* behandelt, bietet nur einige Seiten über den Heiligen.

⁵ ELIADE a.a.O. 96.

⁶ Vgl. ELIADE a.a.O. 104.

⁷ WILHELM PÖLL: *Religionspsychologie. Formen religiöser Kenntnissnahme*. Kösel Verlag, München 1965, 189.

⁸ Ibid.

⁹ PÖLL a.a.O. 190.

¹⁰ PÖLL a.a.O. 191.

¹¹ S. das Commune Sanctorum der Liturgie und die Allerheiligenlitanei.

¹² Vgl. MARTIN KÄMPCHEN: *Āśhrāms – Stätten religiöser Gemeinschaft. Der Āśhrām in der indischen Geschichte*. In: *Geist und Leben* 55 (1982) 262–273.

¹³ Vgl. dazu die Betonung der Reinheit im Wortfeld „heilig“ im Hinduismus (s. o.).

¹⁴ JOSEPH SPAE: *Buddhist Models of Holiness*. In: *Concilium. Religion in the Seventies*. Bd. 129 (Models of Holiness. Edited by Christian Duquoz and Casiano Florestán) The Seabury Press, New York 1979, 79–87, 86.

¹⁵ Vgl. z. B. den Aufsatz über Umāśwātī in: *A Seminar on Saints*. a.a.O. (Anm. 1) S. 291: „It was a general outlook of Indians to neglect the information about the life and time of great personalities. Their main trend was to preserve the works . . . Not the person but his contribution was important.“

¹⁶ GORĀKHNĀTH, ein nordindischer śivaitischer Heiliger, wird von seinen Verehrern als Gott Śiva deifiziert (vgl. KALYANI MALLIK: *Gorākhnāth*. In: *Seminar on Saints*. a.a.O. 78); KARAIKKĀL AMMAIYAR, eine tamilische Heilige, wurde von ihrem Ehemann als Göttin verehrt (vgl. *Women Saints of East and West*. a.a.O. 16–18); ĀNDĀL, ebenfalls eine tamilische Heilige, löste sich im Srīrangam-Tempel (bei Tiruchiappalli) in die Śiva-Figur auf (vgl. *Women Saints of East and West*. a.a.O. 28).

¹⁷ Vgl. die vielen Erzählungen von Śivas Erscheinen unter den Menschen, insbesondere unter Śiva-Heiligen, die er belehrte oder aus Gefahren half. Vgl. auch die *avatāras* von Viṣṇu, die auf die Welt gekommen sind, um gegen das Böse zu kämpfen und das Gute zu schützen.

¹⁸ BETTY HEIMANN: *The Concept of a Saint in India*. In: *Facets of Indian Thought*. George Allen & Unwin, London 1964, 79.

¹⁹ a.a.O. 80.

²⁰ Vgl. GERTRUDE und THOMAS SARTORY: *Der Heilige Nikolaus. Die Wahrheit der Legende*. Herder Verlag, Freiburg 1981.

²¹ Manu-Smṛti VI, 42–45, 47–48; die Beschreibung erstreckt sich über 64 Paragraphen.

²² Opferspruch.

²³ Die Anzeichen eines frommen Mannes oder Mönchs.

²⁴ Jābāla-Upaniṣad 6.

²⁵ Sie sucht ihre Nahrung nicht, sondern wartet, bis Nahrung zu ihr kommt.

²⁶ ŚAṆKARA: *Vivekacūḍāmaṇi* Nr. 542–544.

²⁷ Bhagavad-Gītā: VI, 1.

²⁸ Wir haben die Typen des vedischen ṛṣi und des Priesters gestreift und uns danach auf die Beschreibung des *sannyāsi* konzentriert. In etwa synonyme Bezeichnungen für den Mönch sind *sādhu*, *siddha*, *muni* („der Schweigende“). Der *kevalin* ist jemand, der *kaivalya* (Isolation, Ungebundenheit) erreicht hat (s. Sāṅkhya-Yoga-Philosophie). Der *yogi* hat sich „vereint“ – zunächst mit sich selbst (psychische Integration), dann mit dem Kosmos und schließlich mit der Transzendenz.

²⁹ HEIMANN a.a.O. 78.

ÜBERLEGUNGEN ZU EINER INDISCHEN THEOLOGIE

von Ignatius Puthiadam

Vorbemerkung

Im folgenden habe ich nicht die Absicht, eine wissenschaftliche oder erschöpfende Abhandlung über die Geschichte oder die Hauptströmungen einer Indischen Theologie zu schreiben. Mein Ziel ist bescheidener: ich möchte einige allgemeine Überlegungen zur Geschichte der christlichen Theologie in Indien anstellen. Diese Überlegungen sollen etwas Licht werfen auf die Hauptlinien des gegenwärtigen indisch-christlichen Denkens.

Die erste Stufe

Die ersten Anstrengungen, die christliche Botschaft in indischen Formulierungen und mit der Hilfe von indischen Symbolen vorzutragen, wurden von den großen Missionaren wie DE NOBILI und BESCHI gemacht. Seit ihrer Zeit gibt es bis auf den heutigen Tag in Indien einen lebendigen aber oft verborgenen Strom einer einheimischen Theologie. Doch es bleibt auch wahr, daß das Bemühen, die indische christliche Erfahrung auszudrücken und die christliche Botschaft im Kontext von Indien lebendig werden zu lassen, weder weitverbreitet noch beständig gewesen ist.

Anders als die Mehrheit der Missionare ihrer Zeit waren Männer wie DE NOBILI und BESCHI im Sanskrit und in modernen Sprachen bewandert. Sie kannten das kulturelle, religiöse und philosophische Erbe Indiens sehr gut. Auf der Grundlage ihrer christlichen und priesterlichen Ausbildung im biblischen und theologischen Denken versuchten sie dieses in indische Terminologie zu übersetzen und an sie anzupassen. DE NOBILI schreibt: „Die zukünftigen katholischen Priester sollen dem indischen Volk das Christentum in ihrer eigenen Sprache darstellen und nicht in einem Kauderwelsch, in dem alle religiösen Ausdrücke portugiesisch sind. Sie sollten eine gute theologische Ausbildung haben, aber zugleich auch Fachleute für die Religion der Hindus sein, unter denen sie leben.“¹ Diese Überzeugung brachte ihn dazu, die scholastische Abhandlung über die Existenz und die Natur Gottes ins Tamil zu übersetzen und den hinduistischen Glauben an die Seelenwanderung aus biblischer und scholastischer Sicht zu widerlegen. Beschi benutzte seine ausgezeichnete Kenntnis der Tamil Literatur dazu, biblische Themen in ein reines, kunstvolles und bilderreiches Tamil zu übersetzen.

Einige der Missionare waren überzeugt, daß die Hindus nicht allein aus gesellschaftlichen Rücksichten Christen wurden. „Fast alle haben eine große Bewunderung für die christliche Religion und nur wenige verurteilen sie. Wir werden nicht wegen unserer Religion verachtet, sondern einzig und allein wegen unserer gesellschaftlichen Bräuche, die mit denen des Landes nicht übereinstimmen“,² schreibt DE NOBILI. Viele Missionare verstanden allerdings

nicht die verschlungene Hindu-Psychologie und den ungeschriebenen Kodex der indischen Höflichkeit den Fremden gegenüber.

Für die frühen Missionare war eine indische christliche Theologie nur ein Teilstück der allgemeinen Missionsmethode und Technik. Ihr Ziel war die Bekehrung des Landes. Die christliche Botschaft in ihrer biblischen und scholastischen Form in indischer Terminologie auszudrücken, stellte für viele Missionare nur eine Form der Apologetik und der Katechese dar bei ihrem großen Bemühen, die Nicht-Christen für Jesus Christus und seine Kirche zu gewinnen.

Die zweite Stufe

Gegen Ende des 19. und während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden nicht wenige gebildete Hindus, Angehörige der höheren Kasten, Christen. Hinzu kam, daß der Westen langsam die religiösen und kulturellen Reichtümer Indiens zu entdecken begann. Einige der ausländischen Missionare waren gute Indologen. Die alten Vorurteile, daß die Inder Heiden ohne Kultur seien und daß die Bekehrung zum Christentum zugleich auch die totale Abkehr vom herkömmlichen indischen Leben zu bedeuten habe, wurden langsam abgelöst von vernünftigeren Vorstellungen. Während dieser Periode erkannten einige einsichtige Christen das Versagen des riesigen Einsatzes seitens des Christentums, Indien zu bekehren. Sie begannen, die herkömmlichen und allgemein angenommenen Vorstellungen und Methoden der Mission in Zweifel zu ziehen.

Christliche Denker wie P. CHENCHIAH und V. CHAKKARAI (beide protestantisch) und B. UPADHYAYA (katholisch) besaßen den gewaltigen Vorteil, sich sowohl einer Herkunft aus einer hohen hinduistischen Kultur als auch einer gründlichen und persönlichen Kenntnis des Christentums bedienen zu können. Ihnen halfen ferner die Erneuerungsbewegungen im Hinduismus und die liberalen und demokratischen Ideen des Westens. Hinzu kam, daß viele von ihnen eine ganz persönliche Erfahrung von Jesus Christus gehabt zu haben scheinen. Dies stellte die Grundlage ihres Lebens und ihrer Arbeit dar. Sie bestehen darauf, daß Christen in einen direkten Kontakt mit der Person Jesu kommen mußten.

P. CHENCHIAH schreibt: „Der Konvertit von heute betrachtet den Hinduismus als seine geistige Mutter, die ihn zur Achtung der geistigen Werte der Vergangenheit erzogen hat. Die Treue zu Christus bedeutet für ihn nicht die Aufgabe der ehrerbietigen Haltung gegenüber seinem hinduistischen Erbe.“³ Diese Denker waren der Ansicht, daß „das filmisch-fotografische Negativ von Jesus, wenn es entwickelt wird im Entwicklungsbild ‚Hinduismus‘, bis dahin unbekannte Züge eines Porträts zu erkennen geben wird; dieses könnte das Evangelium gerade für unsere Zeit darstellen.“⁴ Diese Theologen wollten nicht einfach westliche christliche Ideen in die eine oder andere indische Sprache übersetzen. Sie waren sich tief der Notwendigkeit einer echten indischen christlichen Erfahrung für jede gültige Form des Theologisierens in Indien bewußt. Eine ganze Reihe von ihnen maß den Dogmen und den organisierten Kirchen nicht viel Bedeutung bei. Aber sie legten großen Wert

auf die Rolle des Geistes Christi. Von diesen Überzeugungen getragen versuchten sie, einige Aspekte des christlichen Glaubens mit Hilfe von hinduistischen Begriffen zu verstehen und zu erläutern.

Einige dieser Theologen waren sich des westlichen Charakters des christlichen Denkens und Lebens, das damals in Indien vorherrschte, schmerzhaft bewußt. Mit großer Gedankenschärfe und Tapferkeit des Herzens übten sie Kritik daran. Durch ihren Kontakt mit den indischen Religionen gewannen sie gewisse ursprüngliche Einsichten in die christliche Botschaft. Ihre Gedanken jedoch in ein System zu bringen, ist eine fast unlösbare Aufgabe. Wie die apostolischen Väter waren sie Bahnbrecher. Sie waren keine Systematiker wie die Scholastiker.

Einige Theologen, wie V. CHAKKARAI, glaubten, daß Grundlage für alles Theologisieren die eigene christliche Erfahrung und nicht die Autorität der Kirche oder der Heiligen Bücher sein sollte. Tatsächlich bestehen alle indischen Theologen auf der Erfahrung, weil in der indischen Tradition „anubhava“ (Erfahrung) die Grundlage jeder Autorität darstellt. Andere Denker, wie z. B. Bischof A. J. APPASAMY, betrachten dagegen Theologie als eine Funktion der Kirche.

Denker wie P. CHENCHIAH, V. CHAKKARAI oder B. UPĀDHYĀYA stellten die Einzigartigkeit und Endgültigkeit von Jesus Christus nie in Zweifel. „Es sollten ganz eindeutig klar sein, daß wir außer Jesus Christus nichts anderes als verpflichtend ansehen“, schreibt P. CHENCHIAH.⁵ „Unsere Kenntnis Gottes muß aufbauen auf der Erfahrung und dem Bewußtsein von Jesus ... Wenn es einen Gott gibt und wenn er Elemente in sich trägt, die nicht auf Jesus bezogen, sondern unabhängig von ihm bestehen, dann betrachten wir sie als nicht-existent“, schreibt V. CHAKKARAI.⁶ B. UPĀDHYĀYA wiederum stellt fest: „Christus ist der ewige Sohn Gottes, der Logos in allen Propheten und Heiligen vor und nach seiner Menschwerdung und er ist die fleischgewordene Gerechtigkeit, durch dessen Gehorsam der Mensch gerecht gemacht wird.“⁷

Der größte Teil der theologischen Arbeit dieser Bahnbrecher konzentrierte sich auf das Verstehen und die Deutung des Geheimnisses Jesus Christus. Sie kannten nicht nur die neutestamentlichen Beschreibungen von Jesus gut, sondern auch die Christologien, die im Laufe der Jahrhunderte von den Konzilien und Theologen entwickelt worden waren. Die meisten dieser Denker betrieben ihre Theologie im Rahmen der traditionellen Lehre. Wenn sie in ihrer Theologie eigene Gedanken und Nuancen mit hinduistischen Begriffen wie *avatāra*, *mūlapuruṣa*, *ādi-puruṣa*, *nara-Hari* und ähnlichen ausdrückten, geschah dies nicht leichtfertig, sondern sehr überlegt. Sie wußten sehr gut, daß das christliche Verständnis der Inkarnation sich sehr vom hinduistischen Begriff des *avatāra* unterscheidet. Dies ist auch der Grund dafür, daß A. J. APPASAMY schreibt: „Wir glauben, daß Jesus der Avatāra war. Gott hat nur einmal als Mensch auf dieser Welt gelebt und das war Jesus.“⁸ Doch B. UPĀDHYĀYA z. B. war nicht bereit, die Inkarnation in den Begriffen des *avatāra* zu verstehen. Für ihn bedeutet Inkarnation, daß das Absolute wirklich Mensch wird. Dies sei nur einmal in Jesus Christus geschehen.

B. UPĀDHYĀYA benutzte advaitische Einsichten der *Upanishaden* und von ŚAṆKARA, um seinen christlichen Glauben auszudrücken. In seinem Denken findet die advaitische Vorstellung von Brahman als *sat*, *cit* und *ānanda* ihre Vollendung in der Trinität. In seinem Denken und in seiner Sprache erinnert B. UPĀDHYĀYA an das Denken und die Terminologie von K. C. SEN. B. UPĀDHYĀYA beschreibt Jesus Christus als das Bild Gottes (*Brahman*) in einer Hymne an Christus, den Gottmenschen und Logos. In ihm wohnen sowohl das ewige Wort Gottes (Logos bzw. *cit*) als auch die Fülle der Gottheit. In Jesus Christus erscheint uns das „unendliche Seiende“ (*nirguṇa*) als ein persönliches und erkennbares Wesen (*saguna*). A. J. APPASAMY dagegen findet die *Advaita* von ŚAṆKARA für den Ausdruck der christlichen Botschaft nicht hilfreich. Er findet Licht und Wärme in dem theistischen und personalistischen System des *Bhakti* von RĀMĀNUJA. Nach ihm drückt das Johannesevangelium die christliche Wirklichkeit in einer Weise aus, die am besten zur Tradition und Mentalität Indiens paßt. Für ihn stellt das Christentum wirklich die „bhakti marga“ par excellence dar. A. J. APPASAMY übernimmt von RĀMĀNUJA dessen Vorstellung der Körper-Seele-Beziehung und die Idee, daß die Seelen und die Welt den Leib des Absoluten darstellen. Er benutzt diese Vorstellung dann, um die göttlich-menschliche Einheit in Jesus Christus, als auch die Wirklichkeit der Kirche als des Leibes Christi darzustellen.

P. CHENCHIAH wiederum ist der Ansicht, daß die Vorstellungen von AUROBINDO über die Evolution für seine theologischen Anstrengungen eher geeignet seien. „Die Geschichtlichkeit Jesu wird eine neue Bedeutung erhalten. Gott übersetzte die Idee eines neuen Menschen in eine Tatsache der Geschichte und projizierte ihn in die Arena des Lebens.“ Die Inspiration zu diesem Satz bezog er aus AUROBINDOS Vision des Übermenschlichen. „Die Wirklichkeit Christi stellt die Geburt einer neuen Schöpfungsordnung dar.“⁹ „In Jesus gelingt der Schöpfung ein Schritt hinauf. ... Jesus ist der Anfang einer neuen Art von Söhnen Gottes.“¹⁰

Die indisch-christliche Ashram-Bewegung, die es seit dem Anfang dieses Jahrhunderts gibt, stellt eine bedeutende Quelle einer indisch-christlichen Theologie dar. B. UPĀDHYĀYA träumte von dem Tag, an dem indische Missionsorden den heiligen Glauben in der Sprache der *Vedānta* verkündigen würden. In der Vergangenheit haben sowohl Protestanten als auch Katholiken Ashrams einzurichten versucht. Was die Katholiken angeht, so sind die meisten Versuche, einen Ashram zu errichten, von ausländischen Missionaren ausgegangen. Zwei Priester, beide schon verstorben, müssen hier erwähnt werden, die viel für das Wachsen einer indischen Theologie beigetragen haben. Die Patres P. J. MONCHANIN und H. LE SAUX waren fasziniert von den advaitischen Strömungen im hinduistischen Denken und Leben. Beide hatten eine tiefe Trinitäts-Theologie. Sehr bedeutsam war, daß sie die christlichen und die hinduistischen Wirklichkeiten sich in ihren Herzen begegnen ließen – in der „Höhle des Herzens“, wie dies H. LE SAUX ausdrückte. Aus diesem inneren Dialog entstanden ihre Theologien. Die christlichen Ashrams heute versuchen, diese Tradition beschaulichen Lebens und theologischer Arbeit weiterzutragen.

Viele christliche Denker versuchten, die verschiedenen Schulen des Hinduismus zu benutzen, um die verschiedenen Aspekte der christlichen Botschaft zu verstehen und auszudrücken. Warum sollte man nicht anstelle von PLATO oder ARISTOTELES ŚĀṆKARA oder RĀMĀNUJA benutzen, um christliches Gedankengut umzusetzen? Wie AUGUSTINUS und THOMAS den Neo-Platonismus und Aristotelismus „getauft“ hatten, sollte es doch möglich sein, auch die Vedānta-Schule zu taufen. Adaptation oder Indigenisierung stellten das Ziel vieler christlicher Bemühungen dar. B. UPĀDHYĀYA drückte das einmal so aus: „Indisches Gedankengut kann genauso hilfreich für das Christentum sein wie das griechische Gedankengut für Europa gewesen ist . . . Die Wahrheiten der Hindu Philosophen müssen getauft und als Sprungbrett für den katholischen Glauben benutzt werden. . . . So schnell wie möglich sollte das europäische Gewand der katholischen Religion abgelegt werden. Sie sollte das Hindukleid anlegen, daß sie für das indische Volk annehmbar machen würde.“¹¹

Diese christlichen Denker betrieben ihre Theologie zu einer Zeit, in der der Kolonialismus als selbstverständlich angesehen wurde. Der „christliche Westen“ hatte sich die Welt unterworfen. Viele waren davon überzeugt, daß es nur noch eine Frage von wenigen Jahren wäre, bis der Orient und seine Religionen sich dem Westen unterworfen haben würde. Noch 1969 schrieb R. H. S. BOYD:¹² „In diesem Prozeß muß der religiöse Hinduismus sterben, und seine tiefsten Einsichten müssen aufgenommen werden und ihre Erfüllung, ihre wahre und volle Bedeutung in Christus finden.“

Viele indische christliche Denker dieser Periode suchten ihre indische und christliche Identität in der Auseinandersetzung mit ihren nichtchristlichen Brüdern und Schwestern. Sozio-kulturell wollten sie Inder, ja sogar Hindus sein. Was den Glauben anging, so wollten sie Christen sein. Dies ist die Bedeutung der Unterscheidung, die B. UPĀDHYĀYA zwischen den beiden hinduistischen Begriffen von *samāj dharma* und *sādhanā dharma* macht. Unter *samāj dharma* versteht er die sozio-kulturelle Lebensform. *Sādhanā dharma* dagegen stellt den religiösen Kern oder die religiöse Wirklichkeit dar. Dies erklärt B. UPĀDHYĀYA auf folgende Weise: „Durch Geburt sind wir Hindus und wir werden bis zu unserem Tod Hindus bleiben. Aber als *dvija* (Wiedergeborene) kraft unserer sakramentalen Geburt sind wir katholisch, sind wir Glieder einer unzerstörbaren Gemeinschaft, die alle Zeitalter und Regionen umfaßt. Unser Denken und unsere Gedanken sind mit Nachdruck hinduistisch. Wir sind eher spekulativ als praktisch, wir haben eine Vorliebe für die Synthese und nicht für die Analyse, wir sind eher beschaulich als aktiv. Für uns ist es außerordentlich schwierig, wie die Griechen im Altertum oder die Scholastiker des Mittelalters denken zu lernen.“¹³ Natürlich haben sie die missionarische und kerygmatische Seite der Theologie nicht vollständig vernachlässigt. Aber die tieferen Wurzeln ihrer Theologie finden sich in ihrer verzweifelten Suche nach eigener Identität in einer nichtchristlichen Welt.

Stellt man die Voraussetzungen des christlichen Gedankengebäudes und die Bedingungen ihrer Zeit in Rechnung, dann wird verständlich, daß die indischen Theologien alle eine Form der „Erfüllungstheologie“ darstellten. Ob nun das Christentum die „Krone des Hinduismus“ genannt werde, oder

ob man Christus darstellte als die Mitte und das Ziel jeglichen religiösen oder menschlichen Strebens, diese Denker betrieben ihre Theologie alle innerhalb der Grenzen der christlichen Tradition. Es ist wohl richtig, daß einige wenige protestantische Laientheologen die Bedeutung der Dogmen und den Wert der organisierten Kirche scharf in Frage stellten. Aber ihre Meinungen wurden von der Mehrheit nicht geteilt.

Beeinflußt durch K. BARTH und H. KRAEMER stellten sehr viele Kirchenmänner in protestantischen Kreisen die Möglichkeit einer echten Beziehung zwischen der christlichen Botschaft und den nichtchristlichen Religionen in Frage. In der katholischen Kirche unterdrückten die Autoritäten die Bemühungen eines B. UPADHYĀYA. Die übliche Anschuldigung gegen eine indisch-christliche Theologie war und ist, daß sie synkretistisch sei. Mit der Hilfe dieses Gespenstes des Synkretismus wurden sehr viele Versuche, eine indisch-christliche Theologie zu schaffen, in der Vergangenheit gestoppt.

Die gegenwärtige Stufe

Heute hat sich die indische theologische Szene sehr gewandelt:

1. Der politische Kolonialismus gehört der Historie an. Andererseits gibt es noch wirtschaftlichen und kulturellen Kolonialismus als beherrschende Macht in der Welt.

2. Die indischen Religionen wurden kein Opfer des Ansturms von Christentum und den säkularisierenden Ideologien des Westens. Im Gegenteil, die traditionellen Religionen sind dabei, eine Renaissance zu erleben. Sie dehnen sich sogar mit Elan nach dem Westen aus. Aus den „nachchristlichen“ Ländern des Westens strömen Tausende junger Menschen nach dem Osten, um Erleuchtung und Frieden zu finden.

3. Die indischen Christen sind sich heute bewußt, wie das Christentum sich im Westen, in den beiden Amerikas und im Osten ausgebreitet hat. Vergleichende Studien über die Art und Weise, wie sich der Buddhismus und das Christentum verbreiteten, werden von vielen Gelehrten heute erstellt. Indische christliche Denker müssen einige Positionen und Ideen, die allgemein galten, neu überdenken. Die Kenntnis von der Geschichte erweitert ihren Horizont. Zugleich müssen sie viele Fragen stellen im Hinblick auf „Denkweisen“, „Weltanschauungen“, „ethnische“ und „kulturelle Eigenarten“ von Völkern.

4. In West und Ost stellen christliche Denker sehr grundlegende Fragen hinsichtlich der Lehren und Praktiken aller Religionen.

5. Christliche Theologen in Indien sind sich heute bewußt, daß sie sich zwei grundlegenden Problemen gegenübersehen: Einmal dem Problem der Armut, der Unterdrückung, der Ungerechtigkeit und der weltweiten Ausbeutung der Armen und zweitens dem religiösen Pluralismus des Landes. In der Vergangenheit wurden diese Probleme nicht wissenschaftlich behandelt bzw. eine Auseinandersetzung damit vermieden.

In ihren Zielvorstellungen und Methoden versäumten es die christlichen Theologen, sich wirklich mit den indischen Realitäten auseinanderzusetzen.

6. Was ist die Bedeutung der missionarischen Dimension der christlichen Botschaft und der Kirche? Liegt die vorrangige Aufgabe der Kirche in Indien darin, mehr und mehr Leute zu bekehren und damit die institutionelle Kirche einzupflanzen oder vielmehr darin, Zeuge von Gottes Liebe und Gnade im Dienst an einer geteilten Welt zu sein?

7. Kann es eine Theologie losgelöst von Erfahrung geben? Die Versuche, biblische oder systematische westlich-christliche Gedanken in indische Begriffe zu übersetzen, haben wenig Frucht getragen. Das Gleiche gilt für die Bemühungen, eine indische Scholastik mit Hilfe von ŚĀṆKARA, RĀMĀNUJA und MADHVA zu schaffen, die ebenfalls nicht die erwarteten Erfolge brachten. Die Suche, den „unbekannten Christus des Hinduismus“ oder den „anerkannten Christus der Renaissance des Hinduismus“ zu finden, die Bemühung, Jesus Christus mit der Hilfe der Idee des *Avatāra* zu verdeutlichen, oder auch die Versuche, in den Begriffen des *sat*, *cit* und *ānanda* die Antitypen der Heiligsten Dreifaltigkeit zu entdecken, blieben ebenfalls rein innerchristliche Übungen. Innerhalb des Hinduismus haben sie jedenfalls noch kein positives Echo ausgelöst. Christliche Denker sind heute davon überzeugt, daß eine indische Theologie ohne indisch-christliche Erfahrung nicht denkbar ist. Im Leben des Theologen, sowohl in seiner Praxis als auch in seinem Denken, muß sich die christliche Wirklichkeit mit den religiösen und weltlichen Wirklichkeiten Indiens treffen. Nur aus dieser bevorzugten und vereinigten Erfahrung kann eine wirklich indische Theologie geboren werden.

8. Indische Theologen sind sich des inneren Zusammenhang zwischen Gedanken und Sprache sehr bewußt. Latein ist schon lange kein Medium für den Unterricht mehr. Englisch bleibt aber immer noch die „Sprache des Seminars“. Viele Studenten, aber auch einige Professoren, sind dieser Sprache aber nicht wirklich mächtig. Schöpferisch in einer fremden Sprache zu denken und zu schreiben, ist eine Gabe, die nur wenige haben. Viele sind fest der Ansicht, daß eine wirklich indische Theologie nur im Umfeld der eigenen Sprache geboren werden kann, mag Englisch auch noch so sehr einen kommunikativen und internationalen Wert haben. Darin liegt auch der Grund, warum einige Gruppen von Ordensleuten sich entschlossen haben, indische Sprachen als Unterrichtssprache in ihren Ausbildungshäusern zu benutzen.

9. Indische Theologen stellen heute aber eine weitere tiefgreifende Frage: Was ist eigentlich Theologie? Bis vor kurzem verstand sich Theologie als christlicher Glaube, der sich zu verstehen suchte im Kontext der Kirche und der Welt. Aber umfaßt Theologie nicht mehr? Ist sie nicht der Begegnungsplatz des „Logos Gottes“ an die Menschen und der „Logoi der Menschen über und an Gott“ auf der Ebene des Lebens, der Intelligenz und der Ausdrucksfähigkeit? Beschränkt sich das Wort Gottes an die Menschen auf die jüdisch-christliche Offenbarung? Gibt es überhaupt eine Möglichkeit, indische Theologie ohne diesen umfassenderen Begriff der Theologie zu verstehen? Müssen wir die Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes, die sich im indischen Kontext findet, nicht sehr ernst nehmen und sie wirksam werden lassen in der Schaffung einer indischen Theologie? Anders gesagt, die „Loci“ einer

indischen Theologie sind nicht allein die christlichen Offenbarungsschriften und die christliche Tradition, sondern auch die Heiligen Schriften, Traditionen und weltlichen Gegebenheiten Indiens und der Welt. Unbestritten bleibt, daß der Gott, den der Christ in Jesus Christus sieht und erfährt, der in der Gemeinschaft der Gläubigen lebt und handelt, das richtungweisende Licht und die Quelle der Inspiration für jede christliche Theologie ist.

10. Es bleibt auch wahr, daß die evangelisierende und missionarische Dimension der christlichen Botschaft wirksam sein muß. Aber wir müssen die Sendung der Christen im Kontext eines echten interreligiösen Dialogs und des Verlangens der Menschen, eine menschlichere und gerechtere Gesellschaft zu errichten, verstehen. Der Dialog ist wirklich eine Lebenshaltung und eine Methode, Theologie zu treiben, geworden. In einer bestimmten Weise kann man sagen, daß der Dialog kein Ziel hat. Er ist, wie die Liebe, ein Selbstzweck. Wir können vielleicht sagen, daß Wahrheit, die Einheit der Menschen und die Liebe zu Gott, nicht aber das Wachstum der eigenen Gemeinschaft das Ziel des Dialogs darstellen. Um dieses Ziel zu erreichen, müssen wir Zeugnis ablegen für Gott, dem wir in Jesus Christus begegnet sind. Zur gleichen Zeit sind wir offen für die Erfahrung der anderen. So stellt sich der Dialog dar als Prozeß des gegenseitigen Gebens und Empfangens, durch den wir wirklich Person werden und gegenseitig zu einer Gemeinschaft finden.

11. Die christliche Behauptung, daß die christliche Botschaft eine Herausforderung an und ein Zeichen des Widerspruchs und Gerichts über die nichtchristlichen Religionen sei, klingt heute genausowenig überzeugend wie die Aussage, daß die nichtchristlichen Religionen in das Christentum hinein sterben und auferstehen sollen. Im Herzen einer jeden Religion findet sich das Zeichen des Kreuzes. Die Art und Weise, wie diese Wirklichkeit ausgedrückt und verstanden wird, hängt von der Weltanschauung ab, in der die Religion entstanden ist und lebt. Ist nicht jede Religion eine Herausforderung an andere Religionen, sich selbst zu prüfen, sich selbst besser zu verstehen und sich mehr zu öffnen? Worin liegt eigentlich der Kontext oder der „Sitz im Leben“, in dem die Theologen das Christentum als die „Krise der Religionen“ darstellen? Hierbei handelt es sich um sehr radikale Fagen. Die Theologen von heute dürfen sie jedoch nicht ignorieren.

12. Jede Religion ist ein System der Deutung und Bedeutung innerhalb einer bestimmten Weltsicht. Es ist wirklich fast unmöglich, die Grundlehren einer Religion außerhalb ihrer spezifischen Weltsicht richtig zu verstehen. Das Problem, das sich hier stellt, ist, ob verschiedene Weltanschauungen sich gegenseitig ergänzen können oder widersprüchlich sein müssen. Bilden sich nicht gegenwärtig unter dem Einfluß vieler verschiedener Kräfte neue Weltanschauungen? Alle Religionen verändern sich ständig, werden für Menschen in ihren konkreten Bezügen sinnvoll. Es ist ebenfalls wahr, daß Menschen sich gemäß den grundlegenden Einsichten ihrer Religionen wandeln müssen. Die Theologie muß diesen doppelten Prozeß im Auge behalten, wenn sie ihre Aufgabe sinnvoll erfüllen will.

Die neuen Probleme, Einsichten und Methodologien bringen einige wichtige Problemfelder in den Vordergrund.

1. Welcher Platz kommt den nichtchristlichen Heiligen Schriften in bezug auf die christlichen Offenbarungsschriften zu? In welcher Beziehung stehen sie zum gesamten Geheimnis Gottes? Dieses Problem zeigt auch, wie wichtig es ist, die verschiedenen Bedeutungen von Geschichte und von der Beziehung zwischen Mythos und Geschichte zu verstehen. Ist die Geschichte des Hinduismus und Buddhismus z. B. eine „heilige“ Geschichte? In diesem Zusammenhang möchte ich auf den umfangreichen Band über die nichtchristlichen Heiligen Schriften verweisen, der vom National Centre in Bangalore herausgebracht wurde.¹⁴

Dieses Problem steht in einem engen Zusammenhang mit dem Problem der Beziehung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. Über diese Frage ist viel geschrieben worden.

Das zentrale Problem, das die indischen christlichen Denker umtreibt, ist die Rolle und die Bedeutung Jesu Christi. Die Schwierigkeit dieser Fragestellung mag man daran erkennen, daß kürzlich ein Seminar über die Bedeutung und die Rolle von Jesus Christus für Asien nicht zu einer gemeinsam akzeptierten Erklärung finden konnte.¹⁵ Man konnte sich nur darauf einigen, daß weitere Untersuchungen und Überlegungen notwendig seien. Vielleicht liegt darin ein Hinweis auf die Änderung, die sich im Denken einiger indischer christlicher Denker abspielt.

Bis vor gar nicht so langer Zeit gingen die meisten indischen christlichen Theologen diese Probleme aus dem Blickwinkel der Prinzipien von „Versprechen – Erfüllung“, „unvollständig – vollständig“, „unthematisch – thematisch“ an. Das Christentum, die christlichen Offenbarungsschriften und vor allem Jesus Christus verhielten sich zu anderen Religionen und anderen Retter-Gestalten wie das Vollkommene zum Unvollkommenen, wie Erfüllung zur Vorbereitung. Jesus Christus sei der anonyme oder der unbekannte Heiland, der in allen nichtchristlichen Religionen wirksam sei. Er allein sei der endgültige Befreier der Hindus und aller anderen aus ihren Entfremdungen.

Viele indische christliche Denker sind heute mit diesen Lösungen nicht einverstanden. Sie haben das Gefühl, daß alle Erfüllungstheologie, sowie Theologien über den anonymen Christus (oder Christen), über einen unbekannten Christus etc. a priori und abstrakt sind und keine Beziehung zu den wirklichen Gegebenheiten oder Verhältnissen haben. Die Mentalität der Eroberung und kolonialen Unterwerfung und nicht der Geist des Dialogs stellen die Wurzeln einer so gearteten Theologie dar. Eine Theologie, die die Aussagen des Glaubens und die Geschichte der Nichtchristen nicht ernst nimmt und von den ungerechten Verhältnissen, in denen die Mehrheit der Menschen leben, absieht, kann nicht wahr sein.

Hier liegt der Grund, warum in Indien sich die Theologie von der

Erfüllungstheorie entfernt und sich hinbewegt auf eine Theorie der gegenseitigen Ergänzung der Religionen, der heiligen Schriften usw.

Das Wort „gegenseitige Ergänzung“ mag manche Christen beunruhigen. Es könnte zu einer Wiederbelebung des Geistes des Synkretismus kommen, um es zu bekämpfen. Es ist daher angebracht, festzustellen, daß eine „Theologie der gegenseitigen Ergänzung“ nicht gleichzusetzen ist mit philosophischem oder theologischem Relativismus. Sie stellt sich entschieden gegen die neo-hinduistische Tendenz, alle Unterschiede oder spezifischen Elemente der verschiedenen Religionen einzuebnen. Sie hat nicht die Absicht, eine universale Religion aus den verschiedenen Religionen zu machen. Sie behauptet auch nicht, daß alle Religionen dasselbe sagen. Sie versucht gleichzeitig Verabsolutierungen, negative Verurteilungen und künstliche Darlegungen zu vermeiden. Jede Erfüllungstheologie oder Theologie des anonymen Christentums enthält ein Element der Ungerechtigkeit und Gleichgültigkeit und eines fehlenden Verstehens der Glaubensüberzeugungen anderer. Sie manifestiert das Verlangen, andere zu beherrschen und zu vereinnahmen, zumindest erwecken sie diesen Anschein. Wirkliche Gerechtigkeit, Respekt, Liebe und die geheimnisvolle und paradoxe Art von Gottes Wirken in der Geschichte zwingen uns, zwischen der Skylla und Charybdis von Relativismus und Absolutismus hinzusteuern. Die tiefsten Erfahrungen der Menschheit weisen auf diesen Weg hin. Weder Relativismus noch Absolutismus können eine echte Grundlage für Dialog und Wachstum und gegenseitigen Austausch abgeben. Die volle Bedeutung und die Implikationen dieser Theorie können natürlich nur dann verstanden werden, wenn die verschiedenen Aspekte der christlichen Botschaft bedacht und aus dem Blickwinkel der gegenseitigen Ergänzung ausgedrückt werden. Dies soll in anderen Untersuchungen geschehen. Hier möchte ich nur die Linien andeuten, auf denen sich eine zukünftige indische Theologie bewegen wird. Die Begegnung mit Gott in Jesus Christus wird gewiß für uns Christen zentral bleiben.

2. Nach diesen Gedankengängen drängt sich natürlich die Frage nach „Mission“ und „Evangelisierung“ auf. Das Problem, das sich uns hier mit verstärkter Dringlichkeit stellt, ist folgendes: Ist es Gottes Plan, die gesamte Menschheit zum Christentum zu bekehren? Daß die christliche Botschaft eine missionarische Dimension in sich trägt, wird von niemandem bezweifelt. Aber was bedeutet dies in der Dialog-Situation der gegenwärtigen Welt? Nur Gott und Gott allein rettet uns. Aber hat er keine Wege, Menschen und Nationen in Übereinstimmung mit ihren inneren Haltungen und Anlagen zu retten? Liegt nicht in dem missionarischen Bemühen der Christen ein Weg zu einer gegenseitigen Bereicherung und gegenseitigem Wachstum?

3. Bei den indischen Theologen der Frühperiode finden wir tatsächlich wenig Anteilnahme an den sozio-politischen Problemen des Landes. Es gab wohl einige wenige christliche Denker, die stark an der Unabhängigkeitsbewegung beteiligt waren. Aber fast keiner versuchte, die nationale Bewegung theologisch zu durchdenken. Die Armut und die Unterentwicklung stellten für sie keinen „locus theologicus“ dar. Die meisten früheren Theologen befaßten sich intensiv mit den religiösen Gegebenheiten des Landes. Auch

die indische christliche Ashram-Bewegung suchte ihre Wurzeln in der indischen Tradition der *sannyāsa*. Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und dem Erringen der Unabhängigkeit gab es einen großen Wandel im indischen christlichen Denken. Einer der Vorkämpfer, indisches christliche Denken mit den harten Realitäten des Landes in Kontakt zu bringen, war P. D. DEVANANDAN. Er schrieb damals: „Eine der Aufgaben des christlichen Evangelisten in Indien ist, den Hindus in der Stadt und auf dem Land zu helfen auf allen Ebenen der Kultur das Wesen dessen, was man Religion nennt, neu zu bestimmen. Der Kampf gegen die Kräfte des Säkularismus und der Religionslosigkeit ist nur sekundär.“¹⁶ Er legte großes Gewicht auf Gott als Person. Gott ist es, der den Menschen in Jesus Christus neu schafft. Diese von Gott gewollte neue Schöpfung betrifft nicht nur die Individuen, sondern auch die Gesellschaft. „Das wirkliche Problem im hinduistischen Indien liegt darin, eine Synthese zwischen der traditionellen Weltansicht und dem gegenwärtigen Säkularismus zu finden. Nachdenkliche Hinduführer kämpfen mit diesem Problem, und die gute Botschaft von Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, muß in diesen Zusammenhang gestellt werden.“ „Die säkularen Ideologien im heutigen Indien sprechen der menschlichen Person Wert und Würde zu; sie sehen ihre Bedeutung in einer umfassenden Anstrengung, eine gerechte menschliche Gesellschaft zu verwirklichen. Dies alles gibt Anlaß, die gegenwärtige Bewegung im Weltleben ernst zu nehmen.“¹⁷ M. M. THOMAS entwickelt diesen Zug im indisch-christlichen Denken weiter. Auch er möchte in einem gemeinsamen hinduistisch-christlichen Kampf für echte Menschlichkeit und eine gemeinsame Kultur einreten. Er kann wenig mit den indisch-christlichen Spekulationen über *Brahman*, *Māyā* usw. anfangen. Um die volle Menschlichkeit zu erreichen, um Gottes Plan mit der Welt zu verwirklichen, müssen wir den Weg der Aktion einschlagen. Die Befreiungstheologie hat ebenfalls die Gestade Indiens erreicht. Die Befreiungstheologie, wie sie in Südamerika und Europa entwickelt wurde, versagt in der fehlenden Kritik an der eurozentrischen Haltung von Marx, Lenin und anderen. Einige dieser Denker sehen in der Kultur und den Religionen Asiens Hindernisse für die Befreiung. Viele indische Christen sind aber der Überzeugung, daß die Befreiungstheologie solange in Indien keine Wurzeln schlagen kann, als es keine Erneuerung und Neubewertung der versteckten befreienden Werte der indischen Religionen und Kultur gibt. Eine der Aufgaben des Christentums in Indien liegt darin, solche Elemente in den nichtchristlichen Religionen zu entdecken und zu aktivieren.

4. „Inkulturation“ wird heute allgemein als die theologische Aufgabe in Indien angesehen. Es gilt aber, bei der Inkulturation verschiedene Ebenen zu unterscheiden. Viele christliche Denker sehen nicht, daß die Kirchen durchaus „inkulturiert“ sind, soweit es die verwestlichte höhere Mittelklasse betrifft. Die Inkulturation der Kirche auf den Gebieten der Denkformen, der Lebensstile und vor allem der Teilnahme der Kirche an den dynamischen Bewegungen der nichtchristlichen Armen ist dagegen noch immer ein Fernziel.

5. Auf dem Gebiet der indischen Liturgie ist in der Vergangenheit viel Arbeit geleistet worden. Einige Formen der Feier der christlichen Geheimnis-

se auf indische Art und Weise sind entwickelt worden. Auch wenn einige dieser Formen innere Einheit vermissen lassen, weil es noch keinen indisch-christlichen Lebensstil gibt, sind die Ergebnisse doch eindrucksvoll. Viele Bischöfe und Christen zeigen jedoch wenig Anerkennung für diese Leistungen. Rom hat sich eingeschaltet und den öffentlichen Gebrauch der indischen eucharistischen Hochgebete untersagt. Es stimmt schon, daß die indisch-christlichen Liturgien zu einem großen Teil die sozio-politischen Gegebenheiten des Landes außer acht ließen. Sie zeigten viel zu viel Interesse für die Rituale der indischen Religionen.

Die indische christliche Theologie von heute ist nicht länger nur indische Apologetik oder Katechese, noch stellt sie nur eine Suche nach christlicher Identität dar. Sie hat sich weiter entwickelt. Sie befaßt sich mit der Schaffung einer Neuen Welt, oder besser dem Reich Gottes. Dieses Reich Gottes soll geschaffen werden durch Dialog, Zusammenarbeit und Zusammenleben mit Menschen anderen Glaubens oder keines Glaubens. Das Gefühl für Gerechtigkeit, Liebe und gegenseitige Achtung bewahren uns davor, eine Haltung des Eroberns oder ein Überlegenheitsgefühl zu entwickeln.

Die indische christliche Theologie ist nicht nur lediglich ein provinzialistisches Denken. Sie sollte langsam von der universalen Kirche und der Welt angenommen werden. Es lassen sich in den Werken der gegenwärtigen indischen Theologen viele Einsichten finden. Die indischen Christen können verstanden werden als Begegnungsort von Ost und West, von Christentum und nichtchristlichen Religionen, von heutiger technologischer Zivilisation und traditionellem Ethos. Die indischen Christen haben ungeahnte Möglichkeiten in sich, die noch längst nicht angezapft wurden.

Die vorhandene Schwäche der indischen Theologie liegt darin, daß der Entwicklungsprozeß eines echten indischen christlichen Lebens, die Synthese zwischen Jerusalem und Benares, sich in der indischen Kirche noch nicht haben entwickeln dürfen. Aus den Bemühungen, Gleichheit und Gerechtigkeit innerhalb der indischen Gesellschaft zu erlangen, sollte eine gemeinsame Zusammenarbeit aller Religionen erwachsen. Tatsächlich scheint jede Religion für sich selbst zu leben und zu arbeiten. Das Christentum sollte die Führung ergreifen, um Menschen verschiedenen Glaubens zusammenzubringen, um das Reich zu erreichen, das das Ziel aller Menschen ist.

Weiter wollen wir darauf hinweisen, daß die indische Theologie nicht versucht hat, die verschiedenen Seiten der indisch-christlichen Erfahrung systematisch zu entwickeln. Wie wird Gott in dem spezifisch indisch-christlichen Kontext erfahren? Wie ist die Beziehung zwischen Gott, Mensch und Welt? Was ist der Mensch, was die Gesellschaft? Wie wird Jesus erfahren in dem spezifischen religiösen und gesellschaftlichen Kontext von Indien? Wie sollen wir die Kirche verstehen? Auf diesen und anderen Feldern leisten die indischen Theologen nur Flickwerk. Um wirklich eine Theologie zu haben, müssen die verschiedenen Aspekte der indisch-christlichen Erfahrung aus einer zentralen Einsicht bedacht werden. Was heute zerstreut herumliegt, muß zusammengebracht werden. Zu dieser gigantischen Aufgabe sind die indischen Theologen gerufen.

Um eine indisch-christliche Theologie zu haben, ist es nicht ausreichend davon zu sprechen, daß Jesus der *avatāra* Gottes ist, oder daß er der *nara-Hari* (Gottmensch) ist, noch daß die Dreifaltigkeit die hinduistische Einsicht von Brahman als *sat, cit* oder *ānanda* erfüllt. Wir können sogar das Christentum als *bhakti-mārga* bezeichnen, ohne deswegen schon wirklich indische Theologie zu betreiben. Auch der Nachweis, daß die indischen Christen in einer gewissen Weise in Indien verwurzelt sind, ist unzureichend. Die Christen haben eine viel weiterreichende und schwierigere Aufgabe zu erfüllen. Die christliche Botschaft, oder besser „Erfahrung“, muß verstanden, gelebt und so ausgedrückt werden, daß sowohl die Christen als auch die Nichtchristen sie als universal und einmalig erkennen können. Ein solcher Ausdruck entwertet weder, noch verneint er die Gültigkeit der Glaubensüberzeugungen anderer. Für die Nichtchristen bleibt Raum, um zu leben und (theologisch) zu arbeiten. Aus dieser theologischen Haltung werden herablassende Aussagen unmöglich, wie die, daß „die anderen Strahlen der Wahrheit“ besitzen, oder daß „andere Religionen Vorbereitungen für das Christentum“ seien. So eine Theologie und vor allem so eine Haltung kann nur aus dem Dialog erwachsen, einem Dialog, der nicht nur in der „Höhle des Herzens“, sondern auf den Straßen gehalten wird, wo alle Menschen guten Willens dabei sind, eine neue Gesellschaft zu bauen.

Aus dem Gesagten dürfte klar sein, daß eine indische Theologie plural sein wird. Der theologische Pluralismus in der Kirche und die äußerst plurale Situation des Landes wird sich in einer indischen Theologie notwendig widerspiegeln.

Die Grundlage für eine indische Theologie wird *anubhava* (d. h. „Erfahrung“) in ihrer weitesten Bedeutung sein. Heilige Schriften, Tradition und dogmatische Aussagen werden als Ausdruck einmaliger Gemeinschaftserfahrung verstanden.

Viele innerkirchliche Probleme, wie die Auseinandersetzungen um den Primat des Papstes, der Autorität der Bischöfe usw. werden in eine weitere Perspektive der Wirklichkeit gestellt und sich entsprechend ändern. Im Zusammenhang mit Gott und seinem sakramentalen Wirken in der Welt und in der Geschichte, sowie der bevorzugte Platz des Menschen in der Welt und sein Kampf für Gerechtigkeit, werden es uns ermöglichen, die innerkirchlichen Probleme aus einem anderen Blickwinkel zu sehen. Der gegenwärtige innerchristliche Ökumenismus wird durch das Verlangen und die Erwartung einer weiteren menschlichen Einheit und eines breiteren Ökumenismus vertieft werden. Indische Theologie wird eine Theologie des göttlichen Geheimnisses sein. Klare und deutliche Ideen können uns keinen Einblick in die Tiefen dieses Geheimnisses geben. Nur Paradoxa, Symbole und erfülltes Schweigen können uns den Weg zum Geheimnis Gottes und des Menschen zeigen.

(Übers. v. Georg Evers)

As the title indicates, the objective of this article is to make a few general reflections on the history of Christian theology in India. P. divides this historical survey into three stages. The *first stage* is characterized by the efforts of the great missionaries like DE NOBILI and BESCHI who worked out a theology of adaption from their acquaintance with India's cultural and religio-philosophical heritage. This effort did not result in an Indian Christian theology, because it was only part of a general missionary method and technique to make Christianity acceptable to the Indian mind. The *2nd stage* begins with the efforts of theologians like CHENCHIAH and CHAKKARAI (for the Protestants) and B. UPADHYAYA (for the Catholics) at the end of the 19th and during the first half of the 20th century to understand and interpret the mystery of Christ afresh from the background of their Hindu experience. Most of the Catholic thinkers tried to make use of the different schools of Hinduism to understand and to express the various facets of the Christian message. The *present stage* presents Indian theologians with two fundamental problems: the problem of poverty, oppression, injustice and global exploitation on the one hand and religious pluralism on the other. These new problems, insights and new methodologies bring to the fore-front a few important areas: – What is the place of non-Christian scriptures vis a vis the Christian scriptures? – What is the meaning of 'mission' and 'evangelisation' today? – What about the socio-political problems of the country? – What does inculturation mean in an Indian context? – Is an Indian liturgy feasible?

The article concludes by stating that any genuine Indian Christian theology ought to be pluralistic, ecumenical and finally a theology of the Mystery.

¹ Zitiert nach: CRONIN, VINCENT, *A Pearl to India. The Life of Robert de Nobili*, London 1959, 168.

² Zitiert nach: S. RAJAMANICKAM (Hg.), *Robert de Nobili on Indian Customs, Part II*, Palayankottai 1972, 113; vgl. auch: ders., *The Goa Conference of 1619*, in: *The Indian Church History Review* 2 (1968), 81–96.

³ P. CHENCHIAH, *Rethinking Christianity in India*, Madras ²1939, 49.

⁴ Ebd. 162.

⁵ Ebd. 150.

⁶ V. CHAKKARAI, *Jesus the Avatar*, Madras ²1930, 210.

⁷ Zit. nach: B. ANIMANANDA, *The Blade: Life and Work of Brahmabandha Upādhyāya*, Calcutta o. J. [ca. 1947], 36.

⁸ A. J. APPASAMY, *The Gospel and India's Heritage*, London/Madras 1942, 259.

⁹ P. CHENCHIAH, *Rethinking* 166.

¹⁰ P. CHENCHIAH, zit. nach R. H. S. BOYD, *An introduction to Indian Christian Theology*, Madras ³1979, 150.

¹¹ B. UPADHYAYA, zit. nach R. H. S. BOYD, a.a.O. 64.

¹² In der ersten Auflage des oben in dritter Auflage zitierten Titels.

¹³ Zit. nach: B. ANIMANANDA, *The Blade* 71.

¹⁴ D. S. AMALORPAVADASS (Ed.), *Research Seminar on Non-biblical Scriptures*, Bangalore 1974.

¹⁵ Das Seminar fand im April 1982 statt und war vom Generaloberen des Jesuitenordens, P. Arrupe, einberufen worden zum Thema „Die Rolle Jesu in Asien/Indien“. Rom hatte Interesse bekundet an den Entwicklungen der Christologie in Indien. Bis heute ist über diese Tagung kein Bericht veröffentlicht worden.

¹⁶ P. D. DEVANANDAN, *Christian Concern in Hinduism*, Bangalore 1961, 91.

¹⁷ P. D. DEVANANDAN, *Preparation for Dialogue*, Bangalore 1964, 38, 67.

FORSCHUNGSBERICHT ÜBER DEN HINDUISMUS IN ENGLAND

von Ursula King

Dieser Artikel soll einen kurzen Überblick über die Situation der Hindus im heutigen England geben, indem er das Profil einer religiösen Minorität skizziert, die zugleich auch eine ethnische Minorität ist.

Historisch gesehen kam der Hinduismus als neue Weltanschauung und Glaubensform erst kurz vor der letzten Jahrhundertwende in den Westen. Doch wurden zunächst nur bestimmte Aspekte indischer Geistigkeit bekannt, insbesondere der Advaita Vedanta, der dem Westen durch missionarische Tätigkeit vermittelt wurde. Die Pionierleistung wurde hier von der Ramakrishna Mission unternommen, die auch heute noch in vielen westlichen Ländern tätig ist, obwohl inzwischen die Aktivitäten neuerer Gurus mehrere, viel größere internationale Bewegungen geschaffen haben, die vor allem von jugendlichen Mitgliedern getragen werden. Ich werde mich hier jedoch nicht näher mit diesen synkretistischen Neugruppen beschäftigen, deren Basis westlichen Konvertiten zum Hinduismus bilden, sondern vor allem jene Gruppen indischer Hindus beschreiben, die durch Einwanderung direkt von Indien oder auf dem Wege über Ostafrika als Immigranten auf der Suche nach Arbeit hauptsächlich in den letzten zwanzig Jahren nach Großbritannien gekommen sind.

Vom Frühjahr bis zum Herbst 1982 wurde in England, vor allem in London, aber auch in anderen Großstädten, das „Festival of India“ gefeiert. Zahlreiche Ausstellungen über indische Kunst und Lebensweise sowie Vorträge, Film- und Radioveranstaltungen haben in England ein weites Interesse an ausgewählten Aspekten der indischen Kultur neu hervorgerufen, doch hat sich dieses Interesse leider nicht direkt auf die Anwesenheit der hier lebenden Hindus ausgewirkt. Die allgemeine Diskussion in der Öffentlichkeit beschränkt sich allzu oft nur auf die sich zwischen den Einheimischen und indischen Immigranten ergebenden sozialen und rassischen Spannungen. Soziologische Untersuchungen haben sich vor allem auf Arbeits-, Wohn-, Gesundheits- oder Schulprobleme konzentriert, ohne dem kulturellen und religiösen Erbe der indischen Minorität immer ein volles Verständnis entgegenzubringen. Ich kann mich in diesem Artikel nicht mit der ganzen indischen Minorität beschäftigen, zu der ja sehr viele Muslime und Sikhs gehören, sondern werde mich auf die Hindus beschränken. Zum vollen Verständnis dieser wie auch der anderen Immigrantengruppen ist es jedoch unbedingt erforderlich, daß man die religiösen Überzeugungen und Bräuche dieser ethnischen Minoritäten näher studiert und weiter bekanntmacht.

Dies ist das Ziel der wenigen Forscher, die sich bisher näher mit der Situation des Hinduismus in England beschäftigt haben und auf deren bisher gesammelten Ergebnisse ich mich hier stütze. Es ist bis jetzt noch nicht möglich, ein umfassendes Bild für ganz Großbritannien zu geben, da die Daten vor allem auf lokaler und regionaler, aber nicht nationaler Ebene ermittelt worden sind. Ich benutze hier vor allem Informationen und

Studien, die seit mehreren Jahren entweder direkt oder indirekt von dem „Community Religions Project“ der Universität Leeds¹ zusammengetragen worden sind.

Mein Bericht wird sich in vier Teile gliedern. Der Schwerpunkt liegt auf den ersten drei, die sich mit dem statistischen und ethnischen Profil der Hindubevölkerung (1.), mit Tempeln, Festen und Kult (2.) sowie ausgewählten Hindugemeinden bestimmter Großstädte Englands (3.) befassen werden. Der letzte Teil wird kurz einige Materialien für Lehrer und Schüler anführen, die ein besseres Verständnis und die nötigen Voraussetzungen für einen Dialog mit dem Hinduismus in der Diaspora schaffen sollen (4.).

1. Statistisches und ethnisches Profil der Hindubevölkerung in Großbritannien

Die Anwesenheit der Hindus in Großbritannien muß im Rahmen eines weiteren weltgeschichtlichen Zusammenhangs gesehen werden. Die Auswanderung der Inder ins Ausland ist kein neues Phänomen, sondern begann im 19. Jahrhundert mit der weltweiten Verpflanzung indischer Plantagenarbeiter durch die britische Kolonialregierung. Es besteht auch eine lange Tradition der Einwanderung einzelner Inder nach Großbritannien. Zwischen den beiden Weltkriegen waren es vor allem ehemalige Matrosen, die auf britischen Schiffen gearbeitet hatten und aus den Küstengebieten Gujarats (Westindien) kamen, die sich neben in freien Berufen ausgebildeten Indern (vor allem Ärzte und Rechtsanwälte) in kleiner Anzahl in England niederließen. Religiös gesehen fand man unter diesen Gruppen Muslime, Sikhs und Hindus.

Man kann ganz allgemein vier Phasen der Einwanderung nach England unterscheiden. Die erste „Pionierphase“ der Niederlassung einzelner Familien gehört in die Zeit von 1930–50. In der zweiten Phase zwischen 1950–60 kamen vor allem Männer auf der Suche nach Arbeit nach England, und in der dritten Phase (1960–70) wurden die Frauen und Kinder aus Indien nach England geholt. Außerdem wurden die Einwanderungsziffern erheblich erhöht durch die politisch verursachte Auswanderung der Inder aus Ostafrika. Gujaratis hatten sich zum Beispiel (vielfach als Händler) in Uganda, Kenya, Tanzania, Zambia und Zanzibar angesiedelt, von wo sie in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren aus Gründen der Pan-Afrikanisierungspolitik vertrieben wurden. Die Zahl der Hindus allein, die zwischen 1967–68 von Kenya nach England kamen, ist auf etwa 12 000 geschätzt worden und die Zahl der zwischen 1972–73 aus Uganda eingewanderten Hindus auf etwa 18 000. Dieser dritte Abschnitt der Einwanderung war eine Phase der Konsolidierung, da es den Eingewanderten während dieser Zeit klar wurde, daß man die religiösen und kulturellen Institutionen des Heimatlandes in England neu aufbauen mußte, um die traditionelle Lebens- und Glaubensweise aufrechtzuerhalten und an die nächste Generation weiterzuvermitteln, und zwar geschah dies zuerst bei den Sikhs und Muslimen und anschließend bei den Hindus, die langsam das Bedürfnis entwickelten, ihre eigenen Tempel zu gründen. Nach 1973 war die Haupteinwanderungswelle vorbei, und eine

neue, vierte Phase begann, in der weitere Einwanderungen durch Gesetzgebung sehr beschränkt wurden und die Gesamtsituation sich dadurch verändert hat, daß durch den natürlichen Zuwachs der eingewanderten Familien nun eine zweite Generation herangewachsen ist, die nicht nur britische Staatsangehörigkeit besitzt, sondern zwischen zwei Kulturen, der indischen und westlichen, aufgewachsen ist, was zu besonderen Spannungen führen kann.

Die kürzlich veröffentlichte *World Christian Encyclopedia*² gibt in ihrer Übersichtstabelle religiöser Gruppen in Großbritannien und Nordirland für Hindus eine Zahl von 300 000 für das Jahr 1975 an (0,5 Prozent der ganzen Bevölkerungszahl von 56 427 000) und für Mitte 1980 380 000 (0,7 Prozent der Gesamtbevölkerung von 57 519 000). Die Zahl der Sikhs wird für das gleiche Jahr mit 210 000 (0,4 Prozent) und der Muslime mit 830 000 (1,4 Prozent) angegeben.

Letztere sind am zahlreichsten, da hier nicht nur Muslime aus Indien, Pakistan und Bangladesh, sondern viele Anhänger des Islams aus dem Nahen Osten miteinbezogen sind. Wenn man die religiösen Gruppen auf ihren geographisch-ethnischen Ursprung hin unterteilt, so sind für 1977 folgende Zahlen für die Gruppen aus Südasien ermittelt worden, die in England geborene Nachkommen miteinschließen:³

MUSLIME	353 610
aus Pakistan, Bangladesh und Indien	
SIKHS	304 950
aus dem Panjab	
HINDUS	306 941
aus Gujarat und Panjab	
CHRISTEN	68 809
und andere Gruppen aus Indien	
Gesamtzahl	1 034 310

Etwa 30 Prozent dieser Gesamtzahl waren Hindus, 30 Prozent Sikhs und 34 Prozent Muslime. Die Anzahl der Hindus ist etwa mit der Anzahl der Baptisten in England zu vergleichen, die ebenfalls etwas über 300 000 Anhänger haben. Wenn man die Hindubevölkerung näher nach ihrer regionalen Herkunft untersucht, stellt man fest, daß etwa 46 Prozent aller in England lebenden Hindus in Ostafrika geboren sind oder von Eltern aus Ostafrika stammen. Die Hindus bestehen aus etwa 70 Prozent Gujaratis (aus Indien oder Ostafrika) und 15 Prozent Panjabis. Die restlichen 15 Prozent kommen aus verschiedenen indischen Staaten wie Maharashtra und Rajasthan; kleinere Gruppen aus Bengalen und Andhra Pradesh sowie Südinien gibt es auch. Die indische Bevölkerung findet sich vor allem in den Großstädten und industriellen Zentren des Landes. Die Mehrzahl der Immigranten lebt in London, Birmingham, Manchester, Leeds, Bradford, Leice-

ster, Coventry, Nottingham und anderen Städten Nord- und Mittelenglands.

Da die Gujaratis in der Mehrheit sind, gibt es mehr verschiedene Kasten unter ihnen als unter den Hindus aus dem Panjab, die meistens aus der Khatri Kaste (Geschäftsleute) kommen. Unter den Gujaratis dominiert in den verschiedenen Städten jeweils eine andere Kaste, z. B. findet man in Leicester eine Mehrheit von Lohanas (Händlerkaste aus Saurashtra), in Coventry Suthars (Schreinerkaste) und in Leeds Mochis (Schuhmacherkaste). Im Laufe der Zeit haben sich bestimmte Kasten auf nationaler Ebene zusammengeschlossen und verschiedene Gujarati Kastenorganisationen gebildet, während sich die kleinere Anzahl von Panjabis eher als ethnisch-kulturelle Gruppen auf örtlicher Ebene zusammengefunden haben.

Diese Unterschiede deuten schon darauf hin, wie schwer es ist, etwas allgemein Gültiges über den Hinduismus in England auszusagen. Die religiöse Praxis und Glaubensformen sind sehr vielschichtig und zum Teil eng mit verschiedenen religiösen Bewegungen in Indien verbunden. Wir benötigen viel genauere Einzeluntersuchungen, um uns ein klares Bild über die Komplexität und Diversität der Hindugemeinden in ganz England zu machen. Ohne Zahlen angeben zu können, weiß man, daß eine beträchtliche Anzahl Hindus der Sathya-Sai-Baba-Sekte sowie der Swami-Narayan-Sekte angehören. Letztere hat 30 000 oder mehr Anhänger in England und wird unter den etwa 100 verschiedenen religiösen Gruppen der Hindus als die am schnellsten wachsende bezeichnet.⁴

Hier müssen auch die westlichen Konvertiten zum Hinduismus kurz erwähnt werden. Außer den schon lange etablierten Gruppen der Ramakrishna Mission, der Theosophen und Aurobindoschüler gibt es viele neue Gruppen, die verschiedenen Gurus folgen. Die transzendente Meditationsbewegung zählte 1977 65 verschiedene Zentren mit etwa 75 000 Meditationsanhängern in England, während die Anhänger des Guru MAHARAJ JI und seiner „Divine Light Mission“ im Jahre 1973 schon 8000 zählten und 31 Zentren in England hatten. Doch sind die Anhänger dieser beiden Bewegungen nicht unbedingt Hindus, was vielleicht mehr der Fall bei der Hare-Krishna-Bewegung („International Society for Krishna Consciousness“) ist, die 1973 etwa 3000 Mitglieder zählte und drei Tempel in England eröffnet hatte. Einer befand sich lange gegenüber dem Haupteingang des Britischen Museums in einem alten, umgebauten Haus, während der Haupttempel in Watford, in der Londoner Umgebung, liegt und zwar in einem großen Landhaus, das von GEORGE HARRISON, einem der „Beatles“, besonders für diesen Zweck zur Verfügung gestellt wurde. Die Hare-Krishna-Bewegung hat in mehreren Fällen engen Kontakt mit den Hindus indischen Ursprungs, welche diese westlichen Konvertiten in ihrer Interpretation und Praxis des Hinduismus zum Teil sehr beeindruckend und überzeugend finden.

2. Religiöse Praxis: Tempel, Feste, Kult

Bevor einige Hinduemeinden näher beschrieben werden, kann man ganz allgemein etwas über die religiöse Praxis der Hindus in England sagen. Die

meisten Hindus hier sind *Bhaktas*, die den Weg der Verehrung eines persönlichen Gottes folgen. Während die Hindus in Indien im allgemeinen entweder Shiva, Vishnu oder eine Form der Göttin verehren, trifft diese Einteilung kaum auf die Hindus in England zu. Während die in den einzelnen Familien verehrten Götter ganz verschieden sein können, steht der Gott Krishna, neben Rama, wohl am meisten im Mittelpunkt des Tempelkultes hier. Doch zeigte eine Untersuchung in London,⁵ daß auch im Familienritual Krishna und Rama die weitaus beliebtesten Götter sind. Daher könnte man sagen, daß der Vishnuismus in England dominiert, doch muß man gleich hinzufügen, daß die allgemeine indische Neigung zum Synkretismus und zur Absorbierung neuer Elemente in England stark zum Ausdruck kommt und den Hindus hilft, sich an ihre neue Umgebung anzupassen.

Das traditionelle Hindu Ritual (*Puja*) ist sehr auf die Familien hin orientiert und nicht mit der Verpflichtung eines gemeinschaftlichen Gottesdienstes verbunden. Die Tempelpuja und das komplexe Tempelritual sind dem Spezialisten überlassen, während der einzelne Gläubige den Tempel mit oder ohne Familie nur in unregelmäßigen Abständen oder zu besonderen Festen besucht. Hindufamilien in England haben kaum einen separaten Pujaraum, doch eine Ecke der Küche oder des Wohnzimmers ist oft mit verschiedenen religiösen Bildern oder der Statue des Familiengottes geschmückt, und hier wird vor allem von den Frauen die traditionelle *Puja* täglich verrichtet. Dieser Familienhinduismus ist immer der wichtigste Träger für die Weitergabe des religiösen Glaubensgutes und Brauchtums gewesen, doch hat der Tempel in England auf Grund der Diasporasituation der Hindus eine ganz neue Bedeutung gewonnen, da er zum wichtigen Anziehungs- und Treffpunkt einer ethnischen und religiösen Minorität geworden ist und somit hilft, ihre separate Identität zum Ausdruck zu bringen und weiterhin zu stützen. Der Tempel hat somit eine neue Funktion erworben, für die in Indien kaum ein Bedürfnis besteht.

Diese Entwicklung begann unter den Hindugemeinden in Ostafrika und wurde später von den aus Ostafrika ausgewanderten Indern nach England übertragen. Schon Mitte der sechziger Jahre schlossen sich die Gujaratis und Panjabis in vielen englischen Städten zusammen, um kulturelle Veranstaltungen sowie religiöse Feste zu organisieren und sich in Privatwohnungen zum gemeinsamen Singen religiöser Lieder (*Bhajans*) zu treffen. Dies führte zur Existenz vieler *Bhajan* und *Satsang* Gruppen, die später mit Hilfe offizieller finanzieller Unterstützung seitens der jeweiligen Stadtverwaltungen kulturell-religiöse Zentren gründeten und schließlich auch Gebetshallen oder Tempel (*Mandir*) eröffneten.

Der erste englische Tempel wurde 1969 in einem alten Haus in Leicester eröffnet. *The Asian Directory and Who's Who* verzeichnete knapp zehn Jahre später 82 verschiedene Tempeladressen und inzwischen schätzt man, daß es mindestens etwas über 100 Tempel der Hindus in Großbritannien gibt. Die meisten sind keine Neubauten, sondern adaptierte Privathäuser und ehemalige Kirchen, die leer standen und an Hindugemeinden verkauft wurden. Die Tempelzahl ist immer noch verhältnismäßig klein im Vergleich zu den

religiösen Gebäuden der Sikhs und Muslime, die zum Teil auch ganz neue Gurdwaras und Moscheen gebaut haben. Dieser Unterschied hat verschiedene Gründe. Außer der relativen Unwichtigkeit des Tempelrituals im Vergleich zum Familienritual besteht die Schwierigkeit der komplizierten Installationszeremonie (*Pratishta*) für die Hauptstatuen des Kultes, die von Indien nach hier gebracht und traditionsgemäß geweiht werden müssen. Diese Schwierigkeit ergibt sich nicht für Muslime oder Sikhs. Sobald die Hindu-Statuen voll installiert sind, ist auch die regelmäßige Anwesenheit eines Brahmanenpriesters erforderlich, der das notwendige tägliche Ritual durchführt. Es gibt jedoch nur wenige Brahmanen unter den Hindus in England. Einige üben solche rituellen Pflichten neben ihrem Beruf aus, doch gibt es auch aus Indien herbeigeholte Brahmanenpriester, die hauptamtlich an Tempeln tätig sind.

Die verhältnismäßig späte Tempelgründung liegt auch daran, daß bis Mitte der sechziger Jahre die Zahl der Hindus im Vergleich zu den schon früher eingewanderten Sikhs und Muslimen sehr klein war, so daß es schwierig gewesen wäre, die nötigen finanziellen Mittel zur Tempelgründung zu finden. Die Hindus aus Ostafrika hatten schon viel mehr Erfahrung mit Tempelgründungen im Ausland und kannten sich in den notwendigen organisatorischen Strukturen aus, um Tempel zu verwalten. Die wachsenden Hindugemeinden haben große finanzielle Opfer gebracht, um die für die Tempel nötigen Gebäude zu erwerben. Oft sind die aus Ostafrika stammenden Hindus für die ursprünglichen Tempelgründungen und manchmal auch noch für die heutige Verwaltung der Tempel in England verantwortlich.

Die Gujaratimehrheit und Panjabiminderheit feiern zum Teil verschiedene Feste. Die großen nordindischen Feste *Divali* (Anfang November), *Holi* (März), *Janashtami* zum Geburtstag Krishnas (Ende August) sowie *Durgapuja* (Oktober) und *Dussehra* (November) werden neben mehreren kleineren religiösen Gedenktagen weit gefeiert. Das größte Fest für die Gujarati Hindus ist jedoch *Navaratri*, das Fest der neun Nächte, das zur Zeit der *Durgapuja* fällt, die in Bengalen der Göttin Durga gewidmet ist, von den Gujaratis aber Amba oder Ambaji genannt wird.

In vielen Tempeln wird zweimal täglich die *Arti* Zeremonie gefeiert, die in Indien zur Zeit des Sonnenaufgangs und -untergangs stattfindet, in England aber dem allgemeinen Arbeitsrhythmus angepaßt ist und daher oft morgens und abends um 8 Uhr durchgeführt wird.⁶ Man braucht nicht unbedingt einen Brahmanenpriester für diese Liturgie, vielmehr werden auch besonders geschätzte, fromme Gemeindemitglieder, manchmal auch Frauen, hierzu herangezogen, wenn kein Priester anwesend ist.

Bekannterweise sind Hindus ja sehr anpassungsfähig und tolerant. Als der Priester des Tempels in Leeds mehrere Monate nach Indien verreist war, nahm es die Gemeinde als selbstverständlich hin, daß seine Frau, die sich im traditionellen Ritual am besten auskannte, all seine rituellen Tempelpflichten übernahm. Einige orthodoxe Studenten, die aus Indien nach Leeds kamen und dies sahen, waren über diese pragmatische Lösung recht erstaunt und sogar schockiert, da das traditionelle, auf den Vedas beruhende Ritual einer

Frau in Indien normalerweise nicht zugänglich ist (doch muß man hinzufügen, daß es inzwischen auch in Indien einige kleine religiöse Frauengruppen gibt, in denen das vedische Ritual von Frauen durchgeführt wird).

In den englischen Tempeln, in denen ein Brahmanenpriester vorhanden ist, wird oft einmal in der Woche oder in größeren Abständen *Havan* gefeiert. Dies ist ein auf die Vedas zurückgehendes Feueropfer, das jedoch in seiner jetzigen Form sehr stark von Arya Samaj Praktiken abhängig ist. Da man sich der britischen Arbeitswoche anpaßt, wird *Havan* nun meistens am Sonntagmorgen, zur gleichen Zeit wie der christliche Sonntagsgottesdienst, gefeiert. In manchen Tempeln gibt es anschließend Sprach- und Religionsunterricht für die Kinder.

Die schon oben erwähnte Untersuchung über das Familienleben der Hindus in Ostlondon von BERNADETTE O'KEEFFE⁷ zeigte, daß *Havan* manchmal auch in Familien gefeiert wird, wo man ebenfalls besondere Zeremonien zum öffentlichen Lesen der Bhagavadgita und Ramayana für einen weiten Freundeskreis organisiert. Ganz verschiedene Kasten nehmen am *Havan* teil, und dieses Ritual kann sowohl in einer kleinen Gruppe wie mit vielen Gästen gefeiert werden.⁸

Die Minoritätssituation der Inder erfordert manche Anpassung in England. Nur wenige der traditionellen Hindus *samskaras* oder Sakramente werden hier gefeiert. Eigentlich werden nur die mit der Eheschließung und dem Tode verbundenen religiösen Riten regelmäßig durchgeführt. Die Hochzeiten werden in den Tempeln im traditionellen Stil mit großem Aufwand gefeiert, während man beim Tode die Leichenverbrennung im Krematorium unternimmt, wo auch die traditionellen Riten vollzogen werden. Es soll sogar vorkommen, daß Hindus die Asche ihrer Toten in einem englischen Fluß in alle Winde zerstreuen.

O'KEEFFES soziologische Fragebögen, die sich vor allem mit empirischen Problemen der Familienorganisation, Ehe und Verwandtschaft befaßten, ermittelten, daß sich der Kasteneinfluß im allgemeinen verringert hat und daß viele traditionellen Bräuche der neuen Situation in England gemäß umgeändert worden sind. So hat die Häufigkeit des täglichen Pujarituals in Familien nachgelassen, vor allem wo Ehefrauen voll berufstätig sind, und der Tempelbesuch ist zum Teil minimal, während der Brauch, sich in Privathäusern in kleinen Gruppen zu *Bhajans* zusammenzufinden, weiterhin zunimmt. Doch waren die Mehrheit der von O'KEEFFE untersuchten Familien Panjabis, die von den Gujaratis sowieso als weniger religiös angesehen werden. Allgemein kann man sagen, daß die Familienschreine und das im Familienkreis ausgeübte Ritual nicht mit dem Tempelritual konkurriert, sondern daß sich beide Aktivitäten für viele Hindus gegenseitig ergänzen.

3. Skizzen einzelner Hindugemeinden und Gruppen

Obwohl es mehrere soziologische Untersuchungen über die Inder im allgemeinen oder über bestimmte Kastengruppen in England gibt,⁹ fehlt es uns an detaillierten Einzelstudien, die sich mit den religiösen Bräuchen der

großen Hindugemeinden in London, Leicester oder Birmingham beschäftigen. Bis jetzt ist die meiste Information über einzelne Hindugemeinden in Nord- und Mittellengland gesammelt worden. Eine Pionierleistung stammt von KIM KNOTT, die im Rahmen des „Community Religions Project“ der Universität Leeds in einer bis jetzt noch unveröffentlichten Doktorarbeit die statistischen Daten sowie die religiösen Bräuche des Tempelhinduismus in Leeds eingehend analysiert hat.¹⁰ Für die Nachbarstadt Bradford ist ebenfalls im Zusammenhang mit dem „Community Religions Project“ noch eine Untersuchung im Gange, die sich vor allem auf die Sathya-Sai-Baba-Sekte konzentriert und wohl im Laufe dieses Jahres abgeschlossen werden wird. Der Autor, DAVID BOWEN vom Bradford College, hat sich auch das Verdienst erworben, im Jahre 1979 eine Konferenz über die Hindus in Großbritannien organisiert und anschließend ein Buch darüber veröffentlicht zu haben (*Hinduism in England*, Bradford College 1981), das bald in erweiterter Form neu erscheinen soll. Es gibt nähere Auskunft über die Hindugemeinden in Bradford und Coventry. Ich werde mich hier auf diese Forschungsarbeiten stützen und einige ihrer Ergebnisse kurz erwähnen.

3.1. Leeds¹¹

In dieser Großstadt von 696 714 Einwohnern (Stand 1981) ist die Zahl der Hindus auf etwa 2500 berechnet worden,¹² obwohl Immigranten auf Befragung meistens eine höhere Zahl bis auf etwa 4000 angeben, die aber statistisch nicht belegt werden kann. Fast 60 Prozent dieser 2500 Hindus sind Gujaratis, die zum Teil seit 1967 aus Ostafrika oder 1972 als Flüchtlinge aus Uganda kamen, während etwas über 30 Prozent der Hindus direkt aus dem Panjab nach England gekommen sind. Die Panjabi-Männer kamen ursprünglich allein hierher, um Arbeit zu finden, holten aber in den sechziger Jahren ihre Familien nach. So gründeten sie im Jahre 1966 die „Hindu Cultural Society“ und 1967 den „Hindu Charitable Trust“, der drei Jahre später für die Eröffnung eines Tempels verantwortlich war, an dem zuerst ein Pandit aus dem Panjab beschäftigt wurde. Später wurden die Gujaratis, die in Leeds mit sechs verschiedenen Kasten vertreten sind, dominierend, und der zweite Tempelpandit war bis zum Jahre 1982 ein aus Baroda (Gujarat) herbeigeholter Brahmane. Da er vor kurzem aus gesundheitlichen Gründen nach Indien zurückgekehrt ist, wird im Augenblick das Tempelritual von aktiven, älteren Gemeindegliedern weitergeführt.

K. KNOTT hat den Tempelraum, der sich in einem umgebauten Haus des 19. Jahrhunderts befindet, in ihrer Arbeit ausführlich beschrieben und die Liturgie des Rituals (vor allem *Arti* und *Havan*) phänomenologisch und historisch untersucht sowie einen umfassenden liturgischen Kalender für das ganze religiöse Jahr zusammengestellt,¹³ doch können diese Einzelheiten aus Platzmangel nicht näher erwähnt werden.

In Süd-Leeds gibt es in einem Familienhaus auch noch einen kleinen Tempel (oder sollte man Schrein oder Kapelle sagen?) der Sathya-Sai-

Baba-Sekte, die inzwischen viele Anhänger unter den britischen Hindus hat. Die meiste Information über diese Sekte ist durch die Untersuchung ihrer Bradford-Mitglieder zugänglich.

3.2. Bradford

Die Zahl der Hindus wurde 1977 auf 5000 geschätzt, ist heute aber sicherlich durch natürlichen Zuwachs größer (nach Angaben aus 1981 zählt die Gesamtbevölkerung der Stadt 454 198 Personen). Die Zahl der Hindu-Gujaratifamilien wird allein auf 1000 geschätzt.

In Bradford gibt es neben mehreren kleineren Gruppen zwei bedeutende Hindu-Organisationen. Schon im Jahre 1957 hatten sich die damaligen Gujaratifamilien, vor allem die zwei Hauptkasten (Patel und Prajapati) zum *Bhartiya Mandal* zusammengeschlossen, um religiöse Feste zu feiern, Kindern Gujaratiunterricht zu geben und ein kulturelles Zentrum in der Stadt zu gründen. Die zweitgrößte Organisation ist die „Hindu Cultural Society“, die 1968 gegründet wurde und 1974 ihren eigenen Tempel eröffnete, der hauptsächlich den Panjabis dient. Inzwischen hat sich die Prajapati-Kaste noch separat organisiert und 1980 auch einen eigenen Tempel gegründet. Zudem hat eine Gujarati-Patel-Familie 1970 in ihrem Haus einen dem SATHYA SAI BABA gewidmeten Schrein eröffnet, welcher angeblich der erste Tempel dieser Sekte in England war. Später wurde noch ein anderer Haustempel von den Anhängern des JALARAM BAPA, eines Gujarati-Heiligen aus dem 19. Jahrhundert, gegründet.

Im Tempel der „Hindu Cultural Society“, dem Räume für gesellschaftliche Veranstaltungen angeschlossen sind (für Hochzeiten und andere Feste), findet man Statuen von Radha und Krishna, die hier im Mittelpunkt der Verehrung stehen. Daneben gibt es Bilder von Shiva, Ganesh, Lakshmi, den Göttinnen Sarasvati und Durga sowie ein großes Porträt des Guru NANAK, Gründer der Sikhs. Ein örtlicher Maler der nahe gelegenen Hindu-Gemeinde in Huddersfield hat 1979 dem Tempel ein großes Wandgemälde geschenkt, das Krishna und Arjuna zeigt und damit die zentrale Bedeutung der Bhagavadgita unterstreicht, deren Illustration eine recht moderne Entwicklung ist.¹⁴

In diesem Tempel lebt kein Brahmanenpriester, doch findet sich jeden Sonntagnachmittag von 4 bis 6 Uhr eine kleine Gemeinde zusammen, um *Bhajans* zu singen und aus religiösen Schriften, vor allem der Ramayana, vorzulesen. Dieses Treffen wird immer mit dem *Arti* Lichterritus abgeschlossen. Diese Gemeinde, wie auch Gemeinden anderswo, hat guten Kontakt mit der hauptsächlich von westlichen Konvertiten getragenen Hare-Krishna-Bewegung und ist ihr sogar als Mitglied auf Lebenszeit beigetreten. So nimmt es kein Wunder, daß Anhänger der Hare-Krishna-Bewegung zu Besuch kommen oder sogar eine dramatische Vorführung der Ramageschichte (*Ramlila*) präsentieren. Die Sikhs, die ja wie die meisten Hindus dieser Gemeinde ebenfalls aus dem Panjab stammen, besuchen manchmal auch diesen Tempel, besonders um den Sonntagsgesang mit Instrumenten zu begleiten oder die Gemeinde im Singen anzuleiten. Dieser Tempel in

Bradford wie der Haupttempel in Leeds werden auch oft von Schul- und Collegegruppen besucht, da die Gemeinden gute Beziehungen zu anderen Glaubensgemeinschaften pflegen und versuchen, der weiteren Öffentlichkeit für ihre andere Lebens- und Glaubensweise ein besseres Verständnis zu vermitteln.

Die Sathya-Sai-Baba-Sekte verehrt den 1926 geborenen Guru SRI SATHYA SAI BABA, der sich als eine Reinkarnation des 1918 verstorbenen Heiligen SAI BABA aus Shirdi versteht und von seinen Anhängern als *Avatar*, als die göttliche Manifestation unseres Zeitalters angesehen und von vielen für seine außerordentliche, wunderwirkende Kraft gepriesen wird. Der Schrein der Sathya-Sai-Baba-Sekte befindet sich in zwei Räumen des Privathauses der Familie PATEL, die wie viele andere Gujaratis aus Ostafrika stammt. Es ist nicht möglich, die Ausstattung dieses Schreines sowie die regelmäßigen wöchentlichen Riten und jährlichen Feste hier ausführlich zu beschreiben,¹⁵ doch soll wenigstens erwähnt werden, daß sich die Mitglieder der Sekte hier sowie in fünf anderen Häusern jeden Sonntagnachmittag zum Bhajansingen zusammenfinden. Im Tempelraum der Familie PATEL trifft man sich zudem noch jeden Donnerstagabend zu einer wöchentlichen *Puja*, die immer mit *Arti* und dem Verteilen von *Prasad* (geweihte Nahrungsmittel, oft Gebäck oder Früchte) endet. Früher kamen im Durchschnitt etwa 40 Personen, doch haben sich die Aktivitäten der Sekte sehr vermehrt, und nun treffen sich wöchentlich fast 100 Leute, auch viele Jugendliche. Das Interesse der jüngeren Leute hat sich stark erhöht, seitdem ein junger Mann aus einer anderen Stadt hier eindrucksvoll über seine Bekehrung zu SRI SATHYA SAI BABA gepredigt hat. Sein Beispiel regte die jungen Männer so an, daß sie im Sommer 1982 eine Wallfahrt zu SRI SATHYA SAI BABA nach Indien machten und nach ihrer Rückkehr großen religiösen Eifer zeigten, der vor allem in mehreren sozialen Tätigkeiten für das Wohl der Gemeinde seinen Ausdruck findet.

Die „Shree Prajapati Association“, die etwa 400 Familien mit 2000 Personen umfaßt, wurde 1975 in Bradford als örtlicher Zweig einer nationalen Gujarati-Kastenorganisation gegründet,¹⁶ die heute in allen Großstädten vertreten ist, wo es Gujaratis gibt (in Birmingham, Bolton, Coventry, Leicester, London, Loughborough, Luton, Preston, Rugby, Manchester, Walsall und Wellingborough) und im ganzen etwa 25 000 Anhänger zählt. Die Stadt Bradford besitzt einen der aktivsten Zweige dieser Organisation, dessen nationaler Sekretär auch hier wohnt. Im Jahre 1980 wurde eine kleine ehemalige Kirche von der „Shree Prajapati Association“ erworben, deren Schulden die Organisation 1982 schon voll bezahlt hatte. Die Kirchenbänke wurden ausgeräumt, und ein vorübergehender Schrein wurde geschaffen, indem man Hindu-Bilder anbrachte, bis die in Indien erworbenen Marmorstatuen ankommen und eingeweiht werden können. Obwohl es sich hier um eine Kastenorganisation handelt, ist zu betonen, daß dieser neue Tempel allen Hindus ganz unabhängig von ihrer Kaste offensteht. Von Anfang an wurde ein regelmäßiges religiöses Programm organisiert, indem man sich jeden Abend um 7 Uhr zur *Puja* trifft, die in der Abwesenheit eines Priesters

von den verschiedenen Gemeindemitgliedern abwechselnd übernommen wird. Ab und zu werden lange, zeitraubende Lesungen religiöser Schriften unternommen, z. B. bei der Eröffnung des Tempels wurden die ganze Ramayana sowie die Bhagavata Purana rezitiert, während man 1981 eine ununterbrochene öffentliche Lesung der Mahabharata und 1982 eine Lesung der viel kürzeren Bhagavadgita hielt.

3.3. Coventry

In dieser Stadt von 314 124 Personen (1981 Zensus) gibt es vier Hindu-Tempel sowie 4 Sikh-Tempel und 2 Moscheen. Ein Hindu-Tempel ist hauptsächlich für die Panjabis, während zwei andere Tempel bestimmten kastenlosen Gruppen dienen. Der dem Sri Krishna geweihte Haupttempel gehört der Gujarati-Mehrheit, die auf über 5000 Personen geschätzt wird. Etwas weniger als die Hälfte dieser Gujaratis kam direkt aus Indien, während die anderen aus Ostafrika stammen. Der Sri-Krishna-Tempel steht allen Kasten offen, doch reisen die Anhänger kleinerer Kasten manchmal in andere Städte, um dort einen Tempel zu besuchen.

Der Sri-Krishna-Tempel ist anderswo im einzelnen beschrieben worden.¹⁷ Hier genügt es zu erwähnen, daß er sich in einem alten Schulgebäude befindet und daß der Tempelraum mit seinen aus Indien eingeführten Statuen verschiedener Götter 1972 voll eingeweiht wurde und ein Priester viermal täglich das notwendige Ritual ausführt.

3.4. Preston

Die ersten Hindus kamen im Jahre 1957 fast ausschließlich direkt aus Gujarat nach Preston, einer Stadt in Lancashire (Nordengland), deren Gesamtbevölkerung 143 743 Personen zählt.¹⁸ Acht Jahre später gründeten die etwa 80 Familien die „Hindu Gujarati Society of Preston“, die seitdem ständig gewachsen ist, besonders seit der Einwanderung vieler Gujarati-Hindus aus Ostafrika. 1978 wurde die Zahl der Hindus in Preston von einem Hindu „Community Relations Officer“ auf etwa 6000 geschätzt. Obwohl solche Schätzungen oft zu hoch angesetzt werden, muß die Hindu-Bevölkerung durch Geburtenzuwachs recht gewachsen sein.

Außer den Gujaratis gibt es noch eine kleine Gruppe aus Andhra Pradesh, die der nationalen „Andhra Association“ angehört. Etwa 500 Hindus sind Mitglieder der Swami Narayan-Sekte, während alle anderen Hindus an den Aktivitäten des Kulturzentrums teilnehmen, das 1975 in einem alten Schulgebäude eröffnet wurde. Hier finden Kultur- und Sportveranstaltungen statt, doch hat man auch eine Gebetshalle eingerichtet, die jetzt einfach als „Tempel“ bezeichnet wird. Die Verehrung der Gläubigen richtet sich hauptsächlich auf Krishna und Radha, deren Statuen in der Gegenwart von fünf indischen Swamis und 7000 Personen feierlich geweiht worden sind. Seit 1977 finanziert die Gemeinde einen aus Gujarat herbeigeholten Brahmanenpriester, der dreimal täglich religiöse Zeremonien im Tempel abhält.

Während der Priester für das Ritual notwendig ist, wird er nicht unbedingt als geistlicher Berater angesehen. Das Predigen und Auslegen der heiligen Schriften wird meistens von reisenden Swamis unternommen, die aus Indien für längere Zeit zu Besuch kommen. Die Hindus in Preston haben, wie die Hindus überall in England, enge Verbindung mit den Hindugemeinden in anderen Städten, so daß ein besuchender Swami von Gemeinde zu Gemeinde weitergereicht wird und im Laufe seines Besuches eine große Anzahl Hindus anspricht. Zudem haben die Hindus in Preston auch engen Kontakt mit der Hare-Krishna-Bewegung.

3.5. Die Swami-Narayan-Sekte

Diese religiöse Gruppe wurde Anfang des 19. Jahrhunderts in Gujarat gegründet und wird von verheirateten Asketen geleitet. Sie ist hauptsächlich in Gujarat verbreitet, doch durch die Auswanderung der Inder findet man sie heute überall, wo sich Gujaratis niedergelassen haben. Die etwa 30 000 Anhänger in England sind meistens Gujaratis aus Ostafrika, vor allem aus Uganda. Die Patidar-Kaste ist in der Mehrheit, doch sind auch andere Kasten unter den Swami-Narayan-Anhängern zu finden. Die meisten Mitglieder leben in der Londoner Gegend. Die Swami-Narayan-Organisation ist sehr zentralisiert, ist jedoch in mehrere Zweige aufgeteilt, die eng von gewissen Swamis abhängig sind. Es ist eine stark wachsende Bewegung, deren zum Teil sehr traditionelle und zum Teil reformierte Theologie wie ungewöhnlichen Bräuche (wie z. B. die strikt durchgeführte Trennung von Frauen und Männern für alle religiösen Zeremonien) hier nicht näher beschrieben werden kann.¹⁹ Die Sekte hat mehrere eigene Tempel in England, z. B. in Bolton und Oldham (beide in Nordengland), in Cardiff (Wales) und in London,²⁰ während sich kleinere Gruppen in mehreren anderen Städten in Haustempeln treffen. Der größte Tempel war bisher in Hendon in Nord-London, und der zweitgrößte in der Stadt Leicester, doch ist man gerade dabei, einen riesengroßen neuen Tempel in London zu konstruieren.

Die Sekte hat in London große öffentliche Veranstaltungen für mehrere Tausend Teilnehmer organisiert, über die auch in der Presse ausführlich berichtet worden ist. Der größte Anlaß war bisher die Grundsteinlegung für den neuen Londoner Tempel, der 2 Millionen Pfund kosten und ganz im indischen Stil errichtet werden soll und für den sogar Materialien und Arbeiter aus Indien importiert werden. Außer dem Tempel selbst soll dieser Bau eine Bibliothek sowie Räume für Sanskrit- und Gujaratiunterricht, Hochzeiten und kulturelle Veranstaltungen enthalten. Welchen Einfluß dieser Neubau und seine zukünftigen Aktivitäten auf das weitere Wachsen dieser Sekte und die vielen Gujaratis in London haben wird, kann erst später beurteilt werden.

4. Im Dialog mit dem Hinduismus in der Diaspora

Diese Ausführungen müssen notwendigerweise skizzenhaft bleiben, geben jedoch einen Einblick in die Vielseitigkeit des Hinduismus im heutigen England. Zahlenmäßig handelt es sich bei den Hindus um eine verhältnismä-

ßig kleine Gruppe in der britischen Gesamtbevölkerung, doch kann man an dem Beispiel dieser Minorität viele Charakteristiken und Probleme des Hinduismus in der Diaspora studieren. Ich gebrauche den Begriff „Diaspora“, der ja aus der Geschichte der jüdischen und christlichen Traditionen stammt, hier mit Absicht, denn die Gegenwart des Hinduismus außerhalb seines indischen Ursprungs- und Heimatlandes ist eine recht moderne Entwicklung. In dieser Minoritätssituation im Ausland werden viele traditionelle Züge des Hinduismus ganz neu in Frage gestellt, und die Glaubenskraft einzelner Hindus muß sich hier neu bewähren und in neuer Weise zum Ausdruck gebracht werden. So ist es nicht überraschend, daß die führenden Sprecher der Hindus in England oft Menschen sind, die eher im Ausland (in Ost- oder Südafrika, Guyana oder anderswo) als in Indien aufgewachsen sind, da sie schon viel mehr praktische Erfahrung in der Kommunikation und im Dialog mit Andersdenkenden haben.

Die Diasporagemeinden in Übersee haben auch neue Ausdrucksformen für ihre Religion gefunden. So benutzt man zum Beispiel für den Religionsunterricht (der selbst eine Neuerfindung ist) im Tempel in Leeds einen „Hindu Katechismus“, der in Guyana gedruckt worden ist. Die Hinduorganisationen in Südafrika haben einen Sammelband der Hindu heiligen Schriften mit Kommentar herausgegeben, der sich speziell an Diasporagemeinden richtet und ebenfalls im Westen benutzt wird.

Man kann an den englischen Gemeinden die Lebendigkeit und Dynamik des Hinduismus konkret beobachten. Diese drückt sich zum Teil in Reform und großer Anpassungsfähigkeit an die neue Situation im Westen aus, trägt aber auch manche Züge einer verstärkten Traditionalisierung, da gewisse Bräuche hier mehr als in Indien betont werden, um den verhältnismäßig kleinen Gemeinden einen größeren Zusammenhalt zu geben. Die Gegenwart des Hinduismus in England bedeutet zudem auch eine Bereicherung wie Aufforderung zum Nachdenken für Andersgläubige, vor allem für die Christen der verschiedenen Kirchen, unter denen sich manche, wenn auch lange nicht genug Leute bemühen, diese ursprünglich so fremde Religion besser zu verstehen. Einige Bemühungen in dieser Richtung möchte ich abschließend kurz erwähnen, ohne daß Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden kann.

Schon seit mehr als zehn Jahren gibt es vor allem für den Religionsunterricht in den Schulen recht viele Materialien, die Kinder aller Altersstufen mit den Glaubensformen und Bräuchen verschiedener Gruppen, vor allem der Immigranten, vertraut machen. Diese Entwicklung ist hauptsächlich das Verdienst der 1969 gegründeten „Shap Working Party on World Religions in Education“, der sowohl Lehrer wie Akademiker angehören.²¹ Zu den Veröffentlichungen dieser Gruppe gehören das ausgezeichnete Nachschlagewerk *World Religions: A Handbook for Teachers* (Hg. W. OWEN COLE, ³1977),²² das ein ausführliches Kapitel über den Hinduismus hat, sowie das weit gebrauchte Buch *Hinduism* (Hg. J. R. HINNELL u. E. SHARPE).²³ Die gleiche Arbeitsgruppe sendet ihren Mitgliedern jährlich eine ausführliche Liste aller religiösen Feste der verschiedenen Glaubensgruppen, organisiert Kurse und Konferenzen sowie Studienreisen ins Ausland, um ein näheres Kennenlernen des Hinduis-

mus, Islams, Judentums usw. zu fördern. Im April 1983 wird sich zum Beispiel eine Konferenz mit dem Thema „Understanding Hinduism“ beschäftigen, die von Professor RICHARD GOMBRICH (Oxford) und anderen Akademikern geleitet und sich auch eingehend mit Fragen des Hinduismus in der Schule beschäftigen werden wird.

Der sehr beliebte Kursus „Man's Religious Quest“ der Offenen Universität (die vor allem auf Selbststudium, Radio und Fernsehen aufgebaut ist) enthält mehrere Elemente über den Hinduismus, die sehr anregend sind, sich jedoch hauptsächlich auf die klassische Entwicklung und den Dorfhinduismus beschränken, ohne sich unmittelbar auf die Immigranten in England oder auf die weltweite Hindu-Diaspora zu beziehen. Doch vermittelt dieser weit belegte Kurs vielen Menschen die erste Grundlage für ein besseres Verständnis des Hinduismus, vor allem da die Studenten auch angeregt werden, falls möglich einen Hindu-Tempel zu besuchen und so persönlichen Kontakt mit den hier lebenden Hindus aufzunehmen.

Es würde einen separaten Artikel erfordern, die einzelnen Schulpläne der verschiedenen englischen Großstädte im Hinblick auf ihr Material für den Religionsunterricht zu untersuchen, doch sind mehrere Städte führend in der Weise, wie sie Kinder im Unterricht auf das Leben in einer kulturell und religiös vielschichtigen Gesellschaft vorbereiten. Viele Städte haben inzwischen auch ein „Centre for Multicultural Education“ eingerichtet, in dem sich Lehrer Information und Materialien holen können und die ebenfalls Material über das religiöse Brauchtum der Hindus, Muslime und Sikhs besitzen.

Ein besseres religiöses Verständnis und ein zum Teil vertiefter Dialog werden auch von der „Standing Conference on Interfaith Dialogue“, vom „World Congress of Faiths“ und seiner Hauptverwaltung in London sowie von den „Anglican Inter-Faith Consultants“ gefördert, die den Erzbischof von Canterbury beraten und alle zwei Jahre eine „Lambeth Inter-Faith Lecture“ im Lambeth-Palast organisieren. Viele anglikanische Bischöfe haben inzwischen einen „Chaplain for Community Relations“, dessen Aufgabe es ist, engen Kontakt mit den verschiedenen religiösen Minoritätsgruppen zu pflegen. Ebenso hat der „British Council of Churches“ ein besonderes Büro für diese Aufgabe eingerichtet. Außer der anglikanischen Kirche sind auch viele andere Kirchen auf diesem Gebiet aktiv, vor allem auf der Ebene der Pfarreien und Stadtgemeinden. In Birmingham, wo es besonders viele Immigranten gibt, besteht seit einigen Jahren eine Gruppe „All Faiths for one Race“, die sich für ein besseres Verständnis zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen einsetzt und mehrere Veröffentlichungen herausgebracht hat. Vor kurzem hat sie eine Untersuchung über den in den letzten Jahren ausgebildeten Klerus der verschiedenen Kirchen durchgeführt, um herauszufinden, wie weit die Pfarrer in ihrer theologischen Ausbildung auf die kulturelle und religiöse Vielseitigkeit der Immigranten in England vorbereitet worden waren. Leider hatten 70 Prozent der Priester überhaupt keine Vorbereitung in dieser Hinsicht erhalten und mußten die nötigen Erfahrungen erst in ihrer Pfarrei sammeln. Doch hielten es 90 Prozent für unbedingt notwendig, Kinder in der Schule über andere Glaubensformen zu unterrichten.²⁴ Es ist sicherlich sehr wichtig, Pfarrer wie Lehrer in ihrer Ausbildung

genügend auf eine pluralistische Gesellschafts- und Schulsituation vorzubereiten, da sie oft in der Lage sind, Vorurteile aus dem Wege räumen zu können wie die Möglichkeit haben, den menschlichen wie religiösen Kontakt und Dialog entwickeln zu helfen.

Dieser Bericht hat den Charakter des Vorläufigen, da die Hindugemeinden in ihrer Beziehung zur britischen Gesellschaft selbst einem laufenden Wandel unterworfen sind und die Anpassung und Neuinterpretation ihres traditionellen Glaubens und Brauchtums zum Teil noch im Gange ist. Doch haben uns die wenigen bis jetzt unternommenen Untersuchungen klar gezeigt, daß weitere Einzelstudien bestimmter Gemeinden und Aspekte des Hinduismus in der englischen wie weltweiten Diaspora sehr notwendig und wichtig sind. Solche Studien können einen wertvollen Beitrag zur Grundlegung eines besser informierten religiösen Dialogs leisten und zeigen, daß das bis jetzt von der klassischen Indologie zum Teil sehr einseitig geformte Bild des Hinduismus im Westen aus der praktischen Erfahrung her stark modifiziert und vertieft werden muß.

SUMMARY

This report is largely, although not exclusively, based on research undertaken in connection with the Community Religions Project in the Department of Theology and Religious Studies at the University of Leeds. Whilst this Project is concerned with different religious communities, the article looks especially at Hindus and is divided into four parts:

1. *Statistical and ethnic data about the Hindu population of Great Britain:* The pattern of immigration and the total number of Hindus are discussed, compared with that of Muslims and Sikhs. The current Hindu population is over 300 000 and as a religious group comparable in size to the Baptists. 70 per cent of the Hindus are Gujaratis, 15 per cent Punjabis, and the rest from other parts of India. Whilst many immigrants have come directly from India, 46 per cent of all Hindus in Britain have either come directly from East Africa or are descendants of Hindus from there.

2. *Religious practices:* Most Hindus belong to non-Brahmin castes and are *bhaktas*, worshippers of a personal God, especially Krishna and Rama who are most frequently worshipped both at home and in the temple. Family *pūja* is briefly mentioned but more is known about temple *pūja* as the temple functions as a meeting place which reinforces the identity of small immigrant groups. Besides its traditional role the temple has thus acquired a new function for which there is no need in India. The first Hindu temple was opened in 1969 in Leicester but now there are over 100 temples, mostly in old schools, churches or houses converted for this purpose. Brief mention is made of the various festivals and the major rituals, especially *arti* and *havan*.

3. *Brief description of several Hindu communities:* This is a random sample as no comprehensive survey has been undertaken so far. The communities in Leeds, Bradford, Coventry and Preston are described in some detail. Two important sects, mainly found among Gujaratis, are also mentioned. One is the Sathya Sai Baba sect, found all over India today as well as in England, the other is the Swami Narayan sect, mostly found in Gujarat, but with 30 000 members one of the fastest growing Hindu groups in England. It is this group which is currently constructing a new, purpose-built temple on a large scale in London.

4. *Dialogue with Hinduism in England*: By way of conclusion some attempts are described to arrive at a better understanding of Hinduism by studying its religious beliefs and practices in the English environment rather than in India. Various teaching materials produced for pupils and students are mentioned as well as some initiatives in inter-faith dialogue. The plea is made that many further studies are needed to gain a deeper understanding of the diversity of Hinduism in the diaspora, in England and elsewhere abroad.

¹ Dieses Projekt, das sich im „Department of Theology and Religious Studies“ der Universität Leeds befindet, wurde von Herrn MICHAEL PYE (jetzt Professor an der Universität Marburg), Herrn W. WEAVER und mir vor einigen Jahren zum Zwecke regionaler Forschung begonnen und soll jetzt im Zusammenhang mit einem neuen Vorlesungskurs über die Religionen ethnischer Minoritäten in England auf nationaler Ebene weiterentwickelt werden.

² Oxford University Press 1982, 699.

³ Diese Zahlen sind einer ausführlicheren Tabelle entnommen, die sich im *Community Religions Project Research Paper 8* von KIM KNOTT findet und den Titel trägt *Statistical Analysis of South Asians in the U. K. by Religion and Ethnicity*, Leeds 1981 (s. Tabelle 6 auf S. 16). Für die im folgenden Abschnitt erwähnten Prozentsätze stütze ich mich auf K. KNOTT, *Hinduism in England: The Hindu Population in Leeds* (Religious Research Paper No. 4) Department of Sociology, University of Leeds 1981, 6. Außerdem habe ich für die folgenden Zahlen der Gesamtbevölkerung und der Bevölkerung bestimmter Städte die Zensusdaten des Jahres 1981 konsultiert (s. Office of Population Censuses and Surveys, Census 1981, CEN 81 PR [2], HMSO, London 1982, sowie den statistischen Bericht über West Yorkshire, Part 1, CEN 81, CR 45, HMSO, London 1982).

⁴ Siehe die Angaben in der *World Christian Encyclopedia* (Anm. 2) und D. F. POCOCK, *Preservation of the religious life: Hindu immigrants in England* (Contributions to Indian Sociology, New Series 10, 2) 1976, 341–65.

⁵ BERNADETTE O'KEEFE, *Hindu Family in East London*, Ph. D., London School of Economics 1980.

⁶ *Arti* ist ausführlich von KIM KNOTT in ihrer Doktorarbeit analysiert worden; siehe *Hinduism in Leeds. A Study of Religious Practice in the Indian Hindu Community and in Hindu-Related Groups*, Ph. D., Universität Leeds 1982. Eine andere Beschreibung dieser Zeremonie findet sich in R. JACKSON, „*The Shree Krishna Temple and the Gujarati Hindu Community in Coventry*“ in: DAVID G. BOWEN (Hg.), *Hinduism in England*, Bradford College 1981, 61–85.

⁷ S. Anm. 5.

⁸ *Havan* ist ebenfalls ausführlich von K. KNOTT beschrieben worden (s. Anm. 6), und zwar im 4. Kap. ihrer Doktorarbeit (s. Anm. 6) *Havan and Arti: Two Temple Rituals*.

⁹ Eine der ersten, doch heute überholten Untersuchungen war R. H. DESAI, *Indian Immigrants in Britain*, Oxford University Press 1963 (veröffentlicht unter der Leitung des „Institute for Race Relations“). Wohnungsprobleme der Immigranten wurden analysiert von VAUGHAN ROBINSON, *The Segregation of Asians within a British City: Theory and Practice* (Research Paper 22) School of Geography, Oxford 1979. Die Analyse einer in England zahlreich vertretenen Gujarati-Kaste findet sich in: HARALD TAMBS-LYCHE, *London Patidars. A case study in urban ethnicity*, London 1980.

¹⁰ S. Anm. 6.

¹¹ Für eine knappe Zusammenfassung, die sich jedoch hauptsächlich auf KIM KNOTT, *op. cit.*, stützt, siehe den Vortrag von PETER G. E. BELL, *Leeds: The Evolution of a Multi-Cultural Society* (British Council of Churches, Sixteenth Assembly, Spring 1982, unveröffentlicht), der viele interessante Einzelheiten über die verschiedenen religiösen Minoritäten in Leeds enthält.

¹² K. KNOTT, *Hinduism in England: The Hindu Population in Leeds* (s. Anm. 3).

¹³ S. K. KNOTT, *Hinduism in Leeds*, Ph. D. 1982 (s. Anm. 6), Kap. 2: *The Role of the Hindu Temple*, Kap. 3: *Religious Practice at the Temple*, Kap. 4: *Havan and Arti: Two Temple Rituals*, Appendix C: *The religious calendar observed by Hindus in Leeds*.

¹⁴ Ich verdanke diese Informationen über Bradford den Forschungsarbeiten von DAVID BOWEN am Bradford College. Über die moderne Entwicklung der Bhagavadgita Illustrationen habe ich selbst gearbeitet; s. U. KING, „*The Iconography of the Bhagavadgita. The visual theology of a Hindu scripture*“, in: *Journal of Dharma* 7 (1982) 2 146–63.

¹⁵ DAVID BOWEN hat hierüber viele Daten gesammelt, die in seiner bald beendeten Doktorarbeit an der Universität Leeds zu finden sein werden. Für eine allgemeine Beschreibung der Hindugemeinde in Bradford siehe seinen Artikel *The Hindu Community in Bradford*, in: D. BOWEN (Hg.), *Hinduism in England*, Bradford 1981, 33–60.

¹⁶ Es ist allgemein wohl wenig bekannt, daß sich die verschiedenen Hindu-Kasten in England auf nationaler Ebene organisiert haben. Ihre Aktivitäten sind je nach Größe verschieden, doch besteht eine der Hauptfunktionen darin, Listen über alle Mitglieder der Kasten in England zu führen, die Einzelheiten über Familienzusammensetzung, Alter, Beruf und Erziehung der Kinder angeben. Darüber hinaus tun viele kleinere Kastenorganisationen nicht viel mehr, außer daß sich ihre Mitglieder einmal oder zweimal im Jahr treffen, während die größeren Organisationen in mehreren Städten kulturell-religiöse Zentren haben.

¹⁷ In einem Artikel von R. JACKSON (s. Anm. 6).

¹⁸ Die Information über die Hindugemeinde in Preston verdanke ich S. W. HARRISON, *Hinduism in Preston*, Preston 1978, ein Bericht, der hauptsächlich für Schullehrer zusammengestellt worden ist.

¹⁹ Eine kurze Beschreibung findet man in D. F. POCOCS Artikel (s. Anm. 4), doch wird bald eine umfassendere Studie, die sich mit allen Aspekten der Swami-Narayan-Sekte befaßt, greifbar sein: RAYMOND B. WILLIAMS, *A New Face of Hinduism. The Swami-Narayan Religion*, Cambridge University Press (im Druck).

²⁰ H. TAMBS-LYCHE, *The London Patidars*, London 1980, 118, hat die feierliche Eröffnung eines Londoner Tempels der Swami-Narayan-Sekte im Juni 1970 folgendermaßen beschrieben: „A procession was staged, walking from Hyde Park Corner to the temple. The attendance was estimated to be as high as 1,500. A ‘temple chariot’ in the form of a decorated lorry led the way. Yogiji Maharaj, the present leader of the sect and an incarnation of the founder, led the way. He was followed by a company of monks from Gujarat, dressed, like himself, in orange robes. It was a splendid sight. The ‘top leader’ was very much in charge of the practical operations. The temple was furnished with chairs painted in gold for the occasion. The building itself, an old church hall, had been painted in blue and orange and stood out in the dark street like a flower among stones. After the official opening, to which all the notables were invited, the people were bussed to an older temple in Camden Town for a free meal.“

²¹ Der augenblickliche Präsident ist Professor NINIAN SMART aus Lancaster, und der Vizepräsident ist Professor GEOFFREY PARRINDER aus London.

²² Die erste Ausgabe wurde 1972 veröffentlicht, doch ist der Band seitdem zweimal neu gedruckt und erweitert worden. Er ist erhältlich von der Commission for Racial Equality, Elliot House, 10/12 Allington Street, London SW1E 5EH.

²³ Routledge, Kegan and Paul / London 1972. Eine Arbeitsgruppe der Stadt Newcastle (Nordengland) hat vor einiger Zeit ihre eigenen Unterrichtsmaterialien über den Hinduismus herausgebracht; s. DERMOT KILLINGLEY (Hg.), *A Handbook of Hinduism*, Newcastle 1980, erhältlich von Religious Education Adviser, Pendower Hall Teacher Centre, West Road, Newcastle-upon-Tyne NE15 6PR.

²⁴ All Faith for one Race (AFFOR), *Blind Leaders for the Blind? Theological Training in Today's Plural Society*; erhältlich von AFFOR, 173 Lozells Road, Lozells, Birmingham B19 1HS.

REVELATION IN HINDUISM AND THE RISE OF HERETICAL
VIEWS ABOUT BIBLICAL INSPIRATION AMONG
MID-VICTORIAN BROAD CHURCHMEN
(PART I)

by Richard Fox Young

Whereas in earlier centuries the Church had been accustomed to profess that "the Word of God *is* the Bible," a certain theological circle in the mid-Victorian Church of England known as the Broad Church began to expound quite a different formula, "the Word of God *is in* the Bible," the transition to which reflects a significant shift of emphasis in the logical structures governing theories of revelation then prevailing. How this fundamental change in the dogmatic structures of Christian thinking came about is not an issue here; rather, we are concerned with how nineteenth-century British theologians found – or presumed to find – confirmation of their approach to the Bible in the discovery, conveyed to them through the instrumentality of Christians who had engaged in interreligious dialogue, that religions of Indian origin, Hinduism in particular, also have scriptures believed to be – in various senses – inspired. If all that purports to be revelatory cannot indeed be such, so they reasoned, then the divine elements in them must be distinguished from the human by a process of logical and moral analysis from which not even the Bible could be exempt. That certain leading Broad Churchmen even then were turning eastward is not now generally well known, and the present study is an attempt to demonstrate the extent to which the new theories concerning revelation, though arising chiefly as part of a dialectical process within Christianity itself, were nonetheless made by theologians to appear more credible by broadening the context in which documents alleged to be inspired are studied.

Before entering into a detailed study of particular eastward-turning Broad Church theologians and the intermediaries who conveyed information on dialogue in India to them, it is useful to note how the existing literature treats this subject. OWEN CHADWICK'S *Victorian Church* (1970) and M. A. CROWTHER'S *Church Embattled* (1970) both contain stimulating discussions of the processes by which modern biblical criticism, responsible for the revised revelation formula, gained credence among Anglican clergymen in the mid-Victorian Church at the expense of those who remained convinced of the more traditional inspiration equation¹. As specialists in ecclesiastical history, these authors pay special attention to the fissiparous debates on revelation between divinity professors and prelates, in general dealing with the topic as an intrareligious affair – which it was – and as an intellectual transition that occurred wholly apart from developments taking place within interreligious dialogue – which it was not. Both writers chart the course of the new revelation theory's development, from its Germanic inception and dissemination among Anglican clergy and laity to its eventual legal vindication, a step that shall be discussed in more detail later. In their view – and under the

circumstances justly so – the Broad Church reappraisal of revelation and the criticism it evoked from traditional quarters was an affair governed strictly by intrareligious factors rather than one oriented, even minimally, eastward.

Neither Chadwick nor Crowther can be faulted for thoroughness insofar as their sources allowed them to assess the Broad Churchmen and their innovations concerning inspiration. They have, however, overlooked scattered references in the publications of this theological circle that indicate its members were looking to events in India to assure themselves that they were progressing in the right direction; but without clues afforded by other sources, these references were passed over as too obscure. These clues recently surfaced while research was being done by the present writer on a series of Hindu-Christian dialogues conducted by one JOHN MUIR, a highly reliable informant on Indian dogmatics and a lay-theologian of repute who sympathized with the Broad Churchmen, informing them about his encounters with Hindu partners-in-dialogue. These dialogues were then reflected upon with conspicuous interest by the Broad Church and incorporated into its literature.² Our investigations put the Broad Churchmen into the even broader context of interpretation that adequate appreciation of their approach to revelation requires. But before we introduce their connection with India, we must enquire into what the Broad Church stood for, theologically, that predisposed it to regard Hinduism with a degree of seriousness uncommon in an era notable for unshaken confidence in its religious and cultural self-sufficiency.

The Broad Church on Revelation

Respect for and avid study of German philosophy, theology, and philology more than any other single factor distinguished Broad Churchmen from their more conservative contemporaries, who were inclined, according to CROWTHER, to put all Germans into the same category with DAVID FRIEDRICH STRAUSS (1808–1874), whose *Leben Jesu* (1835) treated the Gospel narratives not as historical reality but as myth.³ Few Broad Churchmen sympathized with STRAUSS and others like him, such as F. C. BAUR (1792–1860) of Tübingen, but they envied the freedom to engage in theological investigations along novel lines that the German states guaranteed their clergy and professors, in contrast to which the Church of England's rules concerning clerical subscription appeared tantamount to ecclesiastical tyranny. A usually defiant stance toward orthodoxy, rather more in the sense of casting off dogmas treasured merely for their antiquity than opposition to ecclesiastical structures (some Broad Churchmen were prelates), characterized this loose alliance of like-minded men who valued private over corporate judgment in matters of religion.⁴ Not that Broad Churchmen advocated abstractly and for its own sake the right to free enquiry that was exercised in the German Protestant churches, for they were subject themselves to ecclesiastical scrutiny because of their ideas on revelation, to which we now turn.

While not in sympathy with a radical such as STRAUSS, Broad Churchmen

read and acknowledged the worth of moderate German Bible scholars, J. G. EICHORN (1752–1827), W. M. L. DE WETTE (1780–1849), G. H. A. EWALD (1803–1875) and others who applied to scriptural texts the principles that BARTHOLD GEORG NIEBUHR (1776–1831) first applied to classical sources when preparing his history of Rome, principles of historical and philological accuracy that, when applied to the Bible as if it were to be treated as all books should be treated, tended to diminish confidence in its literal factuality and traditional interpretation. Whereas orthodox churchmen believed in plenary inspiration, which precluded error of any sort whatsoever in the scripture, Broad Churchmen alleged that, while the Bible's moral content was surely God-given, the context in which it was preserved might not be – in fact was not – wholly free from human error, either in the process of its transmission or at its original reception.⁵ In so thinking they separated themselves from the school of Evidential Apologetics (its foremost proponent being the Anglican divine WILLIAM PALEY, 1743–1805), which had insisted that the Bible's veracity can be demonstrated, contrary to DAVID HUME, by external proofs such as miracles, the integrity of eye-witnesses to incidents recorded in the Gospels, and the uninterruptedness of the literary tradition confirming them. Broad Churchmen instead relied upon so-called internal or moral evidences of the Bible as a revelation from God.

Here the influence from Germany flowed mainly from KANT, whose dual categories of “pure” and “practical” reason (pure reason being the capacity to draw logical conclusions based on sense-data and practical reason being the capacity to deduce abstract concepts from *a priori* knowledge) led to the idea that reason by itself could not establish the existence of God. The Broad Churchmen agreed with Kantian logic at this point, but, being theologians, believed that God had revealed himself to man, the proof of this being that human moral nature responds reflexively – echoing KANT's “categorical imperative” – to the divine moral nature encountered in the scripture. This they had learned from SAMUEL TAYLOR COLERIDGE (1772–1834), one of the earliest Broad Churchmen, who had synthesized his own idea of man's spontaneous and direct communication with God and Kant's notion of practical reason.

These two assumptions, the one coming from NIEBUHR and his disciples and the other indirectly from KANT, combined in such a way that Broad Churchmen were emboldened to dispense with traditional proofs on which Christianity had theretofore rested, miracles and prophesy in particular. In accordance with COLERIDGE's syncretized Kantianism, they thought Christianity attracted men because it was in harmony with their *a priori* sense of justice and morality, this being demonstrable to anyone whose moral nature was properly attuned to itself. Miracles and prophesy no longer being indispensable adjuncts to faith, Broad Churchmen could therefore relate to them without fearing that Christianity would collapse were they undermined by science or other means.⁶

It was for assumptions such as these that Broad Churchmen came into conflict with ecclesiastical authorities upon the publication of *Essays and*

Reviews (first edition 1860) which, despite eventual vindication, aroused indignation and, for a time, even official censure of all that was alluded to above. The contributors to this volume included clerical educators, HENRY BRISTOW WILSON (1803–1888), FREDERICK TEMPLE (1821–1902), ROWLAND WILLIAMS (1817–1870), BADEN POWELL (1796–1860), MARK PATTISON (1813–1884), and a layman, BENJAMIN JOWETT (1817–1893) the classicist. Two threads of thought running through these essays are especially worth noting here: Christianity does not stand or fall depending on the fate to which secular judges consign its record of alleged historical events; and revelation is demonstrated to be such by the chord that it strikes in the minds of moral men.⁷

Ideas such as these could hardly seem less than inimical to those who believed in the plenary inspiration of the scriptures, according to which theory miracles and prophecies must, *a fortiori*, be true because they are as much a part of the Bible as its moral content. To attempt to distinguish, however devoutly, between the moral and the immoral, the more moral from the less moral, was not just presumptuous to orthodox minds but also heretical; and although the ensuing legal battle was waged on other grounds as well, the issue of revelation was primarily at stake. Though other essayists avoided prosecution,⁸ WILLIAMS and WILSON were brought before the Court of Arches in 1861, indicted and found guilty on charges of having contradicted the Anglican articles of religion by teaching that the Bible was not inspired in all its parts. Upon an appeal of several years duration, both WILLIAMS and WILSON were cleared by Lords of the Privy Council (8 February 1864), after which time to hold Broad Church views, even those on inspiration, was not only acceptable but legal. Thus did Broad Churchmen actually succeed in broadening the Church according to their understanding of it.⁹ WILLIAMS and WILSON, the two most notorious Broad Church essayists, constitute our point of departure, for they were the ones who most avidly turned eastward.¹⁰ But first we must elucidate more specifically what it was in these ideas that induced them to do so.

From the present-day standpoint, according to which a plurality of religions and even of revelations is taken by many to be granted, the Broad Churchmen cannot but seem naive when we realize that they were just then becoming aware that the great oriental religions have sacred literatures surpassing in scope and sophistication anything they had theretofore known, whether primitive or classical, except perhaps Islam, which was still largely misunderstood. It is important to understand that, within their context, this discovery was at once unsettling and liberating. For if, as orthodox opponents held, God is beyond the reach of the unaided human intellect, making a revelation from God necessary for salvific knowledge, then disbelievers may always insist upon proof that the Christian revelation, and none other, is the true one. And if Christians fall back upon Evidential Apologetics, citing miracles and allegedly fulfilled prophecies, this will hardly suffice to convince anyone but one who is already Christian: miracles were being undermined by scientific knowledge in the West and in the East were paralleled by similar accounts of preternatural occurrences. Better, then, to

dispense with external evidences altogether, concentrating instead upon Christianity's moral excellence. But, having traded one type of evidence for another, Broad Churchmen came up against a further problem, one which their loyalty as Christians constrained them from grappling with seriously: the question of whether the universal moral faculty that they talked about so much meant that Christianity was less than *sui generis*, that its preeminence would diminish in proportion to the degree that other religions are understood as reflexive responses of this sense to the divine, responses differing only in degree but not in kind. That WILLIAMS and WILSON were moving along these lines will now become clear.¹¹

Rowland Williams

A Welsh clergyman who served as vice-principal and professor of Hebrew at St. David's Theological College, Lampeter, and as a country parson near Salisbury before running afoul of the ecclesiastical courts in 1861, ROWLAND WILLIAMS evinced an early interest in oriental religions while tutoring in classics at King's College, Cambridge, where much of his early career was spent. A five-hundred pound reward having been offered by JOHN MUIR, the aforementioned Christian Orientalist, for the best exposition by a Cambridge scholar of the essential dogmas of Christianity vis-à-vis the Hindu systems of philosophy,¹² WILLIAMS submitted the winning essay in 1848, entitled *Hinduism and Christianity*. This was a time in which Indian studies were still in their nascence and so it is noteworthy that a theologian had exerted himself to the degree that this one did in acquiring knowledge that was then almost impossible to obtain without studying Sanskrit. The essay was expanded into a sizeable book and published in 1856, again due to MUIR's beneficence, under a Sanskrit title, *Paramēswara-jnyāna-gōshthī*, subtitled in English: *A Dialogue of the Knowledge of the Supreme Lord, in which are Compared the Claims of Christianity and Hinduism* (Cambridge).¹³ The book was read assiduously and praised by Broad Churchmen, including the Germans Baron CHRISTIAN VON BUNSEN (1791–1860) and EWALD; WILLIAMS himself considered it his most mature work, surpassing even the later publications that made him notorious and almost a martyr, *Rational Godliness* (1854) and *Lampeter Theology* (1856).¹⁴ Styled in the form of a Socratic dialogue between Anglican divines, brahmin pandits, and Buddhist cenobites, *Paramēswara-jnyāna-gōshthī* became WILLIAMS's pulpit for preaching Broad Church views on historical criticism of sacred texts, miracles, and the moral and immoral evidences of true and false religion in three sections: the first on the six Hindu philosophical systems and the chronology of Indian literature; the second on the early Christian Church and classical period; and the third on the principle dogmas of Christianity, as he understood them.

According to his biographer, WILLIAMS was for awhile plunged into doubt when writing this study in comparative theology, for he could not help but believe that the scholarly tests for determining historical accuracy that were applied to the chronology and authorship of Indian scriptures must also be

practised upon his own.¹⁵ Were one to dismiss the Hindu's belief in his own scriptures' inspiration as merely a traditional assumption susceptible to doubt and scientific enquiry, on no grounds whatsoever, except blatant partiality, could one justify exempting one's own belief. If philology and literary criticism raised doubt about the authorship and chronology of the Vedas, did not the same scientific procedures raise doubt about biblical passages and even entire books, the Mosaic authorship of the Pentateuch for instance? As for miracles, how could anyone who believes that Jesus Christ fed great multitudes with a few loaves and fishes, defend this miracle and simultaneously insist that the account of Yudhiṣṭhira feeding 60,000 hungry brahmins with a magic vessel (*akṣayabhājana*) is the invention of childish imagination?¹⁶ To do so would surely be prejudicial. Yet for all his questioning, WILLIAMS did not cease to be a Christian, resolved his doubts, and committed himself to a soundly Broad Church theology.

The solution, CROWTHER says, "was not to reject Biblical miracles [or the essential integrity of the Judeo-Christian literary tradition], but, like COLERIDGE, to assert that they were not the true evidences of Christianity, which survived only because it was the most perfect moral guide for man."¹⁷ And each man, regardless of religious affiliation, can judge – there was of course no question of judging differently when properly informed – Christianity's unparalleled moral excellence; for each man is possessed of a "verifying faculty", meaning the capacity to discern that in a purported revelation which harmonizes with one's own moral nature – there was again no question that anyone's moral nature was essentially unlike William's – and that which did not. Applied to missionary endeavors, all this would imply that Hindus must simply be brought face to face with the moral qualities displayed in Jesus Christ, not forced through argument to concede to allegedly more miraculous miracles in Christianity.

Having resolved his doubts in this fashion, WILLIAMS went on to elaborate and defend his Broad Church ideas without relinquishing any position assumed while writing *Paramēswara-jñyāna-gōsthī* and without returning ever again to the subject of Hinduism either. Pondering his position on revelation vis-à-vis Hinduism did not lead him to new insights on the fruitlessness of apologetics as exercised by the Evidential School of Theology, for these he had previously derived from Germanic sources, Coleridge and others; but considering the ramifications of his insights, borrowed elsewhere, within an interreligious context, using brahmins and Buddhists as foils, served to confirm in an easily demonstrable way that British churchmen, as churchmen everywhere, were called upon to exercise their verifying faculties, to distinguish those parts of the Bible that were more authoritative – because more moral – from those which were less so, with the same open and critical mind that one would adopt toward the purported revelation in another religion.

It remains now to be seen just how WILLIAMS learned about Hinduism's theories of revelation, its miracle stories, and, most importantly, how he was able to know, without ever having engaged in dialogue with actual Hindus,

that pandits were not at all impressed with arguments based on external evidences, and countered the dogma of plenary inspiration with their own revelation dogmas.

John Muir, the Intermediary

The Orientalist who counselled WILLIAMS and to whom he dedicated *Paramēswara-jnyāna-gōshthī* was JOHN MUIR (1810–1882), the son of a Glasgow merchant, who was gazetted by the East India Company as magistrate-collector to a number of North Indian administrative centers (e. g., Farrukhabad, Gorakhpur, Delhi and Fatepur) between 1828 and retirement to Edingburgh in 1853. MUIR began his tenure in India with evident sympathy for the type of evangelical Anglicanism associated with the Cambridge cleric CHARLES SIMEON (1759–1836), whose ally on the East India Company's board of directors, CHARLES GRANT (1746–1823), had managed to appoint many of his own curates as chaplains to the very cities where MUIR was posted, and whose foster-son, JAMES THOMASON (1804–1853), became Lieutenant Governor of the North Western Provinces (1843–1853) and was MUIR's superior at the time.¹⁸ Although MUIR is now remembered only for his Indological studies,¹⁹ his Indian career was notable throughout for its dedication to missions, in the service of which he drew upon his direct knowledge of Sanskrit literature and philosophy. While MUIR's enthusiasm for the propagation of Christianity remained constant, his attachment to Evangelicalism did not. Upon departure from India in 1853, his theological convictions had shifted dramatically from what they were in 1828; because of India he was susceptible to Broad Church ideas. What happened to him there can be traced during two phases of intellectual growth: an evangelical phase (1828–1840) and, for want of better words, since he was not yet a Broad Churchman, a searching phase (1841 onwards in India).

Soon after commencing the study of Bengali and Sanskrit at Calcutta's College of Fort William under the tireless and erudite WILLIAM CAREY (1767–1837), the Baptist missionary stationed at nearby Serampore, MUIR began to write poetry full of visionary predictions of India soon forsaking its ancient dogmas ("vain fictions of a trembling mind"²⁰) and turning en masse to evangelical Christianity. Surely naive yet scholarly, MUIR wanted to hasten India's conversion by acquisition of its learned language, Sanskrit, by means of which he could converse with brahmins, the guardians of Bharata's spiritual traditions. What MUIR intended to tell them – and did tell them in tract after tract – was what evangelicals everywhere profess: that the creator God is personal and became incarnate in Jesus Christ; that men are sinful and lost without faith in God's Son; and that the Bible alone is the key to these salvific truths.²¹ No hint of Broad Church ideas here nor, oddly enough, much ability to anticipate the counterarguments that his brahmin audience would raise, despite his wide reading in their religio-philosophical systems.

(to be continued)

¹ For details on these processes, consult OWEN CHADWICK, *The Victorian Church*, 2 (*An Ecclesiastical History of England*, 5), London 1970, 75–111, and M. A. CROWTHER, *Church Embattled: Religious Controversy in Mid-Victorian England*, Hamden, Conn. 1970, which deals comprehensively with Broad Church figures in chapters two through five. Despite my attempt to supplement the research of Chadwick and Crowther, I am deeply indebted to both of them, except for material directly bearing on the India connection.

² For a thorough study of these dialogues, see RICHARD F. YOUNG, *Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India* (De Nobili Research Library Series, 8), Vienna 1981.

³ CROWTHER, *op. cit.*, 40ff. It should be noted that Broad Churchmen were attracted to the works of AUGUST and FRIEDRICH SCHLEGEL, noted early Indologists whose researches led them into a mystical theology. Less acceptable but still read were HEGEL's tractises, including *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, which discussed Hinduism. For details on the SCHLEGELS' and HEGEL's understanding of this religion, consult W. HALBFASS, *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel 1981, 100–116. (See book review p. 252).

⁴ The Broad Church is sometimes misleadingly mentioned alongside of the Low and High Church parties as if it constituted a third division within the Church of England organized for the purpose of reconciling Low and High Churchmen with each other. Such was not the case, for the Broad Church was never a faction among other Anglican factions, but rather a loosely allied set of individual thinkers. Broad Churchmen managed to agree with one another on only one basic point, that authority in matters of religion lay in private judgment rather than in scripture alone, as Low Churchmen held, or in scripture as the Church interpreted it, as High Churchmen believed. Broad Churchmen were "broad" not in terms of membership but in the sense of "broad-minded," in that they placed the highest value on the individual conscience and were therefore willing, at least in theory, to tolerate new interpretations of the Bible even though they might conflict with treasured dogmas of the established Church (CROWTHER, *op. cit.*, 29–30). The Broad Church movement might now be subsumed under the contemporary appellation "liberal Anglicanism", a term which is avoided here because of its political overtones and because it was not in use during the nineteenth century. We would obscure the shades of contrast between the various theologians known as Broad Churchmen were we to name them here without describing their peculiar emphases individually. A list of the two generations into which they fall can be found in CROWTHER, *op. cit.*, 30–31. We shall limit our discussion to the Broad Churchmen who contributed to *Essays and Reviews* (see *infra*).

⁵ CROWTHER, *op. cit.*, 32.

⁶ While conspicuously embarrassed by the whole subject of miracles and inclined to emphasize the possible moral lessons in them, Broad Churchmen abstained from directly addressing the question whether or not Jesus Christ actually had worked miracles (CROWTHER, *op. cit.*, 77).

⁷ Following the synopsis of *Essays and Reviews* given in CHADWICK, *op. cit.*, 77.

⁸ Due to death, lay-status, or the comparative innocuousness of their ideas.

⁹ A succinct account of the proceedings is included in CHADWICK, *op. cit.*, 75–97.

¹⁰ As incidental evidence of their eastward orientation, the fact should not be overlooked that the great German Sanskritist and editor of the Sacred Books of the East series, F. MAX MÜLLER (1823–1900), accepted an invitation to contribute to *Essays and Reviews*, but for unknown reasons failed to follow through. Again, in 1870 when WILSON and JOWETT were planning a new but never realized publication by the same title, MÜLLER's participation was requested. MÜLLER paid dearly for his Broad Church

sympathies; because of them he was passed over for appointment to the Sanskrit chair at Oxford, which went instead to M. MONIER-WILLIAMS, a good scholar indeed, but equally important, an evangelical churchman (CROWTHER, *op. cit.*, 64, 124).

¹¹ It is well to note here that an early and prominent Broad Churchman, FREDERICK DENSON MAURICE (1805–1872), wrote one of the nineteenth century's most widely read guides to non-Christian religions, *The Religions of the World in their Relations to Christianity* (London 1840), in which revelation, even though partial and usually indecipherable, was assumed to be deposited: "I ask nothing more than the Hindoo system and the Hindoo life as evidence that there is that in man which demands a Revelation – that there is not that in him which makes the revelation" (quoted in E. SHARPE, *Faith Meets Faith: Some Christian Attitudes to Hinduism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, London 1977, 14). MAURICE was a precursor of the fulfillment-theory popularized by J. N. FARQUHAR (1861–1929), both of whom posited a universal human moral need, however diversely reflected by cultures and religious systems, that only the Christian's Christ can satisfy, thereby bringing the legitimate aspirations of all religions to the peak of their innate development.

¹² This is just one instance of MUIR's philanthropic fostering of theological studies by Christian students of Hinduism. Through him prizes were awarded in 1840 by Oxford to J. B. MORRIS for *An Essay toward the Conversion of Learned and Philosophical Hindus* (London 1843) and in 1851 by the Archbishop of Canterbury to JAMES R. BALLANTYNE for *Christianity Contrasted with Hindu Philosophy* (London and Benares 1859). Details on MUIR's encouragement of works on comparative theology from a Christian perspective and analysis of them by an Indologist will be found in BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, "De l'État actuel de la philosophie hindoue dans ses rapports avec le Christianisme," *Journal des Savants*, 1864, 173–88.

¹³ Not as CROWTHER mistakes (*op. cit.*, 84), under the original essay's title, *Christianity and Hinduism*, and in 1856 not 1857. The modern and correct Sanskrit transcription would be *Paramēśvara* [supreme lord] *jñāna* [knowledge] *goṣṭhi* [conversation or discussion].

¹⁴ Art. Rowland Williams, in: *Dictionary of National Biography*, 21 [London 1917], 451.

¹⁵ E. WILLIAMS (ed.), *Life and Letters of Rowland Williams*, London 1874, 348–49.

¹⁶ The account of this miracle is found in the *Mahābhārata*, 3.3.1–3.4.8.

¹⁷ CROWTHER, *op. cit.*, 84.

¹⁸ Detailed analysis of the evangelical orientation of administrators in the North Western Provinces may be found in P. PENNER, *The James Thomason School in Northern India, 1822–1853*. Ph. D. diss., McMaster University, a summary of which is included in YOUNG, *op. cit.*, 51ff.

¹⁹ MUIR's monumental five-volume work, *Original Sanskrit Texts* (London [1st ed.] 1858–63, [2nd ed.] 1868–1873), was often reprinted and is still a standard sourcebook for Indic scholars. These volumes never betray that the author's original purpose was to furnish missionaries with the most accurate information possible on logical contradictions and chronological problems in Hindu literature.

²⁰ *India's Resurrection*, in: *Calcutta Christian Observer* 5 (1836), 360–61. Other specimens of MUIR's youthful poetry, replete with missionary themes, were printed in a collection at his own expense, *Passages, Ancient and Modern, from the Story of India* (Calcutta 1833).

²¹ The difficulties in conveying these doctrines in Sanskrit, the only terms available being those that had been associated with Hinduism for millennia, were of course immense. Analysis of how MUIR adapted Sanskrit nomenclature is found in YOUNG, *op. cit.*, 60–69.

BERICHTE

„SEIN ALS OFFENBARUNG IN CHRISTENTUM UND HINDUISMUS“

Vierte religionstheologische Studententagung in St. Gabriel, Mödling bei Wien
(5.–8. April 1983)

von Kurt Piskaty

Die philosophisch-theologische Hochschule St. Gabriel der Steyler Missionare (SVD) in Mödling bei Wien hat in den letzten Jahren eine Tradition religionstheologischen Gesprächs geschaffen. Seit 1975 haben bereits vier großangelegte Tagungen zu Themen einer Theologie der Religionen stattgefunden; die Referate und Tagungsberichte der ersten drei Symposia wurden durch den Tagungsleiter und Dekan der Hochschule, P. Dr. ANDREAS BSTEH SVD, im Verlag St. Gabriel herausgegeben.¹

Die vierte Veranstaltung dieser Art fand vom 5. bis 8. April 1983 in St. Gabriel statt unter dem Thema: „Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus.“ Rund 120 Teilnehmer erlebten einen interessanten und intensiven Gedankenaustausch prominenter hinduistischer und christlicher Theologen. Aus Indien waren drei Hindugelehrte gekommen, aus dem deutschsprachigen Europa drei katholische und ein evangelischer Theologe, aus Wien der Ordinarius für Indologie der Universität.

In seinem Eröffnungswort wies der Wiener Erzbischof Kardinal Dr. FRANZ KÖNIG auf den „Genius loci“ St. Gabriels hin: Schon seit Jahrzehnten wird an dieser Hochschule, der Heimat des „Anthropos“, die Erforschung und Begegnung der Religionen gepflegt. Im Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die katholische Kirche offiziell zu diesem Anliegen bekannt: Das Dekret über die Religionsfreiheit und die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen ermutigen zum Gespräch mit den Vertretern der großen Weltreligionen und erwarten daraus positive Ergebnisse für alle Gläubigen.

Den wissenschaftlichen Rahmen für das Thema der Tagung umriß am Eröffnungabend der Wiener Indologe Prof. Dr. GERHARD OBERHAMMER in seinem Referat: „Der Mensch als Ort der Offenbarung.“ Auf dieser Tagung wird über Begegnung nicht nur gesprochen, sie wird vollzogen als ein Ereignis geistiger Existenz, in dem Menschen unterschiedlicher Tradition sich vor dem Anspruch der Transzendenz füreinander öffnen. Die Wirklichkeit der Transzendenz kommt im Spannungsfeld menschlicher Begegnung als absolute Sinnerfüllung zur Erfahrung. Darin gründet das Ur-Phänomen der Offenbarung. Der Mensch ist einziger Ort der Offenbarung, weil er Transzendenz als Daseinssinn und Heil erfährt und im „Zur-Sprache-Bringen“ seines Daseins Transzendenz bezeugt. In der hinduistisch-śivaitischen Tradition wird die apriorische Bedingung für kategoriale Erfahrung im menschlichen Sprechen zum Heilssystem und somit dem christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes vergleichbar. Die Verwiesenheit auf Transzendenz, in der der Mensch der Ort der Offenbarung ist, geht der Unterscheidung von hinduistisch-nichthistorischer und christlich-historischer Offenbarung voraus und kann so gemeinsamer Horizont des Gesprächs sein.

Prof. Dr. R. BALASUBRAMANIAN, Professor für Philosophie und Direktor des Dr. S. Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy an der Universität Madras, legte in seinem Referat „Der Seinsprozeß als Offenbarung“ (Being-in-process as Revelation) die Grundlinien der Advaita-Philosophie zu diesem Thema dar. 1) Metaphysik wird als die Suche nach dem Sein verstanden. Das Sein-an-sich, das Eins ist und in seinem Wesen verborgen, offenbart sich als Gott, Mensch und Welt in einem Seins-Prozeß. Die Erfahrung des wahren Seins läßt sich nur gewinnen durch die

Überwindung der Unwissenheit mit Hilfe eines Lehrers. 2) Geschichte gibt es nur auf der empirischen Ebene, als Ergebnis der Faktoren Īśvara (Gott), Jiva (menschliches Selbst) und Māyā/avidyā, die alle anfanglos sind, weil mit Brahman verbunden. Der Mensch befindet sich im Zustand des Gefallenseins, sein Selbst ist mit einer physischen Beigabe (Geist, Sinne, Körper) verbunden und damit der Veränderlichkeit unterworfen. Irrtümlich überträgt der Mensch die Natur des Selbst auf Geist, Sinne und Körper; Erleuchtung bedeutet das Durchbrechen dieser irrigen Identifikation und die unmittelbare Erfahrung als das unveränderliche Selbst. Das ewige Sein (Brahman, Ātman) ist allein wirklich, alles Materielle existiert nur unwirklich. 3) Die Welt wird in einem Zyklus von Schöpfung und Untergang erfahren, das menschliche Leben als Geburt und Tod und Wiedergeburt; nur der Ausgang der Welt aus Gott und ihre Rückkehr zu Gott gibt ihr Bedeutung. So ist auch für den Menschen nur wichtig, was ihn zu Gott führt. Der Mensch kann sich aus dem Kreislauf der Wiedergeburten befreien, indem er sein wahres Selbst erkennt und sich aus der Verstrickung in die materielle Welt löst. Mokṣa bedeutet somit Befreiung vom Leid und höchste Glückseligkeit.

Prof. Dr. KARL RAHNER SJ, emeritierter Ordinarius für Dogmatik an den Universitäten Innsbruck, Münster und München, konnte persönlich nicht an der Tagung teilnehmen, hatte aber einen Beitrag übersandt, der verlesen und diskutiert wurde, zu dem Thema: „Welt in Gott – Zum christlichen Schöpfungsbegriff.“ 1) Von Anfang an wurde der Unterschied im hinduistischen und christlichen Schöpfungsbegriff deutlich: Nach der Botschaft der Bibel ist die Welt in ihrer radikalen Unterschiedenheit von Gott und in ihrer kausalen Abhängigkeit von ihm herkunftig, nicht Schein, sondern Wirklichkeit. Der Christ erfährt sich im religiösen Grundvollzug seiner Existenz im dialektischen Verhältnis zwischen freier selbständiger Eigenwirklichkeit und radikaler Verwiesenheit. Auch mystische Einheitserfahrung hebt die Unterschiedenheit von Gott nicht auf. 2) Geistesgeschichtlich gesehen, erweist sich das christlich-abendländische Bewußtsein, das Verhältnis der geschaffenen Welt zum Schöpfergott zu bedenken, aber als ungenügend. Der abendländische Mensch nimmt seine Wirklichkeit zunächst selbstverständlich und ohne Gottbezüglichkeit an. Die jeder begrifflichen Erkenntnis vorausgehende Erfahrung der unbegrenzten Transzendentalität des geistigen Subjekts und der in ihr implizierten Gotteserfahrung bleibt weithin vergessen. So ergibt sich für uns die Notwendigkeit, die christliche Lehre über die Verbundenheit von Gott und Welt neu zu überdenken. 3) Alle Weltwirklichkeit hat ihre Gegebenheit im geistigen Selbstbesitz Gottes und ist so ewige Möglichkeit seiner Freiheit. Die als analog zur empirischen Kausalität zu denkende Schöpfungskausalität setzt nicht die Möglichkeit der Andersheit als ihre Bedingung voraus, sondern diese selbst. Die mit Gottes Wesen real identische Ursächlichkeit behält die Andersheit in einer der kreatürlichen Ursache unzugänglichen Weise in sich. Das dauernde Entspringen der Kreatur aus der schöpferischen Macht Gottes ist die kreatürliche Wirklichkeit selbst. Auch das partnerschaftliche Verhältnis des Menschen Gott gegenüber ist als menschlich freie Tat von Gott gesetzt und gewirkt. Kann Erhaltung und Mitwirkung Gottes in ursprünglicher Transzendenz Erfahrung miterfahren werden? Nach der Schöpfungslehre konstituiert Gott das endlich Andere als von sich verschieden. Nach der Lehre von den innertrinitarischen Ausgängen teilt Gott sich selbst diesem Anderen mit und konstituiert so eine gnadenhafte Einheit, die geschöpfliche Unterschiedenheit immer schon überholt hat.

„Das biblische Verständnis von Offenbarung und Geschichte“ legte Prof. Dr. NOTKER FÜGLISTER OSB dar, Ordinarius für Bibelwissenschaft des Alten Testaments an der Universität Salzburg. 1) Der Gott der Bibel ist unsichtbar und verborgen, aber er offenbart sich durch sein Wort und sein Abbild. Trotz ihrer geschichtlichen Beschränktheit bleibt die Heilige Schrift wirkmächtiges Wort für die Gegenwart. 2) Die biblische „Geschichte“ ist ein Weg durch die Zeit. Gott hat einen Plan, der die gesamte

Geschichte umfaßt. Er ist dem Menschen verborgen, wird ihm aber fallweise mitgeteilt. Die partikulär erwählten Offenbarungsträger dienen dem von Anfang an intendierten universalen Heil. Gottes Plan impliziert immer Verheißung, zielt auf das Heil. Der Heilswille ist auch Forderung, jedoch nicht als Last, sondern als Gnadengeschenk. Die Antwort des Menschen auf Gottesweisendes Wort ist der Glaube. 3) Jahwe, der Gott der Bibel, geht den Seinen auf dem Weg voraus. An dieser Tatoffenbarung kann der Mensch erkennen, daß Gott ist und was er ist. Gott ist der Befreiende und Mitgehende, der Führende und Fürsorgende „um seines Namens willen“. In der Namensoffenbarung werden Wort- und Tatoffenbarung fundiert. Gottes Dasein ist geschichtswirksam und allesdurchdringend, dennoch steht die letzte Offenbarung Gottes noch aus. 4) Gottes Offenbarung hat nicht nur einen kognitiven Charakter, sie ist Erlösungsmittel, der Mensch wird durch sie geformt. Zu den äußeren Gotteserfahrungen des biblischen Menschen kommen die inneren. Privilegierte Empfänger solcher Erfahrungen sind die Propheten. Aber auch gewöhnliche Gläubige machen Gotteserfahrungen, zu deren Quellen der Gottesdienst gehört.

Über „Das Menschenbild des Neuen Testaments“ referierte Prof. Dr. WOLFGANG SCHRAGE, Ordinarius für Neues Testament an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn. Die Bibel enthält keine wissenschaftliche Anthropologie, gerät mit einer solchen jedoch auch nicht in Konflikt. Das Neue Testament beansprucht, den Menschen besser zu verstehen, als er sich selbst versteht. Das neutestamentliche Menschenbild ist nicht einheitlich, es unterscheidet sich indes vom hellenistischen Menschenbild. Die neutestamentlichen Aussagen lassen sich in drei Grundsätze gliedern. 1) Der Mensch kommt aus der Schöpferhand Gottes. Der ganze Mensch ist von Schöpfermacht und Schöpfertreue gehalten. Zur Geschöpflichkeit gehört Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit. Die Zuordnung zum Mitmenschen und die Personalität stehen in dialektischer Spannung. Entscheidend ist die Hinordnung zum Schöpfer; der Mensch ist von Gott beschenkt und zum Gehorsam gerufen. 2) Das Geschöpf ist der Sünde verfallen. Das Neue Testament setzt eine Universalität der Rebellion gegen Gott voraus. Diese Sicht ergibt sich nur von der Offenbarung her. Die Rebellion hat ruinöse Folgen für den ganzen Menschen. Eine Grundform der Sünde ist Gesetzlosigkeit, Gesetzesübertretung, eine andere Grundform ist Gesetzlichkeit, Gesetzeseifer. 3) Daß aus dem „alten Menschen“ ein „neuer Mensch“ werden kann, ist der Rettungstat Gottes in Jesus Christus zu verdanken. Die Befreiung kommt von außen, nicht durch Selbsterlösung. Das Sterben des „alten Menschen“ ist ein „Mitsterben“ mit Christus. Taufe bedeutet Herrschaftswechsel. Christus ist der Repräsentant Gottes und der Repräsentant der erneuerten Menschheit. Die christliche Existenz ist stets angefochten. Die Anfechtung ist aber zugleich der Ort, wo Gottes Kraft sich manifestiert. Neben der Hoffnung auf die volle Gemeinschaft mit Christus sind alle anderen Inhalte weniger wichtig. Der Mensch muß sich aber immer neu auf Gottes Zukunft einlassen. Der „neue Mensch“ ist keine bloße Idee. Sein Kriterium sind Christuszugehörigkeit und Christusentsprechung. Quintessenz des vom Christen geforderten Verhaltens ist die Liebe, nicht die Selbstverwirklichung. Die Liebe soll das ganze Leben des „neuen Menschen“ durchwalten, auch die sozialen Ordnungen.

Prof. Dr. R. N. DANDEKAR, emeritierter Professor für Sanskrit an der Universität Poona und Präsident der International Association of Sanskrit Studies, entwickelte seine Gedanken im Rahmen der Advaita-Tradition zu dem Thema: „Der Mensch im Denken des Hinduismus“ (Man in Hindu Thought: Some Reflections). 1) Der moderne Mensch ist sich selbst zum Problem geworden, um so mehr sucht er seine Identität. Für Protagoras war der Mensch das Maß aller Dinge, für die Hindu-Philosophie ist der Mensch in den Kosmos integriert und doch von ihm verschieden. Das wahre Selbst des Menschen (ātman) unterscheidet sich vom empirischen Selbst (jīva); durch Unwissenheit

(avidyā) vergißt das Selbst auf seine Identität mit der letzten Realität und verstrickt sich in die Erscheinungswelt; das empirische Selbst wird von der körperlichen Welt abhängig. 2) Aus der mystischen Vereinigung mit dem Höchsten Wesen fällt das Selbst heraus und erreicht Individualität aufgrund der avidyā; von dieser Begrenzung löst das Selbst sich los durch Erreichung der mokṣa oder eine Pilgerreise durch verschiedene Wiedergeburten (saṃsara). Ein Dualismus zwischen Mensch und Gott ist unzulässig: Der Mensch ist in gewissem Sinne Gott. Alle Begriffe sind nur relativ. Das Ziel des Hindu ist es, die Verbundenheit mit der phänomenalen Welt zu übersteigen; das Leben in dieser Welt wird als eine Brücke gesehen, die man überschreitet, auf der man aber nicht verweilt. Puruṣārta sind die konkreten Ziele menschlichen Handelns: Wohlstand (artha), Liebe (kāma), ethisches Verhalten (dharma) und Erfüllung (mokṣa). Der Konflikt zwischen den Idealen von dharma und mokṣa ist das zentrale Thema der Bhagavadgītā: Der Mensch muß handeln, ohne in die Folgen seines Handelns verstrickt zu werden. 3) Die Ungleichheit unter den Menschen wird durch das Gesetz des karma erklärt. Der Hinduismus entfaltet kein ethisches System, er betont die individuelle praktische Moral. Die Kastenordnung schreibt dem Hindu sein Sozialverhalten genau vor, es bleibt wenig Raum für Freiheit. Die menschlichen Beziehungen werden mehr von den Pflichten her gesehen als von den Rechten her. Der materiellen Welt gegenüber hält der Hindu Abstand, sie war ihm nicht wichtig. 4) Die moderne Zeit scheint diese Haltung in Frage zu stellen, doch hat sich der westliche Fortschrittsglaube selbst ad absurdum geführt. Hindutradition war immer durch Elastizität gekennzeichnet, sie wird sich auch der Moderne anpassen und ihre Auswüchse relativieren. Die historische Bedeutung des Säkularismus ist es, zur Erkenntnis zu führen, daß Religion nicht institutionalisiert werden muß; das aber ist Hindutradition.

Als ein überzeugender Vertreter des theistischen Śaiva Siddhānta sprach Prof. Dr. V. A. DEVAENAPATHI, emeritierter Professor für Philosophie und früherer Direktor des Dr. S. Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy der Universität Madras, über das Thema: „Das Absolute in den Weisen seiner Selbstoffenbarung“ (The Absolute in Its Modes of Self-Revelation). 1) Nach der Lehre des Śaivismus ist Gott absolute geistige Realität, unerkennbar durch Sinneswahrnehmung und Schlußfolgerung, aber erkennbar durch von Gott gegebenes gnadenhaftes Wissen. Śaiva Siddhānta sieht drei Stadien in der Beziehung des Absoluten zu den Seelen: eins mit ihnen, zusammen mit ihnen, verschieden von ihnen. Die mit Intelligenz begabten Wesen sind Diener Gottes, alle anderen sein Besitz. Gott kann mit den Dingen identifiziert werden, weil sie ohne ihn nicht existierten; er aber ist der Unvergleichliche, jenseits aller Begriffe. Das Erkennen des Absoluten wird behindert durch ānava (Ich-Sucht), karma (Handeln) und māyā (Materie). Ānava muß überwunden werden, karma und māyā richtig verstanden. Die Seelen müssen durch mehrere Wiedergeburten schreiten, bis sie es lernen, Gutes zu tun, ohne Belohnung zu erwarten, Böses zu meiden, weil es Gottes Willen zuwiderstrebt. Indifferenz gegenüber Belohnung und Strafe und treue Pflichterfüllung lassen die Ich-Sucht verschwinden, der Mensch wird ein Gott-zentrisches Wesen. Gott gibt auch Hilfen, die Ich-Sucht zu überwinden: die Heiligen Bücher, Erfahrungen von Weisen und Heiligen, die eigenen Erfahrungen und Einsichten. Dies alles ist aber nur möglich durch die erleuchtende Gnade Gottes. 2) Das gestaltlose Höchste Wesen nimmt Gestalt an, um sich den Seelen zu schenken. Der Mensch reagiert darauf durch die Anbetung heiliger Orte, die Anbetung heiliger Bilder, die Anbetung des Höchsten Wesens jenseits aller Bilder. Mūrti ist die bildliche Darstellung Gottes in den Tempeln, Sthala der heilige Ort, Tīrtha das reinigende Wasser. Kāla sind heilige Zeiten, die uns an Ereignisse der Heilsgeschichte erinnern. Sie dienen dem Menschen, sich in Gott zu vertiefen. 3) In manchen Menschen ist ihre göttliche Natur noch tief verborgen, in anderen schon leichter erkennbar, in den Heiligen ist sie strahlend. Heilige sind

wandelnde Tempel und Sprachrohre Gottes. Menschliches Leben und irdische Existenz werden im Hinduismus oft abwertend apostrophiert, was aber nur sagen will, daß die Anbetung Gottes wichtiger ist. Durch Gottes Hand sieht die Seele Gott in allen Dingen und alles Seiende im Licht Gottes. Die Jivan-muktas sind eingetaucht in Gott und stehen der Welt gleichgültig gegenüber; sie empfinden Mitleid mit den Leidenden und streben danach, die Gefesselten zu befreien. Mokṣa ist Erlösung von der Ich-Sucht und Erfahrung der Einheit mit Gott. Die Seelen und die Welt sind nicht „erschaffen“, sondern aus Gott ausgegangen; Erlösung ist es, zu Gott zurückzukehren. Wir haben unsere Sinne und Geistesgaben, um Gott zu verehren. Gott ist die Seele aller Dinge.

Als letzter Referent sprach Prof. Dr. WALTER KASPER, Ordinarius für Dogmatik an der Universität Tübingen, zu dem Thema: „Offenbarung und Geheimnis – Vom christlichen Gottesverständnis.“ 1) Schon früh wird der allen Menschen gemeinsame, Einsicht gewährende Logos Urwort und Leitbegriff abendländischen Denkens. Darin ist Wirklichkeit als Offenbarung von Sinn und Vernunft verstanden, die in menschlicher Vernunft und Sprache offenbar werden. So wird Vernunft Ort der Offenbarung der Wahrheit in der Wirklichkeit. Diese rationale Weltsicht findet schon im griechischen Denken ihre Grenze am Grenzenlosen, das nur noch in negativen Aussagen angemessen benannt werden kann. Bereits für die frühe Kirche ist in Jesus Christus der Logos in seiner Fülle erschienen als alles überbietende Zusammenfassung des in Welt und Geschichte offenbaren Gottesgeheimnisses. 2) Auch biblisches Wortverständnis meint das Offenbarwerden des tiefsten und letzten Wirklichkeitsgrundes, jedoch nicht als allen gemeinsamer Logos, sondern als unableitbare Offenbarungsbotschaft an den Glauben. Gottes Wort ergeht als geschichtliches Ereignis gnädig und frei. Als schöpferisch wirkendes Heilswort ist es selbst Leben, Geist und Kraft. Es ist zugleich Tat und bewährt sich in der geschichtlichen Erfahrung als treu und verlässlich. Es ist prophetisch-kritische Auslegung der Wirklichkeit. Jesus Christus ist das abschließende und alles zusammenfassende Wort Gottes in der Geschichte. Geschichtlichkeit des christlichen Offenbarungsverständnisses ist als innerer Gehalt der Offenbarung Zeichen der unableitbaren Freiheit und Liebe Gottes. Das Geheimnis Gottes ist biblisch nicht der letzte noch erreichbare und sich je entziehende Horizont unseres Erkennens, sondern das erste Wort der von Gott geschenkten Glaubenserkenntnis und darin Offenbarung des sich uns endgültig zusagenden Heils. 3) Gott offenbart also nicht etwas, sondern sich selbst im Sinn personaler Selbstmitteilung an den Menschen. Die Bibel kennt den Personbegriff nicht, hat aber im „Namen“ eine Entsprechung, die ausschließt, Gott unpersönlich zu denken. In der Ausdeutung der klassischen Persondefinition „naturae rationalis individua substantia“ steht Person schon im endlichen Bereich in der Spannung zwischen dem jeweils konkreten unvertauschbaren Einzelnen und als Geistnatur in dessen unbegrenzter Offenheit auf das Ganze der Wirklichkeit hin. Analoge Anwendung des Personbegriffs auf Gott wahrt Gottes Transzendenz und Immanenz und läßt sehen: Gott ist das nicht verobjektivierbare Subjekt, das in unverfügbarer absoluter Freiheit ist, spricht und handelt. „Gott“ ist weder Prädikat der Welt oder des Menschen noch Verabsolutierung weltlicher Größen. Darum sichert der Gottesglaube menschliche Freiheit und Würde. Da Gott als alles bestimmende Wirklichkeit personal bestimmt ist, ist auch das Sein im Ganzen personal bestimmt, d. h. Liebe ist der Sinn des Seins. Gottes Freiheit der Liebe gegenüber seiner Schöpfung gründet in seinem dreipersonlichen Liebesgeschehen, in das auch der Mensch nicht aufsteigt, sondern zu Gemeinschaft und Freundschaft einbezogen wird.

Die Referate und Diskussionen, jeweils auf Deutsch und Englisch übersetzt, stellten die fundamentalen Unterschiede hinduistischen und christlichen Denkens heraus. Der Hinduismus sieht die Gott-Mensch-Beziehung als Identität von menschlichem Selbst (ātman) und Gott (brahman); im Christentum wird ein personales Gegenüber von Gott

und Mensch gesehen. Der Hinduismus legt großen Wert auf das menschliche Bemühen, mokṣa zu erreichen; das Christentum betont die Gnade Gottes, die uns in Jesus Christus zugekommen ist. Der Hinduismus erstrebt eine menschliche Erlösung möglichst schon in diesem Leben, um den Eintritt in ein nächstes irdisches Dasein zu vermeiden; das Christentum erkennt in dieser Welt nur eine vorläufige Erlösung und erhofft die Erfüllung für das zukünftige Leben bei Gott.

Der große Gewinn der Tagung lag in der einzigartigen Chance, aus berufenem Munde Authentisches über den Glauben des Gesprächspartners zu erfahren. Hindugelehrte wie christliche Gelehrte gaben diesem Erlebnis dankbaren Ausdruck.

In seinem Schlußwort führte der Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen, der Baseler Professor Dr. HEINRICH OTT, aus, er betrachte es schon als einen großen Fortschritt, daß ein Gespräch zwischen Christen und Hindus heute möglich ist. Man erlebt darin Nähe und Ferne, vor allem aber, daß der Glaube des anderen keine Anfechtung des eigenen Glaubens ist, sondern eine Ermutigung, den eigenen Glauben tiefer zu verstehen, um ihn dem anderen mitteilen zu können. Wenn dieser Vorgang auch nur schrittweise vor sich gehen kann, so ist er doch bereits selbstverständlich geworden: Wir lernen mehr übereinander, vor allem dadurch, daß wir miteinander über Gott reden und zu ihm beten.

Wie bei den vorangegangenen Tagungen, werden auch die Referate dieser Tagung in der Reihe „Beiträge zur Religionstheologie“ in Buchform erscheinen (Verlag St. Gabriel, A-2340 Mödling). Die Tagungen selbst, im deutschsprachigen Raum wohl ein Unicum, werden in einem Zwei-Jahres-Zyklus in St. Gabriel fortgesetzt werden.

¹ Band 1: Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt. Band 2: Der Gott des Christentums und des Islams. Band 3: Erlösung in Christentum und Buddhismus. Verlag St. Gabriel, A-2340 Mödling bei Wien. Gesamttitel der Reihe: Beiträge zur Religionstheologie.

Dhavamony, Mariasusai: *Classical Hinduism* (Documenta Missionalia 15) Univ. Gregoriana Ed./Roma 1982; 525pp.

Es gibt wenige brauchbare monographische Übersichten über den Hinduismus. Hier füllt das neue Buch von M. DHAVAMONY in willkommener Weise ein Lücke. Verf. verbindet hier eine phänomenologische Aufarbeitung des Stoffes mit der Aufzeigung von historischen Entwicklungslinien. Einzelne Themenkreise werden nacheinander so behandelt, daß die historische Entfaltung sichtbar wird. Verf. konzentriert sich allerdings fast ausschließlich auf die Sanskrit-Tradition, so daß die bedeutsame Tamil-Überlieferung nur am Rande behandelt (490ff.) und dem „Sectarian Hinduism“ zugeordnet wird (2). Auch die Entwicklungen in anderen volkssprachigen Räumen (im Marathi-, Hindi- und Bengali-Gebiet) kommen, wenn überhaupt, nur peripher zur Sprache. Sie bleiben wohl deshalb weitgehend außerhalb des Blickfeldes, weil sie nicht zum „klassischen Hinduismus“ gezählt werden.

Das Werk behandelt nacheinander die Themen Offenbarung, Gottesidee, Inkarnation(en), Menschenbild, Priesterschaft, Ritual, Gebet, Mystik, Moralität, Mönchtum, Heil und Heilswege. Da jeweils die Hauptlinien ausgezogen werden, die von den Veden und Upanishaden zur Gita und z. T. zu den Purāṇas führen, sind viele Einzelheiten bewußt ausgeklammert. So erfährt man wenig über einzelne Hindugötter und ihre Mythologien, über das Menschenbild in Yoga und Sāṃkhya oder über die kosmologischen Spekulationen in den Purāṇas. Dennoch schmälert das nicht das Verdienst des Verf., große Linien zusammenfassend und gut dokumentiert dargelegt zu haben. Das Werk tritt neben die klassischen Hinduismusstudien von GLASENAPPS und R. C. ZAEHNERS und zeigt einen phänomenologischen Rahmen auf, in den ein Großteil des Materials eingeordnet werden kann, das J. GONDA in seinem zweibändigen *Die Religionen Indiens: I. Veda und älterer Hinduismus; II. Der jüngere Hinduismus* (Stuttgart 1960 und 1963) nach historischen Gesichtspunkten geordnet bietet. Vor allem eignet es sich als Orientierung für den Nichtindologen, der mit bestimmten Fragestellungen an den Hinduismus herantritt.

Bonn

Hans-Joachim Klimkeit

Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung.* Schwabe & Co./Basel-Stuttgart 1981; 550 S.

Der Verfasser dieses grundlegenden Werkes ist gebürtiger Deutscher, lehrt aber nach seiner Ausbildung in Indologie und Philosophie in Göttingen und Wien seit 1973 indische Philosophie und Geistesgeschichte in Philadelphia. Mit diesem Buch möchte er einen Beitrag zur Klärung der geschichtlichen und hermeneutischen Voraussetzungen des philosophischen Gesprächs zwischen Indien und Europa leisten. Das, worauf die Arbeit zusteuert, hat Vf. gleich zweimal festgestellt: „Das moderne indische Denken findet sich in einem durch Europa geschaffenen geschichtlichen Kontext und hat Schwierigkeiten, in eigener Sache zu sprechen; auch in der Selbstdarstellung spricht es in erheblichem Maße die Sprache Europas. Dies bedeutet jedoch nicht, daß das Gespräch zwischen Indien und Europa schlechthin im Sinne Europas entschieden wäre. Die Kraft der indischen Tradition erschöpft sich nicht in der Selbstdarstellung des modernen Indien. Die Situation des Gesprächs ist noch offen.“ (7 und 438) Wenn Vf. seinem Buch das Wort P. HACKERS vorausstellt: „Es müßte ein Philosophieren geben, das auf unmittelbarer Kenntnis von indischen und europäischen Quellen gründet“,

dann erfüllt er selbst diese Forderung in vorzüglicher Weise. Allerdings ist dann zu beachten, daß zahlreiches indologisches Material, wie Vf. selbst eingangs bemerkt, ausgespart und an anderen Stellen verstreut zu suchen ist. So sehr man das aus ökonomischen Gründen verstehen kann, so bedauerlich ist es doch, daß der Nachvollzug des Denkens in indische Grundrealitäten und -begriffe hinein als Neuansatz des Denkens nicht in gleicher Weise geschieht wie die in den beiden großen Teilen des Buches beschriebene „Suche nach Indien in der Geschichte der europäischen Philosophie“(1) und die Aneignung der europäischen Philosophie in der indischen Tradition(2).

Jeder Teil hat zehn Kapitel. Der Teil 1 folgt den geschichtlichen Abläufen. Er setzt ein beim philosophischen Indienbild der Antike (I), wobei sich zeigt, daß die Griechen bereits ein lebendiges Gefühl für die außergriechischen Gegebenheiten besaßen, auch wenn die Beurteilung der Ursprungsverhältnisse schwankte. Bereits in der Alexanderliteratur wird die Anwendbarkeit des Philosophiebegriffs auf Lehre und Lebenspraxis der indischen Weisen nicht in Frage gestellt (vgl. 25). In der späteren Antike werden Abhängigkeiten von brahmanischer Weisheit für zahlreiche Gründergestalten griechischen Denkens postuliert, so für PLATON, DEMOKRIT, PYTHAGORAS, PLOTIN (vgl. 29f.). Der „Synkretismus“ dieser Epoche verdient dabei noch eingehendere Beachtung gerade unter dieser Rücksicht. Vf. verfolgt sodann die islamischen Begegnungen (II) und den Zugang der Missionare zum indischen Denken (III), letzteres erscheint mir allerdings gerade in seinem „katholischen“ Teil eher exemplarisch ausgefallen zu sein (so auch Vf. selbst 61). Vf. attestiert den Missionaren: „Sie repräsentieren, jedenfalls in ihren herausragenden Vertretern, ein Verstehenwollen, dessen eigentümliche Kraft und Problematik aus der Kraft und Entschlossenheit ihres Verstandenwerdenwollens stammt.“ (69) Das Schwergewicht auch dieses Teils liegt aber auf den neuzeitlichen Entwicklungen, der Zeit des Deismus, der Aufklärung und der Frühgeschichte der Indologie (IV), der Romantik (V), auf HEGEL (VI) und SCHOPENHAUER (VII), den Entwicklungen nach diesen beiden (VIII). Faszination und Neugier wechseln sich hier ab mit Bewegungen der Abwehr, wobei es die Gerechtigkeit erfordert, daß Urteile stets auf der Grundlage vorhandener Informationen abgegeben werden. Das zeigt sich deutlich bei HEGEL, bei dem Vf. in den spätesten Zeugnissen eine zunehmende Bereitschaft zu einer stärker differenzierenden, weniger rigoros aneignenden und „aufhebenden“ Interpretation und gar ein deutlicheres Abwarten neuerer Forschungsergebnisse glaubt feststellen zu können (vgl. 119). Die folgende Zeit ist einmal gekennzeichnet durch das Aufbrechen der Indologie, sodann aber zugleich durch die Tatsache, daß Indien aus der Geschichtsschreibung der Philosophie ausgeschlossen bleibt (IX). Vf. weist überzeugend nach, wie diese Geschichtsschreibung sich auf die Abläufe des Denkens aus dem Griechentum beschränkt und indisches Denken folglich außerhalb der Betrachtung bleibt. Damit stellt sich aber zugleich die neue Aufgabe der Zukunft: eine ernsthafte und verantwortliche philosophische und philosophiegeschichtliche Aneignung der indischen Philosophie (vgl. 185) (X). Allerdings gibt Vf. zu bedenken, daß der Stand der Forschung und die Verfügbarkeit des Materials noch weit von dem entfernt ist, was in der Geschichte der westlichen Philosophie üblich geworden ist. Nun gibt es aber außer dem Mangel an Information eine zweite Verstehensbarriere, die nicht unbeachtet bleiben darf: die Aneignung der europäischen Philosophie durch Indien bzw. die Versuche Indiens, das eigene Denken Europäern in der Sprache, besser den Sprachhülisen Europas nahezubringen. Das Problem aber ist, ob und wieweit eine Übersetzung auf diesem Wege bislang gelungen ist. Vf. verfolgt in seinem Teil 2 die Geschichte der Einstellung Indiens „Fremdem“ gegenüber. Nach einem Eingangskapitel „Zur traditionellen indischen Xenologie“ (XI) gilt aber auch hier die Aufmerksamkeit vor allem der Neuzeit und der Geschichte des Neuhinduisms, beginnend mit RAMMOHAN ROY und

seiner hermeneutischen Situation (XII), dem Neuhinduisismus und dem modernen indischen Trationalismus in ihrem Verhältnis zur westlichen Welt (XIII) und Ausblicken auf Entwicklungen in unserem Jahrhundert (XIV). Wichtig ist zu beobachten, wie sich Indien in dieser Zeit bewußt auf die größere Welt einzustellen suchte; das aber bedeutete zunächst, auf die westliche Welt. Dabei spielte einmal eine Bestimmung des Verhältnisses von indischer Offenbarung und Christentum, sodann von indischem Denken und westlicher Philosophie eine Rolle, für letztere zugleich die Frage, ob indisches Denken seinerseits als „philosophisch“ angesprochen werden muß (XV). In diesem Zusammenhang überprüft Vf. zunächst das Verhältnis von *Darsana*, *ānvīkṣikī* und Philosophie, sodann die Aneignung des Philosophiebegriffs im modernen Hinduismus (XVI). Die verbleibenden Kapitel vor dem Epilog (XX) besprechen das Dharmaverständnis im trationellen und modernen Hinduismus (XVII), die indischen Doxographien und die „Geschichtslosigkeit“ des indischen Traditionsverständnisses (XVIII) und das Verhältnis von indischem Inklusivismus und europäischem Universalismus (XIX).

Mit seinem großartigen Werk hat Vf. den Rahmen für eine zukünftige Philosophie im interkulturellen Bereich Europas und Indiens abgesteckt. Er hat zugleich ein Paradigma für die Aufgaben geschaffen, die sich in interkulturellem Denken, das sich – englisch gesagt – in einem „cross cultural approach“ Bahn brechen muß, stellen. Dabei wird uns beides zugleich bewußt: (1) wie wenig vorbereitet die westliche Welt, aber wohl auch die anderen Welten noch immer sind und (2) wie notwendig die Auseinandersetzung und Begegnung der Kulturen für die Zukunft der Menschheit trotzdem zugleich sind. Ob nicht Vf. selbst doch in der Zukunft den Versuch unternehmen sollte, in der Kenntnis indischer und europäischer Quellen im Zwischen der Kulturen zu denken und zu philosophieren?

Bonn

Hans Waldenfels

Klimkeit, Hans-Joachim: *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen* (Sammlung Harrassowitz) Harrassowitz/Wiesbaden 1981; 325 S.

Nicht nur der Koran, sondern auch die religiöse Überlieferung der Hindus enthält zahlreiche Elemente für eine konkrete politische Theorie. Zur Kenntnis dieses Gedankengutes und seiner konkreten Ausformung in der Moderne leistet die vorliegende Studie einen gut lesbaren und wissenschaftlich wertvollen Beitrag.

Nach dem politischen Denken im alten Indien, das in unterschiedlichen Textgruppen und Theoremen greifbar ist (27ff), macht der Vf. einen Sprung ins 19. Jahrhundert, dessen Denker die Vorstellungen heutiger Hindus aufs nachhaltigste beeinflusst haben. Der Vf. folgt hierbei weitgehend einer regionalen Zuordnung, indem er sich Bengalen (BANKIM CHANDRA CHATTERJI, AUROBINDO GHOSE), dem Hindi-Sprachraum (ŚIVA PRASĀD, HARĪŚCANDRA, MĀLAVĪYA), dem Nordwesten (DAYĀNANDA SARASVATĪ und seinem Erbe, BHAI PARAMĀNAND, SATYADEVA PARIVRĀJAKA) und Mahārāṣṭra (TILAK, SĀVARKAR, GOLWALKAR) zuwendet. Mit VIVEKĀNANDA und GANDHI kommt dann die pan-indische Szene ins Blickfeld. Zum Schluß werden die Grundmotive hindupolitischen Denkens noch einmal systematisch zusammengestellt (302ff.) und dadurch das Wesentliche zusammengefaßt, das trotz der Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Vorstellungen und Entwürfe letztlich bestimmend ist.

Das flüssig geschriebene Buch bietet so einen hervorragenden Zugang zu einem Aspekt des Hinduismus, der bisher kaum in Form eines solchen Überblickes abgehandelt wurde, aber zum Verständnis des zeitgenössischen Hinduismus unerlässlich ist.

Hannover

Peter Antes

Mall, Ram Adhar: *Indische Schöpfungsmythen*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann/Bonn 1982; 96pp.

Neben diversen allgemeinen Werken zur indischen Mythologie gibt es wenige Schriften, die speziell indische Schöpfungsmythen behandeln. C. A. SCHARBAUS Studie, *Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur* (Stuttgart 1932), beschränkt sich, wie schon der Titel andeutet, auf die Veden, und die neuere Studie von B. BÄUMER, *Schöpfung als Spiel* (Diss. München 1969), thematisiert nur einen Aspekt indischer Schöpfungsvorstellungen. Insofern füllt das Bändchen von MALL schon eine Lücke. Hier werden die wesentlichsten Schöpfungskonzeptionen vorgestellt, aber nicht insgesamt systematisch analysiert und gedeutet, auch wenn sich Ansätze zur Deutung finden.

Im ersten Kapitel erhalten wir einen kurzen Überblick über die indische Geistesgeschichte „unter besonderer Berücksichtigung der Schöpfungsmythen“. Sodann wendet sich Vf. den Schöpfungsmythen in der vedischen Literatur zu. Geordnet wird der Stoff nach den Tätigkeitsweisen des Schöpfers, neben denen die Schöpfung als Emanation steht. Das Schöpfungslied des Rigveda (S. 26f.) gehört zweifellos in den Kreis dieser Vorstellungen, spiegelt aber schon eine reflektierte, philosophische Behandlung des Stoffes.

Die sehr vielgestaltigen und komplexen Urzeitmythen in den Purāṇas und Śāstras werden in Kap. 3 erörtert. Zu bemerken ist allerdings, daß in dieser Literatur Elemente von Schöpfungsmythen vielfach nicht in ihrem ursprünglichen Sinn, sondern allegorisiert und assimiliert in religiös-philosophische Systeme einbezogen und in spekulativer Freiheit etwa mit dem Sāṃkhya-System verknüpft werden.

Die Behandlung der buddhistischen und jainistischen Mythologie läuft auf eine Darstellung ihrer Kosmologie hinaus. Eigentliche Schöpfungsvorstellungen haben hier nur sekundäre Bedeutung. Verf. vermag aber aufzuzeigen, wie hinduistische kosmologische Vorstellungen in diese Ihrem Ansatz nach universalen Religionen Eingang finden.

Ein Abschnitt über die „Mythologie der Avatāras (Inkarnationen) Gottes und die Idee der Evolution“ faßt die indischen Vorstellungen von den zehn „Herabkünften“ Viṣṇus zusammen.

Abschließende Bemerkungen über den indischen Urzeitmythos und über die Notwendigkeit einer „vergleichenden Mythologie“ machen eher deutlich, wie viel an Interpretationsarbeit auf diesem Gebiet noch zu leisten ist.

Bonn

Hans-Joachim Klimkeit

Viyagappa, Ignatius: *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy* (Documenta Missionalia 14) Univ. Gregoriana Ed./Roma 1980; 295 S.

Diese unter P. HENRICI erarbeitete Dissertation eines indischen Jesuiten überprüft HEGELS Beschäftigung und Verarbeitung indischer Grundkonzeptionen. Er stellt zunächst den Informationsstand Hegels fest, fragt nach den Quellen, die seinen Überlegungen zugrunde liegen. Von dorthin geht er dann einmal die Texte Hegels durch, die während seiner Lebenszeit erschienen sind, zumal seine 1827 in 2. Auflage erschienene Enzyklopädie, sodann die erst nach seinem Tod veröffentlichten Vorlesungen. Besondere Aufmerksamkeit schenkt Vf. schließlich dem von J. HOFFMEISTER herausgegebenen Fragment „Geist der Orientalen in Dokumenten zu Hegels Entwicklung“ aus den Jahren 1797–1800. Die Arbeit versteht sich bewußt nicht als eine indologische Arbeit, sondern stellt aus indischer Sicht einen Beitrag zum Verständnis Hegels dar. Auf ihre Weise relativiert und würdigt sie Hegels Einordnungsversuche des Indischen, wobei „Brahman als die reine Einheit des Denkens in sich“ im Mittelpunkt steht. Bei der Überprüfung der Bemühungen um ein gegenseitiges Verständnis von Abendland und Indien stellt die Arbeit einen beachtlichen Beitrag dar.

Bonn

Hans Waldenfels

Young, Richard Fox: *Resistant Hinduism. Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India* (Publications of the De Nobili Research Library, Vol. VIII) Vienna 1981; 200p.

Die unter Leitung des Indologen W. HALBFASS verfaßte Promotion über die antichristliche hinduistische Apologetik des frühen 19. Jahrhunderts verarbeitet reichhaltiges Material, das Vf. in europäischen, vor allem aber asiatischen, zumal indischen, aber auch japanischen Bibliotheken gefunden hat. Zu Recht lenkt er die Aufmerksamkeit auf einen Bereich, der für das interreligiöse Gespräch von hoher Bedeutung ist, nämlich die frühe gegenseitige Kenntnisnahme der Religionen, die mit Angriff und Gegenangriff verbunden war. Für Indien stellt die 1839 von dem schottischen Orientalisten J. MUIR verfaßte Schrift *Matapariksā, Prüfung der Religionen*, ein christlicher, aber zugleich antihinduistischer Traktat, insofern ein auslösendes Moment dar, das entsprechende apologetische Reaktionen auslöste, als MUIRS Buch das erste in Sanskrit verfaßte war. Auch wenn der sich daran anschließenden Kontroverse bereits andere Auseinandersetzungen zumal im Raum Bombay vorausgingen, kam der MP-Kontroverse (MP = *Matapariksā*) eine besondere Bedeutung zu, weil sich von hier aus die antichristliche Apologetik entwickelte, eine geeignetere Terminologie erarbeitet wurde und sich eine entsprechende Gegenbewegung ausbildete. Um diesen späteren Entwicklungen Relief zu schenken, beginnt Vf. nach seiner Einleitung (I: 13–17) mit einem Überblick über die Gesamtentwicklung (II: 18–31), in dem er einerseits aus den sog. Ziegenbalg-Papieren – verfaßt von dem lutherischen Missionar B. ZIEGENBALG (1682–1719) – und den Bombay-Debatten zitiert. Kap. III (32–48) bespricht die für das Verständnis von J. MUIR wichtigen Neuansätze einer Hermeneutik bei W. CAREY (1767–1837) und W. H. MILL (1792–1853), bevor in Kap. IV (49–108) J. MUIR und seine Disputanten selbst ausführlicher vorgestellt werden. Mit dem Inhalt der Apologetik befaßt sich dann unter der Überschrift *Widerstand und Akkommodation* das zentrale Kap. V (109–140). Dabei geht es einmal ebenso um die Zurückweisung der christlichen Ansprüche wie der Angriffe gegen den Hinduismus, sodann um einen detaillierten Vergleich der beiden Religionen, schließlich um eine Erläuterung des religiösen Pluralismus. Der Einordnung des Christentums in den größeren Rahmen des indischen Dharma ist aber vor allem Kap. VI (141–165) gewidmet. Hierbei kommt es zu folgenden Positionen: (1) Einheit und Verträglichkeit der Religionen, (2) „Extra Vedos nulla salus“, (3) Christentum als Dharma der Enttullusionierung bzw. als Anti-Dharma. Vf. zitiert in allen Kapiteln ausführlich aus den einschlägigen Texten, so daß der Leser in die Lage versetzt ist, unmittelbar an den Auseinandersetzungen teilzuhaben. Der lesenswerte Band ist für die Geschichte des hinduistisch-christlichen Dialogs sehr bedeutsam.

Bonn

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. MICHAEL VON BRÜCK, Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute, 94, Purasawalkam High Road, Kilpauk, Madras-600 010, India · Dr. MARTIN KÄMPCHEN, Department of Philosophy-Religion, Santiniketan-731 235, Birbhum/West Bengal, India · Fr. Dr. IGNATIUS PUTHIADAM, Matri Bhavan, Plot No. 10, Ravindrapuri Extn., Varanasi-221 005, U. P., India · Dr. RICHARD FOX YOUNG, 1-5-22 Minami Aoyama, House 4A, Minato-ku, Tokyo 107, Japan · Dr. URSULA KING, The University of Leeds, Department of Theology and Religious Studies, Leeds LS2 9JT, Great Britain · Dr. KURT PISKATY SVD, Missionshaus St. Gabriel, A-2340 Mödling.

EVANGELISIEREN UND ZIVILISIEREN
MOTIVE DEUTSCHER PROTESTANTISCHER MISSION
IN DER IMPERIALISTISCHEN EPOCHE

von Hans-Werner Gensichen

1. Kolonialismus und „Cultur-Mission“

Zwei zeitgenössische Zitate sollen die Einstimmung auf das Thema erleichtern. Das erste stammt von einem deutschen evangelischen Missionsleiter und ist über ein Jahrhundert alt, reflektiert also die Situation der eben beginnenden imperialistischen Epoche: „Ein Volk, das auf die Höhe politischer Macht-Entwicklung geführt ist, [kann] nur so lange seine geschichtliche Stellung mit Erfolg behaupten . . . als es sich als Träger einer Cultur-Mission erkennt und beweist . . . Will das neue Deutsche Reich seine wieder gewonnene Machtstellung auf längere Zeiten begründen und bewahren, so wird es dieselbe als eine Cultur-Mission zu erfassen und dann nicht länger zu zögern haben, auch seinen colonisatorischen Beruf aufs Neue zu bethätigen.“¹ FRIEDRICH FABRI, lutherischer Theologe bayrischer Herkunft, damals schon über zwanzig Jahre lang Inspektor der Rheinischen Mission, schrieb diese Sätze wohlweislich nicht in einer missionarischen Programmschrift, sondern im Rahmen einer „politisch-ökonomischen Betrachtung“, die er nur als solche gewertet wissen wollte. Indessen konnte und wollte er offenbar nicht vergessen lassen, daß er als Mann der evangelischen Mission zu einer Frage Stellung nahm, die eben auch für die Mission eine Schicksalsfrage werden konnte.

Genau vierzig Jahre später, zur Zeit der zweiten Äußerung, die hier herangezogen werden soll, lag dieser Sachverhalt längst am Tage. Der Kolonialpolitiker, der jetzt das Wort nahm, tat es im Rückblick auf eine Epoche, die gerade wenig ruhmreich zu Ende gegangen war. Es war WILHELM SOLF, früher Gouverneur von Samoa und dann Staatssekretär im Reichskolonialamt, der 1919 offenbar als Frucht später Einsicht erklärte: „Kolonisieren heißt missionieren, und zwar missionieren in dem Sinn der Erziehung, nicht der Erziehung zur europäischen Bildung, sondern zu einer Kultur, die in der Heimat der Eingeborenen Wurzel fassen kann und ihrem Charakter und Verstande angepaßt ist.“² Auffallend ist hier wie seinerzeit bei Fabri die diffuse Verwendung des Begriffs Mission. Beiden, dem Theologen und dem Politiker, mußte klar sein, daß die Mission primär mit der Ausbreitung des Evangeliums, mit der Bekehrung von Heiden, mit der Sammlung christlicher Gemeinden zu tun habe. Beide, der kolonialbegeisterte Missionsmann zu Beginn der imperialistischen Epoche und der eher skeptische Kolonialbeamte nach dem Zusammenbruch des Reichs, konnten sich aber auch nicht der Einsicht verschließen, die so alt ist wie die christliche Mission selbst: daß das Evangelisieren immer auch in Nachbarschaft zum Zivilisieren gerät, daß es dabei nie allein um das Heil, sondern auch um das Wohl geht, daß Mission sowohl hinsichtlich ihrer Träger als auch hinsichtlich der Adressaten zwangs-

läufig in weltlichen Bezügen steht. Bleibend wichtig ist wiederum bei beiden, bei FABRI und bei SOLF, die Prägnanz, mit der das Problem – sei es im Vorgriff auf Kommendes, sei es rückblickend – den für koloniale Situationen besonders aktuellen Aufgaben zugeordnet wird; denn gerade da, wo die Mission in Kolonien der eigenen Nationalität tätig wurde, konnte ein gewisses Maß von Konvergenz zwischen den zivilisierenden Bemühungen von Mission und Kolonialmacht nicht ausbleiben. Die Konvergenz mußte allerdings zur Divergenz werden, wenn Bezugssystem und Zielsetzung zur Debatte standen: imperiale „Cultur-Mission“ unter dem Diktat der westlichen Führungsmacht oder eigenständige Entwicklung im kulturellen Kontext derer, unter denen der christliche Glaube jeweils einheimisch werden sollte.

2. Die deutsche protestantische Mission gegen Ende des 19. Jahrhunderts

Zwischen dem neuen Deutschen Reich und seinen Ambitionen einerseits und der protestantischen Mission andererseits bestand ein offenkundiges Mißverhältnis, das man sich freilich nicht überall eingestehen mochte: Die protestantische Mission war im internationalen Vergleich eine ziemlich unbedeutende Größe. 1881 hatten sämtliche deutsche Missionsvereine und -gesellschaften, alles in allem, gerade etwa ein halbes Tausend von Mitarbeitern auf den „Feldern“. Das war lediglich ein Drittel der Zahl, über die die britischen Missionen verfügten, und insgesamt nur etwa 17 Prozent aller protestantischen Missionare aus nordatlantischen Ländern. Ihren geistigen, geistlichen und materiellen Rückhalt hatten die deutschen Missionen – von einigen einzelnen einflußreichen Freunden abgesehen – ganz überwiegend in den Schichten, die zu Beginn des Jahrhunderts die Träger der neupietistischen Erweckungsbewegung gewesen waren, d. h. im unteren Mittelstand. Die breite Öffentlichkeit nahm von der Mission kaum Notiz. Die Behörden begegneten ihr in der Regel eher mit Mißtrauen als mit Sympathie. Die etablierten Kirchen vermochten sich vollends nicht zu eigen zu machen, was diese seltsamen erweckten Gotteskinder dazu trieb, sich um das Seelenheil der Heiden zu kümmern.

Status und Qualität der Sendboten schienen diesem Bild zu entsprechen: „nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle“ (1 Kor 1,26). Insbesondere war von ihnen im Hinblick auf ihre Herkunft, ihre Ausbildung und ihre religiösen Überzeugungen kaum zu erwarten, daß sie irgendwelchen nationalen oder gar imperialen Ehrgeiz entwickeln würden, der sich politisch deutlich zu artikulieren vermochte. Das gilt nicht nur für die Mehrheit, die sich überwiegend aus dem kleinen Bürgertum rekrutierte, sondern auch für die Minderheit derer, die, nach dem Beispiel der Dänisch-Halleschen Mission in Südindien, als voll ausgebildete Theologen entsandt wurden.³ Schließlich hatten sie alle, trotz anderweitiger Unterschiede, noch das gleichsam im Ohr und im Herzen, was bereits im frühen 18. Jahrhundert AUGUST HERMANN FRANCKE den pietistischen Missionaren in Tranquebar eingeschärft hatte: Gott werde, „wo man nur die fleischliche Nationalehrre suchte, schwerlich Segen dazu geben, vielmehr dürfte solches ... zum Ruin der

ganzen Sache dienen.“⁴⁴ Die Tatsache, daß jene ersten Sendboten, obwohl fast ohne Ausnahme Deutsche, auf die Dienstbezeichnung „Königlich dänische Missionarien“ Wert legten, steht dem nicht entgegen. Sie ist nicht etwa als politische Demonstration zu werten, sondern sollte lediglich die taktische Position der Missionare in den internen Auseinandersetzungen mit den örtlichen Machthabern der dänischen ostindischen Kompanie verbessern. Wie unbefangenen vollends die Missionare der Erweckungs-epoche, also im frühen 19. Jahrhundert, den nationalen Faktor beurteilten, geht am besten daraus hervor, daß mehr als siebzig von ihnen, wiederum in der überwiegenden Mehrzahl Deutsche, nichts dabei fanden, in die Dienste der englischen Church Missionary Society zu treten.

Im übrigen machten sich in dieser Epoche die konfessionellen Unterschiede schon stärker bemerkbar. Die calvinistisch orientierte Mission, wie sie etwa in den Niederlanden schon seit Beginn des 17. Jahrhunderts bestand, tendierte zu einem theokratischen Modell, bei dem Mission und politische Aktion eine weite Strecke Wegs zusammengehen konnten. In der lutherischen Tradition, zu der die meisten deutschen protestantischen Missionen zu zählen sind, war man eher dazu geneigt, zwischen dem Reich Christi und dem Reich dieser Welt säuberlich zu unterscheiden. Das wiederum schloß nicht aus, daß sich auch in der frühen lutherischen Mission gelegentlich ein naiver Nationalstolz bemerkbar machen konnte. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts reflektierte beispielsweise einer der Missionare der alten Dänisch-Halleschen Mission, CHRISTIAN WILHELM GERICKE, über den Unterschied zwischen deutschen und englischen Heidenboten, mit folgendem Ergebnis: „Zur Errichtung einer Gemeinde von Grund aus ... gehört ungemein viel Klugheit, Fleiß, Geduld, Selbstverleugnung, Übung im Gebet, Absonderung von irdischen Vergnügungen, viel Wachsamkeit und Schlangenklugheit, dazu gehören deutsche Treue und standhafte Schwartzanische Geister, nicht englische Gentlemen, die sich des Evangelii von Christo schämen und die Welt für den Himmel halten.“⁴⁵

Insgesamt wird man feststellen können, daß der deutschen pietistischen und neupietistischen Mission sowohl der Antrieb als auch die Möglichkeit zu dezidiert politischer Meinungsbildung oder gar Parteinahme fehlten. Man war sich dessen bewußt, daß die Gestalt dieser Welt vergehen müsse, daß kein irdisches Reich die Herrlichkeit der kommenden Gottesherrschaft auch nur entfernt erreichen könne. Die Obrigkeit mochte in der Zwischenzeit als in Gottes Auftrag handelnde Ordnungsmacht Respekt und Gehorsam beanspruchen. Eine weitergehende Verehrung kam ihr nicht zu.

Noch um die Mitte des Jahrhunderts eröffnete allerdings ein neuer Impuls neue Möglichkeiten, deren Folgen zunächst nicht abzusehen waren. Hinter den vordergründigen Realitäten von Obrigkeit, Staat, Nation erschien in Gestalt des Volkes eine bisher in der Mission kaum wahrgenommene Größe, die vor allem in lutherischen Kreisen immer mehr Beachtung auf sich zog. KARL GRAUL, erster Direktor der Leipziger Mission, die das Erbe der Dänisch-Halleschen Mission angetreten hatte, wurde zum Hauptsprecher dieser Richtung, die unter dem Eindruck der deutschen Romantik das Erbe Herders

und Schleiermachers auch in der Mission zur Geltung zu bringen suchte. „Bodenständige Volkskirche“, „Volkskirche im Vollwuchs“, „eine im Volksboden wurzelechte und entwicklungsfähige Kirche“⁶ – damit meinte man der Mission die Zielvorstellung geben zu können, die lutherischem Denken besonders gemäß sein sollte. Erst allmählich zeichnete sich ab, welche Geister man damit gerufen hatte – von der Heiligung der angeblichen völkischen Schöpfungsordnungen unter den Heiden bis hin zur Gefahr eines missionarischen Nationalismus, der eben jene „Achtung der natürlichen Lebenselemente“ zu einer spezifisch „deutschen Eigentümlichkeit“ zu stilisieren mußte.⁷ Gewiß haben sich GRAUL und seine Freunde damit nicht auf der ganzen Linie durchgesetzt. Schon in der lutherischen Mission des 19. Jahrhunderts wurde ihr „Ethnopathos“ nicht allgemein akzeptiert. Gleichwohl haben sie unwissentlich dazu beigetragen, daß die deutsche evangelische Mission an der Schwelle der kolonialimperialistischen Epoche von einer inneren Unsicherheit erfaßt war, die ihr je mehr zu schaffen machen mußte, je mehr sich die Kräfte regten, die auf dem von GRAUL und seinen Gesinnungsgenossen in bester Meinung gelegten Grund ein durchaus anderes Gebäude zu errichten suchten. Die Zeit der spätpietistischen Unschuld war vorüber. Evangelisieren und Zivilisieren, Mission und Kultur, Kirche und Volk konnten offenbar je länger je weniger strikt auseinander gehalten werden. Noch schien zwar die Dialektik der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre auszureichen, um für die Mission die sachgerechte Zuordnung des Geistlichen und des Natürlichen zu gewährleisten. Es mußte sich zeigen, ob und wie weit man damit den Herausforderungen einer neuen Zeit gewachsen war.

3. Deutsche protestantische Mission und deutscher Kolonialimperialismus

Was schon für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zu beachten ist, gilt nach dem Urteil des Kolonialhistorikers erst recht für die weitere Entwicklung: „Generalisierende Aussagen über das Verhältnis von Mission, Kolonialbewegung, Kolonialwirtschaft und Kolonialpolitik [sind] schon im Blick auf die Lage in Deutschland selbst sehr problematisch. Das gilt um so mehr für die Erfahrung der kolonialen Situation, die im Grunde nur aus Ausnahmesituationen bestand“ (KLAUS J. BADE).⁸ Zu unterschiedlich waren die Voraussetzungen und Bedingungen, zu verschieden auch die beteiligten Personen und somit die jeweils sich ergebenden Verhaltensmuster, als daß man sie so oder so auf einen Nenner bringen könnte.

Auch in der deutschen Mission gab es Fälle, in denen seitens der Mission eine koloniale Besitzergreifung unterstützt oder mit vorbereitet wurde. So erschien, um nur ein sehr frühes Beispiel zu nennen, 1865 der Basler Goldküsten-Missionar ELIAS SCHRENK – der sich später als charismatischer Bahnbrecher evangelistischer Arbeit in Deutschland einen Namen machte – vor einer parlamentarischen Kommission in London und lieferte ein eindrückliches Plädoyer nicht nur für das Verbleiben der britischen Herrschaft auf der Goldküste, sondern für die förmliche Begründung einer Kolonie – nicht etwa nur wegen der Verpflichtung, den Afrikanern das „Licht der

Zivilisation“ zu bringen, sondern auch um „den Schaden an diesem Lande wieder gutzumachen“, den dreihundert Jahre europäischer Herrschaft angerichtet hätten.⁹ Dieser in mehr als einer Hinsicht bemerkenswerte Vorfall ist freilich für unsere Fragestellung nicht unmittelbar relevant, da hier der deutsche Missionar an eine nichtdeutsche Macht appellierte.

Hält man sich sozusagen an die „deutsch-deutschen“ Beziehungen, so ist vor allem an die Gründung der „Evangelischen Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika“ (1886, später als „Berlin III“ bezeichnet) zu erinnern. Hier sollte, wie es in der „Kolonial-Politischen Korrespondenz“ hieß, der Deutsche „endlich einmal seine Kraft, seine alle übrigen Nationen überragende Fähigkeit des Missionierens bethätigen.“¹⁰ ROLAND OLIVER hat die Gesellschaft zu Recht als eine „imperialist foundation“ bezeichnet;¹¹ genau das war sie und wollte sie sein – „Mission in national-deutschem Sinne“, nachdem die deutsche Mission bisher doch nur die Geschäfte der Briten besorgt habe.¹²

Die internen Schwierigkeiten, die sehr bald zum Niedergang des Unternehmens führten, wären kaum der Erwähnung wert, wenn nicht eben dadurch Pastor FRIEDRICH VON BODELSCHWINGH in Bethel dazu gebracht worden wäre, das Werk zu übernehmen und ihm einen völlig neuen Charakter zu geben. Wichtiger noch ist der Umstand, daß vor allem diese Episode GUSTAV WARNECK, dem spiritus rector der deutschen evangelischen Mission, willkommenen Gelegenheit gab, seine eigene Skepsis gegen jegliche kolonialistische Überfremdung der Missionssache noch schlüssiger zu begründen und dafür möglichst viele Bundesgenossen zu mobilisieren. Zweifellos hat WARNECKS Position in dieser Hinsicht gewisse Akzentverschiebungen erfahren.¹³ Das ist kaum zu verwundern; denn er war so wenig wie irgendjemand sonst in der deutschen Mission auf die Herausforderung durch einen deutschen Imperialismus vorbereitet. Auch er konnte nicht sogleich ermessen, wie viel geistige Beweglichkeit und taktisches Geschick angesichts der rasch wechselnden Konstellationen erforderlich sein würden.

Hatte er sich beispielsweise 1879 zu der Kolonialschrift seines früheren Barmer Kollegen FABRI mit deutlicher Kritik geäußert,¹⁴ so konnte sieben Jahre später auch er die deutsche Kolonialbewegung als eine „große göttliche Missionsgelegenheit“ apostrophieren.¹⁵ Schon 1881 zeigte er sich fasziniert von einer angeblichen „Proportionalität“ zwischen überseeischem Handel und christlichem „Missionssinn“, einer Analogie, die er ausgerechnet in dem Entwurf einer „Deutschen Colonisation“ des Kolonial-Ideologen WILHELM HÜBBE-SCHLEIDEN meinte entdecken zu können.¹⁶ Auch diese sollte freilich nur „cum grano salis“ zu verstehen sein. Und was die Kolonialbewegung als gottgegebene Missionsgelegenheit betraf, so versäumte WARNECK nicht, auf die Gefahr hinzuweisen, daß die „Kolonialmächte in der christlichen Mission ... eins der mächtigsten Fördermittel ihrer eigenen Interessen“ erblickten.¹⁷ Mit FABRIS Idee einer Mission, die sich als „kaum entbehrlicher Faktor ... für die kulturellen, nationalen Unternehmungen“ zu bewähren habe,¹⁸ konnte sich WARNECK also auch jetzt nicht befreunden. Eine in dieser Hinsicht sehr optimistische Abhandlung des früheren Rheinischen Südwestafrika-Missionars und späteren Inspektors der ominösen „Berlin III“-Gesellschaft,

CARL G. BÜTTNER,¹⁹ über *Mission und Kolonien* druckte WARNECK zwar in seiner Allgemeinen Missions-Zeitschrift, durchlöcherte sie aber förmlich mit kritischen Anmerkungen und Zwischenrufen – um, wie er eigens betonte, „den Standpunkt der Redaktion einigermaßen zu wahren!“²⁰

Die Grundzüge von WARNECKS Position, die sich zugleich – vornehmlich auf Grund der kaum zu überschätzenden meinungsbildenden Wirkung der AMZ – in weiten Kreisen der deutschen protestantischen Mission durchsetzte, hatten sich, wie gesagt, besonders nachhaltig in den Auseinandersetzungen um „Berlin III“ ausgeprägt. Nimmt man mit ihnen das zusammen, was WARNECK gegen Ende seines Lebens in seiner groß angelegten *Evangelischen Missionslehre* (1892–1903) grundsätzlich und abschließend entwickelte (was allerdings nicht selten übersehen worden ist), so ergeben sich die folgenden Hauptakzente:

a. Mission ist ihrem Wesen nach übernational. Deutsche Kolonien dürfen nicht für deutsche Missionen reserviert bleiben. Deutsche Missionen sollen auch in nichtdeutschen Besitzungen arbeiten können. Von der jeweiligen Kolonialmacht ist zu erwarten, daß sie diesen Standpunkt respektiere.²¹ Gegebenenfalls gilt es, schon an diesem Punkt „dagegen zu protestieren, daß man die Mission zu einer unfreien dienenden Magd der Kolonialpolitik macht, indem man sie zu einem bloßen Förderungsmittel der weltlichen Kolonialinteressen degradiert.“²²

b. So gewiß der Mission keine Einmischung kolonialpolitischer Instanzen in ihre Angelegenheiten zugemutet werden soll, so gewiß darf sich die Mission ihrerseits in keiner Weise an kolonialimperialistischer „Eroberungspolitik“ beteiligen, mag für „patriotische“ Missionare die Versuchung auch noch so groß sein.²³ „Kolonialmission“ wird, zumal am ostafrikanischen Beispiel, für WARNECK geradezu ein Übungsfeld dafür, daß die christliche Sendung mit äußerster Gewissenhaftigkeit über der Integrität ihrer eigentlichen Verantwortung wache: nicht „eine der Kolonialpolitik dienstthuende Magd, dem Vaterland milchgebende Kuh“ zu sein, sondern „selbstlose Thätigkeit des christlichen Glaubensgehorsams und des christlichen Liebesdranges zur Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden als ein religiöses Rettungswerk an den Seelen, als eine Bekehrungsarbeit.“²⁴

c. Eben damit ist auch verbindlich festgelegt, daß die Adressaten der missionarischen Botschaft niemals nur als Objekte fremder Interessen zu betrachten sind. Sie sind vielmehr „wie wir berufen, Kinder Gottes zu werden, und also unsre Brüder.“²⁵ Wie oft konnten sie völlig zu Recht den Missionaren entgegenhalten: „Ihr habt uns unser Land genommen, nun wollen wir wenigstens eure Religion nicht.“²⁶ Wer will es ihnen „verdenken, wenn sie von einer Religion nichts wissen wollen, in deren Sendboten sie die Vorläufer oder Helfer einer Politik erblicken, die sie ihrer Freiheit beraubt!“²⁷ Und noch 1896 ist es WARNECK einen besonderen Artikel in der AMZ wert, sich von einem „kolonialpolitischen Programm“ aus der „Deutschen Kolonialzeitung“ (Nr. 45, 1895) zu distanzieren, nach dem das Christentum „nur einer der Kraftfaktoren [ist], welche wir auf das Negertum spielen lassen.“²⁸ Wie

anders kann die Mission demgegenüber ihren Dienst tun als damit, daß sie ihre Stimme erhebt „zum Schutze der Bedrückten?“²⁹

Gewiß mag moderne Kolonialismus- und Missionskritik aus dem sicheren Abstand von einem Jahrhundert auch solche Stimmen als belanglos verurteilen, da sie ja nicht das ganze imperialistische System kompromißlos und frontal angegriffen hätten. Das allerdings hätte WARNECK in seiner Zeit sicher weder als seine Sache noch als Aufgabe der Missionen überhaupt betrachten wollen. Immerhin darf ihm auch heute zugute gehalten werden, daß jene Bedrückung von Eingeborenen für ihn nicht nur auf das Konto einzelner Beamter, sondern ausdrücklich auch auf das des ganzen „kolonialpolitischen Systems“ komme.³⁰

In diese Richtung deutet ja auch bereits die mit Recht berühmt gewordene Weisung, die die neue Leitung der Rheinischen Mission nach dem Ausscheiden FABRIS, Ende 1884, an ihre Missionare in Südwestafrika hinausgehen ließ:

„Eure Aufgabe ist es, Christum zu predigen und die Seele Eures Volkes zu retten; jene aber wollen sich selbst bereichern, wollen Handel, Gewerbe, Industrie, unbekümmert, ob das Volk darüber zugrunde geht. Noch nirgends ist in der Heidenwelt eine europäische Kolonie entstanden ohne die schwersten Ungerechtigkeiten. Portugiesen und Spanier, Holländer und Engländer haben darin ziemlich gleichen Schritt gehalten. Die Deutschen werden es schwerlich viel besser machen, und Ihr werdet die Aufgabe haben, Euer Volk vor Mißhandlungen und Vergewaltigung [seitens] der Weißen zu schützen, solange Ihr könnt . . . Haltet Euch von allen politischen Fragen fern.“³¹ Damit waren die Probleme gewiß nicht zuende. Sie fingen, so könnte man sagen, jetzt erst wirklich an, da eben die „reinliche Auseinanderhaltung von Mission und Zivilisation“, die in demselben Schreiben den Missionaren abgefordert wurde,³² nach Konstituierung und Konsolidierung der deutschen Kolonialherrschaft immer schwerer zu realisieren sein mußte.

4. Deutscher „Tiefenblick“ gegen angelsächsischen „Fernblick“

Zunächst ließ sich alles verhältnismäßig harmlos an. Es waren missionsfreundliche Kolonialkreise, die kolonialimperialistischen Exzessen durchaus abgeneigt waren und gerade darum eine volle „kulturelle Arbeitseinheit“ von Mission und Kolonialverwaltung anregten.³³ Einzelne prominente Missionsleute leisteten Schützenhilfe, so etwa der frühere Berliner Missionssuperintendent in Transvaal, ALEXANDER MERENSKY, der 1888 die „christliche Kolonisation heidnischer Länder“ als Erprobungsfeld der Partnerschaft beschrieb: So wie die recht verstandene Kolonisation auf ihre Weise „dem Reiche Gottes diene“, so könne sich die Mission ihrerseits als „Freundin und Helferin“ der Kolonisation betätigen.³⁴ Warum sollte man nicht auch gleich „zum Heil Afrikas das friedliche Nebeneinandergehen“ der Kolonialmächte Deutschland und England und somit eine „Erstarkung der Kolonisation Afrikas durch den germanischen Stamm“ ins Auge fassen?³⁵ CARL MIRBT, der die deutsche Kolonialepoche als Kirchenhistoriker und Missionsfachmann miterlebt und mit Wohlwollen, wenn auch nicht ohne kritische Reserve, betrachtet hatte,

konnte später, in idealisierender Retrospektive nach dem Ende der deutschen Kolonialherrschaft, den Gedanken der Kooperation vertiefen. Gerade der besondere Dienst der Mission, die „geistige Rettung der Eingeborenen“ mittels „Einpflanzung religiöser und sittlicher Vorstellungen“, mußte doch auch eine „überaus wichtige Mitarbeit an der Entwicklung eines Kolonialwesens“ bedeuten.³⁶

Stand man damit nicht sogar in einer Linie mit den Traditionen der Erweckungsepoche, deren Pioniere etwa 1816 dem neugegründeten „Missionsinstitut“ in Basel sowohl die Verkündigung des „Evangeliums des Friedens“ als auch die Verbreitung einer „wohltätigen Zivilisation“ zum Ziel gesetzt hatten?³⁷ Hier freilich hätten WARNECK und seine Freunde interveniert, da dies ja in jener fernen Zeit der Unschuld, lange vor Beginn des modernen Kolonialimperialismus, geschrieben worden sei. Inzwischen hatte man im übrigen zur Genüge erfahren, was die Kolonialherrschaft etwa mit der Erziehung der Eingeborenen zu willigen Arbeitskräften weißer Herren oder auch mit dem Alkoholexport in die Kolonien anrichtete.³⁸ Der alte WARNECK meinte auch jetzt hinter scheinbar unanstößlich schiedlich-friedlicher Zusammenarbeit etwas ganz anderes zu sehen – ein System, das „die Eingeborenen ihres Besitzes, ihrer Nationalität, ihrer Muttersprache berauben“ wollte. Konnte die Mission dabei mitwirken, ohne sich auf „etwas missionarisch Widersinniges“ einzulassen? Wurde es nunmehr nicht „das schwierigste Missionsproblem . . ., das Christentum volkstümlich unter den Eingeborenen zu machen, und zu diesem Zweck der Entnationalisierung derselben [zu] wehren“, auf die Gefahr hin, daß der „koloniale National egoismus“ dabei endgültig den kürzeren zöge?³⁹

Damit, mit der Erinnerung an die „Volkstümlichkeit“ des Christentums, war nun schließlich das Stichwort gegeben, mit dessen Hilfe die Nach-Warneck-Generation ihren Weg aus dem Dilemma suchen und finden konnte: nicht nur einen Weg „vom Pietismus zum Volkskirchentum“,⁴⁰ sondern auch einen Weg heraus aus den Versuchungen eines „kolonialen National egoismus“, denen der erste Weltkrieg ohnehin bald ein Ende setzen sollte, hin zu der „volksorganischen“ oder „volkspädagogischen“ Missionsmethode, ausgerichtet auf das, was sogar WARNECK als die „volkkliche Artung des ganzen Christianisierungsprozesses“ hatte beschreiben können.⁴¹ Natürlich sollte eine Überfremdung durch national-deutsche Kultur damit gerade ausgeschlossen sein. Aber konnte sich nicht eben darin ein spezifisch deutsches missionarisches Charisma betätigen, jetzt freilich nicht mehr mit der Hoffnung auf Zusammenarbeit innerhalb des „germanischen Stammes“, sondern gegebenenfalls mit unmißverständlicher „Abwehrstellung gegen Anglisierung und Amerikanisierung“?⁴²

Fast providentiell mußte es scheinen, daß genau in der Zeit, da sich diese Vision als Alternative zur „Kolonialmission“ eröffnete, der junge Leipziger Missionar BRUNO GUTMANN erstmals ostafrikanischen Boden betrat (1902). Hier ist nicht der Ort, um über den ihm angemessenen Platz im gesamten Szenarium der Epoche zu sprechen, erst recht nicht zur Stellungnahme zu den Kontroversen, die durch seine Person, seine Schriften und sein Werk

veranlaßt worden sind. Völlig abwegig wäre es jedenfalls, ihn in die Sukzession der „Kolonialmission“ imperialen Stils einordnen zu wollen. „Evangelisieren und Zivilisieren“ konnte sich für ihn, in dieser Zuordnung, niemals auf eine Synthese von christlichem Zeugnis und abendländischen Kulturwerten beziehen, sondern nur auf einen „Gemeindeaufbau aus dem Evangelium“, der allerdings, in GUTMANNs Diktion, ausgerichtet war auf die Stärkung der Volksorgane selber und ihre Neubelebung mit den Lebenstrieben aus dem Evangelium, einem Evangelium, das seinem Wesen nach die Menschen zur Kindschaft verbinden und Gemeinschaft aus der Tiefe der „urtümlichen Bindungen“ stiften will.

Nochmals: mit kolonialistischer „Kulturmission“ konnte und sollte dies alles in GUTMANNs Intention nicht entfernt zu tun haben. Das, was in späterer langwieriger Diskussion der „nationale Einschlag“ genannt wurde,⁴³ war damit jedoch keineswegs eliminiert. Was seinerzeit schon der Tranquebar-Missionar GERICKE am Vergleich der deutschen und englischen Missionare einigermaßen naiv exemplifiziert hatte, wird bei GUTMANN auf die Ebene missionsmethodischer Grundsatz-Reflexion erhoben. Eine bisher wenig beachtete, neuerdings aber von dem Ethnologen J. C. WINTER treffend analysierte Predigt über Lk 11,34 („Ist dein Auge einfältig, so ist dein ganzer Leib licht“), 1935 publiziert,⁴⁴ spricht eine Sprache, die noch heute betroffen machen kann. Nach GUTMANN hat der Deutsche, im Unterschied zum Engländer, das „Gefühl für die in . . . zwischenmenschlichen Beziehungen spürbaren, unsichtbaren Kräfte“, und darin „das wesentliche Stück seiner Art, um derentwillen er eine Führungsaufgabe hat, die weit über dem liegt, was nun einmal der Angelsachse mit seinem Fernblick tun kann“ – der Angelsachse, der „sich auf die Ansaugung der anderen zu rein wirtschaftlicher Ausbeutung und Selbstversteifung durch die Angliederung beschränken“ wird, während der Deutsche den „Blick auf den anderen und die gemütvollste Anteilnahme an der nächsten Umgebung und ihrer Eigenart“ besitzt.⁴⁵ GUTMANN spricht in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich von der missionarischen Aufgabe. Aber es ist unverkennbar, daß diese Sätze ganz und gar von den Erfahrungen seiner Arbeit unter den Dschagga getragen sind. Erst in diesem Kontext kommt auch der Vergleich von Deutschen und Engländern voll zur Geltung: Der Engländer ist der Typus des Kolonialisten – mit seinem „Blick uninteressierter, kühler Sammlung auf das Notwendige“ lediglich darauf konzentriert, unter seinen Kolonial-Untertanen neue Märkte zu schaffen. Der Deutsche dagegen vermag kraft seines „Tiefenblicks“ über das nur kolonialistische Zivilisieren hinaus vorzudringen in den Bereich der „zwischenmenschlichen Entsprechungen und Beziehungen, die die einzelne Seele aus der Tiefe emportragen, aus ihr nähren und über ihr lebendig erhalten für die letzte Entsprechung mit dem Ebenbilde Gottes, seinem Sohne“ – und eben das ist Evangelisieren, ist Mission, wie sie nach GUTMANN sein sollte.⁴⁶

GUTMANN stand mit solcher Einschätzung der spezifisch deutschen Qualifikation für die Mission nicht allein, wenngleich sie wohl nie vor oder nach ihm mit einem so seltsamen Gemisch aus Völkerpsychologie, „Deutschheit“⁴⁷ und theologia naturalis garniert worden war. Immerhin hatte schon zweihundert

Jahre vor ihm kein anderer als Graf NIKOLAUS LUDWIG VON ZINZENDORF von den Deutschen als einem Volk gesprochen, „das sich zu allen Nationen paßt, sie alle liebt und sich in ihre Weise zu schicken inkliniert“, und das deshalb besonders gut zum christlichen Apostolat zu gebrauchen sei. Wohlweislich fügte er hinzu (was nicht übersehen werden darf): „Wenn wir Arbeiter auf den Nationalismus reflektieren sollten, wo wollen wir hin?“⁴⁸ Nicht weniger vorsichtig war WARNECK mit einer ähnlichen Diagnose. Auch er meinte zwar bei den Deutschen „als besonderes Charisma eine . . . Repektierung fremder Nationalität“ entdecken zu können, „die sie befähigt, selbstlos, unbefangenen schonend auf die Eigentümlichkeiten anderer Völker einzugehen.“⁴⁹ Indessen sollte das nach WARNECKS Meinung gerade nicht, wie etwa bei den Protagonisten der Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika, in „selbstüberhebungsvolle Übertreibung“ ausarten. „Wir Deutsche haben unsere besonderen Gaben für den Missionsberuf und – andre Nationen haben die ihrigen. Es ist zu befürchten, daß durch solche ruhmredigen Selbstberäucherungen, welche sich heutzutage für besonders kräftige Äußerungen des nationalen Sinnes ausgeben, wir Deutsche in der weiten Welt uns nur einen üblen Namen machen.“⁵⁰

WARNECK wußte wohl, daß diese Sorge nicht die einzige und wichtigste sein konnte. Die tiefe Ernüchterung, die im ersten Weltkrieg die Gemüter erfaßte, hat er zwar nicht mehr erlebt. Aber es war dann sein Sohn JOHANNES, früher Missionar unter den Batak auf Sumatra und danach – wie einst sein Vater – im Heimatdienst der Rheinischen Mission, der sich im ersten Kriegsjahr zum Sprecher vieler machte: „Wir aber dachten, wir hätten des Herrn Sinn erkannt, und wir schauten tief in seine dem armen Menschen unerforschlichen Wege hinein. Nun stehen wir tief gedemütigt da. Wer wagt es noch, Ratgeber des Königs zu sein?“⁵¹ Gleichzeitig wurde jedoch auch diese Wendung zur Selbstkritik von erneuten Äußerungen des Nationalstolzes kontrapunktiert. In manchen Kreisen der Mission, so berichtete JULIUS RICHTER (ebenfalls 1915), sei man der Meinung, das Deutsche Reich werde nach Gottes Ratschluß in diesem Krieg die Hegemonie in Europa gewinnen, damit „das evangelische Deutschland die Führung in der Vorwärtsbewegung der Christenheit übernehme“.⁵² Obwohl diese Hoffnungen bald zerstoben, geisterte doch schon wenige Jahre nach dem verlorenen Krieg und dem Zusammenbruch der deutschen kolonialimperialistischen Ambitionen wieder jener Satz von der besonderen charismatischen Disposition der Deutschen zu volkskirchlich orientierter Missionstätigkeit durch die evangelische Missionsliteratur⁵³ – als wäre nichts gewesen!

Nach 1945, nach einem weiteren verlorenen Krieg, dürfte endgültig klar geworden sein, daß etwas gewesen war, und was es war. Vielleicht kann man heute rückblickend von einem Lernprozeß (falls dieser Begriff nicht schon zu verschlissen ist) oder sogar von einem kathartischen Prozeß sprechen, und zwar in dreifacher Hinsicht.

a. Im Hinblick auf ein direktes national- und kolonialpolitisches Engagement der Mission haben WARNECK und seine Gesinnungsgenossen Grenzen aufgewiesen, die von der deutschen Mission in ihrer überwiegenden Mehr-

heit nicht mehr ignoriert werden konnten. Sie waren sich dabei dessen bewußt, daß die Warnung vor dem furor teutonicus, die bloße nationalpolitische Abstinenz noch nicht notwendig ein dauerhaftes Konzept sachgemäßer politischer Mitverantwortung begründen konnten, meinten aber darum doch nicht auf das Wächteramt verzichten zu dürfen.

b. Im Hinblick auf die andere, subtilere Form des „nationalen Einschlags“, die wenigstens die kultur- und zivilisationspropagandistische Funktion der Mission legitimiert und fördert, ohne sich deswegen doch gänzlich mit dem Kolonialimperialismus zu identifizieren, ist die deutsche evangelische Mission zwar je und dann anfällig gewesen, konnte jedoch die Unterscheidung von „Evangelisieren“ und „Zivilisieren“ nie gänzlich ignorieren. Offen blieb allerdings auch hier, ob und wie die Mission bei der Entwicklung positiver Alternativen zu dem, was heute von Denkern der Dritten Welt gelegentlich als „deutscher Weihnachtsbaum-Imperialismus“ bezeichnet wird, Hilfestellung leisten könnte, ohne ihrem eigentlichen Auftrag untreu zu werden.

c. Im Hinblick auf jene missionarische Haltung, die in scheinbarem Verzicht auf die Durchsetzung eigener Interessen und Ideen, in scheinbar vorbehaltlos offener Zuwendung zu Kultur und Gesellschaft fremder Partner doch noch einen sozusagen unterschwelligen „nationalen Einschlag“ vertritt, dürfte vielleicht auch heute das letzte Wort noch nicht gesprochen sein. Wenn nicht alle Zeichen trügen, ist man heute mancherorts dem von GUTMANN den Deutschen zugesprochenen „Tiefenblick“ in die „zwischenmenschlichen Entsprechungen“ und in die „volkkliche Unversehrtheit“ auch unter missionarischem Vorzeichen gar nicht so abgeneigt. Es bleibt abzuwarten, wie weit sich demgegenüber die Einsicht durchsetzt, daß dergleichen heute auf einen nachkolonialistisch-ideologischen Steuermechanismus hinausläuft, der den Gedanken selbstloser Partnerschaft unglaublich machen muß.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es soll hier nicht für unsere Generation die Vollmacht in Anspruch genommen werden, über die Väter nach den Kriterien heutiger Erkenntnis zu Gericht zu sitzen. Wenn der Zwerg, der auf der Schulter des Riesen sitzt, weiter sieht als der Riese, so ist das – nach dem bekannten Wort von LAURENS VAN DER POST – nicht sein Verdienst. Es ist auch gar nicht zu leugnen, daß sogar unter den Bedingungen der „Kolonial-Mission“ evangelisiert und christliche Gemeinde unter den Völkern gesammelt werden konnte, daß Gott also auch auf derart krummen Linien gerade schreiben konnte. Das aber stand hier nicht zur Diskussion. Es ging und geht vielmehr darum, welcher Art das missionarische Erbe ist, das uns aus der kolonialimperialistischen Epoche überkommen ist. Und wenn die Frage so gestellt wird, sollte es keine Zweifel daran geben, daß die Vergangenheit unweigerlich den einholt und von neuem stellt, der sich von ihr zu dispensieren sucht.

SUMMARY

German Protestant missions in the early imperialist era, comparatively insignificant as they were in terms of quantity, were also in a state of ideological confusion. The heritage of the earlier period of disestablishment between Gospel and civilization was still very much alive, while pressure towards a reorientation on the basis of a romantic folk ideology grew stronger. GUSTAV WARNECK and his friends, convinced that missions were essentially international, were unwilling to let colonialist ambitions enter into mission work, although a certain amount of cooperation with colonial authorities in civilizing activities could not be avoided. However, when before and after World War I BRUNO GUTMANN and others, though without inclinations towards colonial imperialism, concentrated on an integration of evangelizing and civilizing activities in terms of the indigenous social system, German cultural pride had come back with a vengeance, for it was this peculiar method of indigenization which was elevated as evidence of German superiority – an illusion which in some circles survived even the shock of the war.

¹ FRIEDRICH FABRI, *Bedarf Deutschland der Colonien?* Gotha 1879, S. 107f.

² *Kolonialpolitik*, Berlin 1919, S. 72.

³ Vgl. dazu jetzt KLAUSPETER BLASER, *Mission und Erweckungsbewegung*, in: *Pietismus un Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*, Bd. VII, Göttingen 1981, S. 128–146, bes. S. 134f., 142f.

⁴ Zit. bei ARNO LEHMANN, *Es begann in Tranquebar*, Berlin 1956², S. 196.

⁵ Zit. bei WILHELM GERMANN, *Missionar Christian Friedrich Schwartz*, Erlangen 1870, S. 370f. Auf diesen SCHWARTZ, wohl den berühmtesten der Missionare der Dänisch-Halleschen Mission, der fast ein halbes Jahrhundert lang in Indien wirkte, spielt GERICHKE an. – Eine ganz ähnliche Äußerung des Missionars CHRISTIAN SAMUEL JOHN in Tranquebar bei GERMANN, a.a.O. S. 371 Anm.

⁶ K. GRAUL und sein erster Biograph G. HERMANN, zit. b. J. C. HOEKENDIJK, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, München 1967, S. 69f. – WOLFGANG TILGNER, *Volksnomoslogie und Schöpfungsglaube*, Göttingen 1966, behandelt zwar in einem besonderen Kapitel „Die Volksnomoslehre in der Missionslogik“ (S. 212–217), beschränkt sich aber auf BRUNO GUTMANN.

⁷ Vgl. Hoekendijk, a.a.O. S. 71.

⁸ Aus der Einführung zu dem von K. J. BADE herausgegebenen Sammelband *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*, Wiesbaden 1982, S. 16. Das bedeutende Werk von HORST GRÜNDER, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884–1914*, Paderborn 1983, lag bei Abschluß dieses Artikels noch nicht vor.

⁹ Evangelisches Missions-Magazin 102, 1958, S. 39f.

¹⁰ Zit. in Allg. Missions-Zeitschrift (AMZ) 13, 1886, S. 298.

¹¹ *The Missionary Factor in East Africa*, London 1952, S. 96.

¹² AMZ 13, 1886, S. 297.

- ¹³ Vgl. KLAUS J. BADE, *Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit*, Freiburg i. Br. 1975, S. 477 Anm. 7.
- ¹⁴ AMZ 6, 1879, S. 236ff.
- ¹⁵ AMZ 13, 1886, S. 4.
- ¹⁶ AMZ 8, 1881, S. 225.
- ¹⁷ AMZ 13, 1886, S. 4f.
- ¹⁸ Zit. bei THEO SUNDERMEIER, *Mission, Bekenntnis und Kirche*, Wuppertal 1962, S. 60.
- ¹⁹ Vgl. über ihn AMZ 21, 1894, S. 88ff.
- ²⁰ AMZ 12, 1885, S. 97 Anm. 1.
- ²¹ Vgl. GUSTAV WARNECK, *Eine bedeutsame Missions-Konferenz*, in: AMZ 12, 1885, S. 545–564; A. W. SCHREIBER, *Besetzung deutscher Kolonien mit deutschen Missionaren*, in: AMZ 13, 1886, S. 56–62.
- ²² *Evangelische Missionslehre*, Bd. III/1, Gotha 1897, S. 161.
- ²³ A.a.O. S. 52.
- ²⁴ AMZ 13, 1886, S. 311.
- ²⁵ A.a.O. S. 308 (Hervorhebung von WARNECK).
- ²⁶ *Evangelische Missionslehre*, a.a.O. S. 162.
- ²⁷ A.a.O. S. 53.
- ²⁸ AMZ 23, 1896, S. 80; vgl. *Evangelische Missionslehre*, a.a.O. S. 198.
- ²⁹ *Evangelische Missionslehre*, a.a.O. S. 50.
- ³⁰ Ebd.
- ³¹ Zit. bei BADE, *Fabri*, S. 225f.
- ³² A.a.O. S. 225.
- ³³ Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905, S. 1039, zit. bei CARL MIRBT, *Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten*, Tübingen 1910, S. 242.
- ³⁴ *Kolonisation und Mission*, Berlin 1888, S. 6f.
- ³⁵ *Was lehren uns die Erfahrungen, welche andere Völker in Afrika gemacht haben?* Berlin 1890, S. 59.
- ³⁶ *Missionsgeschichte und Kolonialgeschichte*, in: Neue Allg. Missionszeitschrift (NAMZ) 1927, S. 78.
- ³⁷ WILHELM SCHLATTER, *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, Bd. I, Basel 1916, S. 28.
- ³⁸ C. P. GROVES, *The Planting of Christianity in Africa*, vol. III, London 1955, S. 52.
- ³⁹ *Evangelische Missionslehre*, a.a.O. S. 198f.
- ⁴⁰ So der Titel einer programmatischen Schrift von HEINRICH FRICK, Gütersloh 1924.
- ⁴¹ *Evangelische Missionslehre*, Bd. III/2, Gotha 1903, S. 23.
- ⁴² FRICK, a.a.O. S. 47.
- ⁴³ Vgl. die Beiträge zu diesem Thema in Jg. 42, 1915 der AMZ.
- ⁴⁴ *Zwischen uns ist Gott*, Feuchtwangen 1935, S. 90–93; dazu J. C. WINTER, *Bruno Gutmann 1876–1966. A German Approach to Social Anthropology*, Oxford 1979, S. 1–9..
- ⁴⁵ A.a.O. S. 91.
- ⁴⁶ A.a.O. S. 92.
- ⁴⁷ A.a.O. S. 90.
- ⁴⁸ Zit. bei OTTO UTTENDÖRFER, *Zinzendorfs Weltbetrachtung*, Berlin 1929, S. 47.
- ⁴⁹ *Evangelische Missionslehre*, Bd. III/2, S. 23f.; auch hier erscheint der Vergleich mit den Briten.
- ⁵⁰ AMZ 13, 1886, S. 301f.
- ⁵¹ AMZ 42, 1915, S. 39.
- ⁵² *Die Mission in der gegenwärtigen Weltlage*, Berlin 1915, S. 45.
- ⁵³ Belege bei HOEKENDYK, a.a.O. (Anm. 6) S. 46 Anm. 4.

RELIGION UND TOTENKULT DER OSSETEN

von Hans Niedermeier

Auf den zerklüfteten Felsen des Kaukasus blieben die Spuren aller Völkerwanderungen der weißen Rasse, sowohl der historischen wie der prähistorischen zurück. Die kaukasischen Berge haben den Splittern und Trümmern vieler Völker Zuflucht geboten und wurden dadurch zu einem einzigartigen Museum alter Völker und Kulturen. Zu den vielen Volksstämmen, die heute den Kaukasus bewohnen, zählen auch die Osseten, die Reste eines in der Völkerwanderungszeit großen Volkes.

I. Die Herkunft der Osseten

Die Osseten sind die Nachfahren der Alanen,¹ einem hochbegabten indoeuropäischen Volksstamm, der durch die Ungunst der Zeitverhältnisse, infolge Zersplitterung während der Völkerwanderung, daran gehindert wurde, ein eigenes mächtiges Volkstum zu entfalten.

Die Alanen waren im 2. Jahrhundert v. Chr. durch den Anschluß der Siraken und Aorsen zu einem beachtlichen Volksstamm geworden, der zum ersten Male 126 v. Chr. im Reisebericht des chinesischen Generals TSANG—K' IEN als An-ts'ai erwähnt wird.² Zu jener Zeit nomadisierten die Alanen oder An-ts'ai in der aralo-kaspischen Steppe nordwestlich von K'ang-kü im Norden des Aralsees.³ Im 1. Jahrhundert v. Chr. zogen die Alanen nach Baktrien und in das Gebiet nördlich des Kaukasus bis zum Nordufer des Schwarzen Meeres. Ihnen hatten sich die ebenfalls sarmatischen Ās angeschlossen,⁴ die den Alanen völlig einverleibt wurden. Vorübergehend wurde Ās in der muslimischen Literatur der mongolischen Epoche (13. Jh.) die allgemeine Bezeichnung für die Alanen. Ursache für ihre Westwanderung waren die Überfälle der nomadisierenden nördlichen Hiung-nu, die identisch sind mit den historischen Hunnen. Ursprünglich am Orchon in der Äußeren Mongolei zuhause, besetzten sie schließlich nach Abwanderung der Alanen deren Land und das ganze Gebiet von K'ang-kü (Sogdiana, Samarqand, Bochara) am Aralsee. Die Alanen lebten nach ihrer Westwanderung in der Hauptsache im Raum des Terek bis zum Kubañ. Von ihren Wohnsitzen aus unternahmen sie Raub- und Jagdzüge bis zu den maotischen Sümpfen und zum kimmerischen Bosporus (Enge von Kerč), ebenso nach Armenien, Medien und Kappadokien. Im Verlauf mehrerer Jahrhunderte bedrohten sie so die kolchisch-iberische und albanische Grenze des Römischen Reiches.⁵ Nach AMMIANUS MARCELLINUS (Kap. 23) verehrten damals die Alanen ein blankes, im Boden befestigtes Schwert als Kriegsgott.

Aus chinesischen Quellen läßt sich entnehmen, daß die Alanen in Südrußland um 360 n. Chr. von den Hunnen (Hiung-nu) überrannt wurden.⁶ Einzelne Gruppen von Alanen wichen in Richtung des Kubañ, andere in Richtung des Zentralkaukasus aus oder ließen sich in der Krim, in Dakien, der Moldau- und Donau-Mündung nieder.⁷ Ein Bruchteil der Alanen schloß sich den Hunnen an und überfiel unter deren Führung um 370 die Ostgoten. Im

Jahre 376 standen die Hunnen an der unteren Donau. Die in das Donauebiet geflüchteten Alanen zogen, nach mehrfachen Zusammenstößen mit den Römern, als Begleiter der Goten und Hunnen, Sueben und Vandalen in getrennten Zügen über ganz Europa, um schließlich unter den Völkern, mit denen sie wanderten oder unter denen sie siedelten, rasch unterzugehen. Nach 406 kennen westliche Schriftsteller Alanen nur in Gallien, Spanien und Nordafrika.⁸

Nach den Hunnen sind es in den folgenden Jahrhunderten die Avaren, die Bulgaren und Chazaren, die Kasachen, Magyaren, Pecenegen, Komanen (Polovczer) und andere meist osttürkische Stämme, die auf der alten Straße der Hunnen nach Westen drängen und die Alanen mehr und mehr gegen die Flüsse Kubań und Terek sowie die kaukasischen Berge schieben.⁹ Ein unbekannter persischer Geograph berichtet aus dem 10. Jahrhundert, daß die Alanen teils in den kaukasischen Bergen, teils in deren Vorland leben und 1000 große Dörfer bewohnen.¹⁰ Zu den Byzantinern hatten die Alanen schon seit dem 5. Jahrhundert gute Beziehungen.¹¹ Desgleichen lebten die in das kaukasische Bergland eingedrungenen Alanen im 11. und 12. Jahrhundert mit Georgien (Grusien) noch in gutem Einvernehmen. Der georgische König GEORGI III. und seine alanische Gemahlin waren die Eltern der berühmten georgischen Königin TAMARA (1184–1212), die sich um die Christianisierung der Alanen bemühte. Ähnlich gute Beziehungen wie anfänglich zu den Georgiern bestanden zu den Russen, zumal diese zu Beginn des 12. Jahrhunderts erfolgreich gegen die Polovczer, von denen auch die Alanen bedrängt wurden, vorgingen.

1221 dringen aus Zentralasien die wilden Horden ČINGIS-CHANS (1155–1227) nach Westen vor. Über Derbent gelangt eine Gruppe in die südrussische Steppe und trifft hier auf die Alanen. Die nach einem bedeutenden mongolischen Volksstamm auch als Tataren bekannt gewordenen, mit Osttürken vermischten Mongolen, brachten den Alanen eine noch schlimmere Niederlage bei als die Hunnen. In der zweiten Hälfte des Jahres 1222 ließ ČINGIS-CHAN durch seine aus Azerbajdžan vorgestoßenen Heerführer SÜBÖDÄI und ĞEBE die Alanen trotz mannhaften Widerstandes unterwerfen.¹² Der georgische Prinz WACHUSCHT berichtet in seiner aus dem 18. Jahrhundert stammenden Beschreibung Georgiens, daß die in der Ebene des Nordkavkasus wohnenden Osseten von den Kriegern ČINGIS-CHANS fast aufgerieben worden seien.¹³ Das von den Alanen im Zentralkavkasus eingenommene Land nannten ihre Nachbarn, die Georgier, Ossethi, d. h. Land der Ovs oder Aş; aus georgisch ovsi, osi leitet sich russisch osetiny (Osseten) her.¹⁴ Örtliche Benennungen und aufgefundene epigraphische Denkmäler¹⁵ zeigen, daß die Alanen/Osseten einst bis an den Elbrus und den oberen Kubań hin siedelten.

II. Christliche Alanen unter Tatarenherrschaft

Mit dem Christentum kamen Alanen schon sehr früh in Berührung. Nachdem die Krimgoten sich bereits im 4. Jahrhundert zum Christentum bekannten, wurden auch im 5. Jahrhundert aus dem nördlichen Kaukasus in

die östliche Krim einsickernde Alanen vom Christentum erfaßt. Dies läßt sich auf Grund von zwei in Kerč entdeckten Katakomben mit christlichen Alanengräbern feststellen.¹⁶ Soweit Alanen im Zentralkaukasus siedelten, lebten sie vorwiegend in heidnischen Vorstellungen und Bräuchen. Bei ihren transkaukasischen Nachbarn hingegen hatte sich das Christentum verhältnismäßig früh fest eingewurzelt. In Georgien, wo von alters her ein eingesessenes jüdisches Element nachweisbar ist, wurde das arianische Christentum zwischen 257 und 356 Staatsreligion. Armenien erhob im Jahre 301 das Christentum zur Staatsreligion; es blieb inmitten einer fanatisch mohammedanischen Umwelt eine Hochburg der christlichen Lehre.

Nach dem Zerfall des Römerreiches übernahm Byzanz das Erbe Roms und breitete seinen Einfluß auf Osteuropa und Westasien aus. Griechische und syrische Missionare bemühten sich um die Ausbreitung des Christentums. Die christliche Missionstätigkeit war auch ein Mittel der byzantinischen Politik, die gefährlichen Nomadenvölker für Ostrom zu gewinnen und womöglich als Kämpfer gegen die Sasaniden zu verwenden. Von Abchasien aus, das vom 6. bis zum 16. Jahrhundert christlich war, erreichten christliche Missionare Alanen im Zentralkaukasus im 6. Jahrhundert. Diese Missionare gehörten kirchlich zur Metropolitie von Arrän im Südosten des Kaukasus. Der Metropolit hatte seinen Sitz in Barda'ah am Terter, einem Nebenfluß des Kurn.¹⁷ Die von dort kommenden Missionare konnten bei den Alanen aber nur eine oberflächliche Bekehrung zum Christentum bewirken. Auch georgische und armenische Mönche sorgten für eine Ausbreitung des Christentums im nördlichen und westlichen Kaukasus und erfaßten insbesondere die nordkaukasischen Alanen.¹⁸ Selbst die Hunnen, die sich nach dem Zerfall des Attila-Reiches in den Ebenen zwischen Dnepr und Wolga im Norden und Osten des Kaukasus herumtrieben, wurden von diesen frühen christlichen Missionspredigern erreicht.¹⁹ Die Missionare predigten den Alanen wahrscheinlich in der eigenen Sprache, so wie es für die Goten erwiesen und für die Hunnen bezeugt ist.²⁰ Das von den Mönchen gelehrt Christentum geriet jedoch bei den Alanen mangels Priester bald wieder in Vergessenheit. Eine seelsorgliche Betreuung war auch in späterer Zeit nur sporadisch möglich. Über das Christentum der Alanen sagt der arabische Historiker und Geograph AL-MAS'ŪDĪ († 956): „Nach dem Aufkommen des Islam (7. Jh.) und unter der Herrschaft der Abbāsiden bekehrten sich die Könige der Alanen, die bisher Heiden waren, zum Christentum. Aber später, nach dem Jahre 932 n. Chr. gaben sie die christliche Religion wieder auf und verjagten die Bischöfe und Priester, die der Kaiser von Griechenland ihnen geschickt hatte.“²¹ Wenn damals unter der Herrschaft der Araber viele christliche Alanen ihren Glauben aufgaben, so hatte dies seinen Grund darin, daß sich die Lage der Christen unter den Abbāsiden, die im Jahre 750 die Omaijaden in der Herrschaft ablösten, wesentlich verschlechterte. So wurden z. B. für die Christen die Steuern verdoppelt.²² Eine andere arabische Quelle, KITĀB AL-ALĀK, berichtet, daß der König der Alanen (arab. *al-Lān*) für seine Person Christ sei, dagegen seien die meisten seiner Untertanen Ungläubige, die Götzenbilder anbeten.²³ Aus dem ersten persisch erhaltenen geographischen

Werk *Hudūd al-'Ālam* (10. Jh.) können wir ebenfalls entnehmen, daß der König der Alanen Christ und seine Gefolgschaft teils Christen, teils Götzendienen seien.²⁴ Im 13. Jahrhundert hören wir von dem arabischen Geographen JĀCŪT, daß die Alanen (wie später die Osseten) keine Könige hatten, die einzelnen Volksstämme vielmehr von Fürsten angeführt wurden. Im Zusammenhang mit der Schilderung der Gründung der Stadt Derbent (Bāb al-Abwāb) im 6. Jahrhundert berichtet er ferner, daß es (um 1200) unter den Alanen auch Muslim gab, ihre große Masse aber christlich war.²⁵ Nach georgischen Quellen sind durch die Königin TAMARA um 1200 weitere Bekehrungsversuche bei den Alanen veranlaßt worden, ohne daß allerdings wesentlich nachhaltigere Erfolge erzielt worden wären.²⁶ Nicht nur TAMARA, auch ihr Gemahl, der georgische König DAVID SOSLANI, soll alanischer Abstammung gewesen sein; er soll in der auf dem Gebiet der heutigen Ossetischen ASSR gelegenen Nusalischen Kapelle beigesetzt worden sein.²⁷ Die Überlieferung schreibt den Bau der heute noch als Ruinen vorhandenen Kirchen Ossetiens der Zeit TAMARAS von Georgien zu. Von den Alanen als einem christlichen Volk berichten ferner AL-DIMĪSQI († 1327),²⁸ MARCO POLO²⁹ sowie die Franziskaner JOHANN DE PLANO CARPINI³⁰ und WILHELM VON RUBRUK.³¹

Bei den vielfachen Kämpfen der Mongolen und ihrer Hilfstruppen gegen die Alanen haben diese Aggressoren viele Kriegsgefangene gemacht, von denen ein großer Teil zwangsweise in das mongolische Heer eingegliedert und zusammen mit anderen Kriegsgefangenen in die Mongolei verschleppt wurde. Von der Übung der Mongolen von ihnen unterworfenen Völker in ihr Heer zu pressen, berichtet bereits 1237 der ungarische Dominikaner JULIANUS.³² Die Alanen leisteten den Mongolen entscheidende Hilfe bei der Eroberung von China. Der Geschichtsschreiber der mongolischen Dynastie in China von 1206 bis 1368, YÜAN SHI, erwähnt die Alanen (A-su) erstmals 1223 und berichtet über verschiedene bedeutende Alanen im Dienste des Großchans ÖGĀDĀI sowie von einem Regiment von tausend Mann, die ÖGĀDĀI als Leibgarde dienten.³³ Auch aus dem von dem chinesischen Hofbeamten YANG YÜ (1285–1361) zwischen 1357 bis 1360 verfaßten Pi-ki (Pinselaufzeichnungen) *Shan-kü sin-hua* erfahren wir, daß eine der Leibwachen des Kaisers aus alanischen Soldaten bestand, deren Kommandeur einen ehrenvollen Titel führte.³⁴ Ebenso berichtet MARCO POLO, der 1271 nach China kam, von den Alanen als einem eigenen Armeekorps und ausgezeichneten Offizieren im mongolischen Heere.³⁵ Neben den Soldaten gab es noch zahlreiche Alanen, die handwerklich tätig waren oder Männer und Frauen, die Sklavendienste zu leisten hatten.

Auf die religiöse Einstellung der unter ihnen lebenden meist christlichen Alanen nahmen die Mongolen keinen Einfluß. Die mongolischen Großchane waren religiös nicht indifferent, aber aus politischen Überlegungen allen Religionen gegenüber tolerant. Auf Grund der *Jasa ČINGIS-CHANS*, diesem „Grundgesetz“ der Mongolen, gewährten Edikte der Großchane ÖGĀDĀI, MÖNGKĀ und QUBILAI christlichen Priestern, den buddhistischen oder taoistischen Mönchen, den muslimischen Lehrern und den einheimischen mongolischen Schamanen Befreiung von Steuern und Abgaben. Ausgenommen

waren lediglich die jüdischen Rabbiner. Für sie galten diese Vergünstigungen wahrscheinlich deshalb nicht, weil sie nicht ausdrücklich in der *Jasa* erwähnt waren.³⁶ Die Von ČINGIS-CHAN und seinen Nachfolgern der Geistlichkeit gewährten Steuerfreiheit und Befreiung von Dienstleistungen geschah in der Erwartung, daß diese ihren Einfluß auf die Gläubigen dahin geltend machten, daß die unterworfenen Völker sich mit der Herrschaft der Mongolen zufrieden gaben.³⁷ Die *Jasa* regelte nicht nur die religiösen Fragen, sondern alle Lebensbereiche dieses Nomadenvolkes.³⁸ Für die Goldene Horde, dem in Südrußland unter ČHAN BÄTÜ errichteten Tatarenreich, wurde von BÄTÜ, einem Enkel ČINGIS-CHANS, die *Jasa* für verbindlich erklärt.³⁹

Zu den missionarischen Bemühungen asiatische Völker für das Christentum zu gewinnen, zählen auch die wiederholten Versuche Roms, die mongolischen Großchane zum christlichen Glauben zu bekehren; Erfolge konnten jedoch nicht erzielt werden. 1246 reiste im Auftrag Papst INNENZENZ IV. (1243–1254) der italienische Franziskaner JOHANN DE PLANO CARPINI⁴⁰ zu den Mongolen, um deren Herrscher ein Schreiben des Papstes zu überbringen. In der Reisegesellschaft CARPINIS befand sich als Dolmetscher für Polnisch und Russisch der Franziskaner BENEDIKT VON POLEN.⁴¹ Der Weg der Reisenden führte über Kiev in das Feldlager BÄTÜS an der Wolga, das am 4. April 1246 erreicht wurde. ČHAN BÄTÜ schickte CARPINI zum Großchan weiter. In der Nähe von Qaraqorum in der nördlichen Mongolei konnten die Franziskaner die Thronbesteigung des neuen Großchan GÖJÜK beiwohnen (August 1246). JOHANN DE PLANO CARPINI wurde in Audienz empfangen und konnte sein Anliegen mit Hilfe von im Lager des Großchans vorhandenen Dolmetschern für die russische und mongolische Sprache vortragen. Unter dem Einfluß seiner christlichen Berater stand GÖJÜK den schon im Lande lebenden nestorianischen Christen nicht ablehnend gegenüber. Die Antwort aber, die er auf die von CARPINI erläuterte Botschaft des Papstes erteilte, war für die Christenheit wenig ermutigend. In diesem Text fordert der Mongolenherrscher in einem drohenden Ton den Papst und die christlichen Fürsten auf, vor jedem Versuch der Evangelisation ihm in seiner Residenz zu huldigen.⁴² Dabei war GÖJÜK, weil er dem Christentum gegenüber nicht feindlich eingestellt war, bei seinen muslimischen Untertanen wenig beliebt, obwohl er, nach RAŠİD ED-DİN, ein sehr strenger und hochmütiger Herrscher war, der seinen Würdenträgern und Staatsdienern tiefe Ehrfurcht einflößte.⁴³

Im Gegensatz zu seinem Ordensbruder JOHANN DE PLANO CARPINI unternahm der aus Flandern stammende WILHELM VON RUBRUK seine gefährvolle Reise 1253 bis 1255 im Auftrag seines Ordens, um im Herrschaftsbereich der Mongolen womöglich missionarisch zu wirken. Gleichzeitig reiste er aber auch mit Unterstützung König LUDWIG IX., des Frommen, von Frankreich, mit dem er wahrscheinlich 1248 in das Heilige Land gekommen war. König LUDWIG beauftragte den Minoriten dem Mongolenherrscher ein Schreiben zu übergeben. Dabei war es WILHELM VON RUBRUKS vornehmste Aufgabe, unter den Mongolen über den christlichen Westen aufklärend zu wirken und auf diese Weise friedliche und freundschaftliche Beziehungen zu den christlichen Völkern anzubahnen. Dadurch sollte ein starker Verbündeter gegen die

unchristlichen Sarazenen gewonnen werden. Eine solche Erwägung lag nahe, weil die Mongolen ebenfalls Feinde der Sarazenen waren. In diesem Sinne war auch das Schreiben König LUDWIGS an den Großchan MÖNGKÄ, das WILHELM VON RUBRUK überbrachte, gehalten. MÖNGKÄ legte jedoch keinen Wert auf ein Bündnis mit König LUDWIG, ließ sich auch nicht taufen und untersagte sogar dem Franziskaner jegliche Missionsarbeit. Der eigentliche Zweck der Reise WILHELM VON RUBRUKS war somit ein Mißerfolg. Dabei war MÖNGKÄ an religiösen Fragen durchaus interessiert und ließ bisweilen Disputationen zwischen Vertretern der verschiedenen Glaubensbekenntnisse durchführen. In Qaraqorum gab es zu seiner Zeit eine nestorianische Kirche, 2 Moscheen und 12 heidnische Tempel (vornehmlich wohl buddhistische). Obwohl in seiner Familie viele Christen waren – seine Mutter, die kärätische Prinzessin SOYORFAQTAN, war Christin, ebenso einige seiner Frauen, einer seiner Söhne war getauft, auch sein erster Minister BOLGAI war Nestorianer – neigte MÖNGKÄ zu keiner bestimmten Religion und ließ, wie RUBRUK berichtet, Geistliche aller Bekenntnisse für sich um ein langes Leben beten.⁴⁴

Auf dieser mehr diplomatischen als missionarischen Reise zu den Mongolen trafen WILHELM VON RUBRUK und sein Reisegefährte C. DE BRIDIA⁴⁵ einen Tag vor Pfingsten (7. Juli 1253) christliche Alanen in der von verschiedenen Stämmen bewohnten Stadt Orna am Don.⁴⁶ Ebenso finden die Franziskaner eine Alanenkolonie in der Stadt Summerkent (pers. Sümär-känd) an der unteren Wolga. Diese Alanen sind wahrscheinlich am Ende des 9. Jahrhunderts von byzantinischen Missionaren zum Christentum bekehrt worden; sie unterstanden dem Patriarchat Konstantinopel.⁴⁷ Ein Typikon des Patriarchen SISINNIOS, datiert 998, gibt uns Kenntnis von der Existenz eines Metropoliten von Alanien, dessen Name jedoch unbekannt ist.⁴⁸ Bezüglich der in der damaligen Stadt Orna am Don angetroffenen Alanen schreibt WILHELM VON RUBRUK: „Sie sind Christen nach dem griechischen Ritus und haben die griechische Schrift und griechische Priester. Sie sind jedoch keine Schismatiker, wie die Griechen, sondern schätzen ohne Ansehen der Person jeden Christen.“ Er belehrte die Alanen über das Pfingstfest, „worüber sie sehr erfreut waren, weil sie in allem, was den christlichen Ritus betrifft, vollständig unwissend waren; sie kannten davon weiter nichts als den Namen Christi.“⁴⁹ Offensichtlich war ihnen das Christentum durch schlecht ausgebildete griechische Geistliche oder Mönche nur recht oberflächlich bekannt geworden. Auch scheint bislang kein Missionar der lateinischen Kirche in diese Gegend gekommen zu sein. Andererseits soll es jedoch Franziskanern gelungen sein, den Chan der Wolgatataren TOHTU (1291–1312) samt seiner Familie zu taufen,⁵⁰ was mangels stichhaltiger Zeugnisse wenig glaubwürdig erscheint. Immerhin bestand seit 1260 eine Niederlassung der Franziskaner in Saräi, die ab 1286 zu der Kustodie Gasarien (Krim) zählte. Nachrichten über die Tätigkeit dieser Missionare in der Zeit von 1260 bis 1287 sind nicht überliefert. Für die Niederlassung in Saräi, wo auch Alanen wohnten, erhielten die Franziskaner von dem Nachfolger TOHTUS, dem Chan ÖZBEG (1313–1341), einen eigenen Schutzbrief. Der Chan, der seit 1313 als Sultan MOHAMMED ÖZBEG-CHAN Muslim war, veröffentlichte am 20. März 1314 unter

Berufung auf die Einstellung seiner Vorfahren zu den Franziskanern einen nur sie allein betreffenden Duldungs-Erlaß, der die Voraussetzung für die weitere seelsorgerische und missionarische Arbeit der Franziskaner bildete.⁵¹ Inwieweit allerdings der Duldungserlaß auch praktisch durchgeführt wurde, ist sehr fraglich. Die russischen Chroniken sprechen von Chan ÖZBEG als einem scharfen Gegner der Christen.⁵² Tatsächlich wurden die franziskanischen Missionare von Chan ÖZBEG nicht nur nicht gefördert, er beschützte sie auch nicht vor den Verfolgungen militanter Moslems, so daß einzelne den Martyrertod erlitten.⁵³ Wenn trotzdem Papst JOHANNES XXII. 1318 und 1323 an Chan ÖZBEG schrieb und ihn zum Übertritt zum Christentum aufforderte, so beruhte dies auf den zum Teil recht übertriebenen Berichten der Missionare, die hierdurch eine möglichst wirksame Unterstützung des Heiligen Stuhles für ihre Tätigkeit erlangen wollten. Während der nahezu dreißigjährigen Regierung ÖZBEGS gelang diesem überzeugten Muslim eine weitgehende Durchsetzung des Islam unter der Bevölkerung. Erst gegen Ende der Regierungszeit ÖZBEGS scheint sich die Lage der katholischen Christen innerhalb der Horde gebessert zu haben. Als nach dem Tod ÖZBEGS die Herrschaft an den christenfreundlichen TINI-BEG fiel, sandte Papst BENEDIKT XII. (1334–1342), der für die Ausbreitung des Christentums erneut Hoffnung schöpfte, ein Schreiben vom 1. Oktober (vermutlich 1342) an den neuen Chan, in dem er diesem und einem Fürsten, einem Anführer der Alanen, die neu entsandten franziskanischen Missionare empfahl.⁵⁴ TINI-BEG wurde aber schon bald von seinem Bruder ĞANI-BEG verdrängt, der ein eifriger Muslim war und der Tätigkeit der Franziskaner starke Hemmnisse in den Weg legte. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts trifft der arabische Reisende IBN BAṬṬŪTA noch auf eine größere Zahl von Alanen in Sarāi, wo sie zu dieser Zeit schon zum Übertritt zum Islam gedrängt worden waren und ein eigenes Stadtviertel bewohnten.⁵⁵ In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts erlosch die lateinische Missionstätigkeit an der unteren Wolga fast völlig.

1289 hatte Papst NIKOLAUS IV. (1288–1292) den Franziskaner GIOVANNI DA MONTECORVINO veranlaßt, als Missionar nach China zu reisen. Nach längerem Aufenthalt in Persien und Vorderindien traf der Missionar 1294 in Chanbaliq (Peking) ein, wo kurz vorher der Großchan QUBILAI gestorben war. QUBILAI hatte 1264 seine Residenz von Qaraqorum nach Chanbaliq verlegt. Er und seine Gemahlin ČAMBUI waren Buddhisten. Der Nachfolger QUBILAIS war sein Enkel TIMÜR (1294–1307), der, wie seine Vorgänger, den Religionen neutral gegenüberstand. Er hatte gegen die Missionsarbeit des Franziskaners nichts einzuwenden. Bereits vorhandene nestorianische Christen, die einem Patriarchen in Bagdad unterstanden, bereiteten MONTECORVINO jedoch jahrelang große Schwierigkeiten. Die Nestorianer hatten sich schon lange einen Platz auch unter den Mongolen gesichert. Für die Ausbreitung des Christentums unter den von den Arabern nicht unterworfenen asiatischen Völkern hatte besonders der nestorianische Patriarch TIMOTHEUS (780–819) gewirkt. Von ihm wurde der Missionar SUBCHALJESU in das Gebiet am Kaspischen Meer entsandt. Von dort aus gelangte er bis nach China, wo sich bereits seit 636 eine nestorianische Gemeinde befand.⁵⁶ Von der Mitte des 7. Jahrhunderts bis

Anfang des 9. Jahrhunderts war für das Christentum in China eine recht günstige Zeit. Erst als 845 Kaiser WU-TSUNG ein Edikt gegen alle fremden Geistlichen und Religionen erließ, löste dies schwere Verfolgungen der Christen, Muslims und Juden aus und führte schließlich für lange Zeit zum völligen Untergang des Christentums in China.⁵⁷

Die anhaltenden Zwistigkeiten mit den Nestorianern hatte Montecorvino selbst heraufbeschworen. Er zog sich deren Haß zu, weil er sie zu überreden versuchte, sich mit der römischen Kirche zu vereinen, und gesagt hat, daß sie nicht anders selig werden könnten.⁵⁸ In Chanbaliq, wo die Nestorianer eine Kirche besaßen, ließen sie diese den Katholiken für gottesdienstliche Handlungen nicht mitbenutzen. Trotz aller Streitigkeiten gelang es aber, MONTECORVINO schließlich die nach griechischem Ritus lebenden Alanen für die römische Kirche zu gewinnen. Er konnte dadurch seine Gemeinde nicht unerheblich ausweiten und 2 Kirchen errichten. 1305 schätzte Montecorvino diesen Grundstock seiner katholischen Gemeinde auf 6000.⁵⁹ Die katholische Kirche hatte unter MONTECORVINO nicht bloß in Chanbaliq und Fu'kien, sondern auch in den Yang'tse-Provinzen ihre Anhänger. 1307 schickte Papst KLEMENS V. (1305–1314) sieben Franziskaner nach China. Sie erhielten die Bischofsweihe und bekamen den Auftrag, JOHANNES VON MONTECORVINO zum Bischof zu weihen; er sollte den Titel Erzbischof von Chanbaliq und Patriarch des Ostens führen.⁶⁰ Nur vier von den sieben Minoriten erreichten Chanbaliq und weihten ihren Ordensbruder zum Bischof. Der neue Erzbischof wies alsbald einen der Missionsbischöfe die Hafenstadt Zayton (Ts'e-t'ung) in der südchinesischen Provinz Fu'kien als Bischofssitz an. Alle Minoriten wurden vom kaiserlichen Hof unterhalten.⁶¹ Montecorvino hatte das Neue Testament und das Psalterium in die mongolische Sprache (Wigur) übersetzt und feierte die hl. Messe in dieser Sprache.⁶² Er, der von 1247 bis 1328 lebte, war der einzige wirklich amtierende Bischof von Chanbaliq geblieben. Im Jahre 1333 wurde zwar noch einmal ein Nachfolger in der Person eines französischen Franziskaners NIKOLAUS ernannt und zusammen mit zwanzig Priestern und sechs Laienbrüdern ausgesandt, aber keiner von ihnen allen hat das Reiseziel erreicht.⁶³ Der Grund dürfte wohl in dem gewalttätigen Vordringen des Islam zu suchen sein. Gegen 1336 schreiben mehrere christliche Alanen, die hohe Würdenträger am mongolischen Kaiserhof waren, Briefe an Papst BENEDIKT XII., worin sie u. a. um einen Nachfolger für den 1328 verstorbenen Erzbischof MONTECORVINO baten.⁶⁴ 1338 schickte Papst BENEDIKT den Franziskaner GIOVANNI DA MARIGNOLLI als einen Legaten nach Chanbaliq, wo dieser mit mehreren Begleitern 1342 eintraf. Unterwegs fand er bereits in dem Ġagatai-Chanat die christlichen Gemeinden wegen der Verfolgung durch die Muslime aufgelöst und zerstört. In Turkestan hatte der Mongolenherrscher CHANSI 1335 eine Gruppe von Franziskanern in seiner Hauptstadt Almalek (Kuldša) freundlich aufgenommen. Ihre Missionstätigkeit wurde von zwei christlichen alanischen Hofbeamten sehr gefördert. Sie schenkten dem Bischof RICHARD VON BURGUND einen Platz in Almalek für einen Kirchenbau. Die Missionsarbeit blieb jedoch nur eine Episode. Bereits 1339 kam die sarazenische Partei wieder an die Macht. Durch die militanten Muslime kamen Bischof RICHARD

samt seinen Patres und Laienbrüdern durch das Schwert um.⁶⁵ MARIGNOLLI wurde in Chanbaliq von dem Großchan und Kaiser von China TOGHAN TIMÜR, Tempelname SHUN-TI, empfangen und übergab als Geschenk des Papstes ein Pferd, das nicht nur beim Kaiser großen Eindruck machte.⁶⁶ In seinem Reisebericht erwähnt MARIGNOLLI, daß in Peking mehr als 30 000 Alanen waren, die zum Teil hohe Ränge im Heer und in der Verwaltung einnahmen. Er rühmt die Alanen überschwenglich mit den Worten: „Die Alanen sind heutzutage das größte und edelste Volk der Welt, die schönsten und tapfersten Männer. Nur durch ihre Hilfe haben die Tataren das Ostreich (China) erobert, und ohne sie hätten sie niemals einen entscheidenden Sieg davongetragen.“⁶⁷ Als Missionare konnten MARIGNOLLI und seine Ordensbrüder nichts mehr ausrichten, denn die Mongolenherrschaft in China neigte sich bereits seinem Ende zu. China war kein Arbeitsfeld mehr für christliche Missionare. Nach dem Tod des auf der Flucht befindlichen schwachen Kaisers TOGHAN TIMÜR (1370), dem letzten Kaiser der mongolischen Yüan-Dynastie, verschwand unter der unduldsamen Herrschaft der chinesischen Ming-Dynastie das ganze Christentum in kurzer Zeit. Die Weltoffenheit des Mongolenreiches mußte mit der Gründung der Ming-Dynastie einer engeren, konservativen konfuzianischen Orthodoxie weichen. Soweit damals Alanen lebend in China zurückgeblieben waren, gingen sie sehr bald im chinesischen Volk unter. Denn das Fremdenproblem wurde in der Weise gelöst, daß alle Ehen von Mongolen und anderen Nicht-Chinesen untersagt und nur die Heirat mit Chinesen bzw. Chinesinnen gestattet wurde.

III. Religiöse Verhältnisse der Osseten

Trotz aller Katastrophen hielten die gemeinsame Sprache und das ständige Gefühl der Bedrohung durch die Goldene Horde und benachbarte Bergstämme die in die Berge des Zentralkaukasus geflüchteten Alanen im großen und ganzen zusammen. Als weitere Siedlungsgebiete verblieben den Alanen noch das landwirtschaftlich ergiebige kaukasische Vorland und die Gegend nördlich des Schwarzen Meeres.

Die im Laufe des Mittelalters als Osseten in die Geschichte eingegangenen restlichen Alanen lebten in ihren Rückzugsgebieten als Heiden in naturreligiösen Vorstellungen. Das geistige Leben der Osseten zeichnet sich durch eine bemerkenswert reiche Volksdichtung aus, die vor allem in den Nartensagen altes arisches Erbe bewahrt. Die an das mythische Geschlecht der Narten (osset. nart = Held) knüpfenden Heldensagen haben die Erzählstoffe aller umwohnenden Völkerschaften beeinflusst.⁶⁸ Die Nartensagen der Osseten sind die einzigen erhaltenen Reste der Mythologie der europäischen Iraner. Die Narten erscheinen in der Sage als ein zwar mit übernatürlichen Kräften begabtes, aber sonst mit allen menschlichen Schwächen und Lastern behaftetes nomadisierendes Reitervolk. Die Nartensagen entstanden schon in der Eisenzeit Ossetiens und entwickelten sich im ersten Jahrtausend n. Chr. weiter. Das Nartenepos besteht aus mehreren Sagenkreisen, die sich jeweils

um die Helden gruppieren. Die Götter und Helden der Narten verkörperten ossetische Volksideale, z.B. Batradze, der heroische Beschützer der Wehrlosen und Vorbild der Gastfreundschaft, oder Satana, das Idealbild ossetischen Frauentums.

Durch die Bemühungen griechischer, armenischer und georgischer christlicher Missionare wurden die Osseten zwar mit dem Christentum bekannt, doch fehlte es fast immer an Priestern, die die Neugetauften hätten betreuen und für eine religiöse Vertiefung hätten sorgen können. Nicht zu Unrecht nennt daher einer der christlichen Missionare, THEODOR, die Osseten im 13. Jahrhundert nur Christen dem Namen nach.⁶⁹

Im 16. und 17. Jahrhundert hatte der Islam bei den Osseten, in den Gebieten von Digorien und Tagaurien, einigen Anhang gefunden. Die Bekehrung zum Islam war jedoch, ähnlich wie bei den Christen, nur eine mehr oder weniger äußerliche. Die Gesetze des Islam, die *šari'a*, konnten sich bei der Bevölkerung nicht durchsetzen. Diese kümmerte sich um diese Vorschriften überhaupt nicht, sondern lebte weiterhin nach ihren Stammesgesetzen, den *adat*.⁷⁰ EICHWALD, der gegen 1830 den Kaukasus bereiste, berichtet, daß die Moslems mehrere Frauen hätten, „worin vorzüglich ihr mohammedanischer Glaube zu erkennen ist; sonst würden sie vielleicht eher Heiden zu nennen seyn, die ohne alle religiöse Gebräuche sind.“⁷¹ Es sollen aber noch in sowjetischer Zeit Fälle von Abtrünnigkeit christlicher Osseten zugunsten des Islam vorgekommen sein.⁷²

Von den georgischen Missionaren übernahmen die Osseten neben christlichen Grundbegriffen auch mancherlei Aberglauben, so etwa die heiligen Haine oder Bäume, wo sie sich zu religiösen Feiern und Eheschließungen versammelten. An Feiertagen wurden Tieropfer dargebracht, der Altar und die Anwesenden mit Blut besprengt. Das Fleisch der Opfertiere wurde verzehrt und mit ungeheuren Mengen von Bier und Schnaps begossen.⁷³ Aus dem 16. Jahrhundert berichtet der Genuese GIORGIO INTERIANO, der von 1550–1557 unter den Čerkessen lebte, daß das Christentum bei den kaukasischen Völkern zum Teil nur schwach verankert sei. „Sie bekennen sich zum Christentum und haben griechische Priester. Die Taufe geschieht bei ihnen erst, wenn sie acht Jahre und darüber alt sind und zwar bei einer Anzahl von ihnen zugleich durch bloßes Besprengen mit geweihtem Wasser... Ihre Priester verrichten den Dienst auf ihre Weise mit griechischen Worten und Schriftzeichen, ohne sie zu verstehen.“⁷⁴

1746 begannen georgische Missionare den Versuch, die inzwischen zum Teil islamisch gewordenen Osseten für das Christentum zurückzugewinnen. Nach gut 20 Jahren hatten sie, wenigstens nach der Statistik, 2142 Heiden oder Muslims zum Christentum bekehrt.⁷⁵ Die georgischen Missionare verstanden es jedoch immer noch nicht eine einheimische Christenheit heranzubilden. Statt die Neugetauften in der christlichen Lehre zu unterweisen, waren sie als Viehzüchter und Weinbauern ihren eigenen Interessen nachgegangen. Diese weltlichen Geschäfte führten schließlich zu ihrer Ablösung. Als bald wurde nun die russisch-orthodoxe Kirche aktiv. Mit Unterstützung der 1771 gegründeten sogenannten „Ossetischen Geistlichen Kommission“,

die bis 1862 bestand, wurde eine neue Mission unter russischer Leitung zusammengestellt, die die Bekehrungsarbeit fortsetzte. Bis 1790 wurden rund 6000 Osseten getauft. 1798 erschien als Druckwerk in ossetischer Sprache ein aus dem Georgischen übersetzter Katechismus, gedruckt auf der Grundlage der kirchenslavischen Schrift. In der Zwischenzeit waren mehr als 100 Kosaken in den Dienst der „Ossetischen Geistlichen Kommission“ getreten, die mit Nachdruck für die Taufwilligkeit der Osseten sorgten, so daß für die Jahre 1815 bis 1817 weitere 6059 Taufen gemeldet werden konnten.⁷⁶ 1836 entstand in Vladikavkaz (jetzt Ordžonikidze) ein orthodoxes Priesterseminar, das in ossetischer Sprache lehrte. Die vielfach schlecht ausgebildeten, schlecht bezahlten (100 Rubel Jahresgehalt) und moralisch nicht immer einwandfreien russischen Missionare versuchten die Osseten mit recht primitiven Mitteln für die orthodoxe Kirche zu gewinnen. Zahlreiche Osseten ließen sich nicht etwa aus religiöser Überzeugung, sondern wegen eines persönlichen wirtschaftlichen Vorteils taufen. Jeder Täufling erhielt nämlich einen Silberrubel oder ein silbernes Kreuzchen und einige Ellen Leinwand für ein Hemd. Oft ließen sich dieselben Leute in einem anderen Dorf nochmals taufen, um ihren Leinenvorrat zu vermehren. Die Ziele der staatlich unterstützten Christianisierung waren eng verflochten mit denen der Kolonisation und der Eingliederung der eroberten kaukasischen Gebiete in den russischen Reichsverband. Man glaubte, das Nationalitätenproblem mit Hilfe des christlichen Glaubens bewältigen zu können und so eine Einheit zu schaffen. Unter diesen Umständen vermochte das Christentum bei der Bevölkerung kaum Wurzel zu fassen. Die Missionsarbeit der russisch-orthodoxen Kirche mußte, auf das Ganze gesehen, deshalb erfolglos bleiben, weil ihr im Grunde nur russisches Staats- und Nationalinteresse, kaum ein genuin kirchliches Missionsstreben zugrunde lag. Da religiöse Fragen nicht im Vordergrund standen, wurde von den russischen Missionaren auch nichts gegen die unchristliche Blutrache der Osseten unternommen.⁷⁷ Die Ostkirche hat sich überhaupt nie um die Gestaltung des diesseitigen Lebens angenommen.

Obwohl die vielfachen Bemühungen der verschiedenen christlichen Missionare zu keiner Zeit zu einer völligen Bekehrung des Ossetenvolkes zum Christentum führte, hielt sich dennoch der größte Teil der nichtislamischen Osseten zuletzt für orthodoxe Christen. Der Forschungsreisende MORITZ WAGNER schreibt aber, daß Ende der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts bei den Osseten von Christentum nicht mehr zu bemerken sei, „als daß sie ihren Kindern christliche Taufnamen geben und das Kreuz schlagen können.“ Das Kreuz ist zu einer Art tabu-Zeichen herabgesunken. In Kobi besuchte Wagner eine Kirche, in der ein Pope eine Messe las. Außer einem Meßdiener und einem russischen Postknecht war niemand anwesend. Keiner der vielen Osseten, die draußen vor den Verkaufsbuden auf und ab gingen, trat in die Kirche.⁷⁸ Wenig später stellen andere Forscher fest: „Die wenigsten Osseten sind getauft. Die, welche Schweinefleisch essen, gelten für Christen, die sich dessen enthalten, für Mohammedaner.“⁷⁹

In besonderem Maße mühten sich die russischen Missionare um die Bekehrung der kaukasischen Moslems zum christlichen Glauben. Diese

blieben jedoch allen Versuchen gegenüber fast unzugänglich, obwohl ihnen im Falle eines Übertritts zum Christentum „die Huld der Monarchin“ (Katharina II.) in Aussicht gestellt wurde.⁸⁰ Die russische Missionsarbeit löste bei den kaukasischen Bergvölkern vielmehr eine fanatische Gegenbewegung des Islam aus, verbunden mit einem allgemeinen Haß auf die Russen, da die orthodoxe Kirche sich im Kaukasus gänzlich in die Russifizierungspolitik des Staates hatte einspannen lassen. Dieser Haß auf die Russen stärkte ganz wesentlich die Widerstandskraft der kaukasischen Bergvölker in ihrem Abwehrkampf gegen die russischen Eroberer im 19. Jahrhundert.

Im allgemeinen sind die Osseten mehr oder weniger nur dem Namen nach Christen oder Muslims; sie sind halbe Heiden geblieben. In Sitten, Gebräuchen und religiösen Anschauungen gemahnt manches noch an die arische Urzeit. So befragten die Osseten noch im 19. Jahrhundert das Orakel wie ihre Vorfahren, die Alanen. AMMIANUS MARCELLINUS (Liber 31, 2, 14) berichtet über diese Wahrsagekunst der Alanen mittels Weidestäbchen, die nach HERODOT (IV, 67) ganz ähnlich wie bei den Skythen ausgeführt wurde.⁸¹ Sie anerkennen jedoch ein höheres Wesen, an das sie allerdings nur dann denken, wenn besondere Umstände, z. B. ein aufziehendes Gewitter, sie daran erinnern. Für die Osseten früherer Zeit scheint Christus (Tširisti) kaum eine Bedeutung gehabt zu haben, denn er wird nur ein einziges Mal in einem von Schiefner mitgeteilten Text zu einer Pferdeweihe, auf die wir noch zu sprechen kommen, erwähnt: „Der goldene Christus, Mariens (Mairam) Sohn, kommt der Seele an der Paradiesespforte entgegen.“⁸² Es handelt sich hier, im Gegensatz zu anderen bei Pferdeweihe gesprochenen Texten, offenbar um einen späten, vom Christentum beeinflussten Vortrag. Auch Mohammed scheint nur in der Pferdeweihe erwähnt zu werden: Maxamat, der Sohn der Sonne, schenkt der in das Todesreich reitenden Seele einen Sattelgurt.⁸³ Etwas mehr Verehrung als Christus genoß die Gottesmutter Maria, wenigstens bei den Frauen. In den ossetischen Dörfern kamen zum Herbstende die Mädchen zusammen, um gemeinschaftlich zur Gottesmutter zu beten, damit ihnen eine glückliche Ehe zuteil werde.⁸⁴ Anlässlich der Christianisierung der Kaukasusvölker durch Ostrom verbreitete sich auch bei ihnen die Elias-Legende und vermischte sich mit Zügen aus der früheren heidnischen Anschauungswelt. Bei den Osseten wurden dem vielfach in Höhlen verehrten Propheten Elias (Uacilla, Il'ja) am 20. Juli, dem „Hagel-Fest“, Opfer dargebracht, denn er ist im Himmel verantwortlich für Donner, Blitz und Hagel.⁸⁵ Der hl. Nikolaus wird um eine gute Ernte angerufen. Verehrung finden im Volksglauben ferner der Erzengel Michael sowie vor allem der hl. Georg (Kerki), der jedoch bei den Osseten, im Gegensatz zu den Georgiern, nichts mit dem Gewitter zu tun hat. Er tritt auf einem weißen Wunderroß (Schimmelreiter) reitend auf und beschützt die Menschen vor den Anschlägen der bösen Mächte, während er Diebe, Räuber und Meineidige erbarmungslos verfolgt.⁸⁶ Oft ist aber von den verehrten Gestalten nicht mehr bekannt als der Klang ihrer Namen. Ein eigentlich böses, Gott oder den Menschen feindliches Wesen, kennt der ossetische Glaube nicht. Daher ist auch der

Teufel (xäiräg, plur. xäirädžitā) keineswegs von böser Art; er erscheint vielmehr, wo er persönlich auftritt, als gutmütig und dumm.⁸⁷ Die Spuren des Christentums zeigen sich seit dem 19. Jahrhundert außer im Kreuzschlagen noch in der Weise, daß die Osseten am siebten Wochentag ohne Kopfbedeckung gingen; manche taten dies schon am Samstag, dem „šabate“. Der šabate zār (wörtlich Vorabend des Samstag) bot Gelegenheit das ganze Jahr über jeden Freitagabend ein Fest zu feiern.⁸⁸ Am Sonntag, dem Chuzawi-bon (Gottestag), enthielten sich die Osseten aller Arbeit. Die Vielzahl halb christlicher und heidnischer Feiertage blieben bis ins 20. Jahrhundert erhalten.

Die Osseten feierten einst überhaupt gern Feste, bei denen immer recht viel gegessen und getrunken wurde. Anlässe zu solchen Feierstunden gab es etwa dann, wenn jemand von einem fernen Ort glücklich nach Hause kam, wenn eine Braut heimgeführt oder ein Kind geboren wurde, wenn es lange (nicht) regnete, wenn ein kirchlicher Festtag anstand, z. B. der des Elias oder Weihnachten. Bei solchen Festen verrichtete das ganze Dorf, womöglich gemeinsam mit dem Popen, wenn ein solcher im Dorf lebte, ein Gebet, schlachtete ein Opfertier und aß und trank zusammen. Die Frauen saßen bei dem Festmahl für sich. Als Opfertiere dienten Rinder, Schafe und Tauben, die jeweils in einem Kessel gekocht wurden. So wie jedes Dorf seinen Schutzgeist hat, hat auch jedes Haus seinen Hausgeist, dem manchmal Speiseopfer darzubringen waren. Alle Höhlen erscheinen den Osseten heilig, weil nach ihrem Glauben die Seelen Verstorbener ihre Wohnung darin aufgeschlagen haben. Ein Versprechen, das an so einem verehrungswürdigen Ort gegeben wird, hat bindende Kraft für das Leben. Der höchste Eid war bei den Osseten der „bei den Ahnen“, nicht der „bei Gott“, wie das russische Gesetz es verlangte.⁸⁹ Viele Höhlen sind dem Elias geweiht. Ihm wurden, insbesondere am Fest xori-bon (Tag des Getreides) oder wenn jemand vom Blitz getroffen wurde (jemand, den Elias zu sich nahm), Ziegenböcke oder Hammel geopfert und deren Fleisch verzehrt. Die Felle der geopfert Tiere wurden auf Bäume aufgespannt und verehrt, damit Elias von den Feldern den Hagel abhalte und ihnen Fruchtbarkeit schenke. An den Bäumen rings um solche Opferstätten finden sich eine Menge Schädel und Hörner von Opfertieren aufgesteckt oder -gehängt. Die Sitte der blutigen Opfer zeugt vom Einfluß des mosaischen Gesetzbuches (3. Buch Mose, Kap. 1–7). Auf dem Grabhügel des vom Blitz Erschlagenen wurde ein hoher Steinhäufen errichtet und daneben eine große Stange mit dem Fell des schwarzen Ziegenbockes.⁹⁰ Unweit von Ordžonikidze befindet sich eine schwer zugängliche Höhle am Fuße des bei den Osseten heilig gehaltenen Berges Tatar-Tun. In der Höhle wurde anscheinend Elias verehrt. Auf der Höhe des Berges befand sich im vorigen Jahrhundert ein alter verwitterter Baumstamm, an dem damals Osseten noch ihre Opferspenden niederlegten und alljährlich einmal im Sommer sich zu einem achttägigen Fest versammelten.⁹¹ Auf solch geheiligten Berghöhen wurde auch Recht gesprochen.⁹² Unterhalb des Zeiskijgletschers, nicht weit von der ossetischen Heerstraße, befindet sich noch das alte ossetische Heiligtum „Rekom“. Es ist dies ein einfacher Holzbau, der eine Menge Tierschädel und Knochen geopfter Tiere enthält, daneben Töpfe,

Trommeln und Amulette. Hier sollen noch um 1930 von den Bewohnern umliegender Dörfer Tieropfer dargebracht worden sein.⁹³

IV. Totenkult und Rechtsbräuche der Osseten

Ohne unmittelbaren Erfolg hat eine ossetische „Volksversammlung“, die ein russischer Oberst 1859 einberief, alte ossetische Einrichtungen wie die Blutrache, das Levirat und die Kinderheirat sowie Selbstverstümmelung aus Trauer und die Tieropfer für abgeschafft erklärt. Auch konnte keine kirchliche Strenge und in unserem Jahrhundert auch noch keine bolschewistische „Aufklärung“ das Gemisch von Christentum, Islam, Judentum und einfachem Heidentum völlig aus den Köpfen der Osseten und der übrigen kaukasischen Bergvölker verdrängen. Schon MACCHIAVELLI schrieb in seinen *Abhandlungen über die ersten zehn Bücher des Titus Livius*: „Die Gesetze ändern sich leicht, schwerer die Einrichtungen, noch schwerer die Sitten und der innere Bau der Gesellschaft.“⁹⁴ Der alte Brauch der Blutrache war in ossetischen Gebirgsdörfern selbst noch unter sowjetischer Herrschaft anzutreffen, obwohl eine Aussöhnung der Sippen nun viel leichter möglich war als in der Vergangenheit.⁹⁵

Von dem einst reichen Brauchtum der Osseten⁹⁶ hat sich noch manches erhalten, vieles aber, insbesondere was mit den so beliebten Festessen verbunden war, ist mit der Industrialisierung, der Einführung der Kolchosen und dem sozialistischen Eigentum allmählich zum Erliegen gekommen. Hierzu zählen vor allem die aufwendigen Totenfeiern. Aufwendig waren sie deshalb, weil der Tod eines männlichen Mitglieds in den kleinen Gemeinwesen der Osseten eine einschneidende Angelegenheit war, die auch im Interesse des Verstorbenen entsprechend gewürdigt werden mußte. Diese Feiern waren stets eine kostspielige Sache, die oft den Wohlstand vieler Familien dauernd zerstörten. Es gab zwar hin und wieder Absprachen, die Totenfeiern zu vereinfachen,⁹⁷ sie waren jedoch aus Furcht vor den Toten ohne anhaltenden Erfolg. Denn allen diesen Veranstaltungen lag die Absicht zugrunde, der Seele des Verstorbenen die Reise zu ihrem neuen Bestimmungsort zu ermöglichen, sie vor den Gefahren des Weges zu schützen und ihr das Leben im Jenseits durch reichliche Speise- und Trankopfer angenehm zu gestalten. Der Begräbnisfeier folgten in alter Zeit zehn bis zwölf Gedächtnisfeiern im Jahr; später wurden wegen der hohen Kosten nur noch zwei oder drei abgehalten. Bei diesen Feiern wurden nicht selten Hunderte von Personen bewirtet, weil auch Stammesgenossen aus den Nachbardörfern eingeladen wurden. Alles, was bei diesen Feiern verzehrt wird, soll dem Toten zugute kommen. Das Leben in jener Welt ist nur eine Fortsetzung des Erdenlebens. Wie auf dieser Welt, leben die Toten in jener im Verband ihrer Geschlechter, mit deren noch auf Erden lebenden Vertretern sie eine magische Kette von Beziehungen verbindet. Diese haben durch ständige Opfer für das Wohlbefinden ihrer Verstorbenen im Jenseits zu sorgen, jene verleihen als Dank für die nach Vätersitte geleisteten Gaben gute Ernte, Glück und Wohlergehen. Bei den Leichenfeierlichkeiten und den nachfolgenden

den Gedenktagen hatte eine ossetische Familie, gleichviel ob christlich oder muslimisch, im Durchschnitt folgende Ausgaben: 30 Kessel Bier (jeder zu ungefähr 40 Eimer), Schnaps 45 Eimer, 30 Ochsen, bis zu 200 Schafe, außerdem an Bargeld für Verschiedenes etwa 500 Rubel.⁹⁸

Vor der Beerdigung zieht man dem Toten seine besten Kleider an oder legt ihm diese und seine Waffen beim Hinaustragen aus dem Hause auf den Sarg. Das Begräbnis muß vor Sonnenuntergang vollzogen sein, weil sonst das Himmelstor verschlossen und der Tote ohne Obdach sein würde. Auf dem Friedhof stößt die Witwe am offenen Grabe dreimal mit dem Kopf gegen den Sarg, um sich ihrem verstorbenen Mann auch in der anderen Welt zu weihen. Sie und die Frauen der Verwandtschaft raufen sich unter lautem Klagegeheul die Haare und zerkratzen sich Gesicht, Brust und Arme mit den Fingernägeln.⁹⁹ Die nächstverwandten Männer treten der Reihe nach an den Sarg, geißeln sich mit Peitschen den Nacken und stoßen laute Weherufe aus. Dann schneidet sich die Witwe den Zopf ab und legt ihn auf den Sarg des Toten. Bei vielen Völkern sah man die Haare als Sitz der Lebenskraft an, mit deren Opferung sich die Witwe ganz in die Gewalt des Toten (oder einer Gottheit) gab. So befanden sich in einem ausgegrabenen Hunnengrab bei Noin-Ula in der Nähe von Urga außer anderen reichlichen und kostbaren Beigaben neben der Leiche sogar 17 in Seide gewickelte Zöpfe.¹⁰⁰ Bei den Osseten ist das Haaropfer auch als Ablöse des einstigen Menschenopfers zu verstehen, denn im frühen Altertum mußte bei den Alanen die Witwe ihrem verstorbenen Mann ebenfalls in den Tod folgen. Es wird sich dabei aber nur um Frauen von hervorragenden Führerpersönlichkeiten gehandelt haben oder um Frauen, die dem Gatten freiwillig in den Tod folgten. Die Totenfolge der Ehefrau wird niemals allgemein gültige Sitte, geschweige denn hartes und unmenschliches Gesetz gewesen sein. Der Volksstamm wäre sonst vermutlich längst ausgestorben. Allgemein wird das Institut der Leviratsehe den Tod der Witwe wohl ausgeschlossen haben.¹⁰¹ Noch im 19. Jahrhundert wurden aber Kinder auf dem Grab eines Ermordeten geopfert, um „den Leichnam zu beruhigen“.¹⁰²

Dem Haaropfer der Witwe folgte eine der wichtigsten Szenen des Totenrituals, die Weihe des Pferdes (bäxfäldisun), das den Verstorbenen glücklich an seinen künftigen Aufenthaltsort führen sollte. Die Pferdeweihe wurde ausnahmsweise auch erst bei dem anlässlich der Gedächtnisfeier stattfindenden Pferderennen vorgenommen. Der Pferdeweiher (bäxfäldisäg) war zumeist ein alter, in den Bräuchen gut erfahrener, aber gewöhnlich armer Mann, der für seine Tätigkeit von den Hinterbliebenen beschenkt wurde. Die Pferdeweihe lief dann nach folgendem Ritus ab: Der Pferdeweiher umschreitet mit drei Verwandten des Toten dreimal den Sarg. Die Witwe nimmt ihren Zopf, reicht ihn dem Pferdeweiher und sagt: „Das ist eine Peitsche für den Toten!“ Der Pferdeweiher schlägt das Pferd dreimal mit dem Zopf und spricht: „Seid beide dem einen geweiht!“ Er nimmt als Wegzehrung für den Toten eine Art Pfannkuchen (čurek) und eine Flasche Schnaps, wirft den čurek ins Grab und zerschlägt die Flasche an einem Stein mit den Worten: „Möge dir diese Speise und dieser Trank nicht ausgehen, bevor du das Paradies (dzänät = arab.

jannat) erreichst!“ Das Fell eines am Tage des Begräbnisses geschlachteten Hammels und ein Kübel Bier werden ans Grab gebracht. Am Hals des Pferdes hängen zwei Aršin weißer Leinwand, unter dem kissenlosen Sattel liegt ein Stück neuen Saffians. Der Mann, der das Pferd führt, hat eine neue Peitsche in der Hand. Eine Handvoll Hirse dient dem Pferd als Reiseproviant (fändagkag) ins Totenreich. Am Ende der Rede des Pferdesegners¹⁰³ wird das Pferd dreimal um das Grab geführt und darf vom Bier kosten. Die Schale, aus der das Pferd getrunken hat, wird an seinem Huf zerschlagen und vom Pferdesegner ins Grab geworfen. Er macht sodann, damit der Verstorbene sein Pferd im Jenseits erkenne, einen Einschnitt in das rechte Ohr oder schneidet ein Stückchen davon ab.¹⁰⁴ Die Leinwand und der Saffian werden vom Pferd genommen und den Armen geschenkt. Darauf besteigt einer der Anwesenden das Pferd und jagt es solange, bis es erschöpft ist. Besaß der Verstorbene kein Pferd, geben die nächsten Freunde des Verstorbenen eines der ihrigen her. Ein solches Pferd gilt aber dann als Eigentum des Toten und darf künftig bei keiner Bestattung mehr verwendet werden, damit sich nicht im Jenseits zwei Besitzer melden.¹⁰⁵ Aus Südossetien ist überliefert, daß die Zeremonie der Pferdeweihe deshalb geschah, damit der Verstorbene im Jenseits nicht zu Fuß gehen muß.¹⁰⁶

In frühgeschichtlicher Zeit wurden bei den Alanen anlässlich der Bestattung eines führenden Stammesangehörigen nebst dessen Frau auch sein Streitpferd am Grabe geopfert. Über ähnliche Bestattungsbräuche bei den Skythen berichtet HERODOT.¹⁰⁷ Dem geopfertem Pferd wurden die Eingeweide herausgenommen, der Bauch ausgestopft und wieder zugenäht. Das so präparierte Tier wurde auf ein Stangengerüst gesetzt, über das Tier Zaum und Zügel geworfen und darauf ein getöteter Sklave gesetzt. Mitunter wurde eine ganze Reihe von Pferden geopfert. Dieselben Bräuche finden sich ebenso bei den Hiung-nu,¹⁰⁸ bei denen auch die Diener (Sklaven) des Verstorbenen geopfert wurden. Die Frauen und Diener wurden am Grabe erwürgt. Das Ausstopfen des Pferdes war den Osseten bis in die Neuzeit hinein von ihren alanischen Vorfahren durchaus geläufig. In der Nartensage von SOSRUKO¹⁰⁹ opfert man das Pferd, stopft es aus und glaubt, daß der Tote es als Reitpferd benutzen kann. Auf einem solchen Strohpfers kehrt SOSRUKO aus der Unterwelt zurück. Als das Pferd seinen Tod herannahen fühlt, sagt es zu ihm: „Nimm meine Haut, fülle sie mit Stroh wie einen Schlauch, und ich werde mich anstrengen, dich nach Hause zurückzubringen!“

Die Pferdeweihe bei Begräbnissen sowie die anlässlich der Gedächtnisfeiern veransalteten Pferderennen finden sich in ähnlicher Form wie bei den Osseten auch bei den nordwestkaukasischen Čerkessen und den mit ihnen nächstverwandten Abchasen am Ostufer des Schwarzen Meeres, bei den Čečenen und Ingußen des nordöstlichen Kaukasus, endlich bei den südlich von diesen wohnenden georgischen Bergstämmen der Chevsuren, Phšaven und Thußen. Pferdeweihe und Pferderennen sind jedoch kein gemeinsamer kaukasischer Kulturbesitz. Diese Bräuche sind aller Wahrscheinlichkeit nach aus den Ebenen der Hauptkette des Kaukasus, dem alten Tummelplatz der skytischen Stämme und dem früheren Wohnort der Osseten und Čerkessen,

bei dem Rückzug dieser Völker vor den sie bedrängenden Turkvölkern und Mongolen ins Gebirge mitgebracht und dort an einige Nachbarstämme weitergegeben worden, wenn auch mit etwas verändertem Sinn. Am reinsten und am längsten haben sich die Bräuche bei den Osseten erhalten, den Söhnen und Enkeln der Alanen und Skythen, bei denen sie in engster Verbindung mit den Jenseitsvorstellungen und den Heldensagen stehen.

Die erste Erwähnung eines Wettreitens im ossetischen Totenkult findet sich in der Beschreibung Georgiens des Prinzen WACHUSCHT.¹¹⁰ Er schreibt: „Sie veranstalten zum Heil und Gedächtnis der Seelen ihrer Verstorbenen (ein Wettrennen), das sie *doğ* nennen. Denn sie lassen Reiter aus einer Entfernung von zwei oder drei Tagen reiten, und wer zuerst ankommt, dem geben sie ein Geschenk, und halten einen Schmaus und eine große Feier ab, wie es jeder vermag, und sie meinen, das diene zur Freude und zum Heile der Seele der Verstorbenen.“ Auch KLAPROTH¹¹¹ erwähnt den Brauch „*Dogh*“, der dazu dienen soll, den Seelen der Verstorbenen Ruhe zu verschaffen. Wahrscheinlich liegt diesem Brauch der Wunsch zugrunde, der Seele des Verblichenen eine besondere Freude zu bereiten, sie zu besänftigen, damit sie den Lebenden keinen Schaden zufügt. Denn um den Toten eine Freude zu bereiten zündeten die Osseten auch bei Anbruch eines neuen Jahres auf ihrem Hofe Strohbündel in der Anzahl der Toten ihrer Sippe an und sprachen dazu: „Werdet licht und hell, ihr Toten!“¹¹² Im späten 19. Jahrhundert wurden die Wettrennen nur mehr „zur Ehre und zum Andenken des Toten“ veranstaltet. Am längsten hat sich der Brauch in Südossetien erhalten, wo die Rennen über sehr große Entfernungen gingen, bei lebensgefährlichen Wegen und ebensolchem Tempo. Auf der Strecke wurden gewöhnlich Pferde zum Wechseln bereitgestellt. Der Sieger erhielt einen Schenkel des Opfertieres und ein Horn mit Bier oder Araki.¹¹³ Neben dem Wettrennen wurde ein Wettschießen veranstaltet. Das Ziel bildete eine Silbermünze, die an der Spitze eines hohen dünnen Baumes befestigt wurde und von den Schützen abgeschossen werden mußte. Nach anderen Nachrichten wurden am oberen Ende einer hohen Stange mittels einer Schnur Früchte oder Süßigkeiten angebunden. Gewinner war, wer den Faden durchschloß, so daß die Sachen herabfielen. Wettrennen und Wettkämpfe in Verbindung mit den Totenfeierlichkeiten finden wir auch bei einigen anderen kaukasischen Stämmen sowie bei den Kasak-Kirgisen und Turfan-Türken.¹¹⁴

Außer der heute allgemein üblichen Erdbestattung gab es in den ossetischen Bergen, wegen des Mangels an Ackerboden, verstreut auch Erdbegräbnisse in Höhlen sowie in unterirdischen und oberirdischen Gräften. Die oberirdischen sind aus Stein gebaut. Sie haben bald konische Form, bald die Form eines russischen *Isbá*. Die Toten, Männer, Frauen und Kinder, wurden durch eine Öffnung, wie bei einem Backofen, in die Gruft geschoben und liegen dort bunt durch- und nebeneinander. In den Gräften findet man alles, was den Toten beim Begräbnis mitgegeben wurde. War ein Geschlecht ausgestorben, etwa durch Krieg oder eine Epidemie, so legte man Kessel und Kette vom Herd des letzten Verstorbenen in die Begräbnisstätte, wodurch ausgedrückt wurde, daß zwischen dem erloschenen Geschlecht und seinem

früheren irdischen Aufenthaltsort nunmehr jede Verbindung zu Ende sei. Den Gruftbauten der Bergosseten hat KOKIEV eine eigene Studie gewidmet.¹¹⁵

Eine eigentümliche Erscheinung bilden in den Wäldern die in der Regel an Quellen aufgebauten kleinen Hütten, d. h. Schindeldächer auf vier Pfählen, und darunter eine Bank oder eine Bettstelle. Diese Hütten sind geliebten Verstorbenen geweiht, die sich, nach dem Glauben der Osseten, von Zeit zu Zeit hier einfinden, um auszuruhen. Ein oder mehrer Male im Jahr versammeln sich die Angehörigen des Verstorbenen hier zu einem Schmaus, bei welchem das Andenken des Toten geehrt wurde. Beim Weggehen ließ man ihm Teile der Mahlzeit und des Getränkes zurück.

Nach der Bestattung des Mannes war die Witwe verpflichtet, das Grab jeden Freitag zu besuchen; sie trank dort auf das Wohl des Toten. War bei dem Tode des Mannes kein mündiger Sohn vorhanden, übernahm die Witwe die Herrschaft im Hause so lange, bis der älteste Sohn großjährig geworden war. Erben konnten nur die Söhne, nicht dagegen die Töchter. Diese stellten einen Teil des Familienvermögens dar, denn der Bräutigam mußte für sie einen Kaufpreis an den Vater oder die Brüder entrichten, der meist in Vieh oder Waffen bestand. Der Kauf der Braut kam zustande, wenn das Mädchen seine Zustimmung gab. Brautkauf und Brautraub waren vor dem Zweiten Weltkrieg noch nicht überall von der sowjetischen Form der Heirat abgelöst worden. Im alten Ossetien waren auch Kinderverlöbnisse und Kinderheiraten keine Seltenheit.¹¹⁶ Ebenso gab es Heiraten auf Probe zwecks Feststellung der Gebärfähigkeit der Frauen.¹¹⁷ Die Mädchen konnten sich ihren Ehemann nicht aussuchen. Nach ihren Wünschen wurde das Mädchen nicht gefragt; mit ihrem Willen rechnete niemand. Dieser Zustand hat sich in den letzten Jahrzehnten doch erheblich zugunsten der Frau geändert. War früher ein Mädchen ausnahmsweise mit einem für sie ausgehandelten Bräutigam nicht einverstanden, blieb ihr als einziger Ausweg nur der Selbstmord, der jedoch nicht oft vorkam. Dieser letzte Ausweg wurde in manchen Fällen in der Weise umgangen, daß das Mädchen einen ihr genehmen Burschen bat, sie zu rauben. Der Brauch des Frauenraubes war gleichzeitig ein Protest gegen ein zu hohes Brautgeld.¹¹⁸ Hatte die Frau in der Ehe Kinder geboren oder wohnte sie nach dem Tode des Mannes im Hause ihrer Schwiegereltern, durfte sie sich nicht außerhalb der Familie wieder verheiraten. Damit das Vermögen bei der Familie blieb, durfte nur, wie schon bei den Skythen, der Vater oder Bruder des Verstorbenen die Witwe heiraten, auch wenn die Männer schon verheiratet waren. Eine solche Heirat wurde für sehr ehrenvoll und verdienstlich gehalten, ähnlich wie nach dem mosaischen Gesetz bei den Juden. Nach dem Rechtsbegriff der Osseten war eine solche Ehe nur eine Fortsetzung der ersten unauflösblichen Ehe, und die Kinder dieser neuen Ehe erbten Namen und Vermögen des ersten, verstorbenen Ehemannes. Weigerte sich die Witwe den Vater oder Bruder ihres verstorbenen Ehemannes zu heiraten, wurde sie aus dem Hause getrieben und mußte für den Rest ihres Lebens unverheiratet bleiben. Hatte die Witwe keinen Schwager oder Schwiegervater, mußte sie ebenfalls unverheiratet bleiben, konnte aber mit anderen

Männern im Konkubinat leben. Etwaige Kinder einer solchen Verbindung gelten als legitime Kinder der durch den Tod getrennten Ehe.¹¹⁹ Auf Verlangen der Russen sollte durch Beschluß des schon oben erwähnten Gremiums ab 1859 die Witwe nicht mehr mit Gewalt im Hause ihrer Schwiegereltern oder ihres Schwagers zurückgehalten und an der Wiederverheiratung mit einem ihr genehmen Mann gehindert werden dürfen. Trotzdem bestanden die Levirate noch bis ins 20. Jahrhundert weiter. Das Levirat, das auch die Hiung-nu (Hunnen) kannten, wird wahrscheinlich aus wirtschaftlichen Gründen aufgekomen sein, weil für die Frau ein hoher Preis an die andere Sippe gezahlt werden mußte. Schickte man beim Tode des Mannes die Frau wieder zurück, so ging das angelegte Kapital verloren. Man behielt sie also in der Familie und gab sie einem Verwandten des Verstorbenen zur Frau, womit man ihre Arbeitskraft weiter produktiv ausnützen konnte.

Starb ein Angehöriger in der Fremde, was als großes Unglück galt, so stellte man ihm wenigstens einen Denkstein auf, um seine herumirrende Seele in die vertraute Umgebung seiner Familie zu leiten. Derartige Gedenksteine sieht man noch an den Bergstraßen aufgestellt, damit die Vorbeiwandernden des Verstorbenen gedenken. Die historischen Museen in Moskau und Odessa sowie das Ossetische Landesmuseum in Ordžonikidze verwahren einige solche Gedenksteine aus dem Nordkaukasus. Sonst ist von dem urtümlichen Totenkult der Osseten kaum noch etwas erhalten.

SUMMARY

The Ossetes, today mainly living in Central Caucasus, are descendants of the Alans, a mighty nation during the migration of nations, living north of the Caucasus. In 360 A. D. they were defeated by the Huns and, in the following centuries, they were oppressed by other, mostly East-Turkish nations. A part of the Alans became acquainted with christianity already in the 5th century. In the 6th century, greek and Syrian missionaries reached the Alans in the Caucasian mountains. In the 9th century, Alans were converted by Byzantine missionaries. Around 1200, queen Tamara of Georgia sent christian missionaries to the Alans. At the same time we learn from an Arabian source that there were also moslems living among a christian majority. In the 13th century, the Mongols overflowed the North-Caucasian plains and defeated the Alans. Many Alans were moved to Mongolia as prisoners of war. The Mongolic great-khans tolerated all religious confessions in their empire but rejected any endeavours of Rome to convert them.

Since the 13th century, Franciscan missionaries tried to spread christianity from the Black Sea to China with some success but often interrupted by Moslem attacks in which many Franciscans suffered martyrdom. Extremely successfull was the Franciscan GIOVANNI DA MONTECORVINO (1247–1328) who created with some other members of his order a big Roman-Catholic community in Peking and surrounding provinces with a predominantly Alan population. He remained the only bishop in charge of Peking. After his death a group of 27 Franciscans was sent to China but never reached its destination. Missionaries arriving later in Peking, were not very successfull in China. With the downfall of the Mongolic Yüan-dynasty (1370) and under the Chinese Ming-Dynasty christianity wholly disappeared within short time.

The Alans living in the North-Caucasian mountains, known in history as Ossetes, were for a long time heathens following nature-religious ideas. Although acquainted with christianity by Greek, Armenian and Georgian missionaries they remained christians only by name because of the lack of priests.

Neither the Georgian missionaries nor in later years the Russian-Orthodox church could create a local christianity. The Orthodox church could have only little success because of its simultaneous efforts in russification.

In general, the Ossetes are more or less only so-called christians although pretending to be Russian-Orthodox. A small part of the Ossetes are Moslems. All of them, however, remained heathens in a way which e. g. becomes apparent in their funeral rites. In their customs, habits and religious views some aspects remind of the Aryan primeval age.

¹ M. KLAPROTH, *Note sur l'identité des Ossètes avec les Allains*, in: JEAN POTOCKI, *Voyage dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase*, Paris 1829, Bd. 2, 328–340; IL' JA NIK. BEREZIN, *Pervoe našestvie Mongolov na Rossiju*, in: *Žurnal ministerstva narodnago prosvěščenija* 1853 (Teil 79), 234f.; J. B. TELFER, *The Crimea and Transcaucasia*, London 1876, Bd. 1, 292f.; VSEVOLOD MILLER, *Osetinskie Ét'udy*, Bd. 3, Moskau 1887, 1–116; V. B. PFAF, *Materialy dlja drevnej istorii osetin*, in: *Sbornik svedenij o kavkazskich gorcach*, T. 4, Tiflis 1870; EMIL BRETSCHNEIDER, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, London 1910, Bd. 2, 84–90; R. BLEICHSTEINER, *Das Volk der Alanen*, in: *Berichte des Forschungsinstituts für Osten u. Orient*, Bd. 2, Wien 1918; TOGAN, Artikel „Allân“, in: *İslâm Ansiklopedisi*, Bd. 1, Istanbul 1940, 376ff.; GEORGE VERNADSKY, *Sur l'origine des Alains*, in: *Byzantion* 16, 1942–1943, 81–86; B. SKITSKY, *Očerki po istorii osetinskogo naroda*. Dzauguiqu 1947, 32–44; FRANZ ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, Bd. 1, Berlin 1959, 54f., 68–74; F. ALTHEIM u. RUTH STIEHL, *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin 1970, 128, 639f.; Artikel „Alani“, in: *Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa*, hrsg. von JADRAN FERLUGA, MANFRED HELLMANN, HERBERT LUDAT, Serie A: Lateinische Namen bis 900. Bd. 1, Wiesbaden 1977, 39ff.

² MAX EBERT, *Südrußland im Altertum*, Bonn/Leipzig 1921, 376; MELVON C. WREN, *The Course of Russian history*, New York 1958, 28; FRANZ ALTHEIM (wie Anm. 1), 57; OTTO MAENCHEN-HELFFEN, *Die Welt der Hunnen* (Deutsche Ausgabe) Wien/Köln 1978, 16ff.

³ J. J. M. DE GROOT, *Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens* (zweiter Teil: Die Westlande Chinas in vorchristlicher Zeit) Hrsg. von O. FRANKE, Berlin/Leipzig 1926, 15f.

⁴ HANS WILH. HAUSSIG, *Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker*, in: *Byzantion* 23, 1954, 426, 429; H. W. BAILEY, *Asica*, in: *Transactions of the Philological Society* 1945, 1f.

⁵ FRANZ SCHACHERMEYR, *Indogermanen und Orient*, Stuttgart 1944, 365; M. ROSTOVZJEFF, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford 1922, 116–121; V. F. GAJDUKEVIČ, *Das Bosporanische Reich*, Berlin/Amsterdam 1971, 349, 366.

⁶ ROBERT WERNER, *Geschichte des Donau-Schwarzmeer-Raumes im Altertum*, in: W. D. v. BAR-LOEWEN, *Abriss der Geschichte antiker Randkulturen*, München 1961, 139; FRIEDRICH HIRTH, *Über Wolga-Hunnen und Hiung-nu*, in: *SB. der Bayer. Akademie der Wissenschaften* (Philos.-philol. u. histor. Kl.) München 1899, Bd. 2, 249ff., 253.

⁷ GEORGE J. BRĂȚIANU, *Recherches sur le commerce génois dans la Mer Noire au XII^e siècle*, Paris 1929, 43.

⁸ RENÉ GROUSSET, *Die Steppenvölker*, München 1970, 122; O. J. MAENCHEN-HELFFEN (wie Anm. 2), 20, 52; G. VERNADSKY, *Goten und Anten in Südrußland*, in: *Südostdeutsche Forschungen* 3, 1938, 273; E. TÄUBLER, *Zur Geschichte der Alanen*, in: *Klio* 9, 1909, 27;

HERWIG WOLFRAM, *Geschichte der Goten*, München 1979, 101f., 319f.; V. F. GAJDUKEVIČ (wie Anm. 5), 493.

⁹ V. O. KLJUČEVSKIJ, *Geschichte Rußlands*, Bd. 1, 1925, 289f.; JAN CZEKANOWSKI, *Les Alains et les reliquats karpatiques des migrations*, in: Rocznik Orientalistyczny 17, Kraków 1953, 372–383; S. A. PLETNEVA, *Poloveckaja zemlja*, in: L. G. BESKROVNYJ, V. A. KUČKIN, V. T. PASUTO (Hrsg.), *Drevnerusskie knjažestva X–XIII vv.*, Moskau 1975, 260–300; OTTO FRANKE, *Geschichte des chinesischen Reiches*, Bd. 2, Berlin 1961, 184, 234; Bd. 3, 286ff.; Über die osttürkischen T'u-chüeh siehe S. V. KISELEV, *Drevnjaja istorija južnoj Sibiri* (Izd. 2). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. Institut istorii material'noj kul'tury, Moskau 1951, Kap. 8; LIU MAU-TSAI, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Osttürken* (T'U-KÜE), Wiesbaden 1958.

¹⁰ *Hudūd al-'Ālam*. Translated from the Persian and explained by VLADIMIR MINORSKY, London 1937, 161.

¹¹ GEORG OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München o. J. [1965], 36.

¹² *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, übersetzt u. erläutert von ERICH HAENISCH, Leipzig 1948, 131, 136; IL' JA NIK. BEREZIN (wie Anm. 1), 234f.; GEORG ALTUNIAN, *Die Mongolen u. ihre Eroberungen in kaukasischen u. kleinasiatischen Ländern im XIII. Jahrhundert*, Berlin 1911, 20.

¹³ *Description géographique de la Géorgie*, par le Tsarévitch Wakhoucht, publiée par M. BROSET, St. Petersburg 1842, 437f., 461 (georgisch mit französischer Übersetzung). Eine russische Übersetzung des georgischen Textes durch M. G. JANAŠVILI erschien in Zapiski kavkazskago otdela Imp. russkago geografičeskago obščestva XXIV, Tiflis 1904, Teil 5.

¹⁴ HENRY YULE, *Cathay and the Way thither*. 2 ed. by HENRI CORDIER. Bd. 3, London 1914, 185f.; JOH. AUG. VULLERS, *Lexicon Persico-Latinum*, Bd. 1, Bonn 1855, 34a.

¹⁵ V. I. ABAEV, *Alanica*, in: Izvestija Akademii Nauk SSSR Otd. Obšč. Nauk 7, Nr. 9, 1935, 882–884; *Srednevekovye pamjatniki Severnoj Osetii* (Trudy Severo-Kavkazskoj ekspedicii 1958–1960 gg.), Moskau 1963.

¹⁶ I. STRATONOV, *Die Krim u. ihre Bedeutung für die Christianisierung der Ostslaven*, in: Kyrios 1, 1936, 386; GEORG V. RAUCH, *Frühe christliche Spuren in Rußland*, in: Saeculum 7, 1956, 46.

¹⁷ EDUARD SACHAU, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*, in: Abhandl. d. Preussischen Akademie d. Wissenschaften (Philos.-hist. Kl.) 1919, Nr. 1, 63f.

¹⁸ E. H. MINNS, *Osetic Religion*, in: Encyclopaedia of Religion and Ethics. Bd. 9, Edinburgh 1930, 572f.; G. VERNADSKY, *Ancient Russia*, in: A History of Russia, Bd. 1. Yale University Press 1946, 194, 349.

¹⁹ K. AHRENS u. G. KRÜGER (Hrsg.), *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig 1899; J. MARQUART, *Osteuropäische u. ostasiatische Streifzüge*, Leipzig 1903 (Neudruck Darmstadt 1961, Hildesheim 1973), 302, 356ff.; N. V. PIGULEVSKAJA, *Imja Rus' v sirijskom istočnike VI veka*, in: Akademiku Borisu Dmitrieviču Grekovu ko dnju semidesjatiletija, Moskau 1952, 42–48.

²⁰ FRANZ ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, Bd. 3, Berlin 1961, 18.

²¹ AL-MAS'ŪDĪ, *Murūğ ad-dahab wa-ma'ādin al-ğawāhir*. Französische Übersetzung »Les Prairies d'or« von C. BARBIER DE MEYNARD und PAVET DE COURTEILLE, Bd. 2, Paris 1863, 42f.; C. BARBIER DE MEYNARD, *Dictionnaire géographique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes*, Paris 1861, 51f., 503.

²² WILHELM DE VRIES, *Der christliche Orient in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1951, 42.

²³ IBN ROSTEH, *Kitāb al-Alāk*, in: Bibliotheca geographorum arabicorum, ed. M. J. DE GOEJE, Bd. VII, 1–229. Leiden 1892, 148 (arabisch); J. MARQUART (wie Anm. 19), 165.

²⁴ *Hudūd al-'Ālam* (wie Anm. 10), 161.

²⁵ *Yāqūt, Kitāb mu'jam al-buldān* [Jacut's Geographisches Wörterbuch] hrsg. von FERDINAND WÜSTENFELD. Bd. 1, Leipzig 1866, 350 (arabisch).

²⁶ J. B. TELFER (wie Anm. 1), 293.

²⁷ B. D. GREKOW, *Geschichte der UdSSR* (Deutsche Ausgabe) Berlin 1957, Bd. 1, 702.

²⁸ *Cosmographie de Chems-Ed-Din Abou Abdallah Mohammed Ed-Dimichqui*. Texte arabe, publié par A. F. MEHREN, St. Petersburg 1866; *Manuel de la Cosmographie de Shems-ed-Din de Damas*. Traduite de l'Arabe par A. F. MEHREN, Kopenhagen 1874, 378.

²⁹ HENRY YULE, *The Book of Ser Marco Polo*. Third Edition, Revised throughout in the Light of Recent Discoveries by HENRI CORDIER, New York 1929, Bd. 2, 178f.; H. YULE, *Cathay* (wie Anm. 14), 179ff.; M. G. PAUTHIER, *Le livre de Marco Polo*, Bd. 2, Paris 1865, 485ff.

³⁰ JOHANN DE PLANO CARPINI, *Ystoria Mongolorum*, ed. ANASTASIVS VAN DEN WYNGAERT, in: *Sinica Franciscana*, Bd. 1, Guaracchi bei Florenz 1929, 27–130; JOHANN DE PLANO CARPINI, *Geschichte der Mongolen und Reisebericht 1245–1247*, übersetzt u. erläutert von FRIEDRICH RISCH, Leipzig 1930, 83, 148, 195, 269.

³¹ GUILLELMUS DE RUBRUC, *Itinerarium*, ed. A. VAN DEN WYNGAERT, in: *Sinica Franciscana*, Bd. 1, cap. XI, 192; WILHELM VON RUBRUC, *Reise zu den Mongolen 1253–1255*, übers. u. erläutert von FRIEDR. RISCH, Leipzig 1934, 84f.; CHRISTOPHER H. DAWSON, *The Mongol Mission*, New York 1955, 110; F. M. OLBRECHTS, *Un voyageur flamand précurseur de Marco Polo. Le VII^e centenaire du retour d'Asie de Guillaume Rubrouk*, in: *Congo-Tervuren* 1, 1955, 27f., 43–46, 84–88.

³² *Epistola Fr. Juliani De Bello Mongolorum*, in: *Istoričeskij Archiv* 3, 1940, 101–108; D. SINOR, *Un voyageur du treizième siècle, le dominicain Julien de Hongrie*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14, 1952, 589–602; HEINRICH DÖRRER, *Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen*, in: *Nachrichten d. Akademie d. Wissensch. in Göttingen aus dem Jahre 1956* (Philolog.-hist. Kl.) Göttingen 1956, 130, 189, 192.

³³ E. BRETTSCHEIDER (wie Anm. 1) 88; LOUIS HAMBIS, *Le chapitre CVII du Yuan-che*, avec des notes supplémentaires par PAUL PELLIOU, Leiden 1945, 71.

³⁴ HERBERT FRANKE, *Beiträge zur Kulturgeschichte Chinas unter der Mongolenherrschaft* (Abh. für die Kunde des Morgenlandes XXXII,2) Wiesbaden 1956, 71.

³⁵ H. YULE, *Marco Polo* (wie Anm. 29), 179 n.2.

³⁶ R. GROUSSET (wie Anm. 8), 413; ALBERT M. AMMANN, *Abriss der ostslavischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, 77; NIKOLAUS PALLISEN, *Die alte Religion des Mongolischen Volkes u. die Geschichte des Verhältnisses der Mongolen zu den anderen Religionen während der Herrschaft der Tschingisiden*, Masch. Diss. Marburg 1949, 37; PAUL DEMIÉVILLE, *La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo*, in: *Oriente Poliano*, Roma 1957, 193–236.

³⁷ PAUL RATCHNEVSKY, *Die mongolischen Großkhane und die buddhistische Kirche*, in: *Asiatica*. Festschrift Friedrich Weller, Leipzig 1954, 489f.

³⁸ MİRZĀ MUHAMMAD QAZWĪNĪ, *Ta'riḥ-i jahān gušā*, Teil 1 (Gibb Memorial Series, Bd. XVI,1) Leiden/London 1912, 16–25 (arabisch); V. A. RYAZANOVSKIJ, *Velikaya Yasa Čingiz-Khana*, in: *Izvestija Juridičeskogo Fakul'teta*, Bd. 10, Charbin 1933, 3–65; V. VERNADSKY, *The Scope and Contents of Chingis Khan's Yasa*, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 3, 1938, 337–360.

³⁹ BERTOLD SPULER, *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Rußland 1223–1502*, Wiesbaden 1965, 362f.

⁴⁰ Beglaubigungsschreiben durch Papst INNOZENZ für JAHANN DE PLANO CARPINI vom 12. März 1245, in: LUCAS WADDING, *Annales Ordinis Minorum*, Bd. 3, Romae 1723, 118.

⁴¹ *Relatio fr. Benedicti Poloni*, in: *Sinica Franciscana*, Bd. 1, 135–143.

⁴² PAUL PELLIOU, *Les Mongols et la Papauté*, in: *Revue de l'Orient chrétien* 23, 1922/1923, 3–30; D. SINOR, *John of Plano Carpini's return from the Mongols*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain und Ireland* 1957, 193–206; OSCAR HALECKI, *Diplomatie*

pontificale et activité missionnaire en Asie aux XIII^e–XV^e siècle, in: Comité International des Sciences Historiques, XII^e Congrès, Vienne 1965. Rapports II Histoire des Continents, Horn/Wien 1965, 16f.; B. ALTANER, *Sprachkenntnisse und Dolmetscherwesen im missionarischen u. diplomatischen Verkehr zwischen Abendland und Orient im 13. u. 14. Jahrhundert*, in: Zeitschrift f. Kirchengeschichte, 3. Folge, Bd. 55, 1936, 121ff.

⁴³ EDGAR BLOCHET, *Introduction à l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid-ed-Din* (E. J. W. Gibb Memorial Series XII) Leyden/London 1910, 160f., 253f.

⁴⁴ RUBRIK in: *Sinica Franciscana*, Bd. 1, 256, 262f., 286, 291ff.

⁴⁵ *Hystoria Tartarorum C. de Bridia monachi*, hrsg. von ALF ÖNNERSFORS, Berlin 1967, 18.

⁴⁶ *Sinica Franciscana*, Bd. 1: Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV, 70; DAWSON (wie Anm. 31), 29.

⁴⁷ *Sinica Franciscana*, Bd. 1, 315; JEAN DAUVILLIER, *Byzantins d'Asie central et d'Extrême-orient au Moyen âge*, in: Revue des études byzantines (Mélanges Martin Jugie) 11, 1953, 73f.

⁴⁸ J. DAUVILLIER (wie Anm. 47), 74.

⁴⁹ *Sinica Franciscana* (wie Anm. 31).

⁵⁰ GEROLAMO GOLUBOVICH, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Franciscano*, Guaracchi bei Florenz 1906–1927, Bd. 2 (1913), 73 Nr. 3; 392 Nr. 100; Bd. 3 (1919), 170–177, Nr. 42.

⁵¹ MICHAEL BIHL U. ARTHUR CHR. MOULE, *Tria nova documenta de missionibus fratrum minorum Tartariae aquilonaris an. 1314–1322*, in: Archivum Franciscanum Historicum 17, 1924, 57ff., 65.

⁵² N. PALLISEN (wie Anm. 36) 111.

⁵³ G. GOLUBOVICH (wie Anm. 50), Bd. 2, 69–71 Nr. 3; Bd. 3, 178f. Nr. 44; 210 Nr. 70, 424 Nr. 127; Bd. 4, 233f. Nr. 6, 234 Nr. 7; M. BIHL u. A. MOULE, *De duabus epistolis fratrum minorum Tartariae aquilonaris an. 1323*, in: Archivum Franciscanum Historicum 16, 1923, 90, 106; JOH. L. MOSHEIM, *Historia Tartarorum ecclesiastica*, Helmstadi 1741, Appendix 148 Nr. 63, 194 Nr. 92, 151f. Nr. 65; LUCAS WADDING, *Annales Ordinis Minorum*, Bd. 7, Romae 1733, 159ff., 256.

⁵⁴ WADDING (wie Anm. 53) 213ff.; MOSHEIM (wie Anm. 53) 177–181 Nr. 81, 82, 186f. Nr. 87.

⁵⁵ J. MARQUART (wie Anm. 19) 164f.; IBN BAṬṬŪṬA, *Tuhfat an-nuẓẓār fī ǧarāʾib al-amṣār waʾaǧā-ib al-asfār*. *Voyages d'Ibn Batoutah* (Texte arabe, accompagné d'une traduction par C. DEFREMERY et B. R. SANGUINETTI) Bd. 2, Paris 1877, 448; BERTOLD SPULER, *Geschichte der Mongolen*, Stuttgart 1968, 237.

⁵⁶ W. BARTHOLD, *Zur Geschichte des Christentums in Mittel-Asien bis zur mongolischen Eroberung*, hrsg. von R. STÜBE. Tübingen/Leipzig 1901, 22f.; A. C. MOULE, *Christians in China before the year 1550*, London 1930, 197; JOHN J. SAUNDERS, *The History of the Mongol Conquests*, London 1971, 27.

⁵⁷ R. HENNIG, *Das Christentum im mittelalterlichen Asien und sein Einfluß auf die Sage vom „Priester Johannes“*, in: Historische Vierteljahresschrift 29, 1935, 239f.

⁵⁸ Noveau Journal Asiatique, Bd. 6, Paris 1830, 69.

⁵⁹ LEONHARD LEMMENS, *Geschichte der Franziskanermissionen*, Münster i. W. 1929, 85; J. DAUVILLIER (wie Anm. 47) 79; A. C. MOULE, *The Nestorians in China*, in: Journal of the Royal Asiatic Society 1933, 116ff.

⁶⁰ J. H. SBARALEA/K. EUBEL, *Bullarium Franciscanum*, Tom. V, Roma 1898, 37 n. 85.

⁶¹ K. EUBEL, *Die während des 14. Jahrhunderts im Missionsgebiet der Dominikaner und Franziskaner errichteten Bistümer*, in: STEPHAN EHSES (Hrsg.), *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom*, Freiburg i. Br. 1897, 175f.

⁶² P. VOESTERMANS, *Missionaris – Liturgist*, in: Het Missiewerk 12, Nijmegen 1930/1931, 232–238.

- ⁶³ A. C. MOULE (wie Anm. 56) 197; O. FRANKE, *Geschichte des chinesischen Reiches*, Bd. 4, Berlin 1948, 503.
- ⁶⁴ J. L. MOSHIEM (wie Anm. 53) 166–177; M. G. PAUTHIER (wie Anm. 29) 485–488; PAUL PELLIOU, *Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, in: T'oung-pao 15, 1914, 641f.; Sinica Franciscana 1, 1929, 340–355; H. YULE, *Cathay* (wie Anm. 14) 179–188.
- ⁶⁵ L. LEMMENS (wie Anm. 59) 93.
- ⁶⁶ P. PELLIOU (wie Anm. 64) 642; S. JAGCHID and C. R. BAWDEN, *Some notes on the Horse-Policy of the Yüan Dynasty*, in: Central Asiatic Journal 10, 1965, 246–268.
- ⁶⁷ Relatio Fr. Johannis de Marignolli, in: Sinica Franciscana, Bd. 1, 526; Epistola Fr. Peregrini Episcopi Zaytunensis, a.a.O. 365–368; H. YULE, *Cathay* (wie Anm. 14) 248.
- ⁶⁸ Über die Nartensagen unterrichtet GEORGES DUMÉZIL, *Légendes sur les nartes, suivies de cinq notes mythologiques*, Paris 1930; Nartensagen bei ANTON SCHIEFNER, *Osetinskie Teksty*, St. Petersburg 1868, 43–50, 71–86; V. MILLER, *Osetinskie Étudy*, Bd. 1 u. 2, St. Petersburg 1882; H. HÜBSCHMANN, in: Zeitschrift d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 41, 1887, 523–570; ADOLF DIRR, *Kaukasische Märchen*, Jena 1920 (1922) bringt in Nr. 46–56 Nartensagen; VASIL I. ABAEV, *Narty. Épos osetinskogo naroda*, Moskau 1957.
- ⁶⁹ J. P. MIGNÉ, *Patrologiae Graecae*, Bd. 140. Turnholt 1965, Sp. 410 Ziff. 24.
- ⁷⁰ F. LEONTOVIČ, *Adaty kavkazskich gorcev. Materialy po obyčnomu pravu severnago i vostočnago Kavkaza*, Bd. 2, Odessa 1883, 232 § 7.
- ⁷¹ EDUARD EICHWALD, *Reise auf dem Caspischen Meere und in den Kaukasus*, Bd. 1b, Stuttgart 1837, 350.
- ⁷² BERTOLD SPULER, *Die Lage der Muslime in Rußland seit 1942*, in: Islam 29, 1950, 297.
- ⁷³ CARL HAHN, *Kaukasische Reisen und Studien*, Leipzig 1896, 125ff.
- ⁷⁴ Zitiert nach JULIUS V. KLAPROTH, *Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808*, Bd. 2, Halle/Berlin 1814 (Neudruck 1970) 594; N. DANILEWSKI, *Der Kaukasus*, Leipzig 1847, 79.
- ⁷⁵ *Istorija gruzinskogo ierarchii s prisovokupleniem obraščeniia v christianstvo Osetii i drugich gorskich narodov po 1. 1. 1825 g.* Moskau 1853, 63ff.; *Christianskoe Čtenie 2*, St. Petersburg 1822, V, 209–218; A. DOBROKLONSKIJ, *Rukovodstvo po istorii Russkoj Cerkvi*, Bd. 4, Rjazan' 1889, 47; JOSEF GLAZIK, *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen*, Münster i. W. 1954.
- ⁷⁶ A. DOBROKLONSKIJ (wie Anm. 75) 48; A. LILOV, *Dejatel'nost' obščestva vozstanovlenja pravoslavnago christianstva na Kavkaze za 1860–1870 gody*, Tiflis 1872.
- ⁷⁷ CHANTAL LEMERCIER-QUELQUEJAY, *Les missions orthodoxes en pays musulmans de Moyenne- et Basse-Volga 1552 – 1865*, in: Cahiers du monde russe et soviétique 8, 1967, 369–403; Artikel „Samil“, in: Sovetskaja istoričeskaja enciklopedija Bd. 16, Moskau 1976, Sp. 118; E. EICHWALD (wie Anm. 71) 350; FRIEDRICH WAGNER, *Schamyl als Feldherr, Sultan und Prophet und der Kaukasus*, Leipzig 1854, 33.
- ⁷⁸ MORITZ WAGNER, *Der Kaukasus und das Land der Kosaken in den Jahren 1843 bis 1846*, Dresden/Leipzig 1848, Bd. 2, 14f.
- ⁷⁹ AUGUST FRHR. V. HAXTHAUSEN, *Transcaucasia*, Leipzig 1856, Teil 2, 16f., 44, 96; JENŐ ZICHY, *Voyages au Caucase et en Asie Central*, Budapest 1897, 71.
- ⁸⁰ JOSEF GLAZIK, *Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Münster i. W. 1959, 111.
- ⁸¹ ARNULF KOLLAUTZ u. HISAYUKI MIYAKAWA, *Geschichte und Kultur eines völkerwanderungszeitlichen Nomadenvolkes. Die Jou-Jan der Mongolei und die Awaren in Mitteleuropa*, 1. Teil, Klagfurt 1970, 78.
- ⁸² A. SCHIEFNER (wie Anm. 68) 38.
- ⁸³ VSEVOLOD FEOD. MILLER, *Osetinskie Étudy*, Bd. 1, Moskau 1882, 108, 20.
- ⁸⁴ MUNKÁCSI, in: Keleti Szemle 21, 1932, 126.
- ⁸⁵ V. MILLER (wie Anm. 83), Bd. 2, 240; (LOUIS MOSER) *Der Kaukasus, seine Völkerschaften, deren Kämpfe*, Wien 1854, 35; KARL M. v. BRÖMSEN, *Rußland und das Russische Reich. Ein geographisches Handbuch*, Berlin 1819, Bd. 2, 512f.

- ⁸⁶ V. MILLER (wie Anm. 83), Bd. 2, 238, 240, 242, 253, 255, 282.
- ⁸⁷ V. MILLER (wie Anm. 83), Bd. 1, 86, 7f.; 88, 3; 90; A. Schiefner (wie Anm. 68), 101.
- ⁸⁸ V. MILLER (wie Anm. 83), Bd. 2, 287.
- ⁸⁹ T. v. MARGWELASCHWILI, *Der Kaukasus u. der alte Orient*, in: Zeitschrift f. Ethnologie 69, 1937, 151.
- ⁹⁰ V. MILLER (wie Anm. 83), Bd. 1, 120; JOHANN GEORG KOHL, *Reisen in Südrussland*, Dresden, Leipzig ²1847, Bd. 2, 195f.; JULIUS v. KLAPROTH (wie Anm. 74), 606; KARL KOCH, *Reise durch Rußland nach dem kaukasischen Isthmus in den Jahren 1836–1838*. Bd. 2, Stuttgart, Tübingen 1843, 119f.; Keleti Szemle 21, 1932, 117ff.; GOTTFRIED MERZBACHER, *Aus den Hochregionen des Kaukasus*, Leipzig 1901, Bd. 1, 813; T. v. MARGWELASCHWILI (wie Anm. 89), 316; BORIS WARTANOFF, *Der Kaukasus*, Bern 1943, 64.
- ⁹¹ M. RUGARD, *Krim- und Kaukasusfahrt*, Breslau 1891, 232.
- ⁹² MAXIM KOVALEVSKIJ, *Sovremennij obyčaj i drevnij zakon*, Moskau 1886, Bd. 2, 190ff.
- ⁹³ ADOLF VOEGELI, *Sowjetrußland*, Bern ³1944, 185.
- ⁹⁴ NICCOLÒ MACCHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio*, L. I, 16.
- ⁹⁵ S. VANESTIJ, *Individualism i kollektivism v rodovom bytu osetii*, in: Izvestijach osetinskogo naučno-issledovatel'skogo instituta krasvedenija, Heft 2, Vladikavkaz Juni 1926, 387–438.
- ⁹⁶ BORIS A. KOLOEV, *Osetiny*, Moskau 1971, 235ff.
- ⁹⁷ ADOLF DIRR, *Aus dem Gewohnheitsrecht der kaukasischen Bergvölker*, in: Zeitschrift f. vergleichende Rechtswissenschaft 41, 1925, S. 114f. erwähnt aus dem Jahre 1911 einen Beschluß von fünf ossetischen Gemeinden zwecks „Abschaffung aller noch existierenden schädlichen Bräuche“ die bei Strafe von 50 Rubel einzuhaltende Verpflichtung, bei Todesfällen nicht mehr als ein Rind oder zwei Stück Kleinvieh zu schlachten.
- ⁹⁸ V. MILLER (wie Anm. 83), Bd. 2, 287; FEDOR I. LEONTOVIČ, *Adaty kavkazskich gorcev* (wie Anm. 70), 53ff.
- ⁹⁹ Auch bei den osttürkischen T'u- chüeh jammerten die Hinterbliebenen bei Begräbnissen und zerschnitten sich ihr Gesicht (STANISLAS JULIEN, *Documents sur les T'oukive*, in: Journal Asiatique 2, Paris 1864, 332); ebenso weinen und klagen die Kirgisenfrauen bei Begräbnissen, zerkratzen sich mit den Fingernägeln das Gesicht und raufen sich die Haare aus (UNO HARVA, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki 1938, 289).
- ¹⁰⁰ W. RADLOFF, *Aus Sibirien*, Bd. 1, Leipzig 1884, S. 291.
- ¹⁰¹ Vgl. KURT RANKE, *Indogermanische Totenverehrung* (FF Communications 140) Helsinki 1951, 108, 111; A. Z. V. TOGAN, *Ibn Fadlān's Reisebericht* (Abhandl. f. Kunde des Morgenlandes XXIV, 3) Leipzig 1939, 236f., Exk. § 87 d.
- ¹⁰² M. KOVALEVSKIJ (wie Anm. 92), Bd. 1, 51f., 68ff., Bd. 2, 24; WILHELM v. FREYGANG, *Briefe über den Kaukasus und Georgien nebst angehängtem Reisebericht über Persien vom Jahre 1812*, Hamburg 1817, 46f.
- ¹⁰³ Der Text einer solchen Pferdeweihe, in dem das Schicksal der Seele nach dem Tode, wie die Osseten es sich denken, zum Ausdruck kommt, teilte zuerst SJOEGREN in der Zeitschrift *Majaku* 7, 1843, auf Russisch mit; dieser Text wurde von SCHIEFNER in *Mélange russe* 4, 1862, 312ff., ins Deutsche übersetzt. Eine zweite Textform hat Schiefner in den *Mélanges asiatiques* 5, 1863, 12ff., ossetisch-deutsch und in seinen *Osetinskie Texty* (1868) 36–38 ossetisch-russisch veröffentlicht, die sich auch bei NIKOLAJ DUBROVIN, *Istorija vojny i vладыčestva Russkich na Kavkaze*, Bd. I/1, 1871, 346–348 findet. Eine weitere Version brachte MILLER im ersten Band seiner *Osetinskie Ét'udy* 108ff. digorisch-russisch; eine deutsche Übersetzung hiervon lieferte Hübschmann in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 41, 1887, 571–576.

¹⁰⁴ Es ist unrichtig, wenn FITZROY MACLEAN, *To Caucasus, the End of all the Earth*, London 1976, 154, berichtet, daß der Witwe beim Begräbnis das rechte Ohr abgeschnitten worden sei.

¹⁰⁵ V. MILLER (wie Anm. 83), Bd. 2, 94ff.; A. KODSAEV, *Drevnie osetiny i Osetija*, Vladikavkaz 1903, 39; MUNKÁCSI, in: Keleti Szemle 20, 1927, 39ff.

¹⁰⁶ *Trudy zakavkazskoj naučnoj asociacija*, Ser. I, Tiflis 1925, 219f.

¹⁰⁷ Herodot IV, 71; KURT GLOGER, *Germanen in Osteuropa*, Leipzig 1943, 17; TOGAN (wie Anm. 101) 138f.

¹⁰⁸ Siehe das *Hs'ien-Han Shu*, zusammengefaßt bei CHAVANNES, *Les mémoires historiques des Sse-ma T'sien*, Bd. 1, Paris 1895, LXV.

¹⁰⁹ G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, Paris 1930, 101–104, 108, 161.

¹¹⁰ Wie Anm. 13, 438f.

¹¹¹ J.v. KLAPROTH (wie Anm. 74) 606f.

¹¹² V. MILLER (wie Anm. 83) Bd. 2, 268.

¹¹³ Wie Anm. 106, 220ff.

¹¹⁴ W. RADLOFF (wie Anm. 100) 331.

¹¹⁵ GEORGIJ A. KOKIEV, *Sklepovye sooruzhenija gornoj Osetii*, Vladikavkaz 1928. Siehe ferner K. KOCH (wie Anm. 90) 123; C. HAHN (wie Anm. 73) 66; G. MERZBACHER (wie Anm. 90) 816ff.; L. NAČAEVA, *Ob etničeskoj prinadležnosti podbojnych i katakombnych pogrebenij sarmatskogo vremeni v nižnem Povolže i na severnom Kavkaze*, in: *Issledovanija po archeologii SSSR*, 1961, 151–159.

¹¹⁶ F. LEONTOVIČ (wie Anm. 70) 51 § 15; A. DIRR (wie Anm. 97) 121.

¹¹⁷ A. M. LADYSHENSKIJ, *Zur Erforschung der Rechtsgewohnheiten der Bergvölker des Kaukasus*, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 62, 1930, 232 Anm.

¹¹⁸ LOUIS J. LUZBETAK, *Marriage and the Family in Caucasia* (Studi Instituti Anthropos 3), Wien 1951, 80, 105; H. GÜNTHER, *Zusammenstöße zwischen Gesetz und Gewohnheitsrecht im nördlichen Kaukasus*, in: *Zeitschrift f. vergleichende Rechtswissenschaft* 46, 1931, S. 336.

¹¹⁹ L. J. LUZBETAK (wie Anm. 118) 72f., 132; F. LEONTOVIČ (wie Anm. 70) 50 § 14; V. B. PFAF, *Putešestvie po uščel'jam severnoj Osetii*, in: *Sbornik svedenij o Kavkaze* 1, 1871, Kap. VIII, 127–176; derselbe, *Narodnoe pravo Osetin*, in: ebenda, Kap. IX, 117–220; M. KOVALEVSKIJ (wie Anm. 92), Bd. 1, 232–274, 305–340; HERMANN ROSKOSCHNY, *Das asiatische Rußland*, Bd. 1, Leipzig o. J. (1883) 167.

REVELATION IN HINDUISM AND THE RISE OF HERETICAL
VIEWS ABOUT BIBLICAL INSPIRATION AMONG
MID-VICTORIAN BROAD CHURCHMEN
(PART II)

by Richard Fox Young

It was symptomatic of missionary expositions of Christianity for Hindus throughout the nineteenth century that they were based upon Paleyan or Evidential Apologetics, which had originated largely in reaction to DAVID HUME's empiricism, particularly his assault upon the credibility of miracles. HUME's logic was that miracles are beyond reasonable belief because alleged witnesses were probably charlatans, if not simply dull-witted. All religions claim miracles on their behalf; all cannot be likewise true; all must, in consequence, be dismissed by reasonable people.²² The outstanding reply to this skepticism by an orthodox churchman was PALEY's *View of the Evidences of Christianity* (first edition 1794), which amassed citations from Roman writers to confirm a probability argument in favor of the witnesses' credibility: many "professing to be original witnesses of the Christian miracles, passed their lives in labours, dangers, and sufferings, voluntarily undergone in attestation of the accounts which they delivered." Moreover, "there is not satisfactory evidence that persons pretending to be original witnesses of any similar miracles, have acted in the same manner."²³ Suffering therefore demonstrates sincerity (but not veracity according to Hume); men do not resist oppression on behalf of falsehood.²⁴ Miracles in other religions are merely ornamental, whereas in Christianity they are at its very center, for God demonstrates by them he has vouchsafed his message to his prophets and Son. The odd assumption throughout all of this was that Hindus, just as nineteenth-century empiricists, needed convincing about the possibility and actuality of miracles attributed to Christ and others: they did not, as we shall see.

MUIR incorporated these Paleyan external proofs of Christianity's being revelation from God into his thrice edited expose of Hinduism, the *Mata-parikṣā* (*Examination of Religions*, 1839, 1840, 1852-1854), written in flawless Sanskrit meters and circulated gratis among brahmin pandits. Portraying himself as an impartial observer who had become a Christian because of convincing logical evidence, MUIR laid down as the primary criterion for distinguishing the true religion from false ones the necessity of miracle-working power in the founder sufficient to confirm his authority in divine matters (*camathākārakriyāśaktiḥ sthitā śāstraṇāpravarttate*),²⁵ confirmed by witnesses who endured persecution and committed their observations to written records. A tailor-made argument to be sure, and one guaranteed to at least impress brahmins with the novelty of Christian apologetics, not being empiricists in need of such convincing. One might suppose that pandits viewed the logic of the *Mataparikṣā* as too exotic to be taken seriously. On the contrary, a number of brahmins responded to Muir, also in Sanskrit, on a

variety of points from which we shall select only those dealing with Paleyan evidences and the general subject of revelation.²⁶

One of the brahmins who endeavored to refute MUIR's contentions was a Benares pandit named NĪLAKAṆṬHA GOREH (1825–1885), as stalwart an orthodox Hindu as ever there was, who took exception to the evidence based on miracles. From his *Śāstratattvavinimaya* (A Verdict on the Truth of the [Hindu] Scriptures, ms. 1844–1845), we extract the following: "I ask how contemporary men are supposed to confirm that this [wonder-working] power, expired so long ago, was possessed by this religion's founder? Why must one think that it was exercised directly before the eyes of witnesses? And why should one believe that adversaries tested them? If you say that all this is to be understood according to the Bible, then look here, why not just assume this book is divine – after all, does it not claim to be? Besides, would not someone who is prepared to falsely say his religion is divine contrive stories in order to substantiate its authority? [Muir says,] 'How could contemporary people believe something that did not happen?' But here too you should use the method you use when examining other religions. For instance, there are currently stories circulating everywhere about miraculous things, but which are actually false. Even now one sees that intelligent people accept them as true. [Muir says,] 'It is indicative of this religion's divine origin that people endured hardship when they converted to it.' But we see that people bear hardship by faith alone and die at Prayāga, even though for an unseen reward."²⁷

What this passage would have implied to MUIR is that, if miraculous evidences are insisted upon, the same can be demanded of Christianity: Hindus like NĪLAKAṆṬHA, though predisposed to believe in miracles, including Jesus Christ's,²⁸ were quick to realize that if verifying criteria were lacking in their own accounts for them, they were not more fully present in the Gospel. There is in ROWLAND WILLIAMS's complaint that it is illogical for Christians to reject miracles recorded in Hindu literature when equally implausible events in the Bible are accepted with credulity, a reasonance of NĪLAKAṆṬHA's insistence that MUIR be willing to accept the consequences of his own verifying criteria. That WILLIAMS knew how his imaginary brahmins in *Paramēswara-jnyāna-gōshthī* should respond to external proofs based on miracles must be due to MUIR's dialogue with the Benares pandit.²⁹

MUIR was next to learn that one of the unfortunate consequences of expositions of Christianity based on evidential proof was that Hindus learned little about Jesus Christ but inordinately much about miracles, with the additional consequence that Hindus regarded his religion as deficient in dogmatic depth and overly dependent upon conjectural reasoning (to which the pandits assigned a pejorative Sanskrit term, *tarka*), leaving little or nothing to faith. With this contrast in mind, NĪLAKAṆṬHA introduced his understanding of revelation: "A divine scripture is profound, its sense beyond the scope of human argumentation. One ought not to search for defects in it. Your religion also contains stories beyond the scope of human reasoning: it is alleged, for example, that a conversation was held between a snake and the

original woman. . . . The human intellect's inability to grasp subtle meaning easily is famous. Indeed, if it could easily ascertain truth, then nothing would be profound. When a religion is easily grasped by the mind, even by dullards, it is neither divine nor partakes of the divine. . . . Even as you criticize our scripture, our faith increases still more through certainty of its profundity. . . . One should not subject to argumentation realities which surpass thought. . . . Those who desire their well-being must exercise faith and nothing but faith in the scripture. Faith is indeed not the culmination of arguing. . . . Reason should conform to scripture, not the scripture to reason. . . . Scripture is self-validifying, whereas reason is just for understanding it. One must therefore use reason that is conformable – never contradictory – to what the scriptures declare.”³⁰

Thus did Muir learn from NĪLAKAṆṬHA that Hindus approach their scriptures in much the same manner as Christians: with faith (*śraddhā*) and aversion toward insistence upon reducing spiritual truths to a logically consistent set of propositions. NĪLAKAṆṬHA's reference to the Vedas' capacity for “self-validification” (*svataḥpramāṇyatva*) would have reminded MUIR of what he already knew from reading Hindu philosophical literature, that knowledge is bifurcated into two divisions, one being secular knowledge (*laukikavidyā*), the domain of sense perception (*pratyakṣa*) and logical inference (*anumāna*), the other being divine knowledge (*alaukikavidyā*), the domain of metaphysics, soteriology, and ethics, where revelation must come to man's aid. Being beyond the realms of sense and inference, revelation must be accepted as it is; there are no grounds for verification apart from itself, least of all miracles, which belong to the domain of *laukikavidyā* and have nothing to do with divine knowledge. At this point, NĪLAKAṆṬHA's discourse impressed upon MUIR that, for all his discussion of them, miracles just interfered with his Hindu partner-in-dialogue's appreciation of the Bible for what it says on other points. To have claimed that the Christian scriptures are true merely because they say so and because they teach otherwise unknowable verities would have been dogmatic claims that Nīlakaṇṭha could at least comprehend, even if not accept.

MUIR aroused the ire of another pandit as well, this one a vitriolic Bengali pandit, HARACANDRA TARKAṢAṆCĀNANA, whose *Matāparikṣottara* (An Answer to [MUIR's] *Matāparikṣā*, Calcutta 1840) combined orthodox Hindu presuppositions with European free-thought in an uneasy alliance. As in NĪLAKAṆṬHA's case, HARACANDRA held views on Vedic revelation that were drawn from a classical provenance³¹ and descanted upon MUIR's reluctance to admit that Vedic miracles were just as plausible as the Bible's.³² But this was all so obscured by a thick veneer of rumormongering (e.g., Hindu converts are given in marriage to daughters of missionaries), canards (the Virgin Mary was a temple whore), cavils based on science (how could a motionless and unintelligent star point the maji to Bethlehem), contradictions in the Bible (the discrepancies in Christ's geneology, in the discovery of the empty tomb, and in the post resurrection appearances), the so-called Great Divide between pre- and post-Constantinian Christianity (before which Christianity was a

persecuted religion and afterwards a persecuting one), and admiring references to European free-thinkers and Unitarians³³ that HARACANDRA was branded – rather inappropriately in view of his orthodoxy – a Pyrrhonist by the Christian community in Calcutta. Upon returning to his homeland, this was also how MUIR depicted HARACANDRA in reports to Broad Churchmen on his experiments with dialogue in India.³⁴

HARACANDRA turned the tables on MUIR by applying to Christianity the critical tools that his adversary used with Hinduism: whereas MUIR supposed that he found contradictions within the Vedas, relying on the latest researches of European Indologists (among others, the *Mataparikṣā* quoted H. T. COLEBROOKE and H. H. WILSON), HARACANDRA countered by citing some of the latest Western works hostile to orthodox Christianity. This strategy caught MUIR off-balance; being schooled in the external evidences of Paleyan Apologetics and being a long-term resident of isolated administrative centers in the Indian mofussil, he had not been able to keep in touch with developments in theology and biblical studies at home.³⁵ To a certain degree, then, HARACANDRA was able to discomfit MUIR by demonstrating that, within the Western world itself, there was neither unanimity on miracles nor consensus about the historical reliability of the Gospel narratives. Why then should Hindus accede to the Bible's veracity when intelligent Europeans were themselves not sure about it?

MUIR himself was no longer sure about external evidences, and the controversy over his *Mataparikṣā* marks the onset of his searching phase, a search, that is, for that in the Christian revelation which distinguishes it from all others as God-given.³⁶ If miracles and other evidences never amounted to more than a dubious argument based on probability, then perhaps the answer lay in Christianity's moral excellence, or *śreṣṭhatā* as he had termed it in the *Mataparikṣā*'s Sanskrit,³⁷ but to which he had devoted a mere handful of verses in comparison with hundreds on Paleyan proofs. NĪLAKAṆṬHA and HARACANDRA had not so much shaken his faith as a Christian as his confidence in the apologetical methods elaborated by Paley. Badly in need of catching up with new theological currents, MUIR found, upon returning to London and Edingburgh, that Broad Church ideas, especially the insistence upon internal evidences at the expense of external ones, most aptly suited what he had learned through dialogue with Hindus. From 1853 onward, we find him corresponding with numerous Broad Churchmen, Baron BUNSEN, ROWLAND WILLIAMS, and H. B. WILSON, and busily engaged in disseminating the writings of then radical continental Bible scholars (e.g., the Dutch Pentateuchal authority, ABRAHAM KEUNEN³⁸), in addition to the Indological research for which he became famous.

Henry Bristow Wilson

At St. John's College, Oxford, where WILSON tutored in Anglo-Saxon and theology for a quarter-century (1825–1850), he emerged from a conservative

phase (during which he was chiefly known for publicly condemning JOHN HENRY NEWMAN's *Tract XC*) and began to enunciate Broad Church ideas, especially the hope of a comprehensive "national church", still grounded on the Articles and Prayer Book, but interpreted elastically along lines earlier set forth by COLERIDGE's *On the Constitution of the Church and State According to the Idea of Each* (1850). The Church was its own worst enemy according to WILSON, so "he rejected the belief in authority claimed by traditional dogmas and creeds, supposedly derived from a divine revelation, and sanctioned by centuries of use in the Church".³⁹ If the corporate judgment of the Church on religious matters could be tyrannical, coming between believers and their Bible, then private judgment, based on each believer's reasoning powers and faith, must be encouraged instead of restricted by ecclesiastical authorities. Orthodox churchmen would no doubt have applauded his Protestant stance, unremarkable in pleading for the individual Christian's freedom to read the scriptures according to private religious sense, were it not that WILSON denied the dogma of plenary inspiration. Not that man did not stand in need of revelation, but that segments of that revelation were not really revelation at all but human superimpositions, and as such, objectionable. Miracles, for instance, could be dispensed with because "it was degrading to the notion of a perfect and omnipotent Deity that he should have to intervene personally to upset the order of the universe from time to time, merely to convince man of his power".⁴⁰ Nothing in scripture, then, was so sacred as to be exempt from reason; but on this WILSON was vague, saying only that reason and faith must not be arbitrarily separated: "reason must judge faith, and faith elevate reason."⁴¹

If, then, "the Word of God" is revealed somewhere "in the Bible", how does one discern the interstices between its divine and merely human parts? For WILSON as for WILLIAMS and other Broad Churchmen, the answer lay in man's — universal man's — moral sense,⁴² which was assumed not to differ greatly from that of educated and cultured Victorian Britons. Of course this latent moral sense must be trained to reflect upon itself, which, when being done, reflexively responds to that in the scripture which is authentically inspired. The Church's duty, then, is to awaken this human faculty, for if the Bible's historical veracity was dubious and the Church's dogmatic conception of scripture too, at least its moral purport — especially in the New Testament — was not.⁴³ As WILSON phrased it in his controversial contribution to *Essays and Reviews*, all men, believers and otherwise, must distinguish "between the different words which [the Bible] contains, between the dark patches of human passion and error which form a partial crust upon it, and the bright center of spiritual truth within",⁴⁴ a statement than which none could be better calculated to anger orthodox churchmen, as it did in 1861 when he was accused of heresy at the Court of Arches.⁴⁵

Earlier in that same year, when the protest against WILSON (and WILLIAMS) was reaching its peak, the first published indication of MUIR's Broad Church sympathies and adoption of critical biblical studies appeared, replete with arguments against the dogma of plenary inspiration: *A Brief Examination of*

Prevalent Opinions on the Inspiration of the Scriptures of the Old and New Testaments (London 1861).⁴⁶ To this work Wilson contributed a lengthy preface restating the ideas already alluded to above, but with a new twist in one passage indicative of the information MUIR had passed on to him about the fate that Paleyan Evidential Theology had suffered at the hands of his Hindu partners-in-dialogue. One passage should be quoted in full to show how WILSON assimilated this information and used it to drive home his point that the Church must leave to private judgment the responsibility to ascertain where the moral value of the Bible rests:⁴⁷ "There is a consideration which will not be without weight in the minds of some – now an increasing number – who are brought into immediate contact with non-Christians, such as Hindus and Mahommedans, in our great Eastern Empire and elsewhere. Those people have sacred books as well as we. A claim is set up for the Divine Inspiration both of the Koran and the Vedas. Great numbers are educated in those beliefs, and embrace them as firmly as Christians generally embrace the doctrine of the Inspiration of the Scriptures of the Old and New Testaments. Can it then be legitimate to demand of the Mohammedan and the Hindu to test, by their reason and their moral sense, the Scriptures which they hold to be inspired, and which contain many truths, to invite them to 'sift the chaff from the wheat' in that which their fathers and teachers tell them is a Revelation, and not to allow the application of the same method to the Christian Scriptures? Or, in other words, does the setting up a claim for a book, that it is a Revelation, properly bar any examination into its contents as to how far they correspond with such pretensions, or in what sense it can be so called? We may also be assured that, as Christianity comes into actual close contact with Orientals of acute intellects, and inheriting traditional faiths, it will be met with a style of controversy which will come upon some among us with surprise. Many things will be disputed, which we have been accustomed to take for granted, and proofs will be demanded, which those who have been brought up in the external evidence school of the last century, may not be prepared to supply. When we insist that the Inspiration of the Vedas is merely a traditional claim, which cannot shut out an examination of their contents and of the systems alleged to be founded upon them, neither the pandits of Benares [i.e., NILAKAṆṬHA], nor the freethinkers of Calcutta [i.e., HARACANDRA], will admit our claim on behalf of our Bible, to have, in the outset of the argument, a greater presumption in its favour. Indeed by not at once appealing to the immeasurable superiority of the Christian religion generally taken in its moral purport, we should be keeping in the back ground the strongest part of our case."

WILLIAM's *Paramēswara-jnyāna-gōshthī*, with its dialogues between fictional Anglican divines, brahmins, and Buddhists, no less than WILSON's veiled references to MUIR's actual clash with Hindu stalwarts, demonstrate that the exigencies to which Paleyan Apologetics and the dogma of plenary inspiration were subjected in the process of interreligious dialogue served to justify in the minds of Broad Churchmen the legitimacy of their method of approaching the Bible: that is, as a book purported to be revelatory, just as

the sacred books of the Hindus are, but which must be established to be such by reason, man's moral sense, and the critical apparatus of modern scholarship. Although they drew upon evidence from outside their religion to make this point, the lesson was strictly for fellow believers; and though fellow Christians persecuted them for thinking in these terms, it is partly due to the perseverance of WILLIAMS and WILSON in court that clergymen are able to discuss these issues more openly today.

Postscript on Muir

Broad Churchmen, being pious Bible readers despite – or because of – their critical approach to it, were reluctant to press their arguments beyond a certain point. The Bible must be approached “as any other book” would be, but their conservatism becomes evident in their insistence that, upon being subjected to rational analysis by devout minds, the Christian scripture is discovered to be incomparably more historically accurate and morally elevated than the sacred books of the East. Immediately after the passage cited above, H. B. WILSON, in an attempt to placate orthodox churchmen, assured them that his presuppositions had not led him to the brink of apostasy: “It is not to be supposed, for a moment, that anyone among ourselves, or anyone at all, whatever his relation to Christianity, who has received the advantage of an European education, would put the Koran on a level with the Gospels, the Indian Epics with the histories of the Old Testament, or the Vedic hymns with the Psalms. It could not be done by anyone who would judge the several assumed revelations, not only by their external evidences, but also by their contents. And the foregoing observations [on the legitimacy of his method of approaching the Bible] have not been made out of any intention to depreciate the Scriptures of the Bible, or to place them on a par with other books claiming to be revelations.”⁴⁸

Ironically, one among WILSON's colleagues who, even though he had benefitted from “European education”, began to suspect that the Bible was not the *sui generis* revelation of God's moral will, was JOHN MUIR himself. Following to its logical conclusion the Broad Church's insistence upon universal man's latent moral sense as the only reliable guide to truth in matters purporting to be divinely inspired, and deducing from its dogmatic formulation, the Bible is an “expression of devout reason”, that the Vedas may be likewise defined, the Indologist-theologian left the Broad Church behind and plunged himself into the comparative study of religion, with particular reference to ethics. His research, based on the premise that religions, however disparate their metaphysical and soteriological content may be, converge at the point of morality, occupied the whole latter phase of his career and was published in 1879, shortly before his death, in a volume entitled *Metrical Translations from Sanskrit Writers*. In this final project, MUIR cited a profusion of morally didactic passages from Indian literature, purposely juxtaposing them with others drawn from biblical and classical

Greek authorities, in order to make a *prima facie* case in favor of their substantial equivalence. These ethical sentiments, he reasoned, "are the natural expression of the feelings and experiences of *universal humanity*; and the higher and nobler portion of them *cannot be regarded as peculiar to Christianity*." And even if parts of the Veda are not high and noble, "are not even the literatures, whether sacred or profane, of all countries, more or less, disfigured by something repugnant to the moral sense"?²⁹ The caprioles in MUIR's career are striking: while he may still have retained admiration for Christianity's moral excellence – its *śreṣṭhatā* as he called it in the *Mataparikṣā* – he at last viewed the religion he had endeavored to propagate in India as neither better nor worse, in terms of *śreṣṭhatā*, than Hinduism. Even by the elastic standards of Broad Churchmen, he who had joined them in formulating theology that was denounced as heretical, had gone too far and become a heretic himself.

²² D. L. LEMAHIEU, *The Mind of William Paley: A Philosopher and His Age*, Lincoln and London 1976, 108.

²³ *The Works of William Paley*, London 1838, 203.

²⁴ LEMAHIEU, *op. cit.*, 101.

²⁵ The other two alleged proofs were the religion's capacity for universal expansion (*sāmānyatā*) among mankind regardless of culture or race, and the religion's moral excellence (*śreṣṭhatā*), which resembles Broad Church thinking about internal evidences, but which was strictly subordinate to the primary proof, not being the sort of extra-textual "proof" that Paleyans preferred. A synopsis of the entire *Mataparikṣā* will be found in YOUNG, *op. cit.*, 73-80.

²⁶ Four pandits' critiques have thus far been located and translated. Of these only two will be mentioned, as the others never came to MUIR's attention. Of the two that did not, one, in 1839 by a Maratha pandit, SUBĀJĪ BĀPŪ, and another by an unidentified Bengali a decade later, are available in YOUNG, *op. cit.*, 143-49, 177-79.

²⁷ The reference is to ritual suicide, usually by drowning or starvation, which, although generally prohibited by Hindu legal authorities, was permitted at Allahabad (Prayāga), the site of the confluence of the Ganges and Jumnā rivers. The reward was heaven (*svarga*) or liberation from rebirth (*mokṣa*), and these ends are achieved, according to the *Skandapurāṇa*, because Śiva whispers *tattvajñāna* ("knowledge of truth") to the suicidist (P. V. KANE, *History of Dharmaśāstra*, 4, Poona 1953, 606-14). The original Sanskrit corresponding to this translation is in YOUNG, *op. cit.*, 110-11.

²⁸ A contemporary observer, W. H. SLEEMAN, noted that "Hindoos never doubt any part of the miracles and prophecies of our scripture – they believe every word of them; and the only thing that surprises them is that they should be so much less wonderful than those of their own scriptures" (*Rambles and Recollections of an Indian Official*, 2, London 1844, 51-52).

²⁹ MUIR had also come across similar critiques of extrernal evidences in the writings of RAMMOHUN ROY (1777-1833), the forerunner of neo-Hinduism, whose work he admired: "If all assertions were to be indiscriminately admitted as facts, merely because they are testified by numbers, how can we dispute the truth of those miracles which are said to have been performed by persons esteemed holy amongst natives of this country? . . . Have they not accounts and records handed down to them, relating to the wonderful miracles stated to have been performed by their saints, such as Agastya, Vasishta, and Gotama; and their gods incarnate, such as Ram, Krishna, and Narsingh; in the presence of their contemporary friends and enemies, the wise and ignorant, the select and the

multitude? – Could not the Hindoos quote in support of their narrated miracles, authorities from the histories of their most inveterate enemies the Jains, who join the Hindoos entirely in acknowledging the truth and credibility of their miraculous accounts? . . . Musalmans, on the other hand, can produce records written and testified by contemporaries of Muhammad, both friends and enemies, who are represented as eye-witnesses of the miracles ascribed to him. . . . They can assert, too, that several of those witnesses suffered the greatest calamities, and some even death, in defense of that religion” (J. C. GHOSE and E. C. BOSE, (eds.) *The English Works of Raja Rammohun Roy*, New York 1978, 614–15).

³⁰ The corresponding Sanskrit will be found in YOUNG, *op. cit.*, 106–07.

³¹ MUIR had argued in the *Mataparikṣā* that, whereas the Veda’s origins are unknown, being lost in the oblivion of time, the Bible’s beginnings are historically verifiable. HARACANDRA answered this with reference to the traditional Hindu belief in the eternity of the Vedas: “Only that religion is true which has prevailed on earth since the time of creation, and not one that arose subsequently.” The pandit was here faithfully voicing a concept of revelation that had its precedent in Manu 1.23, on which the scholiast Kullūka Bhaṭṭa comments: “The same vedas which [existed] in the previous mundane era were preserved in the memory of the omniscient Brahmā, who was one with the supreme spirit. It was those same Vedas that, in the beginning of the [present] *kalpa* (era), he drew forth from Agni, Vāyu, and Sūrya: and this dogma, which is founded upon the Veda, is not to be questioned.” For details, consult YOUNG, *op. cit.*, 94.

³² E. g., “With his left hand Kṛṣṇa lifted the great mountain called Govardhana, in order to rescue the inhabitants of Braj. . . . Some [i. e., MUIR] say this did not happen. What can one say about this kind of prejudice? It is the height of idiocy to put complete trust in one’s own race’s religion but not in those of other” (*Mataparikṣottara* 1.43,45; references to this text are by chapter and verse). The account of this miracle is in *Viṣṇupurāṇa* 5.11.1–25 (translated in C. DIMMITT and J. A. B. VAN BUITENEN, *Classical Hindu Mythology*, Philadelphia 1978, 116–17).

³³ E. g., “Since many fearless, intelligent men, such as HUME, TOM PAINE, the great VOLTAIRE, PALMER, PAINE, and GIBBON confuted these [Christian] priests, the priestly classes, being answerless, called them infidels” (2.55). The second “Paine” is undetermined. Thomas Fyche Palmer (1747–1802) was an English Unitarian, exiled to Australia, whose experience of religious persecution became famous in India. Unitarianism was introduced to Calcutta early in the nineteenth century; it became especially popular in the Brahmo Samāj and its literature began to circulate in Bengali in HARACANDRA’s time (for details, see S. LAVAN, *Unitarians and India*, Boston 1977). Free Thought made inroads too, especially TOM PAINE’s *Age of Reason*, which appeared both in English and Bengali in this period. According to the Baptist missionary WILLIAM CAREY (1767–1837), *India swarms with Deists* (quoted in HALBFASS, *op. cit.*, 72).

³⁴ MUIR was able to see through the Western veneer of the *Mataparikṣottara* to its orthodox Hindu core, and he attempted to show that different stages in the development of Sanskrit precluded belief in the dogma of eternal Vedas. See J. MUIR, *On the Arguments by which the Alleged Eternity of the Vedas May be Refuted*, in: *Christian Intelligencer* (Calcutta), 10 (1840), 341–47, extracts from which are quoted in YOUNG, *op. cit.*, 99–100.

³⁵ MUIR’s experience of the devastating effect to which Hindus put anti-Christian Western sources to use, was paralleled by other nineteenth-century missionaries throughout South Asia in their dialogue with other religions. Evidently Paleyan Apologetics died a very slow death on the mission field. Before MUIR, JOSHUA MARSHMAN, CAREY’s colleague at Serampore, had been hard-pressed when RAMMOHUN ROY quoted Unitarians against the Trinity. At mid-century when G. PFANDER, of the Church Missionary Society, argued with Muslims in

public debate over the Trinity, he was "astonished to find that Dr. WAZIR KHAN had the books of T. H. HORNE, D. F. STRAUSS, and other German theologians in front of him" (A. A. POWELL, *Maulāna Rahmat Allāh Kairānawī and Muslim-Christian Controversy in India in the Mid-19th Century*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1976, 53). During the Buddhist-Christian debates held in Ceylon at Pānadure in 1873, "Questions on the history of events recorded in Buddhist works were matched with counter-questions of the historicity of events recorded in the Bible." "In the early 1860s, Bishop COLENSO's writings [on the Pentateuch] caused 'much excitement' in Ceylon. And so did, soon afterwards, the writings of free thinkers, CHARLES BRADLAUGH and others. European criticisms of Christianity were used by the Buddhists to taunt their opponents with the claim that Christianity was losing ground even in its traditional homeland" (K. MALALGODA, *Buddhism in Sinhalese Society, 1750-1900*, Berkeley 1976, 229). During the 1880s, *Sandaresa*, the organ of renaissance Buddhism in Ceylon, extensively quoted such anti-Christian American journals as *Truthseeker* and *Free Thinker* (L. A. WICKREMERATNE, *Religion, Nationalism, and Social Change in Ceylon, 1865-1885*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1969, 144ff.).

³⁶ Not that this phase of MUIR's career was without ambiguity and a certain inertia. His third edition of the *Mataparikṣā*, for example, added several hundred verses citing classical writers in an attempt to buttress the credibility of the Gospels, even though he had ceased to believe so himself by 1852.

³⁷ In fact, MUIR's partners-in-dialogue found little of moral worth in Christianity, what little they learned about it from MUIR: they evinced only minor interest in Jesus Christ, seeing him as a *deus ex machina* introduced by the creator to solve the problem of creating beings who then turned evil; were unimpressed with the doctrine of justification by faith (as were certain Broad Churchmen for the same reason: Cf. CROWTHER, *op. cit.*, 121) because it implied that God is wrathful and that repentance alone is insufficient to appease him; and above all were horrified by Christianity's assertion that animal life is soul-less. For details on these and other criticisms, see YOUNG, *op. cit.*, 109-35.

³⁸ *Three Notices of the "Speaker's Commentary"*, London 1873, *The Five Books of Moses*, London 1877, both translated from Dutch by MUIR, and *Prophets and Prophecy in Israel: An Historical and Critical Enquiry*, London 1877, with his introduction.

³⁹ CROWTHER, *op. cit.*, 112.

⁴⁰ *Ibid.*, 113.

⁴¹ *Ibid.*, 116.

⁴² "Here arises no question of the extent or nature of the corruption of man, or of the remains of the divine image; . . . for whatever the depression of his natural state, all alike inherit it; whatever are his capabilities of elevation, in all are the same rudiments of improvement" (H. B. WILSON, *The Communion of Saints*, Oxford 1851, 186; quoted in CROWTHER, *op. cit.*, 114).

⁴³ *Loc. cit.*

⁴⁴ Quoted in CROWTHER, *op. cit.*, 119.

⁴⁵ For details on the charges and proceedings, consult CHADWICK, *op. cit.*, 80ff., and CROWTHER, *op. cit.*, 121ff.

⁴⁶ The first edition was published anonymously; the second, in 1862, bore his name. Thereafter he was so much out of favor with Evangelicals that they later attributed another anonymous treatise to him, *Supernatural Religion* (London 1874-1877), actually written by W. R. CASSELS, an outspoken but reclusive British atheist.

⁴⁷ MUIR, *A Brief Examination of Prevalent Opinions*, LV-LVI; emphasis added.

⁴⁸ MUIR, *A Brief Examination of Prevalent Opinions*, LVI.

⁴⁹ MUIR, *Metrical Translations from Sanskrit Writers*, XXXIII-XXXIV, XLIV; emphasis added.

KLEINE BEITRÄGE

„WAS IST RELIGION?“ ZUR DEUTSCHEN ÜBERSETZUNG VON K. NISHITANIS WERK

von Hans Waldenfels

Wohl die bedeutendste Neuerscheinung des vergangenen Jahres im Bereich der Religionsphilosophie ist die Übersetzung des 1961 in Japan erschienenen Werkes von KEIJI NISHITANI (N.) *Was ist Religion?* (Insel-Verlag, Frankfurt/M. 1982; 436 S.). Die Übersetzung hat vor allem deswegen nun auch in deutscher Sprache erscheinen können, weil zwischenzeitlich die englische Übersetzung abgeschlossen ist, die in einzelnen Kapiteln in der Zeitschrift „The Eastern Buddhist“ in Kyoto erschienen war. Die Übersetzerin DORA FISCHER-BARNICOL hat vor allem diese englische Übersetzung zugrundegelegt. Die Übersetzung darf aber schon deshalb als authentisch und autorisiert gelten, weil N. selbst zusammen mit dem in Kyoto wirkenden EBERHARD SCHEIFFELE die Arbeit begleitet hat und es dabei zu gelegentlichen Verdeutlichungen und Erweiterungen für den deutschen Leser gekommen ist.

Dem eigentlichen Text hat die Übersetzerin eine einfühlsame Einführung vorausgeschickt. N. (geb. 1900) ist heute zweifellos der bedeutendste lebende Philosoph der von K. NISHIDA herrührenden Kyoto-Schule. Zwar gab es von ihm bereits eine Reihe kleinerer Veröffentlichungen auch in deutscher Sprache, doch war es ein langjähriges Desiderat, sein Hauptwerk der interkulturellen wissenschaftlichen Diskussion zugänglich zu machen. In der Einführung zu seinem Werk ist deutlicher, als es in vergleichbaren Einführungen bislang geschehen ist, der Umkreis des Denkens N.s ausgeleuchtet. Die Übersetzerin macht darin zugleich auf einige Grundworte der Philosophie N.s aufmerksam, die im Laufe seines Werkes eine Rolle spielen, aber darüber hinaus im Gespräch innerhalb der Kyoto-Schule bereits eine lange Geschichte hinter sich gebracht haben. Dazu gehören japanische Grundworte wie der „Ort“ (jap. *tachiba*, *ba*, *tokoro*, *basho*) (15), *soku*, jenes japanische Wort, das „die Gegensätze auf ‚einander‘ bezieht und in der Schwebe hält (Leere-sive-Form, Form-sive-Leere), der ‚Punkt‘ der *coincidentia oppositorum*, die als ‚inverse Korrespondenz‘ oder ‚Identität durch Negation‘ erklärt wird, der Topos jenes ‚absoluten Nichts‘, in dem Sein und Nichtsein aufgehoben sind“ (17), sodann auch die eigentümliche Sicht des Verhältnisses „absolut“ und „relativ“ (19) oder die Sicht des „Zwischen“, die sich im „*kan/gen*“ der Worte für Zeit (*ji-kan*), Raum (*kū-kan*), Mensch (*nin-gen*) (20) ergibt. Hinweise dieser Art machen bereits vorausschauend auf Probleme des Textes selbst aufmerksam.

Das Werk N.s ist allerdings seinerseits kein systematisches Werk; es enthält vielmehr sechs Kapitel die in zeitlichem Abstand als Essays entstanden und veröffentlicht sind und immer neu die zentrale Frage nach dem, was Religion ist, vertiefend umkreisen. Daher fällt auch in jedem Kapitel auf die Grundfrage aus anderer Perspektive neues Licht; es kommt allerdings auch zu Überschneidungen.

Einen ersten Durchgang durch die Fragestellung bildet das **1. Kapitel**, das selbst unter der Frage „Was ist Religion?“ steht. Eingangs macht N. darauf aufmerksam, daß die Frage selbst ein Problem bildet, denn: „Einerseits ist Religion für den, der diese Frage stellt, noch keine Notwendigkeit geworden. Die Notwendigkeit von Religion hat sich ihm noch nicht gezeigt. Ja, die Frage enthält das Eingeständnis, daß Religion für ihn noch keine Notwendigkeit geworden ist. Andererseits liegt es in der Natur der Religion, daß gerade ein solcher Mensch Religion braucht. Kurz, das Verhältnis, in dem Religion zu uns steht, ist widersprüchlich, da dem Menschen, für den Religion nicht

notwendig ist, gerade deswegen Religion nottut“ (39). N. zeigt aber, daß diese Frage eine Frage auf Leben und Tod ist, ja eine Frage, die den Menschen an den Rand des Nichts treibt. Damit geht es bei dieser Frage aber auch um das Gewahrwerden der ganzen Wirklichkeit. Eine solche Frage schließt sogleich die Beschäftigung mit dem fragenden Subjekt ein. Hier knüpft N. im Sinne neuzeitlichen Denkens beim cartesianischen Ego an, macht aber dann deutlich, daß in DESCARTES' „Ich denke, also bin ich“ der Zweifel selbst noch nicht in seinen vollen Grund eingeführt worden ist. Denn solange noch das Ego als fragendes Subjekt seiner selbst gewiß ist, ist der „Große Zweifel“, der dem fernöstlichen Menschen aus seiner religiösen Situation bekannt ist, noch nicht verwirklicht. Erst wo auch das Ich-Zentrum als solches in seiner eigenen Sicherheit zerbricht, wird der „Große Zweifel“ oder der „Große Tod“, wie er zumal im Zen-Buddhismus beschrieben wird, wirksam. Bereits in diesem Kontext kommt N. auch auf die menschlichen Grundprobleme des Bösen und der Sünde zu sprechen (vgl. 66f.). Für ihn steht auch fest, daß bei der Frage nach Religion, auch wo sie im Kontext neuzeitlichen Denkens gestellt wird, die Frage nach Gott nicht ausgeblendet werden kann. Bemerkenswert ist, in welch hohem Maße er um die eigentümliche Form des christlichen Glaubens an die Selbstmitteilung eines Gottes weiß, der sich selbst entäußert und entleert hat (vgl. den neuen Text 72), und wie immer wieder auch das Trinitätsdenken Beachtung findet. In seinem ganzen Buch beobachten wir eine sehr differenzierte Betrachtung des abendländischen Gottesbegriffes, die zwischen dem Gott des christlichen Glaubens und der Philosophie zu unterscheiden weiß. Im ersten Kapitel kommen aber auch bereits die Anfragen eines modernen Atheismus zur Sprache. Dabei stoßen wir auf Einwände die sich aus der Existenzweise des modernen Menschen ergeben, Einsprüche gegen eine Schöpfung aus dem Nichts, Fragen hinsichtlich der Allgegenwart und Allmächtigkeit Gottes, zumal aber auch Bedenken hinsichtlich eines personalen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Hier macht N. einen ersten Versuch, die interpersonale Beziehung von Gott und Mensch unter der Doppelsicht des Personalen und Nichtpersonalen zu bestimmen. Die Frage der Personalität aber drängt ihn dann, erneut nach der Person zu fragen.

Das 2. Kapitel ist ausdrücklich dem Problem der Personalität in der Religion gewidmet. Hier geht N. von dem Verhältnis von Religion und Wissenschaft im neuzeitlichen Denken aus. Er zeigt dabei zunächst, wie durch die Erkenntnisse der Naturgesetze das teleologische Weltbild durch eine mechanistische Konzeption abgelöst wurde und sich im Rahmen des neuen Weltbildes dann auch das Verhältnis von Gott und Mensch änderte. Denn in der neuen Weltsicht war nicht Gott mehr einfachhin der Zielpunkt menschlichen Strebens. Der Mensch selbst sah sich in der Welt auch nicht mehr nur unter personaler Rücksicht, sondern lernte sich als materielles, biologisches und von indifferenten Naturgesetzen beherrschtes Wesen betrachten. Führt das neue Naturverständnis gleichsam zu einer Durchkreuzung des gott-menschlichen Beziehungsgefüges, so zog die Betonung der menschlichen Subjektivität zugleich den Atheismus nach sich. In diesem Umfeld fragt N. sodann nach den Lösungsversuchen, die das Christentum selbst angesichts des aufkommenden und vor allem von Nietzsche in Radikalität verwirklichten Atheismus gefunden hat. Erneut stellt er sich der Rede von der Selbstentäußerung Gottes in Jesus Christus, die er zugleich in Beziehung setzt zu dem aus dem Buddhismus bekannten *anātman* bzw. *muga*-Verständnis (116ff), ohne daß ihm daraus ohne weiteres eine Verfälschung der christlichen Sicht nachgesagt werden dürfte. Hier ist aber darauf zu achten, daß – wie schon in der englischen Übersetzung – auch in der deutschen der japanische Terminus *muga* in doppelter Weise ontologisch als *non-ego* und ethisch als Selbst-Losigkeit übersetzt wird. Die bereits der englischen Übersetzung beigegebene Erläuterung in der Anmerkung ist hier besonders aufschlußreich. In dem Zusammenhang vermag N. dann

das Verhältnis von Personalität und Impersonalität positiv in eine Transpersonalität zu überführen (118). Verständnisbrücken bilden im übrigen Gedankengänge bei MEISTER ECKHART. N., der bereits zu früherer Zeit ein Eckhart-Buch verfaßt hatte, das bislang nur in japanischer Sprache vorliegt, erscheint hier zugleich – was häufig übersehen wird – als Lehrer S. UEDAS, der seinerseits mit einem Eckhart-Buch in Marburg promoviert hat. Die Beschäftigung der Kyoto-Schule mit ECKHART wird gewiß in der kommenden Zeit eine vertiefte Überprüfung erfahren müssen. Das ist schon deshalb der Fall, weil bei ECKHART vom „Nichts“ die Rede ist und dieses dann als Brücke zwischen dem Nichtsverständnis des Fernen Ostens und unserem eigenen Verständnishorizont benutzt wird. N. selbst ist geneigt, daneben auch NIETZSCHES Nihilismus-Verständnis vertieft in der hier sichtbar werdenden Richtung zu denken.

Im fünften Abschnitt des zweiten Kapitels greift N. noch einmal die Idee des Menschen als Person auf. Dieser Abschnitt, der einerseits den abendländischen Begriff positiv würdigt, andererseits Person letztendlich gleichsetzt mit einem bewußt vollzogenen Ego, macht somit einmal die Einwände gegen ein personales Denken aus fernöstlicher Sicht deutlich, läßt aber dann die Ansätze zu einer Verständigung erkennen. Entscheidend in diesem Zusammenhang ist der Zusammenhang von Person und dem in dem *persona*-Sein offenkundig werdenden Zugang zu dem, was N. „absolutes Nichts“ nennt. Damit aber kommt er zu dem zentralen Thema seines eigenen Werkes.

Im 3. und 4. Kapitel erscheint in der Überschrift das Sanskritwort *śūnyatā*. Dieses recht schwierige Schlüsselwort nennt die eigentliche Quelle der fernöstlichen Rede vom „absoluten Nichts“. *Śūnyatā* hat als Grundwort eine Mehrzahl von Konnotationen, die ich selbst in anderem Zusammenhang näher beschrieben habe (vgl. H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts*, Freiburg ³1980, 28ff., 85ff.). Kapitel 3 greift zunächst erneut die Problematik des zweiten Kapitels auf, nämlich die Beziehung von Religion und Wissenschaft. In diesem Kontext stellt sich dann nicht nur die Frage nach dem Atheismus, sondern zugleich die Frage nach dem Nihilismus, da die mit der Technik heraufgeführte Situation zugleich eine Umkehrung der Verhältnisse mit sich brachte, „bei der das Herrschende selbst zum Beherrschten wird“ (153). Angesichts dieser Entwicklungen fragt N. nach dem „Ort“, von dem her alles seine wahre Wirklichkeit findet. Damit erscheint einmal das seit NISHIDA viel gebrauchte Grundwort „Ort“ (vgl. 161f), sodann aber die „Leere“. Diese – „*śūnyatā* – ist zu unterscheiden sowohl von einem negativen Nihilum wie von einem Verständnis von Leere, das in ihr nur die Kehrseite der Fülle erblickt. NISHITANI schreibt: „Leere“ im Sinn von *śūnyatā* ist Leere nur dann, wenn sie sich auch noch des Gedankens entäußert, als gäbe es etwas, was die Leere ‚ist‘. Die Leere ist ursprünglich sich-selbst-entleerend. Die Bedeutung dieser eigentlichen Leere besagt, daß wahre Leerheit nicht als Entität außerhalb des ‚Seins‘ oder als etwas von ‚Sein‘ Verschiedenes gesetzt werden darf; sie muß vielmehr ineins mit ‚Sein‘, als selbstidentisch mit ‚Sein‘, realisiert werden.“ (170) Diese Leere ist aber dann einmal zu bestimmen im Verhältnis zu Diesseits und Jenseits, sodann im Verhältnis zu Subjekt und Objekt und noch einmal im Verhältnis zu Substanz und Subjekt. Erst innerhalb dieses Koordinatensystems erhält das Unausagbare die Möglichkeit des Zugangs und der Wirksamkeit.

Für den Erkenntnisprozeß ist zweifellos der letzte Abschnitt X von hoher Bedeutung (vgl. 195–199). In ihm erläutert N. an Beispielen wie „Feuer verbrennt das Feuer nicht“, „Wasser wäscht das Wasser nicht“, „das Auge sieht das Auge nicht“ u. ä. erstmals die besondere Weise der Identitätsbestimmung. Heißt es im Bild: „Wasser wäscht, weil Wasser sich nicht selbst wäscht“, so kann in der Formel gesagt werden: A ist nicht A, deshalb ist A A.

Was am Ende des 3. Kapitels im Abschnitt X angesprochen wurde, findet im 4.

Kapitel „Die Position der *sūnyatā*“ eine ausführlichere Darstellung. Dabei geht es um eine Beschreibung, in gewissem Sinne aber auch um eine Einübung in die Logik des *soku-hi*. Diese betrifft den Ausdruck der paradoxen Selbstidentität in der vorhin zitierten Formel „A ist nicht A, deshalb ist es A“. Das damit Gemeinte wird sowohl vom Ansatz der Substanz und damit des Objekthaften wie vom Ansatz des Subjekts her erläutert. In beiden Fällen geht es darum zu erkennen, daß das *Nicht-* zugleich die Grundlage des *Ist* darstellt und somit das *Nicht-* erst in die wahre Soheit aller Dinge einweist. Diese nicht sehr leichten Gedankengänge sollen zugleich verdeutlichen, daß das, was vorgetragen wird, im Sinne abendländischer Logik nicht einfachhin als unlogisch angesprochen werden kann. Wohl aber gilt es einzusehen, daß N. sich um eine sprachliche Vermittlung des an sich Unsagbaren der buddhistischen Grunderleuchtung bemüht.

Wo aber das Eine mit Allem, das Eine mit Vielem und das Selbst mit dem Nicht-Selbst vermittelt wird, stellt sich die Frage nach der Wertigkeit von Raum und Zeit. N. gebraucht für die Bestimmung der wechselseitigen Durchdringung aller Dinge ein Wort, das der englische Übersetzer mit einem Wort der Trinitätslehre ins Englische übersetzt hat. Das japanische Wort *egoteki* hatte er in Anlehnung an die trinitarische Rede von Perichorese bzw. die *circumincessio* mit „*circumincessional*“ wiedergegeben. Da dieses Wort allerdings in einer deutschen Übersetzung eher den Austausch einer Unbekannten durch eine andere bedeutet hätte, hat die deutsche Übersetzerin auf diese Assoziation verzichtet und *egoteki* mit „wechselseitige Durchdringung“ („Ineinandersein“) übersetzt (238). Dabei handelt es sich für N. aber nicht um eine fernliegende Spekulation, sondern um eine nähere Bestimmung dessen, was in Zeit und Raum ist. Mit anderen Worten, es geht um die Frage nach Welt und Geschichte.

Die beiden **Schlußkapitel 5 und 6** sind denn auch dem Verhältnis von Leere und Zeit und Leere und Geschichte gewidmet. In **Kapitel 5** setzt N. erneut mit dem europäischen Nihilismus ein. Dieser wird ausdrücklich als ein Ereignis der Geschichte des Seins dargestellt und damit das Seiende als In-der-Welt-sein bzw. Geschichtlich-sein ausgewiesen. Eine gewisse Parallelität zu dem Heideggerschen In-der-Welt-sein ist N. im fernöstlichen Denken in der Rede von *samsāra*, d. h. Geburt und Tod, Werden und Vergehen, Seelenwanderung u. ä. gegeben. Zwar möchte N. hier wie auch an anderen Stellen keinen streng dogmatischen Buddhismus vertreten. Er ist deshalb auch geneigt, in gewissem Sinne buddhistische bzw. hinduistische Grundbegriffe wie *karma* oder *samsāra* zu entmythologisieren und in einer existentialen Sicht anzuwenden. Dennoch ist die im Buddhismus übliche Verhältnisbestimmung von *nirvāṇa* und *samsāra* für ihn jene Instanz, von der her er sich den sich im abendländischen Denken offenbarenden Aporien stellt (vgl. bereits 278–299). Es ist verständlicherweise nicht möglich, hier in eine differenzierte Darlegung und Besprechung einzutreten. N. selbst weiß um die Schwierigkeiten, die es in der Sinndeutung der buddhistischen Standorte gibt. So fragt er z. B., ob nicht die buddhistische Position der Leerheit in besonderem Maße übergeschichtlich und folglich ungeschichtlich sei (309). Dennoch möchte er nicht diese Fragestellung erörtern, sondern von TOYNBEE her die verschiedenen Geschichtsauffassungen, die sich aus dessen Sicht in der Welt herausgebildet haben, als einen gemeinsamen Ausgangspunkt diskutieren. Hier geht es dann wesentlich um das Verhältnis von zyklischer und linearer Geschichtsauffassung unter Einbeziehung der Grundfragen nach der Person, der Eschatologie und der Freiheit. Auch für NIETZSCHE gilt aber, daß seine Philosophie als Philosophie des „Willens zur Macht“ dem Willen smoment unterworfen bleibt.

Im **6. Kapitel** setzt N. bei TOYNBEEs These an, die buddhistische Zeitvorstellung sei rein zyklisch. In diesem Schlußkapitel geht es ihm um eine Bestimmung der chronologisch-vertikalen wie auch der horizontal-räumlichen Beziehungen. Er möchte die Frage

nach der Welt und ihrer Zeit umfassend stellen angesichts des von NIETZSCHE radikal artikulierten Atheismus, aber letzten Endes zugleich so, daß der gegenüber dem Buddhismus geäußerte Vorwurf ungeschichtlichen Denkens im Buddhismus zusammenbricht. Motive, die im 1. Kapitel schon auftreten, die Frage nach dem Großen Tod und seinem Umschlag in Große Leben (351), werden hier erneut aufgegriffen, aber auch das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit, Tun und Nicht-Tun, Ernst und Spiel, Selbstzentriertheit und Fremdzentriertheit.

Der Schlußteil des Buches ist dann eine deutliche Zusammenfassung. Hier wird das wahre Selbst als Nicht-Selbst, das wahre Ich als Nicht-Ich und Selbst-Losigkeit erwiesen und zudem aus der buddhistischen Sicht der Dinge heraus die Weisheit mit dem Mitleiden verbunden. Mitleiden aber geschieht in der Zeit, in der Zuwendung zum anderen, in der radikalen Verwirklichung der Selbstlosigkeit. Die Liebe zum Nächsten als eine Liebe, die nicht mehr unterscheidet, wird an FRANZ VON ASSISI illustriert. N. erinnert an die Legende, daß der heilige Franz sich bei einer Brennkur gegen ein Augenleiden der Behandlung mit einem glühenden Eisen unterziehen mußte, aber dieses dann mit einem Kreuzzeichen so gekühlt habe, daß es ihn nicht brenne: Franz schlug das Kreuz, „um seinen geliebten Bruder Feuer um seine Liebe zu bitten. Der Ort dieser Liebe aber ist, wo er sich selbst leer macht und sich dem Feuer mitteilt, wo das Feuer sich selbst leer macht (d. h. aufhört, Feuer zu sein) und sich ihm mitteilt. Als Franziskus das Kreuzzeichen über dem glühenden Eisen machte, war dieser Ort erschlossen.“ (422/3) Das Geschehen erinnert ihn an ein Zen-Wort: „Wenn du den tätigen Geist in seiner Zugespitztheit zunichte werden läßt, ist selbst das lodernde Feuer kühl.“ In dieser Grunderfahrung geschieht aber dann nach N. eine Art „Kommunion“. Denn Feuer, Wasser und Wind, Sonne und Mond und alle anderen Dinge werden für FRANZ VON ASSISI Brüder und Schwestern. Im Durchbruch zu diesem Standpunkt möglicher Freiheit, möglicher Gleichheit und umfassender Brüderlichkeit liegt für ihn zugleich dann die Möglichkeit, jenes Feld (jap. *ba*) zu eröffnen, von dem her sich die vielfältigen Probleme lösen lassen, welche die Menschheit heute bedrängen und quälen.

Der kurze Durchblick durch das Werk läßt vielleicht ein wenig den Reichtum und die Bedeutsamkeit der Gedankengänge erahnen. Man möchte nur wünschen, daß diese in unserem Sprachraum in einer größeren Öffentlichkeit bei Philosophen und Theologen und Kulturanthropologen diskutiert werden. Der Übersetzerin gebührt dabei Dank für die Mühe, die sie auf sich genommen hat.

Es mag beckmesserisch klingen, wenn am Ende auf einiges hingewiesen wird, was evtl. bei einer späteren Auflage als Korrektur Verwendung finden könnte. Doch da es sich bei diesem Buch auf lange Zeit um ein Standardwerk handeln wird, seien doch einige Beobachtungen mitgeteilt.

Bei manchen Übersetzungen von Fachtermini wird man streiten können; auf solche Stellen will ich nicht hinweisen. Begrüßenswert wäre aber in verschiedenen Punkten eine Vereinheitlichung der Terminologie, z. B. „nichtpersonal“ oder „unpersönlich“ oder „impersonal“ (91ff. u. ö.), als Übersetzung von „*soku*“ „*sive*“ oder „*qua*“, „szientistisch“, „wissenschaftlich“ oder „naturwissenschaftlich“. Problematisch ist der Gebrauch von „existential“, der dem undifferenzierten englischen Wort entlehnt sein dürfte, bei Überprüfung der Übersetzung mit dem japanischen Text deutlicher im Sinne von „*jitsuzonronteki*“ = existential und „*jitsuzonteki*“ = existentiell hätte unterschieden werden können und müssen; jedenfalls steht „existential“ – bzw. „existenzial“, wie die Übersetzerin schreibt – gelegentlich für „existentiell“. Manche Neologismen ergeben keinen erkennbaren Sinn, etwa „un-rationales Subjekt“ (157), „buddhaisch“ (310ff.) im Anschluß an das englische „*buddhaic*“, aber ohne Anlaß im japanischen Text, wo es „*bukkyōteki*“, „buddhistisch“, heißt. Dem Band ist ein Verzeichnis japanischer und

sanskritischer Termini beigegeben. Hier müßten die diakritischen Zeichen überprüft werden: z. B. *kāya* statt *kayā* (435, aud 428), *gyō* statt *gyo* (435), *nirvāṇa* (436, so auch im Text 278ff., wo das Wort stets ungelängt und unpunktiert neben der korrekten Schreibweise von *saṃsāra* steht). Es fragt sich natürlich, wie hilfreich die Rückführung sino-japanischer Fachtermini ins Sanskrit ist, wenn nicht vorausgesetzt werden kann, daß das Sanskrit selbst in der Forschung NISHITANIS eine erkennbare Rolle gespielt hat. Andere Corrigenda: 433: *Dokugokō* statt *Dokugekō*; 394, auch 434: die wiedergebene Lesart ist nicht „sin.-jap.“, sondern nur „jap.“, nur die Schreibart ist „sin.-jap.“; außerdem 199: statt „pro se ipsum“ „pro se ipso“; 432, Anm. 21: statt des Verweises auf den englischen Text Hinweis auf die Fundorte im Buch 140, 195ff., 209ff. u. ö.

Schließlich sind mir an drei Stellen Zeilenausfälle aufgefallen: S. 172, im mittleren Abschnitt: „Nur ist mit ‚Himmel‘ nicht allein das gemeint, was sich weit über den Abgrund ausbreitet, besser: der kosmische Himmel, unter dem die Erde, wir Menschen auf ihr, und zahllose Sterne und Planeten existieren und sich bewegen; das, was sich immer . . .“; S. 324, vorletzter Abschnitt: „– selbst diejenigen eingeschlossen, welche die menschliche Vernunft in der aufklärerischen Geschichtsauffassung des ‚Fortschritts‘ in die Geschichte hineinträgt . . .“; S. 327, 1. Abschnitt: „. . . oder wo in katastrophalen Naturerscheinungen wie einer großen Flut oder dem heftigen zuvor berührten Lissaboner Erdbeben . . .“

Die genannten möglichen Corrigenda-Stellen seien aber nicht als Kritik verstanden, die den hohen Wert der Arbeit mindern sollte. Sie seien eher als ein Zeichen gesehen, mit welchem Interesse und welcher Intensität sich der Rezensent mit diesem – noch einmal sei es wiederholt: – für das Gespräch mit dem Fernen Osten, aber auch mit der mahāyānabuddhistisch geprägten Existenzphilosophie so hochbedeutsamen Werk beschäftigt hat.

* * *

Inzwischen liegt auch die englische Übersetzung des Buches unter dem neuen Titel *Religion and Nothingness* (University of California Press Berkeley-Los Angeles-London 1982; 317 p.) vor. Sie gibt in der Substanz die zuvor in *Philosophical Studies of Japan*, Vol. II (1960) und dann in der Zeit von 1970–1980 in der Kyotoer Zeitschrift *The Eastern Buddhist* erschienene Übersetzung aus der einfühlsamen Feder J. VAN BRAGTS, des Direktors des Nanzan-Instituts für Religion und Kultur in Nagoya/Japan, wieder, verrät aber an vielen Stellen die glättende Hand von J. HEISIG. So liegt hier eine gut lesbare englische Übersetzung vor, die ihrerseits allerdings bei vergleichendem Studium von japanischem, zweimal englischem und deutschem Text an einigen Stellen auch zu Interpretationsfragen Anlaß geben wird. Ich nenne ein, für meine eigene Interpretation wichtiges Beispiel, das – wie oben gesagt – auch von der ersten englischen Übersetzung ins Deutsche übernommen worden ist: die Übersetzung von *anātman* bzw. *muga* mit *non-ego* und Selbst-Losigkeit. In der neuen englischen Übersetzung heißt der Satz nur noch: „In the East, this would be called *anātman*, or non-ego.“ (59) Zwar bin ich auch jetzt noch der Ansicht, daß sich in diesem Wort die ontologische und ethische Komponente verbinden lassen. Doch bleibt die Frage, ob die Erweiterung des japanischen Textes in der ersten englischen Übersetzung wirklich NISHITANIS Werk war, ob diese jetzt aufgrund des englischen Sprachgefühls oder aufgrund erneuter Rücksprache mit NISHITANI rückgängig gemacht worden ist. Was hier ins Auge sticht, ließe sich zweifellos auch an anderen Beispielen erläutern. Es signalisiert aber erneut die Komplexität des Verständigungsprozesses zwischen Kyotophilosophie und christlicher Theologie, Mahāyāna-Buddhismus und Kyotophilosophie und damit zwischen buddhistischer und christlicher Reflexion und ihrer Bindung an die jeweiligen religiösen Grundlagen und die historisch-kulturellen Orte der Reflexion.

Auf die Problematik von Verstehen und Übersetzen gehen sowohl WINSTON L. KING in seinem Vorwort wie J. VAN BRAGT in seiner Einführung ein. King macht zunächst auf das unterschiedliche Verhältnis von Philosophie und Religion von Ost und West aufmerksam, spricht sodann vom Bemühen eines buddhistischen Philosophen wie NISHITANI um das westliche Corpus von christlichem Glauben und philosophischem Denken, um schließlich darauf hinzuweisen, daß die Begegnung NISHITANIS mit der westlichen Philosophie sich hauptsächlich im Existentiellen, nicht im Bereich formaler Theologie und Metaphysik oder gar der Sprachanalyse vollzieht. Er bedenkt zudem die Frage, wo sich Kontaktpunkte zwischen NISHITANIS Denken und der amerikanischen Kulturwelt ergeben. Philosophisch bieten sich die analytisch-logischen Schulen nach WITTGENSTEIN, die Phänomenologie nach HUSSERL, die poststrukturalistische Kritik nach J. DERRIDA, zumal aber die Prozeßphilosophie nach WHITEHEAD an.

Hilfreich ist auch J. VAN BRAGTS Einführung. Sie beleuchtet zunächst den östlichen Hintergrund des Kyotoer Denkens. Wichtig ist hier die Beobachtung, daß der Buddhismus in der Vermittlung seiner Erfahrung keine Anleihen bei einem philosophischen System gemacht hat wie das Christentum, daß in der Entwicklung einer „christlichen Philosophie“ nicht genuin christlich formulierte, sondern bei der griechischen Philosophie anknüpfte. Die „buddhistische Philosophie“ drängt ihrerseits radikal zum Ausgangspunkt der buddhistischen religiösen Erfahrung (vgl. XXVIf.). VAN BRAGT stellt drei Fragen: „Was lehrt diese immanent religiöse Logik die Theologie, zumal die christliche Theologie? Was lehrt uns diese Spekulation über die Struktur der Wirklichkeit im allgemeinen? Kann diese Spekulation in sich selbst bestehen, losgelöst von der religiösen Praxis, in logischer Autonomie, und so als Philosophie in westlichem Sinne betrachtet werden?“ (XXVII) Der Kyoto-Schule spricht er dann eine grundlegende Loyalität gegenüber den eigenen Traditionen, eine engagierte Offenheit für die westlichen Traditionen und einen bedachten Versuch, eine Synthese von Ost und West zu schaffen, zu (vgl. XXVIII). Auch er hebt dann eine Reihe von Grundbegriffen (*soku*, *tokoro*, [*tachi*] *ba*, *basho* u. a.) heraus. In einem dritten Abschnitt führt VAN BRAGT in NISHITANIS eigenes Denken ein; er schließt ihn mit zwei Anmerkungen zum Verhältnis von NISHIDA und NISHITANI sowie Nishitanis Geschichtsverständnis. Bei aller Nähe von NISHIDA und NISHITANI zeigt letzterer eine stärkere Orientierung auf die Kontemplation ohne Betonung des Willensfaktors, der eher als Störfaktor in Erscheinung tritt. Zu Recht ist VAN BRAGT der Meinung, daß Kap. 5 und 6 es sein werden, die in der weiteren Diskussion vordringlich Beachtung finden müssen. Die Einführung schließt mit einigen wichtigen Reflexionen auf das Übersetzungsunternehmen selbst. Glossar und Index, die dem Band beigegeben sind, sind nicht zuletzt eine gute Anleitung, in der Verwendung bestimmter Termini Wege zur Entdeckung der Väter des Denkens NISHITANIS zu entdecken – und das noch einmal im Osten wie im Westen.

DAS CHRISTLICHE REVOLUTIONÄRE DENKEN IN LATEINAMERIKA UND DER KARIBIK

von Johannes Meier

Es gilt, unter diesem Titel ein außergewöhnliches Werk anzuzeigen, das Werk von SAMUEL SILVA GOTAY: *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. Ediciones Sígueme/Salamanca 1981; 393 S. Dieses Buch wird auf lange jedem unersetzlich sein, der den theologischen Emanzipationsprozeß in Lateinamerika zu begreifen versucht. SAMUEL SILVA GOTAY hat unter den schwierigen Bedingungen des zerrissenen Kontinents eine gewaltige Fülle von Quellen aus dem Zeitraum 1960–1975 erforscht (Bibliographie: S. 371–389) und zur Grundlage einer sehr übersichtlichen Darstellung gemacht; dabei ist der Anteil nicht-katholischer Lateinamerikaner in besonderer Weise berücksichtigt. Mit seiner Studie über das revolutionäre christliche Denken in Lateinamerika und der Karibik wurde der Autor 1978 von der Philosophischen Fakultät der Universidad Nacional Autónoma (UNAM) in Mexiko-Stadt im Fach Lateinamerikanistik promoviert; heute ist er Professor am Institut für Karibische Studien der Universität von Puerto Rico in Rio Piedras.

Am Anfang des Buches zeichnen sich die historischen Bedingungen ab, unter denen die Theologie der Befreiung in Lateinamerika entstand. Die Kriege der populistischen Gesellschaftssysteme und der Erfolg der kubanischen Revolution markieren in der Geschichte des Kontinents um 1960 einen tiefen Einschnitt. Die Katholische Aktion und andere, an der christlichen Soziallehre orientierten Bewegungen gehen, ermuntert von Enzykliken wie „*Pacem in terris*“ und später „*Populorum progressio*“, zu unterschiedenen politischen Stellungnahmen über. Schon beim Militärputsch 1964 in Brasilien finden sich Christen an der Seite von Sozialisten, Reformisten und Kommunisten unter den Verhafteten. 1966 bzw. 1967 treten der Priester CAMILO TORRES in Kolumbien und die Schwester MARIA BRADFORD in Guatemala der Guerilla bei. Seit der Konferenz von Medellín (1968) schwellen die radikal-christlichen Positionen gegenüber der herausfordernden politischen Wirklichkeit Lateinamerikas immer mehr an. In diese Anfangszeit der Theologie der Befreiung fällt aber auch der Anfang der Verfolgung, angedeutet in Namen wie HECTOR GALLEGOS (Panamá) und CARLOS MÚJICA (Argentinien).

An der Seite ihrer hungernden, kranken und ausgebeuteten Schwestern und Brüder fragten sich immer mehr Christen nach der praktischen Bedeutung ihres Glaubens. In den biblischen Quellen entdeckten sie dabei Perspektiven vom Menschen und seiner Geschichte, die sie unmittelbar ansprachen; das Denken der Bibel erschien ihnen geradezu historisch-materialistisch im Vergleich mit der metaphysisch-idealistischen Anschauungsweise der vorherrschenden, hellenistisch-nordatlantischen Theologie. Vor allem deren dualistische Konzeption Übernatur-Natur, Seele-Körper, Geist-Materie, Sakral-Säkular, Gottesreich-Menschenreich, Heilsgeschichte-Weltgeschichte konnte in Lateinamerika nicht mehr überzeugen.

Nicht eine von der Weltgeschichte unterschiedene Heilsgeschichte, sondern die eine, reale und ganze Geschichte ist der Ort der Erlösung. Israels Gottesglaube gründet in der soziopolitischen Befreiung des Volkes aus der Sklaverei in Ägypten. Maria lobt Gott im Magnificat, daß er die Niedrigen erhöht und die Hungernden beschenkt. Das von den Propheten und dann von Jesus von Nazaret angesagte Reich Gottes ist eine sich aus der wirklichen Geschichte destillierende Verwirklichung der Gerechtigkeit und steht im Gegensatz zu jeder sozialen Ordnung, die den Unterschied zwischen Reichen und Armen, zwischen Herrschenden und Unterdrückten erzeugt. „Der Geist des Herrn

ruht auf mir. Er hat ich gesandt, um den Armen frohe Botschaft zu bringen, um den Gefangenen die Befreiung zu verkünden, um die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen“ (Lk 4,18). Die jesuanische Botschaft ist nicht platonisch. An das Reich Gottes glauben, heißt, für seine Ankunft eintreten. Gott kennen, heißt, die Gerechtigkeit tun (Dtn 10, 16–19; Jer 22, 13–16). Die Gütergemeinschaft der Urkirche und die Absage des Jakobusbriefes an die Reichen bezeugen die Anfänge einer sozialen Revolution, die sich in der Transformation der geschichtlichen Realität Lateinamerikas fortsetzen wird. So wird die politische Dimension des Glaubens wiederentdeckt. Den biblischen Glauben an ein Reich der Gerechtigkeit heute in Lateinamerika zu teilen, heißt, an die Umwandlung der ungerechten Strukturen zu glauben und den Kampf dafür zu führen. Gott ist kompromittiert mit der Politik der Befreiung.

Die theologische Reflexion, die einen solchen Glauben begleitet, benötigt das Instrumentarium der Sozialwissenschaften. Das traditionelle Verhältnis „*philosophia ancilla theologiae*“ wird abgelöst von einer Einbeziehung der Soziologie in das christliche Denken. Dabei vollzieht sich in der Soziologie des Kontinents ähnlich wie in der Theologie ein Emanzipationsprozeß, weg vom „*desarrollismo*“, den Entwicklungstheorien, die in den mächtigen Ländern der nördlichen Erdhälfte formuliert worden sind, hin zur Dependenztheorie, die die Unterentwicklung Lateinamerikas als Produkt der Entwicklung Europas und Nordamerikas erklärt. Die einen erleiden, die anderen genießen den Kapitalismus.

Unter diesen Voraussetzungen kommt es zur Unterscheidung von Glaube, Religion und Ideologie. Die revolutionären christlichen Denker in Lateinamerika, etwa RUBEN ALVES, HUGO ASSMANN, ENRIQUE DUSSEL, GUSTAVO GUTIERREZ und LUIS DEL VALLE, unterscheiden wie KARL BARTH und DIETRICH BONHOEFFER zwischen Glauben und Religion. Religion stellt die Verbindung des Glaubens mit den Ideologien bestimmter Gesellschaften in bestimmten Epochen dar; solche Verbindungen des Glaubens mit Ideologien zu Religion gibt es immer; sie lassen sich schon in der Bibel beobachten, vom „Auge um Auge“ bis zum „Hinhalten der anderen Wange“. Im Lateinamerika der Gegenwart werden die überlieferten und als christlich geltenden Konzepte der Gesellschaft, der Familie, der Bildung usw. als mit dem Glauben nicht mehr zu vereinbarende Ideologien im Dienste der privilegierten herrschenden Minderheiten entlarvt. Der Glaube befreit sich von ihnen, er gewinnt seine Dynamik zurück und geht eine geschichtlich neue Verbindung ein: Er optiert für die Werte, die Interessen und das historisch-utopische Projekt des revolutionären Proletariats. Hier fallen die Namen: SERGIO MENDEZ ARCEO, ERNESTO CARDENAL und PABLO RICHARD. Dabei formt sich eine neue christliche Ethik, in deren Mittelpunkt der erniedrigte Mensch steht, der in Christus berufen ist, ein neuer Mensch zu werden, frei vom Egoismus, frei, den Schwestern und Brüdern zu dienen. Einer solchen Ethik wird auch und erst recht eine Gesellschaft bedürfen, in der es schon zur Umwälzung der Machtverhältnisse und zur Befreiung des Volkes gekommen ist.

Der Verfasser beschließt seine Untersuchung mit einer Meditation der besonderen geschichtlichen Rolle des heutigen Lateinamerika. In einem Ausmaß, wie vielleicht nicht mehr seit der Reformation, treffen hier in der Problematik von Gesellschaft und Kirche eine materielle und eine geistige Krise zusammen, die Krise der Produktivkräfte des abhängigen Kapitalismus und die Krise der Kirche als religiöser Legitimation der kapitalistischen Zivilisation. Unter Opfern und Schmerzen werden in Lateinamerika christliche Liebe zum Nächsten und Revolution ein- und dieselbe Sache. Das Buch ist den 1514 Priestern, Ordensleuten und Laien gewidmet, die von 1964 bis 1978 in den Ländern des Kontinents entführt, verhaftet und umgebracht wurden. Die Namen von drei Märtyrern hebt SAMUEL SILVA GOTAY heraus: MAURICIO LÓPEZ, OSCAR ARNULFO ROMERO und AUGUSTO COTTA.

Breslin, Thomas A.: *China, American Catholicism and the Missionary*. The Pennsylvania State University Press/University Park, 1980; 144 S.

Wie in Europa und in anderen Teilen der Welt ist auch in Amerika die christliche Missionsarbeit in China unter Beschuß geraten. Kein anderer als der bekannte amerikanische Sinologe ARTHUR M. SCHLESINGER hat schon vor Jahren die Missionare und ihre Tätigkeit als den gefährlichsten und schädlichsten Aspekt in den Beziehungen zu China im 19. und 20. Jahrhundert bezeichnet. Während über die Tätigkeit der amerikanischen protestantischen Mission mehrfach Studien erschienen sind, wußte man bisher wenig über die Rolle, die die katholischen amerikanischen Missionare in China gespielt haben. Das war wohl der Anlaß für den Autor, sich mit diesem Thema zu beschäftigen.

THOMAS A. BRESLIN ist kein Missionswissenschaftler, sondern ein Fachmann für ostasiatische Beziehungen. Er studierte an Universitäten wie Fordham und Virginia und vervollkommnete seine chinesischen Studien in Taiwan und Hongkong.

Hier untersucht er den Beitrag, den der amerikanische Katholizismus und seine Missionare zur Besserung oder Verschlechterung der internationalen Beziehungen geleistet haben, weniger den Beitrag zum Aufbau einer eigenständigen Kirche in China. Er durchforschte neben staatlichen Archiven auch die Missionsarchive der Orden und Missionsgesellschaften in Amerika, hat sich allerdings auch nur auf diese beschränkt. Dazu benützte er fast ausnahmslos amerikanische Missionsliteratur; französische, italienische oder spanische Bücher sind große Ausnahmen, deutsche kennt er kaum.

Eigene katholische Missionsgebiete amerikanischer Missionare gab es in China erst seit dem Ende des Ersten Weltkrieges; die meisten sind keine 30 Jahre alt geworden. Sie waren, wie der Vf. findet, keineswegs eine Gefahr für China. Doch sollen ihre Neuerungen, ihr „Parasitismus“, ihre auffallend wohlhabende und privilegierte Lebensweise und ihre gleichzeitige Schwäche im chinesischen Modernisierungsprozeß dem Wachstum des chinesischen Nationalismus und dem Niedergang westlicher Macht Vorschub geleistet haben. Das Wertvolle in diesem Werk ist, daß es zahlreiche Einzelheiten über die Arbeit und die Schicksale der verschiedenen Missionsgruppen bietet und viele neue Zusammenhänge aufweist. Der Autor würdigt die positiven Leistungen der Missionare, auch der Missionsschwester, verschweigt aber auch nicht vorhandene Schwächen. Es ist durchaus zu begrüßen, daß einmal ein Fachmann für internationale Beziehungen christliche Missionsarbeit unter die Lupe nimmt. Ein Außenstehender sieht manches deutlicher. Bedenklich ist allerdings die verengte Sicht des Autors, der die katholische Missionsarbeit nicht im Rahmen der ganzen katholischen Kirche sieht. Hier bekommt der nationale Standpunkt einen ungehörlichen Stellenwert. Nur so ist auch der Vorwurf, katholische Missionare anderer Nationen hätten sich mit dem Geld ihrer amerikanischen Kollegen bereichert, zu verstehen. Römische Archive könnten derartige Mißverständnisse aufhellen. Wenn z. B. eine Präfektur amerikanischer Missionare einem Vikariat anderer katholischer Missionare angehörte, wurden die Finanzen zentral verwaltet. Das gab zuweilen Anlaß zu Meinungsverschiedenheiten und Unmutsäußerungen, die man jedoch nicht verallgemeinern darf.

Der Autor wertet den Untergang der ausländischen Missionen in China als eine Schlappe des Westens. Sicherlich hat auch die Kirche in China große Verluste erlitten. Doch war das Ziel der Missionsarbeit nicht Vergrößerung ihres internationalen

Einflusses, sondern der Aufbau einer chinesischen Ortskirche, die mit der großen Weltkirche in lebendiger Gemeinschaft steht. Die Kirche in China ist heute eine selbständige Ortskirche, wenn auch die volle Gemeinschaft gestört ist. An der Gründung dieser Kirche waren auch die Katholiken Amerikas und ihre Missionare wirkungsvoll beteiligt.

Münster

Bernward H. Willeke

Chih, Andrew: *Chinese Humanism. A Religion Beyond Religion*, Fu Jen Catholic University Press/Hsing-Chuang, Taiwan 1981; 548 S.

Schon im Titel wird die zentrale These des Buches genannt, daß der chinesische Humanismus eine Religion jenseits aller Religionen darstelle, die sich für eine kommende universale Menschheitskultur als einigendes Band anbiete. CHIH beginnt seine Ausführungen mit einer kurzen Geschichte der Begegnung (mit M. BUBER könnte man wohl eher von einer „Ver-Gegnung“ sprechen) zwischen China und dem Westen. Dem Westen sei es nie gelungen, chinesische Mentalität oder Religion auch nur annähernd zu verstehen. Eher noch habe chinesisches Denken und Lebensart den Westen beeinflusst.

Das höchste Ideal der chinesischen kulturellen Mentalität stelle der Humanismus dar. Ihm komme der Rang einer Religion zu, da er die Definition der Religion erfülle, wie sie z. B. von P. TILICH oder R. WHITEHEAD gegeben werden. Den größten Teil des umfangreichen Buches füllt die Darstellung dieses Humanismus aus, der aus bäuerlicher Gesellschaft Chinas entstanden ist. Es wird dargestellt, wie der Begriff des Lebens auf dieser Welt den zentralen Erfahrungshintergrund abgibt für die Lehren der großen Meister, angefangen mit KONFUZIUS, LAOTSE, MENZIUS, MOZI und XUNZI bis hin zu den Neo-Konfuzianisten. Der chinesische Humanismus wird als eine Religion des Lebens, der Ästhetik und der Harmonie gezeigt, die ohne Offenbarung, Gesetz, Kirche und Sakramente, ohne Unterscheidung von Heiligem und Profanem auskommt und eine vernünftige Lebensphilosophie verkündet, die allen Menschen einleuchten kann.

Hier zeigen sich erste Schwierigkeiten. CHIH kann zwar aufzeigen, wie im Laufe der chinesischen Geschichte diese Gedanken vom absoluten Wert des Lebens, vom Mandat des Himmels, das den Menschen verpflichtet, dieses Leben zu seiner vollen Auswirkung kommen zu lassen, sich innerhalb der chinesischen Gelehrtenwelt durchsetzen. Es wird aber schon von ihm selber eingeräumt, daß viele dieser Gedanken für den einfachen ungeschulten chinesischen Bauern höchstens in der Form einer allgemeinen Wertvorstellung, wie sie sich in Sprichwörtern niederschlägt, zugänglich war. Innerhalb der begrenzten Zeiten, in denen die chinesische Gesellschaft nach den Riten, den fünf Beziehungen und dem übrigen Gedankengut konfuzianistischer Lehren geleitet wurde, hat sich dieser chinesische Humanismus als bestimmendes Element gezeigt.

CHIH versteht aber nun sein Buch nicht als eine geschichtliche Abhandlung über den chinesischen Humanismus der Vergangenheit, sondern als einen Beitrag zur Bewältigung der Probleme der Menschheit in der Zukunft, in der der chinesische Humanismus so eine Art Weltreligion werden soll. Kann die humanistische Religion des chinesischen Lebensgefühls als ästhetische Weise, die Existenz zu bewältigen, sich um Harmonie zwischen Mensch-Natur-Universum zu bemühen, wirklich eine Antwort auf die Probleme unserer Zeit sein? Von dieser humanistischen Religion wird gesagt, daß sie anthropozentrisch sei. Zugleich wird behauptet, daß die menschliche Natur dem Menschen vom „Himmel“ zugeteilt wird. Dann wird eine Heilsgeschichte ausdrücklich verneint, weil der Mensch nicht unterwegs zu einem höheren Ziel außerhalb und jenseits der Geschichte sei, sondern nur die Aufgabe habe, sich selber hier auf Erden zu verwirklichen. Mit „westlicher“ Logik gedacht scheint CHIH sich hier in Widersprüche

zu verstricken. Er möchte einerseits daran festhalten, daß der chinesische Humanismus eine Religion ist, andererseits lehnt er jede Unterscheidung von „religiösen“ zu „alltäglichen“ Verhaltensweisen und Gegebenheiten strikt ab, damit das ganze Leben „religiös“ sein könne. So erklärt er sowohl alle Dinge als „heilig“ oder auch „profan“ und nennt dann in einem Atemzug den chinesischen Humanismus eine „Religion“, wie auch „keine Religion“ (S. 408f.). Irgendwie scheint er selber diesen Widerspruch zu spüren, wenn er von den Schwächen der humanistischen Religion spricht, die einfach zu rational und einleuchtend, zu „alltätlich“ sei, um das alltägliche Leben zu übersteigen. Der Mensch suche nun einmal das Geheimnis, das Wunderbare, habe die Hoffnung auf ein ewiges Leben und andere Bedürfnisse und metaphysische Fragen, auf die der chinesische Humanismus die Antwort schuldig bleiben müsse. Das größte Defizit des chinesischen Humanismus liege jedoch in seiner Unfähigkeit, auf die Frage nach dem Sinn des Leidens und des Bösen eine Antwort zu geben.

Nachdem CHIH diese Schwächen eingeräumt hat, geht er mit dem Christentum ins Gericht, daß zwar versuche, auf diese Fragen und Bedürfnisse des Menschen einzugehen und eine Antwort zu geben, dies aber nur auf Kosten einer Mentalität des Kampfes und der extremen Spannung zwischen Gut und Böse könne. Diese Haltung des „Entweder-Oder“ sei bezeichnend für die westliche Mentalität, die von Spannung, Kampf und Auseinandersetzung geprägt sei. In einem Zeitalter der Säkularisierung böte sich dagegen für den chinesischen Humanismus die große Chance, diese Gegensätze zu versöhnen und einen wichtigen Beitrag für eine neue menschliche Gesellschaft in Harmonie zu leisten.

CHIH schreibt seine Ausführungen in Taiwan, wo offensichtlich die alten Traditionen der konfuzianistischen Schulen und der chinesischen Philosophie weitergeführt werden. Er selber kommt kurz auf die Umbrüche der Jahre 1911 und 1949 zu sprechen, meint aber leichthin, daß diese Ereignisse die 4000jährige Geschichte des chinesischen Humanismus nicht ernsthaft beeinträchtigt hätten. Er hält dafür, daß auch diese Revolutionen, mit Einschluß der von MAO TSETUNG, im Rahmen der Tradition des chinesischen Humanismus verblieben (S. 426). Auch wenn der chinesische Humanismus immer eingebettet gewesen sei in bestimmte geschichtliche Bedingungen Chinas, so sei er doch eigentlich so etwas wie ein „selbst-evidentes Naturgesetz“, das allen Chinesen zumindest unmittelbar einleuchte. An dieser Stelle scheint der chinesische Humanismus nun durchaus dogmatische Züge anzunehmen, die vorher diesem Gedankensystem abgesprochen wurden. Ohne den entsprechenden „Glauben“ an die Werte der chinesischen Geisteswelt fällt es jedenfalls schwer, dem Verfasser zu folgen und im chinesischen Humanismus die Antwort auf die Nöte unserer Zeit zu sehen.

Andererseits hat das Buch in seinem beschreibenden Teil gute Passagen, in denen die Entstehung und Ausformung des chinesischen Menschenbildes eindrucksvoll geschildert werden. Diese Darstellung läßt ahnen, warum die Begegnung zwischen China und dem Westen problematisch gewesen ist – und es wohl auch bleiben wird.

Abgesehen von sonstigen orthographischen Fehlern sind folgende Namen zu berichtigen: K. S. LATOURETTE (14), A. NYGREN (429), NAKAMURA (473).

Aachen

Georg Evers

Fung, Raymond W. M. (Hrsg.): *Graswurzel-Gemeinden auf Chinas Boden. Kirche im Sturm der Kulturrevolution* (dt. Übersetzung von F. KÜRSCHNER und H. MATZAT, hrsg. v. Evangelischen Missionswerk) Verlag der VEM/Wuppertal u. Verlag der Ev.-Luth. Mission/Erlangen (Erlanger Taschenbücher 66) 1983; 141 S.

In seiner Tätigkeit als Missionssekretär des Christenrates in Hong Kong hat der jetzige Sekretär der Kommission für Weltmission und Evangelisation beim Ökumeni-

schen Rat der Kirchen, R. FUNG, 1980 mit einer Arbeitsgruppe Berichte über christliche Gemeinden und Gruppen in der Volksrepublik China und über ihre Erlebnisse während der Kulturrevolution gesammelt. In deutscher Übersetzung werden hier 14 Einzelberichte unter dem Titel *Graswurzel-Gemeinden auf Chinas Boden* wiedergegeben. Der englische Titel lautet *Households of God on China's Soil*. Der deutsche Neologismus „Graswurzel-Gemeinden“ klingt künstlich und aufgesetzt. Die Berichte selber sind in ihrer Vielfalt und Dichte eine bewegende Lektüre. Sie lassen etwas ahnen von der Not der christlichen Gruppen während der Kulturrevolution. Zugleich geben sie Zeugnis von einem starken ungebrochenen Glauben chinesischer Christen, die in der Heiligen Schrift (oft nur in Fragmenten aus dem Gedächtnis aufgezeichnet), in Gebet, in kleinen Versammlungen und in der Isolierung diese Zeit durchgestanden haben. Es sind Zeugnisse heroischen Glaubensmutes, aber auch Berichte über den Alltag, die Auseinandersetzungen innerhalb und außerhalb der Gemeinden, Berichte über abverglaubische Praktiken und über Heilungen. Fragen der Organisation dieser Gruppen innerhalb oder außerhalb der Drei-Selbst-Bewegung werden berührt, stehen aber weit weniger im Mittelpunkt als ausländische Beobachter suggerieren möchten. Diese Berichte sind ein wertvoller authentischer Beitrag zum Verständnis der Geschichte der Christen in China, die in dieser Zeit der Bewährung der gesamten Christenheit ein Zeichen der Hoffnung gegeben haben. Dies drückt die Schlußzeile eines neuen Psalms aus, den eine chinesische Christin verfaßte: „Freude ist in mir, denn der Herr sieht mich, sein Anblick richtet mich freundlich wieder auf, jetzt und am Tage der Auferstehung.“

Aachen

George Evers

Soetens, Cl.: *Inventaire des archives Vincent Lebbe* (Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 4) Faculté de Théologie/Louvain-la-Neuve 1982; 124 S.

Soetens, Cl. (Hg.): *Recueil des archives Vincent Lebbe. Pour l'église Chinoise* (Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 5.1) Faculté de Théologie/Louvain-la-Neuve 1982; XXII + 335 S.

Der vierte Band der Reihe *Cahiers de la Revue Théologique de Louvain* befaßt sich mit dem Archiv Vincent Lebbe in Louvain-la-Neuve. Dieses Archiv enthält die Schriften von P. VINCENT LEBBE und solche über ihn. Der belgische Lazaristenpater VINCENT LEBBE (geboren 1877 in Gent, gestorben 1940 in Nanking) war eine der großen Gestalten der modernen Chinamission. Den Europäismus des Christentums hielt er für das Haupthindernis für die Missionierung Chinas, weshalb er für eine kulturnahe Missionsmethode kämpfte. Seine Vorstellungen fanden in der Missionsenzyklika Bendikt XV. vom 30. November 1919 sowie in verschiedenen anderen Dokumenten ihren Niederschlag. Vf. beschreibt kurz die Entstehung und das Inventar des Archivs Lebbe, das für künftige Forschungen Material zur Verfügung stellen kann.

Der Band 5.1 der Reihe, dem zwei weitere Teilbände folgen sollen, möchte keine neue Biographie LEBBES vorlegen – es gibt deren schon zwei aus der Hand L. LEVAUX'S und J. LECLERQS –, sondern vor allem die Dokumente selbst zu bisher offengebliebenen Fragen der Zeit 1914–1920 sprechen lassen. Dieser Zeitraum der Wirren nach der chinesischen Revolution von 1911, in dem die katholischen Missionen in China unter französischem Protektorat standen, spielte im Ringen der chinesischen Christen um eine einheimische Kirche eine überaus wichtige Rolle. Dieser Situation versuchte Rom gerecht zu werden durch den Plan, in Peking eine Nuntiatur einzurichten. Die apostolische Visite Mgr. JEAN-BAPTISTE DE GUÉBRIANTS (1860–1935), MEP, und die Promulgation der Enzyklika *Maximum Illud* sollten dieses Vorhaben vorbereiten. Angesichts

der Bemühungen der chinesischen Christen, die Vorherrschaft der Europäer an allen wichtigen kirchlichen Stellen Chinas zumindest einzudämmen, versuchten LEBBE und sein Freund und Mitbruder ANTOINE COTTA (1872–1957) die Gleichsetzung des chinesischen Klerus und die Einsetzung chinesischer Bischöfe zu fördern. Dieser fortschrittlichen Ideen wegen wurden beide aus China abberufen, später jedoch rehabilitiert. Anhand von Originaldokumenten wird dies Hauptproblem der Zeit in den fünf Teilen des Werkes beleuchtet.

1. Materialien über die Beratungen der Lazaristen in Chala (Nordchina) und ihre Ergebnisse.

2. Ein wichtiger Bericht P. COTTAS an den Kardinal SERAFINI aus dem Jahre 1916, um diesen über die von europäischen Missionaren erzwungene niedrige Stellung zu informieren.

3. Korrespondenz VINCENT LEBBES mit GASTON VANNEUVILLE (1866–1936), dem römischen Korrespondenten der Zeitschrift *La Croix*.

4. Ereignisse während der Apostolischen Visitation (1919–1920) MGR. GUÉBRIANTS.

5. Stellungnahmen P. LEBBES und BERNHARD LIOU's auf die Befragung durch den Visitor im Jahre 1920. Ein überaus aufschlußreicher Brief chinesischer Priester nach Rom. Erinnerungen P. LEBBES an die Visitation.

Ein bedeutsames Dokument stellt in diesem Zusammenhang der untere Teil 5 aufgeführte Brief von 19 chinesischen Priestern an Papst BENEDIKT XV. aus dem Jahre 1920 dar, der aus erster Hand die Punkte zeigt, die das Christentum in den Augen so vieler Chinesen suspekt machen mußte. Dazu gehört u. a. die Unkenntnis Chinas, besonders seiner Kultur und Traditionen, die Verachtung für die Chinesen und die schlechte Behandlung des chinesischen Klerus sowie der Laien und Nichtchristen, die Vormachtstellung der Europäer an allen wichtigen kirchlichen Stellen Chinas und die bevorzugte Behandlung der europäischen Länder vor den Interessen Chinas.

Wegen der Reichhaltigkeit der authentischen Dokumente stellen beide Bände wichtige Quellen der Missionsgeschichte dar, helfen aber auch, die Haltung der heutigen Volksrepublik China der Katholischen Kirche gegenüber zu verstehen. Die beigefügten Kurzbiographien der Hauptpersonen dürften eine nicht zu unterschätzende Hilfe bei der weiteren Auswertung dieser Dokumente für Forschungszwecke sein.

Würzburg

Claudia von Collani

VERSCHIEDENES

Wiebe, Donald: *Religion and Truth. Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion* (Religion and Reason 23) Mouton Publishers/The Hague, Paris, New York 1981; XIV + 295 S.

D. WIEBE fragt nach einem alternativen Paradigma des Religionsstudiums und versteht sein Werk folglich als einen methodologischen Beitrag. Angesichts der stark deskriptiv orientierten Religionswissenschaft stellt die Wahrheitsfrage in der Tat eine Alternative dar. – In **Teil 1** stellt Vf. einige Vorüberlegungen zur Natur der Religion, die Möglichkeit ihrer Definition, der Möglichkeit einer Religionswissenschaft und der Inadäquatheit naturwissenschaftlicher Methoden an. **Teil 2** trägt die Einwände gegen eine Beschäftigung mit Religion unter der Rücksicht der Wahrheit vor: (1) die Wahrheitsfrage erscheint nicht anwendbar auf die Religion wegen deren nonkognitiven, transzendentalen, mystischen Charakters. (2) Die Wahrheitsfrage erscheint einer „wissenschaftlichen“ Beschäftigung mit Religion irrelevant. (3) Die Wahrheitsfrage erscheint impraktikabel angesichts der Differenzen im Wahrheitsverständnis selbst, der

Komplexität von Religion und der Forderung der Toleranz. **Teil 3** weist die vorgetragenen Argumente gegen den Einsatz der Wahrheitsfrage im Studium der Religion kritisch zurück. Damit ist in **Teil 4** Raum geschaffen für die Entwicklung einer Wahrheitskategorie, die der Religion und ihrem Studium angemessen erscheint. Vf. spielt auch hier verschiedene Alternativen durch, eine ontologische, eine existentielle, eine pragmatisch-symbolische, eine personenhafte Interpretation der religiösen Wahrheit. Damit entwickelt er zugleich ein Stück Phänomenologie der Religionen. Zu Recht stellt er sich abschließend die Frage „Satzwahrheit oder Wahrheit der Religion“, um die Alternative „oder“ als falsch zurückzuweisen. Das vorliegende Buch ist ein starkes Plädoyer zugunsten des Einsatzes der Wahrheitsfrage in der Religionswissenschaft. Es verdient schon deshalb aufmerksame Beachtung, weil Vf. sich deutlich aus der Schar derer löst, die sich mit einer funktionalistischen Einordnung der Religion in das gesellschaftliche Leben begnügen.

Bonn

Hans Waldenfels

England, John C. (Hg.): *Living Theology in Asia*. Orbis Books/Maryknoll, N. Y. 1981; 242 S.

Der Band erinnert an die vor Jahren von H. W. GENSICHEN herausgegebene Reihe *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika* (München 1965ff.), nur daß es sich hier ausschließlich um asiatische Stimmen handelt und der Versuch unternommen wird, repräsentative Stimmen und repräsentative Themen der verschiedenen Länder zu Worte kommen zu lassen. Nacheinander werden mit je drei Stimmen aus Südkorea (KIM CHUNG-CHOON, KIM YONG-BOK), Japan (TAKENAKA MASAO, TAKAO TOSHIKAZU, TSUTOMU SHOJI), China/Hongkong/Taiwan (TING KUANG-HSUN, SONG CHOON-SENG, R. FUNG), Philippinen (E. DE LA TORRE, F. F. CLAVER, L. V. ORACION), Südostasien (BAO, KOSON SRISANG, ALASE SAW U), Indonesien (R. HARDOWIRJONO, A. WIDJAJA, H. M. KATOPPO), Sri Lanka (A. PIERIS, P. CASPERSZ, C. LAKSHMAN WICKREMASINGHE), Indien (E. V. MATHEW, S. AMIRTHAM, S. RAYAN) zur Sprache gebracht; jedem Abschnitt geht eine Einführung in die Situation des Landes voraus. Über die Auswahl der Autoren, eine Mischung von Vertretern verschiedener Kirchen, erscheint – wie leicht bei solchen Unternehmungen – gelegentlich etwas willkürlich. Dennoch wird man feststellen müssen, daß eine Mehrzahl wichtiger Themenstellungen im Hinblick auf die lokale Situation lokaler Kirchen zur Sprache kommt. Dabei erweist sich christliche Theologie notwendig als ein prozeßhaftes Geschehen. Die Dichte des von D. J. ELWOOD herausgegebenen und auch in deutscher Sprache vorliegenden Quellenbandes *Wie Christen in Asien denken* (Frankfurt 1979) erreicht dieses Buch allerdings nicht.

Bonn

Hans Waldenfels

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: PROF. EM. D. HANS-WERNER GENSICHEN, Eckenerstraße 1, D-6900 Heidelberg 1 · DR. RICHARD FOX YOUNG, 1-5-22 Minami Aoyama House 4A, Minato-ku, Tokyo 107, Japan · DR. HANS NIEDERMEIER, Jagdhornstr. 24, D-8000 München 282 · PROF. DR. DR. HABIL. HANS WALDENFELS, Grenzweg 2, D-4000 Düsseldorf 31 · DR. JOHANNES MEIER, Schillerstr. 5, D-8700 Würzburg

