

N12<522890170 021



ubTÜBINGEN



626

F

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

TR

68. JAHRGANG
JANUAR 1984 · HEFT 1

Inhalt

MUBABINGE BILOLO: Die Begriffe „Heiliger Geist“ und „Dreifaltigkeit Gottes“ angesichts der afrikanischen religiösen Überlieferung 1 · RAINER FLASCHE: Religiöse Neugründungen. Ihre Entwicklungsstrukturen und Entstehungsbedingungen am Beispiel der Vereinigungskirche (T'ong'ilgyo) 24 · Theologische Examensarbeiten im Akademischen Jahr 1982/83 52

Kleine Beiträge: ADOLF EXELER †: Wege christlicher Verkündigung 57 · THOMAS KRAMM: Was ist von einer „Vergleichenden Theologie“ zu erwarten? 69

Besprechungen: Missionswissenschaft 74 · Dialog 82 · Religionswissenschaft 86 · Verschiedenes 91

135
md5



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

UB TUB

17 FEB 1985

211

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 42,— je Jahrgang, für Studenten DM 33,60; Preis je Einzelheft DM 12,50, für Studenten DM 10,60 (im Inland incl. 7 % MwSt).

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

Zahlungen für das IIMF können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 810 61 - 505 (Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, Bonn 2) oder über Stadtparkasse Bonn, Konto-Nr. 25 002 874. Geschäftsstelle des IIMF: Albertus-Magnus-Straße 39, 5300 Bonn 2.

Spenden an das MWI können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 2589 36 - 505 oder über Stadtparkasse 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, 1984 · Printed in Germany

Schriftwalter: Dr. Thomas Kramm, Aachen

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

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

68. Jahrgang

1984



ASCHENDORFF MÜNSTER



Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber:

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

Redaktion: Thomas Kramm (Aachen)
in Zusammenarbeit mit

Peter Antes (Hannover), Josef Glazik MSC (Bernried), Norbert Klaes (Würzburg), Josef Kuhl SVD (St. Augustin), Hans Waldenfels SJ (Bonn), Ludwig Wiedenmann SJ (Aachen), Bernward H. Willeke OFM (Münster)

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 42,— je Jahrgang, für Studenten DM 33,60; Preis je Einzelheft DM 12,50, für Studenten DM 10,60 (im Inland incl. 7 % MwSt).

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

Zahlungen für das IIMF können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 810 61 - 505 (Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, Bonn 2) oder über Stadtparkasse Bonn, Konto-Nr. 25 002 874. Geschäftsstelle des IIMF: Albertus-Magnus-Straße 39, 5300 Bonn 2.

Spenden an das MWI können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 2589 36 - 505 oder über Stadtparkasse 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, 1984 · Printed in Germany

Schriftwalter: Dr. Thomas Kramm, Aachen

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

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

Druck und Verlag: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co. Münster (Westf.)

ISSN 0044-3123

gk I 85-68



Inhalt des 68. Jahrgangs 1984

Abhandlungen

<i>Bilolo, Mubabinge:</i> Die Begriffe „Heiliger Geist“ und „Dreifaltigkeit Gottes“ angesichts der afrikanischen religiösen Überlieferung	1
<i>Boff, Clodovis:</i> Der ekklesiologische Status der kirchlichen Basisgemeinde	116
<i>Bosch, David J.:</i> Mission und Evangelism. Clarifying the Concepts	161
<i>Flasche, Rainer:</i> Religiöse Neugründungen. Ihre Entwicklungsstrukturen und Entstehungsbedingungen am Beispiel der Vereinigungskirche (T'ong'ilgyo)	24
<i>Galindo, Florencio:</i> Die Basisgemeinde – Ein fragwürdiges Kirchenmodell?	144
<i>Leuze, Reinhard:</i> Das Christentum – Die absolute Religion?	280
<i>Meier, Johannes:</i> Christliche Basisbewegungen im Kontext Lateinamerikas	130
<i>Tembe, Bingham:</i> Methodische Grundlagen der Erforschung Afrikanischer Unabhängiger Kirchen in Südafrika. Eine Bewertung ausgewählter Literatur	192, 257
Theologische Examensarbeiten im Akademischen Jahr 1982/83	52
<i>Wiederkehr, Dietrich:</i> Ortskirche und Weltkirche. Fruchtbare Konflikte zwischen bisheriger und weiterführender Ekklesiopraxis und Ekklesiologie	99

Keine Beiträge

<i>Exler, Adolf:</i> Wege christlicher Verkündigung	57
<i>Glazik, Josef:</i> „Zukunft aus empfangenem Erbe.“ Hundert Jahre Missionsbenediktiner St. Ottilien	231
<i>Kramm, Thomas:</i> Was ist von einer „Vergleichenden Theologie“ zu erwarten?	69
<i>Kruip, Gerhard:</i> Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft	309
<i>Laube, Johannes:</i> The Heart of Buddhism	296
<i>Nogger, Othmar:</i> Theologen der Dritten Welt. Eine Rezension	300
<i>Zambrano, Luis:</i> „Kirchliche Basisgemeinde“ als „Kirche des Volkes“. Sprachregelungen der lateinamerikanischen Theologie	227

Berichte

<i>Klaes, Norbert:</i> Dialogtreffen afrikanischer und europäischer Theologen	311
<i>Wesotowski, Zbigniew:</i> Pieniężno Missio-Ethnographic Museum	314
<i>Zerfass, Rolf:</i> Symposium „Basisgemeinden“ Salamanca-Würzburg (30. Juni – 1. Juli 1983)	157

Besprechungen

<i>Bade, K. J.:</i> Imperialismus und Kolonialmission (Waldenfels)	233
<i>Beck, H.:</i> Brüder in vielen Völkern (Büttner)	234
<i>Blank, J.:</i> Paulus. Von Jesus zum Christentum (Kuhl)	91
<i>Boff, C.:</i> Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (Kramm)	158
<i>Boff, L. / Bühlmann, W.:</i> Baue meine Kirche auf (Goldstein)	315
<i>Bundschuh, A. / Uehlein, P.:</i> Die Erfüllung meines Lebens bist du (Glazik)	91
<i>Camps, A.:</i> Partners in Dialogue (Waldenfels)	235
<i>Crone, J. H.:</i> Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie (Waldenfels)	249

<i>Christensen, T. / Hutchison, W. R.</i> : Missionary Ideologies in the Imperialistic Era 1880–1920 (Willeke)	74
<i>Dammann, E.</i> : Herero-Texte (Vorbichler)	250
<i>Dharwadany, M.</i> : Prospettive di Missiologia, Oggi (Waldenfels)	74
<i>Dischl, M.</i> : Transkai for Christ (Glazik)	236
<i>Egli, H.</i> : Das Schlangensymbol. Geschichte – Märchen – Mythos (Waldenfels)	240
<i>Findeis, H.-J.</i> : Versöhnung – Apostolat – Kirche (Kuhl)	250
<i>Forster, K. / Schmidchen, G.</i> : Glaube und Dritte Welt (Waldenfels)	251
<i>Gnilka, J.</i> : Der Philemonbrief (Kuhl)	252
<i>Griffiths, B.</i> : The Marriage of East an West (Waldenfels)	82
<i>Grosser, J. F. G. / Sobotta, J.</i> : Geistiges Rittertum (Adriányi)	240
<i>Gründer, H.</i> : Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884–1914 (Gensichen)	74
<i>Heim, W.</i> : Bethlehems Stiftungsdokument (Glazik)	77
<i>Holm, N. G.</i> : Religious Ecstasy (Waldenfels)	241
<i>Iwashima, T.</i> : Menschheitsgeschichte und Heilerfahrung (Waldenfels)	253
<i>Klatt, N.</i> : Literarkritische Beiträge zum Problem christlich-buddhistischer Parallelen (Antes)	86
<i>Klimkeit, H.-J.</i> : Manichaean Art and Calligraphy (Waldenfels)	87
<i>Köster, H. M. / Probst, M.</i> : Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch (Findeis)	77
<i>Köster, W.</i> : Abendland, woher und wohin? (Kramm)	92
<i>Kolping, A.</i> : Fundamentaltheologie, Bd. III (Waldenfels)	93
<i>Kowalski, N. / Metzler, J.</i> : Inventory of the Historical Archives of the Sacred Congregation for the Evangelisation of Peoples (Willeke)	237
<i>Maduro, O.</i> : Religion and Social Conflicts (Antes)	241
<i>Mann, U.</i> : Schöpfungsmythen. Vom Ursprung und Sinn der Welt (Klimkeit)	242
<i>May, H.-J. / Mispagel, F. / Pfister, F.</i> : Marapu und Maritu. Mission und junge Kirche auf der Insel Sumba (Glazik)	237
<i>McEwan, D.</i> : Habsburg als Schutzmacht der Katholiken in Ägypten (Antes)	238
<i>Mote, M. / Lang, J. R.</i> : Mission in Dialog. The Sedos Research Seminar on the Future of Mission (Waldenfels)	84
<i>Nakamura, H.</i> : Ansätze modernen Denkens in den Religionen Japans (Evers)	243
<i>Nietem, M.</i> : Die negro-afrikanische Stammesinitiation (Janssen)	316
<i>Pfammater, J. / Furger, F.</i> : Volkskirche – Gemeindekirche – Parakirche (Waldenfels)	159
<i>Rahner, K.</i> : Wissenschaft und christlicher Glaube (Kramm)	93
<i>Rath, J. Th.</i> : Geschichte der Kongregation vom Heiligen Geist, IV. (Glazik)	79
<i>Rivinius, K. J.</i> : Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas (Evers)	317
<i>Rooney, J.</i> : Khabar Gembira (The Good News) (Evers)	238
<i>Rousseau, R. W.</i> : Interreligious Dialogue (Waldenfels)	84
<i>Rousseau, R. W.</i> : Christianity and Religions of the East (Waldenfels)	85
<i>Samir, K.</i> : Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (Antes)	86
<i>Schneider, G.</i> : Die Apostelgeschichte, II. Teil (Kuhl)	94
<i>Schöpfer, H.</i> : Theologie an der Basis (Evers)	318
<i>Schröger, F.</i> : Gemeinde im 1. Petrusbrief (Goldstein)	255
<i>Schumann, W. E.</i> : Der historische Buddha (Waldenfels)	244
<i>Schwerdtfeger, N.</i> : Gnade und Welt (Kramm)	95

<i>Sempebwa, J. W.</i> : African Traditional Moral Norms their Implication for Christianity (Greschat)	319
<i>Shah, I.</i> : Das Geheimnis der Derwische (Waldenfels)	245
<i>Sievernich, M./Seif, K. Ph.</i> : Schuld und Umkehr in den Weltreligionen (Antes)	88
<i>Staeven, Ch./Schönberg, F.</i> : Ifa, das Wort der Götter (Klimkeit)	87
<i>Sterckx, C.</i> : La tête et les seins, la mutilation rituelle des enemis et les concept de l'âme (Antes)	87
<i>Sundén, H.</i> : Religionspsychologie. Probleme und Methoden (Stephenson)	245
<i>Torwesten, H.</i> : Sind wir nur einmal auf Erden? (Camps)	248
<i>Tullemans, Henricus G. M.</i> : Père Etienne Baur en de Arabische Opstand van 1888-1889 (Dammann)	80
<i>Toynbee, A./Ikeda, D.</i> : Wähle das Leben (Waldenfels)	253
<i>Tworuschka, U.</i> : Methodische Zugänge zu den Weltreligionen (Waldenfels)	248
<i>Verdu, A.</i> : The Philosophie of Buddhism (Waldenfels)	89
<i>Verstraelen-Gilhuis, G.</i> : From Dutch Mission Church to Reformed Church in Zambia (Tigges)	81
<i>Zambrano, L.</i> : Entstehung und theologisches Verständnis der „Kirche des Volkes“ (Iglesia Popular) in Lateinamerika (Greinacher)	159

75 45.0
DIE BEGRIFFE „HEILIGER GEIST“ UND „DREIFALTIGKEIT GOTTES“
ANGESICHTS DER AFRIKANISCHEN RELIGIÖSEN ÜBERLIEFERUNG

von Mubabinge Bilolo

1. Einheit und Dreiheit in der altägyptischen Theologie

a) „Der Eine Einzige“ (w^c w^w)

In der Mehrzahl der philosophisch-theologischen Systeme Ägyptens wird Gott (Ntr) als der Eine und der Vielfache zugleich begriffen, als eine Einheit in verschiedenen Formen (Hprw). Die Hymnen lobpreisen ihn als „Sehr großer Gott, Beginn des Werdens“, „Vater der Väter, Mutter der Mütter“, „Schöpfer der Götter (Ntrw) und der Menschen“, als „Derjenige, ohne den nichts existiert“. Er ist das Sein (Nw, Nn, Ntt) und das Nicht-Sein (Jwtt), besser das „Noch-nicht-Sein“. ¹ Als Ntt jwtt „das was ist und das was nicht ist“ ist er Totalität (Tm) und Nichts. „Derjenige, der nicht ist, das ist der, der alles ist“, sagt ein Sarkophag-Text aus der Endzeit des Alten Reiches. ² Und in bezug auf Amun lesen wir:

„Der zu entstehen begann am Anbeginn, AMUN, der zuerst entstand, dessen Gestalt man nicht kennt! Kein Gott entstand vor ihm, kein anderer Gott war mit ihm zusammen, daß er seine Gestalt verraten könnte. Seine Mutter gab es nicht, ihm einen Namen zu machen, nicht seinen Vater, der ihn erzeugte und spräche: ‚Das bin ich!‘. Der selbst sein Ei formte. Macht, geheim an Geburt, Schöpfer seiner Schönheit, göttlichster Gott, der von selbst entstand, alle Götter entstanden, seitdem er sich begann.“ ³ Dieser Text bildet keineswegs eine Ausnahme. Amun (Jmn) wird immer wieder in verschiedenen Hymnen als „Der Eine Einzige“ und als Ursprung des Werdens und der Welt betrachtet:

„Du bist der Gott, der zu Anbeginn entstand, da noch kein Gott entstanden, da noch der Name keines Dinges ersonnen war.“ ⁴ „Herr der unendlichen Zeit, der Eine, der die Götter gebar, der die Menschen gebar, der alles Lebendige gebar! . . . Er ist der Eine, der sich vor seinen Kindern verbarg.“ ⁵ „Der erlauchte Ba, der am Anfang entstand, der große Gott, der von der Wahrheit lebt . . . Der erste Gott (ntr tpj), der die Urgötter hervorbrachte . . . Der Eine Einzige (w^c w^w), der die Seienden schuf, der die Erde begründete am Anbeginn. Geheim an Geburten, reich an Verkörperungen, dessen Ursprung man nicht kennt . . . aus dessen Gestalt jede Gestalt entstand; der das Werden begann, als niemand war außer ihm, der die Erde hell machte am Anbeginn“ ⁶, etc.

Mit anderen Worten, vor der Schöpfung (n sđmt.f), das heißt zu dem Zeitpunkt, als noch nichts war, war er allein und einzig: „es habe noch nicht zwei Dinge gegeben.“ ⁷ In einem Text der Spätzeit kann man lesen: „Ich (Re-Atum) bin es, der als (hprj) Chepra entstand (hpr . . .). Als ich entstanden war, entstanden die Entstandenen. Alle Entstandenen entstanden, nachdem ich entstanden war.“ ⁸ Die französische Übersetzung von SAUNERON und YOVOTTE ist noch schöner: „Quand je me fus manifesté à l'existence, l'existence exista. Je vins à l'existence, en la Première Fois. Venu à l'existence sous le

mode d'existence de l'Existant, j'existais donc. Et c'est ainsi que l'existence vint à l'existence, . . .⁴⁹

Um die (unsichtbare und sichtbare) Welt zu erschaffen und/oder anzuordnen, hat der Eine Einzige eine Reihe seiner „göttlichen Kräfte“ in Bewegung gesetzt. Der Status dieser „Kräfte“ variiert von einem Text zum anderen. Einige Texte behaupten, daß diese Kräfte von ihm erschaffen sind, denn es existiert ja nichts ohne ihn. Am überzeugendsten ist in dieser Hinsicht der „Philosophische Text von Memphis“, der bekannt ist unter dem Titel: *Inscription des Königs Shabaka*.¹⁰ Dieser Text ist für unsere Studie insofern interessant, als er diese Tendenz erkennen läßt, den göttlichen Ursprung bzw. Urgrund oder das Herz Gottes (ḥtj) und das Wort (mdw) oder die Zunge (nš) zu personalisieren bzw. zu hypostasieren. Andere Texte wiederum behaupten, daß es sich hier um Glieder des Schöpfers handelt.

In der Tat werden der göttliche Atemhauch (šw), seine Verstandeskraft oder Weisheit (šja), seine „Parole“ (mdw) oder Stimme (ḥrw) oder auch Ausspruch (ḥw), sein Auge (jrj), sein Herz (jb oder ḥtj), sein Geist (Ka oder Ba) usw. oft als „autonome Wesen“ betrachtet, die eine eigene Personalität haben (daher ihr Name ntrw oder göttliche Mächte), obgleich sie mit ihrem Ursprung eins sind.

Eine andere Textgruppe stellt sie als Formen, besser als Erscheinungsformen (ḥprw) des einzigen Gottes dar. Zum Beispiel, in einem heliopolitanischen Text sagt der Große Gott nach der Schöpfung des ersten Paares Shu (šw) und Tefnut (Tfnt): „Ich war Einer und ich wurde Drei.“¹¹ Und nach der Schöpfung der Achtheit sagt er: „Ich bin Einer, der zu Zweien geworden ist. Ich bin Zwei, die zu Vieren geworden sind. Ich bin vier, die zu Achten geworden sind, (aber ich bin Einer).“¹²

Diese Bildung der Vielheit aus der Einheit führt unvermeidbar zu theologischen Schwierigkeiten. Um die Dialektik der Einheit und Vielheit erklären zu können, sind die Ägypter schließlich dahin gekommen, von „der komplexen Seele“ bzw. der „gemeinsamen Seele“ zu sprechen, von einem wechselseitigen Innewohnen des einen in dem anderen, vom „gemeinsamen Mund“ usw. Aus einem Text über Osiris-Re lesen wir: „beide zusammen . . . bei allem, was ihr sagt, habt ihr nur einen Mund“.¹³ Oder noch eindeutiger formuliert: „Es ist Osiris, der in Re ruht, und Re ruht in Osiris.“¹⁴ Ein anderer, sehr vieldeutiger Text besagt: „Es ist Re und es ist Osiris.“¹⁵

b) Trinitarische Gottesvorstellungen

Die ägyptische Trinitätslehre bildet einen Aspekt innerhalb der Problematik der Einheit und Vielheit. Diese enthält auch unter anderem die Problematik der Einheit und Zweiheit, Einheit und Vierheit, Einheit und Achtheit oder Neunheit, Einheit und Ganzheit u. ä.

Die erste trinitarische Gottesvorstellung ist die der Re-Schu-Tefnut. Vor der Schöpfung war Re allein und nach der Schöpfung des ersten Paares ist er Drei geworden: „m wn.f w(j), m ḥpr.f m ḥmt“ („when he was One and became Three“), das heißt „als der Einzige war und zu Dreien wurde . . .“¹⁶ Šw und Tfnt sind die Kinder des Re. Manchmal wird Ma't anstelle der Tfnt (Tefnut)

gesetzt. Ma't und Tefnut sind beide weiblich. Diese familienhafte Trinität (Vater-Sohn-Tochter) ist Träger einer wichtigen Idee: „Der Vater wird in seinem Sohn wiedergeboren, der Sohn wird sein eigener Vater.“¹⁷ Zudem wird der Ausgangspunkt unseres Universums in Heliopolis mitunter als Werk der Trinität betrachtet.

GRIFFITHS schreibt über die historische Bedeutung dieser Trinität:

„We may compare the form of creed which was approved at the council of Chalcedon in 451, according to which both Christ and the Holy Spirit are said to have proceeded from God the father, although a form which became popular in the Western Church, beginning with the Council of Toledo in 447, added the famous *fili o que* clause to the description of the Holy Spirit, thus giving the Spirit a double filiation, from Father and Son.“¹⁸

Wir sind der Meinung, daß diese Trinität keine echte Dreiheit bildet, da der Vater der Schöpfer ist und seine beiden Kinder die Geschaffenen. Und wenn der Schöpfer über seine Schöpfung sagt: „Das bin ich“, so besagt das nicht, daß die Kluft zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung geschlossen ist. Selbstverständlich gibt es einige Texte, die Šw als Hypostase des göttlichen Atemhauches und Tfnut bzw. Ma't als Hypostase der Wahrheit Gottes bezeichnen. Sie waren sozusagen immer mit und in ihm, bevor er sie als seine Kinder gebar. Aber diese hypostasiierten Eigenschaften gleichen nicht dem Ganzen. Der Schöpfer bleibt die Ganzheit, und seine Kinder sind ein Teil von ihm. Das Gleiche gilt auch für die Triade R'-Sja-Ḥw.

Die zweite trinitarische Gottesvorstellung ist die von MORENZ genannte „modalistische Trinität“ mit Chepre (Ḥprj)-Re-und-Atum (Tm). Auffallend für den Modalismus ist, daß das eine Ich dreifach erscheint in Gestalten oder Modalitäten eines Kindes, eines Jünglings und eines alten Mannes. Chepre (Entstehender) ist die Sonne am Morgen, Re ist die Sonne am Mittag und Atum (Untergehender) am Abend.

Ein Beleg möge dies hier veranschaulichen: „*Ich bin* – sagt der Sonnengott – Chepre in der Frühe, Re beim Mittagstand, Atum am Abend.“¹⁹ Die historische Bedeutung des Modalismus wurde von GRIFFITHS hervorgehoben. Es gab in der Geschichte der christlichen Trinitätslehre Theologen, die die christliche Trinität modalistisch interpretiert haben: „One recalls the tenets of Modalistic or Patripassion Monarchians, who are said to have taught that ‚God was one personal Being, who appeared under three modes or aspects, as Father, Son, and Holy Spirit‘.“²⁰ Außerdem scheint jede moderne Deutung der Trinität, die die hegelianische Geschichtsphilosophie in Kauf nimmt, modalistisch zu sein.

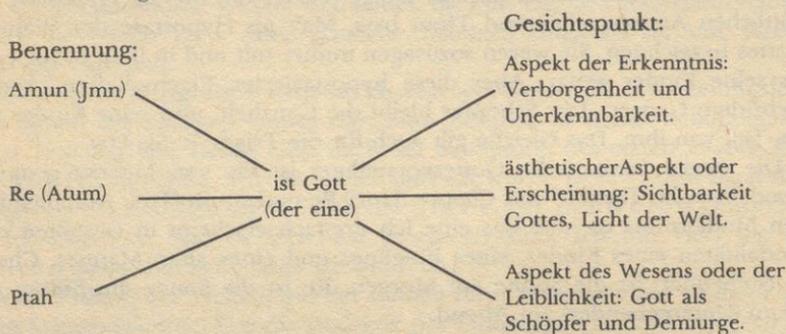
Die dritte trinitarische Gottesvorstellung wurde „tritheistische Trinität“ genannt.²¹ Zu dieser Trinitätsauffassung gehören die Triaden: „Osiris-Isis-Horus“, „Amun-Mut-Khons“, „Ptha-Soka-Osiris“, „Nun-Atum-Ra“, „Amon-Ra-Ptah“ u. ä. ENÉL behauptet, daß die Triade Nun-Atum-Ra die erste in der Weltgeschichte bekannte Trinität sei. Sie „setzt sich zusammen aus Urgrund (Raison), Wort und Substanz des Lebens (Ursubstanz), bleibt aber zugleich der Einzige, in seinen drei Manifestationen betrachtete Tem“.²² Das klassische Beispiel der „tritheistischen Trinität“ aber bleibt zweifelsohne die

Trinitätslehre der *Leidener Literarischen Hymnensammlung an Amun I-350*, Hymne 300:

„Drei sind alle Götter: Amun, Re und Ptah, denen keiner gleichkommt (oder es gibt keinen anderen neben ihnen). Der seinen Namen verbirgt als Amun, er ist Re im Angesicht, sein Leben ist Ptah.“²³

Dieser Beleg zeigt uns, daß die thebanische Theologie bemüht ist, die Problematik der Einheit und Dreiheit Gottes vernunftsmäßig zu begründen. Der Satz „*hmt pw ntrw nbw*“, das heißt „Drei sind alle Götter“ kann auch folgendermaßen übersetzt werden: „Drei sind Herren-Götter“ oder auf französisch „Trois sont (les) Seigneurs-Dieux“ oder auch auf Englisch „Three are the gods (who are lords)“.²⁴ Der zweite Satz bringt eine entscheidende Präzision mit: Diese drei Götter sind im Grunde genommen drei Dimensionen eines einzigen Wesens. Der Eine Einzige wird unter drei Gesichtspunkten gesehen: Name-Erscheinung-Wesen (Leib). Diese Gesichtspunkte sind auch politisch und geographisch bedingt: Theben-Heliopolis-Memphis.

Schematisch dargestellt:



Dieser Deutungsversuch setzt eine anthropologische bzw. kosmologische Dreiheit voraus:

Vernunft (Herz) – Wort (Zunge) – Wesen (Leben)

Name – Manifestation (*hprw*) – Form (*ijrw*)

Gott-Ka-König oder -Vater-Mutter oder -Ka-Sohn (Horus).

Wenn man diese anthropologische bzw. kosmologische Dreidimensionalität in Betracht zieht, wird man bemerken müssen, daß die sogenannte „tritheistische Trinität“ auch modalistisch ist, da es um drei Dimensionen eines einzigen Wesens geht.

Die vierte trinitarische Gottesvorstellung hat keinen Namen gefunden. Sie wurde von JACOBSON hervorgehoben.²⁵ Es handelt sich um die Triade: Gott-Ka-König. Der Schöpfergott zeuge sich selbst als Ka-mwt.f, als „Stier seiner Mutter“, um wiedergeboren zu werden als auf Erden erscheinender „Sohn“ (sa) und eben als „König“ seines Landes. Der älteste Gottessohn auf Erden war Horus, und seitdem wurde jeder König als Stellvertreter des Horus bzw. als Horus angesehen. „Der Kamutef (Ka-mwt.f)“, schreibt JACOBSON, „ist ... die Vereinigung des Ewig-göttlichen ‚Vaters‘ mit dem Ewig-göttlichen

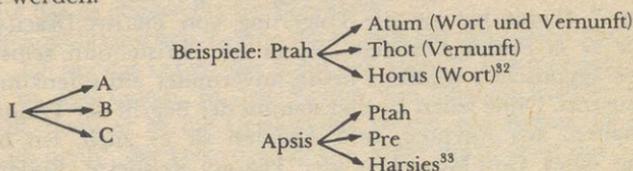
„Sohn“ zu einer einzigen, eben der dritten Gestalt des ‚dreieinigen‘ Gottes der alten Ägypter.²⁶ Mit anderen Worten, in der Triade Gott-Ka-König ist der Ka das schöpferische Bindeglied zwischen „Vater“ und „Sohn“, zwischen Gott und König. Diese Schöpferkraft des Ka wird durch den König als Mittler je und je dem einzelnen Menschen zuteil.²⁷

Nach einem Vergleich mit der christlichen Trinitätslehre ist JACOBSON zum Schluß gekommen: „Die formale Gleichung, die besteht zwischen der christlichen und der altägyptischen ‚Dreieinigkeit‘ geht außerordentlich weit.“²⁸ Dieser Schluß erweckt eine Reihe von Fragen, die eine theologische Antwort verlangen: „Wie mag es zu einer solchen Analogie der dogmatischen Formen gekommen sein? Wie ist es möglich, daß die Evangelien die jegliches Heidentum aufheben, die einen neuen und wirklich ganz andern Gott verkünden, dennoch zu dogmatischen Formen kommen, die eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen mit der Formung altägyptischer Religion?“²⁹

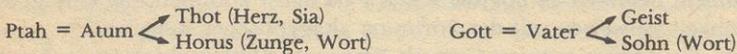
Kurz, die Auffassung von Gott als Einer und Drei zugleich ist in Ägypten sehr häufig anzutreffen. Bei jeder theologischen Richtung ist praktisch die Tendenz festzustellen, ihrem Gott eine trinitarische Form zu geben. Die Texte, die uns die ägyptischen Theologen und Nicht-Theologen hinterlassen haben, sind nicht ohne Mehrdeutigkeiten. Der Versuch, diese Vielfalt der Gesichtspunkte auf ein einziges Konzept zu reduzieren, ist ein unsinniges Unterfangen. Denn PLATON, ARISTOTELES, KANT, HEGEL, MARX, AVERROËS auf einen einzigen Nenner bringen zu wollen, das hieße, deren spezifische Beiträge zu verfehlen.³⁰

Es gibt Texte (wie jene von Memphis und Amarna [Echnaton]), die ihrerseits die Auffassung von dem Einen und Einzigen Gott vertreten und alles übrige als seine Kreatur betrachten; andere Texte sprechen sowohl von seiner Einheit wie von seiner Dreiheit, gliedern jedoch die einzelnen Begriffe hierarchisch auf (A ist größer als B, A und B sind größer als C: Familien-Modell mit Vater-Mutter-Sohn oder Vater-Sohn-Tochter); andere wieder verkünden die Gleichheit der drei Begriffe $A=B=C$, obwohl sie den Unterschied der Funktionen einräumen. Wieder andere verweisen auf das Hervorgehen des Einen aus dem Anderen; B nimmt seinen Ausgang von A, und aus B geht C hervor, oder auch: von A nimmt B seinen Ausgang, und aus A-B geht C hervor. Diese Tradition war am Anfang des Christentums immer noch lebendig. Auf einem Amulett der Zeit um 100 n. Chr., heute im Britischen Museum, kann man lesen – unter Verzicht auf das Versmaß übersetzt –: „Einer ist Bait, eine ist Hathor, eine ist Akori – diesen gehört eine Kraft. Sei begrüßt, Vater der Welt, sei begrüßt, dreigestaltiger Gott (Trimorphos).“³¹

Es wäre nicht überflüssig auf eine vernachlässigte trinitarische Gottesvorstellung hinzuweisen. Die Struktur dieser Trinität kann folgendermaßen dargestellt werden:



In dieser Trinitätslehre ist der Eine (I) die Ganzheit, das heißt, das Zentrum von A, B und C. Diese sind Ausdruck, Ausgliederung oder Vermittlung des Ganzen; sie sind seine „Ebenbilder“. Ihre Einheit entsteht durch ihre Rückverbundenheit im Ganzen. Unter diesem Gesichtspunkt kann man sagen, daß Ptah oder Apis, der sich durch Atum, Thot und Horus vermittelt, nicht in diesen untergeht. Aber das Problem kompliziert sich, wenn man die andere Interpretation zugrunde legt, daß nämlich die Ganzheit in ihrer Totalität in jedem Glied anwesend ist: $I=A=B=C$. Die dritte Interpretationsmöglichkeit identifiziert I und A ($I=A$) und leitet B und C aus $I=A$ ab. Zum Beispiel: Ptah = Atum oder Apis = Ptah, die anderen sind seine Glieder. Schematisch dargestellt:



Aus diesem lakonischen Überblick der altägyptischen trinitarischen Gottesvorstellungen zeigt sich, daß fast alle von Christen in bezug auf die Trinität verfochtenen theologischen und philosophischen Positionen im Grunde eine Wiederaufnahme der im alten Afrika wohlbekannten Auseinandersetzungen sind.

Die Frage von JACOBSON über die Ähnlichkeit der christlichen Dogmatik mit der der Ägypter kann teilweise historisch beantwortet werden. Die Bedeutung der koptischen Kirche in der Geschichte des Christentums ist noch nicht zutreffend untersucht worden. Die Leute, die in Ägypten aufgewachsen waren und die dort ausgebildet worden waren, wußten mehr über die alte ägyptische Religion, als wir vermuten können. Die Väter der Kirche, die in Ägypten ausgebildet wurden, bilden die Brücke zwischen ägyptischer Tradition und Christentum. Die Benennung des ATHANASIOS (295–373) als „Pharao auf dem Kirchenstuhl“³⁴ ist erwähnenswert.

Der Kopte, schreibt BRUNNER-TRAUT, „erfährt den neuen Glauben durch den Filter seines Glaubens, seiner Weltsicht und seiner Erlösungsbedürftigkeit. Er übernimmt das ihm Gemäße, wählt aus, verschiebt die Akzente und besetzt die leergewordenen Stellen des aufgegebenen Glaubens neu, so daß die Kontinuität ägyptischen Denkens bis in die Zeit des Christentums oft weniger in der Form ungebrochener Tradierung der alten Vorstellungen erscheint als in der dem eigenen Charakter entsprechenden Adaptation (jüdisch-)christlicher Gehalte“.³⁵ Als Belege der Rückbindung des Koptentums an pharaonisches Erbe zitiert BRUNNER-TRAUT die altägyptische Konzeption der Trinität, die Gottessohnschaft, die Umschreibung des *pneuma theou*, des Geistes Gottes usw.³⁶ Damit hat sie die Folgerung von PHILIPPE DERCHAIN in der *Encyclopédie de la Pléiade* bestätigt: „Es ist im Christentum selbst, wo der Einfluß des ägyptischen Denkens heute unvermutet am offenkundigsten in Erscheinung tritt. Ohne jeden Zweifel stammt der Begriff der Trinität, wie wir gesehen haben, aus Ägypten, und Ägypten ist es auch, wo bereits die Vorstellung eines Gott-Menschen (der Pharao) existierte. Zudem gibt es

bestimmte Rituale und Zeremonien, die noch heute praktiziert werden, deren Ursprungsland ebenfalls Ägypten ist.⁴³⁷

c) Gott als Wind-Leben-und-Geist im alten Ägypten

Die formale Angleichung zwischen altägyptischer Theologie und biblischer Theologie, sagten wir, geht außerordentlich weit. So scheint auch die Konzeption des „Geistes Gottes“ ägyptisch zu sein. Manche ägyptische Theologen dachten das Wesen Gottes als etwas Geistiges. Um die Auswirkung, die Eigenschaften des Geistes veranschaulichen zu können, bedienten sie sich der Eigenschaften des Windes, des Lebenshauches und der Luft (šw).

Der Wind-Gott stellt die belebende und befruchtende Kraft dar. Er spendet Leben und beschützt die Bedürftigen: „Ich komme als . . . Wind, ich komme, um dein Schutz zu sein, ich gebe Wind in deine Nase, Nordwind, der aus Atum hervorkam.“⁴³⁸ Der aus Atum kommende Wind oder Odem beschützt den Menschen, der ihn empfängt.

Amun (Jmn), das höchste Wesen von Theben, wurde vom Ende des Mittleren Reiches an und vor allem während des Neuen Reiches vorwiegend als Wind oder Odem betrachtet. Er war Tw oder Taw. Amun ist „Der Lebensodem für alle Dinge.“ Er ist der Retter jener, die sich in Not befinden. Er ist es, den die Frauen in der Stunde ihrer Niederkunft anrufen. Er ist der Befreier. Ein Text sagt dazu: „Du bist Amun, du bist Schu (Šw) . . . man hört seine Stimme, aber er wird nicht gesehen, während er alle Kehlen atmen läßt, . . . der das Herz der Schwangeren stärkt beim Gebären . . . das Leben, durch das man lebt, immerdar.“⁴³⁹

Der Wind-Gott ist auch der Arzt ohnegleichen: „(Er ist es), der die Leiden löst (sefeh), der die Krankheiten vertreibt, der Arzt, der das Auge heilt, ohne daß er Arzneien braucht, der die Augen öffnet, der das Schielen beseitigt. . . ; er errettet, wen er will, wenn er auch schon in der Duat (Unterwelt) ist; der von dem Verhängnis befreit, wie sein Herz es ihm eingibt. . . . Er ist es, der die Lebenszeit verlängert und sie verkürzt. Er ist es, der (Leben) gibt hinaus (!) über das Verhängnis (den Tod), wie er es will.“⁴⁴⁰ Amun kann im Herzen dessen wohnen, der ihn liebt. Er ist der Reichtum schlechthin, den man in seinem Herzen haben muß: „(Er ist) der Retter des Ermatteten, der freundliche Gott, vortrefflich an Rat. Er ist es, an den man den Rücken lehnen muß, wenn man in seiner Zeit (der Not) ist. Wertvoll ist er mehr als Millionen (. . .) für den, der ihn in sein Herz setzt. Ein einzelner Mann ist durch seinen (des Amon) Namen stark mehr als Hunderttausende. Ein guter Beschützer in Wahrhaftigkeit, der Vortreffliche, der sein (des Gläubigen) Los zur Erfüllung bringt, ohne das es abgewehrt werden kann . . .“⁴⁴¹

In den heliopolitanischen Texten nennt sich Šw das Leben und den Sohn von Atum: „Ich bin das Leben, der Sohn des Atum.“⁴⁴² Denn er geht aus Atum hervor. Er ist sein Odem. In den Texten von Theben wird er mit Atum gleichgestellt, denn er ist die Gestalt, das Wesen von Amun. Er ist Amun. Amun ist „nb nḥ“⁴⁴³, der Herr des Lebens. Mehr noch, er ist das Leben (nḥ) selbst: „Leben, das alles, was ist, am Leben erhält“, oder auch: „du bist das

Leben, durch das man lebt, es läßt jede Kehle atmen“.⁴³ Er ist die „Pforte des Lebens“ und alles lebt aus seinem Leben. Amun ist allgegenwärtig, er ist in allem und mit allem. Er ist der Wind (iwn oder pneuma), der in allen Dingen bleibt.

Die Bezeichnung „mn ih.t nb.t“ („bleibend in bezug auf alle Dinge“)⁴⁴ kommt in manchen Hymnen der 18. Dynastie vor. Sethe zitiert in seinem Buch über Amun eine Reihe von Sätzen, die diese Bezeichnung anwenden. Unter anderem: „Der Gott, der Vater der Menschen, Amun, der bleibt in bezug auf alle Dinge“;⁴⁵ „das ist der Hauch, der in allen Dingen bleibt, in seinem großen Namen Amun“;⁴⁶ „du bist Amun, der in allen Dingen bleibt, in deinem Namen Amun“;⁴⁷ „die Luft, die alle Dinge erfüllt, auch die scheinbar leeren“.⁴⁸

d) Amun als Geist oder Seele (Ka und Ba)

Die Geistigkeit des thebanischen Gottes wird schon durch seinen Namen Jmn „der Verborgene“, der „Unsichtbare“ und durch seine Bezeichnung als Wind und Leben ausgedrückt. Das heißt, der Übergang von *anemos* zu *animus*, von *psychikon pneuma* zu *psychē* findet in der Assoziation des Windes mit dem Leben statt. Mit anderen Worten: „Schon in seinem Namen Amun, d. i. Verborgener und Jmn-rn-f, ‚der seinen Namen verbirgt‘, als deus invisibilis und ineffabilis bezeichnet, erfüllte der thebanische Welterschöpfer und -regierer Amun in seinem eigentlichen Wesen als Gott der Luft und des Windes, des Bewegung und Leben in die Welt bringenden Lufthauches, von vornherein alle Vorbedingungen für die Entwicklung zu einer geistigen Gottesvorstellung, wie sie sich bei dem offenbar ganz ähnlich konstituierten Jahwe der Hebräer vollzogen hat, von dem diese Vorstellung in die auf der jüdischen Religion fußenden monotheistischen Religionen des Christentums und des Islams übergegangen ist.“⁴⁹

Der Ba wird meistens mit Seele übersetzt. Aber er besagt mehr und ist komplizierter als die Seele. „Der Ba ist . . . Geist, Licht, Bewußtsein, sich spiegelnd in der Erscheinung, daher auch seine Gleichsetzung mit Manifestation.“⁵⁰ ZAKBAR, einer der bedeutendsten Spezialisten dieses Begriffs Ba, definiert ihn als Manifestation Gottes: „the Ba can best be explained as the manifestation of power of that deity . . . (God) communicates himself to other beings (. . .), and manifests himself in them.“⁵¹ Aber er ist nicht nur äußeres Abbild, sondern er verkörpert auch das Wesen seines Besitzers. Er ist der Andere, das spirituelle Doppelstück von Mensch und Gott und folglich ein Freund oder Feind, ein Gefährte, mit dem man diskutieren und Zwiesprache halten kann.

Der *Dialog eines Lebensmüden mit seinem Ba*⁵² hat diesem Thema ein bleibendes Denkmal gesetzt, gefolgt von Kapitel XXX aus dem *Totenbuch*. Der Ba verfügt über die Erfahrung und das Wissen seines Besitzers. „Daher“, schreibt der berühmte Münchner Ägyptologe W. BARTA, „wird ihm besonders das jb-Herz zugewiesen: denn man spricht vom jb-Herzen des Ba (. . .) oder man konstatiert, daß das jb-Herz erst dann existiert, wenn der Ba existiert.“⁵³ Da der Ba mit dem Herzen identifiziert ist, wird es selbstverständlich sein, wenn das Herz (jb oder ḥatj) an Stelle des Ba tritt.

Beispielsweise können wir drei Stellen aus dem Buch von A. PIANKOFF anführen: „Heil dir, mein Herz (ib). Heil dir, mein Herz (ḥatj) . . . Spreche gut (über mich) zu Râ.“⁵⁴ „Mein Herz . . . lehne dich nicht auf gegen mich, lege nicht Zeugnis ab gegen mich, stelle dich nicht wider mich vor dem (göttlichen) Gericht.“⁵⁵ Und schließlich aus einem Bericht eines Einsiedlers: „Ich verbrachte drei Tage, da mein Herz (ib) mir war ein Gefährte.“⁵⁶ Mit ihm konnte er eine Zwiesprache halten: „Komm, mein Herz, auf daß ich zu dir spreche und du auf meine Worte Antwort gebest und mir erklärst, was (sich zuträgt) ringsum im Lande.“⁵⁷

Von daher folgert PIANKOFF: „Die Ägypter dachten, daß das Herz oder auch die Seele des Menschen ein vom Individuum gewissermaßen getrenntes Person-Sein darstellt. Dieses Wesen, dieser Gefährte, der die meiste Zeit über ein Freund und Führer war, konnte in bestimmten Fällen zu einer gegnerischen Macht werden, sich dem Menschen entgegenstellen und vor dem Höchsten Gericht zum Zeugen seines Verhaltens werden.“⁵⁸ So ist also der Mensch oder Gott ganz und gar Einer und Zwei. Er kann seinen Geist (Ba) senden als Beauftragten, mit ihm Zwiesprache halten, mit ihm streiten, in seiner Begleitung bleiben. Dieses „Double“ ist nicht anders als ich, es ist nur mein anderes Selbst; ein Selbst, das mit mir durchaus auch uneins sein kann! Dies ist ein Grundproblem in der gesamten Pneumatologie: kann man sich mit der Behauptung, daß der Geist Gottes eine Person für sich ist, auf die biblischen Texte stützen, die vom Geist Gottes sprechen als von einer von Gott verschiedenen Person, da Gott ihn ja häufig aussendet? Dies ist eine schwierige Frage, weil die Ägyptologen über den Status von Ba oder Ka noch nicht zu einem Konsens gelangt sind.⁵⁹

Bisher haben wir über Ba als Synonym von Ka gesprochen. Aber streng genommen ist Ba keineswegs Synonym des Ka. Der Ba ist die „Seele“, „âme“, „soul“, „muntu mwine“ (Luba) d. h. „der wahre Mensch“ (homme véritable) und Ka ist der Geist, „Esprit“, „Spirit“ oder „Moyo“, „Leben“ in Luba. Die Ägyptologen, die über Ka gearbeitet haben, sind der Meinung, daß die Übernahme der Ka-Idee in die kosmische Weltanschauung eine der wichtigsten Phasen in der Entwicklung der ägyptischen und menschlichen Geistesgeschichte bezeichnet:⁶⁰ „Die Erfindung des Ka muß einer geistig weiterentwickelten Menschheitsstufe zuerkannt werden.“⁶¹

Der Ka als Moyo, Leben oder Geist ist Gott. Der Urgott ist Ka; er ist Leben und Ursprung jeder Lebensform. Mit anderen Worten, der väterliche Gott, der Ursprungsgott ist der Ka aller Geschöpfe: Neter, Könige, Menschen usw. Er ist in jedem Geschöpf gegenwärtig, da das Leben, der Geist des Geschöpfes nur die Ausstrahlung des göttlichen Lebens ist. Der Ka, schreibt GREVEN, „ist das, wodurch bewirkt wird, daß sich ein Gott (und zwar der Reichs- oder oberste Systemgott) in einem Menschen, nämlich dem jeweils regierenden König, inkarniert, ohne jedoch seine ewige Jenseitsexistenz einzutauschen, d. h. ohne als im Jenseits herrschender Gott aufzuhören zu sein.“⁶² Der König sowie der andere Mensch ist eine Erscheinungsform des Gottes. Er ist ihm wesensgleich. Da der Gott ihm seinen Ka, sein Leben (oder Lebenskraft) gegeben hat. Der Ka aber ist nicht nur Leben (nh), sondern auch das Sein

(hpr), die Ewigkeit (dd), Wahrheit und göttliche Ordnung (Maat), Macht (wśr, sśm), die Schönheit und das Gute (nfrt).

Kurz, neben die Trinität, den Gott-Menschen, stellt uns Ägypten den Begriff des Gott-Windes oder Hauches (Pneuma) Gott-Seele (Ba) oder Geist und Quelle des Lebens (Ka). Dieser Gott-Hauch-Leben-Geist beschützt, bittet, befreit diejenigen, die ihn anrufen, jene, die ihn in ihren Herzen haben. Der Prozeß der Personifizierung des Gottesgeistes (rūah ʔēlōhim) in der jüdischen Tradition erinnert an den gleichen Prozeß in bezug auf das Auge Gottes oder den Hauch bzw. den Ba und Ka Gottes in Ägypten.

Damit bestätigen wir die Konklusionen von KURT SETHE, aus denen ersichtlich wird, daß das afrikanisch-ägyptische Denken integrierender Bestandteil des hermeneutischen Momentes des „avant-texte“ ist, der von dem bekannten Exegeten aus Zaire, PASINYA MONSENGWO herausgestellt wurde. In seinem Epilog *Amun und Jahwe* bemerkt SETHE: „Hat uns so die hebräische Vorstellung von dem ‚Hauche Gottes‘, der später zum Geiste Gottes bzw. Gott als Geist und schließlich im Christentum zu einem selbständigen Wesen, dem Heiligen Geist, geworden ist, den Schlüssel zum Verständnis der ägyptischen Vorstellungen gegeben, so wirft nun umgekehrt, vielleicht die Ägyptische Lehre von dem schöpferischen Urgott Amun, wie sie sich uns jetzt darstellt, Licht auf einzelne dunkle Punkte in der hebräischen Religion und eröffnet uns zugleich neue Perspektiven für die Erkenntnis der historischen Zusammenhänge, die möglicherweise zwischen den entsprechenden Vorstellungen der Ägypter und der Hebräer bestanden haben.“⁶³

Was die Frage eines möglichen ägyptischen Ursprungs der Jahwe-Religion bzw. die Frage des ägyptischen Einflusses auf die biblische Theologie angeht, so kann man sagen, daß die Schule, die diese Religion am meisten beeinflusst hat, diejenige von Theben mit ihrem Amun-Ra ist: „Die Parallele zwischen Amun, dem schöpferischen Lufthauch über dem Urgewässer Nun, und dem hebräischen ‚Jahwe als dem ‚Hauch Gottes über dem Wasser‘“, vermerkt K. SETHE als Schlußfolgerung seiner Analyse, „erscheint so stark ausgeprägt, daß, wenn für diese Gottesvorstellung ein ägyptisches Vorbild gesucht werden soll, nur an Amun gedacht werden kann.“⁶⁴ Sethe vergißt hier den Einfluß der Theologie von Memphis mit ihrer Logoslehre und den Einfluß der amarnischen Theologie mit Echnaton, dem Vater des rigorosen Monotheismus.

2. Die nubischen und meroitischen Triaden

Auf der religiösen Ebene sind die Kulturen von Napata und Meroe weitgehend von der ägyptischen Religion „kolonisiert“ worden. Die Begegnung Ägyptens mit Nubien begann in der prädynastischen Zeit. Die archäologischen Entdeckungen der Badari-, Tasa-, Naqada I-IV-, „Early-Khartum“- , Shaheinab-Kulturen sowie die Funde aus den sogenannten Kulturen A, B, C, D zeigen uns, daß in der (ägyptischen) Vorgeschichte kulturelle Begegnungen stattgefunden hatten. Während der dynastischen Zeit ist Ägypten für seine Feldzüge oder Expeditionen nach Süden bekannt. Außerdem war die 25. ägyptische Dynastie (712–656 v. Chr.) mit ihren Königen Peye, Shabaka,

Shabataka, Taharqa und Tunutamon ... nubisch. Deswegen wurde sie „äthiopische Dynastie“ genannt.

Daher wird die Anwesenheit der ägyptischen Gegenstände und Gottheiten in diesen Gebieten selbstverständlich. Trotz des „ägyptischen Imperialismus“ gab es neben aus Ägypten stammenden Gottheiten andere, die unverfälscht nubisch oder meroitisch waren. Nach den Angaben der Stelen von PY (Peye), König von Dongala (um 751–716 v. Chr.), von Anlamani (um 600 v. Chr.), von Amaninete-Yerike (431–405 v. Chr.), von Harsiotef (404–369 v. Chr.) und von Nastasen (um 300 v. Chr.) war die Amun-Religion die absolut dominierende. Amun war der höchste Gott und Napata ein anderes Theben. Er wurde auch als trinitarischer Gott angesehen: Amun-Schu-Tefnut.⁶⁵ Die Kunst von Mussawarat offenbart eine ganze Reihe von Triaden, die schwierig zu identifizieren sind. Wohlbekannt ist die osirische Dreieheit. Auch die Zweieheiten, wie z. B. Onuris-Schu oder Osiris-Amun, erfreuten sich großer Beliebtheit.

Unter den Lokal-Gottheiten wäre folgende Dreieheit zu nennen: Arensnuphis-Apedemak (ein Gott-Löwe mit Bogen und Pfeilen) -Sebewyemeker (der Schöpfer, den man in Mussawarat und in Naga antrifft). Bevorzugt wird der Gott MK oder besser der Große-Gott (MK-LH) Sonne, der Licht-Gott. Amun (Jmn) oder MŠ (Mash) bezeichnet in heutigem Nubisch die Sonne.

Zu Beginn der Christianisierung gegen Ende des 5. Jahrhunderts⁶⁶ war Nubien prädisponiert für die Annahme der Dreiealtigkeit und der Gott-Taube Jesu Christi, die Lehren und Auseinandersetzungen um Trinität und Monophysismus. Es muß schließlich bemerkt werden, daß Nubien von Ägypten (von den ägyptischen Kopten) christianisiert wurde.⁶⁷ Die koptische Kirche ist die erste afrikanische Kirche. Auch ihre Theologie ist afrikanisch. Deswegen muß jede kritische Geschichte der afrikanisch-christlichen Theologie mit der koptischen Theologie anfangen.

3. Einheit und Dreieheit Gottes in Äthiopien

a) Die Triade Mahrem-Beher-Meder

Äthiopien war mit Ägypten und Nubien ständig in Kontakt. Die ägyptischen Dreieheiten waren bei den Äthiopiern und den Kuschiten bekannt. Die Amun-Religion und ihre „Tochter“, die Jahwe-Religion waren dort zu Hause. Aber neben diesen fremden Gottesnamen gibt es auch authentische Namen, die eine trinitarische Gottesvorstellung erkennen lassen: Mahrem-Beher-und-Meder, die von ausländischen Reisenden und Schriftstellern mit der assyro-babylonischen Dreieheit Almaqah-Awbas-Astar oder der griechischen Dreieheit Zeus-Ares-Poseidon⁶⁸ gleichgesetzt werden. Mahrem ist der Vater-Ahne des Königs, der unter folgender Form gepriesen wird: „Unbesiegbarer Mahrem, der größte der Götter“, er ist der Gott des Himmels und der Erde.

Diese Trinität scheint schließlich durch den ersten christlichen König von Äthiopien verchristlicht worden zu sein, indem er einen Ausdruck anwendete, der den Namen Christus vermeidet: „Durch die Macht des Gottes der Erde und des Himmels...“ Es ist eine Formulierung, die nach TEKLE TSADIK

MEKOURIA „eindeutig den Willen König Esanas (Izana) zeigte, die neue Religion dem alten Glauben an die Götter Beher und Meder anzugleichen, indem er vermied, den Namen Christi zu erwähnen, seine Einheit und die Dreiheit, die er mit dem Vater und dem Heiligen Geist bildet“.⁶⁹ In Wirklichkeit ist er der Trinität nicht aus dem Wege gegangen, aber er hat sie in der afrikanischen Sprache von Aksum wiedergegeben, in einer Sprache, die ihm verständlich war.

b) Vorliebe für die christliche Trinität

Äthiopien mit seinem mythischen Bewußtsein, dem, wie wir gesehen haben, das Mysterium des Einen und Vielfachen, des Gottes in Einheit und Dreiheit durchaus vertraut war, hat, wie auch Nubien und Meroe (Kaiserreich Kusch), die Trinität des Evangeliums auf die natürlichste Weise aufgenommen. Äthiopien ist eines der wenigen Länder in der Geschichte des Christentums, das den Begriff der Trinität wirklich klar und deutlich herausgestellt hat. FRIEDRICH HEYER bemerkt dazu: „Die äthiopische Frömmigkeit akzentuiert mehr das dreihafte Miteinander als die monotheistische Einheit Gottes.“⁷⁰ Trinität wird übersetzt mit dem abstrakten Namen SELLASE. Sellase ist es, der die Welt geschaffen hat.

Äthiopische Katechismen stellen diesen Begriff ganz einfach und natürlich dar. Zum Beispiel: 1. Wer hat Dich geschaffen? Antwort: Sellase. 2. Wieviel sind Sellase? Antwort: drei und eins. 3. „Welche ist von den drei Personen die erste, welche die letzte, welche die größere, welche die kleinere?“ Antwort: „Keine ist die erste und keine die letzte, keine die größere und keine die kleinere, sondern sie sind gleich in allem.“⁷¹

Jede göttliche Initiative ist ausgegangen von Sellase. So wird die Erlösung nicht christozentrisch beschrieben, sondern trinitarisch: „Es sprach der Vater zum Sohne und zum Heiligen Geiste: Lasset uns nach unserem Bild und nach unserem Gleichnisse Menschen machen! Und sie waren einstimmig und einigten sich über diesen Beschluß. Und es sprach der Heilige Geist: Ich will im Herzen der Propheten und der Gerechten wohnen. Dieser übereinstimmend beschlossene Bund ward vollzogen.“⁷² Der fromme Äthiopier ruft zu Beginn jedes Unternehmens Sellase an: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, des Einen Gottes, Amen.“ Die Chroniken oder andere Schriften beginnen ebenfalls mit dieser Formel. Und auf die gleiche Weise beginnt seine Texte Zara Yaqob (Zar'a Ya'kob), – einer der hervorragendsten Könige (um 1434–68) –: „Im Namen der Trinität, in drei Personen gleich an Ehre und Majestät, Vater, Sohn und Heiliger Geist, beginne ich, alle Einrichtungen unseres Königs zu erzählen.“⁷³ Voller Glaubeenseifer trat er für die Trinität, für Sellase ein, so wie Echnaton ein überzeugter Verteidiger der Einzigkeit Atons war.

Die ganze äthiopische Kultur strahlt Trinität aus. In der Weise, wie das Christentum im Lande eingeführt wurde, sahen die äthiopischen Christen die Dreieinigkeit: im Bund von Bischof Frumentios, Abba Selama (Vater des Friedens) oder Selama genannt, mit den beiden Königsbrüdern des 6. Jahrhunderts; dies war die Triade *Abraha-Atsbaha-Selama*. Die von den Bauern

benutzten Werkzeuge spiegeln die Dreiheit wieder. Zum Beispiel: „Wenn die Bauern das Korn aufbereiten, so benutzen sie ein Gerät, das drei Finger zeigt, aber im Griff geeinigt ist, Meschin genannt.“⁷⁴ Auch in der Architektur, beispielsweise in der Anordnung der Fenster, dürfte diese Wirklichkeit der Dreiheit-Sellase zum Ausdruck kommen.

Von Kindheit an ist man vertraut mit Spielen und Kunstgegenständen, bei denen die triadische Form vorherrscht. Auch die Welt selbst wird dreidimensional aufgefaßt. Der Mensch wird in dieser Weltsicht als trinitarisches Wesen begriffen. Hierzu schreibt HEYER: „Auch das Menschenbild ist trinitarisch bestimmt. Als Gottes Ebenbild besitzt die Seele drei göttliche Eigenschaften: Erkennen (Läbabit), Sprechen (Nebabit), Ewiges Leben (Hyawit).“⁷⁵ Es sei daran erinnert, daß auch AUGUSTINUS den Akzent auf die *vestigia trinitaris* im Menschen, im Geist gelegt hat: *mens, notitia* und *amor* oder auch *memoria-intellectus-voluntas*.⁷⁶ Dieser von einer Phänomenologie oder Anthropologie des *Muntu* (Menschen) ausgehende analogische Zugang zur Trinität scheint eine Konstante der afrikanischen Pneumatologie zu sein. Und AUGUSTINUS erweist sich ungeachtet seiner linguistischen Verfremdung (wie die heutige afrikanische Elite) zutiefst als Afrikaner.

Wie er, so lebt, sieht, atmet, denkt und fühlt die äthiopische Christenheit die Trinität. Der Einheit ohne Dreiheit des Islam stellt Äthiopien die Dreieinigkeit des Einen gegenüber. Hierzu schreibt HEYER: „Das Bekenntnis zur göttlichen Dreiheit ist noch heute militant gegen den islamischen Monotheismus gerichtet. Doch es gab in der Geschichte auch andere Frontstellungen.“⁷⁷ Außerdem „wäre ein äthiopischer Gelehrter, der diesen Namen verdient, nicht einer, der der griechisch-römischen Philosophie verhaftet ist, vielmehr einer, der sich in der Bibel und in den Werken der Patriarchen Cyrillos und Johannes Chrysostomos usw. auskennt und sie entsprechend anders kommentiert, einer, der die Geheimnisse der Menschwerdung Christi und der Dreifaltigkeit Gottes so interpretiert, wie es angebracht und erforderlich ist.“⁷⁸

c) Philosophisch-theologische Auseinandersetzung

Gewiß, es hat unvermeidlicherweise auch philosophisch-theologische Auseinandersetzungen gegeben. Die Micheliten, zum Beispiel, waren der Überzeugung, daß Gott nicht erkennbar ist, daß keiner jemals Gott gesehen hat. Die Stephaniten ihrerseits hielten an der Autonomie des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes fest. „Sie behaupten“, sagt ZARA YAQOB, „der Vater existiere mit seinem Wort und mit seinem Geist, der Sohn existiere mit seinem Wort und seinem Geist und der Heilige Geist existiere mit seinem Wort und mit seinem Geist. . . (sie) setzen drei Gottheiten, drei Herrschaften und drei Gewalten, und vergleichen sie mit Adam, Seth und Enos, die je ein Wort und einen Geist hatten. . . die drei stimmen miteinander, sei es in ihrem Herzen oder in ihrem Sinn, also nicht überein.“⁷⁹ Eine andere philosophische Richtung vertrat geradezu die Gegenthese: „Der Vater spricht kein Wort und redet nicht und der Heilige Geist spricht kein Wort und redet nicht.“⁸⁰ Ein Theologe, MASAFA MILAD wird dem entgeggehalten: „Drei Perso-

nen mit ihren drei Zungen und drei Herzen!“, dies sollte „mit den Augen des Geistes“ betrachtet werden.⁸¹

Um diese Spannungen zwischen verschiedenen Tendenzen zu überwinden, wiederholten die Micheliten am Ende des 16. Jahrhunderts, besonders gegen die Monophysiten und die jesuitischen Missionare, die These der Unerkennbarkeit Gottes (Joh. 1,18; 1 Tim 6,16):

„Der Mensch ist weder der Erde noch Gott ähnlich. Er befindet sich gleichsam auf einer Reise der Gottessuche, beherrscht vom tiefen Elend der Kreatur und der hohen Majestät Gottes. Der Abgrund zwischen Gott und Mensch ist vom Menschen her nicht zu überbrücken. Die Unerkennbarkeit Gottes ist providentielles Faktum. Allein die Spirituellen haben in sich den Reichtum des Geistes und darum die Möglichkeit der Gotteskenntnis.“⁸²

Schließlich sei noch der von den Afrikanern Ägyptens, des Kaiserreiches Kusch und Äthiopiens bevorzugte Monophysismus *Tewahdo* erwähnt. Es bedürfte entsprechender Untersuchungen des populären afrikanischen Christentums, um festzustellen, ob dessen Christus-Auffassung nicht für den Monophysismus empfänglich ist.

4. Trinität und Geist im Westen und Süden der Sahara

Was hier in bezug auf Amun gesagt wurde, gilt gleicherweise für das Höchste Wesen der heutigen Afrikaner. Man braucht nur die von O. BIMWENYI in seinem *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements* (vor allem im Kapitel 8, § 2: *Expérience fondamentale de la théotropie négro-africaine*) auf der Grundlage von Bantu-Überlieferungen aus Kasai (Zaire), entwickelte Gottesvorstellung nachzulesen, um die Ähnlichkeit zwischen dem Amun Ägyptens und dem Maweja des Luba-Reiches in Zaire festzustellen.⁸³ Gleichwohl ist festzuhalten, daß O. BIMWENYI die trinitarische Dimension Mawejas übersehen hat.

Die trinitarische Dimension von Mensch und Gott ist erst kürzlich von E. MVENG besonders hervorgehoben worden in seinem *Essai d'anthropologie négro-africaine: la personne humaine*.⁸⁴ Nach MVENG erscheint der Mensch in der initiatorischen und künstlerischen Sprache als dynamisches Wesen: zunächst als Monade (Individuum), dann als Dyade (indem er sich in seiner Doppel-Dimension, Mann-Frau, entdeckt), sodann als Triade (Vater-Mutter-Kind) und schließlich als Gemeinschaft, als Gesellschaft und Geschichte.

Diese Überlegungen sind gewiß interessant. Aber worauf es uns hier ankommt, sind Fakten. Um die Lebendigkeit der Vorstellung des Einen und Gemeinschaftlichen Gottes zu veranschaulichen, wollen wir das Beispiel der Bavili und der Luba-Luluwa in Zaire sowie des Umbanda in Brasilien heranziehen.

a) Die Triade „Mpungu-Ci-Kici“ bei den Bavili in Zaire

R. E. DENNET weist in seiner Studie *At the Back of the Black Man's Mind, or Notes of the Kingly Office in West Africa* darauf hin, daß die Bavili eine trinitarische Gottesvorstellung haben.⁸⁵ Der Schöpfer-Gott wird Nzambi genannt. Symbolisch wird er oft mit der Ziffer eins, „1“, dargestellt, denn er

ist der Eine, der Uranfängliche. Aus ihm gehen Nzambi Mpungu, Nzambi Ci und Kici hervor. Hervorgehen ist nicht das angemessene Wort; wir können nur sagen, daß der Eine Nzambi sich als Drei offenbart. Schematisch dargestellt:



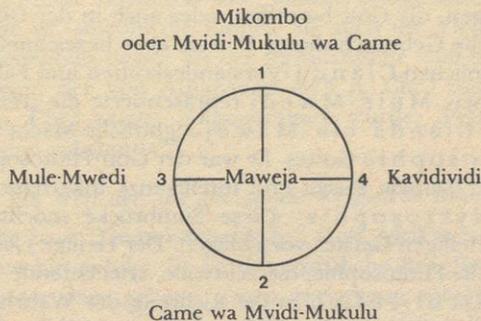
Diese drei Wesen der Trinität erscheinen in der Philosophie des Initiationsbusches als Xi, Ci und Fu. Xi ist das passive oder mütterliche Prinzip und Ci das aktive oder väterliche Prinzip. Fu bleibt ungeklärt. DENNETT vermerkt zudem, daß diese Vorstellungen in Westafrika und ganz besonders unter den Beni und den Yoruba weitverbreitet sind. Dies entspricht den Tatsachen, denn die von der Yoruba-Religion beeinflusste afrikanische Religion in Brasilien bewahrt ebenfalls die trinitarische Gottesvorstellung.

b) Der Eine und Gemeinschaftliche Gott bei den Luba-Luluwa

Ganz wie die Bavili, so haben auch die Luba-Luluwa von Kasai, Zaire, eine Vorstellung von Gott als dem Einen und Gemeinschaftlichen. Diese Auffassung ist vor allem in den Initiations-Gesellschaften entwickelt, die J. A. T. FOURCHES und H. MORLIGHAM in einem Buch mit dem seltsamen Titel *Une Bible Noire*⁸⁶ zum Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht haben.

Wir hatten Gelegenheit, einigen ihrer Angaben bei den Älteren von Kabwe nachzugehen. Die Nkwembe-Gesellschaft hat eine Vierheit und die anderen, z. B. bei den Songe-, Kuba-, Cokwe- u. a. Gesellschaften hingegen eine Dreiheit.

In der Nkwembe-Theologie wird Gott wie folgt dargestellt:



Im Anfang war Maweja. Zum Schöpfungswerk setzte Maweja seine Kräfte (Makole ende) ein, in diesem Falle: -Came, die eine Frau ist und gepriesen wird als „Mutter Gottes“ (Gott wird in diesem Zusammenhang Mvidi-Mukulu wa Came gelobt, das heißt Urgott oder der Älteste Gott, Sohn von Came), wobei sie paradoxerweise zugleich seine Tochter ist (Came wa Mvidi-Mukulu Came, Tochter des Urgottes). Mvidi-Mukulu wa Came wird auch als Erster-

Sohn Gottes angesehen. Unter diesem Gesichtspunkt wird er Mikombo-wa-Kalowa genannt. Mikombo-wa-Kalowa ist Gott und Mensch zugleich. Er ist ein geborener Gott und Urahn der Menschen und vor allem Urahn aller Befreier. Dann kommt Mule-Mwedi oder Cimpanga (wörtlich „Der mit einem langen Bart“ und „Widder“), Symbol der Weisheit. Und schließlich kommt Kavidividi oder „Kleiner-gefallener-Geist“, Quelle des Todes und des Übels.

Diese vier Gebieter sind Mächte Mawejas, hypostasierte und personifizierte Mächte oder Eigenschaften: Gott als Mutter-Quelle des Lebens und der Liebe; Gott der Weisheit oder Vater-Ursprung aller Vaterschaft; Gott als Sohnes-Frucht oder Symbol der Fruchtbarkeit aller Liebe, und als Mensch-Gott ist er Symbol der göttlichen Befreiung der Menschen; Gott schließlich als Kavidividi ist die permissive Ursache des Übels. Unsere Informanten setzten ihn außerhalb des Kreises, denn er ist eine gefallene, eine böse Macht.

Klammert man Kavidividi aus (der unmittelbar mit dem Satan der Bibel gleichgestellt wird), so bleibt eine Triade. Came ist assimiliert worden in die Jungfrau Maria, Mikombo wa Kalowa in Jesus Christus und Maweja oder Mvidi-Mukulu in Gott-Vater. Mule-Mwedi ist im Dunkel geblieben bzw. wird mit Gott-Vater identifiziert.

c) Für eine Luba-Terminologie des Heiligen Geistes

Mule-Mwedi, das ist der Weise unserer Triade. Seine irdische Entsprechung in der Nkwembe-Sprache (langage) ist Shushukulu, der Weise, der Gelehrte, der Mensch von scharfer und tiefer Verstandeskraft. Sein Name kommt von dem Verb kushukula oder kujukula, offenbaren, enthüllen, die Wurzeln der Dinge sichtbar machen. Wir gebrauchen dieses Wort, um einen Doktor oder Fachmann irgendeines Wissensgebietes zu bezeichnen, z. B. shushukulu mu malu a Maweja, Gelehrter oder Doktor der Theologie (wörtlich: in Fragen, die Gott betreffen, oder auch in der Gotteslehre).

Der traditionelle Gebrauch dieses Wortes aber bezeichnete vor allem den mit außergewöhnlichen Cianda (Verstandeskraften und Fähigkeiten) ausgestatteten Menschen. Mule-Mwedi repräsentierte die „reine“ oder „leuchtende Weisheit“, Cianda-cia-Maweja (göttliche Macht und Verstandeskraft), die Photosophie Gottes. Er war der Gott-Photosoph im Gegensatz zu Kavidividi (Dunkle Macht und Intelligenz), Inkarnation der Finsternen Weisheit, der Nyctosophie. Diese Sinnbrücke möchten wir für das Verständnis des Heiligen Geistes vorschlagen. Der Heilige Geist ist Cianda-Citoke; er ist die Photosophie, die lichtvolle, erleuchtende Weisheit, die die Menschheit ausschließlich in die Richtung der Wahrheit (Bulelela), des Guten (Buimpe), des Lebens (Moyo) leitet., Daher wird derjenige, in dem dieser Cianda-Citoke wohnt, zum Verteidiger der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Guten und des Lebens.

Der Begriff Moyo (Herz, Leben) oder Lupepele (Wind, Odem) oder Nyuma bedarf, obgleich der biblischen Sprache nahe, noch vieler Erklärungen, um das Wirkungsfeld des Heiligen Geistes umschreiben zu können. Der Begriff Cianda-Citoke hingegen (reine, erleuchtende Photosophie oder Weisheit) faßt

all dies zusammen und fügt noch die Dimension des Mysteriums hinzu. Denn Cianda bedeutet auch Geheimnis (Wunder). Cianda-Citoke als Macht oder Kraft und Intelligenz schließt allerdings den Person-Begriff aus, es sei denn, daß es sich um eine Metonymie handelt. Dieser metonymische Gebrauch ist in der heutigen Sprache sehr häufig.

Der Wind-Begriff hat Gültigkeit auch im Kikongo und Swahili. Das Swahili-Wort Roho (rūah in Hebräisch) bedeutet Wind und Geist. Wir machen uns hier, nebenbei bemerkt, die These von H. S. OLSON zu eigen, die dieser in *Swahili as educational medium* aufstellt: Das Swahili hat wegen seiner Verwandtschaft mit den orientalischen Sprachen eine größere theologische Präzision als das Griechische.⁸⁷ Mpeve in Kikongo bedeutet ebenfalls Wind und Geist.

In Luba wird die Trinität wiedergegeben mit dem Ausdruck oder Begriff Busatu, und die Einheit durch den Begriff Bumwe. Die Einheit in der Dreiheit: Bumwe mu Busatu. Einer und Drei durch Umwe mu Busatu (wörtlich: Einer in der Dreiheit). Die Frage, ob der Geist Gottes in dem Sinne interpretiert werden kann, daß „Gott einen Geist h a t“, erübrigt sich in der Luba-Sprache. Denn die Lebensweise der Luba-Sprachwelt ist ein Kwikala ne, ein „Sein-mit“ oder „Mit-Sein“, und so heißt es dort: Gott ist mit dem Geist, Gott sendet den Geist, mit dem er lebt. Die afrikanische Pneumatologie würde also von einer Theologie des Mit-Seins, einer Theologie der Ko-Existenz und nicht des Besitzens ausgehen.

Eine Frage indes bleibt offen. Die drei „Dinge“ (Bintu), die die Trinität bilden, werden Bantu (Menschen) oder Ba-Mvidi (Geister, „Götter“) genannt. Aber es gibt auch noch einen anderen Ausdruck: Mivu. Die Mivu sind reale „Dinge“, die jedoch Manifestationen oder Formen oder auch Verwirklichungen (Hprww in Ägyptisch) ein und desselben Wesens sind. Uns scheint, daß die Bezeichnung Muvu, vermittelt einer kleinen semantischen Umwandlung, eher in der Lage ist, sowohl die Einheit als auch die Vielheit (die Trinität) auszudrücken; jedenfalls besser als der tertulianische (200 n. Chr.) Terminus „Person“, ein Sinn, der von Athanasius (373 n. Chr.) und vor allem von Boethius (524 n. Chr.) wieder aufgenommen wurde: „Persona est naturae rationalis individua substantia“.⁸⁸

5. Ein Wort über die afrikanische Religion in Brasilien

Der Dreieinige bzw. „Gemeinschaftliche“ Gott Afrikas ist den Afrikanern bis nach Brasilien hin gefolgt. So ist das christliche Brasilien früher als viele afrikanische Länder dazu gelangt, einen geeigneten sprachlichen Ausdruck für die christliche Trinität zu finden. Nehmen wir den Fall des Umbanda – das Candomblé⁸⁹ wurde bereits bei einer anderen Gelegenheit vorgestellt –, das von RAINER FLASCHE in *Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien* näher untersucht wurde. Nach R. FLASCHE versteht sich das Umbanda als eine Religion des universalen Heils, die der Menschheit die Freiheit und den Frieden bringt, „da in ihr vor allem die ‚christliche‘ Trinität wirksam und lebend wird, ja das Heilige direkt in ihr wirkt“.⁹⁰

Von Afrika her wurden mitgebracht Olorum oder der Heilige-an-sich, die Quelle allen Lebens, aller Heiligkeit, denn er ist der Schöpfer; Obtala oder Oschala, der als bisexuelles Wesen aufgefaßte Herr und Gebieter der Menschen, und Eschu oder Elegba oder auch Elegbara, Herr aller Wege, der Führer und Beschützer. Neben dieser Triade gibt es noch den Ifa, Geist.

Gott-Vater wird Olorum, Jesus Christus Oschala, und der Heilige Geist Ifa. Es ist Ifa, der in der Welt, insbesondere im Umbanda wirkt. Er schenkt Leben, Gesundheit und Frieden. Die afrikanisierte christliche Trinität schenkt uns: Olorum-Oschala-Ifa.⁹¹

6. Schlußfolgerung

Unsere Absicht war es, in – wenn auch knapper, gedrängter Form – den religiösen Erfahrungsbereich darzustellen, mit dem der biblische Diskurs über den Geist Gottes und die Trinität zusammentrifft. Konkret gesprochen haben wir versucht, den „doppelten avant-texte“, d. h. die doppelte Welt herauszukristallisieren, die der afrikanischen Bibelinterpretation den Weg weist und sie bedingt. Den ersten „avant-texte“ möchten wir mit P. MONSENGWO definieren als „die dem endgültigen Text vorangehende Periode, in der durch ein vereintes, einander zugeordnetes Einbringen von einem Mehr an Sinn, Text und Botschaft allmählich die Form annehmen, die sie heute haben“.⁹² Und wir haben hierzu festgestellt: wenn es stimmt, daß die Vorstellung von Trinität und Gott-Leben-Odem(Wind)-Geist im vorchristlichen Milieu (Ägypten, Babylonien, Syrien usw.) bekannt ist, dann wird es zweifelhaft, mit EMIL BRUNNER zu behaupten, die Personalisation des Heiligen Geistes und die Vorstellung der Trinität seien außer-biblich. Die Analyse des Begriffs des Heiligen Geistes von A. PALMIERI im *Dictionnaire de Théologie Catholique* hat darum auch noch, trotz aller späteren philosophischen und theologischen Spekulationen, ihre volle Aktualität und Gültigkeit.⁹³

Der zweite „Vor-Text“ repräsentiert die vor- und außerchristliche Theologie, die fundamentale Vorstellung des Afrikaners von Gott und Mensch, die sozusagen das Erdreich bildet für die Aufnahme der Saat der biblischen Botschaft. Es versteht sich, daß dieser Boden das Verständnis und die Interpretation der Botschaft bedingt. Wir haben hier kurz aufgezeigt, daß die Vorstellung von Gott als Einem, der zugleich in Gemeinschaft (trinitarisch) ist, nicht nur in Ägypten, in Nubien (Meroe) und in Äthiopien bekannt und verbreitet war, sondern auch in den meisten Gebieten Schwarzafrikas.

Aus dieser vorchristlichen Gemeinschafts- oder Trinitätslehre erklärt sich, so scheint uns, die Vorliebe des Afrikaners – und zwar von Alexandrien angefangen bis in unsere Tage – für die Dreifaltigkeit und den Heiligen Geist. Die Trinität ist für den Afrikaner nicht allein die Wahrheit vom Wesen Gottes, sondern auch die Wahrheit vom Menschen und von der Welt. Jeder Mensch hat die Pflicht, seine triadische Struktur – als Monade, Dyade und Gemeinschaft – zu entfalten, um das zu werden, was er in Wahrheit ist. Das christliche Äthiopien gibt uns in dieser Hinsicht ein sehr beredtes Zeugnis: das Zeugnis der Allgegenwart und der Vitalität der Sellase, der Trinität.

Wir haben um der Veranschaulichung willen eine Luba-Terminologie in

bezug auf den Heiligen Geist vorgeschlagen, den man in Luba heute noch *spiritu* nennt. Unsere Studie stellt jedoch, insofern sie in den Rahmen der Geschichte der Religionen gehört, lediglich eine Art Grundlage dar, die Exegeten und Theologen für die Ausarbeitung einer afrikanischen Pneumatologie dienlich sein könnte.

SUMMARY

M. BILOLO is trying to determine the African „avant-texte“ (P. MONSENGWO) in relation to the concept of the Holy Ghost and the Trinity of God. This African „avant-texte“ represents the pre- or extra-christian theology, the fundamental concept of God and Man in Africa, and it forms, so to speak, the basis for the reception of the biblical message. It is clear, that this basis predetermines the African understanding and interpretation of the Bible.

The author points out that the concept of God as one being and also as Trinity or as Community was known throughout Egypt, Nubia (Meroe) and Ethiopia, as well as throughout most regions of Black Africa. The predilection of the African, from Alexandria to the present, for the concept of Trinity and the Holy Ghost is explained by this pre- and extra-christian theology. For the African, the Trinity does not only mean the truth of God's being, but the truth of man and of the world as well. Everybody has obligation to develop his triadic structure – as monad, dyad and community – and to develop his true self.

For the sake of illustration BILOLO also proposes a Luba-terminology (Luba is one of the four national languages in Zaire besides Kikongo, Lingala and Swahili) with regard to the Holy Ghost, who even today is still called *spiritu*. Since, however his study is done within the field of history of religions, it offers only a basis, upon which exegetes and theologians could develop an African Pneumatology.

¹ Vgl. SCHOTT, *Spuren der Mythenbildung*, in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde (ZÄS) 78 (1943) S. 1–27; H. KEES, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, 2. Aufl., Berlin 1956; W. BARTA, *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, München-Berlin 1973; E. HORNING, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, 2. Aufl., Darmstadt 1973; M. BILOLO, *La cosmo-théologie philosophique de l'Égypte antique* (in Vorbereitung).

² P. DERCHAIN, *La religion égyptienne*, in: Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des Religions. T. 1, Paris 1970, S. 110–111.

³ Aus der *Leidener Literarischen Hymnensammlung an Amun*, in: *Ägyptische Hymnen und Gebete* (Eingeleitet, übersetzt und erläutert von JAN ASSMANN), Zürich-München, 1975, S. 317 Nr. 137; siehe auch BARUCH und DAUMAS, *Hymnes et Prières de l'Égypte Ancienne*, Paris 1980, Hymnes 72, S. 223; G. ROEDER, *Die ägyptische Götterwelt*, Stuttgart 1959, Lied 100, S. 295.

⁴ J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, ... S. 265, Nr. 122, Zeilen 6–7.

⁵ Ebd., S. 267–268, Nr. 124, Z. 3–4, 23.

⁶ Ebd., S. 308, Nr. 131, Z. 3–5, 7–10, 14–16.

⁷ E. HORNING, a.a.O., S. 166, 170f.; vgl. CT. II, 396 und III, 383a.

⁸ „Monolog des Urgottes“ zitiert aus G. ROEDER, *Urkunden zur Religion des Alten Ägypten*, Jena 1915, S. 108.; vgl. M. BILOLO, *Du „Coeur“ ḥ3tj ou jb comme l'unique lieu de création: propos sur la cosmogénèse héliopolitaine*, in: *Göttinger Miscellen* 58 (1982) S. 8.

- ⁹ S. SAUNERON/J. YOYOTTE, *La naissance du monde selon l'Égypte Ancienne*, in: *La naissance du monde* (Sources Orientales 1) Paris 1959, S. 30; vgl. M. BILOLO, a.a.O., S. 8.
- ¹⁰ Zu diesem Text siehe: J. H. BREASTED, *The Philosophy of a Memphite Priest*, in: ZÄS 39 (1901) S. 39–54; H. JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis* (Schabaka Inschrift), Berlin 1940; A. FRENKIAM, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne. I. La doctrine théologique de Memphis*, Paris 1946; M. BILOLO, *Hegel's Geschichtsphilosophie und Memphitische Logoslehre*, Beitrag zur 7. Sitzung der „Hegel Society of America“, Alabama 1982.
- ¹¹ S. SAUNERON/J. YOYOTTE, a.a.O., S. 30.
- ¹² ENEL (sein wahrer Name lautet: MICHEL VLADIMIROVITCH SKARIATIVE), *Les origines de la genèse et l'enseignement des temples de l'ancienne Égypte*, Paris 1963, S. 26, 93.
- ¹³ Vgl. P. DERCHAIN, a.a.O., S. 117.
- ¹⁴ Ebd., S. 117.
- ¹⁵ Ebd., S. 117.
- ¹⁶ Vgl. J. G. GRIFFITHS, *Triune conceptions of Deity in Ancient Egypt*, in: ZÄS 100,1 (1973) S. 29.
- ¹⁷ P. DERCHAIN, a.a.O., S. 112.
- ¹⁸ J. G. GRIFFITHS, a.a.O., S. 29.
- ¹⁹ V. BERNER, *Trinitarische Gottesvorstellungen. Zur Problematik religionsgeschichtlicher Vergleiche*, in: *Göttinger Miscellen* 55 (1982) S. 23; S. MORENZ, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, S. 152; siehe auch L. KAKOSY, *A Memphite Triad*, in: *The Journal of Egyptian Archaeologie* 66 (1980) S. 48–53.
- ²⁰ J. G. GRIFFITHS, a.a.O., S. 31.
- ²¹ S. MORENZ, a.a.O., S. 152ff., 270ff.; vgl. H. TE VELDE, *Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine*, in: *JEA* 57 (1971) S. 80–82.
- ²² ENEL, a.a.O., S. 8.
- ²³ J. ASSMANN, a.a.O., S. 318, Lied 300 (Nr. 139), Z. 1–5.
- ²⁴ Vgl. GRIFFITHS, a.a.O., S. 30. Der Satz „hmt pw ntrw nbw“ kann wortwörtlich in Luba übersetzt werden wie folgt: „Basatu, bonso Mvidi-Mukulu“, „Drei, alle Gott“.
- ²⁵ Vgl. JACOBSON, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter*, Hamburg-New York 1939, S. 63–65; siehe auch W. WESTENDORF, *Zweiheit, Dreiheit und Einheit*, in: ZÄS 100,2 (1974) S. 140.
- ²⁶ JACOBSON, a.a.O., S. 64.
- ²⁷ Ebd., S. 64.
- ²⁸ Ebd., S. 64.
- ²⁹ Ebd., S. 63; vgl. auch L. KAKOSY, a.a.O.
- ³⁰ Es muß mit P. W. SCHMIDT und gegen BASTIAN's Schule betont werden, daß die Gesellschaft keinen Mund hat. Die Gesellschaft spricht kein Wort und denkt nicht. Ein Religionswissenschaftler, der die Einmaligkeit einer Aussage übersieht bzw. sie als Ketzerei betrachtet, um den Akzent auf die „kollektive“ Religiosität oder auf den „Volksgedanken“ zu setzen, folgt einem falschen Weg. Die Hymnen, Gebete, Lieder und andere Texte der ägyptischen Religion sind individuelle Produktionen. Das Alte Ägypten sowie andere afrikanische Regionen sind offene Gesellschaften. Das heißt, sie sind pluralistisch und undogmatisch. Daher hat der Einzelne dort mehr Freiheit und einen größeren Spontanitätsraum als man vermuten kann.
- ³¹ MORENZ, a.a.O., 270.
- ³² Vgl. H. JUNKER, a.a.O.; A. ERMAN, *„Ein Denkmal memphitischer Theologie“* (SPAW) Berlin 1911, S. 916–950.
- ³³ Vgl. GRIFFITHS, a.a.O., S. 29: „The three gods denote Apis. Apis. is Ptah, Apis is Pre, Apis is Harsiesis“ (Demotische Chronik).
- ³⁴ E. BRUNNER-TRAUT, *Die Kopten, Leben und Lehre der frühen Christen in Ägypten*, Köln 1982,

S. 19. Diese Bezeichnung besagt, daß das koptische Christentum als ein „Wiedererwachen des alten Pharaonentums“ betrachtet wurde. Siehe C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, München. 2. Aufl. 1978, S. 232–240, 348–358.

³⁵ E. BRUNNER-TRAUT, a.a.O., S. 53.

³⁶ Ebd., S. 52.

³⁷ P. DERCHAIN, a.a.O., S. 132–133; siehe auch E. DRIOTON, *Le monothéisme de l'ancienne Égypte*, in: *Cahiers d'histoire égyptienne* 1 (1949) 149–168.

³⁸ Zitiert von S. MORENZ, *Religion und Geschichte des Alten Ägyptens. Gesammelte Aufsätze*, Köln-Wien 1975, S. 472 (Tb. 151c nach LEPSIUS. Siehe vor allem den Aufsatz: *Ägypten und die altorphanische Kosmogonie*, S. 458–482. Der Wind hat auf Ägyptisch verschiedene Benennungen: taw, jwn, n'w, šw, swḥ, usw.

³⁹ Vgl. K. SETHE, *Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis*, Berlin 1929, S. 97–98 § 205.

⁴⁰ G. ROEDER, a.a.O., S. 292, Lied 70.

⁴¹ Ebd., S. 292–293; vgl. auch E. ROCHEDIEU, *Die Großen Religionen der Welt. Band 1. Von der Antike bis zum Mittelalter*, Genf 1972, S. 270–272

⁴² K. SETHE, a.a.O., S. 92, Fußnote 2.

⁴³ Vgl. ebd., § 205–208, S. 98, 97–99.

⁴⁴ Ebd., S. 103 § 221. Man kann diese Eigenschaften des Gotteshauches mit den Eigenschaften des Gottesgeistes in der Bibel vergleichen und vor allem mit Ps. 33,6; 139,7–10; Weish. 1,7; 8,1; 7,22–26; 12,1. Vgl. auch K. SETHE, a.a.O., § 217–230: *Die Allgegenwärtigkeit des Amun als Gott der Luft*, S. 102–108.

⁴⁵ Ebd., S. 104, § 222.

⁴⁶ Ebd., S. 103 § 220. Die Umschrift kommt von uns.

⁴⁷ Ebd., S. 103 § 220.

⁴⁸ Ebd., S. 106 § 226.

⁴⁹ Ebd., S. 109 § 231.

⁵⁰ Siehe M. BILOLO, *La cosmo-théologie* (s. Anm. 1).

⁵¹ L. V. ZAKBAR, *Ba*, in: *Lexikon der Ägyptologie* (LÄ). Begründet von W. HELCK und E. OTTO. Hrsg. von W. HELCK und W. WESTENDORF. Bd. I, Wiesbaden 1972–1975, S. 590; siehe auch Dets., *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts* (SAOC 34) Chicago 1968.

⁵² W. BARTA, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba* (Papyrus Berlin 3024), Berlin 1969.

⁵³ Ebd., S. 90.

⁵⁴ A. PIANKOFF, *Le »Coeur« dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu'à la fin du Nouvel Empire*, Paris 1930, S. 81.

⁵⁵ Ebd., S. 81.

⁵⁶ Ebd., S. 79; GOLENISCHEFF, *Conte du Naufragé. T. II*, Caire 1912, S. 12; A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923, S. 58. Die richtige Übersetzung wäre: „ich verbrachte drei Tage, indem ich allein war mein Herz war mein Genosse“ (jrj.n.j ḥrw(3) 3 (hmtw) w'j.kwj jb.j m snwj.j).

⁵⁷ A. PIANKOFF, a.a.O., S. 80.

⁵⁸ Ebd., S. 78.

⁵⁹ Siehe W. BARTA, *Das Gespräch . . .* S. 68–97; L. V. ZAKBAR, *A Study . . .* (s. Anm. 51); E. M. WOLF-BRINKMANN, *Versuch einer Deutung des Begriffes „b3“ anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches*, Freiburg 1968.

⁶⁰ Vgl. U. SCHWEITZER, *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter* (ÄF 19) Glückstadt-Hamburg-New York 1956, S. 17.

⁶¹ L. GREVEN, *Der Ka in Theologie und Königskult der Ägypter des Alten Reiches* (ÄF 17) Glückstadt-Hamburg-New York 1952, S. 40.

⁶² Ebd., S. 27.

⁶³ K. SETHE, a.a.O., S. 119 § 255; S. 120 § 258: „Will man ernstlich im Sinne der NÖLDEKESCHEN Meinung an ägyptischen Ursprung der Jahwe-Religion oder ägyptischen Einfluß bei ihrer Entstehung denken, so läßt sich in der Tat wohl kein geeigneteres Vorbild dafür denken, als die Person des thebanischen Gottes Amon-re, der gerade in den Zeiten, die für die Entstehung der Jahwe-Religion in Betracht kämen, der höchste Gott bei den Ägyptern gewesen ist: . . . ein geistiges Wesen von universalster Macht, der Herrscher der gesamten Welt und überall sich in ihr manifestierend.“

⁶⁴ Ebd., S. 126 § 281; zum Vergleich der ägyptischen Literatur mit der biblischen, siehe L. DÜRR, *Die Wertung des Göttlichen Wortes im Alten Testament und im Antiken Orient. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des Neutestamentlichen Logosbegriffes*, Leipzig 1938; A. BARUCQ, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte*, Le Caire 1962; ENEL, a.a.O.; V. NOTTER, *Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen*, Stuttgart 1974; O. KEEL (Hrsg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg 1980; P. HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel 1929; P. MONTET, *Das alte Ägypten und die Bibel*. Zürich 1960.

⁶⁵ Vgl. J. LECLANT, *La religion méroïtique*, in: *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des Religions I*, Paris 1970, S. 145 und auch S. 142–146.

⁶⁶ Vgl. J. LECLANT, *L'empire de Koush: Napata et Méroé*, in: UNESCO (Hrsg.), *Histoire Générale de l'Afrique II*, Paris 1980, S. 295–346; K. MICHALOWSKI, *La christianisation de la Nubie*, in: UNESCO, a.a.O., S. 347–362, 349: »On peut donc affirmer que la religion chrétienne s'infiltra peu à peu en Nubie avant sa conversion officielle qui eut lieu en l'an 543 suivant l'information transmise par Jean d'Éphèse.«

⁶⁷ Vgl. E. BRUNNER-TRAUT, a.a.O.

⁶⁸ TEKLE TSADIK MEKOURIA, *Axoum chrétienne*, in: UNESCO, a.a.O., S. 429–452, 430.

⁶⁹ Ebd., S. 250; siehe auch E. CERULLI, *Storia della letteratura etiopica*, Roma 1956, S. 16–21.

⁷⁰ F. HEYER, *Die Kirche Äthiopiens*, Berlin-New York 1971, S. 249.

⁷¹ Ebd., S. 250.

⁷² Ebd., S. 250.

⁷³ Ebd., S. 250.

⁷⁴ Ebd., S. 251, 253; vgl. T. T. MEKOURIA, a.a.O., S. 436.

⁷⁵ Ebd., S. 251.

⁷⁶ Vgl. K. ROSENTHAL, *Bemerkungen zur gegenwärtigen Behandlung der Trinitätslehre*, in: *Kerygma und Dogma* 22 (1976) S. 135. L. WITMANN, *Ascensus, der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins*, München 1980, S. 115–198.

⁷⁷ F. HEYER, a.a.O., S. 253.

⁷⁸ T. T. MEKOURIA, a.a.O., S. 448.

⁷⁹ Zitat aus F. HEYER, a.a.O., S. 255.

⁸⁰ Ebd., S. 255.

⁸¹ Ebd., S. 255.

⁸² Ebd., S. 254.

⁸³ Vgl. O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris 1981; dt.: *Alle Dinge erzählen von Gott. Grundlegung afrikanischer Theologie* (Theologie der Dritten Welt 3) Freiburg, Basel, Wien 1982 (bs. 157–162).

⁸⁴ Vgl. E. MVENG, *Essai d'anthropologie négro-africaine: la personnalité humaine*, in: *Religions africaines et christianisme. Colloque Intern. de Kinshasa 9–14 Janvier 1978* (Cahiers des Religions Africaines 12 [1978] No. 23–24) Kinshasa 1979, S. 85–96.

⁸⁵ Vgl. R. E. DENNETT, *At the Back of the Black Man's Mind, or Notes of the Kingly Office in West Africa*, London 1906; siehe auch M. BILOLO, *Contribution à l'histoire de la reconnaissance de philosophie en Afrique Noire Traditionnelle 1900–1945*. Présentation des textes et effort de

compréhension, Kinshasa 1978, S. 68–72.

⁸⁶ Siehe J. A. T. FOURCHES, H. MORLIGHEM, *Une Bible noire*, Bruxelles 1973.

⁸⁷ Siehe H. S. OLSON, *Swahili as an educational medium*, in: *Africa Theological Journal* 4 (1971) S. 25–39.

⁸⁸ Siehe M. SHIMIZU, *Das „Selbst“ im Mahayana-Buddhismus in japanischer Sicht und die „Person“ im Christentum im Licht des Neuen Testaments*, Leiden 1981. Bemerkenswert sei nebenbei, daß Augustinus den Begriff „Person“ hätte vermeiden können, wenn er ein passendes Wort für die drei Dimensionen Gottes gefunden hätte: „Wir sagen ‚drei Personen‘“, schreibt er, „nicht weil wir wüßten, was das heißt, sondern nur, um nicht zu schweigen, wenn wir gefragt werden, was die drei Momente in der Trinität sind“ (Vgl. K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, S. 367ff).

⁸⁹ Siehe M. BILOLO, *La religion africaine face au défi du christianisme et de la techno-science*, in: *Présence Africaine* 119 (1981) S. 41–43, 29–46; Ders., *African Religion face to face with the challenge of Christianity and of Techno-Science*, in: *Interculture (Montréal)* 1 (1983) Cahier 78, S. 16–31, 24–25; siehe auch F. DE L'ESPINAY, *Eglise et Religion Africaine du Candomblé au Brésil*, in: *Revue Monchanin*, numéro spécial sur »Le Brésil Africain et Autochtone 1«, 13 (1980) Cahier 69, S. 6–27.

⁹⁰ R. FLASCHE, *Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien*, Marburg 1973, S. 211.

⁹¹ Ebd., S. 129, 131, 200, 185, 128–211; siehe auch G. F. VICEDOM, *Der Sieg alter Kulturen über die westliche Zivilisation*, in: *Kalima na Dini. Wort und Religion*, hrsg. v. H.-J. GRESCHAT, H. JUNGGRAITHMAYR (Zum 65. Geburtstag von E. DAMMANN) Stuttgart 1969, S. 201–210. Man vergleicht diese Trinität mit anderen trinitarischen Gottesvorstellungen: Osiris-Isis-Horus, Vater-Heiliger Geist-Sohn (Christus), Olorum-Ifa-Obatala oder auch Oludumare-Esu-Ifa, Brahma-Maya-Vishnu. Diese Assimilierung wurde „bantu-amerindisch-spiritistisch-katholischer Synkretismus“ genannt (ebd., S. 207). Sie ist aber eine Manifestation des ökumenischen Geistes der Afrikaner. Die Afrikaner gehen davon aus, daß wir alle den gleichen Gott (le Même Dieu) unter verschiedenen Namen in verschiedenen Sprachen und unter verschiedenen Perspektiven lobpreisen.

⁹² P. MONSENGWO, *Interprétation africaine de la Bible. Racine herméneutique et biblique*, in: *Revue Africaine de Théologie* 1,2 (1977) S. 163: *L'avant-texte c'est* »la période antérieure au texte définitif, celle où par un apport conjugué de surcroits de sens, le texte et le message prennent petit à petit la forme qu'ils ont aujourd'hui«.

⁹³ Vgl. A. PALMIERI, *Esprit-Saint*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 5, Paris 1924, S. 676–829.

RELIGIÖSE NEUGRÜNDUNGEN

IHRE ENTWICKLUNGSSTRUKTUREN UND ENTSTEHUNGSBEDINGUNGEN AM BEISPIEL DER VEREINIGUNGSKIRCHE (T'ONG'ILGYO)

von Rainer Flasche

Wie uns die Religionengeschichte zeigt, entstehen bis in unsere Tage in den verschiedensten Gegenden, in den unterschiedlichsten Kulturen immer wieder religiöse Gemeinschaften, die für sich in Anspruch nehmen, etwas ganz Neues zu sein. Dieses Neue läßt sich natürlich nur von einer gewollten Gegensätzlichkeit zu dem Bisherigen, dem Alten, definieren und verstehen. Die Tatsache dieser Religionsgründungen zeigt uns, daß einerseits der Werdeprozeß der Religionen innerhalb der Menschheit noch lange nicht abgeschlossen ist, ja die religiösen Aufspaltungen in einem immer schneller laufenden Prozeß zunehmende Tendenz aufzuweisen scheinen, und er läßt es andererseits angezeigt erscheinen, daß sich die Religionswissenschaft intensiver mit den Entstehungsbedingungen und Entwicklungsstrukturen neuer religiöser Bewegungen oder, wie wir einfacher sagen können, neuer Religionen, befaßt. Dabei hat die Religionswissenschaft, als empirische Wissenschaft von den Religionen, anhand von Selbstzeugnissen der jeweiligen Gemeinschaft wie auch von Fremdzeugnissen über diese Gemeinschaft die konkreten Entstehungszusammenhänge und Entstehungsbedingungen soweit wie möglich zu klären. Sie kann dabei also nicht davon ausgehen, wie man sich idealiter das Entstehen einer Religion theologisch, philosophisch oder auch ideologisch vorstellt bzw. erklärt, sondern sie muß als empirische und zugleich integrale Wissenschaft von den Religionen versuchen, die Entstehungszusammenhänge soweit wie möglich offenzulegen und aus deren Bedingungen zu erklären. Das heißt aber nichts anderes, als daß eine solche Religionswissenschaft neben den religiösen und religionshistorischen Bedingungen auch ökologische, ökonomische, geographische, klimatische, soziologische, politische, ethische und ähnliche weitere Bedingtheiten einbeziehen muß. Denn eine jede Religion ist erst in all diesen Zusammenhängen eine wirklich historische, konkrete Größe. Der Religionswissenschaft kann es nämlich nicht darum gehen, den Ursprung der Religion (schlechthin) zu erforschen oder gar erklären zu wollen. Denn all diese Erklärungsversuche sind, wie auch die Geschichte der Religionsgeschichte zeigt, spekulativer Natur oder entspringen ganz konkreten religiösen Glaubenszusammenhängen und sind damit im wissenschaftlichen Sinne weder generalisierbar noch systematisierbar. Die Religionswissenschaft kann also lediglich die Frage nach dem Ursprung (dem Anfang) einer Religion stellen und in vergleichendem Verfahren gewisse Ähnlichkeiten, Analogien oder gar Parallelen der Entstehungsbedingungen von Religionen aufzuzeigen versuchen. Sie kann dann zu einem Modell der Entstehungsbedingungen von Religionen überhaupt gelangen, das sie in der Vielgestaltigkeit der „Welt der Religionen“ zu verifizieren oder falsifizieren vermag. Dabei sind ihr, da sie ja von der Frage nach dem

Ursprung der Religion absieht, natürlicherweise als Forschungsgegenstand nur die Religionen zugänglich, deren Auftreten, Entstehen und Werden in geschichtlich datierbare Zeiträume fällt, in ganz besonderem Maße natürlich solche neuen Religionen, deren Entstehung sie gleichsam hautnah mitzerleben vermag.

Wenn die Religionswissenschaft in diesem Sinne die Frage nach dem Ursprung einer Religion stellt, dann geht sie davon aus, daß jede religiöse Neubildung in einem für das menschliche und damit historische Werden typischen *Vorher* und *Nachher* steht. Das heißt aber nichts anderes, als daß eine jede neue Religion bestimmte religiöse Traditionen aufnimmt, sei es zustimmend oder ablehnend, sie umgestaltet, erweitert oder reduziert. Das Aufgenommene erwächst entweder aus dem angestammten religiösen Traditions-kontinuum oder aus fremden religiösen Überlieferungen, die auf verschiedenen Wegen und aus unterschiedlichen Gründen mit dem etablierten Religionssystem in Kontakt oder auch in Auseinandersetzung gekommen sind.

Jede Religion hat also ihre Vorgeschichte, ihre Gründungs- und Konsolidierungsperiode, ehe sie als historische Gestalt ihre eigenständige Dynamik in einem Werdeprozeß entfaltet, was wir religionshistorisch als die eigentliche Geschichte einer Religion zu betrachten pflegen. Erst wenn eine Religion im theoretischen, kultischen und von diesen beiden bestimmten gemeinschaftlichen Bereich eine ihr eigene, spezifische Dynamik entfaltet, bildet sie ein in sich geschlossenes und doch zugleich offenes System genuiner Glaubensvorstellungen, Handlungszusammenhänge und religiöser Vergesellschaftung.

Hier sollen die Elemente der Vorgeschichte als Entwicklungsstrukturen und die Entstehungsbedingungen als Momente der Gründungs- und Konsolidierungsperiode von Religionen systematisch dargestellt und am Beispiel der Vereinigungskirche religionsgeschichtlich konkret anschaulich gemacht werden. Dabei werden wir so vorgehen, daß nach der Skizzierung des religionensystematischen Modells der Entwicklungsstrukturen und Entstehungsbedingungen von Religionen ein kurzgehaltener Versuch einer Charakteristik der Vereinigungskirche folgt und sodann deren Entstehungsbedingungen und die Strukturelemente ihres Werdeprozesses dargestellt werden.

1. Entwicklungsstrukturen und Entstehungsbedingungen neuer Religionen

Bei unseren Überlegungen gehen wir davon aus, daß jede Religion als gelebtes Welt- und Selbstverständnis „immer eine konkrete, spezifische Reaktion auf konkrete und verschiedenartige Infragestellungen“¹ der Menschen ist. In diesem Sinne ist jede Religion ein in sich geschlossenes und zugleich offenes System, „geschlossen aufgrund der mit der Tradition übereinstimmenden Lösungsmöglichkeiten, offen im Hinblick auf neue Fragen und Erwartungen, die neue Lösungsmöglichkeiten für die Welt- und Lebensbewältigung fordern“.² In diesem Sinne können wir also vom Frage- und Antwortcharakter eines religiösen Werdeprozesses sprechen. In seiner Wechselwirkung macht er das Werden und den Wandel einer jedweden Religion aus. Fragen entstehen immer aus der Summe des Gedachten, wie auch aus der Summe des aktiven und reaktiven Sich-

Verhaltens, und sind, wie ihre Antworten, dann traditionsimmanent oder sind Folgen von Ereignissen und Problemen, die von außen auf ein geschlossenes System einwirken, und sind somit traditionstranszendent, fordern aber traditionsimmanente Antworten oder sprengen das bestehende Traditions-kontinuum und führen so zur Bildung neuer Welt- und Selbstverständnisse, zu neuer Welterklärung und Lebensbewältigung. Wir können also im Hinblick auf das Werden und den Wandel der Religionen von religionenimmanenten und religionentranszendenten Bedingungen sprechen.

Die religionenimmanenten Bedingungen für den Werdeprozeß einer Religion führen zur Auffächerung in verschiedene Theologien, da alle gegebenen Antworten auf die gestellten Fragen aus dem Latenzbereich des Traditions-kontinuums stammen. Sie gelten als anerkannte Auslegung im Sinne einer Neu- oder Uminterpretation auf dem Boden der anerkannten Überlieferung, verlagern Gewichtung und Schwerpunkt des religiösen Sich-Verhaltens in Glaubensfragen, Handlungskomplexen und Vergesellschaftungsformen und machen so die Vielschichtigkeit einzelner Religionen aus, bleiben aber innerhalb des Zusammenhanges einer Denkstruktur.³ Religionenimmanente Bedingungen entstehen also immer aus der Eigendynamik eines denkstrukturellen und handlungsstrukturellen Systems. Sie kommen gleichsam von innen, aus dem Wechselspiel eines religiösen Gesamtzusammenhanges mit der diesen bedingenden und durch ihn bedingten Umwelt. So sind letztlich auch Häresien oder Schismata häufig Ergebnis religionenimmanenter Bedingungen, da sie aus der Eigendynamik eines religiösen Systems entstehen können, häufig sogar das Ergebnis theologischer Systematisierungsversuche sind, ohne daß religionentranszendente Bedingungen hinzukommen müssen. Wie die Religionsgeschichte zeigt, verstehen sich die Anhänger einer solchen besonderen Schule oder Partei nicht nur weiterhin dem bisherigen Traditionskontinuum zugehörig, sondern in vielen Fällen sogar als die eigentlichen Vertreter der wahren, überkommenen und damit der bisherigen Denkstruktur identischen Lehre.

Die religionentranszendenten Bedingungen aber führen innerhalb des Werdeprozesses einer Religion zu totaler Neuinterpretation der Überlieferung und überführen diese nicht selten in eine neue Denkstruktur, oder, falls die mit den religionentranszendenten Bedingungen verbundenen Fragen nicht mehr aus dem angestammten Traditionskontinuum beantwortbar sind, zu einer neuen Religion, mit neuen Formen und Prinzipien der Welterklärung und der daraus folgenden neuen Welt- und Lebensbewältigung. Freilich muß nicht jede religionentranszendente Infragestellung zur Bildung oder Entstehung von neuen Religionen führen, sondern es sind durchaus auch andere Ergebnisse möglich. Als ein denkbare Ergebnis wäre zum Beispiel auch die Ausbildung einer nihilistischen Philosophie oder einer religionslosen Ideologie möglich, je nachdem, welche religionentranszendenten Bedingungen zusammenkommen und inwieweit überhaupt noch religiöse Bedürfnisse innerhalb eines denkstrukturellen Zusammenhanges gegeben sind. Doch mit diesen Wahrscheinlichkeiten von möglichen anderslaufenden Entwicklungen kann sich die Religionswissenschaft lediglich theoretisch und ganz am Rande

befassen, denn sie versucht ja in den hier dargestellten Zusammenhängen nicht prognostisch zu arbeiten, sondern vielmehr in der Rückschau Modelle dafür zu entwickeln, warum und wie es zur Bildung neuer Religionen kommt.

Auch sollte sich die Religionswissenschaft hier nicht in intellektualistisch-individualistische Erklärungsmodelle abdrängen lassen. Denn alle Religionen sind nun einmal Gemeinschaftsunternehmen. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß eine religiöse Idee, von wem auch immer sie formuliert wird, erst dann zur historischen Wirklichkeit wird, wenn sie auf die positive Aufnahme durch eine größere Zahl von Menschen trifft, die um diese Idee, um den Formulator dieser Idee und um die aus dieser Idee hervorgehenden rituellen und kultischen Konsequenzen, Handlungen und ethischen Grundsätze eine eben diesen verpflichtete Gemeinschaft bilden. Gerade ja deshalb hat es die Religionswissenschaft weniger mit der religiösen Idee schlechthin zu tun, sondern vielmehr mit der oder den Gemeinschaften, die eine solche religiöse Idee nicht nur akzeptieren, sondern mitgestalten und zu lebendiger Religion werden lassen. Für die Entstehungs- und Konsolidierungsphase einer neuen Religion aber ist gerade die Gemeinschaft von außerordentlicher Bedeutung, da sie die neue Wahrheitswirklichkeit, auf der jedes einzelne Mitglied der Gemeinschaft seine Existenz setzt, nicht nur annimmt, sondern auch reflektiert und weitergibt und somit an ihrer Gestaltung von Anbeginn an mitbeteiligt ist. In ganz besonderem Maße muß die Religionswissenschaft dabei auch bedenken, daß in diesen Prozessen die jeweilige Gemeinschaft wie eine jede Gemeinschaft nicht nur aus der ihr verfügbaren (religiösen, sozialen, kulturellen, ja sogar geographischen und klimatischen) Umwelt selektiert, sondern ebenso bereits die neue, oder scheinbar neue, religiöse Idee einem selektiven Verfahren unterzieht. So sind bei der Ausbildung einer neuen Religion immer zugleich religionenimmanente wie auch religionentranszendente Bedingungen gegeben.

Als religionentranszendente Bedingungen können politische, soziale, ökonomische, ökologische Veränderungen gefaßt werden, aber auch geographische Ausweitungen eines religiösen Systems mit all ihren neuen Bedingtheiten, die eine Verschiebung oder eine Wandlung der Denkstrukturen nach sich ziehen. So führt etwa die Ausbreitung von Missionsreligionen zu Religionenkontakten, die aus praktischen Gründen auch auf der theoretischen Ebene zu Synkretismen führen müssen, da eine solche Bewegung niemals auf eine tabula rasa religionis trifft. Diese Synkretismen weiten sich im Laufe ihrer Geschichte nicht selten zu Häresien, völlig eigenständigen Lehrmeinungen (hairesis = Schule, Partei) mit eigenen Handlungs- und Vergesellschaftungssystemen oder zu echten Schismata aus, sich selbst dennoch verstehend als genuine Zweige des umfassenderen Traditionskontinuum, wie beispielsweise das amharische Christentum, der Amida-Buddhismus oder der schiitische Islam. Denn selbstverständlich kommen bei jeder Religionstransplantation, sei sie nun durch Mission oder durch Zwang infolge machtpolitischer Unterwerfung zustande gekommen, auch soziale, ökonomische und ökologische Unterschiedlichkeiten zum Tragen, die mitbestimmend

für den Habitus des jeweiligen religiösen Systems werden. Wir haben es hier also mit dem Prozeß einer sozio-kulturellen Etablierung eines religiösen Traditionskontinuums zu tun, das sich infolge religionentranszendenter Bedingungen zu den unterschiedlichsten Formen innerhalb eines Überlieferungszusammenhanges entfalten kann. Die gleichen Bedingungen aber können ebenso zur Ausbildung einer neuen Religion führen, die entweder von dem angestammten Traditionskontinuum abgestoßen wird oder sich im bewußten Gegensatz zu diesem stellt und damit von sich aus den Schritt in die Eigendynamik tut.

Religionstranszendente Veränderungen innerhalb eines religiösen Systems führen über einen längeren historischen Prozeß, häufig kumulierend in der Aussage- und Gestaltungsfähigkeit einer Person, die die Strömungen des latenten Frage- und Antwortpotentials zu einem umfassenden Erklärungszusammenhang zu komprimieren vermag, entweder in Übereinstimmung mit dem Traditionskontinuum zu dem, was wir *Reformation* zu nennen pflegen, oder zu einer, die komplexen Überlieferungsmechanismen und traditionalistischen Erklärungs- und Bewältigungssysteme sprengenden *neue Religion*. Diese neue Religion versteht sich in ihrer Personengebundenheit entweder als *die neue Lehre* oder als eine neue, umfassende (d. h. alle bisherigen Religionen erfüllende) „Offenbarung“,⁴ soweit sie im Zusammenhang oder in Auseinandersetzung mit einer der sogenannten Offenbarungsreligionen entstanden ist. Dieser (historisch und geographisch zu Anfang natürlich partikuläre) Absolutheitsanspruch eignet allen neu entstandenen Religionen, da sie für ihre jeweiligen Anhänger befriedigende und umfassende Antworten auf die anstehenden Fragen zu geben vermögen.⁵

Mit anderen Worten, jede Religionsgründung gibt Antwort auf drängende, spezielle Fragen innerhalb angestammter Traditionskontinua, die von diesen nicht mehr beantwortbar sind. Neue Religionen nehmen religiöse Tendenzen auf, die latent als Fragekomplexe vorhanden sind, die dann in der Gestalt und der Lehre des Gründers zur Antwort geführt werden, was zu einem neuen, die Anhänger befriedigenden, Welt- und Selbstverständnis führt, zu neuer Welterklärung und Lebensbewältigung. Mit einer neuen Religion entsteht also immer auch eine „neue Welt“,⁶ in der Reife der Zeit, an jenem historischen Punkt, da eine längere religiöse Entwicklung – häufig durch äußere Ereignisse ausgelöst – zu einer umfassenden Formulierung gelangt, die auf gläubige und hingebungsbereite Aufnahme trifft, womit freilich andererseits die Auseinandersetzung mit dem etablierten, traditionellen Religionssystem erst beginnt, die den eigentlichen Konsolidierungsprozeß einer neuen Religion ausmacht.

Religionentranszendente und religionenimmanente Bedingungen sind also ebenso im Wandel einer je und je konkreten Religion gegenwärtig, wie sie auch das Entstehen neuer Religionen determinieren. Eine Religion als konkretes Glaubens-, Verhaltens- und religiöses Vergesellschaftungssystem entsteht niemals ex nihilo, sondern immer schon in soziokulturellen und sozioreligiösen Zusammenhängen. Bei der Entstehung neuer Religionen, und diese These soll im folgenden erhärtet werden, scheinen mir nur die

religionentranszendenten Bedingungen die bei weitem entscheidendere Rolle zu spielen. Um hier Mißverständnisse, die im weiteren Verlauf dieser Darstellung auftreten könnten, auszuschließen, sei noch auf eines hingewiesen: Viele neue Religionen bedienen sich einer traditionellen Terminologie in der Aussage ihrer neuen Wahrheitswirklichkeit. Es kann aber nicht eine Frage der Terminologie sein, ob eine Religion eine neue Religion ist, sondern es kommt vielmehr darauf an, wie denn eine traditionelle Terminologie gefüllt ist, das heißt welche Bedeutung die einzelnen Termini innerhalb des Gesamtzusammenhanges einer religiösen Bewegung haben. Hier sieht sich die Religionswissenschaft vor ein spezielles Sprachproblem gestellt. Denn einerseits muß der Religionswissenschaftler die Terminologie der jeweiligen Gemeinschaft soweit wie möglich innerhalb der Darstellung berücksichtigen, muß aber andererseits auch zeigen, wie die einzelnen Begriffe gewandelt, völlig neu gefüllt, ja teilweise sogar zerstört werden. Es ist dabei natürlich nicht die Aufgabe des Religionswissenschaftlers, sich mit der Terminologie der jeweils behandelten Religion zu identifizieren, freilich kann er andererseits sie nicht ihrer Begrifflichkeit berauben, wenn er ihre Inhalte dem Selbstverständnis der Gläubigen angemessen darzustellen sucht. Die besondere Schwierigkeit bei der Behandlung neuer Religionen liegt darin, daß sie grundsätzlich, sobald sie im Westen zu missionieren beginnen, sich westlicher (christlicher) religiöser Begriffe bedienen, ohne deren Bedeutungswandel, der durch die Füllung mit den eigenen Überzeugungen sich vollzogen hat, zu verdeutlichen oder gar zuzugestehen. Diesem speziellen Problem innerhalb der Neureligionenforschung können wir hier aber nicht weiter nachgehen.

Bevor das bisher theoretisch skizzierte religionensystematische Modell anhand der Entstehungsbedingungen und Entwicklungsstrukturen der Vereinigungskirche anschaulich gemacht wird, sei im folgenden diese religiöse Bewegung⁷ näher charakterisiert.

2. Versuch einer Charakteristik der Vereinigungskirche

Die Vereinigungskirche ist eine von einer Vielzahl von religiösen Neubildungen innerhalb der letzten 40 Jahre in Korea. Sie ist, wie unten gezeigt werden soll, ein typisches „Produkt“ der historischen und religiösen Entwicklungen und der Strukturen des koreanischen Selbstverständnisses unseres Jahrhunderts. Sie wurde begründet von SUN MYUNG MOON, der ihr heute auch noch als religiöser Führer vorsteht.

MOON wurde am 6. 1. 1920⁸ in Chongju Buk Do in der Provinz Pyongjan als 5. von 8 Kindern einer Bauernfamilie geboren. Seine Eltern konvertierten in der ersten Periode des rapiden Wachstums der koreanischen Kirchen (1919–1931)⁹ ca. 1930 zur presbyterianischen Kirche. Dieser Religionswechsel scheint den 10jährigen, bisher in konfuzianischer Tradition und teils schamanistisch geprägter Umwelt aufgewachsenen MOON zutiefst beeindruckt zu haben, ihn zum religiösen Sucher gemacht zu haben. MOON selbst sagt über diese Zeit: „Ich hatte ein starkes Verlangen, ein Leben nach hohen Maßstäben zu führen. Als ich 12 Jahre alt war, betete ich um größere Weisheit als die Salomos, um stärkeren Glauben als den des Apostels Paulus, und um Liebe,

größer als die von Jesus.¹⁰ Den Selbstzeugnissen nach wurden seine Gebete erhört. Am Ostermorgen 1936¹¹ erscheint ihm Jesus während eines Gebetes in den koreanischen Bergen und teilt ihm mit, „daß er dazu bestimmt sei, jene Mission zu Ende zu bringen, die Jesus 2000 Jahre zuvor begonnen, aber nicht vollendet hatte.“¹² Diese Audiovision wird zum bestimmenden Erlebnis MOONS, der nun mit „der Suche nach allumfassender Wahrheit“¹³ beginnt.¹⁴ Diese neun Jahre der Suche, in die auch seine Studienzeit in Japan (1941–1944) fällt, werden in einer Kurzbiographie so beschrieben: „In den darauffolgenden Jahren führte er den bittersten und härtesten Kampf, den je ein Mensch durchgestanden hat. Viele Stunden lang kniete er auf den harten Felsen in den Bergen; er wanderte an den Ufern von Flüssen und Seen entlang; er wanderte Meile um Meile über unwegsames Gelände und suchte nach Gott und seiner Wahrheit; seine Gebete zum himmlischen Vater waren nicht von gewöhnlicher Art. Sie waren Schlachten, endlose Kämpfe gegen alle kosmischen Mächte des Bösen, die verzweifelt nach seiner Vernichtung trachteten. . . . Vielfach waren seine Augen so angeschwollen, daß es selbst seinen nächsten Angehörigen schwerfiel, ihn zu erkennen. Seine Tränen flossen in solcher Menge, daß sie manchmal die dicken Matten durchweichten, die im Osten den Fußboden bedecken, und durch die Decke in das darunterliegende Geschoß hinabtropften. Er beweinte das Leid Gottes; er vergoß die Tränen der leidenden Menschheit. Es waren die göttlichen Tränen, die als Entschädigung dienten und das trauernde und einsame Herz Gottes trösteten. Die satanischen Kräfte des Alls griffen ihn täglich aufs härteste an, indem sie ihn fortwährend quälten und daran zu hindern suchten, daß er mit Gott in Verbindung trat. Viele Male brachte Satan ihn dazu, seine Mission aufzugeben. Zu dieser Zeit hatte SUN MYUNG MOON jedoch bereits das geheime Verbrechen Satans erkannt. Er hatte nämlich entdeckt, welch schrecklicher Verrat an Gott im Garten Eden verübt worden war. Indem er diese Erkenntnis als seine Waffe benutzte, konnte er sich erfolgreich gegen Satan zur Wehr setzen und seinerseits gegen ihn vorgehen. Er hatte nicht nur in geistiger Hinsicht unglaubliche Angriffe zu überwinden, sondern Satan verursachte ihm während dieser Zeit auch unvorstellbare körperliche Qualen. Ohne einen stählernen Körper und große geistige Tapferkeit wäre es für einen Menschen unmöglich gewesen, das zu erdulden, was SUN MYUNG MOON während dieser ersten Jahre seiner Mission zu ertragen hatte.“¹⁵

An diesen wenigen Aussagen über das frühe Leben MOONS, deren Richtigkeit dahingestellt sei, die religionswissenschaftlich aber als Selbstzeugnis und Zeugnis der Gemeinschaft ernstgenommen werden müssen, zeigen sich bereits typische Elemente einer Religionsgründerlegende.

Zu den oben angesprochenen Torturen gehört auch die Einkerkierung ab Oktober 1944 durch die Japaner, die ihn wegen antijapanischer Umtriebe gefangensetzten. Aller Wahrscheinlichkeit nach hatte er sich religiösen (meist christlichen) Gruppen angeschlossen, die vor allem wegen des erzwungenen Shinto-Schrein-Dienstes in den Untergrund gegangen waren.¹⁶ Im Untergrund und in der Gefangenschaft scheint sich die eschatologische Wende

vollzogen zu haben, die für das weitere Erscheinungsbild der Vereinigungskirche entscheidend ist. Denn, so wird in der internen Kirchengeschichte berichtet, dort gab es viele, die von Gott oder der geistigen Welt direkt gelehrt wurden, die um den Untergang Japans wußten und Offenbarungen darüber empfangen, daß die Geschichte nach dem Krieg ihre völlig neue Entwicklung von Korea als Zentrum der Welt aus nehmen würde.¹⁷ Nach der Befreiung am 15. 8. 1945 beginnt MOON, wohl mit einigen Mitgefangenen, den Aufbau einer neuen Gemeinschaft. MOON gründet noch 1945 in Pyongjan eine unabhängige protestantische Kirche mit dem Namen Kwang Hae, „Leuchtendes Meer“.¹⁸ Diese Gemeinschaft soll stark pfingstlerische Züge getragen haben, in der Zungenreden, Krankenheilung durch Handauflegen und ähnliches zum selbstverständlichen Ritual gehörten.¹⁸ Dabei kommt es zu Kontakten und wohl auch zu Vereinigungen mit verschiedenen anderen pfingstlerischen und spirituellen Gruppen, in denen Offenbarungen vom Himmel, Visionen, Auditionen, Geistführungen und Selbsterscheinungen Jesu in einer Vielzahl vorkommen, die alle geprägt sind von der Erwartung der „Wiederkunft des Herrn“, die kurz bevorsteht. Anfang 1946 besucht MOON das Israel-Kloster von Kim Baek-Mun in Yangju, dessen Ziel es unter anderem ist, den Garten Eden in Korea (wieder-) zu errichten. An diesem Ort soll MOON vor allem die Bibelepexege gelernt haben. Wohl noch in diesem Kreis beginnt MOON mit der Verkündigung seines göttlichen Prinzips und der Wiederherstellung der göttlichen Schöpfungsordnung. Aus diesem Grund kehrt MOON nach Pyongjan zurück (6. 6. 1946), wo er lehrt, wieder verhaftet wird (11. 8. 1946), im Gefängnis erneut durch Fremdprophetie sein messianisches Amt bestätigt bekommt,¹⁹ und schließlich halbtot freigelassen wird (21. 11. 1946). Bereits eine Woche nach der Entlassung beginnt MOON, den Zeugnissen der Vereinigungskirche nach, wieder mit seiner Verkündigung, wird aber bereits am 22. 2. 1947 von den kommunistischen Machthabern erneut verhaftet und zu 5 Jahren Arbeitslager verurteilt (7. 4. 1947), wie es heißt, wegen Zerstörung der Gesellschaftsordnung.²⁰ Am 14. 10. 1950 wird MOON wie durch ein Wunder²¹ von UNO-Truppen befreit, gelangt am 4. 12. 1950 nach Südkorea und läßt sich dort zuerst in Pusan (27. 1. 1951) nieder, wo er mit der Niederschrift der *Göttlichen Prinzipien* begonnen haben soll,²² was allerdings im Widerspruch zu folgender Selbstaussage steht: „Bis zum Besuch von Pastor McCABE im Sommer 1956 war die Lehre von Reverend MOON niemals systematisch niedergeschrieben worden, weder in Koreanisch noch in Englisch. Für die Nachforschungen von Pastor McCABE und seine Kirche²³ stellte DR. YOUNG OON KIM die erste schriftliche Doktrin der Vereinigungskirche zusammen.“²⁴

Am 1. 5. 1954 schließlich kommt es zur Gründung der Vereinigungskirche in Seoul, 1956 werden durch SAN CHUL KIM die ersten Kontakte nach England geknüpft, 1958 (am 17. 1.) die Mission in Japan und 1959 (am 2. 1.) die Mission in den USA begonnen. Damit aber wird aus einer koreanisch-chiliasitischen Gemeinschaft eine universale Gottesreich-auf-Erde-Bewegung, was unten noch zu zeigen sein wird, die im Streben nach dem „ganzheitlichen Menschen“ die „Selbstlosigkeit und Liebe zu den höchsten Prinzipien des Lebens erkoren hat“,²⁵ wie es in einem Selbstzeugnis heißt.

Die Vereinigungskirche bleibt allerdings zutiefst koreanischen Denkstrukturen verhaftet, die in kategorialer Weise als Prinzipien zum Auslegungsschlüssel der Bibel gemacht werden, wobei zugleich das physische und geistige Leben MOONS als „kosmische Schlacht“ verstanden wird, „die auch über die Vorstellungskraft der größten Denker der Erde hinausgeht“.²⁶

Dabei erweist sich die Lehre der Vereinigungskirche als eine Theologie der 4 Positionen, die ihr inneres Erkenntnisprinzip bilden, als das System von These-Division-Synthese. Wenn wir religionshistorisch auch den Offenbarungsanspruch MOONS ernstzunehmen haben, so ist doch andererseits feststellbar, daß sich seine Verkündigung von Anbeginn an nicht nur mit den Theologien und Lehren seines religiösen Herkommens systematisch auseinanderzusetzen versucht, sondern sowohl seiner Lehre als auch seiner Rolle als Verkünder genuin ostasiatischer Denkstrukturen zugrundeliegen, die im These-Division-Synthese-Schema systematisiert sind. Dieses Schema meint nichts anderes, als daß sich eine Einheit, die komplementär gedacht ist, in ihre komplementären Strukturen „aufspaltet“, die eine gewisse Eigendynamik zu entwickeln vermögen, immer aber wieder in einem Verhältnis des wechselseitigen Austauschs stehen und deshalb wiederum eine „neue“ Vereinigung anstreben und letztlich durch ihre (Wieder-)vereinigung zur Harmonie mit ihrem „Ausgangspunkt“ gelangen.

Die Synthese, die Vereinigung nämlich, nicht nur des Christentums, nicht nur aller Religionen, sondern die Vereinigung des Menschen mit Gott, mit Gottes Herz eins zu werden, sind Ziel und Movers seines Denkens. In ihm, Moon, vereinigen sich alle an die Menschheit ergangenen „Offenbarungen“, wobei dahinter durchaus das Prinzip der fortschreitenden Offenbarung steht. Er strebt die Vereinigung aller jener Offenbarungen an, die sich in eine Vielzahl von Theologien und Philosophien aufgespalten haben, was als typisches Zeichen für den Wunsch des Menschen nach Vervollkommnung und Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit (mit Gott) gedeutet wird. In ganz besonderem Maße aber vereinigen sich in ihm die Weisheit des Westens und die Weisheit des Ostens in ihren höchsten Ausdrucksformen des *logos*, als dem schöpferisch wirksamen Charakteristikum Gottes, das komplementär zu seinem inneren ewigen Sein (Herz) ist, in den Ausformungen des Alten und Neuen Testaments und in den östlichen Lehren, wie sie etwa im I Ging, dem Buch der Wandlungen, niedergelegt sind.²⁷ Der Sinn von AT und NT wird in dem *Divine Principle (Göttliches Prinzip)* nicht nur ein für allemal offen und klar, sondern auch wissenschaftlich – im Sinne der Erkenntnis des gesunden Menschenverstandes – bewiesen; denn auch die Einheit von Religion und Wissenschaft müssen in einem solchen System gewahrt bleiben, wie die Selbsteinschätzung der Vereinigungskirche immer wieder deutlich macht.

Dieses durch und durch ostasiatisch geprägte Denken läuft also in allen seinen einzelnen Elementen auf die diesem Denken verhaftete Harmonie hinaus, zu deren Vollendung es eines Mittlers bedarf, als der sich Moon fühlt und der sich in seiner Lehre personifiziert.

Das *Göttliche Prinzip* oder, wie diese religiöse Urkunde im Deutschen von der Vereinigungskirche selbst bezeichnet wird, die *Göttlichen Prinzipien*, stellen also nach dem Selbstverständnis der Vereinigungskirche die Einheit und Einheitlichkeit aller „Offenbarungen“ Gottes an die Menschheit wieder her und weisen den Menschen den Weg zur gläubig-tätigen Wiederherstellung des ursprünglichen Sinns nicht nur der Schöpfung, sondern auch der wahren Bestimmung des Menschen im ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes, und sie sind letztlich eine Anleitung zur Errichtung des Gottesreiches auf Erden.

Dies ist das Reich der Harmonie, errichtet aus den gottgefälligen Positionen des 3. Adam (Moon) und der wiederhergestellten Eva (Moons Frau), die nicht nur sündlose Kinder zeugen, sondern mit ihren Nachfolgern und Anhängern die neue wahre Familie bilden, die auf dem Wege der Einswerdung mit dem Herzen Gottes ist, was letztlich nichts anderes meint, als die Identität von Schöpfer und Schöpfung, bzw. von Schöpfer und Geschöpf. Es ist die Harmonie zwischen *um* und *yang* (chinesisch *yin* und *yang*), zwischen dem Grundprinzip des Gebens und Nehmens (*kiên* und *kun*), und sie führt schließlich und endlich zum Durchwaltetsein vom universalen Prinzip (*tao*), das als die allmächtige Liebe (Gottes) verstanden wird. Die dem ganzen System zugrundeliegende Alleinheitslehre wird sich – auch in ihren einzelnen theologischen Positionen – unten besser verstehen lassen, wenn wir die religionenimmanenten und religionentranszendenten Bedingungen der Entstehungsgeschichte und Konsolidierungsphase der Vereinigungskirche näher betrachtet haben.

Es kann in einem Beitrag, der auf ein religionensystematisches Modell ausgeht, nicht so sehr um die Einzelheiten des Selbstverständnisses und der Lehre der Vereinigungskirche gehen, sondern vielmehr um die einzelnen Strukturelemente und Strukturmomente, die das Modell verifizieren oder falsifizieren.

Soviel kann aber hier schon festgehalten werden: Die Vereinigungskirche ist eine neue Religion, geworden, wie noch zu zeigen sein wird, aus religionenimmanenten und religionentranszendenten Bedingungen der koreanischen Geschichte, koreanischer Denkstrukturen und koreanischer Welterklärungs- und Lebensbewältigungssysteme. Sie ist vor allem deshalb eine neue Religion, weil an ihrem Anfang der Anspruch einer neuen „Offenbarung“ steht, in ihrem Zentrum ein Mittler, verstanden als der neue Messias, um den sich ein neuer Kultus, der Kult der Segnungen,²⁸ und eine neue Gemeinschaft, die sich als wahre Familie des Herzens Gottes versteht, gebildet haben.

3. Die Entstehungsgeschichte der Vereinigungskirche und die Strukturelemente ihres Werdeprozesses

Am Beispiel der Vereinigungskirche soll das oben theoretisch skizzierte im folgenden konkretisiert werden. Sie wächst auf einem Boden, aus dem allein in diesem Jahrhundert über 200 *sinhung chonggyo* (neu entstandene Religionen) oder *sinjonggyo* (neue Religionen) hervorgegangen sind. Ihnen allen sind nach Vos gemeinsam: Synkretismus, Nationalismus und Chiliasmus.²⁹ Sie alle sind

Ergebnisse des Frage- und Antwortcharakters religiöser Werdeprozesse, die in der historischen Situation Koreas fast ausschließlich durch religionentranszendente Bedingungen und Ereignisse ausgelöst wurden, die gleichsam zwangsläufig zu einer solchen Entwicklung führen mußten.

Das traditionelle Spektrum koreanischer Religiosität umfaßte eine Vielzahl schamanistischer Traditionen, die Geomantik – geprägt von ihrer *um* und *yang* Spekulation, buddhistische Schulen und Richtungen, den Konfuzianismus und den Taoismus, dessen Elemente allerdings nur noch in den verschiedenen Formen der Volksreligion nachzuweisen sind.³⁰ Bereits diese Vielschichtigkeit traditioneller koreanischer Religiosität hat im Laufe der Geschichte zu einer Reihe religiöser Mischformen geführt, die nicht selten eigene Glaubenssysteme und Handlungssysteme ausbildeten und so zu neuer religiöser Vergesellschaftung und damit zu neuen religiösen Gemeinschaften führten. Auch bei diesen Entwicklungen spielten sowohl religionentranszendente als auch religionenimmanente Bedingungen die entscheidende Rolle.

Korea scheint gleichsam prädestiniert zu sein, immer neue Religionen hervorzubringen, was übrigens auch von der Vereinigungskirche in einer ihrer Selbstdarstellungen zur Legitimation ihrer selbst benutzt wird, wenn Korea dort folgendermaßen charakterisiert wird: „Entsprechend seiner geographischen Lage auf einer Halbinsel zwischen China und Japan war Korea der Wucht einer Vielzahl von Kriegen zwischen solchen machtvollen Nationen ausgesetzt, Korea selbst aber ist niemals – auch nicht in einem einzigen Konflikt – in seiner 4300jährigen Geschichte als Aggressor aufgetreten. Solch eine Leidensgeschichte aber ließ ein Volk voller tiefer religiöser Überzeugung entstehen.“³¹ Auf diesem Hintergrund faßt die Vereinigungskirche ihr Selbstverständnis in einem kurzen Satz zusammen: „Die Vereinigungskirche ist sowohl ein Ausdruck koreanischer Kultur als auch ein Ausdruck von Gottes Wahrhaftigkeit und Liebe.“³² Korea wird so gleichsam zu dem Land hochstilisiert, aus dem über die Erfahrung des Leidens die Rettung der Welt kommen wird. Damit aber ist eine der religionenimmanenten Bedingungen für das Entstehen neuer Religionen angesprochen, die für eine Vielzahl koreanischer Neureligionen gilt.

Wenden wir uns aber nun den religionentranszendenten Bedingungen zu. Die religionentranszendente Infragestellung geschah einmal durch die christliche Mission. Sie beginnt, abgesehen von den mittelalterlichen und damals blutig unterdrückten ersten Missionsversuchen, mit einzelnen aus China einreisenden katholischen Missionaren im Jahre 1784.³³ Nach dem amerikanisch-koreanischen Vertrag von 1882 setzt seit 1884 auch die protestantische Mission in Gestalt verschiedenster Missionsgesellschaften und Denominationen ein. 1884 beginnen amerikanische Methodisten und Presbyterianer mit der Mission. Die Presbyterianer gründen 1888 die Ehwa-Schule, wo die ersten Sonntagsschulen stattfinden. 1892 kommt die Southern Presbyterian Church, die Canadian Presbyterian Church und die Australian Presbyterian Mission hinzu. Diese 3 bilden später gemeinsam die Corean Presbyterian Church. Die Sieben-Tags-Adventisten begannen ihre Arbeit 1905, während die Oriental Missionary Society (später Holiness Church) 1907 auftritt. 1908 folgt die

Heilsarmee und 1912 schließlich die Zeugen Jehovas. Dazu stoßen in den folgenden Jahren die Baptisten, die Anglikanische Kirche, amerikanische Lutheraner, verschiedene Pfingstkirchen, die Nazarener und einige andere. Diese Zersplitterung der christlichen Mission setzt sich letztlich in Korea fort, wo einmal die Durchlässigkeit zwischen den unterschiedlichen Denominationen zum Problem wird, zum anderen aber auch bereits in den sehr jungen Missionskirchen heftige persönliche und theologische Streitigkeiten ausbrechen, die zu immer neuen Kirchenspaltungen führen. Circa 70 der neu entstandenen religiösen Gemeinschaften Südkoreas sind aus protestantischen Missionskirchen hervorgegangen. Die meisten von ihnen entstehen aufgrund besonderer Interpretationen der Propheten Daniel und Jesaja, sowie aus der „wahren“ Auslegung und Aufschlüsselung verschiedener Stellen der Offenbarung des Johannes. Die meisten der Gründer beanspruchen für sich messianische Qualitäten, indem sie sich für den wiedergeborenen Jesus oder für einen neuen Messias halten. Den Mittelpunkt der meisten Lehren bildet der bevorstehende Weltuntergang und die Errettung daraus. Dabei ist die Erlösung fast immer immanent gedacht, das Ziel der jeweiligen Gemeinschaft die Errichtung des Gottesreiches auf Erden. Allen ist außerdem gemeinsam, daß sie das koreanische Volk für das auserwählte Volk Gottes halten und Korea für den Ort, wo sich das Gottesreich auf Erden verwirklichen wird.³⁴ Diese Zersplitterung des koreanischen Christentums³⁵ ist eine der religionentranszendenten Bedingungen für die Entstehung der Vereinigungskirche, die sich ja selbst als Gesellschaft zur Vereinigung des Weltchristentums versteht.

Zum anderen ist die religionentranszendente Infragestellung aufs engste verbunden mit der japanischen Okkupation Koreas, auch der japanisch-chinesische Krieg (1894/95) und der russisch-japanische Krieg (1904/05) fanden vor allem auf koreanischem Territorium statt. Das führt dazu, daß Korea 1905 japanisches Protektorat wird und ab 1910 eine Kolonie, oder besser, eine Provinz Japans mit einem Generalgouverneur an der Spitze. Diese Inbesitznahme Koreas durch Japan determiniert alle Ereignisse innerhalb der koreanischen Geschichte bis heute, so etwa den Volksaufstand vom März 1919, den Zweiten Weltkrieg und der Teilung Koreas als Folge daraus (1945), die 1948 mit der Ausrufung zweier unabhängiger Republiken ihr Ende findet (am 15. 8. bzw. 9. 9. 1948), den Korea-Krieg (1950–53), der daraus folgenden Sowjetisierung des Nordens und Amerikanisierung des Südens und der damit verbundenen endgültigen Zerschlagung des Sozialgefüges, besonders der das koreanische Volk stabilisierenden Großfamilie, womit nicht zuletzt auch auf breiter Ebene nicht nur ethische, sondern auch kulturelle Gemeinsamkeiten und Wertvorstellungen verlorengehen. Es kommen also innen-, außen- und kriegspolitische, ökonomische, soziale, philosophische – in den unterschiedlichen Formen des Christentums hält natürlich auch die westliche Philosophie in ihrer Verschiedenartigkeit Einzug in die koreanischen Denkstrukturen, nicht zuletzt auch der Marxismus – und fremdreligiöse Bedingungen zusammen, die das traditionelle koreanische Welt- und Selbstverständnis in Frage stellen. Sie alle machen auch die Entstehungsbedingungen der t'ong'ilgyo,³⁶ der Vereinigungskirche aus.

Innerhalb der Leidensgeschichte des koreanischen Volkes in neuerer Zeit scheint mir für die Bildung der neuen Religionen eines der wesentlichsten Daten der März-Aufstand 1919 zu sein, da er im Widerstand die Anhänger der unterschiedlichsten religiösen Gruppen miteinander verbindet, was nicht nur den Austausch verschiedener religiöser Überzeugungen zur Folge hat, sondern auch zur Vereinheitlichung der verschiedenen religiösen Systeme nicht nur anregt, sondern diese gleichsam auch politisch geboten erscheinen läßt. Schon in den Jahren vor diesem Aufstand breiten sich in den christlichen Missionskirchen parallel zum Verlust der nationalen Freiheit chiliastische und spirituelle Tendenzen aus, die ihren ersten Höhepunkt 1907 erreichen,³⁷ und einerseits zu einer Koreanisierung der unterschiedlichen christlichen Denominationen führen, andererseits zu einer sprunghaften Ausweitung der Missionskirchen selbst,³⁸ nicht zuletzt aber besonders seit 1912 zu immer grausameren Verfolgungen der Christen durch die japanischen Besatzungsbehörden. Diese Entwicklung kommt zu ihrem Höhepunkt im März-Aufstand 1919, der ausbricht, weil vor allem christliche Studenten aufgrund der Proklamation des 14-Punkte-Programms von US-Präsident Wilson seit 1918 die Souveränität Koreas fordern. Diese Studenten sind es auch, die innerhalb der nationalen Befreiungsbewegung enge Kontakte zu Ch'ondogyo suchen, einer in der Mitte des 19. Jahrhunderts entstandenen neuen Religion, um die Durchschlagskraft der Befreiungsbewegung innerhalb Koreas effektiver zu machen.³⁹ Ein Zeuge jener Jahre berichtet über diese Verbindung: „Christen in Seoul und in anderen Provinzen hatten bereits die Notwendigkeit einer Befreiungsbewegung erkannt, und sie hielten regelmäßige Treffen im Verborgenen ab. Sie waren in einem sehr erregten Zustand. In Seoul trafen sich Reverend Ham Te Yong, Mr. Li Kap Song und andere, um die Befreiungsbewegung zu diskutieren. Daraus ergab sich, daß die christlichen Führer, ohne lange zu überlegen, den Plänen von Ch'ondogyo zustimmten, als diese Pläne durch Lee Sung Hun erläutert wurden.“⁴⁰

Wenn dieser Aufstand auch erfolglos blieb und blutigst niedergeschlagen wurde, so zeitigte er doch einige Ergebnisse, die für unseren Zusammenhang von besonderer Wichtigkeit sind. Es kommt zu einem auch geistigen und religiösen Austausch zwischen Ch'ondogyo und den vor allem jüngeren Mitgliedern christlicher Denominationen. Der Aufstand hat umfangreiche Christenverfolgungen zur Folge,⁴¹ aber auch zugleich die Unabhängigkeit vieler Gemeinden von ihren Missionskirchen, zumal die Missionare mit der japanischen Regierung die Zusammenarbeit suchen, um weiter im Lande bleiben zu können.⁴² Die koreanische Mittel- und Oberschicht glaubt seitdem, das Heil in westlicher Zivilisation und Demokratie⁴³ finden zu können, was für das kirchliche Erziehungswesen eine immense Ausweitung bedeutet.⁴⁴ Außerdem ist das Ergebnis des März-Aufstandes eine in allen Schichten verbreitete, intensive Endzeiterwartung, die vor allem aber in den christlichen Kirchen, nicht zuletzt aufgrund ihres Herkommens⁴⁵ Platz greift: „Nach dem Aufstand wurden die Kirchen vorsichtiger und zeigten eine Vorliebe dafür, über das außerirdische goldene Zeitalter nachzudenken, die Wiederkunft Christi, das letzte Gericht, das Kommen des Gottesreiches auf Erden

und so weiter. Solche Überlegungen waren den Kirchen in Korea von Beginn an durch die amerikanische Missionsarbeit tief verwurzelt und verstärkten sich nach dem Aufstand.⁴⁴⁶ Diese intensive Endzeiterwartung wurde für das koreanische Christentum insgesamt zum eigentlichen Thema von Lehre und Glauben, was SONG folgendermaßen formuliert: „Für sie war die Welt ein sinkendes Schiff, dem Untergang geweiht, und das beste, was die Kirche tun könnte, wäre soviel wie möglich von den Passagieren zu retten. Dieses Rettungswerk wurde vorangetrieben voller tiefer Hingabe, in der begierigen Hoffnung, daß der Herr wiederkommen würde im Fleisch in allernächster Zukunft und alle gottlosen Nationen einschließlich Japan zerstören und sein neues Königreich auf Erden errichten würde.“⁴⁴⁷ Diese Endzeiterwartung, die Erwartung des bald kommenden Reiches Gottes prägte in der damaligen Zeit den Typus des koreanischen Christen, den SONG folgendermaßen charakterisiert: „Allgemein gesprochen, war der Typ der koreanischen Kirche generell mehr individualistisch als sozial, mehr in sich gekehrt und außerweltlich als innerweltlich und auf Äußerliches bedacht.“⁴⁴⁸ Für diese Haltung führt er als Grund an: „Es gab da noch eine andere Ursache, für die Außerweltlichkeit und Insichgekehrtheit der Kirchen, nämlich die ekstatischen religiösen Erfahrungen des Bunyan-Typs, der beschrieben worden ist von einer Reihe von christlichen Führern, die im Zusammenhang mit dem Aufstand im Gefängnis gesessen hat. Das Gefängnis war ein geeigneter Ort für Träumer von ostasiatischen Träumen. Nachdem diese gefangenen Christen entlassen worden waren und voller Ehren und herzlich von ihren Kirchen empfangen wurden, begannen etliche von ihnen über ihre Visionen zu reden, die sie im Gefängnis erhalten hatten. Die Gemeinden glaubten, daß ihnen authentische religiöse Erfahrungen widerfahren seien und trachteten danach, die gleichen Erfahrungen zu machen.“⁴⁴⁹ Diese Glaubenserwartung und Welteinstellung führt schließlich immer wieder zu Schismata⁵⁰ sowohl innerhalb der presbyterianischen⁵¹, als auch der methodistischen Kirche sowie in anderen Kirchen Koreas, und zu einer Reihe von Abspaltungen,⁵² sowohl aufgrund von Kirchenausschlüssen als auch aufgrund von Kirchenaustritten. Solche Tendenzen verstärken sich mit zunehmender Verfolgung der christlichen Gemeinden durch die japanischen Behörden, vor allem auch seit der Einführung des Staats-Shinto. Dieser Shinto-Schrein-Dienst wird Mitte der 30er Jahre⁵³ eingeführt und seit etwa 1938 zum Gesetz erhoben,⁵⁴ was einerseits zu weiteren Christenverfolgungen, andererseits zur Abkehr der Christen von der Gesellschaft und der damit gesteigerten Hoffnung auf eine totale Änderung der bestehenden Verhältnisse führt. Weitere Gründe für die chiliastischen und messianischen Tendenzen innerhalb des koreanischen Christentums sind einmal in dem „wildes Wachstum“ der Kirchen nach der Befreiung von der japanischen Unterdrückung, vor allem zwischen 1945 und 1950, zu finden, das BROWN folgendermaßen beschreibt: „Here is evidence again that neither the church nor the mission advanced by might nor by power, but because they were in some mysterious way renewed from within by a strength not thier own. At a time when the church was in some ways at its weakest, before the missionaries had yet returned in sufficient strength to

give much assistance, the gospel of the kingdom was preached, and heard, and received as never before.⁴⁵⁶ Sie hängen zum anderen aber auch mit dem völligen Durcheinander zusammen, in das die Gemeinden durch den Korea-Krieg geraten, nicht zuletzt durch die unüberschaubare Zuwanderung von Alt- und Neuchristen aus dem Norden des Landes. Denn durch die Teilung Koreas gerieten die protestantischen Zentren Pyonjan und Sonchun unter kommunistische Herrschaft, weshalb die meisten protestantischen Christen nach Südkorea flüchteten. Dies alles führt zu einer Vielzahl von Neubildungen sich christlich verstehender Gemeinschaften, die vor allem geprägt sind durch Geisterlebnisse, Heilungserfahrungen, ekstatische Praktiken, aber auch durch ein charismatisches Führertum und einen dogmatischen Subjektivismus, der die Bibel in existentiellen Bezug nimmt und zu einer rein persönlichen Exegese führt ohne traditionelle theologische und historische Auslegungen zu kennen oder gar zur berücksichtigen. Religionsgeschichtlich sind SUN MYUNG MOON und die Vereinigungskirche ein typisches „Produkt“ dieser historischen und religiösen Entwicklungen, dieser religionenimmanenten und vor allem religionentranszendenten Bedingungen innerhalb Koreas.

Bei der Lösung all dieser religionentranszendenten Infragestellungen kommt den Gründern der unterschiedlichsten neuen koreanischen Religionen eine tief im koreanischen Volksglauben verwurzelte genuin koreanische Tradition entgegen: die Hoffnung und Erwartung eines Friedensreiches, das sich dann erheben wird, wenn Volk und Land zutiefst erniedrigt sind. Es handelt sich hier um das Wahrsagebuch *Chung Gam Nuk*, dessen Verfasser und Entstehungszeit unbekannt sind, auf das sich aber eine Vielzahl von Gründern koreanischer Neureligionen berufen. In diesem Wahrsagebuch geht es um ein Friedensreich, das von einem König der Gerechtigkeit geleitet werden soll. Auf dieses Wahrsagebuch *Chung Gam Nuk* beruft sich auch SUN MYUNG MOON, wenn es in den *Göttlichen Prinzipien* heißt: „Ebenso glaubte die koreanische Nation als das ‚dritte Israel‘ seit der Regierungszeit der Yi-Dynastie an die Prophezeiung, daß der König der Gerechtigkeit ihrem Land erscheinen, das tausendjährige Reich errichten und von allen Nationen der Welt erkannt und verehrt werden würde. Die Hoffnung auf eine wunderbare Zukunft gab ihnen den Mut, den bitteren Kurs der Geschichte durchzustehen. Dies ist die messianische Hoffnung der Koreaner, die sich auf die Aussagen in *Chung Gam Nuk*, dem Buch der Prophezeiungen, stützt. Die jeweiligen Herrscher versuchten die Erfüllung dieser Prophezeiung, die sich auf das Erscheinen eines neuen Königs in Korea bezog, zu verhindern. Als Korea unter japanischer Herrschaft stand, wurde die Verbrennung der Bücher, die die Prophezeiungen enthielten, angeordnet, um die Ideologie auszurotten. Nach der Einführung des Christentums in Korea wurde dieser Gedanke als Aberglaube abgetan. Mit dem König der Gerechtigkeit – Chong Do Ryung –, auf den das koreanische Volk so lange gewartet hatte, ist derjenige gemeint, der mit dem Wort Gottes kommt. Es ist also die koreanische Bezeichnung für den Herrn der Wiederkunft. Bereits vor der Einführung des Christentums in Korea offenbarte Gott durch *Chung Gam Nuk*, daß die Wiederkunft des Messias in Korea stattfinden wird. Viele Gelehrte bestätigen heute die

Tatsache, daß die meisten der Prophezeiungen in diesem Buch mit denen der Bibel übereinstimmen.⁴⁵⁶

So stehen MOON und sein t'ong'ilgyo also nicht nur in enger Abhängigkeit zu traditionellen eschatologischen Erwartungen genuin koreanischer Selbstverständnisse, sondern diese werden verbunden, dem presbyterianischen Herkommen MOONS entsprechend, mit den christlichen Endzeiterwartungen. Moon steht aber auch in der Tradition christlicher, ausgesprochen spiritualistisch geprägter Gruppen, in denen Offenbarungen, Geistbegabung, Glossolalie, Heilhandeln und ähnliches durchaus zur alltäglichen religiösen Erfahrung gehörte. Besonders in diesen Gemeinden steigern sich eschatologische und soteriologische Erwartungen und verdichten sich besonders während des Zweiten Weltkrieges, erreichen ihren Höhepunkt im Korea-Krieg und werden in MOON – dem Selbstverständnis seiner Anhänger gemäß – gleichsam zur Vollendung geführt. Wir haben es dabei mit typisch alttestamentlichen Messiaserwartungen zu tun: immanent und politisch-religiös, nun aber auf Korea (das Israel des Ostens)⁵⁷ bezogen. Im *Göttlichen Prinzip* heißt es entsprechend: „Jetzt muß die Zivilisation der gemäßigten Zone, das neue Eden, in Korea entstehen, und alle Zivilisationen müssen dort ihre Früchte bringen.“⁵⁸ Korea ist also das Land, in dem der Messias als der dritte Adam kommen wird, zumal es – unifikatorisch gesprochen – nicht um ein neues Reich, sondern um die Wiederherstellung des Reiches Gottes auf Erden geht.

Die Fragen, die vor allem religionentranszendent bestimmt sind und die gesamte Heilsgeschichte der Menschheit zu betreffen scheinen, sind aber dennoch typisch koreanische Fragen, die aus den oben skizzierten religionentranszendenten Bedingungen hervorgehen. Materialiter handelt es sich um Fragen wie etwa folgender Art: Warum läßt Gott es zu, daß ein so gottesfürchtiges Land wie Korea (und besonders die Christen) als sein auserwähltes Volk⁵⁹ derartigen Verfolgungen ausgesetzt ist?⁶⁰ Eine weitere Frage ist: Wenn das koreanische Volk das auserwählte Volk ist, in welchem Verhältnis steht dann seine eigene religiöse Tradition zu Gott und seiner in der Bibel festgehaltenen Offenbarung? Hinter allem steht aber auch die Frage danach, warum die auf Christus getauften Christen nicht wirklich schon das neue Volk Gottes sind, der neue Adam und die neue Eva, letztlich die heilige Familie? Warum sind die Christen in sich zerstritten⁶¹ und kollaborieren zum Teil sogar mit den ärgsten Feinden Gottes? Warum hat sich die Heilsgeschichte Gottes in Jesus Christus nicht vollendet? Wieso also hat Christus seine Mission verfehlt? Was muß der Herr der Wiederkunft tun, wie weist er sich aus, wie wird er erkannt und angenommen? Wie ist das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung überhaupt? Und nicht zuletzt, wie können wir, die Menschen, Gott und seinen Willen erkennen und wie gelangen wir in sein Reich, oder, was müssen wir tun, um es zu errichten?

Alle diese Fragen sind natürlich nur relevant aus den religiösen Endzeiterwartungen koreanischer religiöser Selbstverständnisse, wie sie im 20. Jahrhundert erwachsen sind. Allerdings führen viele der dem Selbstverständnis der Vereinigungskirche eigenen Fragen, die eben diesem Selbstverständnis

gemäß in den Lehren ihres Gründers, im *Göttlichen Prinzip*, zur vollkommenen Antwort gelangt sind, in ihren religionenimmanenten und religionentranszendenten Bedingtheiten nicht nur in die 20er Jahre unseres Jahrhunderts, sondern bis in die Mitte des vergangenen Jahrhunderts zurück, was im folgenden näher beleuchtet werden soll.

Wie in den meisten chiliastischen Bewegungen, die auf irgendeiner Weise in Verbindung mit dem Christentum entstanden sind, spielen einzelne Verse und verschiedene Stücke vor allem aus dem Propheten Jesaja, aus dem Danielbuch und selbstverständlich auch aus der Offenbarung des Johannes eine entscheidende Rolle. Den chiliastischen Bewegungen, die sich nicht selten zu neuen Religionen auswachsen, ist des weiteren gemeinsam, daß sie den wahren Schlüssel, die wahre und richtige Auslegung zu eben diesen dunklen Stellen haben, ja ihr Führer dazu berufen ist, als der, der die endgültige Wahrheit erkannt oder auch offenbart bekommen hat, nun damit beginnt, die einzige und wahre Gemeinschaft um sich zu sammeln und sie in das neue Reich hinüberzuführen. Nur wer ihm nachfolgt, kann auch das Gottesreich erlangen. Nach dem bereits oben angesprochenen März-Aufstand von 1919 kommt es in den koreanischen Kirchen zu einer Absetzbewegung von den Missionskirchen wie von den Missionaren, zumal diese eben den jungen Kirchen aus staatspolitischen Gründen meist nicht beigestanden hatten, was einerseits zu immer intensiveren Bibelstudien auch in Laienkirchen führte, andererseits werden die aus den angestammten koreanischen Religionen ererbten Fähigkeiten der Spiritualisierung, des Heilwirkens, des harmonisierenden Handelns und ähnliche Erscheinungen nicht nur durch den immensen Wachstumsprozeß der Kirchen in der damaligen Zeit in sie hineingetragen, sondern auch von schon älteren Mitgliedern wiederbelebt und als der wahre Umgang mit dem Christengott angesehen. So kommt es bereits zu einer Vielzahl von Sonderbewegungen in den 20er Jahren, was sich in viel größerem Maße nach dem Zweiten Weltkrieg in Südkorea wiederholt, zumal es nun nach der Vertreibung der meisten Christen aus Nordkorea zu einer totalen Vermischung der christlichen Traditionen im Süden des Landes kam.

Bereits aber in den 20er Jahren finden sich unabhängige koreanische Kirchen, die mit der Vereinigungskirche verwandt zu sein scheinen, ja aus denen sie nach den Zeugnissen ihrer koreanischen Gegner sogar hervorgegangen sein soll.⁶² Im Jahre 1923 beginnt in Pyonjan der Pfarrer LEE YONG-DO, ein von EMMANUEL SWEDENBORG beeinflusster Methodist, gemeinsam mit HWANG GUK-JU eine solche national-chiliastische Kirche zu errichten. LEE YONG-DO hatte durch eine andere spirituelle Methodistin YU NYUNG-HWA die Stimme Jesu gehört, die zu ihm gesagt haben soll: „Yong-Do, gründe für mich eine neue Kirche. Wie kannst Du für mich das Kreuz tragen wollen, wenn Du Dich nicht von der Kirche trennst und für mich die wahre Kirche baust?“⁶³ HWANG GUK-JU will den heiligen Geist während eines Aufenthaltes in der Mandchurei empfangen haben und behauptete von sich, sein Kopf und Blut, sowie sein Herz seien von Jesus selbst. Er steuerte zu der damaligen Gemeinschaft die sogenannte Blutvervollkommnungslehre bei, die auf dem gleichen Nega-

tivschema aufgebaut ist, wie die Erbsünden-, besser Blutsündenlehre der Vereinigungskirche. In der damaligen Lehre heißt es, Eva, die Mutter der Menschen, habe mit der Schlange geschlechtlich verkehrt, mit dem Satan also, und so das Menschenblut verunreinigt. Seit der damaligen Zeit sei nun alles Menschenblut unrein und man könne das Blut nur reinigen, indem man mit denen, deren Blut durch den Heiligen Geist eingewaschen sei, verkehre, damit erbsündenfreie Kinder geboren werden. Die beiden Kirchengründer sollen mit zahlreichen Frauen Verkehr gehabt haben und diesen Sexualakt ‚Verkehr der spirituellen Körper‘ genannt haben. Diese Gemeinschaft hielt sich für die wahre christliche Kirche, in der der heilige Geist wirksam sei, den die traditionellen evangelischen Kirchen verloren hätten. Diese Gruppe findet ihre Fortsetzung unter anderem in dem sogenannten Israel-Kloster in Yangju, das ein Schüler von HWAN GUK-JU, KIM BEAK-MUN gegründet hat, und das MOON 1945 oder 1946 besucht hat. Auch hier handelt es sich um eine spirituelle Gruppe, deren gleichsam Heilige Schriften einmal das Buch „Theologie des Heiligen Geistes“ (1954), ein spiritueller Kommentar zum Johannes-Evangelium und „Das christliche Grundprinzip“ (1958) sind, die beide von KIM BEAK-MUN stammen. In ihnen geht es vor allem um die Israelrolle Koreas, das heißt darum, daß Korea das auserwählte Volk für die Wiederkunft Jesu Christi sei, sowie um die Vorbereitung und Errichtung des Reiches dieses kommenden Herrn, und den Weg der Reinigung des Menschen, der ein Weg der Reinigung des Blutes und der Herzen ist. In manchen Schriften christlicher traditioneller Kreise gegen die Vereinigungskirche wird behauptet, daß die *Göttlichen Prinzipien* ein Plagiat der Bücher KIM BEAK-MUNS sei, was aber mit den Erscheinungsjahren nicht unbedingt in Einklang zu bringen ist. Freilich ist festzuhalten, daß es hier nicht nur inhaltliche, sondern auch persönliche Berührungen zwischen den Führern dieser beiden Gemeinschaften gibt.

Als ein weiteres Beispiel dieser chiliastischen Tendenzen innerhalb christlicher Gemeinschaften in Korea sei der sogenannte Pak-Presbyterianismus angeführt. Dort gibt es Vorstellungen, daß PAK T'ÆSONG, der Gründer dieser Bewegung mit dem ewigen Leben ausgestattet sei. Deshalb werden seine Anhänger durch seine Berührung, Friedensberührung genannt, und durch das von ihm dargereichte Friedenswasser von ihren Sünden erlöst. Die Gemeinschaft glaubt, daß sie am Aufbau des tausendjährigen Endreiches tätig sei und es dadurch erleben werde, daß sich die Anhänger in Glaubensdörfern ansiedeln (christian towns), in denen sich die Herabkunft des Herrn der neuen Welt ereignen werde.

Diese chiliastischen Züge der koreanischen Neureligionen sind einmal das Erbe der christlichen Missionskirchen, zum anderen das Erbe genuin koreanischer Endzeiterwartungen wie auch generell das Ergebnis verschiedener Versuche der Einheimischmachung des Christentums in Korea. Denn vieles von dem, was zur Lehre der Vereinigungskirche gehört, kann auch als ein Versuch der Indigenisation christlicher Überlieferung in ostasiatisches Denken angesehen werden, wie eine Reihe von Parallelen zeigt. Bereits 1861 verkündete der um 1824 geborene CH'OE CHE'U seine Lehre des Ch'ondogyo

(des himmlischen Weges), die auch als die Lehre des Tonghak (die östliche Lehre) bekannt ist, nachdem er am 5. Tag des 4. Monats seines 37. Lebensjahres (1860) das Mandat des Himmels erhalten hatte und ihm der Weg des Himmels (*ch'ondo*) offenbart worden war,⁶⁴ und er bereits 5 Jahre vorher von einem Mönch des Klosters Ujom-Sa im Diamantgebirge ein Buch überreicht bekommen haben will, in dem die Einheit der 3 Lehren (Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus) beschrieben war,⁶⁵ die er nun zu einer neuen Einheit unter Einschluß des (damals in Korea nur bekannten) katholischen Christentums zu verbinden sucht.

In dieser neuen Lehre finden sich eine Reihe zentraler Topoi und Vorstellungen, die auch im Zentrum der Vereinigungstheologie stehen. Seine „Offenbarung beruht auf der sogenannten ‚Herabkunft des Wortes‘ (kanghwa); dies bedeutet nicht, daß Gott herabkam und zu CH'OE CH'EU sprach, sondern der Vorgang war folgender: als er sich mittels Meditation geistig konzentrierte, öffnete sich in seinem Geist eine übernatürliche Welt; darin verschmolzen das Herz Gottes und sein eigenes Herz und er fand spontan den Weg Gottes.“⁶⁶

Diese Herabkunft des Wortes wird im *Tonggyong taejon* folgendermaßen beschrieben: „Plötzlich drangen da Worte wie von einem Unsterblichen an mein Ohr. Als ich dieser Stimme erschrocken Gehör schenkte, sagte sie: ‚Fürchte Dich nicht – fürchte dich nicht! Die Menschen dieser Welt nennen mich Gott; kennst Du Gott nicht?‘ Ich fragte: ‚Warum spricht Ihr auf diese Weise zu mir?‘ Die Stimme antwortete: ‚Auch ich habe keinen Erfolg bei der Erlösung der Menschheit, darum habe ich Dich in die Welt geboren werden lassen, damit Du die Menschen von diesem Gesetz unterrichtest. Zweifle nicht! Zweifle nicht!‘ Ich fragte: ‚Wenn dem so ist, muß ich dann die Menschen über den abendländischen Weg unterrichten?‘ die Antwort lautete: ‚Nein. Ich habe ein Amulett (Geistsiegel, *yongbu*); dessen Name ist Unsterblichkeitselixir (*songyak*), dessen Form ist das Absolute (*t'eaguk*) oder zwei Bogen. Wenn Du dieses Amulett von mir annimmst und die Krankheiten der Menschen heilst, wenn Du meine Beschwörungsformel (*chumun*) entgegennimmst und die Menschheit unterrichtest – wenn Du dies für mich tust, dann wirst Du lange leben und die Tugend in der Welt verbreiten.“⁶⁷

Als Amulett wird hier die graphische Darstellung von *um* und *yang* (chin. *yin* und *yang*) beschrieben, die letztlich auch die Basis des *Göttlichen Prinzips* bildet. Und auch deren inneres Prinzip, das der Wechselwirkung, des Gebens und Nehmens, als universale Heilsmacht taucht bei CH'OE CH'EU auf, wenn es in einer Gebetsformel heißt: „Vollkommenes Lebensprinzip, komme jetzt zu mir! Ich wünsche, daß Du die Große Herabkunft ausföhrst. Ich diene Dir, oh Gott! Du formst das Bestehende um; niemals sei dies vergessen, dann wird alles ergründet!“⁶⁸ Im *Tonggyong*, dem heiligen Buch der Ch'ondogyo, ist zu lesen, „Ich habe das Prinzip Zirkulation empfangen“; und etwas weiter heißt es: „Was die Menschen des Abendlandes betrifft, ihre Worte haben keine richtige Reihenfolge, ihre Schriften sind mangelhaft und sie haben nicht das Prinzip (eins mit) Gott zu werden. Sie beten nur, um ihre persönlichen Absichten zu verwirklichen, ihr Geist fügt sich den Kräften des Kosmos

nicht.⁶⁹ Ihre Wissenschaft entbehrt der Lehre Gottes. Es gibt eine Form, aber keine Wirkung. Es ist wie Denken ohne zu Beten. Ihr Weg ist fast inhaltslos, und ihre Wissenschaft ist nicht Gottes.⁴⁷⁰ Auch hier ist also bereits die Forderung nach der Einheit von Religion und Wissenschaft angelegt, die eine der typischen Forderungen der Vereinigungskirche ist. Gott nämlich ist das Prinzip schlechthin, mit dem es eine Einheit und Vereinigung schlechthin herzustellen gilt, um das Heil der Harmonie des Einsseins mit Gott zu erfahren. Wirkliche Erlösung ist nur dann gegeben, wenn der Mensch Gott gleich oder Gott selbst wird. Angestrebt wird das Einswerden von physischer und psychischer Welt, von Körperlichkeit und Geistigkeit. Nur das führt letztlich zur endgültigen Verwirklichung des Reiches Gottes, des Reiches der Unsterblichkeit auf Erden.⁷¹

Dieses Gott-Mensch-Verhältnis CH'OE CH'EU ist ebenfalls dem *Göttlichen Prinzip* MOONS tief verwurzelt: Der Mensch assimiliert sich Gott durch sittliche Vervollkommnung. Als das höchste Wesen der Schöpfung kann und muß es den Weg Gottes erkennen und ihm folgen, denn, so CHO'E CH'EU, der „Weg des Himmels ist nichts anderes als das schöpferische Tätigsein Gottes, der das All lenkt.“⁷²

Die Menschen sollen nach CH'OE CH'EU voller Hingabe „an die schöpferische Tätigkeit Gottes glauben, mit größter Aufrichtigkeit und höchster Ehrfurcht das Herz Gottes in ihrem eigenen Herzen beleben und ihre Handlungen in Einklang bringen mit dem göttlichen Schaffen. Auf diese Weise wird die Welt göttlich und verändert sich in ein Himmelreich (*ch'on'guk*).“⁷³ Dann ist die indirekte Beziehung Gott-Mensch der Vergangenheit in eine direkte Beziehung im Heute und in der Zukunft umgewandelt, in der der Mensch die höchste Heiligkeit erreichen kann, wenn sein Herz identisch mit der schöpferischen Kraft Gottes⁷⁴ wird. Denn Gottes Herz ist des Menschen Herz oder wie es auch heißt: „Das Herz des Himmels ist das Herz des Menschen.“⁷⁵ Und dennoch, oder gerade deshalb braucht Gott um seiner selbst willen den Menschen, ein weiterer Gedanke, der bei Moon wieder begegnet, denn wenn der Mensch nicht mitwirkt, ist Gott nicht imstande, seine absolute Bewegung, sein *v o l l k o m m e n e s* schöpferisches Wirken auszuführen.⁷⁶ Denn der Mensch wird aufgrund seiner natürlichen schöpferischen Kraft zum Mitschöpfer Gottes. Dies liest sich bei CH'OE CH'EU so: „Das größte Mysterium in dieser Welt ist der Mensch. Gott wird nämlich geboren aus dem Herzen des lebenden Menschen, Leute, die in den Bergen wohnen, verehren einen Berggott; Leute, die auf dem Wasser leben, einen Wassergott. Das heißt nicht, daß auf den Bergen und im Wasser einzelne Götter bestehen; das menschliche Herz paßt sich auf den Bergen den Bergen an, auf dem Wasser dem Wasser. Aus Furcht oder Freude bildet man dann selbst Götter und verehrt diese. Das menschliche Herz folgt dem, was es vorfindet. Der Mensch wird aus dem Himmel geboren. Der Himmel ist also Mensch geworden. Der Mensch, der die Umformung des Himmels ist, ist sich von Anfang an der Existenz Gottes bewußt und entschließt sich, Gott zu verehren. Das unendliche Licht Gottes erleuchtet das menschliche Herz; daher ist dieses Herz das Geheimnisvollste, was es gibt . . . Das ‚Durch-

schnittsherz' ist nicht das echte Herz, sondern eine Spiegelung der Objekte der Welt. Das echte menschliche Herz ist sozusagen der Boden des Lebens und die Grundlage, die die ganze Schöpfung gestaltet hat . . . Wenn der Mensch diesem Herzen folgt, dann ist dasjenige, was Himmel und Erde schaffen, das, was der Mensch schafft, und dasjenige, was der Mensch schafft, ist das, was Gott schafft. Wenn man sich als Mensch dem echten Herzen widersetzt, ist man ein beklagenswertes Geschöpf.⁴⁷⁷

In der Lehre CH'OE CH'EUS sind Himmel und menschliches Herz also in gewisser Weise identisch. Andererseits aber sind auch identisch Himmel und Gott. Denn der Himmel enthält die Essenz der Wahrheit schlechthin, weshalb der Mensch den Himmel in besonderer Weise respektieren soll, das heißt einmal sein eigenes Herz, zum anderen das was in seinem Herzen wirkt. Hierdurch, durch sein Herz, so lehrt CH'OE CH'EU, kann der Mensch sein eigenes ewiges Leben kennenlernen, zur vollkommenen Wahrheit gelangen und erkennen, daß er damit eine Einheit mit den anderen Menschen und letztlich mit Gott bildet. Diese Erkenntnis befähigt den Menschen auch dazu, sich für andere Menschen selbst aufopfernd hinzugeben und alles Erdenkliche für das Heil der Welt tätig zu erlangen. Dies alles sind Vorstellungen, die uns in dem *Göttlichen Prinzip* MOONS und in der Vereinigungskirche wiederbegegnen. Sowohl im Ch'ondogyo als auch in der Vereinigungskirche ist mit der Lehre von der Identität von Herz und Himmel, bzw. Herz und Gott, auch verbunden, daß sich Energie und geistige Kraft unzähliger früherer Generationen in allen späteren Generationen manifestiert, weshalb nicht zuletzt auch die früheren Generationen durch die heutige Generation in einer Art Abgeltungsverfahren dem Himmel nähergebracht werden und damit erlöst werden können.

Auch das zweite unifikatorische Prinzip von Ursprung – Division – Vereinigung, oder einfacher These – Division – Synthese, findet sich in Ch'ondogyo bereits andeutungsweise, wenn das Ziel der Gottesverehrung ist: das Objekt nicht außerhalb des Selbst (Subjekt) zu verehren, sondern mit ihm eins zu werden im Selbst.⁷⁸ Denn erst dies macht schließlich frei für den Dienst an der Welt in einem „Geist der Selbstaufopferung“,⁷⁹ gemäß dem „universellen Prinzip“,⁸⁰ was letztlich natürlich zu einer Errichtung des Himmelreiches auf Erden führen soll. Der eigentliche Kern von Ch'ondogyo, wenn man so will, das Treibende im Ganzen, ist also ein Prinzip, Gott genannt, das aus sich heraus wirkt, aus sich die Dinge freisetzt, und zu dieser seiner Wirkung und zu diesen seinen freigesetzten Dingen in einer Beziehung steht, die man als Energiefeld bezeichnen könnte. So bildet auch einen der Mittelpunkte der Doktrin von Ch'ondogyo die Lehre von den himmlischen Worten. Himmlische Worte manifestieren sich als vom Himmel herabkommende Worte. Sie gehen hervor aus dem universellen Prinzip, aus dem Herzen des Himmels, der wiederum mit Gott identisch ist. Wer den wahren Weg gehen will, der wird erkennen, daß es nicht ein Wort gibt, das nicht himmlisches Wort ist. Diese Erkenntnis aber befähigt zur Erneuerung der Welt, wobei die Erneuerung der Welt durch das Verbreiten der neuen Lehre geschieht, was automatisch auch die Veränderung des materiellen Zustandes

dieser Welt hervorbringen wird, dem Prinzip der Einheit entsprechend. Auch hier zeigt sich wieder die Nähe der Vereinigungskirche zu Ch'ondogyo, denen beiden das Prinzip, gemeint ist das Eine in dem Vielen, gleichsam zum (Natur-)Gesetz des Seins von Welt, Schöpfung und Mensch schlechthin werden, zu dem der Mensch in einem gebrochenen Verhältnis steht, einmal durch den Ungehorsam, auf der anderen Seite durch die Erb- (Blut-) Sünde, die es tätig zu überwinden gilt vor allem dadurch, daß man sich dem Prinzip unterwirft, zum anderen wird dieses Prinzip gleichsam mit der Ursprungsenergie Gottes identifiziert, die in allem wirkt und sich in beiden Fällen in die Komplementarität von *um* und *yang* aufspaltet, die in der Wechselwirkung von Geben und Nehmen stehen, und wiederum zur Einheit geführt werden müssen, um die Harmonie und damit das Heil wiederherzustellen.

Wie tief verwurzelt diese genuin ostasiatische Denkstruktur dem koreanischen Selbstverständnis entspricht, zeigt nicht zuletzt die Nationalflagge der Republik Korea (Südkorea). Denn sie setzt sich zusammen aus einer Reihe alter ostasiatischer Symbole. Den Mittelpunkt bildet der Kreis, der durch eine doppelte gekrümmte Linie in zwei Hälften geteilt wird, oben rot, unten blau, womit er nichts anderes ist als die schematische Darstellung der Komplementarität von *um* und *yang*. Die Doppelkurve versinnbildlicht das Ineinanderfließen von *um* und *yang*. Die vier Gruppen von schwarzen Balken, jeweils in den Ecken der Flagge, sind vier der acht Diagramme, die wir aus der koreanischen Geomantik kennen. Sie versinnbildlichen erstens das Schöpferische, zweitens das Haftende, drittens das Empfangende, viertens das Abgründige. Die acht Diagramme gehen hervor aus *t'aeguk*, das durch einen Zirkel versinnbildlicht wird. Es ist das Ursprung der Komplementarität von *um* und *yang* und ist somit das eigentlich Letzte, das Werdeprinzip schlechthin. Diese Flagge Südkoreas zeigt etwas, das sich in der Vielzahl der chiliastisch geprägten neuen Religionen Koreas verselbständigt hat. Korea wird zur Nation des Aufbruchs im Osten, in dem sich die Zukunft nicht nur der Welt, sondern auch die Zukunft Gottes ereignen wird. Eine dieser typischen neuen Religionen Koreas ist die Vereinigungskirche, deren Entstehung und Ausbreitung nur aus den religionentranszendenten Bedingungen erklärt werden kann, in deren Konsolidierungs- und Ausbreitungsgeschichte auch religionenimmanente Bedingungen eine wesentliche Rolle spielen. Die Vereinigungskirche entsteht einerseits aus den verschiedensten Indigenisationsbestrebungen koreanischer Christen. Sie entsteht andererseits aufgrund der politischen und sozialen Leidensgeschichte Koreas, aufgrund von kriegspolitisch bedingten sozialen, kulturellen und religiösen Umwälzungen. Sie versteht sich selbst als eine Gemeinschaft, die aus all diesen Prüfungen hervorgehend, den Weg zum Heil nicht nur für Korea, sondern für die Welt weisen kann, da sie als einzige den Willen Gottes aufgrund der in den *Göttlichen Prinzipien* niedergelegten Erkenntnisse zu lehren vermag. Sie sieht diesen Weg darin, daß sie das alte ostasiatische Prinzip von der himmlischen Absolutheit, die alle Dinge hervorbringt und der Ursprung aller Gesetze und aller Prinzipien schlechthin ist, mit dem persönlichen Schöpfergott jüdisch-christlicher Tradition zusammenschaut und so Schöpfung und Entwicklung als ein Resultat erkennt, das in der

harmonischen Interaktion zwischen Himmel (*yang*) – Gott – und Erde (*yin*) – Schöpfung/Menschheit – seine Vollendung erfährt. Das Göttliche ist das im Menschen Wirksame, das aber, um sich als das Göttliche in seiner vollen Herrlichkeit erweisen zu können, nur im vollkommenen Menschen vollkommen reflektieren kann und somit die Harmonie schlechthin bildet. Nur so läßt sich verstehen, wenn etwa YOUNG OON KIM sagt, „die Kommunikation zwischen Gott und einer jeden Seele ist ununterbrochen und gleichförmig, vergleichbar der Art und Weise, wie das Nervensystem in unserem Körper arbeitet.“⁸¹ Dieses ostasiatische Erbe wird die Vereinigungskirche auch nicht leugnen. Freilich wird sie sich immer dagegen wenden, daß die Religionswissenschaft versucht, Abhängigkeiten und Bezüge zu anderen Gruppierungen herzustellen, da sie sich für völlig eigenständig hält und halten muß, was ihrem, von ihr selbst aufgestellten Absolutheitsanspruch entspricht, die einzige christliche Wahrheit zu verkünden. Dies formulierte YOUNG OON KIM einmal so: MOONS „christliche Lehren basieren auf seinem tiefen Gebetsleben, seiner Meditation über das Alte und Neue Testament und der direkten Inspiration, Erleuchtung und Führung durch Gottes Heiligen Geist. Seine Theologie ist das Ergebnis seines intensiven Bibelstudiums und seines Lebens leidenschaftlicher religiöser Hingabe.“⁸² MOON ist aber nicht nur ein religiöser Lehrer, sondern er ist der 3. Adam, der Messias des neuen Zeitalters. Er ist gemeinsam mit seiner Frau die wahren Eltern, die den Schöpfungsplan Gottes in seiner ganzen gottgewollten Form wiederhergestellt haben und so zu den wahren Eltern der neuen Menschheit geworden sind, die sich tätig aufmacht, das Gottesreich auf Erden zu errichten: der Vereinigungskirche.

Aus diesem Selbstverständnis heraus erhebt die Vereinigungskirche den Anspruch, eine Universalreligion zu sein, weshalb sie auch in die Mission gegangen ist. Dies allerdings ist nun wiederum ein ganz typisch christliches Erbe, wie die Ausbreitungsgeschichte verschiedener neuer Religionen in unserem Jahrhundert zeigt. Nur solche neuen Religionen, die in Berührung mit dem Christentum (oder auch dem Islam), oder direkt aus ihnen hervorgegangen sind, erheben einen universalen Anspruch, nämlich die neue Wahrheit, für die Welt – Welt im Sinne von Ökumene – zu sein, die neue Wahrheit, für die neue Welt. Die Vereinigungskirche ist also keine Akkulturation oder Inkulturation des Christlichen in ostasiatische Denkstrukturen. Vielmehr hat sich, den religionentranszendenten und religionenimmanenten Bedingungen entsprechend, in Korea mit der Vereinigungskirche eine neue Religion mit universalem Anspruch etabliert.

Wenn wir hier versucht haben, ihre Entstehungsbedingungen und Entwicklungsstrukturen aufzuzeigen und dabei auf Parallelen und eventuelle Abhängigkeiten hingewiesen haben, so soll das nicht dazu dienen, der Vereinigungskirche jedwede Originalität absprechen zu wollen. Die Religionsgeschichte aber zeigt uns, daß Religionen niemals ex nihilo entstehen, sondern immer durch Umgestaltung bereits vorhandener religiöser Traditionskontinua, zugleich aber auch immer in Auseinandersetzung eben mit solchen religiösen Systemen. Das Entstehen von neuen Religionen scheint immer wieder das Bedürfnis aufzuzeigen, daß unter bestimmten inneren und äußeren Bedin-

gungen Welterklärungs- und Lebensbewältigungssysteme nicht mehr ausreichend zu sein scheinen und deshalb durch neue Fragen neue Antworten entstehen müssen. Denn eines sollte man in diesem Zusammenhang nicht vergessen, damit sich eine wie auch immer geartete neue Religion als Welterklärungs- und Lebensbewältigungssystem durchzusetzen vermag, muß sie Resonanz finden, d. h. sie muß auf Menschen treffen, die auf eine solche religiöse Verkündigung positiv antworten, sie für sich in Anspruch nehmen und nach dieser (neuen) Wahrheitswirklichkeit leben. Daß es bei der Entstehung neuer Religionen zur Kombination bereits vorhandener religiöser Vorstellungen, Seins- und Handlungsweisen kommt, ist religionswissenschaftlich und religionenhistorisch eine allgemeine Erkenntnis. Doch wie ich meine, kann eine solche Kombinationstheorie für die Religionswissenschaft noch keine hinreichende Erklärung bilden. Vielmehr muß die Religionswissenschaft als integrale Wissenschaft von den Religionen auch versuchen, das Entstehen neuer Religionen aus dem Gesamtzusammenhang der Bedingungen zu erklären, in deren Kontext eine neue Religion entsteht. Dabei muß die Religionswissenschaft andere religiöse Zusammenhänge so ernst wie möglich nehmen, so ernst, wie es die Gläubigen dieses jeweiligen religiösen Zusammenhangs selbst tun, kann sich freilich andererseits in keiner Weise mit dem jeweils behandelten religiösen Traditionskontinuum identifizieren, weshalb sie auch immer nur zu einem Annäherungsverstehen zu kommen vermag. Dabei ist es freilich ihre eigentliche Aufgabe, zwischen unterschiedlichen religiösen Zusammenhängen und unterschiedlichen religiösen Denkstrukturen so zu vermitteln, daß Religionen je dem Selbstverständnis der jeweiligen Anhänger gemäß innerhalb anderer religiöser und kultureller Seinszusammenhänge annähernd verstanden werden können. Dieses Annäherungsverstehen hat mit dem Akzeptieren des religiösen Zusammenhanges nicht das geringste zu tun, sehr viel aber mit dem Akzeptieren der Tatsache, daß es andere religiöse Denkstrukturen gibt, daß in ihnen andersartige Welterklärungs- und Lebensbewältigungsmöglichkeiten gegeben sind, die für die jeweiligen Gläubigen die jeweilige Wahrheitswirklichkeit schlechthin sind, was aber nichts anderes heißt, als daß die Anhänger auch der neuen Religionen als *homines religiosi* zu akzeptieren sind.

SUMMARY

In history, every religion is a new religion at a fixed historical point. Thus we can say, every religion stands in an historical Before and After. Every religion assimilates, as a new religion, some religious traditions and makes them its own – in a positive or negative sense, extending, reducing or transforming these traditions. The absorbed traditions come either from the own „Traditionskontinuum“ or from strange sources. The contact is varying and has various reasons.

Therefore regarding the origin of (new) religions we speak of religion-immanent and of religion-transcendent conditions. Any new religion answers specific questions inside a „Traditionskontinuum“, which that tradition has been unable to answer. In this way it becomes a new religion, because it absorbs some complexes of questions, which are

existing in the thinking of the people as a latent religious tradition or question. These latent questions and answers will be cumulated in the person of the founder of any new religion, who gives men a new significant selfunderstanding and understanding of the world, the possibility of a new interpretation of the world and a new understanding and practice of life. With a new religion, that's my opinion, from time to time also grows a new world. However, that is also the reason for the struggle with other traditional religion(s) or political and sociological traditions.

The Unification Church grows in Korea, a nation which is characterized in the Divine Principle as follows: „Due to its location on a peninsula, between China and Japan, Korea bore the brunt of many wars between those powerful nations, yet in her 4300 years of national history, Korea never once acted as an aggressor in any conflict. Such a history of suffering moldet a people of deep religious conviction.“ Therefore, the selfunderstanding of the Unification Church is summarized in the sentence: „The Unification Church is an expression of Korean culture, as well as an expression of God's truth and love.“

The Unification Church grows in a soil in which grew also about 200 new religions during our century. All these movements are characterized as syncretistic, nationalistic and chiliastic movements. All of them are the result of the question- and answer-character of the process of religious emanation, which is determined by religion-transcendent conditions in the specific historical situation of Korea.

The Christian mission is the first religion-transcendent questioning of Korean selfunderstanding. But the evident culture-transcendent questioning was the Japanese occupation of Korea. Korea became a Japanese protectorate in 1905 and a colony in 1910. One of the results of this colonization was the insurrection of 1919, another one was the Second World War and the splitting of Korea, and last but not least there was the Korean War 1950 to 1953. Other results are the Russification of the northern part and the Americanization of the southern part of Korea. This splitting of Korea ended in the destruction of the Korean family and of the social selfunderstanding. Thus we have domestic, foreign, military, economic, sociological, philosophical and religious reasons and conditions, which disrupted the traditional Korean selfunderstanding and the understanding of the world. These are also the conditions for the origin and growth of the Unification Church. But some of the teachings and of the thoughts of the Unification Church go back to the middle of the 19th century, others come from the independent Christian churches established during the first twenty years of our century, others go back to traditional thinking and believing in East Asia. This article shows the conditions and the circumstances for the rise of the Unification Church as an example for the origin of new religious movements as such.

¹ FLASCHE, RAINER, *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*, Berlin/New York 1978, S. 280.

² A.a.O., S. 281.

³ Das gilt auch für die Differenzierung in Stammesreligionen, etwa in Altersklassen, Bruderschaften, Geheimbünde, Kultgenossenschaften etc.

⁴ Der Begriff Offenbarung ist hier in Anführungszeichen gesetzt, weil er nur in wenigen Religionen anzutreffen ist und die Religionswissenschaft – um Mißverständnissen vorzubeugen – vom Gebrauch dieses Begriffes absehen sollte. Wenn sie ihn freilich dennoch gebraucht, so gebraucht sie ihn normalerweise im Sinne einer Selbstaussage von Religionen, die sich darauf berufen, daß ihr Gründer eine Offenbarung gehabt habe, oder die sich darauf berufen, daß ihre Lehre und ihre heiligen Texte auf eine wie auch immer geartete Offenbarung zurückgingen. Da der Begriff Offenbarung aber

sowohl christlich-theologisch, als auch islamisch-theologisch in einer umfassenden Weise gefüllt ist, sollte es der Religionswissenschaft angeraten sein, auf diesen Begriff zu verzichten.

⁵ Eine weitere Möglichkeit wäre die Übernahme einer anderen Religion, was aber im Verlauf der Religionsgeschichte selten vorgekommen ist, wenn man vom individuellen Religionswechsel absieht.

⁶ Religionen sind für die *homines religiosi* nämlich kein „Teilprogramm“ eines Welttheaters, sondern die die ganze Welt umfassende und unterfangende ganzheitliche Wirklichkeit ihrer Lebensbezüge.

⁷ Bereits hier taucht dieses Sprachproblem in vehementer Form auf. Denn die Vereinigungskirche selbst versteht sich als christliche Kirche, ja als die christliche Kirche schlechthin. Sie benutzt also in weitestem Umfang traditionell an christliche Vorstellungen gebundene Begriffe, die aber zum großen Teil eine völlig neue Färbung, wenn nicht eine völlig neue Bedeutung erhalten. Wir werden dennoch dem Sprachgebrauch der Vereinigungskirche so nahe wie möglich bleiben, zumal die neue Füllung der Begriffe sich aus dem Zusammenhang von selbst verdeutlicht.

⁸ Ob es sich hier um das echte Geburtsdatum oder ein symbolisches – den Tag der Epiphanie – handelt, ist ungewiß.

⁹ BROWN, GEORGE THOMPSON, *A History of the Korea Mission, Presbyterian Church, U. S. from 1892 to 1962*, Th. D. (Maschinenmanuskript) Richmond 1963, S. 773.

¹⁰ SUN MYUNG MUN, Mörfelden-Walldorf o. J. S. 2.

¹¹ In einer maschinenschriftlichen *History of the Church*, o. O., o. J., ist der 17. 4. 1935 als Datum angegeben!

¹² SUN MYUNG MUN, Frankfurt 1972, S. 8.

¹³ A.a.O.

¹⁴ Was so beschrieben wird: „From that day he becomes a boy who is always quiet und lost in his thought.“ (*History of the Church*, S. 10).

¹⁵ SUN MYUNG MUN, Frankfurt 1972, S. 8/9.

¹⁶ *History of Unification Church*, in: *Master Speaks* vom 27. 12. 1971, S. 1; s. a. YAMAMOTO, J. ISAMU, *Herr über tausend Puppen. Mun und die Vereinigungskirche*, Wuppertal/Kassel 1979, S. 13.

¹⁷ A.a.O.

¹⁸ In dieser Zeit soll MOON CHOE SUN-GIL geheiratet haben. Aus dieser Ehe stammt der erste Sohn MOONS.

¹⁹ A.a.O., S. 7.

²⁰ Verschiedentlich wird als eigentlicher Grund – von fremder Seite – Bigamie angegeben. Wenn dem so gewesen sein sollte, so handelt es sich vermutlich um den (ersten) Versuch der Wiederherstellung der wahren Eva durch die Hochzeit des Lammes, wäre also religionsimmanent „prinzipiengemäß“!

²¹ Die Gefangenen bis Nr. 595 sollen getötet worden sein. Mun trug die Nr. 596 (s. *History of the Church*, S. 11).

²² A.a.O.

²³ Der Bericht von J. McCABE, *Korean Report*, in: *Apostolic Herald* 1956, S. 163/4, scheint der erste Fremdbbericht über die Vereinigungskirche zu sein. McCABE hielt sich auf Einladung der Unification Church in Korea auf. Es war wohl ursprünglich an eine Zusammenarbeit gedacht, die sich vom Prinzip der „Geistführung“ her hätte begründen lassen.

²⁴ *Preface*, op. cit., S. Vf.

²⁵ SUN MYUNG MUN, a.a.O., S. 9.

²⁶ A.a.O.

²⁷ Da ich die ostasiatischen Einflüsse und Übernahmen in anderem Zusammenhang

näher untersucht habe, möchte ich hier nicht weiter derauf eingehen (s. R. FLASCHE, *Die Lehren der Vereinigungskirche*, in: KURT D. BECKER, HANS-PETER SCHREINER (Hg.), *Neue Religionen – Heil oder Unheil? Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moon*, Landau 1982, S. 97ff.).

²⁸ Auch diesem Kult kann hier in Einzelheiten nicht nachgegangen werden. S. dazu R. FLASCHE, *Neuer Wein in alten Schläuchen – Zur religiösen Symbolik in Neuen Religionen*, in: *Symbolon* 82/83.

²⁹ VOS, FRITS, *Die Religionen Koreas* (Religionen der Menschheit, Bd. 22,1) Stuttgart 1977, S. 203.

³⁰ Ausführliche Überblicke s. a.a.O., S. 66ff., 127ff., 133ff., 156ff., 184ff.

³¹ *Preface*, Maschinenmanuskript o. O. o. J., S. III.

³² A.a.O., S. XVII.

³³ Die Zeit von 1784 bis 1884, dem Jahr der Einreise der ersten „stationären“ protestantischen Missionare wird auch „The century of the Roman Catholic Missions“ genannt (s. MOFFETT, SAMUEL HUGH, *The Christians of Korea*, New York 1962, S. 33).

³⁴ Die Hoheitstitel und die religiöse „Rollenübernahme“ können dabei durchaus unterschiedlich sein: Der zweite Jesus (Christus), der wahre Messias, der wiedergeborene Jesus, Gottes zweiter Sohn, König David, Elias und andere.

³⁵ Dieses Auseinanderdriften christlicher Seins- und Selbstverständnisse wird noch dadurch verstärkt, daß in den Jahren nach dem Korea-Krieg eine Vielzahl protestantischer Denominationen als Missionskirchen aus den USA in Korea auftauchen. Nach Angaben des Religionsministeriums in Seoul gab es 1975 allein 69 protestantische Religionsgemeinschaften in Südkorea, die einheimischen Splittergruppen und Abspaltungen nicht mitgerechnet.

³⁶ Vollständiger Name: Seyge Kidokkyo T'ong'il sillyong hyophoe, d. i. Gesellschaft des Heiligen Geistes zur Vereinigung des Weltchristentums.

³⁷ SONG, GIL SOP, *American Protestant Missionary Perceptions of the Korean Independence Movement of 1919 and its Effects upon the Churches of Korea*, Th. D. (Maschinenmanuskript) Boston University 1976, S. 55.

³⁸ Was zu immer intensiver werdenden Bibelstudien auch in Laienkreisen führte (a.a.O., S. 57/8).

³⁹ A.a.O., S. 82; s. a. BROWN S. 371.

⁴⁰ Zitiert bei SONG, S. 83.

⁴¹ A.a.O., S. 117ff.

⁴² A.a.O., S. 175, 213 u. ö. Sie beginnen bereits 1919 mit Evangelisationskampagnen (presbyterianisch: New Era Movement; methodistisch: Centenary Movement).

⁴³ Man denke dabei daran, welche Rolle MOON den USA in seiner Heilsgeschichte zuweist!

⁴⁴ SONG, S. 195; s. a. BROWN, S. 379.

⁴⁵ Denn bereits in den amerikanischen presbyterianischen Kirchen waren durch die Erneuerungsbewegung um die Mitte des letzten Jahrhundert verstärkt „die Erwartungen einer Annäherung der irdischen Welt an das himmlische Reich“ (s. 112) aufgetreten, zu dessen Einheit auch „die Beseitigung des Sektenwesens“ (S. 112) gehören sollte, vor allem aber „die Abwendung vom Selbst“ und die „Hinwendung zu Gott . . . und Verwirklichung seiner Herrschaft“ (S. 113). (S. NIEBUHR, RICHARD H., *Der Gedanke des Gottesreiches im amerikanischen Christentum*, dt. New York 1948).

⁴⁶ SONG, S. 233/4.

⁴⁷ A.a.O., S. 239.

⁴⁸ A.a.O., S. 240.

⁴⁹ A.a.O., S. 241; Beispiele hierfür s. S. 241ff.

⁵⁰ A.a.O., S. 249; s. a. BROWN, S. 492ff., 577ff., 699ff.

⁵¹ In den 60er Jahren gab es teilweise mehr als 6 verschiedene presbyterianische Kirchen.

⁵² Die Parallelen etwa zwischen der Vereinigungskirche und dem Pak-Presbyterianismus, gegründet von PAK TEASON im Jahre 1955, sind nicht zu übersehen, da auch in ihm die Bibel ausschließlich nach den vom Gründer niedergelegten Prinzipien ihre korrekte Auslegung erfahren kann (s. Vos, S. 211), und ihm ebenso nationalistische und chiliastische Tendenzen immanent sind.

⁵³ BROWN, S. 498ff.

⁵⁴ A.a.O., S. 531.

⁵⁵ A.a.O., S. 582.

⁵⁶ *Die Göttlichen Prinzipien* ²1973, S. 565/66 DP, 569/60.

⁵⁷ Deshalb wird Pyonjan das Jerusalem des Ostens genannt.

⁵⁸ *Divine Principle*, New York ⁵1977, S. 532.

⁵⁹ Die Vorstellung der Erwählung ist typisch für eine Reihe der in Korea missionierenden christlichen Denominationen.

⁶⁰ Japan kommt so in die Rolle Ägyptens bzw. später Roms gegenüber Israel, und der Kommunismus in einer weiteren Entwicklung in die Rolle des Antichrist schlechthin.

⁶¹ Dies ist übrigens eine Frage, die auf vielen Missionsfeldern zur Gründung unabhängiger Kirchen mit einem Ideal der Einheit (der Christenheit) geführt hat.

⁶² KIM JONG-PUK, *Tongilgyo*, in: KIM UI-HWAN, *Idan Ui Jongche*, Seoul 1975, S. 180.

⁶³ A.a.O.

⁶⁴ Vos, S. 192/3.

⁶⁵ A.a.O., S. 190.

⁶⁶ A.a.O., S. 192.

⁶⁷ Zitiert nach a.a.O., S. 192.

⁶⁸ Zitiert nach a.a.O., S. 193.

⁶⁹ A.a.O., S. 193, Anm. 15: „Buchstäblich: ‚Sie haben den Geist von Kihwa nicht.‘ Kihwa sind Veränderungen, die durch die Wirkung von um und yang herbeigeführt werden.“

⁷⁰ Zitiert nach a.a.O., S. 193/4.

⁷¹ Dies ist auch die Lehre der Hum Ch'igyo, die 1901 gegründet wurde und wiederum eine Abspaltung auch Ch'ondogyo ist.

⁷² A.a.O., S. 196.

⁷³ A.a.O.

⁷⁴ A.a.O.

⁷⁵ Zitiert nach a.a.O., S. 197.

⁷⁶ A.a.O., S. 197.

⁷⁷ Zitiert nach a.a.O., S. 197.

⁷⁸ A.a.O., S. 198.

⁷⁹ A.a.O., S. 199.

⁸⁰ A.a.O.

⁸¹ YOUNG OON KIM, *God is now closer*, Maschinenmanuskript, Maui 1981 (Beitrag zur Konferenz „God: The contemporary discussion“) S. 6.

⁸² A.a.O.

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 1982/83

Die ZMR eröffnet unter diesem Titel einen jährlichen Informationsdienst, der Examensarbeiten im genannten Themenbereich registriert und auf in Arbeit befindliche Dissertationen hinweist. Andere Graduierungen werden insoweit berücksichtigt, als die entsprechenden wissenschaftlichen Arbeiten mindestens das Prädikat „gut“ erreicht haben. Die Themenbereiche sind wie folgt definiert:

Missions- und Religionswissenschaft mit allen Teilgebieten.

Interreligiöser und interkultureller Dialog.

Theologische Inkulturation und ortskirchliche Entwicklungen.

Theologie der Religionen.

Christliche Soziallehre im Kontext dieser Themenbereiche.

Die Umfrage erfolgte bei allen katholisch-theologischen Lehrstühlen der Bundesrepublik und soll auf den gesamten deutschsprachigen Raum ausgeweitet werden. Berichtszeitraum ist das jeweils abgeschlossene Akademische Jahr.

AACHEN / RHEINISCH-WESTFÄLISCHE TECHNISCHE HOCHSCHULE AACHEN

Koervers, Hans-Jürgen:

Jugendkriminalität und Religiosität – Untersuchungen zur Religiosität delinquenter Jugendlicher und Perspektiven einer präventiven religiösen Erziehung.

(Diss., Prof. Baudler, in Bearbeitung)

AUGSBURG / UNIVERSITÄT AUGSBURG

Baurowitz, Doris:

Hermann Hesse und die Religionen. Gedanken zu seiner religiösen Entwicklung.

(Diplomarbeit, Prof. Kienzler, Juni 1983)

Bullinger, Karl-Heinz:

Versöhnung durch Opfer. Vom Wesen des Sühnopfers und seinem anthropologischen Hintergrund.

(Diplomarbeit, Prof. Kienzler, Juni 1983)

Wehner, Sabine:

Der Dialog der katholischen Kirche mit dem Judentum seit dem II. Vatikanischen Konzil.

(Staatsprüfung, Prof. Kienzler, Juni 1983)

Kreß, Frank:

Authentisches Lateinamerikanisches Christentum oder religiöser Synkretismus? – Die Volksfrömmigkeit in der Beurteilung der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen.

(Diplomarbeit, Prof. Pottmeyer, Juni 1983)

Rücker, Heribert:

Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog.

(Diss., Prof. Pottmeyer, Februar 1983)

Burian, Walter:

Japanisch-shintoistische Volksfrömmigkeit und ihre Relevanz für die christliche Verkündigung.

(Diss., Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Chukwuma, Michael:

The Church's Political Thoughts and its Relevance in a 20th Century African Political Society.

(Diss., Prof. Ross, in Bearbeitung)

Ike, Obiora F.:

Meaning and Social Structure of Human Work in „Laborem exercens“ Considered in the Context of an African Society.

(Diss., Prof. Ross, in Bearbeitung)

Kohnen, Elias:

Theologische Erwachsenenbildung und „Theologie des Volkes“. Ein Gespräch.

(Diss., Prof. Bitter, in Bearbeitung)

Offermanns, Wolfgang:

Moderne sowjetische Religionskritik.

(Diss., Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Petzel, Paul:

Zur Frage einer christlichen Theologie des Judentums. Aspekte eines theologischen Kommentars zur christlich-jüdischen Kommunikation.

(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Riße, Günter:

Johannes von Segovias Bemerkungen über eine friedlich-geistige Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam.

(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Schmidt, Gabriele:

Jesus Christus im Gespräch zwischen Hinduismus und Christentum.

(Diss., Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Strotmann, Harald:

Neue religiöse Bewegungen, ihre Stellung zum Christentum (VK und ISKNO).

(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

EICHSTÄTT / KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄTT

Aydin, Hanna:

Quellen zur Geschichte des Klosters Mor Jakob Salah im Tur-Abdin.

(Diss., Prof. Hübner, in Bearbeitung)

FRANKFURT / JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT FRANKFURT AM MAIN

May, John D'arcy:

Meaning, Consensus and Dialog in Buddhist-Christian Communication. A Study in the Construction of Meaning.

(Diss., Prof. Kessler, Prof. Wiedenhofer, Dezember 1982)

MAINZ / JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ

Dieppen, Martin:

Der Friedensgedanke bei Franziskus von Assisi.

(Diplomarbeit, Prof. Frank, Oktober 1982)

Gebhardt, H. G.:

Hexenprozesse im Kurfürstentum Mainz im 17. Jahrhundert.

(Diss., Prof. Frank, in Bearbeitung)

MÜNCHEN / LUDWIG-MAXIMILIAN-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Klose, Dietmar:

Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozeß der Weltkirche.

(Diss., Prof. Feifel, April 1982)

Köster, Fritz:

Religiöse Erziehung in den Weltreligionen.

(Diss., Prof. Feifel, Juni 1983)

Mathieu, Marcella:

Katholische Missionspädagogik in Schwarzafrika.

(Diss., Prof. Feifel, Juli 1982)

MÜNCHEN / HOCHSCHULE FÜR PHILOSOPHIE

Ibarra, Renato:

Entre Epigonia y Autoafirmación. Marx y Medellín: Estudio crítico de sus concepciones histórico-anthropológicas y derivados.

(Diss., Prof. Zwiefelhofer, Juli 1983)

REGENSBURG / UNIVERSITÄT REGENSBURG

Agu, Charles:

The Challenges of Secularization for the Church in Igboland (Nigeria).

(Diss., Prof. Petri, in Bearbeitung)

Bauer, Erich:

Bischof von Tsintao. Ein Oberpfälzer in China.
(Diplomarbeit, Prof. Winkler, Oktober 1982)

Dendorfer, Elisabeth:

Altchristliche Texte zum Thema Bekehrung.
(Diss., Prof. Brox, in Bearbeitung)

Omenka, Nicholas:

Katholisches Schulwesen in Ost-Nigeria und katholische Mission des
19. Jh.
(Diss., Prof. Winkler, in Bearbeitung)

Suarez Delanza, Maria Julia:

La afirmacion ontologica del hombre Latinoamericano.
(Magister, Prof. Schiffers, Juni 1983)

Zrenner, Gabriele:

Der Wandel des Verständnisses von Mission im 19. und 20. Jahrhundert
in Theologie und Praxis. Dargestellt an den kirchlichen Verlautbarungen
und der Missionszeitschrift „Stadt Gottes“.
(Staatsprüfung, Prof. Baumgartner, März 1983)

ST. AUGUSTIN / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE SVD

Hinneburg, Klara:

Von Christus ergriffen (Phil 3,12). Aspekte der missionarischen Spirituali-
tät des Apostels Paulus im Philipperbrief.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Kuhl, Oktober 1982)

Hinneburg, Klara:

„Zeugnis“ in den paulinischen Briefen.
(Diss., Prof. Kuhl, in Bearbeitung)

Kirchberger, Georg:

Die aktuelle Diskussion um die kirchlichen Dienste in der Kirche Indone-
siens.
(Diss., Prof. Bettscheider, in Bearbeitung)

Steffen, Paul:

Der Rassenkonflikt in der Republik Südafrika und die Stellungnahmen der
katholischen Kirche.
(Diplomarbeit, Prof. Kuhl, Oktober 1982)

Welling, Martin:

Asiatische Theologie im Werden. Ein Versuch, den geschichtlichen Hinter-
grund ihres Entstehens zu beleuchten und am Beispiel der Theologie
Choan-Seng Song's ihr Anliegen, ihre Methode und ihre Inhalte aufzuzei-
gen.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Rzepkowski, Oktober 1982)

Werle, Bernd:

Ende der „Exportkatechese“? – „I want to be a Christian“ – Ein Katechismus der Diözese Kumasi und Sunyani (Ghana) zur Vorbereitung von Kindern auf die Sakramente.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Rzepkowski, Oktober 1982)

WÜRZBURG / BAYERISCHE JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

Cherukat, Thomas:

The Fransalians. A historico-theological study of the apostolate of the Missionaries of St. Francis de Sales in India from 1845–1890.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Willeke, Oktober 1982)

Collani, Claudia von:

P. Joachim Bovet S.J. – Sein Leben und sein Werk.

(Diss., Prof. Willeke, März 1983)

Jemin-Ri:

Analyse des anthropologisch-theologischen (buddhistischen) Begriffes „Ilshim“ bei Wonhyo aus christlicher Perspektive.

(Diss., Prof. Klinger, in Bearbeitung)

Müller, Ludger:

Schlesische Jesuiten in Übersee im 17. und 18. Jahrhundert.

(Diplomarbeit, Prof. Willeke, Oktober 1982)

Plackal, Varghese:

The Concept of God according to Sarvepalli Radhakrishnan.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Willeke, Januar 1983)

Wilke, Ingobert:

Aspekte im christlich-islamischen Dialog.

(Diplomarbeit, Prof. Willeke, Juli 1982)

KLEINE BEITRÄGE

WEGE CHRISTLICHER VERKÜNDIGUNG EINE PASTORALGESCHICHTLICHE STUDIE VON S. HERTLEIN

von Adolf Exeler †

Die weltweite Solidarität der Glaubenden war dem am 26. Juli des vergangenen Jahres verstorbenen Adolf Exeler eine zentrale Sorge. Seine ganze Aufmerksamkeit galt dem Ausbruch der jungen Kirchen zu einer zeitgemäßen Verkündigung. Stets war er überzeugt, daß ihre Dynamik in Richtung auf eine inkulturierte Theologie und Pastoral die große Chance für Glaube und Kirche am Ende unseres Jahrhunderts darstelle. Den Horizont der Kirchenverantwortlichen hierzulande zu erweitern und der europäischen Theologie neue Impulse zu vermitteln war ihm ein stetes Anliegen, das ihn schon früh in persönlichen Kontakt mit einheimischen Theologen und Missionskräften gebracht hat. Auch gehörte er dem wissenschaftlichen Beirat des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e. V. an, das ihm Dank schuldet für seine tatkräftige Unterstützung bei den vielfältigen Aufgaben der interkulturellen weltkirchlichen Vermittlung.

Im Nachlaß Adolf Exelers fand sich als Manuskript für die ZMR die folgende umfangliche Rezension zu SIEGFRIED HERTLEIN, Wege christlicher Verkündigung. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung aus dem Bereich der katholischen Kirche Tansanias. Teil II: Christliche Verkündigung im Dienste kirchlicher Entfaltung (ab 1920), Münsterschwarzach 1983 (Teil I Christliche Verkündigung im Dienste der Grundlegung der Kirche [1860–1920] war bereits 1976 erschienen und behandelte die Phase der Mission unter deutscher Kolonialverwaltung). Der Titel des hier besprochenen Werkes trifft im Kern das Anliegen Adolf Exelers selbst und seine Veröffentlichung posthum möge gelten als Dank und Erinnerung an sein Leben und sein Werk.

Der in zwei Halbbänden vorliegende zweite Teil des Gesamtwerkes behandelt die Entwicklung der katholischen Kirche in Tansania ab etwa 1920.

Deutlich unterscheidet S. HERTLEIN drei Stadien der Entwicklung: in einem ersten wird die katholische Kirche noch vorwiegend verstanden als die eine, den ganzen Erdkreis umspannende Kirche, die Filialen bzw. Provinzen in einzelnen Ländern einrichtet. Einheit und Einheitlichkeit werden betont. Das römische Element herrscht vor. Die zweite Phase ist gekennzeichnet durch eine zunehmende Öffnung der einen Kirche für die Vielfalt der Völker. Aber immer noch bleibt das europäische Element vorherrschend: tragend und richtungweisend sind die Missionare und die europäischen (vereinzelt auch nordamerikanischen) Experten. Erst in der dritten Phase der Entwicklung, nach dem Zweiten Vatikanum, zeigt sich immer deutlicher eine eigenständige einheimische Kirche mit authentischen afrikanischen Zügen.

Aufgrund eines inzwischen mehr als 20jährigen Wirkens als Missionar und Oberer eines mittlerweile zur Abtei erhobenen Benediktinerpriorates im Süden Tansanias und aufgrund ausgedehnter Forschungsreisen durch das Land (bei zweien konnte ich den Verf. begleiten) ist S. HERTLEIN mit der Entwicklung der Kirche dieses Landes bestens vertraut. Er gewann Zugang zu einem reichen Quellenmaterial. Diese persönliche Erfahrung und das eigene Engagement geben der Darstellung eine besondere Würze.

Ein bemerkenswert kenntnisreiches Buch, das großen Fleiß und Genauigkeit in den Details mit einem klaren Überblick zu verbinden weiß. Was hier vorliegt, ist erzählende Pastoraltheologie im besten Sinn des Wortes. Sehr viele Aspekte, die für ein pastorales Konzept und für pastorale Entwicklungen bedeutsam sind, werden beleuchtet, ohne

daß der Text an irgendeiner Stelle abstrakt würde. Wohltuend wirkt die frische, anschauliche Sprache.

Zuweilen kommt es zu Überschneidungen (vgl. z. B. I, 233–235 mit II, 71–80; I, 236f. mit II, 81); aber dies läßt sich wohl wegen des berichtenden Charakters des Buches kaum vermeiden.

Das Buch legt einen sehr realistischen Bericht vor, der keineswegs nur von Erfolgen spricht. Das permanente Auf und Ab und die Mischung beider Richtungen, das Hin und Her zwischen verheißungsvollen Neuansätzen und Rückschlägen kommen ebenso anschaulich zur Sprache wie der manchmal ungeheure Verschleiß an Energie, der ohne Ergebnis bleibt. Ein im besten Sinn ausgewogenes Buch: Gutes wird anerkannt, wo immer es sich findet. Mit Kritik und Selbstkritik wird nicht gespart, wo sie nötig sind (vgl. z. B. I, 49f. 86f.). Aber die Kritik wird ohne Aggression vorgetragen und ist von tiefgegründetem Wohlwollen gespeist. Typisch dafür ist es z. B., wenn der Verf. einen bestimmten Vortrag als einen „im ganzen verständnisvollen Überblick“ bezeichnet (II, 99). Auch über die Tätigkeit noch lebender Persönlichkeiten, einschließlich der Bischöfe, wird freimütig gesprochen, aber in einer Form, die darauf bedacht ist, das christliche Leben in Tansania zu fördern (vgl. II, 60).

Die Darstellung ist auf ein einziges Land konzentriert; aber der Verf. weiß sehr wohl um vielfältige ostafrikanische, gesamtafrikanische und gesamtkirchliche Zusammenhänge. Der Verf. teilt seine Darstellung in drei Teile ein:

- I. Missionare „pflanzen“ die römische Kirche;
- II. Missionare „afrikanisieren“ die Kirche;
- III. Die afrikanische Kirche erwacht.

Im ersten Stadium spielt die Devise „Wer die Schule hat, hat die Zukunft“ eine beträchtliche Rolle. Durch die Schule wurden in der Tat nicht nur die Massen erreicht, sondern auch die Führungsschicht des Landes geprägt. Es ist wesentlich auf die Schulen zurückzuführen, wenn 1970 von den 120 Mitgliedern des Parlaments 74 Christen waren, und dies bei einer christlichen Bevölkerung von 28 % (vgl. I, 20). Auch die Primarschulen waren mit Ackerland verbunden, um die Schüler schon früh in Techniken sinnvoller Feldarbeit einzuüben. Zuweilen werden freilich auch manche ungewollte negative Wirkungen der Schulen zur Sprache gebracht. Selbst Landwirtschaftsschulen dienten weithin nicht dazu, Bauern heranzubilden, sondern Zugang zur Lohnarbeit in der Stadt zu gewinnen. „Man studierte Landwirtschaft, um nicht als Bauer arbeiten zu müssen.“ (I, 39) Erfolgreicher war der Beitrag der Mission zur Heranbildung eines eigenständigen Handwerks (vgl. I, 42).

Die Wirksamkeit der katholischen Missionare in Ostafrika hatte von Anfang an eine deutliche soziale Dimension. „Es galt, den ganzen Menschen zu erfassen und ihm eine Umwelt zu schaffen, in der er als Christ leben konnte.“ (I, 21). Dies wirkte sich in vielfältigen Einrichtungen aus, bis hin zu Gesundheitskatechismen. (vgl. I, 22. Übrigens gab es ähnliche Phänomene in Deutschland zur Zeit der Aufklärung.) Die Kirche widerstand der Versuchung, das Krankenhaus als Mittel zu benutzen, um die Zahlen der Getauften zu vergrößern. Gerade diese bewußte Selbstlosigkeit erwies sich als sehr fruchtbar (vgl. I, 26f.).

Was die Verbesserung der Stellung der afrikanischen Frau durch die Arbeit der Kirche angeht, werden Licht- und Schattenseiten deutlich gezeichnet (vgl. z. B. I, 33. 36).

Überraschend: In der an sich sehr romtreuen Kirche Tansanias spielt der vom Kirchenrecht ausdrücklich verbotene gewinnbringende Handel eine beträchtliche Rolle. Diese Eigenmächtigkeit erwies sich als notwendig, um einer islamischen Infiltration entgegenzuwirken. Ein Nebeneffekt war die Heranbildung christlicher Kaufleute, die zu Beginn der 60er Jahre die entsprechenden Aufgaben übernehmen konnten (vgl.

I, 43–45). Noch in den 30er Jahren war die Auseinandersetzung mit dem Islam sehr polemisch, ja geradezu feindselig (vgl. I, 161).

Viele Missionsstationen hatten bis in die 70er Jahre hinein eine beträchtliche wirtschaftliche Bedeutung. Dies förderte den Übergang „vom Missionspionier zum Pfarrverwalter“ (I, 46–68), eine Entwicklung, die durch die Auswirkungen des Ersten Weltkrieges noch beschleunigt wurde. „Aus Pionieren der Verkündigung wurden allmählich Pfarrer ausgedehnter christlicher Gemeinden, aber auch . . . Schulvisitatoren, Bauunternehmer, Manager von Großbetrieben . . .“ (I, 50). Darunter litten Verkündigung und Liturgie. Selbstkritisch heißt es: „So konnte die ‚Backsteinmission‘ nur zu leicht zu einer Flucht werden vor der so viel mühsameren und oft enttäuschenden Seelsorge und schon gar der direkten Verkündigung des Wortes.“ (I, 51) Die Missionen wurden zu wirtschaftlichen Zentren mit Poststation, Kaufladen, Lagerhaus, Reparaturwerkstätten usw. (vgl. I, 51).

Auch die Konzentration auf Unterricht und Schule wurde nicht wahrgenommen als Anlaß zu einer intensiven Beschäftigung mit dem Religionsunterricht. Die äußere Organisation und das Erreichen der vom Staat (d. h. zunächst der englischen Kolonialverwaltung) geforderten Standards absorbierten alle Kräfte (vgl. I, 53).

Insgesamt war die Katechese nach dem Ersten Weltkrieg – im deutlichen Unterschied zur vorhergehenden Zeit – auf das Abstellgleis geraten (vgl. I, 53–58). In den 40 Jahren zwischen 1920 und 1960 erschien aus den Reihen der Missionare „kein einziges selbständiges katechetisches Werk von einiger Bedeutung“ (I, 53). Man begnügte sich durchweg mit dem Nachdruck älterer Bücher. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde dieser Mangel sehr stark empfunden; aber es dauerte noch lange, bis etwas Brauchbares zustande kam (vgl. I, 57). Noch für die frühen 60er Jahre heißt es: Gegenüber der Betonung der Rechtgläubigkeit „tritt das eigentliche katechetische Anliegen, das Mühen um die afrikanische Art der Verkündigung und noch mehr der Adaptierung der Botschaft selbst, völlig in den Hintergrund“ (I, 61). „Man wollte eine solide, glaubensfeste, römische Kirche, keine Experimente.“ (I, 63)

In der Zeit zwischen 1920 und 1960 traten Faktoren, die vorher sehr bedeutsam gewesen waren, deutlich in den Hintergrund: der Katechist, das Katechumenat, volksnah vollzogene Liturgie. An die Stelle der nur wenig ausgebildeten Katechisten traten Schullehrer, von denen man aber wohl mit zu großer Selbstverständlichkeit erwartete, daß sie auch den üblichen Dienst der Katechisten tun würden: vorbeten am Sonntag, Leitung des Gemeindegesangs, Sorge um die Katechumenen auch außerhalb der Schulzeit (vgl. I, 71f.). Das Katechumenat wurde weithin in die Schule verlegt; der Erwachsenenunterricht wurde zu einer Randerscheinung (vgl. I, 77). Die Zeit des Katechumenates wurde von vier auf zwei und schließlich auf ein halbes Jahr verkürzt (I, 78); 1963 waren in einigen Gebieten nur noch fünf Wochen übrig geblieben (I, 79).

Es kam zu einer „Erstarrung der Liturgie“ (I, 80–87). Lieder in der Landessprache waren „in den eigentlich liturgischen Funktionen absolut verboten“; „man wollte reines ‚Römertum‘, auch in der kleinsten Buschkapelle“ (I, 82). Selbst bei der Taufe von Erwachsenen wurde 1929 ausdrücklich verlangt, daß die Fragen in Latein zu stellen seien. Sie durften allerdings dann in der Landessprache wiederholt werden (vgl. ebd.). Die von Rom entsandten Pronuntien mußten schließlich darauf drängen, daß die Landessprache in der Liturgie stärker zur Geltung käme (vgl. I, 85f.). Auch sonst erwiesen sich die apostolischen Delegaten wiederholt als bewußte Förderer einer umsichtigen Inkulturation (vgl. I, 109f.).

Mitten in der allgemeinen Erstarrung gibt es aber dann doch einen bedeutsamen Lichtblick: die Entfaltung eines wirksamen Laienapostolates (vgl. I, 87–97). Dieses war die Frucht einer intensivierten Seelsorgearbeit. Es dauerte freilich noch lange, bis z. B.

die Sonntagspredigt deutlich von Elementen afrikanischen Lebens geprägt war. Einen ersten Schritt zur „afrikanischen“ Predigt tat 1955 WALBERT BÜHLMANN (vgl. I, 100f.).

Immerhin kam es zum Ausbau einer geordneten Pastoral. „Die Pfarreien gewannen Gestalt und Gliederung, und aus der Masse der Getauften wuchs eine Schar aktiver Männer und Frauen heraus, die in den verschiedenen Formen des Laienapostolates ganz bewußt und zielstrebig am Aufbau und an der Vertiefung des religiösen Lebens in den Gemeinden mitwirkten“ (I, 69).

Inzwischen vollzog sich immer stärker der Übergang der Verantwortung von den ausländischen Missionaren auf einheimische Priester (I, 58–64), Schwestern (I, 64–68), Katechisten und Ordensbrüder. Freilich bedurfte es dazu auch der Heranbildung eines entsprechenden Personals. Noch 1939 wurden für Tanganyika nur 40 afrikanische Priester gemeldet. Alle stammten aus den Gebieten der Weißen Väter (I, 58). 1970 war die Entwicklung so weit gediehen, daß es in der tansanischen Bischofskonferenz eine afrikanische Mehrheit gab (vgl. II, 190). 1929 war von 39 einheimischen Schwestern die Rede. 1958 waren es 600. Bald darauf war ihre Zahl schon größer als die der ausländischen Missionarinnen (vgl. I, 65–67; II, 216–221). Besonders wichtig für diesen Übergang war jedoch die Aufwertung der Tätigkeit der Laien, auf die schon kurz hingewiesen wurde und von der noch öfter die Rede sein wird.

Im Hinblick auf Versuche, die traditionellen heidnischen Initiationsriten für Christen umzugestalten und sie mit dem christlichen Sakramentenunterricht in Verbindung zu bringen, muß der Verf. feststellen, daß diese Versuche nicht gelungen sind, ja daß sogar die Bemühungen darum in der zweiten Phase deutlich nachließen (vgl. z. B. I, 116). Das Bemühen um christliche Eheschließung kam ebenfalls nicht recht voran (vgl. I, 122f.). Günstiger sah es aus bei Volksmissionen, jährlichen Pfarrexerzitien und Einkehrtagen (vgl. I, 127). Hier konnte man europäische Modelle übernehmen.

Im Anschluß an den Ersten Weltkrieg kam es zu einer überraschend erfolgreichen Wiedereinführung der öffentlichen Kirchenbuße (vgl. I, 128f.), die in manchen Gebieten bis in die fünfziger Jahre wirksam blieb (vgl. I, 132). Dies hängt wohl damit zusammen, daß es schon in der heidnischen afrikanischen Tradition den Brauch „öffentlicher Beichten“ gab (vgl. I, 134).

Ab 1939 wird von Bemühungen berichtet, die Katechese mit der afrikanischen Umwelt in enge Beziehung zu bringen (vgl. I, 158f.). Bücher über Hygiene und Ernährungslehre, die nach dem Zweiten Weltkrieg vorgelegt wurden, erweisen sich wegen ihrer intensiven Bekanntheit mit dem Leben und Brauchtum der Afrikaner heute noch als „eine wahre Fundgrube für einen ethnologisch interessierten Leser“ (I, 156). Alle diese Versuche waren allerdings nicht sehr erfolgreich, weil sie in sprachlicher und methodischer Hinsicht deutliche Mängel aufwiesen.

Immerhin konnte W. BÜHLMANN 1958 die Meinung vertreten, in der liturgisch-katechetischen Literatur stehe Ostafrika wohl „an der Spitze aller Missionsgebiete“ (I, 169). Gleichzeitig wurde freilich von anderen bemängelt, daß die Katechese viel zu einseitig auf das Schulumilieu abgestimmt sei, daß das Katechumenat keine liturgische Gestaltung erfahren habe und daß die gesamte katechetische Arbeit noch zu sehr auf europäische Vorbilder ausgerichtet sei (vgl. I, 169f.).

In der zweiten Entwicklungsphase, die unter der Überschrift „Missionare ‚afrikanisieren‘ die Kirche“ (I, 173ff.) steht, versuchen Nichtafrikaner, „der Kirche Tanganyikas ein afrikanisches Gewand zu geben“ (I, 174). Am Ende der englischen Kolonialzeit (1961) erwies es sich als sehr wichtig, daß das Ja der Kirche zum neuen Staat (I, 175ff.) bereits in einem gemeinsamen sozial-politischen Hirtenbrief der Bischöfe von Tanganyika 1953 ausgesprochen worden war (vgl. I, 176). Obwohl das Land noch britische Kolonie war, sprachen die Bischöfe bereits von Freiheit und Selbstbestimmung. Sie taten dies, obwohl noch nicht einmal eine politische Partei existierte, die entsprechende Forderungen

gen hätte erheben können. Auf viele wirkte dies ähnlich schockierend wie die Forderung, gewerkschaftliche Organisationen zu erlauben (vgl. I, 177).

Als dann 1961 die neue Regierung gebildet und im Einvernehmen mit den Briten die Unabhängigkeit ausgerufen wurde, zeigte sich, daß es in der katholischen Bevölkerung trotz aller Mitarbeit der Laien an geeigneten Laienführern fehlte. In der neuen Regierung gab es nur zwei Katholiken gegenüber vier Muslimen und neun Protestanten, in erheblichem Unterschied zum prozentualen Anteil der Bevölkerung. Die Katholiken waren eher auf der unteren Verwaltungsebene vertreten; aber dort fielen nicht die Entscheidungen. Jetzt rächte es sich, daß viele Missionare von einem politischen Engagement der Katholiken abgeraten hatten (vgl. I, 180).

Durch einen großangelegten Fünfjahresplan der Kirche, der fünf ostafrikanische Länder und 60 Diözesen umfaßte, versuchten die Bischöfe noch im selben Jahr, diesen Mangel wettzumachen. Dieser Plan sollte sich ausschließlich mit sozialen Aufgaben befassen; die rein missionarischen Aufgaben wurden hier ausgeklammert (vgl. I, 184f.). Für die Verwirklichung dieses anspruchsvollen Vorhabens wurden fast 40 Millionen DM veranschlagt (vgl. I, 186). Besonders wirksam wurde in dieser Hinsicht das soziale Ausbildungszentrum in Nyegezi am Viktoria-See in der Nähe von Mwanza. Man bildete aus für Soziologie, soziale Führungsarbeit und Journalistik. Bis 1968 hatten mehr als 200 Afrikaner ihr Diplom erhalten und waren in ihren Ländern im Einsatz (vgl. I, 188f.).

In der Durchführung der sozialen Tätigkeit kam es zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen (vgl. I, 191). Verschiedene Sozialwerke standen vor allem im Dienst der Frauen; Kreditgenossenschaften und Dorf-Gemeinschaftshäuser wurden gegründet und eingerichtet (vgl. I, 189–197). Zugleich ging die Kirche endlich den Weg vom Dorf in die Stadt, und damit wandelte sich das Bild einer Kirche, die bisher einen dörflichen Charakter und eine gewisse Scheu und Abneigung gegenüber den städtischen Zentren gehabt hatte (vgl. I, 37). Städte galten eher als Zentren des Islam. Die Veränderung zeigte sich auch in statistischer Hinsicht. In Daressalaam stieg der Anteil der Christen von 15 % im Jahre 1957 auf 30 % im Jahre 1967 (davon bestand der größere Teil aus Katholiken). Die Sozialzentren wurden die wichtigsten kirchlichen Zentren in den überquellenden Außenvierteln (vgl. I, 197).

Die kirchlichen Schulen wurden ausgebaut, allerdings oft in einem vorwiegend äußerlich-organisatorischen Sinn; die religiös-charakterliche Formung der Schüler hielt mit diesem Ausbau nicht Schritt (vgl. I, 197–200). Die Gesundheitsfürsorge wurde ein wichtiger Schwerpunkt. Jungbauern und ländliches Handwerk wurden systematisch gefördert (vgl. I, 200–208).

Dennoch gelang es nicht, „innerhalb der Kirche eine wirklich kompetente sozialpolitische Führungsschicht heranzubilden, die in der Lage gewesen wäre, mit den führenden parteipolitischen Kräften des neuen Staates in einen ernsten und fruchtbaren Dialog einzutreten, um darin christliche Ideen und Vorstellungen stärker zum Tragen zu bringen“ (I, 208). Die Kirche geriet ins politische Abseits, freilich nicht nur durch eigene Schuld, sondern auch wegen des Erstarkens der Einheitspartei TANU, die immer weniger Raum ließ für eigenständiges politisches Engagement außerhalb der staatlichen Organisationen. Als die Kirche versuchte, stärkeren Einfluß auf das soziale Geschehen zu nehmen, wurde ihr von Staatsminister BARONGO im Oktober 1963 subversive Tätigkeit vorgeworfen. Die Nachrichten von Übergriffen örtlicher Parteiführungen in das Wirken und die Freiheit der Kirche häuften sich. Ein Unterrichtswerk für staatspolitische Erziehung, das im Auftrag der Bischöfe und in enger Zusammenarbeit mit dem staatlichen Erziehungsministerium erstellt worden war und 1966 erschien, wurde zunächst von der offiziellen Parteizeitung in höchsten Tönen gelobt, aber einige Tage später „von höchster Stelle“ ohne nähere Begründung verboten (vgl. I, 210–212).

Die Ursachen für dieses Abseits liegen aber doch wohl, wie der Verf. aufzeigt, tiefer. Obwohl die Kirche oft und eingehend Stellung nahm zu Fragen von Staat und Politik im neuen Tansania, fehlt diesen Erklärungen „das wirklich zündende Element. Sie halten sich an die traditionelle katholische Lehre, machen reichlich Gebrauch von den päpstlichen Enzykliken, berufen sich gerne auf die thomistische Lehre vom Naturrecht, aber kaum je hat man das Gefühl, dahinter stehe ein charismatisch begabter Politiker oder ein wirklich qualifizierter Fachmann, der mit Sachkenntnis und Intuition die Situation im Lande analysiert und für die zahlreichen Probleme originelle und in die Zukunft weisende Lösungen anzubieten hat“ (I, 209).

Sehr lange dauerte es, bis ein entscheidender Grund für dieses politische Abseits der katholischen Kirche ins klare Bewußtsein trat: eine einseitige Klerikalisierung der katholischen Kirche Tansanias (davon wird noch die Rede sein).

Der Staat bemühte sich um eine deutliche „Neutralisierung“ der Missionsschulen, zum Teil gegen den Protest des Ministerpräsidenten NYERERE (vgl. I, 216f.). Von seiten der Kirche wurde ernsthaft überlegt, ob es nicht besser sei, unter diesen Umständen ganz auf die Schulen zu verzichten und sie dem Staat zu übergeben (vgl. I, 220). Die so entstandene Schwächung der Schule führte immerhin dazu, daß jetzt wieder die Aufmerksamkeit wuchs „für die eigentlich kirchlichen Aufgaben in Katechetik, Liturgie und überhaupt in der innerkirchlichen Erneuerung“ (I, 221). Schon im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils setzte eine intensive innerkirchliche Neubesinnung ein (vgl. I, 222–267). Dem deutschen Katechismus von 1955 wurde für Tansania große Bedeutung beigemessen. Man bemühte sich um Afrikanisierung; aber der Herder-Verlag bestand auf einer wörtlichen Übernahme (vgl. I, 224–229; ich betrachte dies als Skandal mit historischen Auswirkungen).

In Zusammenarbeit mit dem liturgischen Institut in Trier entstand 1961 für den Süden Tansanias ein neues Gebetbuch, das u. a. auch eine Vorlage für priesterlosen Gottesdienst enthielt (vgl. I, 230–234). Hinzu kamen einheimische Gesänge, die bereitwillig aufgegriffen wurden (vgl. I, 233–235). Man bemühte sich jetzt mit neuer Intensität um eine Verchristlichung afrikanischen Brauchtums, ausgehend von der zentralen Idee der Bantu-Philosophie, von der Idee des Lebens. Man bezog auch die Sorge um Kranke und Tote mit ein, z. B. in der Form einer christlichen Totenklage, die den afrikanischen Brauch aufnahm, am 40. Tag des Sterbens mit einer Trauerfeier die Totenklage abzuschließen (vgl. I, 236f.; vgl. II, 84). Man entwickelte christliche Riten, die sich – in Anlehnung an afrikanische Traditionen – auf Aussaat, Wachstum und Ernte bezogen (vgl. I, 237–239).

Der katechetischen Arbeit wurde nun besondere Aufmerksamkeit gewidmet (vgl. I, 240–256). Dabei spielte die Zusammenarbeit mit europäischen (besonders deutschen) und nordamerikanischen Zentren eine besondere Rolle. Schließlich wagte man es, eigenständige afrikanische katechetische Hilfsmittel zu entwickeln (vgl. I, 256–267). Ein wichtiges Element war die in vielen afrikanischen Stämmen lebendige Tradition von Lehrerzählungen, Hadithi genannt, die durchsetzt sind von einem kurzen Refrain, den die ganze Zuhörerschaft singt (vgl. I, 256; II, 85–89). Ein neues Handbuch für den Katechumenat *Africa's Way to Life* wurde nach angemessener Überarbeitung eingeführt (vgl. I, 263–267). Ich halte es für bewundernswert, wie auf diese Weise, Schritt für Schritt, in erstaunlicher Folgerichtigkeit und in zäher Arbeit die Voraussetzungen für eine solide katechetische Tätigkeit geschaffen wurde.

Das Zweite Vatikanische Konzil löste auch in Tansania einen starken Aufbruch aus, freilich verbunden mit einer ganzen Reihe von Irritierungen (vgl. II, 1–36). Die ostafrikanischen Bischöfe aus fünf Ländern, die sich zu einer eigenen Konferenz (AMECEA) zusammengeschlossen hatten, richteten in Rom eine Begegnungs- und Informationsstelle ein, um sich so „durch ein reiches Angebot von Expertengesprä-

chen, Vorträgen und Informationsabenden ständig weiterzubilden und sich mit den neuen Fragestellungen des Konzils vertraut zu machen“ (II, 10). Schon bald nach Abschluß des Konzils veröffentlichte FR. HASTINGS im Auftrag der Bischöfe einen ostafrikanischen Konzilskommentar, damit wichtige Aussagen des Konzils auch in die ostafrikanische Wirklichkeit übertragen werden konnten (vgl. II, 15–17). Es wurde allerdings bald klar, „daß aus Ostafrika keine programmatischen Durchbrüche oder revolutionären Neuansätze zu erwarten waren. Die Bischöfe wollten Ruhe und Ordnung, auch nach dem Konzil“ (II, 22). Dies entsprach auch der Mentalität der Bevölkerung. Immerhin: Das ostafrikanische Pastoralinstitut, das in Ggaba/Uganda errichtet wurde, erhielt im Laufe der Jahre große Bedeutung, weit über den Bereich der AMECEA hinaus (vgl. II, 23–26). Hinzu kam das Pastoralinstitut in Bukumbi, das speziell für Tansania bestimmt war (vgl. II, 29–33). Ein eigenes Pastoralblatt für die kirchlichen Mitarbeiter in Tansania wurde entwickelt, das aber keinen großen Einfluß hatte (vgl. II, 33–36).

Besonders wichtig für die kirchliche Erneuerung wurde die Erschließung der ganzen Heiligen Schrift in der Landessprache (vgl. II, 37–54). Um die Bedeutung dieses Schrittes zu erfassen, gilt es zu bedenken, „daß die römisch-katholische Kirche über Jahrhunderte ihren Gläubigen das Lesen der Heiligen Schrift zwar nicht direkt verboten, aber doch recht schwer gemacht hat. Nach dem unter Pius IV. im Jahre 1564 herausgegebenen Index war ‚den Gläubigen auch das Lesen einer katholischen Bibelübersetzung nur mit schriftlicher Erlaubnis des Ortsbischofs nach eingeholter Unbedenklichkeitserklärung des Pfarrers oder des Beichtvaters erlaubt‘. Auch die für die Missionsarbeit zuständige römische Behörde De Propagande Fide stand der Übersetzung der heiligen Schrift in die Muttersprachen der Missionsvölker sehr kritisch gegenüber und lehnte etwa im Jahre 1803 den Druck einer chinesischen Bibel rundweg ab.“ (II, 37) Nach vielfältigen Bemühungen um eine katholische Bibelübersetzung in Kiswahili, die große Energien verschlangen, aber zu keinem brauchbaren Ergebnis führten, entschloß man sich schließlich, die Übersetzung der Heiligen Schrift von den protestantischen Missionen in Tansania zu übernehmen. Diese erklärten sich einverstanden, daß dem Text Anmerkungen aus katholischer Sicht hinzugefügt wurden. So kam es 1967 zu einer ökumenischen Einheitsbibel in Kiswahili. Die treibende Kraft hinter diesem Unternehmen war W. BÜHLMANN (vgl. II, 46–50). Große biblische Epen afrikanischer Dichter kamen hinzu, die freilich im Raum der Kirche nur wenig Beachtung fanden (vgl. II, 53f.). Natürlich genügte die Übersetzung und Verbreitung der Bibel für sich allein nicht; jetzt war auch eine intensive Bibelarbeit nötig, die mit großem Eifer in Gang gebracht wurde (vgl. II, 50–54).

Im Anschluß an die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils 1963 setzten starke Bemühungen um „eine neue Liturgie für das Volk“ ein (II, 55–90). Der Verf. ist sich sehr wohl der Schwierigkeit bewußt, die sich daraus ergibt, daß Kiswahili in einem Land als offizielle Sprache gilt, in dem es 120 verschiedene Stämme mit je eigener Sprache gibt und wo für viele nicht nur das Englische, sondern auch Kiswahili eine Fremdsprache darstellt. Noch 1968 wurden neben Kiswahili acht Stammessprachen in der offiziellen Liturgie benutzt. In manchen Gebieten fand man den Kompromiß, daß man für Lesungen, Predigt und Fürbitten die Stammessprache benutzte, für die anderen Teile des Gottesdienstes jedoch Kiswahili (vgl. II, 63–65).

Zuweilen kam es bei Erneuerungsversuchen auch im Bereich der Liturgie zu unklugen Übereilungen. An konkreten Beispielen zeigt der Verf., wie sich übereiltes Vorgehen rächt (vgl. z. B. II, 69f., bzgl. eines Lektionars; vgl. auch II, 91). Große Mühe gab man sich mit genuin afrikanischen Liedern. Dabei war man auf enge Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Kirchen bedacht (vgl. II, 79). Man wußte: „Ohne genuin afrikanische Musik kein genuin afrikanisches Christentum“ (II, 73; vgl. 71–80).

Nach beträchtlichen Mühen konnte man feststellen: „Gerade durch den Gesang afrikanischer Weisen gewann der Gemeindegottesdienst neues Leben und eine neue Frische und begann auf das tägliche Leben auszustrahlen.“ (II, 78f.) Im Bereich der Adaptation liturgischer Riten dagegen zeigt sich eine besonders starke Scheu und Zurückhaltung (vgl. II, 80–85). Trotz aller dargestellten Bemühungen meint Bischof KOMBA noch 1975, die bisherigen Ergebnisse der Adaptationsbemühungen seien minimal, im Äußerlichen bleibend. „Nichts von der afrikanischen Philosophie wurde einverleibt, der Reichtum der afrikanischen Symbole wurde nicht ausgenutzt . . .“ (zit. II, 89).

Zum 100jährigen Jubiläum der katholischen Missionsarbeit in Tansania (1968) entschloß man sich, ein „Seminar Study Year“ (SSY) durchzuführen (vgl. II, 91–124). Es sollte auf der Basis einer breiten Bestandsaufnahme einen Pastoralplan für die gesamte kirchliche Tätigkeit der kommenden 5–10 Jahre erstellen (vgl. II, 62). Aus einem Unternehmen, das als Expertenseminar geplant war, wurde „ganz von selbst eine Art katholischer Landessynode“ (II, 97). Die Vollversammlung hatte 140 Teilnehmer. Repräsentanten aus allen Diözesen Tansanias nahmen teil, zusammen mit Vertretern der Bischofskonferenz, mit Experten aus dem In- und Ausland, mit Vertretern der Ordensgemeinschaften, der verschiedenen protestantischen Kirchen und der staatlichen Partei sowie zahlreichen Beobachtern aus aller Welt (vgl. II, 111). Aufgrund des Zweiten Vatikanischen Konzils ging es um den Übergang von einer geschlossenen zu einer offenen Kirche, von einer Missionskirche der Kolonialzeit zu einer reifen Weltkirche, die sich auf individuelle Lokalkirchen aufbaut, in der die Laien mehr und mehr als authentische Träger der kirchlichen Aktion hervortreten (II, 99). Im Nachhinein erscheint es seltsam, daß sich keiner der 15 Arbeitskreise mit liturgischen Fragen befaßte (vgl. II, 62).

Unvermeidlich stellte sich in diesem Rahmen die schwierige Frage nach dem Verhältnis zwischen einem kirchlichen Fünf- oder Zehnjahresplan, dem das Seminar zustrebte, zu den bestehenden staatlichen Fünfjahresplänen und den entsprechenden Zielstellungen (vgl. II, 100f.). Um hier zu einer Übereinstimmung zu kommen, wurde der Kirche von seiten vieler Teilnehmer dieses Seminars dringend empfohlen, die sozialistische Ujamaapolitik zu unterstützen (vgl. II, 109f., 112f.). Auch das Verhältnis der katholischen Kirche zum Islam wurde überprüft (vgl. II, 105, 119). Der schulische Religionsunterricht wurde im Hinblick auf seine Wirksamkeit in Frage gestellt; statt dessen wurde stärker die Gemeindekatechese empfohlen (vgl. II, 106f.).

Die Mitbestimmung der Laien wurde von manchen Seminarteilnehmern so stark betont, daß manche Bischöfe sich veranlaßt fühlten, ihre Leitungsfunktion zu unterstreichen (vgl. II, 107, 122–124). Gleichzeitig wurden ausländische Experten attackiert, die versuchten, ihre Lösungsvorschläge zu importieren (vgl. II, 107f.).

Unter „Afrikanisierung der Ortskirche“ verstand Bischof BLOMFOOS „nicht nur afrikanisches Personal, sondern noch vordringlicher die finanzielle Selbständigkeit und vor allem die Selbständigkeit im Denken und Planen für eine eigenständige Kirchenpolitik“ (II, 112). Dieses Postulat wirkte sich u. a. dahingehend aus, daß in der Nachfolgeeinrichtung des SSY, einem Komitee von 14 Mitgliedern, elf Afrikaner waren, darunter fünf Laien (vgl. II, 113). Trotz aller Spannungen gab es keine Spaltung; vielmehr wurde das Seminar zum Impuls für einen Dialog, der auch die Außenposten der Pfarreien erreichte (vgl. II, 113f.). Aber ein entscheidendes Problem blieb offen: die Zustimmung der Bischöfe. Die Tatsache, daß diese Zustimmung nur sehr verhalten zum Ausdruck gebracht wurde, erklärt der Verf. so: Die Bischöfe „wehrten sich dagegen, daß die sogenannten ‚Experten‘, diesmal durch einen Umweg über das Kirchenvolk, den Bischöfen eine Sicht der Dinge und vorgefertigte Lösungen aufdrängen wollten, von denen sie selbst als Bischöfe nicht überzeugt waren . . . Man wehrte

sich nicht gegen eine Neubesinnung und tiefgreifende Erneuerung der Kirche an sich, sondern man verschloß sich einer ‚Manipulation‘ durch eine Gruppe europäischer Fachleute, die der afrikanischen Kirche, wenn auch in lauterster Absicht, ihren Willen aufzuzwingen versuchte.“ (II. 124) Insofern war das Endergebnis des SSY doch ein deutliches Scheitern.

Der Verf. betrachtet dieses Seminar als Endstadium der zweiten Phase der Entwicklung seit 1920, in der die Kirche sich zwar zunehmend öffnet, in der aber das europäische Element immer noch vorherrschend bleibt. Immerhin: Nicht nur der Zahl nach hatte sich inzwischen die afrikanische Kirche verdoppelt; sie war auf mehr als 2,6 Millionen Katholiken angewachsen. Mehr und mehr übernahmen auch afrikanische Führungskräfte die Verantwortung in ihrer Kirche. Gleichzeitig aber ließen sich bedenkliche Zeichen des Niedergangs und der Verflachung nicht übersehen. Dennoch durfte man darüber das Gute, das gewachsen war, nicht übersehen (II, 126f.).

Die dritte Phase der Entwicklung stellt S. HERTLEIN unter die Überschrift *Die afrikanische Kirche erwacht* (II, 129–264). Als große Herausforderung an die Kirche erwies sich nun der Ujamaa-Sozialismus (vgl. II, 131–180). 1967 hatte NYERERE im Manifest von Arusha den spezifisch tansanischen Sozialismus proklamiert. Dieser wird gekennzeichnet durch drei Momente: „Geborgenheit in der Großfamilie, Verpflichtung aller zur Arbeit und gemeinsamer Landbesitz.“ Diese drei Momente bilden die Grundlage der grundsätzlichen Gleichheit aller und der Achtung vor ihrer Menschenwürde (vgl. II, 133).

Angesichts dieses Programms stand die katholische Kirche vor einem Dilemma. Konnte sie zustimmen? Mußte sie nicht Vorbehalte gegenüber dem Manifest von Arusha anmelden. Sie tat das Letztere. Sie betonte das Recht auf Privateigentum, das Ideal der persönlichen Freiheit, die Warnung vor Parteidiktatur und die Warnung vor dem Kommunismus (vgl. II, 136–140).

Demgegenüber betonten sowohl der Ministerpräsident als auch die Partei – auch im Hinblick auf die Pluralität der Religionen und Konfessionen in Tansania –, es gehe um einen religiös neutralen Sozialismus, der aber Wert lege auf die Zusammenarbeit mit allen für den Aufbau des Staatswesens wichtigen Kräften (vgl. II, 140–143). Es ist wohl vor allem auf die Persönlichkeit NYERERES zurückzuführen, wenn sich die katholische Hierarchy schließlich in einem gemeinsamen Hirtenbrief von 1968 zu einem „Ja“ zum Ujamaa-Sozialismus durchrang (vgl. II, 143–152). Die Bischöfe waren sich der Bedeutung dieses Schrittes sehr wohl bewußt: Sie betonten, bisherige kirchliche Verurteilungen des Sozialismus hätten sich nur auf seinen materialistischen, antireligiösen und diktatorischen Charakter bezogen. Sie fügten ihrem Ja allerdings auch Hinweise auf Gefahren hinzu, die es zu vermeiden gelte: Gefährdung der persönlichen Freiheit durch den Staatsapparat, Ausbeutung der einfachen, ungebildeten Dorfbewohner durch gewissenlose Beamte, Mißbrauch der Frauen durch übertriebene Gleichmacherei und nationalistische Engführung durch Abkapselung von der internationalen Entwicklung. Andererseits hob NYERERE mit Nachdruck den Unterschied zwischen dem spezifisch tansanischen Sozialismus und anderen Sozialismen hervor. Er bat: „Nennst uns nicht Kommunisten!“ Positiv berief er sich für seine Ideen auf *Populorum Progressio* (1967) und andere Enzykliken (vgl. II, 147–149). NYERERE „war offensichtlich in großer Sorge, nicht nur um seine Politik, sondern auch um seine Kirche. Er fürchtete, daß sie ihre geschichtliche Stunde nicht erkennen würde und dem Lande schade statt zu nützen.“ (II, 149) Er erklärte: „... was ich sage, läuft darauf hinaus, daß die Kirche endlich aufhören sollte, sich mit unehrlichen politischen und wirtschaftlichen Machtgruppen identifizieren zu lassen. Denn die Kirche sollte mit dem Streben nach sozialer Gerechtigkeit gleichgesetzt werden.“ (zit. II. 150f.) Er forderte die Kirche auf, sich eindeutig auf die Seite der Armen zu stellen (vgl. II, 151f.).

Nach dem grundsätzlichen Ja der Bischöfe zum tansanischen Sozialismus wurde auch die katholische Basis aktiv: Auf dem SSY, von dem schon die Rede war, durch das besondere Engagement afrikanischer Priester, das bis zur Erstellung eines Ujamaa-Katechismus ging, durch den Versuch, Pfarreien nach dem Prinzip der „Integration mit der Bevölkerung“ neu zu organisieren. Kleine Schwesterngemeinschaften siedelten in einzelne Ujamaa-Dörfer über, und für eine gewisse Zeit lebte Bischof MWOLEKA in einem Lehmhaus mit Blechdach, um mitten unter seinem Volk zu wohnen und auch körperlich mit ihm zusammenzuarbeiten (vgl. II, 152–159; vgl. auch 177f.).

In einem Hirtenbrief von 1972 bekräftigte die Kirche ihr Ja (II, 160–163). Dennoch gab es in der Praxis manche Schwierigkeiten, sowohl durch Übereifer kircheneigener Leute als auch durch den Übereifer von Staats- und Parteivertretern. Man verlangte die Verstaatlichung aller Schulen und eine drastische Reduzierung des schulischen Religionsunterrichtes. Die Landbevölkerung wurde zuweilen zwangsweise in Ujamaa-Dörfer umgesiedelt. Das Ganze wurde durch eine große Wirtschaftsmisere erschwert, die mitbedingt war durch mehrere katastrophale Dürrejahre (vgl. II, 163–175).

In dieser Notlage erwog NYERERE zusammen mit den Bischöfen u. a. die Frage, ob es nicht möglich sei, erfahrene Missionare aus Lateinamerika für Tansania zu rekrutieren (vgl. II, 176). Bischof MWOLEKA forderte die Kirche zu einer kritischen Kooperation auf. Als Anwalt der Armen müsse sie mutig für die Rechte eben dieser Armen eintreten, allerdings auch und gerade der herrschenden Partei gegenüber (vgl. II, 179).

Die Spannungen zwischen Partei und Kirche konnten nicht einfach ausgeräumt werden; aber im Laufe der Zeit kam es zu einer deutlichen Entspannung, was sich z. B. auch darin zeigte, daß die Arbeit ausländischer Missionare von staatlicher Seite nicht behindert wurde; ihre Zahl blieb weithin konstant (vgl. II, 184–186). Dennoch fiel den Missionaren wie auch den Einheimischen die Umstellung auf eine Kirche, die auf eigenen Füßen stand, nicht immer leicht (vgl. II, 186–190, 203–209). Immerhin: Mehr und mehr übernahmen die Afrikaner die Verantwortung für das kirchliche Leben. Die Zahl der afrikanischen Ordensfrauen hatte schon seit 1958 die der ausländischen Missionsschwestern überflügelt. Seit 1970 gab es auch in der tansanischen Bischofskonferenz eine afrikanische Mehrheit (vgl. II, 190). Junge Priester waren zuweilen sehr stark von der Idee des Ujamaa-Priesters fasziniert, eine Art Landarbeiterpriester, der mitten unter der Bevölkerung lebt und sich durch körperliche Arbeit seinen Lebensunterhalt verdient (vgl. II, 194); aber – auch aufgrund von zurückhaltenden Äußerungen von Bischöfen – kam es nicht zur Realisierung dieser Idee (vgl. II, 193–196). Die Unsicherheit wurde dadurch verstärkt, daß eine eigenständige Spiritualität afrikanischer Diözesanpriester nirgendwo entwickelt war (II, 198–202).

Die faktische Zusammenarbeit zwischen afrikanischem und ausländischem Missionspersonal war und ist mit manchen Schwierigkeiten verbunden, über die HERTLEIN sehr offen spricht (vgl. II, 205–209). Besonders schwer zu lösen war das dornige Problem der Finanzen. Noch 1968 wurden durchschnittlich 80 Prozent des ordentlichen Haushaltes der Diözesen durch Spenden aus dem Ausland gedeckt. In diesem Zusammenhang spricht der Verf. entgegen dem weitverbreiteten Schlagwort vom „wirtschaftlich unterprivilegierten afrikanischen Klerus“ in überraschender Offenheit von afrikanischen Bischöfen und Priestern, die „über ihre Verhältnisse leben“, verschweigt aber dabei auch keineswegs die durchweg gute Versorgung ausländischer Missionare (vgl. II, 208f.).

Das Zölibatsproblem wird offen angesprochen, aber mit deutlicher Verwahrung gegen europäische Einmischung (vgl. II, 211–215).

Die afrikanischen Ordensschwestern hatten inzwischen eine große Bedeutung erlangt (vgl. II, 216–221). Demgegenüber blieben afrikanische Ordensmänner eine kleine Minderheit. Immerhin kam es zu einigen sehr bemerkenswerten Gemeinschaf-

ten, z. B. bei den Benediktinern und den Kapuzinern. In diesem Rahmen konnte das Ideal der Ujamaa, der afrikanischen Sippengemeinschaft, sehr gut verwirklicht werden (vgl. II, 221–226).

Ein offenes Problem stellt die kirchliche Verantwortung der Laien dar (vgl. II, 116–220. 227–264). Trotz einer großen Zahl von Katechisten, trotz Leitern von Basisgemeinden und intensiver Tätigkeit verschiedener Vereine erwies sich die Entwicklung einer eigenständigen christlichen Wirksamkeit der Laien (ähnlich wie in anderen Ländern mit jungen Kirchen) als sehr schwierig. Das Schlußkapitel der Arbeit HERTLEINS, das dieses Problem behandelt, halte ich für besonders bedeutsam. Wird es gelingen, Laien heranzubilden, die sich als Christen im kulturellen, wissenschaftlichen und politischen Leben aufgrund von Sachkompetenz und persönlichem Ansehen engagieren? Die traditionelle Arbeit der katholischen Aktion mit ihren verschiedenen Formierungen wie auch die traditionellen Vereine haben viel Gutes hervorgebracht. (Interessant ist in diesem Zusammenhang die Gründung einer Armenseelenbruderschaft; vgl. II, 229. Unter unseren Verhältnissen entspräche dies der immer dringlicher werdenden Aufgabe, sich des vernachlässigten Themas „Sterbebestand“ anzunehmen.) Ein wichtiger Nachteil dieser Art von Arbeit wird darin gesehen, daß sie sehr stark vom jeweiligen Pfarrklerus abhängt (vgl. II, 230).

Ein neuer Impuls ergab sich 1961 aus einem Studientreffen zum Thema „Laienapostolat in Ostafrika“, an dem 130 Delegierte aus 35 Diözesen teilnahmen (vgl. II, 231). Als schwieriges Problem erwies sich (wie so oft) nicht nur die Frage nach dem politischen Engagement kirchlicher Laienverbände, sondern mehr noch die schwer zu lösende Frage nach der Mitbestimmung der Laien in der Kirche. Hier machten sich Tendenzen bemerkbar, die neben der kirchlichen Hierarchie eine eigenständige Laienhierarchie erstrebten (vgl. II, 235–242). Als besonderer Mangel wird hervorgehoben, daß es nicht gelang, die katholische Lehrerschaft neu zu organisieren (vgl. II, 242).

Probleme ergaben sich auch in bezug auf die Finanzierung und die Position der Katechisten. Als häufig benutzten Ausweg betrachtet man heute den voll ausgebildeten, aber nur nebenberuflich oder gar nur ehrenamtlich eingesetzten Katechisten. Diesen Katechisten wird schon bei der Aufnahme in das Seminar offen gesagt, daß sie selbst für ihren Lebensunterhalt werden sorgen müssen. Sie können höchstens eine sehr geringe finanzielle Aufwendung für ihre katechetische Tätigkeit erwarten (vgl. II, 244; ähnliche Wege werden auch in anderen Kontinenten begangen). Aber die finanzielle Seite war nur ein Teil des Problems. Ein anderer Teil war das Verhältnis der Katechisten zu dem jeweils zuständigen Priester; hier erstrebt man inzwischen gut fundierte Verbesserungen (vgl. II, 246–249).

Als das pastorale Problem der ostafrikanischen Kirchen wird – angesichts der überfüllten Priesterseminare – nicht der Priestermangel angesehen, sondern die Klerikalisierung, für deren Überwindung auch eine entsprechende Ausbildung der Priester notwendig ist (vgl. II, 254).

Gegenüber der Katechistenfrage blieb die Frage nach dem ständigen Diakonat zweitrangig, weil die Weihe eigentlich keine für die Arbeit wesentlichen neuen Funktionen mit sich brächte (vgl. II, 247).

Inzwischen steht auf der Prioritätenliste der ostafrikanischen Pastoral seit mehreren Jahren die Bildung „kleiner christlicher Gemeinschaften“ an erster Stelle (vgl. II, 250–264). Die entscheidenden Anregungen dazu wurden in Zaire seit der Mitte der 50er Jahre entwickelt. Während aber in Zaire die Bewegung zu einer Sekte entartete und schließlich von der Hierarchie verboten wurde, war man in Tansania bewußt darauf bedacht, von den Sekten zu lernen und deren Erfahrungen für den Aufbau lebendiger katholischer Gemeinden fruchtbar zu machen. Ein Maryknoll-Missionar,

Fr. ZWACK, führte ein entsprechendes Experiment durch, das allgemeinen Beifall fand, weil sich hier menschliche und christliche Grundbedürfnisse trafen (vgl. II, 251–253). Hier wurde auf eine sehr enge Verbindung von christlichem Gottesdienst und Caritas Wert gelegt. Dies wurde auch bei der Konzeption des Katechumenates wirksam. (Die konkreten Schwierigkeiten, die dabei offen zutage treten, besonders im Hinblick auf die offiziell vertretene Sexualmoral, werden nicht verschwiegen; vgl. II, 253.)

Nach längerer Pause übernahm die AMECEA, die Bischofskonferenz mehrerer ostafrikanischer Länder, dieses Programm als Grundbestandteil der Pastoral (vgl. II, 253–264). Dadurch entstand noch einmal eine große Nähe zu den Ideen des Ujamaa-Sozialismus und seiner Grundvorstellung von der politischen Aufgliederung des Landes in nachbarliche Zehnhäusergemeinschaften; freilich war diese Nähe auch nicht ohne Probleme (vgl. II, 257). Da es erfahrungsgemäß gerade in den engen Nachbarschaften besonders leicht zu Spannungen und Freundschaften kommt, ist es oft schwer, eine wirkliche Gemeinschaft und eine vertrauensvolle Zusammenarbeit zustandezubekommen (vgl. II, 262f.).

Ungelöst blieb auch hier die Frage nach dem sakramentalen Leben dieser neuen Gemeinschaften, ein Problem, das von den führenden Laien mit Nachdruck ins Bewußtsein gehoben wurde. „Man könne nicht auf der einen Seite die Eucharistie herausstellen als die Mitte christlichen Lebens . . . und die Laien dann ‚verhungern lassen‘, indem man eine regelmäßige Feier der Eucharistie in den Gemeinden unmöglich mache.“ (II, 255f.) Dieses Problem ist für Afrikaner vielleicht noch dringlicher als für Europäer. In der afrikanischen Mentalität spielt das Totengedenken und das Opfer für die Toten sowie die Verbindung mit den Heimgegangenen eine besondere Rolle (vgl. II, 264).

Trotz aller Probleme darf man jedoch sagen: „Mit der Zielvorstellung der christlichen Basisgemeinde hat die Stellung des Laien in der Kirche eine tiefgreifende und unerwartete Wandlung erfahren.“ (II, 263)

HERTLEIN zeigt mit seinem nicht nur umfangreichen, sondern auch inhaltsreichen Werk: In der Entwicklung der Kirche Tansanias gab es bei allem Engagement von Missionaren und einheimischen Kräften immer wieder neue Spannungen und Schwierigkeiten auf dem Weg zu einer authentischen afrikanischen Kirche. „Aber mit Geduld und Ausdauer gelang es dann doch, inmitten all der vielen Rückschläge und abgebrochenen Experimente die weiterführenden Linien zu erkennen und die Strukturen der allmählich sich entwickelnden afrikanischen Kirche sichtbar zu machen.“ (II, 265)

Dem Werk möchte ich viele aufmerksame Leser wünschen, auch solche, die nicht speziell mit Tansania zu tun haben.

WAS IST VON EINER „VERGLEICHENDEN THEOLOGIE“ ZU ERWARTEN?
ADOLF EXELER ZUM ANDENKEN

von Thomas Kramm

In seiner Einführung zu FRITZ LOBINGERS *Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika* vertrat ADOLF EXELER bereits 1976 die Idee, im Rahmen der Pastoraltheologie sei eine „vergleichende Praktische Theologie“ notwendig, welche „die Erfahrungen von verschiedenen Kirchen – verschiedener Konfessionen und verschiedener Länder – miteinander vergleicht und dadurch für die Praxis der einzelnen Kirchen fruchtbar macht.“¹ Dieser Vorschlag läßt erkennen, wie universal und ökumenisch ADOLF EXELER seine Arbeit als Pastoraltheologe konzipierte.² Und gewiß hatte er schon zu diesem Zeitpunkt, wenngleich seine Anregung hier noch rein fachspezifisch die Praktische Theologie betraf, die Vision einer „Vergleichenden Theologie“ als einer eigenständigen Disziplin.

Diesen Gedanken trug ADOLF EXELER dann zwei Jahre später vor in einem Beitrag zur Festschrift für die beiden emeritierten Missionstheologen JOSEF GLAZIK und BERNWARD WILLEKE.³ Er war sich sehr wohl der Tatsache bewußt, mit dem Titel „Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft“ zu provozieren und akzeptierte mit dem Untertitel „Provozierende Anfrage eines Nichtfachmannes“ von vornherein kritische Entgegnung und engagierte Auseinandersetzung mit seinem Vorschlag. Öffentliche Reaktionen blieben jedoch fast vollständig aus, teils weil die Missionswissenschaft nicht mehr die institutionelle Geschlossenheit und Kraft hatte, sich einer solchen Grundsatzdiskussion auszusetzen, teils weil die Motive für diesen Vorschlag unumstritten sind, die eigentliche Problematik aber auf wissenschaftstheoretischem Gebiet liegt, was ADOLF EXELER wohl andeutet, in seinem Beitrag aber nicht mehr erörtert. Unumstrittener Ausgangspunkt dieses Vorschlags ist die Erkenntnis, daß auch in theologischer Hinsicht eine „Entkolonialisierung“ stattfindet und „einheimische Theologien“ zu akzeptieren sind, die auf den jeweiligen kulturellen Werten aufruhren.⁴ Die Forderung nach einer vergleichenden Wissenschaftsform in der Theologie liegt somit ganz in der Konsequenz eines postkolonialen Missionsverständnisses und der darin artikulierten Zuordnung von Mission und Dialog.⁵ Diesen Dialog innerkirchlich, interkonfessionell und interreligiös auf einer wissenschaftlichen Ebene zu führen verlangt zunächst einen methodischen Konsens, der seinerseits aber eine „Meta-Theologie“ voraussetzt. Das heißt, daß über den theologischen Pluralismus und die Möglichkeit des Vergleichs von Theologien verschiedener kultureller Prägung wissenschaftlich nur geredet werden kann, wenn theoretisch feststeht, was Theologie ist und für alle verschiedenen Theologien (soweit sie einem vergleichenden Verfahren unterzogen werden sollen) gilt. Wird diese Reflexionsebene nicht erreicht, so werden die Axiome und Methoden der einen Theologie zum Instrumentarium in der Bewertung und Vergleichung der anderen. Wenn dann Lateinamerikaner einen sogenannten akademischen Typ von Theologie als irrelevant ablehnen, wenn westliche Theologen die sogenannte Befreiungstheologie als politische Agitation zurückweisen, wenn afrikanische Theologen im Bemühen um die Integration tradiertter Kulturgüter sich dem Vorwurf restaurativer Borniertheit und aisatische Theologen im interreligiösen Dialog dem Vorwurf des Synkretismus ausgesetzt sehen, so sind derartige Stellungnahmen stets nur vom Standpunkt der jeweils „vergleichenden“ Theologie „richtig“, da diese allein die „Richtschnur“ des Vergleiches liefert.

ADOLF EXELER hat der Theologie empfohlen, von anderen Wissenschaften zu lernen, die den Vergleich bereits in ihr Methodenrepertoire aufgenommen haben, hier insbesondere von der vergleichenden Erziehungswissenschaft, von der er selbst

vermutlich die größten Anregungen zu seinem Vorschlag erhalten hat.⁶ Vergleichende Methoden sind insbesondere in denjenigen Wissenschaften verbreitet die mit komplexen kulturellen Phänomenen befaßt sind, welche sich dem kontrollierten Experiment entziehen. Verglichen werden unter soziokulturell verschiedenen Bedingungen solche Phänomene, die im Rahmen ihres jeweiligen Kontextes eine gewisse Beständigkeit erreicht haben, also Ausdrucksformen des menschlichen Verhaltens, die als institutionalisiert gelten können. Derartige Verfahren – auch als „Systematische Komparatistik“ eingeführt – haben sich im Bereich der Kulturanthropologie, besonders der strukturalistischen Richtung, etabliert. Strukturelle Anthropologie ist bemüht, hinter der Vielzahl soziokultureller Phänomene eine begrenzte Anzahl von Determinanten zu identifizieren, um diese in Konstruktionen von hohem Allgemeinheitsgrad zusammenfassen zu können.⁷

In der Tat sind die in der Anthropologie bereits erörterten Probleme des interkulturellen Vergleichs von großer Bedeutung für die Konzeption einer Vergleichenden Theologie. Ist der Gegenstand des theologischen Vergleichs die Glaubenspraxis und die Glaubensartikulation in verschiedenen Kulturräumen, so kann diese selbst nicht reinlich von anderen Kulturphänomenen getrennt werden. Es ist eine besondere Schwierigkeit des Begriffs „Kultur“, daß dieser sowohl als Einheitsbegriff fungiert (alle anthropologischen Phänomene auf ein strukturelles Ganzes zurückführend), als auch zum Unterscheidungsbegriff wird, wenn Einzelaspekte einer bestimmten Kultur zu untersuchen sind. Auch die Rede von der „Inkulturation“ der Theologie unterstellt eine Verschiedenheit beider Bereiche. Jedoch zeigt schon der etymologische Zusammenhang von „Kultur“ und „Kult“, daß eine strikte Abgrenzung von Theologie und Kultur nicht sachgemäß ist. Was als „Kult“ religionsphänomenologisch aus dem Gesamtbereich der „Kultur“ abgehoben werden kann, steht zu dieser in einem Verhältnis der symbolischen Repräsentanz. Der „Kult“ kristallisiert und symbolisiert die Werte und Vorstellungen einer gegebenen Kulturform. Hier gibt es zwar sowohl die Möglichkeit, daß symbolische Formen in äußerlich unveränderter Weise in verschiedenen kulturellen Systemen ihre Erscheinung durchhalten (z.B. sakramentale Zeichenhandlung), dabei können sie aber unter der Hand verschiedene Bedeutung annehmen. Es kann auch umgekehrt sein, daß verschiedene kultische Manifestationen auf gemeinsame Wertkonzepte hinweisen, was häufig erst nach längeren interkulturellen Konflikten aufgedeckt und anerkannt wird. Grundsätzlich gilt jedoch, daß die jeweilige Kultur den Ausgangspunkt für den in ihr gelebten Kult darstellt und diesem nicht neutral gegenübersteht. Religion als ganze, also Kult und Theologie, können nicht kulturtranszendent betrachtet werden und darum auch nicht in bloß formaler Äußerlichkeit „inkulturiert“ werden.

Christliche Glaubenspraxis und Glaubensartikulation verschiedener Kulturräume zu vergleichen konstituiert einen Sonderfall des interkulturellen Vergleichs, insofern die Verschiedenheit der Phänomene die Folge einer räumlichen Übertragung bereits existierender Merkmale ist. Die Ethnologie bezeichnet solche Vorgänge als „intersoziale Diffusion“. Für den Ethnologen, der aufgrund statistischer Erhebungen Beziehungen zwischen Merkmalen aufweisen will, ist ein Verfahren der Ausschließung bloß akzidenteller Zusammenhänge wegen Diffusion der Merkmale von größter Bedeutung. Ich möchte hier nur auf zwei bewährte Hypothesen aus der ethnologischen Diffusionsforschung hinweisen, die – weil von grundsätzlicher Geltung – auch für eine „vergleichende Theologie“ von besonderem Gewicht sind:

1. „Je größer die Ähnlichkeit der kulturellen Neuerung mit bereits etablierten Elementen der Adoptionskultur erscheint, um so größer ist die Bereitschaft, sie zu akzeptieren; Inkompatibilität von Innovation und tradierten kulturellen Mustern verhindert deren Rezeption.“⁸

2. „Uminterpretation, teilweise Modifikation und Umdefinition bezüglich der traditionellen kulturellen Muster machen Innovationen kompatibel mit dem Adoptionsmilieu.“⁹

Aus diesen allgemeinen Regeln ist abzuleiten, daß auch die Inhalte einer „Inkulturierten Theologie“ – als Ergebnis eines solchen Adoptionsprozesses – unter dem Gesichtspunkt der Kompatibilität modifiziert und selektiert werden. Formen beabsichtigter Vermittlung und Verbreitung von Neuerungen, die in das sozio-kulturelle System eingreifen (soziologisch gekennzeichnet als Methoden „induzierten Wandels“) können in ihrer Funktion unterschieden werden in basale, dirigistische und integrative Innovationen,¹⁰ womit zugleich Motive und Strategien der Verbreitung und Durchsetzung unterschieden werden. Es gehört zu den Aufgaben einer praktischen Missionslehre (Missionsmethodik), solche Zusammenhänge zu analysieren. Zwischen den Extremen der Durchsetzung von Innovation durch Sanktionen bzw. deren Androhung und der totalen Identifikation der Adoptoren mit den Agenten des Wandels (meist wegen deren höherem Sozialstatus) liegt ein komplexes Geflecht von Motivationssträngen. Die Missionserfolge sind gerade deshalb so unterschiedlich, weil die Mittel und die Möglichkeiten einer solchen kulturell-innovativen Aktion oft falsch beurteilt werden. Erst intensive dauerhafte Kommunikationsstrukturen können eine wirkliche Rezeption gewährleisten. Solche dauerhafte Kommunikation und Internalisation ermöglicht dann den Aufbau eines eigenen, „einheimischen“ Systems, fördert den Verbreitungsprozeß, hilft eventuelle Polarisierung zwischen Adoptoren und Nicht-Adoptoren zu beruhigen. Auch „Einheimische Theologie“ entsteht erst in diesem Stadium dauerhafter Kommunikation, ist aber selber nicht etwas Abgeschlossenes, sondern Bestandteil des induzierten Innovationsprozesses. Die theologische Befassung mit dem Thema „Kontextualität“ kann somit nur das Ziel haben, die Innovationsbereitschaft zu verbreiten und die theologische Kommunikation zu fördern.¹¹ Ich komme zurück auf meine Prämisse, Gegenstand des Vergleichs in der „Vergleichenden Theologie“ sei gegebenenfalls die christliche Glaubenspraxis und Glaubensartikulation in verschiedenen kulturellen Zusammenhängen. Darin unterscheidet sich „Vergleichende Theologie“ von „Vergleichender Religionswissenschaft“: „Vergleichende Theologie“ bleibt auf die Offenbarung in Jesus Christus bezogen, bezieht diese als tertium comparationis in den Vergleich ein. Ein theologiespezifisches wissenschaftstheoretisches Problem liegt darin, daß die Offenbarung als Vergleichsmaßstab weder eine rein materielle (als geschriebenes Wort) noch eine rein logische Grundlage des Vergleichs ist, sondern selbst (als sprachliches und geschichtliches Dokument) eine kulturelle Größe darstellt. Vom religionswissenschaftlich phänomenologischen Vergleich unterscheidet sich eine „Vergleichende Theologie“ aber auch im erkenntnisleitenden Interesse, die Wirklichkeit Gottes selbst aufzuweisen in der Verschiedenheit der Anschauungen und Bilder. Die Problematik hier ist nicht größer als die Problematik der Theologie überhaupt: inwiefern (d. h. mit welchem Recht und auf welche Weise) der transzendente Gott im Geschichtlichen überhaupt begriffen werden kann. Der Vergleich kulturell verschiedener Antworten des Menschen kann wegen der unendlich qualitativen Differenz jeder denkbaren Rede von Gott in bezug auf die Wirklichkeit Gottes selbst niemals das Ziel haben, die überlegene Lösung zu finden. Vielmehr kann das einzige Ziel der Theologie, die Transzendenz Gottes allem menschlichen Reden und Handeln gegenüber offen zu halten, auch nur das Ziel einer „Vergleichenden Theologie“ sein. Jedoch: Die verschiedenen Disziplinen der Theologie haben je konkrete Aufgaben zu erfüllen und einer „Vergleichenden Theologie“ wären folgende Aufgaben zuzuweisen:

- Einsicht zu vermitteln in historische, kulturelle und soziale Bedingtheiten des Glaubenswissens und Glaubenslebens,

- den innerkirchlichen Dialog im internationalen Maßstab zu fördern als Beitrag zur Kircheneinheit,
- Kreativität und Innovationen zu fördern durch Erschließung dialogrelevanter Wissenschaftsbereiche und durch prospektive Wissenschaftsplanung.

Weist man einer „Vergleichenden Theologie“ diese Aufgaben zu, so wäre rein wissenschaftsorganisatorisch nichts gegen die Einrichtung eines solchen Fachbereiches einzuwenden. Denn keine andere theologische Disziplin hat sich bisher diesen (durchaus neuen) Aufgaben zugewendet oder besäße das zu deren Bewältigung erforderliche Methodenrepertoire.¹² Da wissenschaftstheoretische Innovationen von neuen Erkenntnisinteressen erst in Gang gesetzt werden, wäre es auch nicht angemessen, zuerst die weitere Diskussion der noch ungelösten wissenschaftstheoretischen Probleme abwarten zu wollen. Wer soll im Vorfeld diese Diskussion führen, welche theologische Disziplin soll hier die „Vaterschaft“ übernehmen? Die Theologiegeschichte zeigt, daß sich neue Schwerpunkte der Forschung stets nur allmählich etabliert und diese über Jahrzehnte hinweg ihr Selbstverständnis entwickelt haben. Zum Beispiel bildete sich die Religionspädagogik erst zu Anfang dieses Jahrhunderts aus im Umfeld einer „Pädagogisierung“ aller Lebensbereiche, konkret gefordert durch einen neuen Bedarf im Bereich der Ausbildung, nämlich der theologischen Ausbildung des Laien mit pädagogischem Berufsziel. Um die Jahrhundertwende hat auch erst die Missionswissenschaft in Deutschland ihren Anfang genommen, angestoßen durch das politische Interesse von Staat und Kirche, den neuen kolonialen Verhältnissen Rechnung zu tragen. Mit dem Ersten Weltkrieg aber hatte sich die weltpolitische Lage bereits insoweit verändert, daß die ursprüngliche Grundlage für diesen Forschungsbereich entfallen war. Die Zeit, sich im theologischen Alltagsgeschäft zu etablieren, war zu kurz und das Interesse zu flüchtig.

ADOLF EXELER hat mit seinem Vorschlag „Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft“ zu betreiben die Konsequenzen aus dieser Entwicklung gezogen, aus der gesamtheologischen Position der Missionswissenschaft einerseits und aus dem Wandel der Aufgabenstellung in postkolonialer Zeit andererseits. Dabei hat er nicht unterstellt, daß die Aufgaben der „klassischen“ Missionstheologie sozusagen restlos überflüssig geworden seien. Vielmehr schwebte ihm eine Integration der Missionstheologie in die verschiedenen theologischen Fächer vor, die ja ausnahmslos missionstheologisch relevant sind. In dieser Vision durfte er sich mit den Adressaten der Festschrift, JOSEF GLAZIK und BERNWARD WILLEKE, durchaus einig wissen.¹³

¹ LOBINGER, FRITZ, *Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika*, Düsseldorf 1976, 15.

² ADOLF EXELER schrieb schon 1961 einen missionstheologischen Beitrag in der ZMR zum Thema „J. B. Hirscher und die Weltmission“ (ZMR 45 [1961] 95/104). Aus der Sicht des Pastoraltheologen beobachtete er stets die ortskirchlichen Entwicklungen und berichtete in der ZMR über neue Wege in der Katechese (*Versuch eines Erwachsenenkatechumenats in Südafrika*, in: ZMR 46 [1962] 126/31; *Africa's Way to Life. Bemerkungen zu einem Handbuch für den Katechumenat in Südafrika*, in: ZMR 48 [1964] 249/70). Als Privatdozent nahm er 1964 an der Pan-Afrikanischen Katechetischen Studienwoche in Katigondo (Uganda) teil und verblieb seither in engem Kontakt mit der Dritten Welt. Kurz nach seiner Übernahme des Freiburger Lehrstuhls für Katechetik hielt er auf der Tagung der Katechetikdozenten in Innsbruck 1966 einen Vortrag zum Thema *Die Mission der Kirche*, in dem er in heute noch aktueller Weise auf die Thematik der Inkulturation eingeht (vgl. *Katechetische Blätter* 92 [1967] 65–89, 87). Sein Lehrstuhl in Münster hat ihn in noch engeren Kontakt zur Missionswissenschaft gebracht.

³ EXELER, ADOLF, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft? Provozierende Anfrage eines Nichtfachmanns*, in: H. WALDENFELS (Hg.), „... denn Ich bin bei Euch“ (Mt 28,20). *Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute* (Festgabe für Josef Glazik und Bernward Willeke zum 65. Geburtstag) Zürich/Einsiedeln/Köln 1978, 199/211.

⁴ Ebd. 204.

⁵ KRAMM, THOMAS, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission. Entscheidungskriterien in der aktuellen Auseinandersetzung zwischen einem heilsgeschichtlich-ekklesiologischen und einem geschichtlich-eschatologischen Missionsverständnis*, Aachen 1979, 177/85.

⁶ EXELER, aO. 201f.

⁷ Für den Bereich der Ethnologie siehe: KNORR, KARIN D., *Methodik der Völkerkunde*, in: *Enzyklopädie der Geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden* 9, München 1973, 295/345. KNORR unterscheidet den kulturhistorischen Vergleich und die Cross-Cultural-Survey-Methode. Je nachdem, ob Ähnlichkeiten oder Verschiedenheiten herausgearbeitet werden, geht es den Forschern um Allgemeinaussagen über kulturunabhängiges Denken und Verhalten oder um die Identifikation der kulturspezifischen Bedingungen dieses Denkens und Verhaltens. (vgl. die Tabelle aO. 332).

⁸ REIMANN, HORST, *Bedeutung der Kommunikation für Innovationsprozesse*, in: G. ABRECHT, H. DAHEIM, F. SACK (Hg.) *Soziologie* (René König zum 65. Geburtstag) Opladen 1973, 167/79, 168.

⁹ Ebd. 169.

¹⁰ REIMANN, HORST, *Innovation und Partizipation*, in: RENÉ KÖNIG (Hg.), *Aspekte der Entwicklungssoziologie*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 13, 21 (1969) 388/409.

¹¹ Abwegig ist die Befürchtung, daß eine „Kontextanalyse“ durch Aufdeckung von Regelmechanismen größerer (und subtilerer) Manipulation dienlich sein könnte.

¹² Das bedeutet natürlich nicht, daß keine Verwandtschaften zu anderen theologischen Disziplinen bestünden, dem Gegenstand nach etwa zu den historischen Fächern, in der Methode eher zu den praktischen.

¹³ EXELER, aO. 199 Anm. 1.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Christensen, Torben / Hutchison, William R.: *Missionary Ideologies in the Imperialistic Era 1880–1920.* Aros/Aarhus Denmark 1982; 248 S.

Missionare sind zu aller Zeit Menschen ihrer Zeit und ihrer Kultur gewesen, auch wenn sie sich Mühe gaben, der Kultur des Missionslandes gerecht zu werden. Auch wenn sie letztlich nichts anderes wollten, als Christus zu predigen und seine Kirche zu gründen, so hatten sie stets eine bestimmte theologische Ausrichtung und darüber hinaus jeweils verschiedene anthropologische, sozialpolitische und sogar staatspolitische Vorstellungen, die nicht ohne Einfluß auf das Missionswerk blieben. Das Gesamt dieser Geisteshaltung wird in diesem Buch „missionarische Ideologie“ genannt, und diese wird bei den Missionaren jener Epoche untersucht, die wir die Hochblüte des europäischen Imperialismus nennen. Es ist in der Tat höchst interessant zu sehen, von welcher „missionarischen Ideologie“ die Missionare dieser folgenreichen Epoche (1880–1920) erfüllt waren.

Das Buch ist der literarische Niederschlag einer wissenschaftlichen Konsultation, die 1981 an der englischen Universität Durham stattfand. Es enthält 20 Beiträge, die über Missionsunternehmen und die missionarische Ideologie ihrer Träger in vielen Teilen der Welt berichten. China findet mit drei Beiträgen eine besondere Beachtung. In den z. T. sehr wertvollen Ausführungen wird ein breites Spektrum missionarischen Denkens jener Jahrzehnte sowie ein guter Einblick in die theologischen Ansätze und die Bewertung außereuropäischer Kulturen vermittelt. Die Beiträge sind von recht unterschiedlicher Art, je nach dem Standpunkt des Autors, wobei die protestantischen Missionen die größere Beachtung finden. Nur der Beitrag von H. WALDENFELS über das Zusammenspiel von europäischer Politik und katholischer Missionsarbeit in China stammt von einem katholischen Autor.

Die Konsultation war von einer international zusammengesetzten Kommission für vergleichende Kirchengeschichte vorbereitet worden, der angesehene Missionswissenschaftler wie A. WALLS, C. F. HALLENKREUTZ, CH. FORMAN u. a. angehörten und die von H. W. GENSICHEN geleitet wurde. Über den Hintergrund und Verlauf der Konsultation berichtet die sorgfältige Einleitung. Beachtlich sind auch die zusammenfassenden Schlußbemerkungen, die noch einmal die Problematik der Terminologie und das unterschiedliche Missionsdenken der einzelnen Missionsgesellschaften hervorheben. Die Konsultation war, wie das Buch ausweist, sicherlich erfolgreich. Doch zeigte sie auch, daß das Thema weiter diskutiert und vertieft werden muß, um zu noch größerer Klarheit in dieser interessanten Problematik zu gelangen.

Münster

Bernhard H. Willeke

Dhavamony SJ, Mariasusai (Ed.): *Prospettive di Missiologia, Oggi.* Volume Commemorativo del 50° Anniversario della Facoltà di Missiologia (Documenta Missionalia 16) Univ. Gregoriana Ed./Roma 1982; 418 p.

Die missiologische Fakultät der Gregoriana feierte im Sommer 1982 den 50. Jahrestag ihres Bestehens. Der vorliegende Band dokumentiert zunächst die Geschichte, die Veröffentlichungen und Dissertationen der Fakultät im Verlauf dieses Zeitraumes, sodann eine Reihe von Beiträgen zum Missionsverständnis, zur Missionstätigkeit und -problematik in verschiedenen Teilen der Welt. Besondere Aufmerksamkeit

verdienen (in einer vielleicht etwas willkürlichen Auswahl) die Beiträge von D. M. POWERS (*Grundlagen für eine ökumenische Missionsdefinition*, 133–139), von M. DHAVAMONY und J. A. VELA zur asiatischen und lateinamerikanischen Theologie (141–157 und 159–179), von H. RZEPKOWSKI (*Entwicklung und Theologie*, 181–198), von K. MÜLLER (*Die Taufe Polygamer, ein ungelöstes Problem [Msgr. Bücking und seine Erfahrung in Togo]*, 217–240), sodann die Aufsätze zum Religionsdialog von M. ZAGO (*Buddhismus*, 241–271) und J. VELAMKUNNEL (*Östliche Religionen nach Th. Merton*, 286–307). Die wenigen Reflexionen über die Zukunft der Missiologie von A. A. ROEST CROLIUS am Ende des Bandes (415–418) reichen allerdings nicht aus, ein grundlegendes Desiderat an diesem Band abzudecken, nämlich eine Ortsbestimmung der Missiologie im heutigen Konzert theologischer Disziplinen wissenschaftstheoretisch zu versuchen. Gerade eine solche Ortsbestimmung hätte man aber anlässlich des Jubiläums von der Ausbildungsstätte so zahlreicher Missiologen in aller Welt erwarten dürften und müssen, wenn die Wissenschaft auch heute noch die Impulse verleihen will, die einer weltorientierten Kirche nützt.

Bonn

Hans Waldenfels

Gründer, Horst: *Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884–1914.* Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914), unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas. Schöningh/Paderborn 1982; 488 S.

Vor fast zwei Jahrzehnten wagte sich STEPHEN NEILL, unerschrocken wie immer, an eine missionsgeschichtlich orientierte Gesamtdarstellung der Beziehungen von *Colonialism and Christian Missions* (London 1966 – bei GRÜNDER nicht erwähnt). Über die Subjektivität und Selektivität dieses ersten Anlaufs sind heute, bei aller Anerkennung der guten Absicht, keine Worte mehr zu verlieren. Wichtiger ist im Rückblick, daß NEILL's Entwurf erstmals die Dimensionen der Aufgabe erkennbar machte, die er selbst noch nicht völlig zu lösen vermochte. Etwa gleichzeitig setzte die intensive profanhistorische Forschung ein, um mit ihren Mitteln, sei es in Gestalt von Einzeluntersuchungen, sei es im größeren Rahmen von Imperialismus-Studien, das noch kaum bekannte Terrain Schritt für Schritt zu erkunden. HORST GRÜNDER, Neuhistoriker in Münster und seit Jahren mit der Materie völlig vertraut, hat nun aus diesen Bemühungen eine erste Summe gezogen. Das Ergebnis ist eine Pionierleistung hohen Ranges, da nicht nur die bisher vorliegenden Forschungen in größtmöglicher Breite verarbeitet sind, sondern vor allem auch auf Grund eigener ausgedehnter Archivstudien des Verf. Befunde und Einsichten erbracht werden, wie sie bisher noch nicht zugänglich waren. Insbesondere die katholischen und protestantischen Missionsarchive dürften nie vorher so ausgiebig und gründlich ausgewertet worden sein. Ein gesonderter Quellenband ist angekündigt, ebenso eine Fortführung der Darstellung über 1914 hinaus. Vorerst bietet sich jedenfalls schon innerhalb der chronologischen, geographischen und profanhistorischen Grenzen, die sich der Verf. für diesen Band gezogen hat, eine Kombination von detaillierter Berichterstattung und weitgespannter Problemorientierung, die als muster-gültig zu gelten hat. Naturgemäß nimmt Afrika den breitesten Raum ein. Aber China kommt nicht zu kurz. Aus einleuchtenden Gründen (S. 7) tritt der pazifische Raum allerdings zurück (hierfür ist jetzt das fast gleichzeitig erschienene Werk des amerikanischen Missiologen CHARLES F. FORMAN, *The Island Churches of the South Pacific*, Maryknoll 1982, heranzuziehen, das freilich die spezifische Problematik des deutschen Imperialismus nur nebenbei berücksichtigen konnte). Zwei einleitende Kapitel stecken den methodischen und inhaltlichen Rahmen ab. Ihnen korrespondiert als Abschluß eine

sorgfältig abgewogene Bewertung der ambivalenten Rolle der Mission in ihrer Verschränkung mit imperialistischer Politik einerseits und gegenläufigen Bestrebungen andererseits.

Es ist nicht leicht, aus dem gesamten Spektrum einzelne Aspekte herauszuheben. Aber vielleicht darf ein Missionshistoriker das zu markieren versuchen, was für seinen Bereich alte Desiderate in bleibend gültiger Weise aufarbeitet. An erster Stelle wäre die Umsicht zu nennen, mit der GRÜNDER – selbst Katholik – durchweg katholischen wie auch protestantischen Entwicklungen in ihrer Besonderheit, Spannung und Verflochtenheit gerecht wird. Seine Kenntnis der handelnden Personen erweist sich dabei als ebenso verlässlich wie sein Gespür für die Nuancen kirchenpolitischer Zusammenhänge. Dazu gehört, zweitens, die von stupender Aktenkenntnis geleitete Sorgfalt, mit der der Verf. die komplizierte Wechselwirkung von weltweiter Missionspolitik, europäischer Kolonialpolitik und deutscher Innenpolitik durchleuchtet – ein Faktor, der in der Missionshistoriographie bisher meist vernachlässigt worden ist. Die Darstellung der durch den Steyler Missionsbischof ANZER in China durchgesetzten Ausschaltung des französischen Missionsprotektorats zugunsten des Deutschen Reichs (S. 258ff.) ist in dieser Hinsicht ein Meisterstück; aber auch die Analyse des „Kulturkampfes“ in Togo (S. 173ff.) oder des Verhältnisses von Mission und „Indirect Rule“ in Ostafrika (S. 206ff.) verdienen dies Prädikat. Eine dritte Impression: Wo hat bisher die Missionsgeschichtsschreibung derart exakt die Arbeitsbereiche untersucht, in denen die Missionen, dem Anschein nach ganz und gar auf die Erfüllung ihres eigentlichen Auftrages konzentriert, sich einerseits mit den Interessen der Kolonialherrschaft, andererseits mit den Lebensnotwendigkeiten der einheimischen Bevölkerung befaßt sahen – vom Bildungswesen bis zur Plantagenarbeit, vom Kampf gegen Branntwein und Opium bis hin zur Sklavenfrage? Hier leistet der Verf. auf weite Strecken Pionierarbeit, und es wird eine Weile dauern, bis dies alles für ein neues, kritisches Selbstverständnis der Mission rezipiert ist. Der Verf. hat jedenfalls – darin liegt ein weiteres Verdienst seiner Arbeit – vor allem dadurch Hilfestellung gegeben, daß er sich gerade bei der Entfaltung der Interdependenz von Mission und Imperialismus keiner ideologischen Vorentscheidung unterwirft, sei es im Sinne einer Missionsapologetik um jeden Preis, so es im Dienst einer billigen „Hexenjagd“. Er läßt ausdrücklich Raum für ein „Proprium“ der Mission, einen „autonomen Missionsfaktor“ (S. 346), eine „ethisch-religiöse Grundlegung“ (S. 333), oft auch mit naturrechtlichen Gesichtspunkten verknüpft. Diese Befunde sind zwar nicht gegen die kolonialimperialistischen Verstrickungen zu verrechnen; wohl aber sollen und können sie monokausale Engführungen und die meist dazugehörenden pauschalen Schuldzuweisungen aus der Retrospektive heutiger besserer Einsicht verhindern. In diesem Zusammenhang ist übrigens von Interesse, daß der Verf. die moderne protestantische „revisionistische Missionsgeschichtsschreibung“ zwar registriert, aber ihren Absolutheitsanspruch nicht bestätigt (S. 13, 347f.).

Ergänzungen könnte man sich wünschen hinsichtlich der Bedeutung spezifisch religiöser Konflikte zwischen christlicher Botschaft und heidnischer Religion in ihren Auswirkungen auf das Verhältnis von Mission und Kolonialmacht, vielleicht auch hinsichtlich des besonderen Stellenwerts der Gemeindebildung und der dadurch ausgelösten spontanen missionarischen Dynamik unter den Neuchristen (etwa im Sinne der bahnbrechenden Untersuchung von LOUISE PROUET, *Black Evangelists*, London 1978). Auf diese Weise ließe sich auch eine umfassendere Würdigung der sogenannten „Unabhängigen Kirchen“ in Afrika erreichen, die nach den neueren Forschungen von B. SUNDKLER, H. W. TURNER, H.-J. BECKEN u. a. ja nicht nur „nationalistischen“ Ambitionen ihre Entstehung verdanken (S. 345). Für China könnte der Sonderstellung der mit HUDSON TAYLOR's *China Inland Mission* assoziierten deutschen Missionsorganisationen besser Rechnung getragen werden.

Zu korrigieren ist, soweit der Rezensent sieht, lediglich die Bezeichnung der Bremer Missionskonferenz vom Oktober 1885 als „Alldeutsche Missionskonferenz“ (S. 31). Abgesehen davon, daß faktisch nicht alle deutschen Gesellschaften vertreten waren, hat sich die Konferenz selbst mit Bedacht nur als „Konferenz der deutschen evangelischen Missions-Gesellschaften“ bezeichnet (AMZ 12, 1885, S. 547). „Alldeutschen“ und ähnlichen nationalistischen Nebentönen hätte sich gewiß schon der als Referent mitwirkenden GUSTAV WARNECK widersetzt – was natürlich nicht ausschließt, daß andere dafür anfällig waren. Und da gerade von WARNECK die Rede ist: In diesem Jahr ist seines 150. Geburtstages zu gedenken. GRÜNDERS opus magnum kommt zu diesem Anlaß gerade recht und sollte auch darum so genutzt werden, wie es seiner Bedeutung angemessen ist.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

Heim, Walter: *Bethlehems Stiftungsdokument* (Die Gründung der Apostolischen Schule Bethlehem). (Geschichte des Institutes Bethlehem 1). Missionsgesellschaft Bethlehem/Immensee 1982; VII + 128 S.

In einer minutiösen Untersuchung analysiert Verf. einen Prospekt der 1895 gegründeten Apostolischen Schule Bethlehem, den er als „Stiftungsdokument“ der späteren Missionsgesellschaft Bethlehem ansieht. Die Darstellung wirkt sehr umständlich, und es ist schwierig, den chronologischen Ablauf der Ereignisse zu verfolgen. Doch werden eine Menge Details vermittelt, die besonders für die Frömmigkeitsgeschichte des 19. Jhs. von Interesse sind. – Die Arbeit ist der erste Band einer geplanten Geschichte des Institutes Bethlehem.

Bernried

Josef Glazik

Köster, Heinrich M. / Probst, Manfred (Hrsg.): *Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.* Beiträge zur Theologie der Sendung (glaube-wissen-wirken. Beiträge zur Theologie und verwandten Gebieten 6) Lahn-Verlag/Limburg 1982; 120 S.

Die neun „Beiträge zur Theologie der Sendung“ geben Vorlesungen wieder, die Pallotiner-Professoren der Theologischen Hochschule Vallendar während des WS 1981/1982 im Verlauf einer interdisziplinären Veranstaltungsreihe zum Sendungsgedanken gehalten haben. Wenn auch nicht bezweckt ist, weiterführende Forschungen zu präsentieren (Vorwort), so ist doch schon der interdisziplinäre Versuch zu begrüßen, zumal vergleichbare Anstrengungen an den deutschen theologischen Universitätsfakultäten zur Zeit kaum noch eine Verwirklichungschance haben und weithin der sog. „Kongreßtheologie“ vorbehalten bleiben müssen.

Die Erörterungen des Sendungsbegriffs folgen jeweils den fachspezifischen Fragestellungen der alt- und neutestamentlichen Bibelwissenschaft, der Fundamentaltheologie, Missiologie und Gesellschaftswissenschaft, der systematischen Theologie, der Kirchengeschichte und den Kirchenrechts. Die Autoren sind bemüht, solide Information mit aktualisierender Bezugnahme auf gegenwärtige Diskussionen und Entwicklungen in der Theologie zu verbinden und zum Teil auch anregende Ausblicke zu geben. Einige Gesichtspunkte seien hervorgehoben, da eine ausführlichere Besprechung im vorgegebenen Rahmen nicht möglich ist. Der Dogmatiker FRANZ COURTH setzt sich in seiner Antwort auf die Frage *Sendung der Kirche – wozu?* mit ungeschichtlichen und mit geschichtsimmanenten Sinn- und Wesensbestimmungen der Kirche auseinander. Er

beleuchtet zum einen das Kirchenverständnis der Patristik (Kirchensymbol der Arche), des 1. Vatikanischen Konzils und der Missionszyklika *Maximum illud* und zum anderen die gesellschaftskritisch-ekklesiologischen Ansätze bei H. COX und L. BOFF und stellt deren Defizienz heraus. Die eigene Reflexion nimmt die Volk-Gottes-Ekklesiologie auf und bietet eine Sichtweise, die die geschichtliche Dynamik und die Geschichtstranszendenz der Kirche als Volk Gottes im eschatologischen Horizont und in einer christologisch-trinitarischen Perspektive vermittelt. Daraus ergibt sich: „Ziel kirchlicher Sendung ist die Verbundenheit mit dem dreifaltigen Gott und von daher eine letzte Hinordnung auf allen Menschen als eine Bruderschaft in Christus. Die Kirche will Gefährtschaft der Menschen sein auf ihrem Weg zu Gott“ (S. 18). Die Gefährtschaft wird in den „Grundakten der Kirche“ Gebet und Caritas realisiert, wobei zur Nächstenliebe auch die „Veränderung inhumaner Strukturen“ gerechnet wird (ebd.). Hier böte sich an, das evangelisatorisch-einladende Zeugnis der Kirche (Mission) unter dem Leitmotiv der „gemeinsamen von Christus gestifteten und vom Hl. Geist durchseelten Gefährtschaft auf dem Weg hin zu Gott“ theologisch zu entfalten. – K. HEINEN befaßt sich mit dem atl. Sendungsbegriff und unterscheidet insbesondere die individuelle prophetische von der kollektiven, Israel betreffenden Sendung. Mit Ausnahme des Schlußsatzes, daß die spezifische Sendung Israels „bis heute nicht widerrufen (wurde)“ (S. 25), beläßt es Verf. bei der Bestandsaufnahme. Eine Weiterführung z. B. mit Blick auf die ntl. Stellungnahme zu Israel oder auf die vor allem in der evangelischen Theologie geführte Debatte um die Heilsfunktion Israels im Verhältnis zur christlichen Kirche („Zwei Heilswege?“) wäre hier wünschenswert gewesen, zumal der Neutestamentler auf den angedeuteten Gedanken nicht eingeht. Darüber hinaus ist zu fragen, wie der atl. Sendungsbegriff missionstheologisch aufzuarbeiten ist, da die traditionelle biblische Begründung der kirchlichen Mission, die häufig in abgekürzter Form das AT einbezug, heute weder exegetisch noch missionstheologisch befriedigen können.

A. WEISER arbeitet unter dem Leitsatz von Joh 20,21 ntl.-exegetisch die Voraussetzungen und den Entwicklungsprozeß heraus, die zum joh. Verständnis der Sendung hinführen. Es wird deutlich, daß im ältesten Traditionsgut der Evangelien „die Sendung der Jünger noch nicht ausdrücklich christologisch begründet wird“ (S. 28). Die Skizze des Sendungsgedankens im Zusammenhang mit den Oster- und nachösterlichen Geisterfahrungen führt zu Recht zur Feststellung, daß das mit der Erfahrung des Auferstandenen und mit der Geistgabe grundgelegte Sendungsbewußtsein die kirchliche Sendung an den auferstandenen und erhöhten Christus und an den Hl. Geist bindet (S. 29). Schließlich werden in einem klaren Durchblick durch den ntl. Sachverhalt die geschichtliche Grundlage, die Entfaltungsstufen und Ausdrucksweisen der Sendungschristologie (Jesus als der Gesandte) nachgezeichnet, indem auch der theologische Zusammenhang der joh. Sendungsaussagen zur Geltung kommt. Im einzelnen vermittelt die Darstellung Weisers einen Einblick in den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der ntl. relevanten Aussagen, in den Prozeß der „Kerygmatisierung“ wie auch in die Rezeption des Botengedankens aus der orientalistisch-jüdischen Botenpraxis. Nicht zur Sprache kommt jedoch die Frage des geschichtlichen und theologischen Verhältnisses zwischen der vorösterlichen Sendung des Jüngerkreises durch Jesus (bes. die synoptische Tradition der Aussendungsrede) und der nachösterlichen Sendung durch den Auferstandenen (und damit auch das Problem der Sendung zu Israel und der zu den [Heiden-]Völkern). In diesem Zusammenhang ließe sich auch aufweisen, worin die nachösterliche Erweiterung und inhaltliche Vertiefung der vorösterlichen Sendungsworte Jesu besteht und durch welche urchristliche Entwicklung dieser Vorgang mitbestimmt ist.

Ein paar Bemerkungen noch zu den übrigen Beiträgen: OTMAR RIEGS materialreiche kirchengeschichtliche Untersuchung der Sendung der Laien (S. 33–50) kommt mit

AGOSTINO FAVALE (*Movimento ecclesiali contemporanei*, Rom 1980) zu einer positiven Würdigung der laienapostolischen Basisbewegungen in der heutigen Kirche. Bemerkenswert erscheinen ihm Momente wie geistliche Erfahrung, kirchliches Gemeinschaftserlebnis, persönliche Glaubenserfahrung und Lebensbezug, soziales Engagement und ökumenische Offenheit, nicht zuletzt „ein neues Miteinander von Klerus und Laien“ (S. 50). HUBERT SOCHA bietet eine schöne summula der Sendungstheologie in den Beschlüssen des Vaticanum II. Er sieht das Neue u. a. darin, „daß hier vergessene oder überdeckte Aspekte wieder bewußtgemacht und freigelegt werden, wie etwa der wesenhafte Weltbezug allen Apostolates“ (S. 51f.). HEINRICH HAMM führt diesen Gesichtspunkt weiter aus und gelangt zu dem Resultat: „Der Weltauftrag der christlichen Sendung erfordert die Hinwendung zur Welt und ein klares Bekenntnis zum Eigenwert dieser Welt, der nicht im Gegensatz steht zur übernatürlichen Heilssendung der Kirche“ (S. 72). Zu Recht hebt er hervor, daß einmal die Kirche in ihrem „Apostolat der Weltgestaltung“ kein Rezept der Welt anbieten könne für „eine leidfreie und klaglose Ordnung“ und daß zum anderen die Werbung für die gottgewollte Ordnung die Überzeugung von der Erlösungsbedürftigkeit in Christus impliziere. WOLFGANG HERING, Dozent für Missionswissenschaft an der Pallotiner-Hochschule, entfaltet die missions-theologische Bedeutung des Sendungsgedankens im Anschluß an das Vaticanum II und an *Evangelii nuntiandi*. Danach ergibt sich aus der Bestimmung des missionarischen Wesens der Kirche deren Verpflichtung zur Evangelisation. HUBERT SOCHA nimmt Stellung zu neuen kirchenrechtlichen Entwicklungen, indem er u. a. vom gemeinsamen Dienst der Gläubigen ausgeht und neben den neuen Aspekten im Verständnis des Dienstes der Kleriker recht ausführlich die kirchenrechtlich relevanten Aussagen über den Dienst der Laien darstellt. Zum Schluß faßt PAUL EISENKOPF das Verständnis der Sendung und des Auftrags der Kirche zusammen, wie es in Aussagen JOHANNES PAULS II. zum Ausdruck kommt, wobei die Enzyklika *Redemptor hominis* zwar die maßgebliche Interpretationsgrundlage bietet, die Amerkungen aber reichhaltige Verweise auf die zahlreichen aus Anlaß der Reisen gehaltenen Ansprachen enthalten.

Das Bändchen birgt somit eine Fülle von Gedanken zur Sendungstheologie, deren Weiterführung und Verbindung zu einer Gesamtschau auf diese Weise angeregt werden könnte. Vor allem für das Selbstverständnis der Gemeinde und den Vollzug ihrer Sendung erweist sich die interdisziplinär realisierte Besinnung als anregende Handreichung. Für die Fortsetzung ähnlicher Vorhaben ist die Einbeziehung des Pastoraltheologen bzw. Religionspädagogen zu empfehlen. Auf diese Weise könnte manches für die Vermittlungsarbeit des Praktikers zugänglich gemacht werden.

Münster

Hans-Jürgen Findeis

Rath, Josef Theodor: *Geschichte der Kongregation vom Heiligen Geist, IV.: Pater Libermanns Erben, 1852–1896.* Missionsverlag Knechtsteden 1982, IX + 436 S.

Schon bald nach dem dritten Band, der das Leben und Wirken des P. JAKOB LIBERMANN (1802–1852) darstellte (Speyer 1980), kann Vf. einen vierten Band der Ordensgeschichte der Missionare vom Heiligen Geist (Spiritaner) veröffentlichen. Er umfaßt die Zeit der drei auf LIBERMANN folgenden Generalsuperioren IGNAZ SCHWINDENHAMMER, FRIEDRICH LE VAVASSEUR und AMBROSIOUS EMONET. Aber was hier dargestellt wird, ist nicht nur Ordensgeschichte, sondern weithin Missionsgeschichte. J. RATH erweist sich als kenntnisreicher Historiker, der sich nicht damit begnügt, Tatsachen zu beschreiben, sondern sie auch zu werten bemüht ist. Sein Urteil ist treffend, nüchtern und kritisch, seine Sprache maßvoll und leicht verständlich, der Stil flüssig und glatt.

Der Autor ist mit seinem Werk gewachsen. Er verliert sich nicht mehr in Einzelheiten und Allgemeindarstellungen. Er bleibt bei der Sache und stellt so die Geschichte der Spiritaner immer gültiger dar. Es ist eine große Geschichte – wert, der Nachwelt überliefert und als verpflichtendes Erbe bewahrt zu werden. Es bleibt zu wünschen, daß J. RATH sein Lebenswerk vollenden könne.

Bernried

Josef Glazik

Tullemans, Henricus G. M.: *Père Etienne Baur en de Arabische Opstand van 1888–1889*. Diss. an der Kath. Univ. von Nijmegen. Nijmegen 1982; 212 S. + Appendix: Transkripted Letters and Documents of the Bagamoyo Mission During the Arab Revolt 1880–1889.

Der im Titel erwähnte „Arabische Aufstand“ war eine Reaktion vornehmlich der arabischen Bevölkerung, als 1888 der Sultan von Zanzibar die Verwaltung und die Erhebung der Zölle an der ihm unterstehenden Küste des späteren Deutsch-Ostafrika auf die Deutsch-Ostafrikanische Gesellschaft, eine sog. Charterkompagnie, übertragen hatte. Politische, wirtschaftliche und religiöse Gründe führten zu dieser ersten kolonialen Auseinandersetzung mit den Deutschen in Ostafrika. Einer der wichtigsten Küstenplätze war damals Bagamoyo, gegenüber der Insel Zanzibar. In unmittelbarer Nachbarschaft zur Stadt war 1868 von den Vätern vom Heiligen Geist eine Missionsstation gegründet worden. Von hier aus wurde die Arbeit in das Hinterland ausgedehnt. Befreite Sklaven wurden angesiedelt, eine mustergültige Landwirtschaft entwickelte sich. Geistliches und Weltliches verband sich zu einem harmonischen Ganzen. Die Mitarbeiter der Mission waren damals größtenteils Elsässer. Zu ihnen gehörte auch Pater ETIENNE BAUR (1835–1913), der mit Pater HORNER 1868 die Arbeit auf dem Festland begonnen hatte. Er wurde der zweite Superior der Mission in Bagamoyo.

Für die dortigen Missionare, die z. T. noch aus der Zeit stammten, in der ihr Orden die Sympathie und die Hilfe des französischen Kolonialministeriums genoß, war die Umstellung von der Herrschaft Zanzibars zur kolonialen Betätigung Deutschlands sicherlich nicht einfach. Nichtsdestoweniger war ihre Haltung sowohl der Deutsch-Ostafrikanischen Gesellschaft als auch deren Nachfolgerin, der deutschen Kolonialregierung gegenüber loyal.

Zwar war viel von den Ereignissen in Bagamoyo während des Aufstandes bereits bekannt. In der vorliegenden Arbeit werden diese nun aus einem bestimmten Blickwinkel dargestellt, in dessen Mittelpunkt Pater BAUR, der damalige Leiter der Mission, steht. Das Material für diese Untersuchung beruht auf Dokumenten und Briefen, die sich im bischöflichen Archiv in Morogoro, dem Sitz des für Bagamoyo zuständigen Bischofs, befinden. Unter den 160 Einzelstücken sind 70 französisch geschriebene Briefe von BAUR, von denen 48 Sitationsschilderungen für den Superior DE COURMONT in Zanzibar enthalten. Von deutscher Seite finden sich außer Proklamationen Briefe von dem Bezirksamtschef v. EBERSTEIN und des Admirals DEINHARD, des Kommandeurs der Blockadeflotte. Interessant sind auch zwei Briefe in Suaheli von BUSCHIRI, einem Halbaraber, der Anführer des Aufstandes war, sowie vier Briefe in dem Suaheli-Dialekt Kimrima.

Das Verdienst von TULLEMANS besteht darin, daß er dieses Quellenmaterial sprechen läßt. Die Darstellung ist sine ira et studio geschrieben. Die Ereignisse selbst sind eine tragische Verkettung verschiedener Umstände: Die arabische Herrschaft an der Küste, für die der Sklavenhandel eine durch den Islam legalisierte Lebensnotwendigkeit war, die beginnende Kolonisation Ostafrikas durch England und Deutschland, widerstreitende Wirtschaftsinteressen zwischen Europäern und Asiaten an der ostafrikanischen

Küste, philanthropische Bemühungen um Abschaffung des Sklavenhandels, moderne militärische und maritime Unternehmungen gegenüber afrikanischer Kampfweise. Die kriegerischen Auseinandersetzungen bewirkten, daß viele Bewohner Bagamoyos und der betroffenen Gebiete Zuflucht auf dem umfangreichen Gelände der Mission suchten und fanden. Dem Geschick Pater BAURS gelang es, dieses zu einer neutralen Zone zu erklären, die sowohl von den deutschen Streitkräften als auch von BUSCHIRI und seinen Kriegern respektiert wurde. Darüber hinaus wirkte Pater BAUR als Vermittler zwischen den feindlichen Gruppen, wodurch Menschenleben gerettet wurden.

Die Arbeit von TULLEMANS bringt in Einzelheiten manches, was bisher nicht bekannt war. Sie stellt in den veröffentlichten Briefen Material zur Verfügung, das bei künftiger Forschung berücksichtigt werden muß. Sie zeigt außerdem, wie ein loyaler, weitsichtiger, seiner Verantwortung bewußter Missionsleiter wie Pater BAUR im Rahmen der damaligen Situation Tausende von Menschen davor bewahrte, in den Strudel kriegerischer Auseinandersetzungen zu geraten.

In den dankenswerterweise beigefügten Indices (Appendix S. 242–99) mögen einige Angaben präzisiert werden. DEINHARD war nicht Admiral of the German DOAG-Navy, sondern Admiral der Kaiserlichen Flotte. Die Deutsch-Ostafrikanische Gesellschaft besaß gar keine Flotte. – Die Banian sind keine indischen Buddhisten, sondern hinduistische Inder. – Lamo (besser: Lamu) ist nicht eine coastal town, sondern eine Insel mit gleichnamiger Stadt. – Witu ist nicht a coast town, sondern liegt etwa 12 km von der Küste des nördlichen Kenya entfernt und war damals der Hauptort des gleichnamigen Sultanats.

Pinneberg

Ernst Dammann

Verstraelen-Gilhuis, Gerdien: *From Dutch Mission Church to Reformed Church in Zambia. The scope for African leadership and initiative in the history of a Zambian church.* T. Wever/Franeker, Netherlands 1982; 366 S.

Dieses Buch ist das Ergebnis eines Forschungsprojektes, das die Autorin von 1974 bis 1978 in verschiedenen afrikanischen Ländern – vorrangig in Sambia – durchgeführt hat. Das erkenntnisleitende Interesse der Forschungsarbeit, das auch im Untertitel zum Ausdruck kommt, ist die Rolle der afrikanischen christlichen Führer in der Geschichte einer protestantischen Missionskirche in Sambia (vgl. S. 25).

Die Eingrenzung auf die Führungsrolle afrikanischer Christen schließt andere interessante Fragestellungen weitgehend aus, z. B. die Arbeit der christlichen Kirche im medizinischen und sozialen Bereich oder den Zusammenhang zwischen christlichem Glauben und überkommenen afrikanischen Religionen und Kulturen. Die vorliegende Untersuchung, die größtenteils auf mündlichen Befragungen von Kirchenmitgliedern und auf Auswertung schriftlicher Quellen basiert, ist ein anschauliches Zeugnis für die unverzichtbare Beteiligung afrikanischer Laien bei der Evangelisierung ihres Landes. Hier dürfte der besondere Wert dieses Beitrags liegen.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert, die mit drei Perioden der Sambischen Geschichte zusammenfallen und drei Generationen abdecken.

Erster Teil: Afrikanische Beteiligung und Reaktion in der Pionierphase (1889–1924). In dieser frühen Phase prägten vor allem die Laienprediger (evangelists), die oft zugleich Lehrer waren, und die ehrenamtlichen Mitglieder des Kirchenrates (church council) den Prozeß der Christianisierung. Zweiter Teil: Afrikanische Führung unter missionarischer Vormundschaft (1924–1948). In dieser Zeit wuchs das Interesse an afrikanischer Kultur und Tradition und damit auch der Wunsch nach afrikanischen Kirchenführern. Doch die Ordination einiger Afrikaner in der „Dutch Reformed

Church' ändert nicht die Strategie der Missionskirche: die Kirchenkonstitution verankerte die Führung bei den ausländischen Missionaren, und die wohlgemeinte Vormundschaft äußerte sich oft als Bevormundung und massive Kontrolle (vgl. 191ff.).

Dritter Teil: Auf dem Weg zur Unabhängigkeit der Kirche im Umfeld der nationalistischen Bewegung und der neuen Sambischen Nation (1948–1966). Für diese Epoche macht die Autorin deutlich, daß die politische Unabhängigkeit von 1964 die Unabhängigkeit der Kirche maßgeblich vorbereitete und letztendlich ermöglichte. In dieser Periode der Eigenverantwortung stellte die Rückkehr vieler Missionare in ihre Heimatländer die afrikanischen Kirchenführer vor große organisatorische und finanzielle Probleme. Das Eigenständigwerden dieser jungen afrikanischen Kirche entwickelte sich durch Wachstum und Krisen als „Ecclesia reformata semper reformanda“, in Treue zu ihrem reformatorischen Erbe (vgl. S. 322).

Hilfreich für den Leser ist der Überblick über Sambia, den die Autorin dem ersten Teil als Einführung voranstellt (vgl. S. 27ff.). Auch der Anhang, der u. a. detaillierte Auskunft gibt über die benutzten Quellen (allein 82 sambische Informanten, die mit Namen und Funktion aufgelistet werden, ergänzt durch 16 Namen von Missionaren der Reformierten Kirche) bereichert den Forschungsbericht durch viele konkrete Angaben.

Die vorliegende Untersuchung beschreibt mit Sachkunde und mit großem Einfühlungsvermögen die Entwicklung einer protestantischen Missionskirche zur Eigenständigkeit, dank der Mitarbeit ungezählter engagierter Laien, Männer und Frauen. In diesem langwierigen und mühsamen Prozeß ist die neue Namensgebung im Jahre 1968 symptomatisch: der Wunsch, ein authentische christliche Kirche in der Sambischen Gesellschaft zu sein.

Bonn

Marianne Tigges

DIALOG

Griffiths, Bede: *The Marriage of East and West*. London 1982; 224p.

Es gibt wenige Christen, die sich so entschieden auf die Spiritualität Indiens eingelassen haben wie B. GRIFFITHS. Dabei ist sein eigener geistlicher Weg in mehreren Etappen vom Agnostiker zum Benediktiner und dann zum Mitgründer eines Ashrams des syrischen Ritus in Kerala verlaufen, von wo er schließlich zusammen mit den verstorbenen J. MONCHANIN und H. LE SAUX den Saccidananda Ashram in Shantivanam/Tamil Nadu, eine christliche Lebensgemeinschaft mit hinduistischen Lebensformen gründete. Seinen geistigen Weg hat G. in mehreren Büchern beschrieben. Das neue Buch sieht er selbst als Fortsetzung seines ersten Buches *The Golden String*. Auf eine ausführliche Einleitung, in der er seine Entdeckung Indiens behandelt, umkreist er in drei großen Kapiteln die vedische, jüdische und christliche „Offenbarung“. Dieses Stichwort wird zusammen mit dem „Mythos“ zum Schlüsselwort des Verständnisses. Allerdings wird das Verständnis beider Termini eher vorausgesetzt als erläutert. So spricht G. für den hinduistischen Bereich vom vedischen Mythos, der kosmischen Vision, der „Offenbarung“ der Upanishaden, der Erkenntnis des Selbst, der „Offenbarung“ des persönlichen Gottes (im Anschluß an Aussagen zumal des Svetasvatara-Upanishad und der Bhagavadgita), der Lehre von der Nicht-Dualität und dem höchsten Geheimnis. Hier gibt es eine Differenzierung zwischen Mythos, Offenbarung und Lehre. Für den Mythosbegriff verweist G. auf ELIADE u. a. Er umschreibt ihn folgendermaßen: „Mythos ist eine symbolische Äußerung, die aus den Tiefen des

Unbewußten oder vielmehr von den Tiefenstufen des Bewußtseins, die unterhalb der Stufe des rationalen Bewußtseins liegen, aufsteigen. . . . Der Mythos ist die Reflexion auf die menschliche Vorstellung der archetypischen Ideen, die kosmischen Prinzipien und Mächte, die in der Antike als Götter oder Engel bekannt waren.“ (49) Auch wenn G. demgegenüber von der „Offenbarung“ der Upanishaden spricht, so ist diese Wortwahl letztendlich kein Gegensatz zur Rede vom „Mythos“, da die „Offenbarung“ sich ihrerseits in der poetischen Sprache des Mythos und Symbols mitteilt (vgl. 59). Für den jüdischen Bereich spricht G. durchgehend vom Mythos — der neuen Schöpfung, des verlorenen Paradieses, des verheißenden Landes, des Exodus, des Messias und seiner Herrschaft, des neuen Jerusalem und der Stadt Gottes. Die christliche Offenbarung stellt er schließlich als Wiedergeburt des Mythos dar. Hier spricht er vom Weg der intuitiven Weisheit, vom Mythos Christi und der Kirche. Auch wenn er die beiden Gefahren in Ost und West dahingehend markiert, daß der Hinduismus Zeit und Geschichte ihrer letzten Bedeutsamkeit zu berauben und das Christentum seinerseits den Sinn für die zeitlose Wirklichkeit zu verlieren droht, so wird man doch fragendürfen, ob nicht nach dem eingehenden Ringen um das Mythologische im Christentum die eher ungeschützte Rede vom „Mythos Christi und der Kirche“ erneut zu einer unkritischen Einstellung zum Mythos einlädt. Es kommt ein anderes hinzu: Das Christentum muß sich fragen, ob es sich auf die Dauer damit abfinden will und muß, selbst nur für den Westen zu stehen. Ist es nicht das Bemühen von G. u. a., dem Christentum seine wahre Universalität zurückzuschicken? Dann aber sind noch einmal die Zuordnungen „Ost/West“ fragwürdig. Trotz der leicht kritischen Bemerkungen wäre eine deutsche Übersetzung auf jeden Fall wünschenswert.

Bonn

Hans Waldenfels

Motte, Mary / Lang, Joseph R. (Ed.): *Mission in Dialog. The Sedos Research Seminar on the Future of Mission, March 8–19, 1981, Rome, Italy.* Orbis/Maryknoll, N.Y. 1982; 688 S.

Der umfangreiche Band dokumentiert den im Untertitel genannten Missionskongreß, der von SEDOS, dem bekannten römischen Studien- und Dokumentationszentrum, an dem 45 religiöse Gemeinschaften beteiligt sind, abgehalten wurde. In acht Sektionen wurden folgende Fragenkomplexe behandelt: 1. Die missionarischen Dimensionen der Lokalkirchen, 2. die Mission der Lokalkirche in der säkularen Gesellschaft, 3. christliche Mission und ökumenische Beziehungen im Kontext der Lokalkirche, 4. die Mission der Lokalkirche und die Missionsinstitute, 5. die Mission in der Lokalkirche im Verhältnis zu anderen religiösen Traditionen, 6. religiöse Freiheit und die Verantwortung der Lokalkirche für die Mission, 7. die Mission der Lokalkirche und die Inkulturation des Evangeliums, 8. Freiheit und Gerechtigkeit als Dimension der Mission der Lokalkirche. Der rote Faden der Tagung war die missionarische Rolle der Lokalkirche. Bedenkt man, wie unscharf nach wie vor der Bedeutungsumfang des Begriffes „Lokalkirche“ ist, so verwundert es, mit welcher Selbstverständlichkeit der Begriff verwendet wird. Verwunderung erregt auch der unscharfe Begriff „Mission“, der praktisch eher den Übergang von einer europäisch-amerikanischen Fremdhilfe zu einem immer bewußteren Selbstvortrag der lokalen Kirchen signalisiert. In den verschiedenen Sektionen werden die angesprochenen Fragen bis auf wenige Ausnahmen (3: Nr. 14; 4: Nr. 20/21; 5: Nr. 24; 7: Nr. 36; 8: Nr. 38) aus der Perspektive einer konkreten Lokalkirche, genauer eines Landes, gelegentlich eines Kontinentes besprochen, so daß die meisten der 42 Kapitel der 8 Sektionen aus Fallbeispielen bestehen.

Auch wenn die Frage der „Lokalkirche in China“ nicht völlig gefehlt hat, so sind leider die eingegangenen Vorbereitungsreferate nicht beigefügt worden (vgl. 2.4f.). Hier fragt es sich, ob nicht die Zukunft der chinesischen Kirche die Nagelprobe einer missionarischen Kirche, die universales Heil zu künden beansprucht, bildet, so daß es schon eher unverantwortlich wirkt, über China nur hinter verschlossenen Türen zu reden.

Den umfangreichen Sektionsberichten steht eine relativ knappe Analyse der Perspektiven gegenüber, die in den Sektionen zutagegetreten sind (623–631), sodann eine Agenda der kommenden Aufgaben in Planung, Studium und Forschung sowie ein Erfahrungsbericht und Ausblicke. Die Ergebnisse der Konferenz finden sich unter drei Titeln ein: A. Die Ausrichtung heutiger Mission, B. Die zentrale Rolle der Lokalkirche, C. Die Aufgabe der Missionsinstitute. Stichworte zu A. sind: Verkündigung, Dialog, Inkulturation, Befreiung der Armen; unter C.: die Institute in der Mission der Kirche, die Ausbildung für die Zukunft, die Kommunikation zwischen den Instituten sowie zwischen diesen und der Lokalkirche. Der Fragenkatalog dazu ist lang und gleicht in gewissem Sinne einem Beichtspiegel für alle Beteiligten (633–649).

Interessant ist die Teilnehmerliste der Konferenz. Sie zeigt, wie gering inzwischen die deutschsprachige Beteiligung bei internationalen Beratungen dieser Art ist (wenn ich richtig beobachtet habe, finden sich nur in folgenden Nr. Deutsche bzw. Schweizer: 1, 14, 61, 82, davon drei mit römischer Adresse; außerdem drei Ausländer mit deutscher Adresse [19, 32, 89]). Verwunderlich sind folgende Abkürzungserklärungen: „ADVENIAT = German Catholic overseas relief organization“, „MISSIO = Missionswissenschaftliches Institut (West Germany)“. Wenn SEDOS hier uninformiert ist, wer soll informiert sein?

Bei aller Betonung der Lokalkirchlichkeit beweist der Band – sicherlich *praeter intentionem* – a) die Bedeutung der zentralkirchlichen Institutionen und b) die Reformbedürftigkeit des Kommunikationssystems zwischen Zentrum und Peripherie. Darüber kann auch die Tatsache nicht hinwegtäuschen, daß der Band in den USA veröffentlicht worden ist.

Bonn

Hans Waldenfels

Rousseau, Richard W. (Ed.): *Interreligious Dialogue. Facing the next Frontier* (Modern Theological Themes. Selections from the Literature 1) Ridge Row Press/Montrose P.A. 1981; 234 S.

Der erste Band einer theologischen Reihe der University of Scranton in Pennsylvania/USA faßt elf anderweitig bereits veröffentlichte Aufsätze zusammen, die aus unterschiedlichem Blickwinkel das Thema des interreligiösen Dialogs behandeln. Das Hauptverdienst des Bandes besteht darin, daß er in knapper Form mit dem Denken einiger im Dialogfeld bedeutsamer Theologen der USA wie L. SWIDLER, M. KONRAD HELLWIG, R. J. SCHREITER, P. F. KNITTER u. a. bekannt macht. Zu den Grundlagen des Dialogs äußern sich V. FAILLETAZ, L. SWIDLER, auch der bekannte Bischof L. NEWBIGIN sowie der Inder S. W. ARIARAJAH. Die Spannung von Dialog und Sendungsauftrag – Mission – wird angesprochen in den Beiträgen von A. P. STADLER, M. KONRAD HELLWIG, A. R. GUALTERI. Die vier letzten Aufsätze behandeln christologische Fragen angesichts des religiösen Pluralismus. Dabei scheint mir R. J. SCHREITER der Rahnerschen Konzeption der „anonymen Christen“ nicht ganz gerecht zu werden. P. F. KNITTERS kritische Anmerkungen zu H. KÜNGS „Christsein“ und seinem Umgang mit den Weltreligionen verdienen Beachtung.

Bonn

Hans Waldenfels

Rousseau, Richard W. (Ed.): *Christianity and Religions of the East. Models for a dynamic Relationship* (Modern Theological Themes, Selections from the Literature 2) Ridge Row Press/Montrose P.A. 1982; 174 S.

Der Herausgeber bietet in der Einleitung eine gute Übersicht über die 13 Essays des Werkes, die als Information für Lehrer gedacht sind und ihnen einen Einblick in die Diskussion des interreligiösen Dialogs und Hinweise für die eigene Arbeit am Thema in der Schule vermitteln möchten. Nachdem Bd. 1 dem interreligiösen Dialog im allgemeinen gewidmet war, stehen in Bd. 2 Hinduismus, Buddhismus sowie der chinesische Konfuzianismus und Maoismus im Mittelpunkt der Erörterung. Umrahmt werden diese drei Teile, von denen der zum Buddhismus mit 5 Essays wiederum der größte ist, von zwei Eingangsessays über eine mögliche Annäherung und dem Schlußdokument der Theologischen Konsultation in Chiang Mai/Thailand aus dem Jahre 1977. Der Band beginnt mit der Warnung, daß eine unzureichende Beschäftigung mit dem religiösen Pluralismus die Gefahr des religiösen Agnostizismus heraufbeschwört (C. HYERS). J. Y. LEE stellt gegen ein im Westen weitverbreitetes Entweder-Oder-Denken ein am Yin-Yang orientiertes Sowohl-Als-auch als einen möglichen Weg ökumenischer Theologie. Die drei Essays zum Hinduismus behandeln mögliche Lernansätze (T. ORGAN), die *Bhagavadgita* als Wegweiser zum Transzendenten (J. MOFFITT) und die Trinität und die Struktur des religiösen Lebens (F. WHALING). T. ORGAN nennt fünf Ansätze für einen christlichen Lernprozeß: die Einheit des Lebens, die Mehrzahl der Heilswege, die Gottesvorstellung als kulturelles Konstrukt, die Dreigestalt Gottes, die Bemühung, hinter den Gottesbegriff zu gelangen. Die Überlegungen zeigen, wie bedeutsam für den Dialog mit dem Hinduismus die Einheit von Theologie und religiöser Erfahrung bzw. Praxis ist. Die 5 Essays zum Buddhismus beginnen mit den von J. B. COBB jr. inzwischen wiederholt vorgetragenen Überlegungen über die Komplementarität von Christentum und Buddhismus, geben S. YAGI die Möglichkeit, seinen Versuch einer Verhältnisbestimmung der englischsprachigen Welt vorzustellen, lassen K. M. DIN Probleme und Möglichkeiten der burmesischen Theologie darstellen. P. F. KNITTER, der vor Jahren in Marburg über die protestantische Religionstheologie promovierte, gehört inzwischen zu den wichtigen katholischen Gesprächspartnern des Buddhismusgesprächs in den USA. Er beschreibt erneut die Horizonte des neuen Buddhismusdialog. Schließlich behandelt P. MARTINSON Weisheit und Liebe als Grundlagen der Verkündigung in Buddhismus und Christentum. D. J. ELWOOD und L. GILKEY schenken in ihren Beiträgen dem Dreieck Konfuzianismus, Maoismus und Christentum Beachtung. R. W. ROUSSEAU zieht eine Quersumme in vier Konvergenzen – Bund, Komplementarität, Bemühen um das Selbst, wechselseitiger Lernprozeß – und sieben Aufgabenstellungen – der Kontrast des Entweder-oder und Sowohl-Als-auch, Grundfragen indischer Theologie (Einheit, intuitive Weisheit, Saccidananda/Dreifaltigkeit, Spiritualität, Nicht-Selbst, Überwindung des Unterscheidungsdenkens), Grundbegriffe westlicher Theologie (Kairologie/Geschichte, Symbolik, Bund), die Frage neuer kultureller Synthesen des Christentums mit Asien, das Humanismusverständnis, die Frage des kulturellen Imperialismus, die Frage der religiösen Gemeinschaften im Dialog. Das Buch enthält eine Vielzahl von Anregungen für das Ost-West-Gespräch. Ob es allerdings für das genannte Ziel so hilfreich ist, muß die Praxis zeigen. Mir scheint das Buch den zweiten vor dem ersten Schritt zu tun, der in der Vermittlung von Verständnisbrücken zum Verstehen der fremden Welt bestehen müßte. Man muß den anderen ein Stückweit kennenlernen und an sich zu verstehen suchen, ehe man seine eigenen Gedanken dazu äußert. Dazu leistet das Buch leider zu wenig. Hinzu kommt, daß die Auswahl der Autoren es mit sich bringt, daß ihre Ausführungen aufgrund teilweise recht eigenwilliger Ausgangspositionen eher Vorurteilen Vorschub leisten dürften.

Bonn

Hans Waldenfels

Samir, Khalil (Ed.): *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes* (Orientalia Christiana Analecta 218) Pont. Institutum Studiorum Orientalium/Roma 1982; 312 S.

Das arabische Schrifttum der Christen ist ein bislang recht vernachlässigtes Gebiet der Arabistik, obwohl GEORG GRAFS 5bändiges Werk *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Vatikanstadt 1944–53) zeigt, daß genügend Quellenmaterial vorliegt, das der Erforschung wert ist. Es ist das Verdienst von KHALIL SAMIR SJ, eines ägyptischen Professors in Rom, eine Wende einzuleiten, indem er mit unermüdlichem Eifer die entsprechenden Manuskripte verfilmt und sammelt und die Forschungsarbeit der Spezialisten koordiniert, um so die Kenntnis dieses brachliegenden Wissensgebietes erheblich voranzutreiben.

Im Rahmen dieses Bemühens ist auch der erste Kongreß zu den christlich-arabischen Studien zu sehen, dessen Arbeit im vorliegenden Band festgehalten ist. Neben Einzelstudien ist vor allem KH. SAMIRS „Exposé inaugural“ (S. 19–120) hervorzuheben, das die zahlreichen offenen Fragen und Probleme beim Namen nennt und so einen guten Einblick in den gegenwärtigen Kenntnis- und Forschungsstand vermittelt. Angesichts der islamischen Propaganda heute, die die arabische Kultur einfachhin zur islamischen macht, verdient dieses Feld der Arabistik besondere Beachtung, denn die arabische Kultur, die das europäische Mittelalter nachhaltig beeinflusst hat, ist das Werk von Vertretern aller drei monotheistischen Religionen, die unter der Herrschaft des Kalifen Großen geleistet haben.

Hannover

Peter Antes

Klatt, Norbert: *Literarkritische Beiträge zum Problem christlich-buddhistischer Parallelen* (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte 8) Religionswissenschaftliches Seminar/Bonn (in Komm. bei E. J. Brill/Köln) 1982; XXXVII + 200 S.

Der Vf. geht in dieser Dissertation einer Frage nach, die in der modernen Exegese nahezu jede Attraktivität verloren hat, während sie in Buddho- und Indologenkreisen immer wieder einmal diskutiert wird: die christlich-buddhistischen Parallelen.

Um die beobachteten tatsächlichen Parallelen nicht vorschnell durch gegenseitige Abhängigkeit zu erklären, wie es in der Vergangenheit vielfach geschehen ist, entwickelt der Vf. genaue Regeln, die zu einer wissenschaftlich begründeten Aussage in diesem Bereich führen sollen (S. 20ff). So fordert er u. a. eine exakte textkritische Arbeit und die Prüfung der Frage, ob der jeweilige Text in seine kulturgeschichtliche Umwelt paßt oder nicht. Erst wenn dies für die betreffenden neutestamentlichen und buddhistischen Texte geleistet ist, kann die Frage nach den konkreten Parallelen und einer evtl. Abhängigkeit ernsthaft diskutiert werden.

Im einzelnen untersucht der Vf. die Parthenogese Jesu und Buddhas (S. 49ff), Simeon und Asita (S. 83ff), die Versuchung Jesu und des Buddha (S. 108ff) und den Wasserwandel Jesu, Petri und des Buddha (S. 143ff). Der Vf. kommt zu dem Schluß, daß allein beim zuletzt genannten Beispiel eine plausible Fundierung für die Annahme besteht, daß die buddhistische Erzählung „als Vorlage des Matthäusberichtes anzusehen“ (S. 197) ist. Für alle voraufgegangenen Beispiele scheidet nach dieser Studie die Wahrscheinlichkeit einer solchen Abhängigkeit aus. Damit ist die künftige Diskussion auf ein Beispiel eingeschränkt, und hier muß sicher auch noch weitergearbeitet

werden. Dies bedeutet, daß die impliziten Vorentscheidungen des methodischen Vorgehens (S. 36–48) in ihrer Anwendbarkeit auf orientalische Literatur weiter diskutiert werden müssen, um genauer zu klären, was gemeint ist, wenn „eindeutig“ ein Text auf eine fremde Kultur zurückführbar ist (vgl. S. 46–48 die Nummern 2, 5. u. 8).

Die vorliegende Arbeit leistet einen wichtigen methodischen Beitrag zur Erforschung von literarischen Parallelen und hat mit Blick auf die christlich-buddhistischen Parallelen für die Evangelien die Diskussion endgültig auf ein einziges Problem reduziert.

Hannover

Peter Antes

Klimkeit, Hans-Joachim: *Manichaean Art and Calligraphy* (Iconography of Religions 20) Brill/Leiden 1982; XII + 50 S.

Mit diesem schmalen, aber inhaltlich dichten Band in der bekannten Reihe informiert der Bonner Religionswissenschaftler über den Stand der Forschung im Bereich der manichäischen Kunst.

Vf. konnte dabei zu einem guten Teil auf frühere Publikationen zurückgreifen. Der Band enthält nach der Einführung eine kurze Darstellung von Manis Leben, der Verbreitung seiner Gemeinde sowie seiner Lehre. Erst vor diesem Hintergrund erschließt sich die Kunst, Malereien, die Buchdekorationen. Ausführlich behandelt Vf. die Fundstellen in Turfan, auf die sich dann auch die 32 Seiten der Illustrationen beziehen.

Bonn

Hans Waldenfels

Sterckx, Claude: *La tête et les seins, la mutilation rituelle des ennemis (sic !) et le concept le l'âme* (Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte 6) Verlag A. Rupp/Saarbrücken 1981; 172 S.

Die vorliegende Untersuchung entwickelt einige Grundvorstellungen der keltischen Religion wie das Abschneiden von Männerköpfen und Frauenbrüsten als ritueller Verstümmelung anhand einer nüchternen Bestandsaufnahme von Funden und einer minutiösen Auswertung antiker Texte sowie durch Parallelen im Verhalten anderer Völker, insbesondere der Indoeuropäer. Infolgedessen ist dieses Buch vor allem auch wegen seines modus procedendi interessant und für die methodenkritische Diskussion sehr anregend. Seine Lektüre sollte deshalb nicht auf den Kreis der Spezialisten für keltische Religion beschränkt bleiben, sondern jeden erreichen, der sich mit Fragen der Methodologie innerhalb der Religionswissenschaft beschäftigt.

Hannover

Peter Antes

Staeuwen, Christoph / Schönberg, Friderun: *Ifa, das Wort der Götter. Texte der Orakel-Überlieferung der Yoruba* (Studien zur Kulturkunde 59) Franz-Steiner/Wiesbaden 1982; XIV + 235 S.

Die Verf. dieser Sammlung religiöser Texte der Yoruba in Nigerien haben in den Jahren 1964/65 Untersuchungen über den gegenwärtigen Kulturwandel bei diesem Volk angestellt, deren Ergebnisse in einer Monographie niedergelegt sind (C. STAEUWEN / F. SCHÖNBERG, *Kulturwandel und Angstentwicklung bei den Yoruba Westafrikas*. München 1970). Sie benutzten die Gelegenheit, von den traditionellen Heilern und Orakelpriestern, den Babalawo, mündlich überliefertes Erzählgut zu sammeln, das u. a. Licht auf

die Bedeutung des Ifa-Orakels im Leben dieses Volkes wirft, und zwar sowohl bei Gläubigen als auch bei jenen, die dem Glauben der Väter ferner stehen. Mit Hilfe eines Yoruba-Dolmetschers, der selbst Orakelpriester ist, gelang es, 71 Legenden und über 100 Gebete und Opfergesänge zu sammeln und in der bearbeiteten Übersetzung ihres Dolmetschers niederzuschreiben. Verf. sind überzeugt, daß die Erzählungen dennoch ihren authentischen Charakter bewahrt haben. Hier werden nun die Legendenstoffe vorgelegt, die gewöhnlich der Geheimhaltung durch die Babalawo unterliegen und von denen bisher nur Teile der westlichen Forschung zugänglich gemacht worden sind. Ein Grund für die Mitteilung des Überlieferungsgutes war die Furcht der einheimischen Priester davor, daß die Stoffe in einer Zeit raschen Kulturwandels der Vergessenheit anheimfallen könnten. Sind es doch nur noch wenige, die die siebenjährige Lehrzeit auf sich nehmen, um sich die alten Bildungsinhalte anzueignen.

In der Einführung geben Verf. einen Einblick in die traditionelle Religion der Yoruba, wobei sie u. a. Schöpfungsmythen mitteilen, was all jenen willkommen sein wird, die sich für die Kenntnis afrikanischer Urzeitmythen noch immer auf das klassische, aber der Urmonotheismus-Theorie P. W. SCHMIDTS nahestehende Werk BAUMANNs, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, verlassen müssen. Ein zweiter Einleitungsteil befaßt sich mit dem Ifa-Orakel, speziell mit dem Vorgang der Orakelbefragung und mit den wesentlichen Zügen des Orakelwesens. Diese sich auf 23 Seiten erstreckende Einleitung ist eine brauchbare Ergänzung des allgemeinen Werks von E. DAMMANN über die afrikanische Religion (E. DAMMANN, *Die Religionen Afrikas*. Stuttgart 1963). Es folgen sodann die 21 Legendentexte, die in acht Themenbereiche gegliedert sind. Die Beurteilung und Auswertung dieses eindrucksvollen Materials muß dem Afrikanisten überlassen werden.

Bonn

Hans-Joachim Klimkeit

Sievernich, Michael / Seif, Klaus Philipp (Hg.): Schuld und Umkehr in den Weltreligionen (Veröffentlichungen der Rabanus Maurus-Akademie) Grünewald/Mainz 1983; 139 S.

Schuld und Umkehr sind Schlüsselbegriffe der christlichen Überlieferung (vgl. SIEVERNICH, S. 19–42) und lassen sich nur mit Mühe in den zentralen Aussagen anderer Religionen wiederfinden. Bereits bei der Behandlung des Judentums (LAPIDE, S. 43–60) zeigen sich nämlich trotz der gemeinsamen Grundlage der hebräischen Bibel charakteristische Unterschiede, die durch das Fehlen der Erbsündenlehre im Judentum offenbar werden und hier brillant vorgetragen sind. Eine weitere Akzentverschiebung erfolgt im Islam (KHOURY, S. 61–83), wo die eigentliche Wurzel des Bösen im Unglauben und Ungehorsam (S. 62) gesehen wird und als Heilmittel die strikte Einhaltung der koranischen Vorschriften mit dem dazu gehörigen Sitten- und Verhaltenskodex verordnet ist. All diesen Konzepten gemeinsam ist, daß Schuld durch Abwendung des Menschen von Gott und seinen Geboten entsteht und nur durch eine erneute Hinwendung zu ihm getilgt werden kann, was wohl auch für die afrikanischen Naturreligionen (SEMPEBWA, S. 121–139) gilt, obwohl dort dieser letzte Grund häufig zurücktritt und statt dessen gestörte soziale Beziehungen im Vordergrund stehen, wodurch Schuld vielerorts so etwas wie eine peinliche Angelegenheit für den Schuldigen wird.

Ganz anders erscheint demgegenüber die Sichtweise des Buddhismus (ERLINGHAGEN, S. 84–102) und Hinduismus (HUMMEL, S. 103–120). Die Lehre von der Wiedergeburt führt hier – trotz der Unterschiede im einzelnen (vgl. S. 86ff., 103f., 114f.) – zu einer existentiellen Verflochtenheit mit Tatverfehlungen, die die konkrete, individuelle

Schuld als recht sekundär ausweist und deshalb ein ganz anderes Lebensgefühl sowie andere Lösungsmodelle (Erlösungsvorstellungen) aufkommen läßt. Dies hat ERLINGHAGEN häufig plastisch an konkreten Beispielen aus dem japanischen Alltag gezeigt (die Spekulationen zu den Implikationen der christlichen Beichte auf S. 99 scheinen mir allerdings mehr als fragwürdig zu sein), HUMMEL dagegen verwendet vorwiegend literarische Belege.

So macht der Band deutlich, wie wenig Gemeinsamkeit (vgl. S. 15f.) selbst für zentrale Aussagen der Lehre zwischen den großen religiösen Traditionen der Menschheit besteht. Die Auffassung, alle Religionen sagten letztlich das gleiche, wird hier wenigstens für das Beispiel der Schuld konkret widerlegt.

Hannover

Peter Antes

Verdu, Alfonso: *The Philosophy of Buddhism. A „Totalistic“ Synthesis* (Studies in Philosophy and Religion 3) M. Nijhoff/The Hague-Boston-London 1981; 207 p. V. geht in seinem Werk von zwei undiskutierten Voraussetzungen aus: (1) Der Buddhismus kann als philosophisches Denksystem, das auf die kosmologische Frage nach der Weltursächlichkeit antwortet, betrachtet werden. (2) Das ursprüngliche indische Denken findet seinen Höhepunkt in dem, was V. „totalistisches Denken“ (engl. *totalistic*) nennt und im *Lañkāvatāra-Sūtra*, in der mahāyānistischen Grundschrift *Ta-ch'eng-ch'i-hsin lun* (*Erwachen zum Glauben im Mahāyāna*) sowie in den Schriften der Gründer der Hua-yen-Schule (jap. Kegon) und des 6. Zen-Patriarchen HUI-NENG ihren Niederschlag gefunden hat. Die Option hat zwei unmittelbare Konsequenzen: (1) Der Buddhismus kommt nicht vom Gesichtspunkt religiöser Praxis her zur Sprache; die Praxis findet vielmehr ihre Einordnung in die theoretische Systembildung. (2) Die Geschichte der buddhistischen Selbstverwirklichung wird ebenfalls der Systembetrachtung untergeordnet, findet aber darin eine auffallende und bedenkenswerte Beleuchtung. Die historische Frage nach dem ursprünglichen Wollen, der ursprünglichen Inspiration und Lehre des historischen Buddha wird nur beiläufig thematisiert, die Frage nach dem Urbuddhismus, vorgängig zu den großen Fahrzeugen, nicht gestellt.

Ausgangspunkt der Arbeit sind unter dem Gesichtspunkt der „prätotalistischen Verursachungstheorien“ die hinayānistische Dharmatheorie als Theorie eines nicht auf ein Grundprinzip reduzierten Phänomenpluralismus, den V. mit der Philosophie HUMES, HUSSERLS, schließlich BERGSONS vergleicht (I, 1), und die mahāyānistische Theorie eines subjektiven Idealismus, in dessen Mittelpunkt die Konzeption des *ālaya-vijñāna* („Speicher-Bewußtsein“) steht (I, 2). Vor dem Hintergrund der Aporien einer pluralistischen bzw. einer monistischen Verursachungstheorie entfaltet V. in den Teilen II-IV die Theorie eines buddhistischen Totalismus, den er unter das Stichwort einer Verursachung durch *Tathatā* stellt (II). Dieses System beschreibt er als System eines spirituellen Vitalismus, das trotz seiner äußeren Nähe zu Hegel dennoch zu diesem beträchtliche Unterschiede aufweist (vgl. 36ff.). So trägt nach V. die buddhistische Konzeption im Gegensatz zu Hegels System in Bereiche der Unendlichkeit, in denen die subjektive Individualität und die objektive Partikularität miteinander zur Identität und zur wechselseitigen Durchdringung in der konkreten Totalität des Universalen gelangen und zwar jenseits der kollektiven spirituellen Errungenschaften der Menschheit (vgl. 37). In diesem Teil bestimmt V. in einem ersten Vorlauf die drei entscheidenden Momente des Verursachungsprozesses: (1) die Substanz als ewiges und ursprünglich verborgenes Wesen der totalen Wirklichkeit, (2) die Manifestationen als „Verkörperungen“ oder vierfältige Selbstentfaltungen der Substanz, (3) die manifestierende bzw. „verkörpernde“ Funktion, was als dreifältige Momente der universalen Verursachung komplementär wirksam ist, ist aber als Aspekt der Verursachung dem zugeschrieben,

was als innere Unzerstörbarkeit das unennbare und zugleich absolute Wesen der Wirklichkeit, eben *Tathatā*, ausmacht. „Für das Gesetz der ‚Komplementarität‘ aber herrscht die Sprache, die die ursprüngliche, leere und schweigende Substanz in ihren Selbst-Ausdrücken und Manifestationen verkörpert.“ (31) Philosophisch erweist sich damit die Sprache als Mittel, in dem der Prozeß der Selbstoffenbarung, wie ich das engl. „self-manifestation“ übersetzen möchte, seinen Ausdruck findet. In einem ausführlichen Diagramm entwirft V. am Ende von Teil II das Programm, das sich aus dem Vorentwurf dieses Teiles ergibt und das er selbst im weiteren Verlauf des Werkes bespricht: die Totalität der Substanz, der Funktion (III), der Manifestationen (IV und V). Wie die Manifestationen in einem eigenen Teil IV ausgliedert werden, so werden die drei Betrachtungsansätze des Manifestationsprozesses, der entitative, kognitive und ontologische, wiederum auf zwei Teile verteilt. Der ontologische Ansatz in Teil V behandelt dann innerhalb der Darstellung der Drei-Körper-Lehre im Teil V, 1 und 2 die systematisch geordnete Geschichte des Buddhismus unter dem Stichwort *Nirmāṇakāya*. In der Drei-Körper-Lehre führt der Gedankengang philosophisch-systematisch zurück zur Realisierung der totalen und absoluten Freiheit der Manifestation im *Dharma-kāya*, *Tathatā* und *Sūnyatā*. V. schließt sein Werk mit dem Satz: „Mögen wir auf das ‚Schweigen‘ dieser Lehre hören, wie es ‚widerklingt‘ in der totalen ‚Modulation‘ des Universums.“ (170)

Es kann hier nicht der sehr differenzierte Gedankengang, den der Autor im Anschluß an die eingangs genannten mahāyāna-buddhistischen Grundschriften in großer Klarheit verfolgt, in seinen Einzelzügen nachgezeichnet werden. Der allgemeine Index erleichtert im übrigen das Studium einzelner Fragen im Querverweis. Das Buch ist, wie es vorliegt, ein Standardwerk des Mahāyāna-Denkens. Die Bedenken, die es dennoch anzumelden gilt, sind eingangs im Hinweis auf die Vorentscheidungen bereits angesprochen worden. Man fragt sich, ob die theologische Herkunft des Autors ihn dazu gebracht hat, die Frage nach dem Religionscharakter des Buddhismus auszublenden und stattdessen sich im wesentlichen mit Hinweisen zu abendländischen Philosophen und Philosophen, am Ende zu LEIBNIZ und WHITEHEAD (vgl. 152f.) zu begnügen. Das fällt um so stärker auf, als bei beiden (nicht nur bei LEIBNIZ, sondern – gegen V. (153) – auch bei WHITEHEAD) die theologische Fragestellung erhalten bleibt. Das Verhältnis von theologischer und philosophischer Fragestellung ruft aber sowohl von christlicher wie von buddhistischer Seite angesichts dieses Systematisierungsversuchs nach zusätzlicher Klärung, soll nicht am Ende doch Hegel – buddhistisch gewendet – das letzte Wort haben. Bedenkt man aber, wie nahe an Hegel die neuzeitliche christliche Offenbarungsreligion ihre Formulierung gefunden hat, so müßte die Manifestationslehre unter dem Aspekt der Selbsteröffnung buddhistisch neugelesen werden. Hinzu kommt, daß die kosmologische Grundfrage nach der Verursachung nicht völlig losgelöst von der Heilsfrage behandelt werden kann, zumal das Ergebnis der Verursachung im anthropologischen Bereich zur ethischen Fragestellung, die Frage nach Überwindung der Unfreiheit in absoluter Freiheit folglich nicht mehr nur eine ontologische, sondern zugleich eine ethisch-soteriologische Frage wird. Auch hier wäre das Systemdenken in seinem Praxisbezug zu sprengen, zumal vom Ursprung her eine Umkehr des Denkens zugunsten einer Heilssuche praktischer Art im Vordergrund gestanden haben dürfte. Der am Ende aufscheinende mystagogische Zug der „Philosophie des Buddhismus“ kommt m. E. eher zu kurz, wie auch auffällt, daß das im Titel der Grundschrift *Erwachen zum Glauben im Mahāyāna* erscheinende Wort *Glaube* keine Erläuterung erfährt. Trotz der bleibenden Fragen, vielleicht gerade wegen dieser Fragen, gehört das kenntnisreiche Werk V.s in die Hand auch möglichst vieler am christlich-buddhistischen Dialog interessierter Theologen.

Bonn

Hans Waldenfels

Blank, Josef: *Paulus. Von Jesus zum Christentum.* Kösel-Verlag/München 1982; 216 S.

Acht Arbeiten des Vf. zu Themen paulinischer Theologie sowie zu „Ansätzen neuer Lebens- und Denkweise“ (II. Teil) sind in diesem Band zusammengefaßt. Es soll deutlich werden, daß in der Exegese noch viel für Pauluns und seine Theologie sowie für deren Verbreitung getan werden muß (11). Einige der Aufsätze sind aus dem jüdisch-christlichen Gespräch bzw. dem innerchristlichen Dialog erwachsen; z. B.: Paulus – Jude und Völkerapostel. Als Frage an Juden und Christen (15–41); der 1. Korintherbrief als Frage an die Kirchen (127–147). Andere Themen mit beachtlichem Aktualitätsgehalt sind etwa: Eucharistie und Kirchengemeinschaft (148–168); Evangelium und Gesetz. Zur theologischen Relativierung und Begründung ethischer Normen (69–85). Vf. erweist sich nicht nur wohl vertraut mit Hintergrund und Umfeld paulinischen Denkens. Wertvoll sind auch seine hermeneutischen Hinweise und die wiederholten Anfragen an die Textauslegung vom Horizont heutiger Situation her, vgl. etwa S. 85: Bedingungen für heutige Ethik; 124ff.: Die hermeneutische Frage von heute.

Der Missionstheologe begegnet unter verschiedener Rücksicht aufschlußreichen Bemerkungen. Sind sie auch meist nicht neu, so doch interessant in ihrem Kontext und zuweilen im besten Sinne „anstößig“. Das gilt z. B. für die Aussagen SS. 20ff.; 210ff. über die „Bekehrung“ des Paulus zum Evangelium und als Missionar für die Völker. Paulus geht es um einen Gott für alle Völker; um die Proklamation des Christusereignisses; um sein missionarisches Sendungsbewußtsein, geprägt von der Christusbegegnung und ausgesagt in prophetischen Kategorien. Er versteht sich, obwohl zeitlebens Jude, als zu den Heidenvölkern gesandt . . . im Dienste der Versöhnung (41). Vgl. S. 120 im Anschluß an Rom 15. Im Zeitalter kontextueller Theologie und des Nachdenkens über verschiedene ekklesiologische Modelle innerhalb des NT sind die Ausführungen zu 1 Kor. instruktiv, zumal Vf. das universalkirchliche Bild des Eph und auch einschlägige Aussage aus LG zum Vergleich heranzieht. Einige Unterthemen zur Illustration: Von der Orts- und Gottesdienstgemeinde zu einem universalen Kirchenbegriff (135ff.); Die Einheit der Kirche von der Einheit der Ortsgemeinde her (138ff.). Kirchliche Institution und Kirche als Ereignis im Gottesdienst ergänzen sich: für Paulus sind beide Momente wichtig (138).

Mögen auch verschiedene Aussagen des Buches diskutabel sein oder als offene Frage stehen bleiben, z. B. im Aufsatz über Eucharistie als Kirchengemeinschaft: das Werk insgesamt bietet reiche Anregungen zum Nachdenken und Gespräch.

St. Augustin

Josef Kuhl

Bundschuh, Alkuin / Uehlein, Polykarp: *Die Erfüllung meines Lebens bist du. Jesus und seine Botschaft.* EOS-Verlag/St. Ottilien 1983; 176 S.

Im letzten Jahrzehnt haben wir mehr und mehr erkannt, daß Mission keine Einbahnstraße sein darf, sondern einen Gegenverkehr hervorrufen muß. Man erwartet ein „feed back“, eine Rückwirkung auf unsere Gemeinden; doch ist es nicht leicht festzustellen, wo und wie sie stattfindet.

Um so erregender ist, daß selbst die Botschaft, die unsere Missionare „draußen“ nichtchristlichen Hörern verkündet haben, zu uns zurückkehrt und Menschen, die sich dem Glauben entfremdet haben, das Wort des Lebens von neuem nahebringen will.

Der Anlaß dazu ist folgender: Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien haben in der ostafrikanischen Hafenstadt Mtwara mitten in einer muslimischen und heidnischen

Umgebung für ihre kleine Christengemeinde eine Kirche gebaut, die sie mit einer bildhaften Darstellung der Heilsgeschichte schmückten. Diese Kirche ist zum Ziel aller Umwohnenden geworden; sie können sich an den farbigen Bildern nicht sattsehen und stellen Fragen über Fragen. Das bewog ALKVIN BUNDSCHUH OSB, den man mit Recht den Altmeister der Katechese in Ostafrika nennen darf, ein erklärendes Büchlein herauszugeben, das den Titel trägt: *Wokovu kwa Wote (Erlösung für alle)*.

Deutsche Katecheten waren der Meinung, dieses Büchlein solle zusammen mit den Bildern auch in deutscher Sprache veröffentlicht werden. Der EOS-Verlag, St. Ottilien, entsprach diesem Wunsch und hat es in einer sehr ansprechenden Aufmachung preiswert herausgebracht.

Die Bilder stammen von P. POLYKARF UEHLEIN OSB aus der Abtei Münsterschwarzach, der seit mehr als zwanzig Jahren in Ndanda/Tansania als Missionar wirkt. – Die Katechesen P. ALKUINS sind sehr lebendig und anschaulich geschrieben, leicht verständlich und reich an Wahrheitsgehalt. Sie gehen von der bildlichen Darstellung aus, bringen dazu biblische Texte, erklären sie in überraschend zeitnaher Weise und regen abschließend durch biblische Zitate zu einer persönlichen Antwort an. – Das Büchlein schließt mit den Grundbeten.

Man kann nur wünschen, daß das Büchlein weite Verbreitung findet. Es eignet sich als Geschenk zu Erstkommunion und Firmung und kann fragenden jungen Menschen in die Hand gegeben werden. Sie werden Auskunft für manche ihrer Glaubensschwierigkeiten finden.

Bernried

Josef Glazik

Köster, Wilhelm: *Abendland, woher und wohin? Aufriß zu einer Ortsbestimmung des Heute.* Aschendorff/Münster 1982; IX + 141 S.

Der Vf. geht aus von einer Charakterisierung unserer geschichtlichen Epoche als Zeitalter des Nihilismus. „Das Nichts hat sich – wer weiß, an welchen Abgründen – verselbständigt.“ (4) Diese These wird sogleich theologisch gewertet in heilgeschichtlicher Deutung: „Das Nichts, das durchzustehen uns aufgegeben ist, ist nichts anderes als die geschichtlich bisher intensivste Form der Leere, in der Christus die Welt durch seine Himmelfahrt gelassen hat“ (5). Im zweiten Schritt wird eine „Zeitdiagnose“ versucht, die abendländische Geschichte in ihrer Beziehung zur Christentumsgeschichte gelesen. Schließlich wird von der Johannesapokalypse her ein „im geschichtlichen Geschehen waltendes Gestaltungsprinzip“ visionär eröffnet. Ein dritter Schritt „Die dreifache Offenheit des Menschen“ ist zu umschreiben als ein in pädagogischdidaktischer Absicht vereinfachter Grundriß transzendentaltheologischer Einsichten – noch aphoristischer in der Sprache als der übrige Text. Und immer scheint der Vf. bemüht, durch raschen Wechsel der Momentaufnahmen abendländischer Geschichte deren Kontinuität zu erweisen, geradezu den Eindruck der Zwangsläufigkeit ihrer Entwicklung hervorzurufen.

Die Intention des Vf. ist, die Prägung der abendländischen Geschichte durch das Christentum hervorzuheben. Doch interessiert ihn mehr dessen Idee als dessen geschichtliche Wirklichkeit. Im vierten und fünften Schritt „Die dreifache Überlegenheit der Christen“ und „Maria Meisterin des Selbstvollzugs“ wird deutlich, daß der Vf. Wege zu weisen sucht, die Erfahrung des Nichts und der Leere existentiell zu bewältigen.

Diese Ortsbestimmung zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi mag eine geistliche Dimension sein, eine geschichtliche ist sie nur um den Preis der Weltflucht. Verwechselt der Vf. vielleicht das in Zeiten sozialer Veränderungen immer wiederkehrende Phänomen apokalyptischer Endzeitstimmung mit den von ihm diagnostizierten

nihilistischen Abgründen? Das Christentum hat aktiv Anteil an den sozio-ökonomischen Entwicklungen, die unsere heutige Lage bestimmen, und es ist gefordert, die uns daraus erwachsenen Probleme anzupacken im Bekenntnis zum göttlichen Ursprung der Schöpfung. Eine „Ortsbestimmung des Heute“ kann nicht bloß nach innen schauen, sondern muß sich den Fragen öffnen, die für unsere Zukunft entscheidend sind.

Aachen

Thomas Kramm

Kolping, Adolf: *Fundamentaltheologie. Bd. III: Die katholische Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes. I. Teil: Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi.* Regensberg/Münster 1981; 875 S.

Mit dem Halbband III/I führt K. seine auf drei Bände angelegte Fundamentaltheologie (vgl. zu Bd. I: ZMR 56 [1972] 154–157; Bd. II: ZMR 62 [1978] 231f.) ein gutes Stück dem Abschluß zu. Es geht K. darum, zu zeigen, daß die Kirche Christi in der katholischen Kirche verwirklicht ist. Themen des I. Teils sind in drei großen Kapiteln die Quellenlage über die Ursprünge der Kirche, zumal die Heilige Schrift des Neuen Testaments, sodann die Sammlung der Jüngerschaft durch JESUS VON NAZARET, schließlich das Zeugnis von der Erhöhung und Auferweckung als Fundament „des Zusammentritts der Jesus-Jüngerschaft zur Kirche“. Wie die vorausgehenden Bände ist auch dieser Halbband geprägt von einer eingehenden Beschäftigung mit den Ergebnissen heutiger Exegese. Die detaillierte Nachzeichnung der verschiedenen Auseinandersetzungen zu den genannten Themenkreisen sind denn auch mitverantwortlich für das inflationär wachsende Volumen der drei Bände, die aus diesem Grunde sich leider auch nicht als Handbuch für Studierende, sondern eher als Nachschlagewerk für Unterrichtende anbieten. Eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit einzelnen Ergebnissen ist in dieser Zeitschrift nicht zu führen, es sei denn, man achte auf die Relevanz eines solchen Ansatzes für das interkulturelle wie das zwischenkirchliche Gespräch. Hier wird aber der Angehörige einer nichteuropäischen Kirche sich in den (vergleichsweise) knappen Eingangsparagrafen mit der Bestimmung des Frageansatzes nicht leicht wiedererkennen (vgl. 1–30). Ja es fragt sich, ob der Frageansatz in unserer eigenen säkularisierten Gesellschaft ausreicht. So hätte die Unterscheidung von theologischer und nicht-theologischer Kirchenbetrachtung ebenso Aufmerksamkeit verdient wie die Frage des Verhältnisses von Kirche und Kirchen, die sich nicht in Hinweisen auf das Verhältnis von Einheit der Kirche und Uneinigkeit der Christenheit erschöpft. Zu den gültigen Zugängen gehört auch der sich bereits historischer Betrachtung erschließende Wandel im offiziellen Kirchenverständnis, wie er sich in einem gewissen Querschnitt im Verlauf der letzten 100–150 Jahre gezeigt hat. Die Rede von Lokalkirchen, Basisgemeinschaften, Volkskirche und Kirche des Volkes u. ä. wäre z. B. ohne das 2. Vatikanische Konzil gar nicht denkbar. Selbst wenn in diesem Band die Anfänge der Kirche im Mittelpunkt stehen, ist ein bestimmtes Frageverhalten nicht unwesentlich. Man kann nur gespannt sein, wie der Band zu Ende geführt wird.

Bonn

Hans Waldenfels

Rahner, Karl: *Wissenschaft und christlicher Glaube* (Schriften zur Theologie 15). Benziger/Zürich, Einsiedeln, Köln 1983; 426 S.

Die Vorstellung der *Schriften zur Theologie Bd. 15* darf in dieser Zeitschrift, die nicht selten schon Aspekte einer „kontextuellen Theologie“ thematisiert hat, in Beschränkung auf einen einschlägigen Beitrag erfolgen. Es handelt sich um das bisher unveröffentlichte

Referat *Aspekte europäischer Theologie* (84–103). Rahner konstatiert zunächst, daß christliche Theologie „in den verschiedenen großen Kulturkreisen unterschiedliche Gestalten aufweist“ (84). Solche Verschiedenheit war selbst im relativ geschlossenen Rahmen des abendländischen Kulturkreises stets anzutreffen und auch vom Lehramt akzeptiert; dennoch ist bis heute die Frage brisant, wie angesichts dieses faktischen Pluralismus Einheit und Wahrheit der Kirche zu denken seien. Durch die missionarische Expansion des Christentums drängt sich heute diese Frage unausweichlich auf im Phänomen der „kontextuellen Theologien“ der verschiedenen Kulturkreise.

Daß ein Pluralismus von Theologien keinen Widerspruch darstellt zur Einmaligkeit und Einzigartigkeit der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus ist kein Problem der spekulativen Theologie. Rahner äußert sich aber skeptisch in einer religionssoziologischen Bewertung des Phänomens. Ist die Identität einer geschichtlich konkreten Religion im Inkulturationsprozeß überhaupt zu wahren? Ist eine „Weltreligion“ konkret geschichtlich möglich? Wie ist sicherzustellen, daß die einer bestimmten Kultur inkulturierte, inkulturiert in eine andere Kultur immer noch dieselbe ist. Diese Identität ist weder durch das formale Dogma noch durch die Institution zu wahren.

Wie nun versteht sich „europäische Theologie“ angesichts dieser pluralen Situation? Es drängt sich zunächst die Frage auf, ob der europäischen Theologie nicht dadurch eine übergeordnete Rolle zugewiesen wird, daß sich das Lehramt stets einer herrschenden Form europäischer Theologie bedient hat? In der neuzeitlichen Situation kulturell bedingter Verschiedenheit der Theologie ist es jedoch kaum länger möglich, die kirchliche Lehre und das kirchliche Lehramt an eine Sprache zu binden. Die Gefahr der Mißverständnisse und damit auch der Irrtümer wäre zu groß. In Konsequenz dieser Entwicklung erscheint es unabdingbar, daß die Lehrautorität wieder stärker von den Ortsbischöfen selbst wahrgenommen wird.

Ein weiterer Aspekt betrifft die besondere Verantwortung europäischer Theologie für die Tradition. Aus ihrer eigenen Überlieferungsgeschichte heraus kann europäische Theologie (leichter als jüngere Theologien) selbstkritisch unterscheiden zwischen dem Dauerhaften im Wandel der Kultur und dem Wandelbaren. Zudem sind wir durch die für unsere Kulturlage charakteristische kritisch-rationale Wissenschaftlichkeit verpflichtet zur selbstkritischen Reflexion des eigenen hermeneutischen Standortes.

Rahner kaschiert keineswegs die faktische Überlegenheit europäischer Theologie aufgrund ihrer personellen und institutionellen Stärke, aber er leitet daraus nicht Ansprüche sondern Verpflichtungen ab: Bereitstellung ihres technischen Instrumentars und ihrer personellen Kräfte, Förderung und Unterstützung des Dialogs und Vermittlung zwischen den Theologien. Dem ist hinzuzufügen, daß auch nur der Anschein dabei vermieden werden muß, das von westlichem Kapital und westlicher Ideologie getragene Engagement für die ortskirchliche Theologie ziele in Wahrheit doch nur auf deren universalkirchliche Vereinnahmung. Die Neigung abendländischen Denkens zu universalistischen Konzepten ist eine der kulturellen Bedingtheiten, die zwar erst den Impetus zu interkultureller Horizonterweiterung beinhaltet, jedoch zugleich die Gefahr birgt, dies stets nur vom einen und selben Zentrum aus zu versuchen.

Aachen

Thomas Kramm

Schneider, Gerhard: *Die Apostelgeschichte*, II. Teil, Kommentar zu Kap. 9,1–28,31 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5,2) Herder/Freiburg, Basel, Wien 1982; 440 S.

In erstaunlich knappem Abstand zu Band I seines Werkes (Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–9,40; 1980, 520 Seiten) legt der Bochumer Neutestamentler nun schon

den zweiten und abschließenden Teil seines umfangreichen Apg-Kommentars vor. Ließ schon der erste Band die Mission als durchlaufende Perspektive der Auslegung Sch.'s deutlich erkennen, so verstärkt sich dieser Eindruck eher noch im vorliegenden zweiten Teil. Die Gesamtgliederung seines Werkes, die der Ausleger im Aufbau des lukanischen Buches sieht und aufgreift, stellt das Anliegen heraus: Einleitung: Jesu Zeugenauftrag an die Apostel (1,1–26); I. Das Christuszeugnis der Apostel in Jerusalem (2,1–5,42); II. Das Christuszeugnis dringt über Jerusalem hinaus und nimmt seinen Weg zu den Heiden (6,1–15,35); III. Das Christuszeugnis auf dem Weg „bis ans Ende der Erde“ (15,36–28,31).

Die ausführliche Einleitung zum ersten Band hatte Ziel und Arbeitsweise beschrieben. Die Zuordnung der Apg zum Lukasevangelium sollte deutlich werden; ferner die Intention, die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit theologisch zu deuten und damit Gottes wunderbares Wirken zu bezeugen. Diese Erfüllung des Auftrages Jesu durch seine Zeugen und die Kontinuität von der Jesusüberlieferung durch die Apostel in die Kirche hinein (vgl. I,141) ist im vorliegenden Band konsequent durchgehalten, aber vom Apg-Text her an die zentrale Gestalt des Paulus gebunden und vor allem ausgerichtet auf die Darstellung der Heiden-Mission. Wohl ist Lukas daran interessiert, den Beginn der eigentlichen Heiden-Mission dem Petrus zuzuschreiben. Trotzdem wird in der Schilderung der Saulus-Berufung, womit dieser zweite Band beginnt (Apg 9,1ff), sehr bald hingewiesen auf den Umstand, „daß Paulus der Heiden-Missionar schlechthin sein wird“ (17). Die Entwicklung hin zur Freigabe der gesetzefreien Heiden-Mission auf dem Apostel-Konzil ist letztlich und entscheidend Werk des Hl. Geistes.

Sch. macht in seiner klaren und übersichtlichen Stoffbearbeitung die entscheidenden Nahtstellen im Fortgang der geistgewirkten Entwicklung in der Ausbreitung der Christusbotschaft deutlich. Die Auslegung hält sich stets eng an den lukanischen Text. Zwei aufschlußreiche Exkurse helfen, zentrale Gedankengänge gründlicher zu entfalten: „Paulus“ (41–45) und „Apostelkonzil und Aposteldekret“ (189–192). Vor allem die Ausführungen über Paulus stellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Paulusbild der Briefe und der Apg heraus und erhellen, daß und warum für Lukas mit seinem reflektierten Zeugen-Begriff Paulus neben den zwölf Aposteln nicht auch Apostel genannt wird. „Letzlich resultiert das Paulusbild der Apostelgeschichte aus der Ekklesiologie – und zielt zugleich auf diese“ (45).

Sch. betont für diesen zweiten Band noch einmal seine Einstellung zur Quellenfrage. Sie deckt sich im wesentlichen mit den Positionen in den beiden anderen fast gleichzeitig erschienenen Apg-Kommentaren von A. Weiser (GTB 5,1) und J. Roloff (NTD 5): Lukas fußt weitgehend auf mündlichen und/oder schriftlichen Überlieferungen, ohne daß es uns möglich wäre, den Wortlaut dieser Quellen zu rekonstruieren oder genau abzugrenzen (5). Ein detailliertes Register griechischer Wörter sowie weitere Stellenregister antiker Autoren und von Personen- und Ortsnamen bezeugen nicht nur die Sorgfalt der Arbeitsweise des Vf.; sie bedeuten echte Hilfe für den Umgang mit dem imponierenden Werk. Die mehr als sieben Jahre Arbeit, von denen im Vorwort (6) die Rede ist, haben sich gelohnt!

St. Augustin

Josef Kuhl

Schwerdtfeger, Nikolaus: *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“* (Freiburger Theologische Studien 123) Herder/Freiburg, Basel, Wien 1982; 454 S.

Vf. hat mit vorliegender Arbeit, 1981 angenommen als Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br., einen systematischen Überblick

erstellt über Rezeption und Diskussion der Rahnerschen Rede „anonymen Christen“ und ihren Theologischen Grundlagen. Ausgehend von den „kritischen Einwänden“ – die sich oft schon auf den ersten Blick als schlichte Mißverständnisse zu erkennen geben – Präzisiert Vf. die Problematik, die das Herzstück der Theologie KARL RAHNERs ausmacht. Insbesondere der Vorwurf der „Vereinnahmung der Anderdenkenden“ (H. KÜNG, E. JÜNGEL u. a.) hat weite Resonanz gefunden. Nur kurz deutet Vf. an, daß eine solche Kritik sich nicht zu Recht gegen RAHNER selbst richtet, sondern gegen eine psychologisierende Fehlinterpretation, wie sie besonders auch von A. RÖPER enthusiastisch verbreitet wurde. A. RÖPER sieht im anonymen Glauben ein psychologisches Phänomen, das darum möglich sei, weil im menschlichen Bewußtsein auch das, was nicht thematisch gewußt werde, implizit gegeben sein könne. A. RÖPER verbindet diesen Gedanken mit RAHNERs onto-theologischen Ansatz, wonach in jedem Erkenntnisakt das Sein als Grund alles Erkennbaren immer schon miterkannt ist. durch diese transzendente Implikation des Seins sei Gott immer schon mitbewußt. Daraus schließt RÖPER nicht nur auf eine allgemeine Heilsmöglichkeit, sondern folgert, daß das anonyme Christentum zum faktischen Wesen des Menschen gehöre, der sich selbst in der Ablehnung noch einmal verrate als derjenige, der dieses Christentum anonym habe.

Diese Position entspricht nicht derjenigen RAHNERs. Der Mensch wäre in seiner Antwort auf den sich mitteilenden Gott nicht mehr frei. Wenn für RAHNER auch die Natur des Menschen schon immer gnadenhaft erhobene Natur ist, so unterscheidet er doch zwischen Natur und Gnade derart, daß die Natur als die bleibende Verfassung des Menschen sich der andrängenden Selbsterschließung Gottes auch entziehen kann, ohne in diesem Nein implizit nochmals das Verneinte zu bejahen. Gnade bedarf der täglichen Annahme.

Vf. bietet im systematischen Nachvollzug der transzendental-theologischen Logik die Ausgangsposition, solchen Mißverständnissen entgegenzutreten. Zu diesen gehört auch der Verdacht, daß die Notwendigkeit der Mission nicht mehr einsichtig zu machen sei. Es kann jedoch nicht vom „anonymen Christentum“ gesprochen werden anders als aus der Perspektive der geschichtlichen Greifbarkeit der Heilgnade in der Kirche. Auch bleibt die Verpflichtung zum Apostolat unvermindert bestehen. „Anonymes Christentum“ schließt ein, daß die geschichtliche Konkretion noch aussteht – das ist mit „anonym“ insbesondere gemeint. Wenn der christliche Missionsauftrag universal ist, dann setzt dies gerade jenes voraus, was „anonymes Christentum“ genannt wird, denn Mission ist nur möglich unter der Voraussetzung der (mindestens angebotenen) Glaubensgnade. Es ist ein vom christlichen Sakramentenverständnis her bekannter Vorgang, daß die heiligmachende Gnade dem sakramentalen Zeichen vorausgehen kann und es so geradezu kraft seiner eigenen Dynamik fordert.

Aachen

Thomas Kramm

Anschriften der Mitarbeiter dieses Hefes: DR. MUBABINGE BILOLO, Adelheidstraße 17, D-8000 München · DR. RAINER FLASCHE, Philipps-Universität Marburg, Am Plan 3, D-3550 Marburg 1 · DR. THOMAS KRAMM, Zur Kalkbahn 24, D-5163 Langerwehe.

Das Schwerpunktthema dieser Ausgabe *Basisgemeinde in Lateinamerika* ist in doppelter Hinsicht von missiologischer Relevanz: Zum einen ist die Basisgemeinde ein Phänomen integrierter lokalspezifischer Kirchenstruktur und damit zugleich auch ein Phänomen der Inkulturation der Kirche, zum anderen definiert sich die Basisgemeinde selbst als ein „Instrument der Evangelisierung“, versteht sich im und aus dem Zusammenhang der dem Wesen nach missionarischen Kirche. Entsprechend dieser doppelten Relevanz ist von der ZMR auch ein zweifacher Beitrag zu erwarten: Erstens eine Analyse der aus Veränderungen im Selbstverständnis und im institutionellen Gefüge einer Ortskirche resultierenden gesamtkirchlichen Konsequenzen und zweitens eine Darlegung der ekklesiologischen Grundlagen dieser basisnahen Organisationsform mit besonderem Augenmerk auf die kontextuellen Bedingungen ihrer Entstehung. Beides kann nur exemplarisch geschehen, was eine Beschränkung auf den Erfahrungsbereich Lateinamerikas rechtfertigt.

Zur Frage nach den gesamtkirchlichen Auswirkungen hat der Luzerner Fundamentaltheologe DIETRICH WIEDERKEHR einen grundsätzlichen Beitrag zur Verfügung gestellt, der das Verhältnis von Ortskirche und Gesamtkirche kritisch überprüft. Dieser Beitrag geht aus einem Referat des Verfassers auf der letztjährigen Tagung des Wissenschaftlichen Arbeitskreises katholischer Missionswissenschaftler in St. Augustin hervor. D. WIEDERKEHR analysiert die im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils recht konfliktreiche ekklesiologische bzw. ekklesiopolitische Entwicklung im Spannungsfeld von Orts- und Weltkirche. Dieser Beitrag leitet das Themenheft ein, da seine Reflexionen eine bedeutende Grundlage sowohl für das Verstehen der Ekklesiologie der Basisgemeinde als auch für die rechte Einordnung der mit diesem Kirchenmodell verbundenen gesamtkirchlichen Konflikte darstellen.

Die Vorstellung von *Basisgemeinde als Kirchenmodell* übernahm der brasilianische Theologe CLODOVIS BOFF, der ein einflußreicher Berater der Brasilianischen Bischofskonferenz ist und inzwischen auch in Deutschland durch seine Veröffentlichungen bekannt wurde. Auf sein jüngst in deutscher Sprache erschienenes Werk *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* wird in einer Rezension hingewiesen.

Zur Klärung des soziologischen und gesellschaftspolitischen Kontextes dient der Beitrag von JOHANNES MEIER. Der Autor ist Assistent am Lehrstuhl für Missionswissenschaft der Universität Würzburg und Mitarbeiter der *Studienkommission für Lateinamerikanische Kirchengeschichte* (CEHILA). Sein Forschungsschwerpunkt ist die Kirchengeschichte des karibischen Raumes.

Das Phänomen „Basisgemeinde“ hat auch in der deutschen Ortskirche bedeutende Impulse für das Gemeindeleben erbracht, ist aber zugleich heftig umstritten. Wie weit nun die Erfahrungen der lateinamerikanischen Kirche auf Resonanz stoßen und wo die Ursachen der erwähnten Konflikte zu suchen sind, hat dazulegen dankenswerterweise FLORENCIO GALINDO übernommen. Er ist Professor für Dogmatik und Exegese am Diözesanseminar

von Ibagué und Santa Maria (Kolumbien) und Referent für Dokumentation und Öffentlichkeitsarbeit bei Adveniat/Essen.

Ein *kleiner Beitrag* von LUIS ZAMBRANO mit dem Titel „*Kirchliche Basisgemeinde*“ als „*Kirche des Volkes*“. *Sprachregelungen der lateinamerikanischen Theologie* war aus Platzmangel leider in diesem Heft nicht mehr unterzubringen und wird in der folgenden Ausgabe veröffentlicht werden. Der Autor hat an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen promoviert mit einer Arbeit zum Thema *Entstehung und theologisches Verständnis der ‚Kirche des Volkes‘ (Iglesia Popular) in Lateinamerika*. Eine Besprechung seiner Untersuchung findet sich in dieser Ausgabe der ZMR.

Anzumerken bleibt, daß wegen der Verwandtschaft der Disziplinen die Grenze zur Pastoraltheologie und -soziologie nicht immer deutlich abgesteckt und gesichert werden kann, daß hier aber die pastoralen Probleme der deutschen Kirche nicht im Mittelpunkt stehen sollten. Die Pastoraltheologie fällt im Sinne der Konzeption ADOLF EXELERS die Aufgabe zu, durch eine methodisch geleitete vergleichende Studie zu untersuchen, „was man von diesen ‚Basisgemeinschaften‘ lernen kann“ (vgl. den Beitrag von L. Roos in *Lebendige Seelsorge* 33 [1982] 106/111). Nur so kann dieses ekklesial so bedeutsame Geschehen aus dem Geruch der Unbotmäßigkeit gegenüber sakrosankten Institutionen befreit und in seiner pastoralen Bedeutung auch für die deutsche Kirche geklärt werden.

Allen hier vorliegenden Beiträgen gemeinsam ist die Bezugnahme auf die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils mit dem mehr oder weniger expliziten Anspruch, daß die Basisgemeinde prinzipiell eine dem Kirchenbild des Konzils entsprechende Gemeindeform darstellt. Dieser Anspruch ist nicht exklusiv, drückt aber das Selbstverständnis aus, als Gemeinde Jesu Christi auch Träger der sakramentalen Vollmacht zu sein. Die Basisgemeinde versteht sich als Kirche am Ort, als sichtbares Zeichen des Heils in einer konkreten gesellschaftlichen Situation, in der sie ihren Heilsdienst wahrzunehmen hat. Alles Institutionelle ist demgegenüber abgeleitet, ihrem Zeugendienst funktional zugeordnet. Dies bedeutet keine Ablehnung der Institutionen überhaupt, diese werden jedoch stets dem Kriterium ihrer pastoralen Wirksamkeit und Zeichenhaftigkeit im gegebenen gesellschaftlichen Kontext unterworfen. Die damit gegebene „Kontextualisierung“ bzw. „Regionalisierung“ auch der Kirchenstrukturen bedeutet für die Gesamtkirche eine nicht unerhebliche Herausforderung, neue Wege der zwischenkirchlichen Kommunikation zu beschreiten und neue Symbole der Einheit zu kreieren, die die legitime Pluralität und die Eigenständigkeit der Ortskirchen nicht in Frage stellen.

Die Redaktion ist bemüht, in nächster Zeit auch Beiträge zur afrikanischen Form der Basisgemeinde anbieten zu können. Im interkulturellen Vergleich wird die Eigenständigkeit der Ortskirchen erst deutlich und dialogfähig.

ORTSKIRCHE UND WELTKIRCHE

FRUCHTBARE KONFLIKTE ZWISCHEN BISHERIGER UND WEITERFÜHRENDER EKKLESIOPRAXIE UND EKKLESIOLOGIE

von Dietrich Wiederkehr

Das Thema zeigt in seiner Formulierung schon an, auf welchen Ebenen und in welcher Richtung es behandelt werden soll. Das Verhältnis von Ortskirche und Weltkirche, die mögliche und notwendige Eigenständigkeit einer Partikularkirche (eines Landes, einer Region usw.) einerseits, und die notwendige und mögliche Einheit der Weltkirche andererseits spielt sich auf verschiedenen Ebenen zugleich ab: im Verhältnis der Glaubenslehre und ihrer Ausfaltung in Gottesdienst und Lebensgestaltung, in Kirchenordnung und Disziplin, aber ebensowohl in alltäglicher Glaubenspraxis der Christen und der Gemeinden, in verschiedenen Kulturen und gesellschaftlichen Zusammenhängen. Es kann unmöglich nur auf der ideellen abstrakten Ebene der Ekklesiologie ausgetragen werden. Nicht nur die neue Ekklesiologie muß in ihrer Wechselwirkung mit der neuen Ekklesiopraxis gesehen werden, sondern im gleichen Licht zeigt sich, daß und wie auch die überlieferte Ekklesiologie schon immer auch aus früherer Ekklesiopraxis hervorging und nur so auf sie zurückwirkte.

Diese Verflechtung bestimmt die Reihenfolge und das Vorgehen. Um auch nur den Eindruck oder die Versuchung zu vermeiden, den tatsächlichen Verlauf dieses Verhältnisses, seiner Geschichte und seiner Reflexion bloß als Ableitung und praktische Umsetzung einer vorherigen Theorie von Kirche zu deduzieren, soll nicht chronologisch vorgegangen werden. Denn der tatsächliche bisherige Verlauf führt schon weit über das hinaus, was man seinerzeit – etwa beim Vaticanum II – als mögliche praktische Umsetzung der dort angebahnten Ekklesiologie der Ortskirche, der bischöflichen Kollegialität usw. angebahnt sehen mochte. Es kommt oft so anders und ist bereits jetzt so anders gelaufen, daß darum nicht in dieser schematischen Ordnung vorgegangen werden soll. Es wird damit auch der langweilige Eindruck vermieden, wieder einmal beginne ein Thema und seine Darlegung bei „Adam und Eva“ und bleibe ohnehin lange vor den aktuellen und weiterführenden Problemen und Problemstellungen irgendwo bei den „Patriarchen“ stecken. Darum eine andere Reihenfolge – gleichsam mitten im laufenden Film die Bilder rück- und vorwärts laufenlassend:

1. Konfliktszenarios für das Verhältnis von Orts- und Weltkirche
2. Theologiegeschichtliche und kirchengeschichtliche Vorprogrammierungen
3. Kirchenpraktische Neuerfahrungen
4. Ekklesiologische Problemstellungen
5. Unzulängliche und weiterführende Strategien

1. Konfliktszenarios für das Verhältnis von Orts- und Weltkirche

Die Zeit seit dem Vaticanum II hat uns einige spannungsvolle Konflikte gebracht, in denen einzelne Ortskirchen, Bischofskonferenzen, Gemeinschaften und Gemeinden die Charta der Konzilsdokumente praktisch in einer Weise auslegten, die offensichtlich über das damalige Verständnis hinausführte. Darüberhinaus sind Szenarios denkbar, die als solche noch nicht kirchenpolitische und -theologische Wirklichkeit geworden, aber als latente und potente Möglichkeiten bereits angelegt sind. Wir wollen von beiden einige vorstellen.

(1) Die Auseinandersetzung um den Holländischen Katechismus. Methodik und Ansatz der Glaubensvermittlung in diesem Katechismus wichen vom gängigen Modell ab. Individuelle menschliche Lebenserfahrung und gesellschaftliche Situationen bilden den Kontext, in den hinein die Dar- und Auslegung des Glaubens erfolgt; dies hat eine Gewichtung zur Folge, die von einer „objektiven“ dogmatischen Hierarchie der Wahrheiten abweicht. Römische Kritik listete denn auch Versäumnisse und Lücken auf und verlangte die Vervollständigung der Glaubenslehre in den bemängelten Punkten. (Eine ähnliche Konfliktszene brachte auch – näher zur Gegenwart – die Ansprache von Kardinal Ratzinger an die französischen Katecheten zum offenen Ausbruch: „Katechese müsse eine vollständige Darlegung der kirchlichen Lehre vermitteln.“)

(2) Die Praxis der Bußfeier in der Kirche der Schweiz. Mehrmals, am deutlichsten anlässlich des Ad-limina-Besuches, wurden die Bischöfe angehalten, die persönliche, individuelle Beichte zu fördern und die herrschend gewordene Praxis der Bußfeier mit Generalabsolution strikter an die Bedingungen zu binden, die dafür vorgesehen waren. Kritische Beobachtung erfährt diese freiere Praxis schon von einzelnen Diözesen der Schweiz selber aus, ebenfalls von den Deutschen Bischöfen, am stärksten wohl von der Bischofssynode in Rom, resp. von deren Vorsitzenden, Papst JOHANNES PAUL II.

(3) (Übergehend zu möglichen, aber wohl realistischen Konfliktszenarios.) Eine amerikanische Ordensgemeinschaft von Frauen verlangt von einem Bischof die Priesterweihe einzelner Mitglieder, als Vorsteherinnen für ihre eigenen Gemeinschaften und für die Gemeinden, in denen sie tätig sind. Nehmen wir an, ein Bischof entspricht diesem Gesuch, erteilt einigen Frauen die Priesterweihe und riskiert die Abweichung von der römischen Disziplin. Damit ist eine Ebene erreicht, die über den geschlossenen Kreis einer Ordensgemeinschaft oder einer Pfarrgemeinde hinausreicht. Es wird ein Bischof involviert, vielleicht eine ganze Bischofskonferenz. Nun läßt sich der Konflikt nicht mehr auf lokaler Ebene erledigen, sondern löst Mechanismen aus zwischen der Ortskirche und der Gesamtkirche, wiederum in ihrer zentralen primatialen Instanz, dem Papst. Wie wird argumentiert? Mit welchen inhaltlichen Argumenten bezüglich des konkreten Streitfalls: Ämtertheologie, Amtsverständnis des Priestertums, theologische Anthropologie usw.? Welche formalen Argumente werden beigebracht: gegen das abweichende Verhalten einer Ortskirche, für die geltende Überlieferung und Disziplin der Weltkirche? Welche Maßnahmen disziplinarischer und kirchenpolitischer Art werden getroffen? Auf welcher der beiden Ebenen wird operiert: auf derjenigen der strittigen Sachfrage (Priestertum der Frau) oder mehr auf der formal-disziplinarischen der Konformität der Ortskirche zur Tradition und zur Praxis der Weltkirche? Oder wird die Spur von der einen zur anderen Argumentation gewechselt?

(4) Ökumenische Arbeitskreise (Erwachsenenbildung, Frauenarbeit, Jugendbewegungen aus allen Konfessionen und Kirchen) praktizieren immer öffentlicher eine interkonfessionelle Eucharistiegemeinschaft, – in der supponierten Annahme – wiederum nicht nur auf der unteren Ebene einiger nonkonformer Jugendseelsorger, sondern mit Wissen, Mitwirkung und Gutheißung eines Bischofs. Diese Annahme macht erst den Konfliktfall zum Testfall für das Verhältnis Ortskirche-Weltkirche, weil es, auf einer unteren Ebene, bei einer innerdiözesanen Maßregelung bliebe und eine neue Gestaltung und Ausformung des Verhältnisses nicht in Gang käme. Die Abweichung von der geltenden Ordnung für ökumenische Gottesdienste ist eindeutig: die beteiligten Gruppen nehmen für sich die größere eigene Erfahrung gewachsener Glaubensgemeinschaft in Anspruch und halten die bestehenden Lehrkontroversen als nicht mehr relevant oder nicht ausreichend für eine immer noch getrennte Eucharistie. Wie reagiert hier die größere Kirche?

(5) Gebetsgemeinschaften, Meditationszentren in Indien öffnen den überlieferten Christusglauben in so dialogischer Weise, daß der sog. Absolutheitsanspruch als relativiert erscheint. Die Präsenz des Göttlichen in Jesus von Nazareth und in den religiösen Stiftern und Persönlichkeiten der hinduistischen Religion werden als gleichrangig anerkannt. Die überlieferte christologische Dogmatik wird als kulturelle Entfremdung, als nicht-verständlich und nicht-vollziehbar, als Spaltfaktor und unerträgliche Ausschließlichkeit beiseitegeschoben. Der Konflikt mit der überlieferten und geltenden kirchlichen Lehre der dogmatischen Christologie wird – Annahme! – nicht nur auf unterster Ebene riskiert, sondern wiederum unter Zustimmung und Gutheißung der ortskirchlichen Leitung eines Bischofs oder einer Bischofskonferenz. Eine Regelung auf unterer Ebene ist nicht mehr möglich: wie reagiert die übrige Weltkirche? Oder erfolgen (was wir bisher ja meistens damit gleichstellen und auch darauf reduzieren) römische Stellungnahmen, lehrmäßige Zensuren und disziplinarische Maßregelungen?

(6) Weitere Möglichkeiten seien nur kurz genannt: Politisches Engagement und Kooperation von christlichen Basisgemeinden mit marxistischen Befreiungsbewegungen in Lateinamerika; Einsetzung oder Beibehaltung eines verheirateten Priesters in eine Pfarrei in Abweichung von der geltenden Zölibatsdisziplin; Beibehaltung und Praxis von schamanischen Heilungsriten in einer Kirche Afrikas im Namen einer „schwarzen“ Inkulturation des Christentums, wenn auch in Kollision mit der gesamtkirchlichen Sakramentenordnung und -liturgie; abweichende Direktiven für die ethische Verkündigung, für die persönliche Beratung wie für die örtliche staatliche Gesetzgebung bzgl. Homosexualität, daraus ein Konflikt zur weltkirchlichen Moralverkündigung und Anweisung an die Beichtväter usw.

Die Kennzeichnung „ortskirchlich-weltkirchlicher Konflikt“ erfordert eine Differenzierung: bei den geschilderten Konflikten gibt es solche, die man als für eine bestimmte Ortskirche typisch kennzeichnen kann (z. B. lateinamerikanische Basisgemeinde und ihre Solidarisierung mit marxistischen Befreiungsbewegungen). Daneben sind aber die meisten anderen Konflikte eher zufällig in der betr. Orts- resp. Landeskirche ausgebrochen. Sie hätten – bei weitgehend ähnlichen, analogen Bedingungen in anderen Kirchen – auch dort ausbrechen können: Abweichungen von der kirchlichen Disziplin des Priesteramtes (Frauenordination, verheiratete Priester), ökumenische Konflikte usw. Die meisten geschilderten Szenarios ließen sich auch in anderen Ländern denken: weshalb gerade in Holland zuerst ein Katechismusstreit aufbrach, weshalb die Schweiz mit ihrer Bußfeier einen abweichenden Weg

geht, das hängt von vielen Faktoren ab, von der pastoralen Praxis, der Einstellung zu den überlieferten und den neuen sakramenten-liturgischen Formen, der größeren oder geringeren Experimentiertoleranz und -freiheit einer Kirche und ihrer Leitung usw. Auf alle Fälle wird es nicht möglich sein, die jeweils ortskirchlich, also lokal aufbrechenden Konflikte mit einer eben solchen Lokalisierungsstrategie zu lösen – auch wenn dies versucht worden ist. Wie verhalten sich andere Kirchen, die gleiche auslösende Faktoren und Verhältnisse auch kennen, sich davon nicht unterscheiden, zu jener Ortskirche, die es nicht bei der Analyse und Diagnose bewenden läßt, sondern aus- und aufbricht und den Konflikt wagt? Wie wirkt dieser Aus- und Aufbruch einer einzelnen Kirche zurück auf die anderen, die zurückstehen und sich der herrschenden Disziplin und der eingesetzten Disziplinierung unterziehen? Verschiedene Möglichkeiten sind denkbar: ein innovatorischer Domino-Effekt, der den anfänglichen einzelnen Abweichungsfall zu einer neuen *Consuetudo contra legem* und schließlich zur neuen weltkirchlichen Regelung gedeihen läßt. Oder aber umgekehrt: es wird versucht und durchgesetzt, daß die einzelne aus- und aufbrechende Ortskirche isoliert, kritisiert und gemaßregelt wird, durch Verhinderung einer weitergehenden Solidarisierung wird sie zur Konformierung gebracht, unter stillschweigendem Zusehen oder gar Mitwirkung der anderen Kirchen. Wir werden nachher diese Argumentations- und Disziplinierungsstrategien und ihr wechselseitiges Verhältnis durchleuchten. Hier ging es darum, die verharmlosende Eingrenzung eines ortskirchlich-weltkirchlichen Konfliktes aufzubrechen; der versuchten Relativierung ist gerade eine entgegengesetzte Generalisierung gegenüberzustellen. Wohl die meisten Konflikte in der nachkonziliären Zeit sind denn auch nur zufällig Lokalkonflikte und noch zufälliger gerade in den genannten Ortskirchen ausgebrochen. Konfliktogene Bedingungen bestehen überall: sie sind durch die neuere Ekklesiologie von Vaticanum II vorprogrammiert, gehen aber über jene ideellen Ansätze in einer nicht vorprogrammierbaren Ekklesio-praxie hinaus.

2. *Theologiegeschichtliche Vorprogrammierungen und Weichenstellungen*

Von den geschilderten Szenarios aus lesen wir heute die Konzilstexte anders (vergleichbar einem Theatertext nach der ersten szenischen Realisierung); wir erkennen deutlicher die Zusammenhänge von Theorie und Praxis, von theoretisch-ekklesiologischer Charta und dem dadurch praktisch freigesetzten Verlauf. Welches sind die Weichenstellungen und Vorprogrammierungen, die die tatsächliche Entwicklung freigesetzt haben und Bewegungsfreiheit einräumten – auch wenn der Verlauf noch mehr ist als die Durch- und Ausführung des theoretischen Programms. Im folgenden sollen einige Weichenstellungen des Vaticanum II in Erinnerung gerufen werden.

Zunächst ist auf die bekannte und wichtige Analogie zwischen *Gesamtkirche* und *Ortskirche* hinzuweisen, wonach die einzelne Ortskirche, vor allem als Bistum, nicht bloß ein unvollständiges quantitatives Fragment der Kirche darstellt, die nur als Weltkirche das Wesen der Kirche verwirklichte. Sondern: wo Gemeinde lebt,

gemeinsam glaubt, Gottesdienst feiert, gesellschaftlich zeugnisgebend präsent ist und mit den anderen Gemeinden in solidarischer Verbundenheit lebt: da ist Kirche vollständig, mit allen Elementen präsent. Von daher empfiehlt es sich auch, nicht den quantitativen Begriff der Teilkirche zu verwenden, sondern den qualitativen Begriff der Ortskirche, d. h. der Kirche an ihrem Ort. Auch für die größeren Einheiten eines Bistums, einer regionalen Kirchenprovinz, einer kulturell eigenen Ausprägung von Kirche, sollte nicht von Teilkirche gesprochen werden, weil dadurch die errungene ekklesiologische Einsicht wieder verdunkelt wird.

Die Eigenprofilierung der Ortskirche innerhalb der *Catholica* ist gewachsen, innere und äußere Faktoren prägen auch das eigene, unterschiedene und vielfältige Bild der Ortskirche. Im christlichen Glauben liegen von innen her so viele Möglichkeiten seiner Ausfaltung, seines Verständnisses und seiner gelebten Verwirklichung verborgen, daß dies zu verschiedenen Glaubensverständnissen, Akzentsetzungen, Stilen usw. führen muß. Gleichzeitig ist die Vielfalt natürlich angestoßen und bedingt durch die jeweils vorgefundenen raum-zeitlich verschiedenen Bedingungen, die geschichtlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Potentiale, Gefährdungen und Herausforderungen. Interessanterweise wird dieser Freiheitsraum für das Eigenleben von Ortskirchen außerhalb und am Rand der *Catholica* bereitwilliger eingeräumt als innerhalb. Aber: was die Orthodoxen Kirchen und was die jungen Kirchen leben dürfen, gilt doch für die anderen auch! Was an den reformierten Kirchen anerkannt und gewürdigt wird, kann man den eigenen katholischen Kirchen an ihrem Ort nicht verweigern. Wie von einem Schatten sind diese Einräumungen immer begleitet von einer ängstlichen Absicherung durch den römischen Primat und durch das Einheitsmotiv; man wird vor diesen „Rotlichtern“ die Fahrt zwar kontrollieren, aber nicht gleich abstoppen wollen!

Das Vaticanum II hat das Problem von *Primat und bischöflicher Kollegialität* vor allem in seiner institutionell-strukturellen Gestalt behandelt, wenn auch die anderen Ebenen vielgestaltigen kirchlichen Lebens mit bewußt waren. Aber ausgetragen wurde es zunächst so, daß dem bisher ausschließlichen zentralistischen Primat die komplementäre und kritische Kollegialität der Bischöfe gegenübergestellt und damit integriert wurde. Die Rückführung auf das Apostelkollegium um Petrus mag spätere rechtliche Kategorien ungeschichtlich ins Neue Testament zurücktragen (wie es auch die Primatstheologie tut), aber dies ist eben jene Argumentationsebene, auf der die kirchenstrukturellen Probleme artikuliert, verstanden und ausgetragen werden müssen, wenn man nicht aneinander vorbeireden will. Die Auswirkungen dieser hierarchischen Repräsentierung der Ortskirchen rings um den päpstlichen Primat wurden in der Kirchenkonstitution noch nicht ausdrücklich ausgezogen und nach „unten“ weitergegeben; so kommt denn eine differenzierte Eigenprofilierung der Ortskirchen und die Einbringung ihrer Erträge in das Leben der Gesamtkirche noch nicht in den Blick.

Die *Pluriformität des Glaubensverständnisses* und -stils konnte vom Konzil und den Bischöfen noch nicht zu Ende gedacht werden. So vermischen wir bei der Darstellung der Bischöflichen Kollegialität die Ebenen des Gemeindelebens; umgekehrt sind bei der Pluriformität des Glaubensverständnisses, des sittlich-praktischen Glaubenslebens, des kultischen Glaubensstils nicht immer schon auch die rechtlichen Probleme mitausgesprochen. Man wird diese Bezüge ausdrücklich herstellen müssen. Die seitherige kirchengeschichtliche Erfahrung und Praxis zeigt, wie diese Zusammenhänge wirksam werden, spätestens in den vorher geschilderten Konfliktszenarios. Die Pluralität des Glaubensverständnisses stiftet Spannung nicht nur zwischen dem Glauben des einzelnen Christen und der allgemeinen Glaubenslehre der Weltkirche, sondern sie wird ekklesiologisch und ekklesio-politisch wirksam im Verhältnis einer

lokalen, regionalen oder nationalen Ortskirche zur Gesamtkirche. Dasselbe gilt von einer eigenen ethischen Glaubenspraxis oder von den Stilen der Glaubensfeier in der Liturgie. Liturgie gibt es als solche erst, wo Gemeinde gemeinsam betet und feiert; die Spannung zwischen einer ortskirchlichen Ausprägung und der gesamt-kirchlichen liturgischen Ordnung ist von da aus schon immer ein ekklesiologisches und ekklesiopolitisches Problem. Es wäre eine idealistische Verharmlosung und Abstraktion, diese ekklesialen Zusammenhänge erst nachträglich oder begleitend bewußt zu machen, wie es die Liturgiekonstitution noch getan hat.

Die Überlagerung und Durchdringung von Lehre und Recht geht auch in die Kategorien und Kriterien mit ein: Einheit des Glaubens und Einheit der Kirchen untereinander, Einheit des Gottesdienstes und Einheit des kirchlichen Amtes bedingen sich gegenseitig. Allerdings nicht in einer nur mechanischen Parallelität, sondern in einem wechselnden Zugverhältnis. Bestimmt die Glaubenseinheit und -vielfalt die *Communio* der Kirchen und ihrer Amtsträger oder leitet sich die gottesdienstliche Einheit und Vielfalt von den rechtlichen und kirchenamtlichen Beziehungen zwischen den einzelnen Kirchen ab? Diese Reihenfolge und diese Fragen sind nicht beliebig (im Sinn von: was war zuerst?) sondern haben grundlegende Konsequenzen für das Verhältnis der Ortskirchen innerhalb der *Catholica*, aber auch für die Beurteilung von Kirchentrennung und -einheit in ihr und in der Ökumene. Wir sind daran, die bisher üblichen Zugfolgen und Zugzwänge in beiden Richtungen zu denken und anzuwenden. An Einheit und Verschiedenheit der Kirchenleitungen mißt sich die Einheit und Verschiedenheit im Leben der einzelnen Ortskirchen jetzt aber auch umgekehrt: Wo sich Gemeinden bei aller Vielfalt noch bzw. schon gegenseitig zuerkennen, daß in ihnen christlicher Glaube und Glaubensfeier geschieht, zieht dies auch eine freiere und offenere *Communio* der hierarchischen Vorsteher und der zwischenkirchlichen strukturellen Beziehungen nach sich.

Die konziliäre Ekklesiologie wird interpretiert durch *Praxis oder Praxis-defizit*. Der Blick von den Konfliktszenarios zurück auf die lehrmäßigen Vorprogrammierungen in *Vaticanum II* erweckt den Eindruck, als sei erst aus neuer ekklesiologischer Theorie auch neue Praxis geworden. Wenn auch die lehrmäßigen Öffnungen in den Konzilstexten erstmals oder aus lange vergessenen früheren Traditionen auftauchten, gingen sie doch nicht einfach aus theoretischer Überlegung oder historischer Restauration hervor. Noch bevor es zu Texten kam, gab es offensichtlich in der Kirche vor *Vaticanum II* schon vielfältige neue Lebensäußerungen, Bestrebungen, Reformversuche und kleine Raumgewinne, in denen noch innerhalb der alten Strukturen das neue Leben sich meldete. Wir vernehmen in den ekklesiologischen Texten also schon immer vorausgehende Kirchenpraxis, wenn auch oft in der negativen Form des Praxisdefizits oder des angemeldeten Praxis-desiderats; Ortskirchen bringen bereits ihre ersten Erfahrungen an eigenem Leben mit ein, geben ihrer anfänglichen Erfahrung und dem weitergehenden Wunsch nach Bewegungs- und Entfaltungsfreiheit Ausdruck und theologische Legitimation in den Texten. Daß mehr Praxis in dieser Theorie steckte als man beim ersten Aufscheinen solcher Ekklesiologie in den Texten meinen könnte, hat denn auch die weiterführende Entwicklung gezeigt, die weit über diese theoretische Vorprogrammierung hinausging.

3. Kirchenpraktische Neuerfahrungen

Geschichte läßt sich nicht vor-programmieren und nicht aus lehrmäßigen Basistexten ableiten; inzwischen sind Faktoren, Erfahrungen und Bewegun-

gen eingetreten, die weit über eine bloße Illustration oder Applikation der konziliären Basistexte hinausführen; diese junge Geschichte hat ihre Auswirkungen auf unser Problem:

a) Erfahrungen von Ortskirche

Die europäischen Synoden (Schweiz, Bundesrepublik und am stärksten in Holland) waren von der veranstaltenden und einberufenden Bischofskonferenzen zuerst eher gedacht als Annäherungen des Konzils an die pastorale Situation der einzelnen Länder, entwickelten sich aber bald darüber hinaus.

Die scheinbar ausgewogenen Kompromisse vieler Konzilstexte wurden enthüllt in ihrer unausgetragenen Spannungsträchtigkeit; abgeblockte Diskussionen wurden freimütig – ohne Sprachverbote – aufgegriffen (Zölibat); verbale Freiheitsräume auf Pluriformität von Glaubensverständnis und Gottesdienstformen konkret ausgefüllt (neue Hochgebete); theoretische Aufträge in Experimenten durchgespielt (Formen des Ordenslebens). Die lateinamerikanischen Konferenzen von Medellin und Puebla konnten noch mehr eigene inzwischen gemachte Erfahrungen einbringen: Basisgemeinden als neue, ganzheitliche Subjekte kirchlichen Lebens, als Träger einer gesellschaftlichen Solidarität im Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung, zugleich aus christlicher Inspiration (Option für die Armen); Glaubenspraxis und -erfahrung als Ort, aus denen neues, eigenständiges und kompetentes Glaubensverständnis hervorgeht (Evangelium der Bauern von Solentiname/Nicaragua). Diese neuen ortskirchlichen Subjekte und ihr praktisches Engagement fügten sich nicht mehr einer vorausgehenden langen und langsamen theoretischen Überlegung und Ableitung an, sondern stellten sich als Prinzip des neuen Glaubensverständnisses und der veränderten Ekklesiologie voran. Die Hierarchie der Wahrheiten folgte nicht mehr einem innerdogmatischen System, sondern ordnete die Reihen- und Rangfolge der Glaubenswahrheiten um: der Verlust von und der Kampf um Freiheit wurde zum *Locus theologicus*, an dem die Botschaft des Evangeliums, das Christusgeheimnis, die Kirche als Leib Christi, Verborgenheit und Offenbarung Gottes, Verlorenheit und Erlösung des Menschen im Licht der eigenen negativen Kontrasterfahrungen und der aufbrechenden Hoffnung neu gelesen und verkündet wurden. Daraus entspringt die neue Rede vom Gott des Exodus, vom Mitleiden mit Christus und von österlicher Hoffnung für die Unterdrückten und Entrechteten, eine Eschatologie nicht mehr an einem fernen Zukunftshorizont, sondern hereinragend und -brechend in die jetzigen Verhältnisse und zu deren Veränderung. An diesem Prozeß sind die einzelnen Ortskirchen oder Basisgemeinden in einer Weise beteiligt, die die Unterschiede der kirchenamtlichen Kompetenz relativiert und umschichtet: lateinamerikanische Bischöfe reden nicht mehr „bischöflich“. Ortskirche heißt jetzt viel mehr, als sich die Konzilsväter bei ihren rechtlichen Abgrenzungen zwischen Primat und bischöflicher Kollegialität gedacht hatten.

b) Neue ekklesiogene Faktoren dieser ortskirchlichen Praxis

Die wirksamen neuen Kräfte stimmen – mit unterschiedlicher Intensität und je nach den kontextuellen Verhältnissen der Ortskirchen – in vielem überein:

- Die einzelnen Gemeinden und Kirchen verstehen sich als Basis, nicht im Sinn von untersten empfangenden Adressaten höherer kirchenamtlicher Weisungen, sondern als gemeinschaftliche Subjekte, die am Verstehen und Verwirklichen des Glaubens und an seiner gottesdienstlichen Feier voll beteiligt sind.
- Der kulturell-gesellschaftliche Kontext der Gemeinde fügt sich nicht ergänzend und akzidentell an eine der gesamten Kirche wesenhafte und gemeinsame Glaubenswahrheit und Kirchenordnung an, sondern wirkt mitkonstituierend auf das Glaubensverständnis und die Kirchenordnung ein. Zu diesem Kontext gehören die eigene kulturelle Tradition, die spannungsvollen und nicht voreilig harmonisierten gesellschaftlichen Konflikte: Unterentwicklung, Abhängigkeit, Rechtlosigkeit, Ausbeutung, Ausschließung ganzer Klassen vom kulturellen und politischen Leben.
- Der Begriff „Basis“ erklärt sich aus der konstruktiven Kritik an einer bloßen Weitergabe und Annahme hierarchischer Weisungen; das Stichwort „Kirche von unten“ spiegelt die gleiche Absicht wider. Dennoch wäre die Fruchtbarkeit dieses Begriffs „Basis“ damit noch nicht ausgeschöpft. Er will die konkrete Gemeinde zugleich als Subjekt eines *gesamtgesellschaftlichen* Befreiungsprozesses und so in der Kirche als Subjekt des gemeinsamen christlichen Glaubenslebens verstehen. Er will zwischen diesen beiden Räumen eine wechselseitige Osmose herstellen, so daß die Erfahrungen, die Leiden und das verändernde Handeln in der Gesellschaft zugleich in den Prozeß des Glaubensverstehens und -handelns eingebracht werden, wie er sich auch in der gottesdienstlichen Feier darstellt. Das Modell „von oben – von unten“ muß mindestens in gleichem Maß durch jenes „von außen nach innen“ – von innen nach außen“ ergänzt werden: schöpferische *Einbringung* der eigenen Erfahrung und Praxis als Konstitutivum des Glaubens und *Ausbringung* der befreienden Energien des Evangeliums, der eucharistischen Gemeinschaft, der christlichen Hoffnung in die gelebte und tätige und so auch reflektierte und thematisierte Auslegung des Glaubens. Der symbolische Titel des „Volkes Gottes“ erhält durch diese fruchtbare Einbringung und Ausbringung wiederum eine Bedeutung, die sich so vorher am theoretischen oder kirchenrechtlichen Reißbrett nicht vorausplanen ließ.

c) Bischöfe zwischen ortskirchlicher und gesamtkirchlicher Loyalität

Die Bischöfe als die Repräsentanten ihrer Ortskirche, aber auch als die Träger der gesamtkirchlichen Verantwortung zusammen mit dem Papst

sahen sich jetzt in eine neue Lage versetzt, die nicht alle als komfortabel erfuhren, die ihnen aber von ihren Gemeinden wie von der zentralen gesamtkirchlichen Leitung aus nicht leicht gemacht wurde.

Am Konzil hatten sie die Hauptaufgabe vor allem darin gesehen, dem totalen Zugriff der zentralistischen primatialen Leitung ein Minimum an eigener kirchenleitender Zuständigkeit abzutrotzen. Daß ihnen auch von der anderen Seite, von ihren Ortskirchen her noch Probleme entstehen könnten, haben – fixiert durch den Kontrahenten „Papst“ – während des Konzils wohl nur wenige geahnt. Jetzt aber standen sie ihren Gemeinden und Synoden gegenüber, die die ihnen zugestandenen schönen Würdetitel nicht nur als Komplimente gelten ließen, sondern ihren Gehalt und ihre Umsetzung realpolitisch strapazierten. Es kam mehr an ortskirchlicher Eigenständigkeit auf sie zu, weil hier auch mehr aufbrach: diese Basis ließ sich nicht mehr binden durch die gesamtkirchlichen Abgrenzungen, sondern hielt solche Grenzziehungen für veränderungsfähig und -bedürftig. Sie traute sich eine eigene Ausprägung des Glaubensverständnisses, weitergehende und von der pastoralen Situation geforderte kirchendisziplinarische Veränderungen zu, auch wenn Rom Sprech- und Diskussionsverbot verhängt hatte. Die Basis nahm die Bischöfe nicht nur als Briefträger von Rom in ihre Gemeinden auf, sondern mutete ihnen jetzt umgekehrt Botschaften zu: auf die Gefahr hin, sich in Rom unbeliebt zu machen, sollten sie dort die neuen gemachten und bewährten Erfahrungen anmelden, sollten für die eigene Ortskirche, für ein Land oder für die gesamte Kirche eine Neuordnung verlangen und durchsetzen.

Der weitere Verlauf ist bekannt: viele der synodalen Gesuche blieben in Rom unbeantwortet, wurden negativ entschieden, aufgeschoben und vertagt. Die Argumentation, mit der solche Prozesse gestoppt oder verlangsamt wurden, wird uns nachher noch beschäftigen: sie bedient sich sehr geschickt sowohl der theologischen Ekklesiologoumena, aber auch unüberhörbar der kirchendisziplinarischen und -politischen Druckmechanismen. Sie verläuft zwischen Rom und der einzelnen nonkonformistischen Ortskirche, aber auch – arrangiert von Rom – zwischen der einzelnen ausscherehenden Ortskirche und den anderen benachbarten „braven“ Schwesterkirchen und Amtsbrüdern. Das Argument „Gesamtkirche“ und „Weltkirche“ und ihrer „Einheit“ verdeckt dabei die fast ausschließliche primatial- zentralistische kirchenpolitische Struktur. Man sagt: „Gesamtkirche“ und meint: „Rom“! Jenes ist natürlich leichter zu sagen, ekklesiologisch überzeugender als dieses. Aber entspricht es dem tatsächlichen Prozeß kirchlicher Konsensbildung oder suggeriert es einen gar nicht erst einsetzenden und im Keim erstickten Prozeß der Konsensbildung überhaupt? Um so mehr als viele Postulate von mehreren und verschiedenen nationalen Synoden angemeldet wurden.

Gegenüber einzelnen Orts- und Landeskirchen sind noch weitere Maßnahmen erfolgt: die persönliche Präsenz des Papstes an der Konferenz von Puebla und seine Einwirkung auf die Beschlüsse und Dokumente (oft allerdings koexistierend mit erstaunlich freimütigen und gegensätzlichen Thesen im gleichen Dokument); die Einberufung von Bischofssynoden einzelner

Länder nach Rom (so Holland) mit der Begründung, durch möglichste Nähe mit dem hauptverantwortlichen Bischof von Rom und dem Mitbischof im Kollegium, die Spannungen und sich abzeichnenden Divergenzen „besser“ bereinigen zu können. Des einen Nähe ist des anderen Ferne: so wurden die Bischöfe gerade in diesem Bestreben, das eigenständige Leben der Ortskirche zu vertreten und zu fördern, von dieser mittragenden und ermutigenden Basis entfernt. Schließlich wurden in verschiedenen Ländern die Versuche gestoppt, die synodale Versammlung institutionell weiterzuführen und zu wiederholen; nur unter beträchtlicher Abschwächung der Kompetenzen wurde eine Weiterführung gestattet (Beispiel Schweiz: Das Pastoralforum Lugano).

Auch die Papstreisen mit ihrem Ritual und den Großveranstaltungen spiegeln eine personenzentrierte Kirchenmentalität und -struktur wider. Während des Aufenthaltes des Papstes in einem der Reiseländer erscheint die ordentliche Kirchenleitung wie suspendiert und verdeckt durch den dominierenden „Welt-Bischof“.

Von solchen Erfahrungen aus lesen sich die konziliären Texte – „nach Tische“ – doch anders: ihre Harmonisierung vermag nicht mehr zu täuschen; die dogmatischen begrifflichen Polaritäten können die ausgebliebenen kirchenpolitischen Umsetzungen nicht ersetzen; die lange Vernachlässigung eines neuen Kirchenrechts, das die Ansätze der *neuen* Ekklesiologie wirksam auszieht, wirkt sich fatal aus. Die großzügigen euphorischen Ausführungen über die Vielfalt der Geistesgaben, im einzelnen wie in den einzelnen Ortskirchen, die noch ausstehende und unabgeschlossene Katholizität, das offene Wachstum im tieferen Verständnis des Glaubens und in der Vielgestaltigkeit christlichen Lebens . . . all diese Charta-Texte stoßen an harte Grenzen, die ihnen durch die uniformistische und zentralistische Kirchenstruktur gezogen sind, die die Interpretation und die Realisierung solcher offener Aussagen bestimmen, die schließlich fast alle seitherigen Ausführungsbestimmungen beherrschen.

4. Ekklesiologische Problemstellungen abstrakt und konkret?

In den eingangs geschilderten Konflikten und in ähnlichen Situationen fallen von beiden Seiten oft die gleichen Ekklesiologoumena, aber in ganz verschiedener Bedeutung, mit einem andern Praxishintergrund, in einem andern kirchenstrukturellen und kirchenpolitischen Feld. Dieser oft unausgesprochene Unterschied macht die Doppeldeutigkeit der verwendeten Kategorien aus. Sie ist um so bedenklicher, als diese Kategorien auch moralische Selbstansprüche, resp. Disqualifizierungen vornehmen, ohne daß diese Kriterien selber genügend überprüft, hinterfragt und neu geeicht würden.

a) Zweideutigkeit einer praxislosen Ekklesiologie

Es muß der Kirche, der einzelnen Orts- wie der universalen Weltkirche sicher an solchen Kriterien und „Notae“ gelegen sein, wenn sie ihren

Ursprung nicht verlieren und die je neue Vergegenwärtigung dieses Ursprungs nicht verfehlen will. Zu diesen „Notae“ gehört sicher jenes Verbleiben in der Wahrheit, wie es ihr bei aller Fehlbarkeit und Unzulänglichkeit menschlichen Glaubens, Denkens und Sprechens möglich und aufgetragen ist. Übereinstimmung herrscht auch darüber, daß diese Glaubenswahrheit gleichzeitig Gemeinsamkeit und Vielgestaltigkeit der Glaubenserfahrung und -sprache in sich schließen muß, die sowohl der je individuellen wie der je ortskirchlichen Eigenart Raum gibt. Aber wo schlägt diese Vielgestaltigkeit um in die Differenz zwischen Wahrheit und Irrtum, Bekenntnis und Leugnung? Oder in der zeitlichen Dimension gesehen, wieviel Neuheit erträgt und fordert die Geschichtlichkeit des Glaubens, und wo bricht die flexible Kontinuität in Diskontinuität auseinander? Welches sind die unverzichtbaren Konstanten der Kirchenordnung, welches die freigegebenen und freizugebenden Variablen? Wir wissen heute z. B., daß die verbale Beibehaltung der Bezeichnungen der Weihestufen die geschichtlichen Wandlungen nur unzulänglich zudeckt, daß etwa der Diakon der Apostelgeschichte, der orthodoxen Kirche und seine heutige Wiedereinführung sehr verschiedene Funktionen und Zuständigkeiten ab- und verdecken. Wie wird der römische Primat ausgeübt, wie wird ein Konzil einberufen, abgehalten und rezipiert? Wir wissen, daß die Kriterien des Vaticanum I und des neuen Kirchenrechts sich an den alten ökumenischen Konzilien nur mit Gewalt verifizieren lassen. Wieviel Eigenständigkeit in Glaubensverständnis, Lehre, Gottesdienstformen, Gemeindeordnung hat innerhalb der katholischen und apostolischen *Communio* Platz und wo ist dieser Raum verlassen? Die Ungültigkeitserklärung der anglikanischen Weihen ging von einem Weiheverständnis und Sukzessionsverständnis aus, das wir heute als Maßstab nicht mehr für richtig halten. Das Einheitsziel aus dem Anfang der ökumenischen Bewegung erscheint uns heute gar nicht mehr als erstrebenswertes Ziel; wir sind geradezu froh, daß jene ersten Versuche damals noch nicht gelungen sind; sie hätten die katholische und die andern Kirchen in eine uniforme Einheit gezwungen.

Kritik wird schwieriger, wenn sich die Kriterien selber als wandelbar erweisen. Was heißt Einheit, Gemeinsamkeit im Glauben, eucharistische *Communio*, Verbundenheit mit den Brüdern im Bischofsamt und mit dem Papst? Und was heißen ihre negativen Gegenteile: ist Häresie immer Häresie oder noch lange diesseits der weitherzigen Vielgestaltigkeit des Glaubens? Wann ist es zu früh, zu spät, von Schisma zu sprechen? Die großen Wörter, ob als Anspruch angemeldet, ob als kritische Sanktion angewandt, werden undeutlich, verlieren ihren fraglosen Glanz, aber auch ihre lähmende und abwertende Schärfe.

b) Geschichte als begrenztes und un abgeschlossenes Traditionszeugnis

Wir haben die Kriterien nie anders als in bestimmten geschichtlichen Verwirklichungen – aber schon diese waren in der bisherigen Tradition oft breiter und offener als in einzelnen Anwendungen, etwa die ortskirchliche Eigenständigkeit zwischen dem 4. und 10. Jahrhundert. Das bisherige Mate-

rial erschöpft noch nicht alle Möglichkeiten, kann es ja nicht, wenn die neuen Ausformungen des Glaubens, der Kirchenordnung usw. nur in der Auseinandersetzung mit noch nicht voraussehbaren kulturellen, gesellschaftlichen, politischen Verhältnissen zustande kommen, genauso wie sie bisher nur so zustande gekommen sind. Der weitere Verlauf der Dogmengeschichte, der Geschichte christlichen Lebens und Handelns, kirchlicher Verfassung usw. läßt sich gerade nicht vorausberechnen, wie dies ein rationalistischer Begriff von Dogma und deduktiver Dogmenentwicklung meinte, wo es nur um die Explikation von bereits vorliegenden Implikationen oder um die Konklusion aus bereits bestehenden Prämissen zu gehen schien. Wir bewegen uns in einem „System“, bei dem sich nicht greifbare Konstanten und einzelne neue Variablen gegenüberstehen, sondern in einem „mobilen System“, bei dem auch die Kriterien und die Konstanten nie anders als in variabler Gestalt greifbar sind.

c) Strukturbedingte Ekklesiologie

Die isolierten und abstrakten Ekklesiologoumena, Einheit, apostolische Tradition, Kirchenordnung, göttliches Recht, bischöflich-kollegiale und primatiale *Communio*, *Ordo caritatis*, eucharistische Tischgemeinschaft usw. müssen immer mit ihren jeweiligen konkreten Kirchenstrukturen zusammengesehen, – angewandt und – verstanden werden. Welches sind die mitbedingenden kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen diese Begriffe geprägt und normiert wurden: in der geschlossenen abendländischen Kultur und Denküberlieferung oder in einer beinahe unendlich geöffneten globalen Kulturvielfalt? In einer strikt hierarchisch und zentralistisch verfaßten Kirche ist die Einheit gefährdet, wo sie in einer synodal verfaßten Kirche noch lange unbedroht ist. Wir sind in die heutige Situation (auch in die einzelnen Konflikte) eingetreten mit ekklesiologischen Maßstäben von Einheit, Katholizität, apostolischer Kontinuität usw. die noch aus einem vorglobalen Welthorizont, aus einer vereinfachten Sicht der eigenen Geschichte und Tradition, aus einer hierarchisch-vertikalen und nicht basisfundierten Kirchenstruktur stammen, aus einer Weltkirche, die sich selber, ihren einzelnen Ortskirchen noch nicht den Raum an Freiheit, Vielgestaltigkeit und Eigenständigkeit zugestanden hat, wie er heute möglich und gefordert ist. Alle diese Leitbegriffe dürfen nicht unbesehen, „apolitisch“ auf neue Situationen übertragen werden. Wir können uns erst in einem Denkspiel vorstellen (oder im Blick auf andere Kirchen), wie Einheit, Apostolizität, Sukzession, *Communio* usw. auch aussehen könnten und müßten, wenn die Kirche selber weniger hierarchisch-vertikal und weniger zentralistisch-primatial strukturiert wäre. Wir übersehen zu leicht, wie die apolitisch formulierten Ekklesiologoumena unausdrücklich und unkritisch von diesen kontingenten kirchenpolitischen Strukturen bestimmt sind und wenden sie ungeprüft an, nehmen ihre Anwendung hin. Wir unterliegen selber der Faszination, aber auch der Einschüchterung, wo mit diesen Ekklesiologoumena zensuriert wird: Verstoß gegen die brüderliche Einheit unter den Kirchen, Spaltung der *Catholica*, Bruch in der Apostolizität! Dieser politisch nicht situierte und

hinterfragte Sprachgebrauch von hohen ekklesiologischen Prädikaten ist aber ideologischer Mißbrauch. Dabei ist einzugestehen, daß dieser Mißbrauch erst da vorwerfbar wird, wo die strukturelle und kirchenpolitische Bedingtheit dieser Absoluta erkannt werden könnte und sollte. Diese Möglichkeit (darum auch Notwendigkeit) ist heute aber gegeben; so entgehen jene dem ernstesten Vorwurf nicht, die sich nach wie vor die nicht-bedingte absolute Verwendung solcher schwerwiegender Qualifikationen und Disqualifikationen anmaßen und andere mögliche Konkretionen unterschlagen. Ahistorische und apolitische Naivität gilt nicht mehr.

So werden Konflikte ekklesiologisch dramatisiert, die dies nicht nötig haben und auch nicht verdienen. Es wird dort zu Kriterien und Diskriminierungen gegriffen (wie Häresie, Schisma, Sünde), wo bei einem offeneren Maßstab von Vielfalt und Einheit, von Kontinuität und geschichtlichem Wandel, von Eigenständigkeit einer Ortskirche und ihrer weltkirchlichen Verbundenheit diese Dramatisierung noch nicht nötig und erlaubt wäre. Wenn es auch ein *zu spät* gibt, wo ein Übermaß an Vielfalt toleriert wird, so stehen wir noch so am Anfang einer erst einzuholenden Freiheit, daß die Vermutung viel näher liegt: es wird *zu früh* mit diesen schweren Zensuren operiert.

d) Reduzierte oder repräsentierte Gesamtkirche.

Es wäre an den geschilderten Szenarios wiederholt aufzuzeigen, wie die inhaltlichen Spannungen vorzeitig dramatisiert und zu einem grundsätzlichen, formalen Kirchenkonflikt hochstilisiert wurden. Hier sollen nicht mehr alle einzelnen Gestalten eines solchen Konfliktes beleuchtet werden, sondern nur die Inkongruenz zwischen dem ideellen Anspruch der Gesamtkirche und ihrer reduzierten Vertretung im römischen Papst. Diese Inkongruenz treffen wir auch bei der neueren Legitimation des Petrusamtes an. Es ist ein Konsens erreicht zwischen der katholischen Kirche und vielen lutherischen Theologen und Kirchen, daß ein Petrusamt oder -dienst mit dem Neuen Testament vereinbar und von der Sache her für die lebendige Einheit der Kirche aus vielen Ortskirchen notwendig sei. Allzurasch wird nun von einem solchen zugestandenen Petrusdienst auf den faktischen geschlossen; katholische Apologetik überspringt die Differenz zwischen einem Petrusdienst, wie er in der Gesamtkirche sein könnte und sollte, und umgeht die zuerst notwendige kritische Veränderung und Erneuerung dieses Amtes: die legitime Sollgestalt wird für die faktische Istgestalt mißbraucht.

Gleiche Verkürzungen stellen wir regelmäßig bei den jüngeren Konflikten zwischen einer Orts- und Landeskirche und der durch Rom vertretenen Gesamtkirche fest, wobei der Vertretungsanspruch bei weitem über die tatsächliche Repräsentationsfähigkeit und -willigkeit Roms hinausgeht. Die geltende erneuerte Ekklesiologie des Vaticanum II macht es nun auch einem sich zentralistisch verstehenden und agierenden Papsttum unerlaubt, nach wie vor autoritär im Namen eines isoliert-päpstlichen Leitungsanspruches zu intervenieren. Dafür bieten sich – bei unveränderten kirchenstrukturellen und -politischen Machtverhältnissen – günstigere und wohlklingendere Legi-

tionen an. Die römischen Instanzen, auch der Papst selber, legitimieren ihre Intervention im Namen eines gesamtkirchlichen Hirtenamtes, aus der Verantwortung für die Einheit in Glaube, sittlicher Lebenspraxis oder kirchlicher Ordnung und Einheit. Hinter und unter dieser nur verbal „gesamtkirchlichen“ Legitimation hat sich aber die tatsächliche Repräsentanz nicht geändert, sondern es tritt nach wie vor die strukturell überlegene römische Kirche einer einzelnen dissidenten Ortskirche gegenüber. Die verbal in Anspruch genommene „Gesamt“-Kirche ist vorher nicht konsultiert worden, ob sie diese primatale Intervention auch gutheiße und mittrage; ihre Unterschrift wird ungefragt auf einen Blankoscheck gesetzt.

Eine andere Variation dieses Vorgehens ist die kollegiale Abstützung. Eine isolierte primatale Intervention ist nach der Erklärung der bischöflichen Kollegialität nicht mehr zumutbar. Aber man wird auch hier hellhörig und durchleuchtet das neue Vokabular kritisch, welches der tatsächliche kirchenpolitische und -strukturelle Verlauf der Intervention sei. Auch wenn sich der Papst in die Reihe seiner bischöflichen Kollegen stellt und diese zu einem gemeinsamen kollegialen Handeln einlädt, auffordert oder einfach hereinnimmt, geht die entscheidende Initiative noch nicht von diesem Kollegium und nicht von der verbal angerufenen Gesamtkirche aus, sondern nach wie vor von der zentralen römischen Kirche und ihrem Bischof. Nicht schon die formale Anrufung der Gesamtkirche, ob als weltweite Basis des christlichen Glaubens, ob durch Einreihung und Flankierung durch das Kollegium der Bischöfe, vermag die beherrschende und faktisch alleinige Handlungsvollmacht der römischen Kirche zu verdecken; sie ist aber schwieriger erkennbar und durchschaubar geworden. Maßgeblich sind nicht die aufgebotenen Ekklesiologoumena, sondern das tatsächliche kirchenpolitische Kräfteverhältnis. Wo die eigentlichen Ströme fließen, ist den gezogenen Drähten nicht immer anzusehen; die Schaltstellen und -kreise sind immer noch die alten!

Eine wirkliche Repräsentierung der Gesamtkirche würde das Vorgehen entscheidend verändern und es erhielte weit mehr synodale und konziliäre Züge. Es verlief stärker nach dem Gesetz der Subsidiarität. Im Maß der Dringlichkeit und Bedeutsamkeit eines zwischenkirchlichen Konfliktes, einer vermuteten Abweichung vom gemeinkirchlichen Glauben oder von der Kirchenordnung, würden sich zuerst einzelne benachbarte Ortskirchen an der Konfliktlösung beteiligen. Die Intervention Roms stünde erst als ultima ratio, als letzte schiedsrichterliche Instanz, am Ende des Prozesses, ohne diesen in seinen früheren möglichen Lösungsphasen schon zu beeinflussen. Wenn es schließlich zu einer solchen notwendigen Appellation käme (die in den historischen Anfängen erst zum römischen Primat geführt hat), stünde diese nicht da als eine direkte autoritäre Maßnahme, die an den nähern Ortskirchen vorbei und über die beteiligten Bischofskollegien und -konferenzen hinweg erfolgte. Dann könnte zu Recht von einer gesamtkirchlich mitgetragenen und kollegial getroffenen Entscheidung gesprochen werden. Die Worte entsprächen der Sache und umgekehrt und sie bezeichneten den tatsächlichen kirchenpolitischen Verlauf; heute aber ist der Scheck noch lange nicht gedeckt.

Die vorgestellten Szenarios zeigten ein Bild mit ähnlichen Zügen; Spannungen und Abweichungskonflikte einzelner Ortskirchen zur Gesamtkirche sind wohl unvermeidliche Stationen auf dem Weg zur größeren Eigenständigkeit dieser Ortskirchen innerhalb der katholischen *Communio*. Eine lange Epoche großer Einförmigkeit und zentralistischer Abhängigkeit kann nicht ohne Krisen und Spannungen überführt werden in eine neue Epoche größerer Vielfalt der Glaubenserfahrung und des Glaubensverständnisses, zu einer Ausbildung verschiedener Gottesdienstformen, zu einer Demokratisierung und Basisbezogenheit der Kirchenordnungen und -verfassungen. Die Maßstäbe selber verändern und bewegen sich: die Alarmschwelle von Häresie, Schisma, kirchlicher Unordnung usw. liegt nicht mehr so niedrig wie in einem uniformistischen und zentralistischen System. Die Konflikte etwa zwischen Rom und der Holländischen Kirche, die Spannungen zwischen Rom und den lateinamerikanischen Basisgemeinden und ihrer sich ausbildenden neuen Gemeindeordnung sind kennzeichnende Indizien für den erst einsetzenden, noch lange nicht abgeschlossenen und durchgestandenen Prozeß. Es wäre verfrüht, jetzt schon die oft beschworene Beruhigung oder „Versöhnung“ herbeizuwünschen, nachdem kaum die ersten Schritte versucht sind. Wir könnten und möchten uns unter einer *Catholica* noch eine viel größere Vielgestaltigkeit der Kirchen und ihres Lebens vorstellen, ohne deswegen um die Einheit zu bangen; diese könnte viel fruchtbarer aussehen im Austausch der einzelnen Kirchen untereinander. Auch ist hier nicht jede Spannung als „Polarisierung“ zu diffamieren.

Die gegenwärtige Situation und ihre Konfliktstrategien zeigen aber ein Janusgesicht: dies artikuliert sich bereits in der Ekklesiologie auf und nach *Vaticanum II*; es wird auf der Basis dieser *Charta* argumentiert mit der Bedeutung und Würde der Ortskirchen, mit der Vielfalt der Traditionen und der neueren Kirchentypen und -stile, mit der Aufwertung der Bischofskonferenzen und mit der Einbettung des Papstes in das Kollegium seiner Amtsbrüder. Aber die richtige und begrüßenswerte Ekklesiologie bestimmt noch lange nicht die tatsächlichen Strategien der Konfliktlösung, sie verdeckt oft eine nach wie vor zentralistische Ekklesiopraxis. Die Ungleichzeitigkeit von nachkonziliärer Terminologie und vorkonziliärer Kirchenpolitik ist ein verschleiender und verschleieter Sachverhalt, mit dessen kritischer Durchleuchtung die Richtung zu neuen Konfliktstrategien gewiesen ist.

Es hat wenig Sinn, die institutionelle Ausbildung und strukturelle Durchsetzung solcher neuer Strategien einfach von Rom zu erwarten; ein Machtzentrum wird seine angewachsenen Kompetenzen kaum freiwillig abtreten und teilen. Es ist vielmehr Sache der einzelnen Ortskirchen selber, die schönen Worte und Sätze über ihre eigene Dignität, die lebendige Vielfalt und Eigenständigkeit in gelebten Geist umzusetzen. Es wäre Sache der regionalen und nationalen Bischofskonferenzen, sich zum Sprecher, Wahrer und Förderer dieser vielfältigen Katholizität zu machen und diese gegenüber den uniformierenden und gleichschaltenden Ansprüchen (= Selbstmißver-

ständnissen) Roms zu verteidigen. Im Konfliktfall hieße dies auch, daß die benachbarten Ortskirchen und Bischofskollegien eine einzelne nach vorn auf- und ausbrechende Ortskirche nicht alleinlassen, sondern sie begleiten, um so mehr dann, wenn diese als erste eine allgemein empfundene Notwendigkeit erkannt und öffentlich wahrgenommen hat. Gemeinsam sollten sie glaubhaft machen, daß ein solcher Ausbruch eben Aufbruch ist, der nicht von der gesamtkirchlichen Einheit weg-, sondern näher zu ihrer lebendigen Vielfalt hinführt.

Bisher haben die geschilderten Konfliktszenarios leider so geendet, daß die einzelnen Ortskirchen und ihre allzu wenigen solidarischen Nachbarn durch die vorzeitige primatale Intervention Roms sich lähmen und entmutigen ließen. Klüger wäre es, mit einer nonkonformistischen alternativen Konfliktstrategie anzufangen und exemplarisch durchzuexerzieren, wie die Ortskirchen in der Weltkirche anders, aber nicht minder in Einheit und Vielfalt leben könnten.

Bisher endeten die Konflikte so: Die einzelne Ortskirche sah sich von schweren moralischen Zensuren getroffen, die ihr die Gemeinsamkeit mit der übrigen Weltkirche absprachen, sie an den Rand der Kircheneinheit drängten. So blieb ihr ohne die Solidarität der anderen gleichdenkenden Ortskirchen nur die resignative Möglichkeit, in den geschlossenen Verband der mehr zentralisierten als katholisierten „Gesamtkirche“ zurückzuschwenken.

Klüger und tapferer wäre es, wenn verschiedene Ortskirchen miteinander neue Wege beschritten und sich von ihrer neugewonnenen Vielfalt nicht durch Einheits- und Gehorsamsideologie einschüchtern oder abbringen ließen; auch so könnten die Ortskirchen innerhalb der wirklichen Weltkirche (anders, aber nicht minder) in Einheit und Vielfalt des Glaubens und der Kirchengemeinschaft leben. Dem beschwichtigenden Gerede von „Versöhnung“ ist allerdings der schwierigere Mut zur offenen Aussprache und Austragung verdrängter Spannungen entgegenzusetzen; denn vielleicht ist auch hier – nach Heraklit – nicht die kaschierende Harmonisierung, sondern der offene, in brüderlicher Verbundenheit ausgetragene Streit der Vater neuer Dinge.

SUMMARY

The relationship between local church and universal church operates not so much on the theoretical-doctrinal level but rather in the field of practice and church policy. Latent tensions which are hidden in the ambivalent documents of Vatican II become evident in practical conflicts. Scenarios of conflict point into the direction in which practice and theory must be developed: diverging practice of the sacraments (penitential celebrations), extension of the ecumenical community of the eucharist, theology and pastoral practice concerning women in the church, new ways of catechesis, etc. The local character of these conflicts (e. g. Netherlands-Rome) should not obscure their general and universal dimension. The restriction to particular conflicts of a local church is likely to disguise similar conflict-engendering

situations in other local churches. The theology of „universal-ecclesial unity“ is thus being misused by Rome as an ideology for morally discriminating diverging local churches as schismatic or heretical. The universal significance and relevance of such „local“ conflicts should be explicated and thus the misuse of the ideology of unity could be avoided or unmasked. The theoretical ecclesiological phenomena of Vatican II: Primacy and collegiality of bishops, plurality of faith understanding, liturgies and discipline, etc. are to be supplemented by the respective ecclesial subjects of the local churches as community and basis. Such practice produces new experiences which are apt to change the ecclesiological doctrine as well as the legal structure of the Church. This becomes already noticeable in the increasing competence of bishops' conferences and synods of various countries. The bishops find themselves more and more in a double bind of loyalty which is full of tension: do they represent, as bishops, their local churches and those of the whole world to the pope, or do they represent the pope to their own and to the other local churches? Above all the „World Church“ will gain in strength as subject once her representation is made visible and effective not only by the pope but also by the synodal community of the bishops. The strategy of isolation so far exercised by Rome vis-à-vis non-conforming local churches is absorbed and contrasted by a wider sharing of experiences and by coordinated action of the various local and national churches. The theory of the world-wide collegiality of the bishops has to be proved in concrete situations by strategies pertaining to church policy. It is from here that changes in canonical structure and an ongoing development of ecclesiological doctrine will eventually emerge. Rome and the papal office are asked the urgent question as to whether they want to be integrated into this new idea of church, which is supported by the basis of local churches and by a strengthened representation of the bishops' college, or whether they will isolate themselves more and more from it.

(Anm. der Redaktion: Der Autor hat zu jedem Abschnitt seines Referates einschlägige Literatur zusammengetragen. Diese Literaturliste konnte aus Raumgründen hier nicht mehr abgedruckt werden, ist aber durch die Redaktion erhältlich.)

DER EKKLESIOLOGISCHE STATUS DER KIRCHLICHEN BASISGEMEINDE

von Clodovis Boff

Semantische Bestimmung des Ausdrucks „Kirchliche Basisgemeinden“

Zunächst sollen hier die einzelnen Elemente dieses Ausdrucks betrachtet werden:

– *Gemeinde / Gemeinschaft*: Hierbei handelt es sich um überschaubare Gruppen, in denen Primärbeziehungen, d. h. affektive Beziehungen zwischen Personen, die sich namentlich kennen, vorherrschen. Der Begriff „Gemeinschaft“ steht in dieser Hinsicht im Gegensatz zu dem der „Gesellschaft“, der eine viele Personen mehr umfassende Form der sozialen Gruppierung bezeichnet, denn in einer Gesellschaft überwiegen die Sekundärbeziehungen, d. h. funktionale, anonyme, vom jeweiligen Eigennutz der Beteiligten bestimmte Beziehungen. Beachten wir, daß es nur die Begriffe *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* sind, die (analytisch und semantisch betrachtet) in Gegensatz zueinander stehen, nicht die von diesen Begriffen bezeichneten Phänomene, die sich im Gegenteil dialektisch bedingen (in gegenseitiger Spannung zueinander stehen, sich in dieser Spannung notwendigerweise voraussetzen).

– *kirchlich*: Diese Qualifizierung weist auf die religiöse Dimension dieser Gemeinden hin und kann etwa als synonym mit „christlich“ betrachtet werden. In dem Maße, in dem die Basisgemeinden die Erlösung sichtbar zum Ausdruck bringen, können sie im vollen und strengen Sinn des Wortes „kirchlich“ genannt werden.

– *Basis*: Hier ist nicht so leicht zu bestimmen, was diese Bezeichnung besagt. Wir können drei Bedeutungen des Begriffes *Basis* unterscheiden:

Erstens eine soziologische Bedeutung:

Bei der Basis (bzw. den Basen, Mehrzahl) handelt es sich um die untersten Schichten der Gesellschaft, um die Armen, die Ausgebeuteten und Unterdrückten (R. GARAUDY, J. M. GONZÁLEZ-RUIZ, D. BARBÉ).

Zweitens eine theologische Bedeutung:

Demnach ist die Basis (sind die Basen) das „Grundgewebe des Christentums“ (Y. CONGAR). Hier wird auf die Anstrengung angespielt, die Kirche dort neu entstehen zu lassen, wo sie praktisch verschwunden ist.

Drittens eine deskriptive Bedeutung:

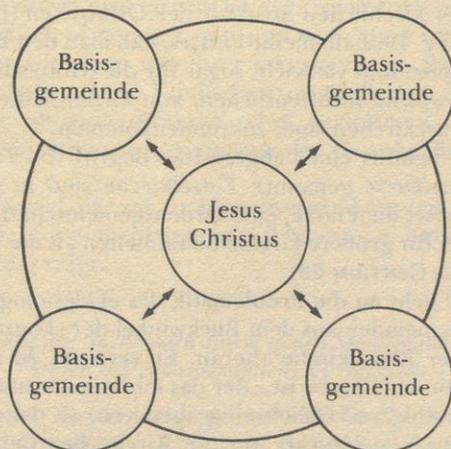
Im Ausdruck „Basisgemeinden“ übernimmt „Basis“ dann nicht die Funktion eines Genitivs („Gemeinden der Basis“), sondern eines Ablativs, der auf den Ursprung hindeutet: Gemeinden, die an der Basis, von der Basis her, unten entstehen. „Basis-“ besagt hier also: nicht von „oben“, von der „Spitze“ her, d. h. von den Instanzen der Macht, von denen her, die die Macht haben. Durch den Begriff „Basisgemeinden“ interpretiert man das Entstehen dieser Gemeinden als eine „Ekklesiogenese“ (LEONARDO BOFF), als ein Entstehen der Kirche in der Entstehung jener kleinen Gruppen, die im allgemeinen Grup-

pen aus dem Volk (d. h. nicht der Elite oder der Ober- und Mittelschicht, der Übers.) sind. Es handelt sich folglich bei den Basisgemeinden um eine „Igreja emergente“ (H. ASMAMAN): um eine Kirche, die „an die Oberfläche kommt“, die sich von unten nach oben als Kirche konstituiert.

Vielleicht ist diese letzte Bedeutung des Begriffes *Basis* die charakteristischste. Normalerweise aber vermischen sich im Wort *Basis* alle drei Bedeutungen, zwischen denen wir hier unterschieden haben, besonders die erste und die dritte. Allerdings gibt es, wenn auch selten, Gruppen in der Stadt, deren Mitglieder der Mittel- oder Oberschicht angehören (die also nicht *Basis* im Sinne der oben erwähnten ersten Bedeutung des Wortes sind), die vielleicht sogar eine bestimmte Reife des Glaubens erreicht haben (und deshalb auch nicht der zweiten Bedeutung von *Basis* entsprechen), die sich aber trotzdem *kirchliche Basisgemeinden* nennen und aufgrund der dritten Bedeutung diesen Namen auch verdienen.

Die Dokumente der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats im Jahre 1968 in Medellín definieren die kirchliche Basisgemeinde als eine „homogene Gruppe“, die „eine solche Dimension hat, daß sie die persönliche, brüderliche Begegnung unter ihren Mitgliedern erlaubt“. Auf diese Weise ist die Basisgemeinde „der erste und fundamental kirchliche Kern“, die „Kernzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig der Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung“.¹

Es wird des öfteren gesagt, daß die Verbreitung der Basisgemeinden an den Organisationsstrukturen der Kirche rüttelte. Tatsächlich ist die traditionelle Sicht der Kirche eher als Vertikale (bzw. als Pyramide) vorzustellen, während sich das neue Bild der Kirche, das die Basisgemeinden uns zeigen, am besten zirkulär darstellen läßt:



Zu diesem Schema muß bemerkt werden, daß die Einheit innerhalb der einzelnen Basisgemeinde ihren Ursprung und ihr bleibendes Fundament in der gemeinsamen Vereinigung aller mit Jesus Christus, dem personifizierten Reich finden. Und, um auf die folgenden Überlegungen vorzugreifen, wenn es stimmt, daß eine Basisgemeinde eine Ortskirche bzw. Einzelkirche, Teilkirche (*ecclesia particularis*) ist, dann hat auch die universale Gesamtkirche eine kreisförmige Struktur, ist sie ein „Kreis von Kreisen“ (Hegel).

*Der ekklesiologische Status der Basisgemeinden:
Verschiedene Standpunkte*

Wir wissen, daß das Zweite Vatikanum im allgemeinen als Teilkirche die Diözese betrachtet (*Christus Dominus* 11, *Lumen Gentium* 26, vgl. 23).

Die theologische Tradition (von den Kirchenvätern über die Scholastik und die Spätscholastik bis zum Zweiten Vatikanum) war der Auffassung, daß wenigstens drei wesentliche Elemente zur Konstitution der Kirche notwendig sind: erstens das verkündete Wort und der entsprechende Glaube, zweitens die Sakramente, vor allem die Taufe und die Eucharistie, und drittens die kirchlichen Amtsträger, die Zeichen der Einheit nach innen und der Gemeinschaft nach außen seien. Es brauchen hier keine Namen genannt zu werden.²

G. PHILIPS, einer der Theologen, die einen entscheidenden Anteil an der Ausarbeitung von *Lumen Gentium* hatten, schrieb über die Teilkirchen: „Wir sollten in der Bestimmung dieser Gegebenheit (d. h. dessen, was eine Teilkirche ist), weder zu eng noch zu großzügig verfahren. Wegen der sich ändernden historischen Umstände sind auch die Grenzen der angezielten Einheiten der Veränderung unterworfen.“³

Ein Verständnis der Diözese als der eigentlichen Teilkirche trägt weder der geschichtlichen Entwicklung der Kirche (in den ersten Jahrhunderten des Christentums hatte jede städtische christliche Gemeinde ihren eigenen „Bischof“) noch der kirchlichen Struktur der Ostkirchen (Patriarchate usw.) genügend Rechnung. Deshalb meint PHILIPS, daß man den Begriff Teilkirche auch für die Pfarreien und vielleicht sogar für die (Gottesdienst-)Gemeinden verwenden kann, welche in öffentlichen, von Ordensleuten betreuten Kirchen, die keine Pfarrkirchen sind, zusammenkommen.

B. Neunheuser⁴ benützt einen abgestuften Begriff von *Teilkirche* (in seiner Terminologie *Einzelkirche* genannt): Einzelkirche sind in unterschiedlicher Intensität die Diözese, die Pfarre, eine Ordensgemeinschaft, die Familie. Der Begriff könne auch für größere kirchliche Einheiten als die Diözese verwandt werden (vgl. LUMEN GENTIUM 23).

LEONARDO BOFF⁵ geht an die Problematik des ekklesiologischen Status der kirchlichen Basisgemeinden aus dem Blickwinkel der „konstituierenden Mindestwirklichkeit der Einzelkirche“ heran. Er versucht zu zeigen, daß diese Mindestwirklichkeit der Glaube ist, „der das initiierende und strukturierende Prinzip der Teilkirche“ sei. Gleichzeitig aber weist er darauf hin, daß diese „Mindestformel“ zwar ausdrückt, was die Kirche begründet, daß aber die

Wirklichkeit dieser Kirche sichtbarer und wahrnehmbarer werden kann, etwa durch das engere Sich-Zusammenschließen und Zusammenkommen der Gläubigen, dadurch, daß in diesen Gemeinden auch ein Vertreter des hierarchischen kirchlichen Amtes tätig ist, durch die Feier der Eucharistie und auch dadurch, daß die Gemeinden in größeren Gemeinschaften zusammenkommen.

Es ist zu bemerken, daß bereits PETRUS DAMIANUS im elften Jahrhundert wörtlich schrieb: „Jeder Gläubige erscheint wie eine ganze Kirche.“ „Jede Seele muß als eine vollständige Kirche (*plena ecclesia*) betrachtet werden.“⁶ Er fügt hinzu, daß dies „kraft des Geheimnisses des Sakramentes“ so sei.

Auch E. SCHILLEBEECKX⁷ denkt in der Begrifflichkeit der Ekklesiogenese. Er geht auf die Suche nach dem wesentlichen Merkmal der Kirchlichkeit und findet dieses in der Mitmenschlichkeit, d. h. in der Solidarität, im gegenseitigen Austausch und in der Gemeinschaft zwischen den Menschen. Es handelt sich aber nicht um eine Solidarität ohne nähere Qualifikation, sondern um eine Solidarität, die „dienende Liebe“ ist. Dort wo der Mensch sich dem anderen Menschen öffnet und Nächster und Bruder des anderen wird, dort entsteht und ereignet sich Kirche. Zwar handelt es sich dabei noch um einen sehr elementaren und primitiven, einen noch anonymen aber dennoch wirklichen und wahren Ausdruck dessen, was die Kirche ist. Doch auch diese Anfänge der Verwirklichung von Kirche sind schon durchdrungen von der Suche (*votum*) nach der Kirche in ihrer vollen, sichtbaren Gestalt, denn diese erste Verwirklichung wolle sich sichtbar zeigen, wolle Kirche werden, wolle in der Gestalt des Sakraments erscheinen. So gibt es einen Übergang von einer „Vorkirche“ oder „anonymen Kirche“ oder auch „Inkognito-Kirche“ zu einer Kirche im wahren und eigentlichen Sinn des Wortes, weil dann die erste Verwirklichung von Kirche zu sich selbst und zum bewußten Ausdruck ihres Wesens gekommen ist.

Auch J. B. LIBÂNIO⁸ läßt uns an eine solche Möglichkeit denken, wenn er, allerdings unter Vorbehalten, sagt, daß man nach einer institutionell verstandenen Kirche, die durch ihre juristische Sichtbarkeit definiert und von Rom aus stark zentralistisch organisiert war, und nach einer sakramental verstandenen Kirche, die vor allem von ihrer sakramentalen Sichtbarkeit geprägt war, heute eine missionarische Kirche bevorzugt, die sich durch ihre „praktische“ Sichtbarkeit als eine „Praxis-Kirche“ auszeichnet und die sich dort verwirklicht, wo Menschen sich zugunsten der Gerechtigkeit und der Liebe zusammentun.

Das war das Material, das wir zusammentragen konnten. Es bleibt uns jetzt die Aufgabe, eine zusammenhängende Theorie zu erarbeiten, die jenen Beiträgen Rechnung trägt.

*Auf der Suche nach einem neuen Standpunkt:
Stufen der (sakramentalen) Kirchlichkeit*

Die Definition der Kirche als gemeinschaftliche Epiphany der Erlösung, als Transparenz, d. h. Durchsichtigkeit, Durchlässigkeit des Reiches und

schließlich als Sakrament der Gnade ist uns eine wertvolle Hilfe bei der Beantwortung der Frage nach dem ekklesiologischen Status der kirchlichen Basisgemeinden, hilft uns vielleicht sogar, eine befriedigende Antwort zu finden.

Denn in diesem Kontext ist die Kirche eher dem Bereich des Zeichens als dem des Bezeichneten zuzuordnen, sie ist ein Text, eine Chiffre-für, ein verweisendes Geheimnis auf etwas anderes, ein Ausdruck und Symbol einer Wirklichkeit, die sie selber nicht ist. Sie ist also keine mysteriöse, irgendwo verborgene Wesenheit, sei es bei Gott vor allen Zeiten, sei es in den Tiefen des menschlichen Geistes.

Deshalb genügt es einfach, die Augen zu öffnen und zu sehen, was in einer Basisgemeinde vor sich geht, um zu wissen, ob und in welchem Maße sie Kirche ist oder nicht. Denn Kirchlichkeit ist eine Frage der Intensität, oder, noch besser ausgedrückt, es gibt verschiedene Stufen der Kirchlichkeit: Je besser eine Gemeinschaft die Erlösung zum Ausdruck bringt, Zeichen der Erlösung ist, desto kirchlicher ist sie. Kirchlichkeit ist dadurch Qualität einer menschlichen Gemeinschaft, daß sie das Wissen um das von Christus verkündete Reich Gottes und das Gewissen dieses Reiches ist.

Wenn das stimmt, dann müssen wir angeben, wo eine Stufe der Kirchlichkeit aufhört und die nächste anfängt, d. h. wir müssen die Schwellen der unterschiedlichen Stufen der Kirchlichkeit bestimmen. Denn die kirchliche Verdichtung und Konzentrierung des Heiles und der Erlösung geschieht nicht auf die Weise eines homogenen Wachstums oder einer stetig steigenden Linie, sondern, es gibt, wie übrigens auch bei den physikalisch-chemischen Prozessen, Momente oder Schwellen, an denen der Prozeß des Kirche-Werdens bestimmte Gestalten annimmt.

Wir möchten hier wenigstens zwei solcher Schwellen klar unterscheiden: erstens die Schwelle der eigentlichen Entstehung und des Aufbruchs als Kirche und zweitens die Schwelle der Reife als Kirche.

Die erste Schwelle kann man ausgehend von einem Jesuswort angeben: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).

Die Kirche entsteht dort, wo es den christlichen Glauben (und seine notwendige Entsprechung: das Wort) gibt. Es handelt sich hier aber nicht um einen rein individuellen Glauben, sondern um einen Glauben, den man sich weitergibt und austauscht, um einen gemeinschaftlichen Glauben, einen Glauben von „zwei oder drei“. Wir können sagen, daß ein solcher Glaube die *conditio sine qua non* ist, ohne die es Kirche nicht geben kann, und dies noch vor dem, was man „Sakramente“ nennt, in dem engen theologischen Verständnis dieses Begriffes, ja sogar vor der Taufe. Denn die allerursprünglichste Sakramentalität wird in der Kirche schon in der Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht, die das Wort hört und daran glaubt, denn dort geschieht die Offenbarung des Heiles (vgl. Eph 1).

Das bedeutet, daß es dort, wo es den Glauben als die bewußte Annahme der Botschaft der Verkündigung nicht gibt, auch die Kirche noch nicht gibt.

Und wie sonst könnte es eine Kirche geben? Natürlich kann unter der Form einer Gemeinschaft, in der hervorragende menschliche Beziehungen bestehen, das Reich auf kraftvolle und gnadenhafte Weise gegenwärtig sein. Aber das würde nicht genügen, um von Kirche reden zu können, denn in diesem Fall würde die sakramentale, kirchliche Zeichenhaftigkeit fehlen: „Kirche“ ist formal ein „feierliches Bekanntgeben“, „Bezeugen“, „Benennen“, „Verkünden“ des Reiches, auch dann, wenn das Wesen des Reiches dort, wo offiziell von Kirche gesprochen wird, weniger sichtbar und wirklich ist, als mancherorts, wo keine Rede von Kirche ist.

Allerdings wäre es eine semantisch mißbräuchliche Erweiterung des Begriffes „Kirche“, die seine analytischen Grenzen verwischt und dadurch seine Operationalität beeinträchtigt, wenn man von einer „anonymen Kirche“ oder von „Kirchlichkeit“ als „ontologische Bestimmung des menschlichen Daseins“ (K. Rahner) oder „sakramentale Struktur der Menschheit außerhalb der Kirche“ (O. Semmelroth) spricht. Auf diese Weise verbaut man sich die Möglichkeit, den spezifischen Unterschied zwischen den unterschiedlichen Stufen eines Prozesses wahrzunehmen, verhindert man sogar Theologie.

Ein solches theoretisches Vorgehen, das erst vom Ziel und Ende eines Prozesses aus diesen beurteilt und betrachtet, gründet in der Voraussetzung des *Teleologismus*. Indem es alle Unterschiede nivelliert, verwässert es sich im *Eklektizismus*, und in diesem Kontext wird die „Kirche“ schließlich zur „Nacht, in der alle Kühe schwarz sind“ (Hegel). Als Bestätigung dafür reicht es zu sehen, welche semantische Erweiterung der Begriff „Kirche“ in *Lumen Gentium* erfährt, inspiriert von den Kirchenvätern, die, wie man weiß, alles im Licht eines platonischen Symbolismus sahen.

Folglich ist kein Kirche-Sein, solange es nicht bei „zwei oder drei“ ein explizites Wissen um die Gnade Christi gibt, auch nicht, wenn Gerechtigkeit, Liebe und Dienen gegeben sind. Hierfür allerdings gibt es einen eigenen Namen: den des Reiches, das übrigens weit wichtiger ist als jede Kirchlichkeit (vgl. Mk 12,28–34; Mt 25,31–42): „Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ (Mt 6,33).

Deshalb möchten wir die These aufstellen, daß dort, wo Menschen am einen gemeinsamen Glauben teilhaben und das Reich gleichzeitig anfängt auch in der sozialen Wirklichkeit Gestalt anzunehmen, daß dort auch die Kirche als „Prophetin“, „Interpretin“, „Hermeneutin“ des Reiches erkennbar wird. Wir reden hier von einem Anfang des Sichtbarwerdens des Reiches in der sozialen Wirklichkeit, da auch hier das Sprichwort gilt: „Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer.“

An der zweiten Schwelle, die uns deutlich wahrnehmbar erscheint, zeichnet sich das Profil der gesamten Identität der Kirche klar ab: Es ist das Moment der *eucharistischen Versammlung*. Dies leuchtet sowohl praktisch als theoretisch ein.

Denn in der liturgischen Versammlung sind ja die drei Elemente gegeben, die die klassische Tradition für die konstitutiven Elemente der vollständigen

Kirche hielt: der Glaube (der anwesenden Christen), die Eucharistie (als Mittelpunkt der Sakramente) und das kirchliche Amt (als Dienst an der Einheit und Gemeinschaft). An diesem Punkt der Ekklesiogenese verdichtet sich das Reich so sehr, daß eine entscheidende Schwelle überschritten wird und man mit vollem Recht von „Kirche“, ja von einer vollständigen und reifen Kirche reden kann, die sicher noch nicht vollendet und vollkommen ist, da diese Bezeichnungen eschatologischer Natur sind und das Überschreiten der letzten Schwelle voraussetzen, nach der die Kirche in das vollendete Reich übergeht.

Von der Kirche sagen wir hier, daß sie „reif“ sei, so wie wir das von einem Menschen sagen würden. Die Kirche ist reif in dem Sinn, daß sie mit der Fülle der Heilmittel ausgerüstet ist (vgl. *Lumen Gentium* 14,2 und 8,2).

Vielleicht ist es möglich noch andere „Zwischenschwellen“ auszumachen, unter denen dann natürlich besonders die Taufe hervorzuheben wäre. Ohne hier darauf näher eingehen zu können, wollen wir in der Form eines Schemas solche Zwischenschwellen angeben:

HIMMLISCHE KIRCHE: VOLLENDETES REICH

„KATHOLISCHE“ GEMEINSCHAFT

EUCCHARISTIE/ AMT DER EINHEIT: Reife der Kirche

TAUFE/ FIRMUNG: Wachstum der Kirche

OFFENBARUNG/ GLAUBE: Hervortreten der Kirche

ANFÄNGE DES REICHES (Übernatürliche Ordnung): Nullstufe der Kirche

NATÜRLICHE ORDNUNG (real möglich, faktisch aber nie gegeben)

Die Basisgemeinden und die traditionellen Strukturen der Kirche

Die unvermeidlichen Spannungen zwischen den traditionellen kirchlichen Organisationsstrukturen, insbesondere den Pfarreien, und den Basisgemeinden, die sich zu konsolidieren beginnen, stellen uns vor das konkrete Problem, ob die Basisgemeinden sich mit jenen Strukturen vertragen oder nicht.

Auf der Ebene pastoraler Vorschläge sagen die Dokumente von Medellín, daß die Pfarre „eine belebende und einende pastorale Gesamtheit der Basisgemeinden“ darstellen soll. Deshalb „soll die Pfarrei ihre Pastoral in bezug auf Orte, Funktionen und Personen dezentralisieren“.⁹

Gegenüber der Herausforderung, die die Basisgemeinden bedeuten, verlieren die Pfarreien nicht ihre Funktion, sondern sie finden zu einer Neugestaltung ihrer inneren Struktur. Sie werden zur Basis einer neuen, eher zentrifugalen als zentripetalen Pastoral. Sie werden zu Brennpunkten pastoraler Ausstrahlung. Es geht nicht mehr darum, daß das Volk „zur Kirche kommt“, sondern daß „die Kirche zum Volk geht“.

Die Pfarrei wird auf diese Weise zum Ort der Einheit, der Gemeinschaft und des Austausches der Gemeinden, zum „Versammlungsort der Basisge-

meinden“, zum Ort der Hilfe in organisatorischen und materiellen Angelegenheiten, zu einem Mittelpunkt, mit dem man sich sozial identifizieren kann, und auch zur Stätte, an der man sich begegnet, um an den Feiern teilzunehmen, die auf ganz besondere Weise das kirchliche Leben zum Ausdruck bringen wie die Taufe, die Eucharistie und andere feierliche Anlässe.

Können solche pastoralen Leitlinien sich aber auf die Analyse der Realität stützen? Inwieweit bestätigen die Tatsachen die Auffassungen, die aus jenen Empfehlungen sprechen?

Die Basisgemeinden sind ein relativ neues Phänomen (seit den fünfziger Jahren) und ihre Weiterentwicklung könnte noch einige Überraschungen bereithalten.

Bis heute wurden zwei Untersuchungen über die allgemeine Situation der Basisgemeinden in Brasilien durchgeführt. Die erste, die 1971 von CERIS durchgeführt wurde, stützte sich auf Fragebogen, die über die vierzehn Regionalsekretariate der brasilianischen Bischofskonferenz den Verantwortlichen mit bester Basisgemeindeerfahrung zugeleitet wurden. Dreiundvierzig Fragebogen wurden beantwortet und von A. GREGORY analysiert.¹⁰

Die zweite, breiter angelegte Untersuchung von IBRADES (auch ca. 1971) lief ebenfalls über die Regionalsekretariate der Bischofskonferenz. Das Ergebnis, hundertundeine monographische Beschreibungen von Basisgemeinden, wurde von den Soziologen P. DEMO und E. CALSING ausgewertet.¹¹

Für die uns hier interessierende Frage zeigt die erste Untersuchung, daß die Beziehungen zwischen den Basisgemeinden und der institutionellen Kirche von „Verständnis und Zusammenarbeit“ geprägt sind, was nicht verhindert, daß die Basisgemeinden zum Teil einen eigenen, selbständigen Weg gehen. In geringem Maße wurde allerdings auch Kritik der Basisgemeinden („an Prunk und Prahlerei“) und Gleichgültigkeit („daß sie uns in Frieden lassen“) laut, niemals aber Feindseligkeit.¹² Man weist auch darauf hin, daß in den meisten Fällen Geistliche die Gründung und erste Entwicklung der Basisgemeinde begleiteten.¹³

Die Untersuchung von IBRADES zeigt, daß etwa ein Drittel der Basisgemeinden ihre Zusammenkünfte in einer Kirche abhalten.¹⁴ Sie wurden in dreiviertel der Fälle von Priestern oder Ordensleuten gegründet¹⁵ („Petros – petra“: Amtsinhaber wie Petrus, die zu Felsen wurden).¹⁶ Die uns hier vor allem interessierende Beziehung zwischen den Basisgemeinden und den Pfarreien wurde wie folgt angegeben:¹⁷

– Erneuerung (der Pfarrei durch die Basisgemeinden)	40,8 %
– ein Nebeneinander von beiden	21,8 %
– Zusammenarbeit	8,9 %
– vollständige Unabhängigkeit voneinander	6,9 %
– keine Angaben	21,8 %

Von diesen Angaben ausgehend, scheint man den Voraussagen von J. COMBLIN¹⁸ widersprechen zu müssen, der meinte, daß die Pfarreien sich zu Basisgemeinden entwickeln würden und sogar – außer einigen fossilen Resten – völlig verschwinden würden. Eine ähnliche Entwicklung würde mit

den Diözesen stattfinden, deren Kurie sich in ein „Zentrum für die städtische Seelsorge“ verwandeln würde. Die jetzigen Verantwortlichen und Leiter (Ordensleute und Laien) würden sich zu „spezialisierten Aktionsgruppen“ zusammenschließen.

P. DEMO,¹⁹ dem L. BOFF hierin beipflichtet,²⁰ ist der Überzeugung, daß sowohl die Pfarrei als auch die Basisgemeinde nicht nur tatsächlich weiterexistieren werden, sondern daß sie beide weiterexistieren müssen, weil sie sich soziologisch gegenseitig voraussetzen.

Das theoretische Argument, das P. DEMO hierzu anführt, ist, daß die Beziehung und Spannung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft auch konstitutiv für das Verhältnis zwischen Kirche und Basisgemeinde ist: Das eine kann nicht ohne den Gegensatz zum anderen bestehen. Es handelt sich dabei um einen dialektischen, nicht um einen antagonistischen Gegensatz bzw. um einen Gegensatz zwischen zwei Gegebenheiten, die sich gegenseitig ausschließen. „Eine Organisation kann durch die Gemeinschaft erneuert werden, man kann sie aber nicht in eine Gemeinschaft verwandeln.“²¹

Jede Institution umfaßt nach P. DEMO sowohl Aspekte, die die Institution verstärken und so auf Dauer und Effizienz hinarbeiten, als auch Aspekte, die die Institutionalisierung durchbrechen und so das Leben und die Entwicklung begünstigen. Es ist eine oft vorkommende, weil unausrottbare Utopie – im schlechten Sinn des Wortes Utopie als trügerische und vergebliche Hoffnung –, die gesamte bzw. jede Gesellschaft in eine Gemeinschaft verändern zu wollen, so wie es auch ein Widerspruch wäre, das zu Gründende völlig fertig gründen zu wollen, d. h. in unserem Fall: den Lebensstil der Basisgemeinden verallgemeinern und alles nach ihrem Muster zurechtbiegen zu wollen.

Deshalb können, wie es L. BOFF zum Ausdruck bringt, die kirchlichen Basisgemeinden nicht beanspruchen, „eine globale Alternative zur Institution Kirche zu sein“.²² So können wir der These der Unvereinbarkeit zwischen Pfarrei und Basisgemeinde, aufgrund derer COMBLIN die Ersetzung der Pfarren durch die Basisgemeinden und die allgemeine Verbreitung dieser Basisgemeinden annahm, sowohl empirische Gegebenheiten als auch theoretische Argumente entgegensetzen, die allerdings noch zu wenig abgesichert und spröde und deshalb noch nicht ganz überzeugend sind. Sie sind unserer Meinung nach zu abstrakt und zwar auf zweifache Weise:

Erstens gehen sie dahin, daß sie eine Tendenz, die, zugeständenermaßen nicht überall auf die gleiche Weise, in allen Sektoren der Gesellschaft vorzufinden ist, dadurch verdinglichen, daß man diese Tendenz nur in einer einzigen Gestalt der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der Gemeinschaft, wahrzunehmen bereit ist.

Zweitens entspricht die Beziehung Basisgemeinde–Kirche nicht völlig der Beziehung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft. Vom soziologischen Standpunkt aus, steht sogar nichts *a priori* einer Diözese im Wege, die ganz auf der Grundlage von Basisgemeinden organisiert wäre. Die notwendigerweise gegebene Dialektik zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft wirkt sich hier nicht aus auf das Verhältnis zwischen den Basisgemeinden und der

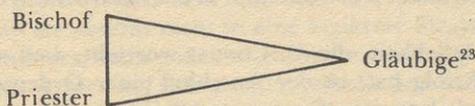
institutionellen Kirche, sondern auf das zwischen den Basisgemeinden und der Gesellschaft im allgemeinen. Zur Unterstützung dieser These genügt es zum Beispiel, an die Organisationsform und die gleichzeitige Verbreitung in der Gesellschaft der Ordensgemeinschaften und bestimmter protestantischer Gruppen wie der Pfingstbewegung zu erinnern.

Nicht das Streben nach einer Kirche, die ganz aus Basisgemeinden bestünde, sondern das nach einer profanen Gesellschaft, die ganz aus Gemeinschaften zusammengesetzt wäre, fast wie ein Kontinent, der nur aus Inseln bestünde, wäre eine Utopie im Sinne eines nicht zu verwirklichenden Traumes. (Dennoch sollte man auch für diesen letzten Wunsch die konkreten geschichtlichen Möglichkeiten – man denke an den sozialistischen Entwurf – nicht unterschätzen.)

Eine andere Frage ist, ob die katholische Kirche als internationale Organisation tatsächlich konkret zu einem immensen Netz der Basisgemeinden werden kann, ja werden muß. Das Eintreffen von COMBLINS Voraussagungen hängt deshalb nicht von soziologischen Prinzipien ab, sondern von historischen Prozessen, die, wie man weiß, von der menschlichen Freiheit nicht ganz unberührt sind.

Dienste und Ämter

Gegenüber der traditionellen Struktur der Autorität in der Kirche als vertikale Linie von oben nach unten: Bischof – Priester – Gläubige zeichnet sich eine neue Struktur ab, die die Basisgemeinden zu verwirklichen suchen und die man am besten in Form eines Dreiecks bzw. eines Kreises darstellt:



Die Gestalt des Priesters wird entsakralisiert: Er wird nicht länger als der „Mann der Kirche“ gesehen, als Bürokrat und Verwalter, dessen Symbol der feststehende Tisch ist, sondern er nimmt die Züge des Missionars, des Apostels, des Propheten an, und sein Symbol ist jetzt der Weg, der zu immer weiter sich öffnenden Horizonten führt, so wie bei Jesus, Paulus, Franz von Assisi usw. Der Priester ist nicht mehr der exklusive Verwalter und Wahrer des Heiligen, sondern er ist Animator der Gemeinde, die Gottes „erwähltes Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk seines Eigentums“ (1 Petr 2,9) ist. Seine Aufgabe entspricht der des neutestamentlichen „episkopos“.²⁴⁵

In einer Kirche, die anfängt, als Kirche hervorzutreten, können auch die Charismen nur auf dem fruchtbaren Boden der Gemeinschaft entstehen. An der Seite der *bleibenden institutionalisierten Ämter* in der Kirche besteht die Möglichkeit *vorläufiger nicht-institutionalisierter Dienste*. Eine vorzeitige Institutionalisierung durch kirchliche Sicherstellung und Beglaubigung dieser neuen Dienste unter dem Vorwand, sie zu schützen und zu fördern, bedeutet, sie

unter die Kontrolle der Hierarchie zu stellen. Hierdurch würde die institutionelle Kirche die Charismen auf eine Weise an sich reißen und sich aneignen, die für sie tödlich wäre. „Wenn die Gemeinden nicht (nach einer Institutionalisierung) fragen, dann, weil sie auch ohne kirchliche Anerkennung ihrer Dienste existieren und wachsen können. Weshalb sollte man diesen Prozeß beschleunigen, wenn Eile hier eine Verhärtung der Basisgemeinden bedeuten kann?“ sagt der Soziologe P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, der die neuentstehenden Dienste mit zarten „Pflänzchen“ vergleicht, die man düngen und gießen muß und sonst, ohne groß etwas dazuzutun, wachsen läßt.²⁵

Die Basisgemeinden und die Ordensgemeinschaften

Schließlich müssen wir hier auf das Problem der Beziehung zwischen Basisgemeinden und Ordensgemeinschaften eingehen.

Nach Y. CONGAR könnte man sich an zwei Möglichkeiten orientieren: Innerhalb einer Ordensgemeinschaft eine Basisgemeinde entstehen zu lassen oder eine Ordensgemeinschaft in eine Basisgemeinde zu integrieren.

Die erste Möglichkeit impliziert die Errichtung einer Ordensgemeinschaft, in der sich Primärbeziehungen entwickeln können, die von menschlicher Wärme geprägt sind, an der auch Laien partizipieren und die den in Ort und Zeit notwendigen Veränderungen offen gegenübersteht. Um das erreichen zu können, müssen einige Ordensgemeinschaften ihre alten Strukturen (in den schwerfälligen architektonischen Strukturen mancher Klostergebäude unübersehbar verkörpert) aufgeben, damit zum Beispiel die Ordensleute in Wohnungen in der Stadt leben und sich so auf natürliche Weise in die „Welt“ einfügen können.

Die zweite Möglichkeit, die Y. CONGAR vorzieht, weil sie die größeren Aussichten auf Erfolg hat, ist der Anschluß einer Ordensgemeinschaft an eine Basisgemeinde bzw. eine Gruppe von Basisgemeinden, so daß diese von der Ordensgemeinschaft Impulse und Ermutigung bekommen und zu einer vertieften evangelischen Spiritualität geführt werden, während umgekehrt die Ordensgemeinschaft von den Erfahrungen der anderen, den Glauben in der Welt zu leben, bereichert werden.

Die Anziehungskraft und der Einfluß, den die Basisgemeinden auf die Ordensgemeinschaften ausüben, führen dazu, daß diese sich verändern und flexibler werden (zeitliches Zölibat; Gemeinschaften, denen auch verheiratete Paare angehören; vom Ordensleben inspirierte Gruppierungen, die aber von den offiziellen religiösen Instituten unabhängig sind usw.). Es gibt sogar Leute, die der Überzeugung sind, daß die Basisgemeinden die „Ordensgemeinschaften“ unserer Zeit und für unsere Zeit seien. Ohne Zweifel ist es aber zu früh, solche Schlußfolgerung zu ziehen.

Wir haben auf die Meinung von J. COMBLIN angespielt, daß die Ordensgemeinschaften sich allmählich in „spezialisierte Aktionsgruppen“ umwandeln würden. Hier ist die prinzipielle Frage zu stellen, ob das Ordensleben in seiner Grundgestalt etwas mit Aktion zu tun hat, oder ob es nicht vielmehr

eine Form des christlichen Lebens, der christlichen Existenz ist, die nicht auf Aktion als solche ausgerichtet ist. Wir sind der Meinung, daß diese Frage beantwortet ist: Das Ordensleben ist durch einen bestimmten Lebensstil und eine bestimmte Lebensweise, und nicht durch irgendein Tun und irgendeine Arbeit definiert.

Ein heikles Problem ist die Suche nach „neuen Formen“ des Ordenslebens. Vielleicht handelt es sich dabei nicht so sehr um das Leben bzw. die Lebensweise der Ordensleute (denn hier geht es um Werte, Inhalte und Qualitäten, die an sich wenig umstritten sind) als vielmehr um die unterschiedlichen Möglichkeiten der Konkretisierung dieses Lebensstils in neuen Strukturen oder in einer Neuordnung des Gemeinschaftslebens.

Sollen die Ordensleute zum Beispiel weiterhin in der traditionellen Pfarrseelsorge oder in Schulen für Schüler aus der Mittel- und Oberschicht tätig sein?

Bei solchen Entscheidungen sind – so scheint es – nicht so sehr spezifische Kriterien des Ordenslebens ausschlaggebend, als vielmehr Kriterien pastoraler bzw. politischer Strategie, obwohl man allgemein wohl sagen kann, daß jene dem Ordensleben entnommenen Kriterien von sich aus auf das hinweisen, was am radikalsten, am meisten zukunftsweisend, am kreativsten und am mutigsten ist. Um aber nicht abstrakt zu bleiben, müssen diese Kriterien mit jenen pastoralen und politischen Kriterien zusammengesehen werden, sonst verliert man sich in einem großmütigen, aber schließlich unfruchtbaren Voluntarismus. Dies gilt zum Beispiel für die vorrangige Option für die Armen, die einige als eine unumgängliche „Klassenoption“ bezeichnen.

Wenn eine solche Option sich nicht *erstens* auf eine Analyse stützt, die untersucht, wer diese Armen sind und wie ihre wahre gesellschaftliche Situation ist, wenn sie *zweitens* nicht in eine konkrete Strategie einer wirklichen Befreiung mündet, dann endet sie entweder in einer rein symbolischen Operation, die den Armen auf hehre und mystische und daher mystifizierende Weise definiert (eine weitere Ruhmestat der Ausbeutung, durch die es den Reichen gelingt, den Armen auch den Titel zu nehmen, den das Evangelium ihnen gibt) oder in Almosentum und Bevormundung oder schließlich in der Sackgasse einer revolutionären Romantik.

SUMMARY

The author clarifies the meaning of the term „Basic Christian Community“ and he discusses its ecclesiastical status. His thesis is, that the sign-character of the church as a sacrament can be realized at various degrees. If, therefore, „church“ exists in stages, different types of social organization are feasible.

The interrelation of Basic Christian Communities and of traditional structures of the church are sociologically analysed as well. First of all the author clarifies the differences between community and society/institution. Both of them are indispensable and dialectically related to each other.

Finally, some aspects of the new role of services and ministries in Basic Christian Communities are discussed.

¹ Es handelt sich hier konkret um das Dokument *Pastoral de conjunto* III (a), deutsch in: ADVENIAT (Hg.), *Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates, Medellín 24. 8.–6. 9. 1968* (Dokumente/Projekte 1–3, Essen 1972) 143–144. Die Texte von Medellín, die sich auf die Basisgemeinden beziehen, findet man zusammengestellt bei A. GREGORY (Hg.), *Comunidades eclesiais de base. Utopia ou realidade* (CERIS/Vozes, Rio/Petrópolis 1973) 176–181; dort findet man auf S. 182–189 eine reiche Bibliographie mit etwa 130 Titeln, zu denen noch die Untersuchungen kommen, die später erschienen sind und auf die wir unten hinweisen werden. Besonders hervorzuheben ist hier die Dissertation über die Basisgemeinden, die ALMIR GUIMARÃES bei der katechetischen Sektion des Institut Catholique von Paris vorgelegt hat. Zu erwähnen sind auch die thematischen Hefte Concilium 11 (1975) 4 zum Thema *Basisgemeinden* und Esprit (1971) 11 unter dem Titel *Réinventer l'Église?* sowie die Untersuchung: Comissão Episcopal Regional Sul 1/CNBB, *Pastoral de comunidades e ministérios* (Paulinas, São Paulo 1977). (Anm. des Übers.: Für den deutschsprachigen Leser sind hier zu erwähnen: G. DEELEN, *Kirchliche Basisgemeinden in Brasilien. Kirche auf dem Weg zum Volk*, in: Pro Mundi Vita Bulletin Nr. 81, 1980 (Themenheft: *Kirchliche Basisgemeinden* [Fortsetzung]) 2–21; G. DEELEN, *Kirche auf dem Weg zum Volke. Soziologische Betrachtungen über kirchliche Basisgemeinden in Brasilien* (Mettingen 1980); in beiden Fällen mit reicher Bibliographie.)² Siehe für das NT: B. KIPPER, *A Igreja no NT*, in: *Igreja particular* (Loyola, São Paulo 1974) 121f; für die Kirchenväter: G. PHILIPS, *A Igreja e seu mistério* (São Paulo 1968) 365–366, 401–407; H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft* (Einsiedeln 1943); ders., *Geheimnis, aus dem wir leben* (Einsiedeln 1967); ders., *Die Kirche. Eine Betrachtung* (Einsiedeln 1968); ders., *Quellen der Kirchlichkeit* (Einsiedeln 1974); für Thomas von Aquin: Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma* (Handbuch der Dogmengeschichte 3, 3c, Freiburg u. a. 1971) 150–166; für das Zweite Vatikanum reichen die im Text angegebenen Stellen.

³ Vgl. G. PHILIPS, *Igreja* 406f.

⁴ B. NEUNHEUSER, *Gesamtkirche und Einzelkirche*, in: G. BARAÚNA (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. I* (Freiburg u. a. 1966) 547–573, hier: 571–572.

⁵ L. BOFF, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika* (Mainz 1980) bes. 33–34 (das gesamte Heft der Zeitschrift SEDOC, in der die erste Version dieser Studie erschien, SEDOC 9 (1976) 95, bringt hervorragende Aufsätze über die Basisgemeinden).

⁶ PL 145, 235; vgl. H. DE LUBAC, *Catholicisme* (Cerf, Paris⁵ 1952) 396–400, hier 400 und 396 (dt.: H. DE LUBAC, *Katholizismus* [s. Anm. 2]).

⁷ Vgl. E. SCHILLEBEECKX, *Igreja e humanidade*, in: Concilium (port. Ausgabe) 1 (1965) 50–69, bes. 59 und 65–67; dt.: Concilium 1 (1965) 29–41, bes. 34 und 38–39; ders., *Le monde et l'église* (CEP, Brüssel 1967) 92–94, 147f, 182f; dt.: ders., *Gesammelte Schriften, Bd. 2: Gott – Kirche – Welt* (Mainz 1970).

⁸ Vgl. J. B. LIBÂNIO, *Elaboração do conceito da Igreja particular*, in: *Igreja particular* (s. Anm. 2) 48f.

⁹ *Pastoral de conjunto* (s. Anm. 1) III (b) bzw. Nr. 11 in der deutschen Ausgabe.

¹⁰ Vgl. A. GREGORY, *Dados preliminares sobre experiências de CEBs no Brasil*, in: ders. (Hg.), *Comunidades eclesiais de Base* 46–64 (–96: Anhang); Ders., *CEB: Seus desafios e chances de resposta* (vervielf., CNBB/INP, Rio 1976).

¹¹ P. DEMO/E. CALSING, *Relatório da pesquisa sobre CEBs*, in: *Comunidades: igreja na base* (Estudos da CNBB 3, Paulinas, São Paulo 1974) 13–64 (ohne Angabe, wann die Untersuchung durchgeführt wurde!). Es ist wichtig, die verschiedenen Aufsätze dieses Bandes zu konsultieren.

¹² A. GREGORY, *Dados preliminares* 59f.

¹³ Ebd. 50.

¹⁴ Vgl. P. DEMO/E. CALSING, *Relatório* 56.

¹⁵ Ebd. 32.

¹⁶ So L. BOFF, von Augustinus ausgehend: *Comunidades* (s. Anm. 11), 131f.

¹⁷ Vgl. P. DEMO/E. CALSING, *Relatório* 58.

¹⁸ Vgl. J. COMBLIN, *Processo de evolução para uma comunidade pastoral urbana. Uma visão pastoral*, in: A. GREGORY, *Dados preliminares* 162–175. Zusammenfassung durch A. GREGORY in seiner Einführung, ebd. 13f. Der Aufsatz von J. COMBLIN findet sich in voller Länge: *Revista Eclesiástica Brasileira* 30 (1970) 792–828.

¹⁹ Vgl. P. DEMO, *Problemas sociológicos da „Comunidade“*; in: *Comunidades* (s. Anm. 11) 65–110.

²⁰ Vgl. L. BOFF, *Neuentdeckung* 13–21. Boff stützt sich hier auf P. DEMO.

²¹ P. DEMO, *Problemas* 93.

²² L. BOFF, *Neuentdeckung* 17.

²³ Vgl. die Arbeiten von C. A. DE MEDINA und P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, herausgegeben von CERIS, insbes. *Autoridade e participação. Estudo sociológico da Igreja católica* (Vozes, Petrópolis 1973); A. GREGORY, *Dados preliminares*, Anhang 4, S. 94; L. BOFF, *Neuentdeckung* 48–51; P. A. DE OLIVEIRA, *A posição do leigo nas CEBs*, in: SEDOC 9 (1976) 286–295, hier 289.

²⁴ Vgl. für diese Gedanken S. GALILEA, *Evangelização na América Latina* (Vozes, Petrópolis 1977) bes. Kap. 11, 104–112. Siehe für die kirchlichen Ämter: A. ANTONIAZZI, *Os ministérios na Igreja hoje* (Vozes Petrópolis 1975).

²⁵ P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *O reconhecimento eclesialístico de novos ministerios* (CERIS, vervielfältigt, Rio 1976) 7.

²⁶ Vgl. Y. CONGAR, *Os grupos informais na Igreja*, in: A. GREGORY, *Dados preliminares* 124–151, hier 130–132.

²⁷ Vgl. M. DELESPESE, *Neue Gemeinschaften und Ordensleben*, in: *Concilium* (deutsche Ausg.) 10 (1974) 519–527.

(Übers. v. Karel Hermans)

CHRISTLICHE BASISBEWEGUNGEN IM KONTEXT LATEINAMERIKAS

von Johannes Meier

In Europa scheinen sich in den letzten Jahren die Zweifel daran zu mehren, ob die Katholische Kirche ihre auf dem II. Vatikanischen Konzil und den nachfolgenden nationalen Synoden eingeschlagene Richtung noch weiter verfolgt. Kein Geringerer als MICHELE KARDINAL PELLEGRINO, von 1965 bis 1977 Erzbischof von Turin, äußerte kürzlich, daß seit einiger Zeit zurückbuchstabiert werde.¹ Im Vorfeld der Bischofskonferenz von Puebla (1979) tauchten auch in Lateinamerika ähnliche Befürchtungen auf.² Sie haben sich nicht bestätigt. Im Gegenteil: Puebla hat den Kurs, zu dem sich die Bischöfe des Subkontinents elf Jahre vorher auf ihrer Versammlung in Medellín entschlossen hatten, durch eine „klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen“³ bekräftigt. So kann man wohl heute schon sagen: Das Christentum hat in Lateinamerika seit den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts einen neuen Anfang gemacht. Die dortige Kirche hat ernst gemacht mit der Ermutigung des Konzils, eine Ortskirche, eine Kirche vor Ort zu werden. Sie hat die dortigen Menschen neu entdeckt, ihr stummes Klagen und ihre gepeinigten Schreie wahrgenommen. Sie hat erkannt, daß sie diese Menschen nicht länger als Objekt ihrer Predigt und ihres kultischen Dienstes betrachten darf, sondern daß sie selbst von diesen Menschen und in ihnen lebt, daß sie Kirche und Volk Gottes nur sein kann, wenn sie sich in den Menschen Lateinamerikas inkarniert, wenn sie ihr Fleisch und Blut annimmt und ihnen zutraut, selber das Evangelium zu lesen und die Nachfolge Jesu in der eigenen geschichtlichen Wirklichkeit anzutreten.

1. Geschichtlicher und gesellschaftlicher Kontext

Bis zu diesem Neuaufbruch hat das Christentum in Lateinamerika erst zwei geschichtliche Epochen⁴ durchlebt, die Kolonialzeit und die Zeit der „independencia“. Auf denselben Schiffen, mit denen die Conquistadoren ausfuhren, reisten auch die Verkünder des Evangeliums nach Westindien. Es muß festgehalten werden, daß viele Missionare, insbesondere aus dem Dominikanerorden, im 16. Jahrhundert einen leidenschaftlichen Kampf gegen die rücksichtslose Ausbeutung der Eingeborenen Amerikas geführt und dabei auch Teilerfolge erreicht haben, etwa die Verhinderung der Sklaverei für die Indianer oder die Garantie der Reduktionen, also geschlossener Gebiete, in die keine weißen Siedler eingelassen wurden.⁵ Dennoch wurde das Christentum, je mehr der spanische und merklich langsamer der portugiesische Staat die neuen Realitäten in Amerika organisierten, zu einem integralen Bestandteil der Kolonialgesellschaft, fest verknüpft mit dem Herrschaftsapparat der iberischen Kronen, die über das gesamte amerikanische Territorium das Patronatsrecht⁶ besaßen und schließlich alle Entwicklungen der

dortigen Kirche kontrollierten, als sie 1759 bzw. 1767 die Ausweisung der Jesuiten durchgesetzt hatten.⁷

Die zweite Epoche, die das Christentum in Lateinamerika durchlebt hat, ist die Zeit der „independencia“. Zu Anfang des vorigen Jahrhunderts machte sich die kreolische Oligarchie Lateinamerikas selbständig; es entstand die bunte Landkarte von 22, z. T. sehr unterschiedlichen Nationalstaaten. In all diesen Staaten bildeten sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts ein konservativer und ein liberal-fortschrittlicher Sektor der Oligarchie. Während die Liberalen zum Brückenkopf der angloamerikanischen Interessen in Lateinamerika wurden und häufig mit dem Protestantismus sympathisierten oder freimaurerisch-antiklerikal eingestellt waren, strebten die Konservativen im Einvernehmen mit der katholischen Hierarchie eine nationalistisch-patriarchalische Gesellschaftsordnung an, die ideologischen Rückhalt im Weltkatholizismus suchte; die Kirche Lateinamerikas wurde romanisiert, latinisiert. Einen gewissen Höhepunkt fand diese Entwicklung in den populistischen Regimen, z. B. in Brasilien unter GETÚLIO VARGAS (1930–1945; 1951–1954) und in Argentinien unter JUAN PERÓN (1946–1955).⁸

Erst in seiner jetzt begonnenen dritten Epoche macht sich das Christentum in Lateinamerika daran, seine Identität wirklich in diesem Kontinent und in allen Menschen, die ihn bewohnen, zu suchen. Am 16. Oktober 1980 ist ein Priester aus Brasilien ausgewiesen worden, der sich geweigert hatte, am Tag der „independencia“ (7. September) eine Messe zu lesen, für die ein Offizier das Stipendium zahlen wollte.⁹ „Die meisten Brasilianer sind noch gar nicht unabhängig“, begründete DOM VITO MIRACAPILLO sein Verhalten; mit dieser Bemerkung tastete er die herrschende Staatsideologie an, welche zu legitimieren die Kirche nicht mehr bereit ist. DOM VITO steht für eine Kirche, die sich auf die Seite der armen Volksmassen gestellt hat. Ähnliches ist auch in vielen spanischsprachigen Ländern Lateinamerikas geschehen. Die Kirche hat sich entschlossen dem lateinamerikanischen Menschen zugewendet. Dabei trat ihr eine Situation der Sünde vor Augen, die zum Himmel schreit: Hunger und Elend, Massenerkrankungen und Kindersterblichkeit, Analphabetismus und Marginalität, enorme Lohnunterschiede und Spannungen zwischen den sozialen Klassen, Ausbrüche von Gewalt und geringe Teilhabe des Volkes bei der Verwirklichung des Gemeinwohls.¹⁰

Diese Beschreibung möchte ich um einige Eindrücke ergänzen, die ich bei meinem Aufenthalt von August bis Dezember 1980 in Mexiko-Stadt bekommen habe.¹¹ In dem auf 2240 m über dem Meeresspiegel gelegenen Hochtal von Mexiko leben auf einer Fläche, die nicht viel größer ist als die eines deutschen Landkreises, zur Zeit etwa ebensoviele Menschen wie in der gesamten DDR: 16 Millionen. Täglich kommen bis zu 1000 hinzu, die dem Elend des Kleinbauernlebens entgehen wollen und der oft vergeblichen Hoffnung anhängen, hier Arbeit finden zu können. In Mexiko-Stadt wird einem schon heute eng zumute; und apokalyptische Prognosen sagen für die neunziger Jahre 30 Millionen Einwohner voraus. Wie steht es im Mexiko von heute um die Grundrechte des Menschen, um die Garantie von Nahrung und Wohnung, von Arbeit und Bildung?

Ein Hungerland ist Mexiko nicht. Aber die Masse der Bevölkerung ernährt sich wie eh und je mangelhaft und einseitig; selten wird der Tisch mit anderem gedeckt als Mais oder Reis, Bohnen, Chili und bestimmten Gemüsen, Eiern und Hühnerfleisch. Die durchschnittliche mexikanische Familie umfaßt sieben bis acht Personen, denen ein Tagesverdienst von fünfzehn bis zwanzig Mark zur Verfügung steht. Eine hohe Inflationsrate und ständig steigende Preise engen den Überlebensspielraum zusätzlich ein.

Fast ein Viertel jener 16 Millionen Menschen, die Mexiko-Stadt und seine Peripherie bevölkern, hat keine Adresse und ist in Hunderttausenden von Baracken aus grauem, unverputztem Stein zu Hause. Die Wege, die dorthin führen, sind im Stadtplan nicht verzeichnet; die Leute haben sie sich selbst ausgetreten; in der Mitte rinnen die Abwässer durch, am Rand Müll und Schmutz, es stinkt nach Nahrungsresten und verwesenden Tierkadavern. Vor den Baracken stehen alte Benzinfässer, in denen Wasser gespeichert wird; die Mehrzahl der Häuschen ist ohne Elektrizität. Da leben dann unter einem Wellblechdach, das 15 oder 20 Quadratmeter überspannt, bis zu zehn Personen zusammen. In anderen Teilen derselben Stadt gibt es luxuriöse Villenviertel – ein herausfordernder Gegensatz.

Auch um das Grundrecht auf Arbeit ist es in Mexiko nicht gut bestellt. 55 Prozent der erwerbsfähigen Bevölkerung sind arbeitslos oder unterbeschäftigt. Aber auch wer Arbeit hat, muß einen gewaltigen Druck aushalten; jederzeit kann er ausgewechselt werden. Solidarität ist in der Arbeiterschaft nur unterentwickelt. Die Gewerkschaften sind seit Jahrzehnten mit der regierenden Revolutionspartei (PRI) verquickt.

Die Hälfte aller Mexikaner sind Kinder und Jugendliche unter 16 Jahren. Im Landesdurchschnitt beträgt der Geburtenzuwachs 3,3 Prozent, in der Hauptstadt sogar 5 Prozent. Noch immer können viele Kinder auf dem Land oder in den Elendsvierteln der Hauptstadt keine Schule besuchen. Dafür sind sie um so mehr dem Einfluß der Transistorgeräte und Comic-Hefte ausgeliefert. Wird die reiche Volkskultur des Landes, werden die indianischen Sprachen und das in ihnen überlieferte Wissen und Brauchtum mit dieser Generation auf der Strecke bleiben? Der schleichende kulturelle Verlust ist nicht zu übersehen: Synthetische Stoffe verdrängen die gewebte Kleidung, in den Küchenschränken ersetzt Plastikgeschirr die alten Tongefäße, und auch die religiösen Feste wie der Tag der Marienerscheinung von Guadalupe oder die Weihnachtszeit werden mehr und mehr kommerzialisiert. Von dieser Entwicklung ist die Stadt stärker betroffen als das Land, wo die kulturelle Identität und ein homogener Lebensstil noch vorhanden scheinen. Andererseits werden die traditionellen Subsistenzformen auf dem Land immer schwieriger, besonders in Gegenden, deren Struktur sich durch Tourismus oder Erdölförderung verändert hat.

Das für Mexiko¹² Gesagte gilt mehr oder weniger für ganz Lateinamerika. Auch in Bogotá und Lima, in Rio de Janeiro und São Paulo, in Caracas, Buenos Aires usw. versinken Millionen Menschen in der Anonymität der Elendsviertel. Es steht schlecht um die Grundrechte der Lateinamerikaner,

um die Garantie von Nahrung und Wohnung, von Arbeit und Bildung. Europa genießt den Kapitalismus, Lateinamerika erleidet ihn.¹³

Für diese Menschenmassen, denen Grundrechte vorenthalten werden, für die Armen Lateinamerikas hat die Kirche eine klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option getroffen. Um ihre Option einzulösen, ist sie zu den Armen gegangen. Dadurch sind an der Basis der Gesellschaft Bewegungen in Gang gekommen, in den verstreuten Weilern auf dem Land ebenso wie in den Nachbarschaften der Kleinstädte und den favelas der Großstädte. Aus der Zuwendung der Kirche zu den Armen entstanden also christliche Basisbewegungen. Sie sind heute über den gesamten Subkontinent verbreitet, wenn auch längst nicht überall gleichermaßen stark entwickelt. Schwerpunkte scheinen in Brasilien, Mittelamerika und den Andenländern zu liegen.¹⁴

2. Drei Merkmale der christlichen Basisbewegungen in Lateinamerika

a) Das erste Merkmal: Evangelisation

Vom II. Vatikanischen Konzil war der wichtige Impuls ausgegangen, den christlichen Gemeinden vermehrten Zugang zum Wort Gottes zu verschaffen und, wie man sich damals ausgedrückt hat, den Tisch des Wortes reicher zu decken.¹⁵ In Lateinamerika wird seit dem Konzil das Evangelium immer seltener von den Kanzeln heruntergepredigt, aber immer häufiger von den Gläubigen gemeinsam gelesen. Eine große Entdeckung der Bibel hat stattgefunden. Überall haben sich Gruppen und Gemeinschaften aus Interesse an der Heiligen Schrift gebildet. Anfangs nahmen zumeist Priester oder Ordensfrauen an deren Treffen teil. Aber schon bald ging die Leitung der Gespräche an Laien über. So entstand ein neues Dienstamt, das des „delegado de la palabra“, des Beauftragten für das Wort Gottes.¹⁶ Ist dann vielleicht doch wieder einmal ein Priester oder ein Theologe beim Gespräch einer solchen Gruppe anwesend, so wird man ihn wahrscheinlich bitten, den einen oder anderen nicht ohne weiteres verständlichen Begriff oder Sachverhalt zu erklären. Man weiß, daß er studiert hat und beansprucht sein im Studium erworbenes Wissen. Aber mehr auch nicht. Die Gültigkeit des magisch-kultischen Priesterbildes der Vergangenheit schwindet.

Viele, die an einem solchen Schriftgespräch teilnehmen, erleben es zum ersten Mal, daß ihnen zugehört wird, daß ihr Wort etwas gilt. Bauern und Arbeiter, Hausdienerinnen und Verkäuferinnen, denen sonst immer nur befohlen wird, machen hier eine ganz andere Erfahrung; sie fühlen sich anerkannt, ihr Selbstbewußtsein wird aufgewertet. Auch Kinder nehmen am Gespräch teil. Da die Basisgemeinschaften zu einem ganz hohen Anteil aus Frauen bestehen, tragen sie auch zum Abbau des in Lateinamerika verbreiteten „machismo“ bei.¹⁷

Das Schriftgespräch bezieht das Evangelium auf die konkreten täglichen Erfahrungen, die die Menschen machen. Oft kommen archaische und tradi-

tionalistische Einstellungen zum Vorschein, die angesichts des Evangeliums nicht bestehen bleiben können. Etwa wenn man in Gott nicht den guten Vater sieht, der die Menschen einlädt, Lehre und Leben seines Sohnes Jesus von Nazaret zu beherzigen, sondern wenn Gott als strafender Polizist und Richter erscheint oder als die Vorsehung, von deren Willen alles abhängt. Fatalistische Glaubensvorstellungen sind besonders unter den Indios Amerikas immer noch weit verbreitet. Indem sie ihnen auf die Spur kommt und sie überwindet, wird die Evangelisation befreiend, wird sie zur „*evangelización liberadora*“.

Die Leute erleben dies miteinander, sie tragen gegenseitig zu dieser „*evangelización liberadora*“ bei; gemeinsam lesen, besprechen und feiern sie das Evangelium; sie erfahren, daß sie einander zur Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern Christi befreien. In diesen Schriftgesprächen und Gottesdiensten macht die Kirche eine ganz neue, echte Erfahrung von Gemeinschaft. Das auszudrücken, fällt den Lateinamerikanern nicht schwer. Jeder wird das bestätigen, der einmal ein solches Schriftgespräch miterlebt hat. Es ist wichtig festzustellen, daß diese psychologischen, zwischenmenschlichen Faktoren der Befreiung in den lateinamerikanischen Basisbewegungen anwesend sind. Allzuleicht wird nämlich die personalistische Dimension gegen die gesellschaftskritische ausgespielt. Dies ist auch die entscheidende Kritik, die Bischöfe wie DOM ANTÓNIO FRAGOSO (Crateús/Brasilien) an der charismatischen Bewegung und am protestantischen Pentekostalismus üben; zwar entspricht deren fröhlich-festlicher Charakter sehr dem Empfinden der Lateinamerikaner, doch mangelt ihnen auf gefährliche Weise das Bewußtsein von der horizontalen, historischen, kollektiven Dimension der Offenbarung Gottes.¹⁸

b) Das zweite Merkmal: Bewußtseinsbildung

Ausgehend vom Evangelium stellen sich die Basisgemeinschaften in ihren Gesprächen der konkreten Realität, in der sie sich befinden, den täglichen Erfahrungen der Abhängigkeit, der Ausnutzung und Ausbeutung und nicht selten auch der politischen Überwachung oder Verfolgung. Sie beginnen, diese Erfahrungen zu analysieren. Damit lösen sie sich aus der Ohnmacht, ihre Situation nur zu erleiden und passiv hinzunehmen.

Im Evangelium begegnet ihnen ein Gott, der um die Unterdrückten besorgt ist, der das Volk durch Worte und Taten seines Sohnes Jesus Christus ermutigt, seine Probleme zu lösen, und der selber das den Armen angetane Unrecht anklagt. So erkennen sie, daß die Unterdrückung, die sie erleiden, gerade nicht von Gott gewollt ist, daß sie keine kosmologischen Gründe hat, sondern soziologische. Menschen haben das Elend auf der Erde verursacht; und die Menschen können es auch beseitigen. Allmählich wird den Basisgemeinschaften dann bewußt, daß die ungerechten Verhältnisse in Wirtschaft und Politik nicht unveränderbar sind. Sie bemerken, daß es dafür strukturelle Ursachen gibt, die in der ungerechten Verteilung der Güter der Erde beruhen. Sie sehen die strukturelle Sünde der Teilung der Menschen in Unterdrücker und Unterdrückte. Das Evangelium drängt sie zu einer

Zukunft der Menschheit als Schwestern und Brüder, zu einer Zukunft, in der die Teilung der Menschheit in Unterdrücker und Unterdrückte überwunden ist.

Man beginnt mit konkreten, kleinen Schritten, die sich verwirklichen lassen. „Was gibt es hier für uns zu tun?“ Dann stellen die Bewohner einer Siedlung etwa fest, daß sie keine Wasser- oder Elektrizitätsversorgung haben. Dies ist ihr gemeinsames Problem. „Wie können wir es lösen?“ Die verschiedenen Möglichkeiten werden besprochen, die aussichtsreichsten Schritte vereinbart. Nicht immer führen sie zum Erfolg. Oft braucht es große Ausdauer, um ans Ziel zu kommen, aber das ist etwas anderes als die vorherige Lethargie.

In vielen Gruppen wird auch anhand von einfachen Lehrbüchern oder durch Erfahrungsaustausch das Wissen über Behandlung von Krankheiten, Hygiene und Ernährung verbessert. Nicht zuletzt gibt es in manchen Basisgemeinschaften „escuelas populares“, Alphabetisierungsschulen; das heißt nichts anderes als daß diejenigen, die Lesen und Schreiben gelernt haben, ihre Kenntnisse und Fähigkeiten weitergeben an jene, die sie noch nicht haben.¹⁹

c) Das dritte Merkmal: Selbstorganisation

Je mehr die christlichen Basisgemeinschaften dazu übergehen, ihre rauen gegenwärtigen Lebensumstände zu verbessern, desto weiter bewegen sie sich in das tages- und kommunalpolitische Feld. Ihre Mitglieder haben bereits Trägheit und Apathie überwunden; sie haben Selbstbewußtsein gewonnen, können diskutieren und kritisieren, können Aufgaben einteilen und Verantwortung übernehmen; kurzum, sie verfügen über erste Erfahrungen in demokratischer Praxis.

Die Basisgemeinschaften sind Inseln der Selbstbestimmung inmitten gesamtgesellschaftlicher Strukturen, die weithin undemokratisch bzw. scheindemokratisch sind. Die meisten Lateinamerikaner erleben nicht, daß Parteien, Regierung und Staat ihrem Wohl verpflichtet sind; sie fühlen sich von diesen Instanzen nicht vertreten, im Gegenteil, oft genug erscheinen sie ihnen als unberechenbarer, mächtiger Gegner. Um in diesem Konflikt bestehen zu können, muß sich das Volk zusammenschließen. Die christlichen Basisgemeinschaften arbeiten deshalb dafür, daß das Volk seine eigenen Organisationen und Verbände schafft, in denen es wirksam seine Interessen vertreten kann.

Ein Beispiel dafür sind die „Ligas agrarias“, Berufsgenossenschaften der Landarbeiter auf dem „campo“ oder auch Zusammenschlüsse von Kleinbauern zu Produktionskooperativen, in denen die Abhängigkeit vom Großgrundbesitzer und Zwischenhandel ausgeschaltet wird.²⁰ Ein anderes Beispiel ist der konsequente Auf- und Ausbau der Arbeiterbewegung in den Städten; der hemmungslosen ökonomischen Freiheit der meist transnationalen Unternehmen sollen starke Gewerkschaften gegenüberstehen; deshalb hat etwa die Kirche im Erzbistum São Paulo zu Beginn letzten Jahres den Streik der Metallarbeiter unterstützt und dazu beigetragen, daß die Arbeiter ihre

Grundrechte auf Versammlungs- und Meinungsfreiheit wahrnehmen konnten.²¹ Ein drittes Beispiel sind die kirchlichen Büros für Rechtshilfe. Sie versuchen jedem zu helfen, dessen Menschenrechte von Staat, Justiz, Polizei oder anonymen Terrorgruppen verletzt werden. Zugleich betreiben sie eine starke Öffentlichkeitsarbeit auf internationaler Ebene; im Land ist ihnen das aufgrund der staatlichen Zensur nicht überall und immer möglich.²²

Mit diesen Schritten erhebt die Kirche keinen eigenen Machtanspruch. Aber sie stellt sich solidarisch auf die Seite der Menschen, die ihren gleichberechtigten Anteil in der Gesellschaft einfordern. Sie tut das, weil ihr Zeugnis für die Befreiung des Menschen in Gott nur stimmt, wenn sie arm mit den Armen ist, wenn sie sich in den Kontext des Kampfes der Armen stellt. Der Glaube ohne die Werke ist tot (Jak 2,17).

Es sind gewaltfreie Werke, die die christlichen Basisgemeinschaften dem ökonomischen und politischen Unrecht in den Staaten Lateinamerikas entgegenzusetzen. Aber oft genug werden diese gewaltfreien Werke mit Gewaltanwendung, mit Pressekampagnen und Bedrohungen, Überfällen und Entführungen, Ausweisungen oder Verhaftungen, Folter und Mord erwidert. Gemäß Unterlagen der Konferenz von Puebla hat Lateinamerikas Kirche seit 1968 800 Priester und Nonnen, Katechisten und Laien in kirchlichen Dienstämtern durch Gewalt verloren. Rechnet man die einfachen Gläubigen hinzu, so geht die Zahl in die Zehntausende. In Lateinamerika gibt es eine Christenverfolgung großen Ausmaßes.²³ Verfolgt wird nicht das förmliche christliche Bekenntnis. Aber verfolgt wird konsequentes, praktisches Leben nach dem Evangelium Jesu Christi. Besonders die Kirche von El Salvador – die Kirche übrigens, die das dichteste Netz von Basisgemeinschaften in ganz Lateinamerika bildet – ist in den letzten Jahren zu einer Märtyrerkirche geworden. Viele salvadorianische Christen sehen für sich keine andere Möglichkeit mehr als den aktiven Widerstand gegen die herrschenden Machthaber.²⁴

So war es einige Jahre zuvor auch in Nicaragua. Die dortige Bischofskonferenz hatte am 2. Juni 1979 die Volkserhebung gegen die Somoza-Diktatur für berechtigt erklärt; zwei Tage danach begann die Sandinistische Front ihre Schlußoffensive, die nach sechs Wochen, am 19. Juli 1979, zur Befreiung des Landes führte.²⁵ Seither erlebt sich das nicaraguanische Volk als Subjekt seiner Befreiung. Durch „evangelización“, „concientización“ und „organización“ vollzieht sich unter allen Menschen des Landes ein Prozeß des gegenseitigen Gebens und Empfangens, des Lernens und gleichzeitig des Lehrens. Das Volk selbst erwirbt sich eine historisch neue, kollektive Identität. „Jesus Christus, ich kann Deinen Namen schon lesen“ – oder: „Vergelte Deinen Feinden Böses mit Gutem!“ konnte man im Herbst 1980 auf Transparenten in Stadt und Land geschrieben sehen.

3. Rückwirkungen auf die Kirche Lateinamerikas

Die christlichen Basisbewegungen haben neue, herzliche Umgangsformen in die Kirche Lateinamerikas eingebracht. Eine mitreißende Dynamik hat die

Kirche erfaßt, viele neue Verantwortungen und Dienste sind in den Gemeinden entstanden; das starre hierarchische Gehabe von Klerus und Episkopat gehört der Vergangenheit an; die Kirche ist schweesterlicher und brüderlicher geworden.²⁶ Dazu hat sicherlich beigetragen, daß es in Lateinamerika weitaus weniger Kleriker als in Europa gibt: Europa stellt derzeit etwa 35 % der Katholiken auf der Welt, verfügt aber über 60 % aller katholischen Priester, die es gibt; Lateinamerika stellt hingegen rund 40 % aller Katholiken, jedoch nur 11 % der Priester.²⁷ Aus der Not des Priestermangels hat die Kirche in Lateinamerika die Tugend eines lebendigen, selbstbewußten, kritischen und dialogfähigen Gottesvolkes gemacht.²⁸ Das erfuhr auch PAPST JOHANNES PAUL II., als bei seinen Predigten und Ansprachen in Brasilien an ganz bestimmten Stellen der geschlossene Beifall Hunderttausender kam und sich an anderen Stellen keine Hand rührte; so in Recife: „El propio derecho de propiedad, en si mismo legitimo (Pausa – Silencio por parte de la multitud), debe, dentro de una visión cristiana del mundo, cumplir su función y observar su finalidad social (Pausa – aplausos entusiasmados).“²⁹ Das Volk übernahm hier selbst die Führung über den Diskurs des Papstes. Es fühlt sich heute selbständiger als früher.

Klerus und Episkopat vollziehen diese Entwicklung positiv mit. Sie haben gelernt, den Leuten zuzuhören und die Erfahrungen der Menschen aufzugreifen. Heilsgeschichte ist für sie nicht nur die Geschichte des Alten und Neuen Testaments, sondern auch der konkrete historische Befreiungsprozeß, der sich in den Basisbewegungen vollzieht. In Anerkennung dessen sind auch die Lehraussagen, die die Bischöfe in Lateinamerika machen, sehr konkret und verständlich für das Volk; sie benutzen eine praktische Hermeneutik.

Das Volk, das immer religiös war, das sich aber früher der Kirche fern fühlte, erlebt nun, wie sich die Kirche ihm annähert, ja, wie es selbst dabei mehr und mehr zur Kirche wird. Je mehr die Menschen Lateinamerikas ökonomisch ausgebeutet und politisch entrechtet werden, je mehr sie von transnationalen Unternehmen und repressiven Militärapparaten in immer unwürdigere Verhältnisse erniedrigt werden, um so mehr können sie durch die Kirche ihre Sehnsucht nach Freiheit äußern. Die Kirche – das sind die Armen. Und die Armen – das ist die Kirche.

Jene Erfahrung der Wiedergeburt, von der das Johannes-Evangelium spricht, ist in Lateinamerika in den letzten Jahren immer öfter zu einer ekklesiologischen Wirklichkeit geworden: Seitdem sie auf die Seite der Armen getreten ist, erneuert sich die Kirche von Grund auf; sie wird aus dem Volk wiedergeboren, ohne ihre katholische und apostolische Identität zu verlieren.³⁰

In diesem Prozeß entsteht so etwas wie eine neue Nachfolge des Herrn und eine neue Christologie.³¹ Traditionell ist in Lateinamerika der Karfreitag einer der größten Feiertage. Mit dem Tod Jesu verband das christliche Volk seinen Glauben. Die Evangelisation seit dem II. Vatikanischen Konzil hat zu einer Entdeckung der Worte und Taten Jesu, zu einer Entdeckung seines irdischen Lebensweges geführt. Diesem Jesus suchen die Basisgemeinschaf-

ten nachzufolgen. Dabei geht die vertikale Dimension durchaus nicht verloren. Handeln und Beten machen die Nachfolge Jesu aus; sie ist praktisch und kontemplativ, politisch und mystisch.³²

4. Anfragen an die Kirche in Deutschland

Die christlichen Basisbewegungen und der Neuaufbruch der Kirche in Lateinamerika können den europäischen und gerade den deutschen Betrachter nachdenklich und selbstkritisch stimmen. Es steht sehr dahin, ob am deutschen Wesen die Welt und, wie sich ergänzen läßt, die Weltkirche genesen wird. Stimmen unsere Denk- und Wertvorstellungen? Uns bedeutet zum Beispiel der Begriff *Freiheit* sehr viel. Aber gerade im Namen der *Freiheit* erleiden die Menschen Lateinamerikas Bodenspekulation und ökologische Zerstörung, Inflation, Emigration und kulturelle Entwurzelung. Umgekehrt bedeutet uns das Wort *Sozialismus* im allgemeinen wenig. Für viele Lateinamerikaner klingt es jedoch voller Hoffnung; denn sie hören darin eine Garantie für das Selbstbestimmungsrecht des Volkes und ein Versprechen, vom erarbeiteten Wohlstand auch selbst etwas mitzubekommen. Der Begriff *Wachstum* wiederum ist in Lateinamerika durch ein bestimmtes politisches Konzept der Industrialisierung belastet, das die Lage der armen Massen verschlimmert hat.³³ Wir haben nicht das Recht, die Lateinamerikaner auf unsere Erfahrungen zu verpflichten und ihnen unsere Ansichten aufzuzwingen. Vielmehr sollten wir anerkennen, daß sie in einer noch nicht dagewesenen Weise Dienst und Verkündigung der Kirche in die Wirklichkeit ihres Kontinents einzubringen versuchen.³⁴

Die Begegnung mit den christlichen Basisbewegungen Lateinamerikas drängt unvermeidlich die Frage auf: Welche vorrangige Option haben wir Christen hierzulande eigentlich? Haben wir nicht erst noch unsere Option für die Armen zu treffen, und zwar so, daß sie nicht Objekte unserer Fürsorge, sondern Subjekte unserer Gemeinden werden? Wie steht es um die Präsenz der Kirche unter den Arbeitslosen, unter den Obdachlosen, unter den Alleinerziehenden, unter den Ausländern und Asylanten, um nur einige Stichworte zu nennen? Der persönliche Einsatz vieler christlicher Mitbürger sei unbestritten; trotzdem stellt sich die Frage, ob die Kirche in der Bundesrepublik Deutschland wirklich zu jener Aussage steht, die sie sich auf der Synode der Bistümer 1975 ins Stammbuch geschrieben hat: „In unserer Kirche sind gerade alle jene Initiativen zur Nachfolge von größter Bedeutung, die der Gefahr begegnen, daß wir in unserem sozialen Gefälle eine verbürgerlichte Religion werden, der das reale Leid der Armut und Not, des gesellschaftlichen Scheiterns und der sozialen Ächtung viel zu fremd geworden ist, ja, die diesem Leid selbst nur mit der Brille und den Maßstäben einer Wohlstandsgesellschaft begegnet. Wir werden schließlich unsere intellektuellen Bezweifel eher überstehen als die sprachlosen Zweifel der Armen und Kleinen und ihre Erinnerungen an das Versagen der Kirche. Und wie sollten wir schließlich mit dem Ansehen einer reichen Kirche überhaupt glaubwürdig und wirksam jenen Widerstand vertreten können, den die Botschaft Jesu

unserer Wohlstandsgesellschaft entgegengesetzt?³⁵ Eine überzeugte Zustimmung zu dieser Option würde unserer Kirche manches abverlangen, müßten wir doch dem Haben und Besitzen, dem Leistungs- und Erfolgsdenken geringeren Rang als bisher einräumen; aber sie würde uns auch manches geben; gerade das läßt sich beim Blick auf die christlichen Basisbewegungen in Lateinamerika ahnen, die vielleicht experimentieren, was die Kirche des 21. Jahrhunderts weltweit wird sein können: mit einem Wort PAPST PAULS VI., das die Konferenz von Puebla aufgegriffen hat, eine „Zivilisation der Liebe“.³⁶

SUMMARY

Since the early sixtieth, christianity in Latin America has entered into a new area. Encouraged by Vatican II, the church in Latin America became more and more a local church in a sense of being actively present, visible, and tangible at the grass-root level. There she has been confronted with a situation of sin by which the masses of people both in urban and in rural areas are affected, a sin-situation which is marked by hunger, malnutrition, infant mortality, illiteracy and cultural dislocation, class discrimination, and the fact of a vast majority having only a minor share in the common welfare. Thus being challenged, the church in Latin America has taken a prophetic option for the poor and in fact converted herself to the poor. It was in the process of this conversion that especially in Brazil, Central America and in the Andes-countries christian movements of the people emerged at the very base of society. They may be described by three characteristic features:

1. Evangelization: Bible sharing (Old and New Testament) in communities and groups in view of a bible-based growth in faith and liberation from archaic religious ideas.

2. Conscientization: Faith-reflection related to concrete lifesituations which are marked by dependence/domination, injustice and exploitation, trying to help each other in problems and needs of day-to-day life.

3. Self-organization: Development of non-violent actions which, in observance of a democratic proceeding, are apt to open ways that lead out of powerlessness; creation of bodies representing the interests of the people such as cooperatives of agricultural workers, trade-unions, and legal aid offices under the protection of the church.

These basic christian movements have changed the image of the church. It is said that a rebirth of the church out of the people, an „ecclesiogenesis“ is taking place. The whole atmosphere has become more and more fraternal/sisterly; bishops in their pastoral letters are obviously following a practical hermeneutics; the proclamation is centered on the liberating way of Jesus Christ.

What is going on in Latin America can be understood only in the context of the sub-continent's historical situation. Any exertion of influence starting from European value systems would be just as inappropriate as, vice versa, trying to imitate the Latin American basic movements under conditions prevailing in Europe. The situation in Central Europe is a thoroughly different one, in fact that of an affluent society which at the same time is suffering from increasing psychic impoverishment. The changes that are taking place in the church of Latin America may nevertheless give inspiration to the church in Germany, for instance in dealing with the popular

religiousness almost vanished in our country; above all, however, they confront us with the challenging question: What is the first option of a church that has adapted herself to a large extent to a consum-orientated affluent society?

¹ FRANCESCO STRAZZARI, „Offen und ohne Angst.“ *Gespräche mit Kardinal Pellegrino*. Aus dem Italienischen übersetzt von KLEMENS LOCHER: *Orientierung* 45 (1981) 104f.

² CLODOVIS BOFF, *A ilusão de uma Nova Cristandade. Crítica à tese central do Documento de Consulta para Puebla*: *Revista Eclesiástica Brasileira* 38 (1978) 5–17; gekürzte deutsche Fassung: *Orientierung* 43 (1979) 21–24. JOSÉ COMBLIN, *Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung*: HANS-JÜRGEN PRIEN (Hrsg.), *Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie*, Band 2: *Der Streit um die Theologie der Befreiung* (Göttingen 1981) 13–38, hier: 33–36. GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Sobre el documento de consulta para Puebla: Cruz y resurrección*. *Presencia y anuncio de una iglesia nueva: Teología latinoamericana* 7 (México 1978) 3–45.

³ Artikel 1134: *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, 13. Februar 1979, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: *Stimmen der Weltkirche* 8 (Bonn o. J.) 193.

⁴ Zur Periodisierung der lateinamerikanischen Kirchengeschichte vgl.: Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (Hrsg.), *Bartolomé de Las Casas (1474–1974) e Historia de la Iglesia en América Latina*. II Encuentro de CEHILA, Chiapas 1974 (Barcelona 1976) 199f. ENRIQUE DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina*. Publicaciones del Centro de enseñanza desescolarizada, Universidad San Tomás de Aquino 23 (Bogotá 1978), benutzt folgende Einteilung: *La Cristiandad de las Indias occidentales (1492–1808)*; *Agonía de la Cristiandad colonial (1808–1962)*; *La Iglesia ante la liberación latinoamericana (1962–...)*.

⁵ BENNO BIERMANN, *Don Fray Juan Ramirez de Arellano OP und sein Kampf gegen die Unterdrückung der Indianer*: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 4 (Köln 1967) 318–347. ENRIQUE DUSSEL, *Les Evêques Hispano-Américains, défenseurs et évangélistes de l'indien (1504–1620)*: Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Bd. 58 (Wiesbaden 1970). JOSEPH HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialetik im Goldenen Zeitalter* (Trier ³1972).

⁶ PEDRO LETURIA, *Der Heilige Stuhl und das Spanische Patronat in Amerika*: *Historisches Jahrbuch* 46 (Köln 1926) 1–71. Ders., *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*. Bd. 1: *Época del Real Patronato 1493–1800* (Rom u. Caracas 1959). RIOLANDO AZZI, *O Padroado Português*: EDUARDO HOORNAERT u. a., *Historia da Igreja no Brasil*. Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época: *Historia Geral da Igreja na América Latina II* (Petrópolis 1977) 160–169. B. J. WENZEL, *Portugal und der Heilige Stuhl* (Lissabon 1958).

⁷ G. KRATZ, *El Tratado Hispano-Portugués de Límites de 1750 y sus consecuencias*. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús (Rom 1954).

⁸ Dies läßt sich unbeschadet der Konfrontation zwischen Kirche und Peronismus feststellen, die kurze Zeit vor PERÓN'S Sturz einsetzte und nicht unerheblich zum Ende seiner Regierung beitrug; HANS-JÜRGEN PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (Göttingen 1978) 566–573 u. 585–589. Aufgrund der häufigen Machtwechsel zwischen Liberalen und Konservativen ist es nur in verhältnismäßig wenigen lateinamerikanischen Staaten zu dauerhaften Verträgen mit dem Heiligen Stuhl gekommen; vgl. die Ausführungen von ROGER AUBERT, OSKAR KÖHLER und GEORG MAY: HUBERT JEDIN (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte VI/1* (Freiburg–Basel–Wien 1971) 584–590, VI/2 (1973) 132–139 u. VII (1979) 193.

⁹ Dies war der erste größere Konflikt zwischen Kirche und Staat in Brasilien nach der Reise von PAPST JOHANNES PAUL II. durch dieses größte katholische Land der Welt. Vgl. Publik-Forum Nr. 22 (Frankfurt, 31. Oktober 1980) 15.

¹⁰ Adveniat (Hrsg.), *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils*. Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates, Medellín 24. 8.–6. 9. 1968: Dokumente/Projekte 1–3 (Essen 1972) 8.

¹¹ Von eigenen Erfahrungen auszugehen, entspricht der in den Basisgemeinden üblichen Methode der Bewußtseinsbildung; die folgenden Impressionen stellen also auch unter diesem Aspekt einen kleinen Beitrag zum Thema dar.

¹² Mehr zur Situation in Mexiko-Stadt: RÜDIGER KRAMER, *Selbsthilfensätze und staatliche Programme in den Elendsvierteln von Mexiko-Stadt*: HANNS-ALBERT STEGER/JÜRGEN SCHNEIDER (Hrsg.), *Wirtschaft und gesellschaftliches Bewußtsein in Mexiko seit der Kolonialzeit: Lateinamerika-Studien 6* (München 1980) 617–642. ANTON LEICHT, *Nezahualcoyotl. Das größte Elendsviertel in Lateinamerika: Der Überblick 17* (Hamburg 1981) 143–146.

¹³ BRUNO SCHLEGELBERGER/JOSEF SAYER/KARL WEBER, *Von Medellín nach Puebla*. Gespräche mit lateinamerikanischen Theologen (Düsseldorf 1980) 139.

¹⁴ Ganz überwiegend aus diesen Gebieten stammt das Material, das in folgendem Band der deutschsprachigen Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden ist: ANTONIO REISER/PAUL GERHARD SCHOENBORN (Hrsg.), *Basisgemeinden und Befreiung*. Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika (Wuppertal 1981).

¹⁵ Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“, Artikel 51; Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, Artikel 21–26; KARL RAHNER/HERBERT VORGRIMLER (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium*. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung (Freiburg-Basel-Wien ⁶1969) 69 u. 379–382.

¹⁶ Allein in dem mittelamerikanischen Kleinstaat Honduras zählt man inzwischen über 8000 solcher „Delegados“: Vida Nueva Nr. 1147 (Madrid, 30. September 1978), S. 24; Adveniat (Hrsg.), *Wort Gottes in Choluteca*. Texte für Wortgottesdienste aus Honduras: Dokumente/Projekte 14 (Essen 1978). In Heft 7 derselben Reihe ein ausführlicher Bericht über die Prälatur Choluteca.

¹⁷ Der in Anm. 14 zitierte Band enthält auf den Seiten 219–250 dreizehn Dokumente über den „Kampf der Frauen“. In diesem Kontext erhält auch die Marienverehrung neue Akzente; Maria gehört zu den Armen und Unterdrückten, an denen Gott ebenso wie an ihr Großes tun wird. Dazu: LEONARDO BOFF, *Mulher profética e libertadora. A piedade mariana na teologia da libertação*: Revista Eclesiástica Brasileira 38 (Petrópolis 1978) 59–72.

¹⁸ ANTÓNIO FRAGOSO, *Evangelium und soziale Revolution*. Ein Kapitel lateinamerikanischer Theologie (Gelnhausen 1971). SEGUNDO GALILEA, *El Evangelio, mensaje de liberación* (Santiago 1976). J. SEVERINO CROATTO, *Befreiung und Freiheit*. Biblische Hermeneutik für die „Theologie der Befreiung“: HANS-JÜRGEN PRIEN (Hrsg.), *Lateinamerika: Gesellschaft - Kirche - Theologie*, Bd. 2: *Der Streit um die Theologie der Befreiung* (Göttingen 1981) 39–59.

¹⁹ ROGERIO DE ALMEIDA CUNHA, *Paulo Freires Konzept der Konzientisation als Ansatz für eine Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen*: FERNANDO CASTILLO (Hrsg.), *Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung* (München-Mainz 1978) 61–124. Vom selben Verfasser ein Text aus der „Kampagne der Brüderlichkeit“, die während der Fastenzeit 1981 in Brasilien zum Thema „Gesundheit für alle“ gehalten wurde (in dem in Anm. 14 zitierten Band, S. 314–318).

²⁰ Dazu u. a.: JEAN-HERVÉ MÜLLER, *Christliche Basisgemeinschaften. Ein Beispiel aus*

Paraguay: Orientierung 39 (1975) 251f. DOROTHEA TITZE, *Die Genossenschaft kaffeeproduzierender Kleinbauern im Hochland von Guatemala – ein Instrument zur Selbstbefreiung* (Frankfurt, action 365, o. J.).

²¹ Vgl. die Denkschrift „Die multinationalen Konzerne und die brasilianische Arbeiterbewegung“, den Vortrag von Kardinal PAULO EVARISTO ARNS vom 8. Oktober 1980 und die Erklärung der Bischöfe der Region São Paulo zum Streik der Metallarbeiter in dem in Anm. 14 zitierten Band, S. 125–140 u. 145–151.

²² Weltweit bekannt wurde der „Socorro Juridico“ des Erzbistums San Salvador. Vgl. CESAR JÉREZ, *The Church in Central America. Faith, hope and love in a suffering church*. Vortrag vor dem Catholic Institute for International Relations (London 1980) 11f. RODRIGO JOKISCH (Hrsg.), *El Salvador. Freiheitskämpfe in Mittelamerika: Guatemala, Honduras, El Salvador* (Reinbek bei Hamburg 1981) 104–110.

²³ MARTIN LANGE/REINHOLD IBLACKER, *Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung* (Freiburg-Basel-Wien 1980).

²⁴ Anfang Januar 1981 erklärten zehn katholische Institutionen von El Salvador, darunter die Caritas, die Konferenz der Ordensleute und die nationale Kommission „Gerechtigkeit und Frieden“, sie stünden an der Seite des Volkes, das den Volksaufstand als letztes Mittel vorbereite, um den Frieden zu erreichen. Für die Bischofskonferenz hingegen sagte der Administrator des Erzbistums San Salvador, Monseñor ARTURO RIVERA Y DAMAS, in seiner Predigt vom 18. Januar 1981, im Land seien nicht alle Bedingungen gegeben, die zu einer Volkserhebung berechtigten; wohl mißbrauchten die politischen Machthaber auf schwerwiegende Weise ihr Amt, aber noch seien nicht alle friedlichen Mittel ausgeschöpft; auch sei nicht sicher, daß die Bedrängnisse, die den Aufstand begleiten würden, geringer seien als die der bestehenden Lage, und es erscheine zweifelhaft, ob das Volk vom Gelingen des Aufstandes überzeugt sei: Vgl. Informationsdienst El Salvador Nr. 21 (Berlin, 9. Januar 1981), S. 2 u. Nr. 26 (Berlin, 20. Februar 1981), S. 2. Zur Frage der abwehrenden Gewalt und des Widerstandes: BRUNO SCHLEGELBERGER u. a., *Von Medellín nach Puebla* (Anm. 13), 78–81, 148–152, 155–164.

²⁵ Vgl. auch: *Kirche im Befreiungsprozeß*. Aus einem Hirtenbrief der Bischöfe Nicaraguas: Orientierung 44 (1980) 15–17.

²⁶ LUDWIG KAUFMANN, *Gespräch mit Kardinal Aloisio Lorscheider, Präsident der CELAM*: Orientierung 42 (Zürich 1978) 180–182, bes. 181. JOSÉ MARINS, *Die kirchliche Basisgemeinschaft in Lateinamerika*: HANS SCHÖPFER/EMIL L. STEHLE (Hrsg.), *Kontinent der Hoffnung. Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen*. Beiträge und Berichte zur 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979: Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen 8 (München-Mainz 1979) 79–91. LEONARDO BOFF, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika* (Mainz 1980). NORBERT GREINACHER, *Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung* (München 1980) 42–45.

²⁷ Adveniat (Hrsg.), *Zahlen zur kirchlichen Situation in Lateinamerika*: Adveniat-Information Nr. 1 (Essen o. J.).

²⁸ Anders urteilt FÉLIX ZUBILLAGA, der das umfangreiche Kapitel über die Kirche in Lateinamerika im 20. Jahrhundert mit der lapidaren Feststellung beginnt: „In Lateinamerika wohnt rund ein Drittel der katholischen Weltbevölkerung, ihrer statistischen Stärke entspricht jedoch nicht ihre innere Kraft.“ In: HUBERT JEDIN (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte VII* (Freiburg-Basel-Wien 1979) 688.

²⁹ EDUARDO HOORNAERT, *Análisis del discurso del Papa a los campesinos de Recife/Brasil*. Vortrag im Centro Antonio Montesinos, Mskr. masch. (México D. F., 6. November 1980), S. 4.

³⁰ RONALDO MUÑOZ, *Nueva conciencia de la iglesia en América Latina* (Salamanca 1974).

JOÃO BATISTA LIBÂNIO, *Igreja que nasce da religião do povo: Religião e catolicismo do povo* (São Paulo 1977).

³¹ LEONARDO BOFF, *Jesus Cristo libertador. Ensaio de cristologia para o nosso tempo* (Petrópolis 1972). JON SOBRINO, *Cristologia desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* (Mexico ²1977). CLAUS BUSSMANN, *Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie* (München 1980).

³² SEGUNDO GALILEA, Kontemplation und Engagement – Das prophetisch-mystische Element in der politisch-gesellschaftlichen Aktion: PETER HÜNERMANN/GERD-DIETER FISCHER (Hrsg.), *Gott im Aufbruch* (Freiburg-Basel-Wien 1974) 168–180. Ders., *El seguimiento de Cristo* (Santiago 1977).

³³ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Befreiungstheologien zwischen Medellín und Puebla: Orientierung* 43 (1979) 6–10 u. 17–21, hier: 8.

³⁴ Ausdruck dafür sind die Projekte, die Kirchengeschichte des Kontinents aus der Sicht des Volkes und in der Sprache des Volkes zu schreiben. JOHANNES MEIER, *Die Kirchengeschichte vom Volk aus schreiben. Versuche in Lateinamerika: Katechetische Blätter* 106 (1981) 239–246.

³⁵ Synodenbeschuß *Unsere Hoffnung*, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, hrsg. v. L. BERTSCH u. a. (Freiburg–Basel–Wien 1976) 105.

³⁶ Artikel 8: Die Evangelisierung Lateinamerikas (Anm. 3), 11. – PAPST PAUL VI. gebrauchte diesen Begriff in der Schlußansprache zum Heiligen Jahr 1975.

DIE BASISGEMEINDE – EIN FRAGWÜRDIGES KIRCHENMODELL?

von Florencio Galindo

Im Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die missionarische Tätigkeit heißt es: „Als Mitarbeiter Gottes sollen die Missionare solche Gemeinden von Gläubigen erwecken, die würdig der Berufung, die sie empfangen haben, die Ämter, die Gott ihnen anvertraut hat, ausüben: das priesterliche, das prophetische und das königliche Amt“ (Ad Gentes 15).

Diese Empfehlung des Konzils blieb nicht ohne Echo. Laut Aussagen vieler Bischöfe der Länder der sogenannten Dritten Welt bestehen zahlreiche christliche Gemeinschaften, die dem Wunsch des Konzils entsprechen. Die Kirchlichen Basisgemeinden oder -gemeinschaften (KBG) sind wohl die vollkommenste Verwirklichung dieses Wunsches. Lateinamerika, wo diese Bewegung Anfang der 60er Jahre ihren Ursprung hatte, und vor allem einige Länder dieses Kontinents, gelten z. Z. als die wichtigsten Vertreter einer solchen kirchlichen Neuheit, die den dortigen Bischöfen Anlaß zur Hoffnung und Freude gibt (Puebla 96), deren Bedeutung und Tragweite jedoch in anderen Teilen der Weltkirche noch nicht verstanden wird.

Ein hervorragendes Instrument der Evangelisierung

Es ist wohl richtig, daß sich die KBG nicht in allen Ländern Lateinamerikas mit dem gleichen Schwung und gleich schnell entwickelt haben. Man kann aber behaupten, daß heutzutage auf diesem Kontinent kaum eine Diözese zu finden ist, in der man nicht zumindest auf eine dieser Gemeinschaften stößt. Nahezu alle Bischofskonferenzen schenken ihnen in ihrer pastoralen Planung besondere Aufmerksamkeit, da sie davon überzeugt sind, daß die KBG eine der hoffnungsvollsten Grundlagen für die Evangelisierung Lateinamerikas darstellen. Brasilien ist dennoch weiterhin das Land, in dem sich die KBG am schnellsten und harmonischsten entfaltet haben, was vielleicht darauf zurückzuführen ist, daß dort, fast ohne Ausnahme, von der Gesamtheit der Bischöfe gefördert und ihre Entwicklung sorgfältig begleitet wurde. Deshalb gibt es in diesem Land schon mehr als 80 000; in ganz Lateinamerika zählt man etwa 150 000. Der Vorsitzende der brasilianischen Bischofskonferenz erklärte am 2. Januar 1983 in einer Radiosendung, in der er eine Bilanz über das kirchliche Leben in seinem Land zog, daß die Förderung und Festigung der KBG das bemerkenswerteste Ereignis des Jahres 1982 gewesen sei.¹ „Die KBG verwirklichen einen der dynamischsten Charakterzüge des kirchlichen Lebens in Lateinamerika und erwecken darüber hinaus Interessen in anderen gesellschaftlichen Bereichen.“² AFONSO GREGORY, Weihbischof von Rio de Janeiro, sieht in den KBG „ein hervorragendes Instrument der Evangelisierung, das einzige, das die wirkliche Teilnahme der Armen erlaubt“.³ Ähnliche Aussagen wurden auch auf dem Ersten Nationalen Treffen der Leiter der KBG, das auf Initiative der chilenischen Bischofskonferenz vom 20. bis 23. Mai 1982 in Santiago de

Chile abgehalten wurde, geäußert. Dieselbe Bischofskonferenz unterstützt entscheidend die Entwicklung der KBG und besteht darauf, daß sie „berufen sind, ein Zeichen einer wahrhaft christlichen Gesellschaft, Brennpunkt der pastoralen Erneuerung und Hilfe für die in der Welt engagierten Laien zu sein“.⁴ Wichtig allein sind nicht die einzelnen Gemeinschaften, sondern vielmehr der aus ihnen hervorgehende neue Stil von Kirche, der hergebrachte Formen und Bewegungen, die an Aktualität verloren haben, günstig beeinflussen kann.

Man könnte noch viele positive Stimmen aus den verschiedenen Kreisen der lateinamerikanischen Kirche anführen, aber lassen wir es mit einem Hinweis auf die Aussage der lateinamerikanischen Bischöfe in ihrer Gesamtheit im Dokument von Puebla, das für den ganzen Kontinent Gültigkeit besitzt, bewenden (Puebla 96–102, 617–657). Man muß jedoch auch zur Kenntnis nehmen, daß nicht nur Positives über die KBG gesagt wird, sondern daß man sie auch ablehnt, ja sogar verurteilt; dies vor allem in Europa, aber auch in Kreisen der lateinamerikanischen Kirche selbst.

In diesem Beitrag möchte ich mich mit den unterschiedlichen Auffassungen über die KBG befassen, die ich in jenen Gruppen der deutschen Kirche angetroffen habe, mit denen ich in den letzten fünf Jahren auf Grund meiner Aufgabe als Referent bei ADVENIAT für Bildung und Öffentlichkeitsarbeit zusammengearbeitet habe. Ich werde versuchen die Gründe zu erklären, die meines Erachtens zu diesen Meinungen geführt haben.

Die Charakteristika der KBG – Ursachen der Meinungsverschiedenheiten

Ich werde hier nicht die KBG und ihre verschiedenen Formen beschreiben, ich möchte aber einleitend kurz die Merkmale solcher Gemeinschaften aufzählen, weil diese zum Teil schon Grund ihrer Annahme oder Ablehnung sind.

Vorab ist es in diesem Zusammenhang notwendig, sich vor Augen zu halten, daß die KBG innerhalb der Kirche keine neue Struktur, sondern eher einen neuen Geist darstellen, eine neue Art, Kirche zu erleben. Deswegen ist es auch schwierig, die KBG zu definieren. Man muß sie erfahren haben, um sie zu begreifen. Es wäre sehr gewagt, sie von außen zu beurteilen.

Die KBG sind keine Gruppierungen, die nur einige Merkmale der Kirche aufweisen, sondern sie sind die Kirche selbst in ihrer kleinsten Erscheinungsform, „der erste und fundamentale kirchliche Kern“ wie es in Medellin gesagt wird (Med. 15.10). Aber sie sind nicht nur die Kernzelle der Kirche, sondern vor allem ein anderes Kirchenmodell.

Diese Behauptung soll niemanden erschrecken, denn die Kirche hat ja zu jeder Zeit unter dem Einfluß der konkreten Umstände eine bestimmte Form angenommen und folglich bestimmten Elementen, Werten, Verantwortungen und Aufgaben den Vorrang gegeben. Jahrhundertlang spiegelte diese Form der Kirche die Struktur und das Bild einer mächtigen, zentralisierten und starken Institution wider. Innerhalb dieses Rahmens entstand die Pfarrei.

Heute ist ihre Hauptsorge, ohne deswegen eine andere Kirche zu sein, ein neues lebensfähiges Modell zu verkörpern, das der Wirklichkeit der heutigen Welt entspricht. Sie will dort in Erscheinung treten, wo die größten Herausforderungen und die dringendsten Probleme bestehen: beim unterdrückten Menschen, beim ärmsten Bruder. Dies kann sich natürlich nur durch die Kraft des Hl. Geistes, in der Nachfolge Christi und in der Gemeinschaft mit der ganzen Kirche verwirklichen. Diese Herausforderungen und Probleme, die schon vom Zweiten Vatikanischen Konzil herausgestellt wurden und besonders die gegenwärtige Situation Lateinamerikas betreffen, sind das Grundanliegen der KBG.

Das daraus resultierende Modell weist folgende Charakterzüge auf:

1. Die Erfahrung von Gemeinschaft

Man unternimmt alle Anstrengungen, um eine bürokratische, unpersönliche rang- und klassenbestimmte Organisation zu überwinden. Hier hat die Kirche als Volk Gottes Vorrang, in der „jedem die Offenbarung des Geistes geschenkt wird, damit sie anderen nützt“ (1 Kor 12,7).

2. Ein Prozeß der Dezentralisierung

Jahrhundertlang wurden alle Ämter von Bischöfen und Priestern ausgeübt. In den KBG übernehmen die Laien als Erwachsene eigene Verantwortungen, es entstehen neue Laienämter. Dadurch wird eine streng hierarchische Kirche überwunden und auf eine Kirche zugestrebt, die wirklich „das Volk Gottes“ ist. Aus dieser anderen Art von Christen geht notwendigerweise auch eine neue Art von Priestern und Bischöfen hervor, die gezwungen sind, das Volk anzuhören, sich mit der Problematik des Volkes auseinanderzusetzen und sie mitzuleben. Sie sind Priester und Bischöfe, die ihre Gemeinde kennen und von ihr gekannt werden, die anregen und koordinieren und die nicht, wie heute noch häufig der Fall, in hundert Aufgaben ersticken. Eine solche Entwicklung müßte als eine vom Konzil angestrebte Bereicherung des priesterlichen Dienstes begrüßt werden.⁵

3. Das Wirken als Ferment

Die Gemeinschaft stellt sich mitten in die Wirklichkeit als weltverwandeln- de, „befreiende“ Kraft. Dies bedeutet, daß das Bewußtsein der Verantwortung für eine menschlichere Gesellschaft und für das politische Geschehen einen bedeutenden Stellenwert in der Erfahrung der Gemeinschaft einnimmt. Diese Funktion des Ferments übt die KBG auch innerhalb der Kirche aus.

4. Das Thema des Gottesreiches ist grundlegend

Das Ziel ist nicht die Kirche, sondern die Welt, die täglich mehr zum Reich Gottes werden muß. Da aber die KBG erfahren haben, daß es auch viele andere Menschen guten Willens gibt, die daran arbeiten, das Leben mehr und mehr nach der Lehre Jesu und dem Plan Gottes auszurichten, begannen sie, mit dieser Verbindung aufzunehmen, um gemeinsam im Dienste des Reiches Gottes zu wirken. Gottesreich bedeutet, daß wir alle Kinder Gottes,

Brüder und Schwestern untereinander und verantwortungsbewußte Verwalter der Schöpfung sind.

5. Konfliktsituation

Das Evangelium ist eine gute Nachricht, jedoch nicht für alle Menschen: für einige ist es eine schlechte, weil es Forderungen stellt, Fehlverhalten verurteilt und einen Wandel fordert. Schon durch ihr bloßes Dasein und Handeln ruft die Basisgemeinschaft Konflikte hervor, weil wir uns nämlich innerlich dagegen wehren, uns als Kinder Gottes, Brüder und Verwalter – und nicht als absolute Besitzer der Schöpfung – zu betrachten. In dem Maße, in dem die Gemeinschaft diese Ideen durch ihre Lebensart verwirklicht, nimmt der Konflikt zu. Tatsache ist doch, daß, solange gesagt wird, alle Menschen seien Kinder Gottes, Einverständnis herrscht; wird aber hinzugefügt, also seien wir untereinander auch Brüder, protestieren viele von uns: soll ich etwa der Bruder eines Verbrechers, eines Ausgestoßenen, eines Taugenichts oder eines Schwarzen sein? Wenn wir dann noch behaupten, die Schöpfung gehöre allen Menschen, so werden wir als Aufrührer und als Kommunisten abgestempelt.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, daß die KBG eine neue Art ist, Kirche zu verwirklichen. Sie ist nicht einfach ein Verein oder eine Bewegung im traditionellen Sinn, auch nicht nur eine neue Methode; sie ist die Kirche als kleine Gemeinschaft, die, der Lehre und Lebensweise Jesu folgend, die neue Wirklichkeit von heute ernstnimmt, um in ihr das Reich Gottes aufzubauen.

Diesen Kriterien entsprechend bietet die KBG einen neuen Stil von Kirche an, der der lateinamerikanischen Wirklichkeit besser angepaßt ist; eine einfachere und brüderlichere Kirche, die viele am Rande stehende und passive Menschen integriert; eine Kirche, die mit weniger Autorität und mehr Verständnis die Verantwortungen im Dienste des Herrn zu teilen weiß; eine Kirche, in der Denken, Beten und Handeln ständig eine Einheit bilden. Es ist ein Stil von Kirche, in der die Priester ein Umdenken vollzogen haben, wenn dies ihnen auch nicht immer leichtgefallen ist, weil sie für eine individualistische Lebensweise erzogen und es gewohnt waren, zu befehlen. Jetzt aber müssen sie lernen, den Gemeinschaften demütig zu dienen und ihren Lebensstil zu teilen. „Communio und Partizipatio“ sind der Geist, der diesen ganzen Prozeß durchdringt, in dem sich alle als Menschen fühlen und zugleich im anderen Werte und Möglichkeiten entdecken, mit denen sie nie gerechnet hatten. Ein lateinamerikanischer Bischof zögert nicht zu behaupten, daß die KBG „den Stil von Kirche verwirklichen, den das II. Vatikanische Konzil gewünscht hat“.

Die Katholiken in der BRD und die Basisgemeinden

Ich habe seit über vier Jahren die Gelegenheit, das Thema KBG mit den unterschiedlichsten Gruppen und an verschiedenen Orten in der BRD zu

behandeln. Die bei solchen Treffen gemachten Erfahrungen erlauben es mir, die folgenden Schlüsse zu ziehen:

Unerwartet groß sind die Gruppen, vor allem von Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die sich für diese neue Art von Kirche, die aus den KBG hervorgeht, interessieren.

Diese Gruppen sind sich bewußt, daß man dieses Modell aus Lateinamerika nicht einfach auf die BRD übertragen kann. Sie wissen aber auch, daß einige der oben erwähnten Merkmale im Leben der deutschen Pfarrgemeinden, wo hier und da Ermüdungserscheinungen auftreten, zu deren Wiederbelebung beitragen können. Für solche Gruppen sind besonders interessant: die zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb der KBG; die Tatsache, daß die Laien, Männer wie Frauen, Verheiratete wie Unverheiratete, Verantwortung übernehmen; die Art und Weise, wie die Autorität des Bischofs oder Priesters verstanden wird; die Überwindung jeder Art von Fatalismus und Bevormundung durch die Überzeugung, daß die Lösungen der Probleme nicht von außen, sondern nur durch ein Handeln des Volkes in Einheit kommen. Dieses Bewußtsein der eigenen Möglichkeiten und Verantwortungen und die Bestätigung, daß man durch gemeinsames Handeln, selbst mit wenigen Mitteln, große Veränderungen erreichen kann, ist für viele Jugendgruppen in der BRD außerordentlich attraktiv. Aus diesem Grund findet man bereits in der BRD, aber auch in anderen Ländern Europas, Gruppen, die man wohl als echte Basisgemeinschaften – in einem mitteleuropäischen Milieu – betrachten kann.⁶

Somit bestätigt sich, daß der gegenwärtige Entwicklungsprozeß der Kirche in den Ländern der Dritten Welt einen positiven missionarischen Einfluß auf die Kirche der Industrieländer haben kann, vorausgesetzt, daß letztere bereit sind, diese belebenden Impulse aufzugreifen.

Leider gilt dies nicht für alle Kreise in der BRD. So beobachtet man, neben dem Interesse der oben genannten Gruppen, auch Zurückhaltung und Mißtrauen, ja oft sogar eine offene Ablehnung gegen der KBG. Die in Gesprächen und Diskussionen vorgebrachten Einwände sind meines Erachtens auf folgende Gründe zurückzuführen:

1. Mangel an Information

Zu diesem Ergebnis kam die Brasilianische Bischofskonferenz (CNBB), deren Vorsitzender Ivo LORSCHTEIER sich 1980 an alle europäischen Bischofskonferenzen mit der Bitte wandte, der CNBB ihre Vorstellungen, Erfahrungen und Ansichten über die KBG mitzuteilen. „Es kam nicht eine einzige konstruktive Antwort“, erklärte Dom Ivo. Die einen sahen dies nicht als ein aktuelles Thema an, die anderen betrachteten sich als nicht zuständig, sich darüber zu äußern: „Generell besteht aber wohl die Meinung, daß die Basisgemeinden eine Trennung von der Institution Kirche bedeuten könnten.“⁷

Die mangelnde Information schlägt sich in einem gewissen Mißtrauen gegenüber den KBG nieder, das dazu führt, daß man die Aufmerksamkeit vor allem auf die „Gefahren“ richtet, die dieser Art von Gemeinschaften für

die Einheit der Kirche bedeuten könnte. Weit davon entfernt, sie zu unterstützen oder anzuregen, betrachtet man sie als ein unbequemes Phänomen, das leider nicht mehr aufzuhalten ist. Man vergleiche z. B. die beiden folgenden Stellungnahmen: Kardinal UGO POLETTI, Generalvikar des Papstes für das Bistum Rom, beschränkt sich darauf, die Basisbewegungen davor „zu warnen, sich selbst als eine andere Kirche zu betrachten; das wäre ja so, als wolle das Auge oder der Arm von sich behaupten, mehr als der ganze Mensch zu sein“.⁸ Die Spanische Bischofskonferenz betont dagegen in einer Erklärung „das volle Bürgerrecht der Basisgemeinden in der Kirche“ und freut sich über „die christlichen und kirchlichen Werte, die dort gelebt werden“.⁹

Unklarheit steckt ebenfalls hinter der Frage in der BRD, wie man den Begriff „*Comunidad de base*“ übersetzen soll: Basisgruppe, Basisgemeinschaft, Basisgemeinden? Es gibt Stimmen, die den Begriff Basisgemeinde ablehnen, weil sie fürchten, daß damit den KBG zuviel Bedeutung beigegeben und sie den Pfarrgemeinden gleichgestellt werden. Inzwischen haben deutsche Pastoraltheologen, die sich dieser Frage angenommen haben, geklärt, daß man alle drei Begriffe verwenden kann, je nachdem, wie die einzelnen KBG strukturiert und gefestigt sind. In Wirklichkeit geht es aber nicht nur um ein Problem der Übersetzung, sondern vermutlich darum, das Phänomen der KBG zu verniedlichen und weitere Diskussionen darüber durch fadenscheinige Unterscheidungen aufzuhalten.

2. Vorurteil und Verdacht

Es wird von Tag zu Tag offenkundiger, daß jemand, der keine persönlichen Erfahrungen mit Basisgemeinden, vor allem in den ärmeren Gebieten, gemacht hat, dieses Phänomen nicht objektiv beurteilen kann. Diese Unkenntnis ist schuld an den meisten Vorurteilen, mit denen man den KBG begegnet. Welches sind nun diese Vorurteile?

Bewußtseinsbildung

Der erste Schritt bei der Bildung einer Basisgemeinde ist, daß sich die Menschen ihrer persönlichen Würde, ihrer Rechte und Möglichkeiten, vor allem wenn sie organisiert sind, aber auch gleichermaßen ihrer Pflichten und Verantwortungen in Kirche und Gesellschaft bewußt werden. In manchen Kreisen wird jedoch immer noch die Meinung vertreten, daß es nicht gut sei für das einfache Volk, sich dem Prozeß des Bewußtwerdens zu unterziehen. Diese Haltung entspricht der eines Elternhauses, in dem versucht wird, das Kind unmündig zu halten, um Kritik und das Bedürfnis des Heranwachsenden nach Selbständigkeit zu verdrängen. Es bestehen ja noch jene Haltungen, von denen Puebla sagt, daß sie die dynamische Kraft der Erneuerung behindern: „Vorrang der Verwaltung vor der Pastoral, Routine, autoritäres Denken mancher Priester sowie die Selbstabkapselung mancher Pfarreien“ (Puebla 633). Man kann tatsächlich nicht leugnen, daß die Bewußtseinsbildung des Volkes in Lateinamerika von nicht wenigen Menschen sehr ungern

gesehen wird, weil sie befürchten, ihre wirtschaftlichen Interessen könnten darunter leiden. Ein unaufgeklärtes Volk ist leicht regierbar. Aus diesem Grund stellen sie sich gegen die KBG und die sie fördernde Kirche. Das allgemein spürbare Mißtrauen der Industrieländer gegenüber den KBG, die ja meist in den Ländern der Dritten Welt gedeihen, läßt sich meiner Meinung nach zum Teil auf ähnliche Befürchtungen zurückführen. Auf der anderen Seite wächst das Bewußtsein, daß ein aufgeklärtes Volk eine Macht sein kann. Dies bestätigt sich heute u. a. an dem Beispiel des Politikers, der oft vor Wahlen nichts so sehr sucht, wie die Unterstützung der KBG seines Wahlkreises. In diesem Zusammenhang erklärt die brasilianische Bischofskonferenz: „In ihrem ständigen Bemühen um Denken, Handeln und Feiern sind die KBG eine Alternative für jene, die eine neue Gesellschaft anstreben, in der der Individualismus, die Konkurrenz und das Gewinnstreben der Gerechtigkeit und Brüderlichkeit ihren Platz überlassen.“¹⁰

Politische Aktivität

Den KBG wird häufig vorgeworfen, den Bereich des Glaubens zu vernachlässigen und sich politischen Aktivitäten zu widmen, daß sie sich „politisiert“ haben. Bei der gegenwärtigen Diskussion über die Beziehung zwischen Politik und Glauben muß man aber unterscheiden: man kann nicht allgemein sagen, daß sich die Kirche in die Politik einzumischen oder nicht einzumischen hat; es kommt darauf an, was man unter Politik versteht. In diesem Punkt hat die lateinamerikanische Kirche beachtliche Fortschritte gemacht.

Wir Menschen sind von Natur aus politische Wesen. All unsere Handlungen, auch die unbedeutendsten, sind politisch geprägt und haben geschichtliche Folgen. Es wäre naiv zu glauben, wir könnten apolitisch sein. Es gibt den apolitischen Menschen nicht, wohl aber den Menschen, der keiner politischen Partei angehört. Wenn man nun unter Politik gezielte Aktionen zur Unterstützung einer politischen Partei oder Gruppierung gegen eine andere versteht, vorausgesetzt, daß beide das Gemeinwohl der Gesellschaft – jedoch auf verschiedenen Wegen – suchen, dann kann eine solche Politik nicht die unmittelbare Aufgabe der Kirche bzw. KBG sein. Die KBG würden sich selbst zerstören und statt Einheit Zwietracht säen.

Versteht man aber unter Politik den Einsatz dafür, Bewußtsein und Verantwortung für das Allgemeinwohl in allen Menschen zu wecken und darauf hinzuwirken, daß gerade die schwächeren Volksschichten nicht im Abseits bleiben, wenn es darum geht, eine andere Ordnung der Dinge einzuleiten, so ist diese politische Tätigkeit nicht nur ein Recht, sondern sogar eine Pflicht der Kirche und deshalb auch der KBG.

Im Einklang mit der Lehre des Konzils (LG 34) nennen die Bischöfe Lateinamerikas die so verstandene Politik „eine Art, den einzigen Gott zu verehren“ (Puebla 521). Deshalb halten sie es angesichts der in ihren Ländern herrschenden Verhältnisse für eine unersetzliche Aufgabe, daß die Gläubigen zum friedlichen Kampf für eine veränderte Gesellschaft befähigt und ermutigt werden.

Die politische Tätigkeit der KBG besteht in dem Bemühen darum, daß in Lateinamerika der einzelne Mensch aus seiner Passivität erwache, zum aktiven Mitglied der Gesellschaft werde und daß in der Gemeinschaft das Engagement für die Gerechtigkeit wachse (Puebla 640).

Genaugenommen ist eine solche politische Tätigkeit gar nichts Neues, denn die Kirche hat immer schon auf ihre Weise Politik gemacht, jedoch im Gegensatz zu früheren Zeiten, sucht die Kirche der KBG jetzt nicht ihre Privilegien zu verteidigen oder materielle Vorteile zu sichern. Sie handelt vielmehr aus der Überzeugung, daß die Evangelisierung nicht echt sein kann, wenn sie sich nicht auf die Realität auswirkt, um sie zu verbessern. Diese Überzeugung, die eigentlich für jeden Christen selbstverständlich sein sollte, stört jedoch gewisse Kreise, die nicht möchten, daß man von der Wirklichkeit spricht, sie analysiert, kritisiert, und noch viel weniger, daß man sie verändert. Und dies alles zu einem Zeitpunkt, wo Papst und Bischöfe darauf hinweisen, daß sich die Lage Lateinamerikas vor einem Dilemma befindet: „Entweder man verwirklicht die Gerechtigkeit durch gründliche und mutige Reformen, nach Grundsätzen, die den Vorrang der menschlichen Würde ausdrücken, oder man verwirklicht sie mit Gewalt.“¹¹ So besteht kein Grund, die KBG wegen ihrer politischen Tätigkeit zu verdächtigen.

Natürlich kommt es vor, daß christliche Gruppen in Lateinamerika bei ihrem Engagement extreme Haltungen einnehmen, die sich nur schwer mit den Richtlinien der Hierarchie und dem Handeln anderer, nicht weniger engagierten christlichen Gruppen, decken.

Es liegt auf der Hand, daß die Verantwortlichen in der Kirche zu solchen Tendenzen, wo immer sie aufkommen, nicht schweigen dürfen, es wäre aber ungerechtfertigt, die Kirche der Basisgemeinden allgemein mit ihnen zu identifizieren. Man darf außerdem nicht übersehen, daß angesichts der vielen Ungerechtigkeiten und der ständigen Herausforderung zur Anwendung von Gewalt, einzelne Gemeinschaften zu einer immer radikaleren Politik gelangten und schließlich zu den Waffen griffen, um ihre durch andere in brutaler Weise getretenen Rechte zu verteidigen.

Marxismus

Zusammenarbeit mit dem internationalen Kommunismus gilt heute als Hauptargument für die verschärfte Repression gegen die katholische Kirche in Lateinamerika. Da diese Unterstellung nicht nur gegen die KBG, sondern schlechthin gegen die gesamte Kirche, die sich nach den Richtlinien von Medellin und Puebla richtet, erhoben wird, gebührt diesem Vorwurf besondere Aufmerksamkeit.

Der Grund für eine so schwerwiegende Anschuldigung liegt in der Tatsache, daß sich in der Kirche des Subkontinents infolge des Konzils und der obengenannten Bischofsversammlungen ein Änderungsprozeß, was ihre Rolle in der Gesellschaft anbelangt, abzeichnet. Die Kirche verhält sich immer mehr solidarisch mit der armen Bevölkerung und verteidigt sie gegen die Mißbräuche der mächtigen Eliten. Die Kirche will zwar durch ihre neue

Haltung keinen Menschen und keine Gesellschaftsschicht aus ihrer pastoralen Sorge ausschließen, sie weigert sich aber entschieden, die ihr in der Vergangenheit von den Oberschichten zugewiesene Rolle als Hüterin von Recht und Ordnung zur Aufrechterhaltung ihrer Herrschaftsansprüche weiterzuspielen. Seither gewinnt die Kirche Lateinamerikas unter den Armen zusehends an Sympathie und Einfluß, weil sie diese auch ermutigt, sich zu organisieren, um ihre Rechte zu fordern (Puebla 1137).

Daß eine solche Einstellung durchaus im Einklang mit dem Evangelium und den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes steht, dürfte wohl keinem Christen schwer verständlich sein. Trotzdem gibt es Menschen, die der Kirche ihre Solidarität mit den Armen verübeln, weil sie sich gegen eine Gesellschaftsform wehren, in der alle Menschen die gleichen Rechte haben sollen. Sie hätten lieber eine Kirche, die die privilegierte Stellung der Oberschichten als gottgewollt in Schutz nähme und sich allein auf den Kult beschränkte.

Eben aus diesen Kreisen wird die Kirche Lateinamerikas beschuldigt, „sich auf den gefährlichen Irrweg der marxistischen Ideologie zu begeben“ (Puebla 1139). Es ist heute in solchen Milieus nahezu Mode geworden, jede Anklage der sozialen Mißstände und jeden Versuch, eine Änderung einzuleiten (und sei dies auf friedlichste Weise) als Klassenkampf und Marxismus zu verteufeln. Aus diesem Grunde erklärte der ermordete Erzbischof ROMERO einmal dem Papst: „Mit der Parole der Bekämpfung des Kommunismus versucht man in meinem Land, nicht die christlichen Werte, sondern die egoistischen Interessen der Rechten zu wahren.“¹²

Der Vorwurf gilt aber nicht dieser oder jener Gruppe im einzelnen, sondern der gesamten Kirche, die sich mit Liebe den Armen zuwendet. In letzter Zeit bezeichnet man diese Kirche global als „Volkskirche“ und ihr Denken und Handeln als „Befreiungstheologie“, womit jeder verstehen soll, daß sie der Lehre des Papstes widerspreche. Man weigert sich zur Kenntnis zu nehmen, daß gerade der Papst nicht nur die gesamte Ausrichtung der Kirche Lateinamerikas nach den Grundlinien von Medellin und Puebla hin und wieder gutgeheißen hat, sondern daß er insbesondere die Solidarität dieser Kirche mit den Armen als ein Zeichen ihrer Treue zum Evangelium verlangt. Seine Worte an die Ordensfrauen in Costa Rica sind nur ein Beispiel neueren Datums: „Greift die Sache der Armen auf; seid gegenwärtig, wo Christus in den notleidenden Brüdern leidet“ (3. 3. 1983). Ähnlich hat sich der Papst bei verschiedenen Gelegenheiten geäußert, wie zum Beispiel auf den Philippinen.¹³

Die Solidarität der Kirche mit den sozial Schwächeren in Lateinamerika ist eine Verpflichtung, der sie angesichts der dort herrschenden Verhältnisse (Puebla 28–39) nicht ausweichen kann. Sie sollte der ganzen Christenheit eigentlich ein Grund zur Freude und Hoffnung sein, denn dadurch hat die Kirche eines ganzen Kontinents eine Stellung aufgegeben, die ihren Gegnern durch die Jahrhunderte hindurch Anlaß zum Vorwurf gab, sie sei Opium des Volkes und Verbündete der Reichen und Mächtigen.

Ihre neue Haltung geht aber jenen Menschen, die von grundlegenden Reformen nichts wissen wollen, sehr gegen den Strich. Sie verzeihen ihr

diesen Schritt nicht, den sie als Verrat an der „bestehenden Ordnung“ betrachten. Es soll den Papst in Mittelamerika sehr nachdenklich gestimmt haben, „mit welcher hartherzigen Zähigkeit die Eliten dort ihren Status verteidigen, nichts von Reformen wissen wollen und sich so unempfindlich gegenüber offenkundigem Unrecht zeigen“.¹⁴ Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß diese Menschen eine Strategie entwickelt haben, um die Kirche von ihrer Solidarität mit den Unterdrückten abzubringen. Die Strategie beruft sich auf die Erfordernisse der nationalen Sicherheit der verschiedenen Länder und stellt die Kirche als Werkzeug des Kommunismus dar, der als die wahre, ja einzige, Gefahr gelten soll. Wenn die Kirche also bei ihrer Entscheidung bleibt, muß sie beseitigt werden. Um dieses Ziel zu erreichen, werden bereits Streitkräfte und Waffen eingesetzt; man würde es jedoch trotzdem vorziehen, daß die Kirche auf eine einfachere Weise zum Schweigen gebracht werden könnte, nämlich durch ihre innere Spaltung oder durch die Einbeziehung der lateinamerikanischen Problematik in den größeren Zusammenhang des Ost-West-Konflikts.

Die Kirche Lateinamerikas als Instrument des Kommunismus darzustellen, ist jedoch falsch und ungerecht. Die Verteidigung der Armen und Schwachen bedeutet keineswegs Naivität oder Selbstgefälligkeit dem Kommunismus gegenüber. Dies haben selbst die Bischöfe der Vereinigten Staaten, die auch die Politik ihrer gegenwärtigen Regierung gegenüber Mittel- bzw. Lateinamerika für grundsätzlich falsch halten, erkannt.¹⁵ Was der Kirche Lateinamerikas als Sympathie für den Kommunismus ausgelegt und unterstellt wird, ist im Gegenteil ein entscheidender Beitrag zur Eindämmung der expansionistischen Triebe des Kommunismus. Sie versucht nämlich, die ungerechten Lebensbedingungen, die die Lateinamerikaner dazu bewegen könnten, eine Lösung vom kommunistischen Lager zu erwarten, zu beseitigen. Aufgrund von wiederholten Erklärungen¹⁶ dürfte kein Zweifel daran bestehen, daß die lateinamerikanische Kirche das System des marxistischen Kollektivismus entschieden ablehnt. Sie ist ja wie der Papst davon überzeugt, daß dieses System „nicht weniger zur Unterdrückung der Menschenwürde führen kann, als ein rein ökonomisch orientierter Kapitalismus“.¹⁷

Trotzdem wird die Anschuldigung der „marxistischen Ideologisierung“ hochgespielt und insbesondere gegen die KBG gerichtet, weil in diesen jene Kirche am deutlichsten sichtbar wird, die das Unrecht gegen Millionen Menschen auf dem Kontinent nicht widerspruchslos hinnimmt. Dieses Unrecht macht sie zum Gegenstand der Katechese und der Gespräche in den Gemeinden und sie setzt die dort getroffenen Entscheidungen in politische Aktionen um.

Selbstverständlich werden in dieser Strategie gegen die Kirche diejenigen Einzelfälle ausgeschlachtet, in denen sich da und dort Menschen aus Verzweiflung oder aus welchen Gründen immer zu Gewalttaten haben hinreißen lassen oder in zu engen Kontakt mit linken Kräften, gelegentlich auch mit Marxisten, getreten sind.

Der kommunistische Block steht ja schließlich den Bestrebungen der Lateinamerikaner, eine neue Ordnung zu schaffen, nicht gleichgültig gegen-

über. Er hat natürlich Interesse an diesem Teil der Welt, und es sind bereits Menschen und Gruppen dort am Werk, die aus Unkenntnis, aus idealistischen Vorstellungen oder weil sie im gegenwärtigen System keine Lösung finden, erhoffen, daß der Kommunismus den ersehnten Wandel herbeiführen möge.¹⁸ Es wäre aber ungerecht und schädlich, die ganze Kirche, die sich in der Art der KBG engagiert, mit solchen Gruppen zu identifizieren; und es wäre ebenfalls naiv zu glauben, daß man die Gefahr des Kommunismus dadurch abwenden könnte, indem man versucht, die unerträglich gewordenen Strukturen mit allen Mitteln am Leben zu erhalten.

Leider scheint diese Strategie in jüngster Zeit auch die Politik des Westens gegenüber Lateinamerika in zunehmendem Maße zu beeinflussen.¹⁹ Hier liegt auch m. E. der Hauptgrund für die ebenfalls zunehmende Ablehnung der lateinamerikanischen KBG in der Bundesrepublik. Es ist eine Entwicklung, die die Arbeit der dortigen Kirche zusätzlich belasten kann, denn abgelehnt werden letztendlich nicht die KBG an sich, sondern ein Prozeß der Evangelisierung, der die prophetische Anklage der Ungerechtigkeiten einschließt und den Aufbau einer brüderlicheren Gesellschaft erstrebt.

Zusammenfassung

Der Erneuerungsprozeß, in den die Kirche Lateinamerikas seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingetreten ist, gleicht einem gewaltigen Erdbeben. All ihre Strukturen wurden plötzlich erschüttert, und liebgewonnene Sicherheiten in Frage gestellt. Was in den Jahren danach geschah, hat die Welt überrascht. Viel Neues hat in ihr bereits seinen festen Platz gefunden, aber auch Altes hat erneut an Wert gewonnen, insofern es sich als geeignet zum Aufbau des Reiches Gottes im heutigen Lateinamerika bewährt. Vieles andere schließlich befindet sich noch im Gärungsprozeß, und nur die Zeit wird ein definitives Urteil erlauben.

Auf die Tatsache, daß vieles in diesem Prozeß noch offen ist, möchte ich mit besonderem Nachdruck hinweisen, denn das Phänomen der KBG gehört in diese Kategorie. Nach Auffassung ganzer Bischofskonferenzen und hervorragender Persönlichkeiten sind die KBG die beste Errungenschaft der lateinamerikanischen Kirche und die schönste Hoffnung dieser Völker am Ende unseres Jahrhunderts. Sie haben der Kirche ein völlig neues Gesicht gegeben, ohne den Rahmen der ureigenen christlichen Überlieferung zu sprengen. Auch wenn die KBG nicht die einzig denkbare Möglichkeit der Evangelisierung sind, verwirklichen sie wie keine andere die bedingungslose Eingliederung der Kleinen und Armen in die Kirche. Deshalb richten die armen Völker Lateinamerikas ihren Blick voller Hoffnung auf diese „neue“ Kirche. Mitten in ihren Erfolgen und Mißerfolgen leben sie von der Überzeugung, daß „Gott das Törichte in der Welt erwählt, um das Starke zuschande zu machen“ (1 Kor 1,27).

Die deutschen Katholiken haben sich in den vergangenen zwanzig Jahren um diese Kirche verdient gemacht. Ohne ihre materielle und moralische

Unterstützung durch die Hilfswerke hätte sich die Kirche Lateinamerikas kaum aus ihrer Ohnmacht erheben können. Heute, da allerlei Kräfte alles daransetzen, sie zur Passivität früherer Zeiten zurückzudrängen, werden ihr die „alten“ Partner den besten Dienst erweisen, wenn sie ihr mit klarem Verstand beistehen.

SUMMARY

With the Base-level Ecclesial Communities (BEC) a Church model is a taking place that seems to respond in a most effective way to the challenging requirements of the „new evangelisation“ (John-Paul II in Haiti) in Latin America. The fact that these communities have emerged from Latin America soil, have multiplied and matured, particularly in some countries, is one of the causes for joy and hope in the Church of that continent. She is convinced that her pastoral activities in the future will be focussed more and more to the BECs. At the same time, however, opinions differ on this phenomenon. Even in Latin America there are bishops and priests who look upon these communities rather with mistrust or even reject them. Some don't share the principles of this „new way of being Church“, others have experienced disappointments, others again know BECs only by hearsay.

Also in the Federal Republic of Germany we find all kinds of reactions ranging from enthusiasm to rejection. The author of this contribution makes the attempt, going out from his experience made by meetings and discussions with young people and adults, to find out the reasons for these differing attitudes. The enthusiasm with which the impulses from Latin America are accepted in his opinion shows a healthy discontent with the prevailing situation here. Some prejudices obviously confirm with the Latin America Bishop's Conference has stated about confused ideas that seem to exist in Europe with regard to these communities. In spite of the difficulties and failures involved, we should agree with those bishops and other persons who regard the BECs as being the most important achievement of the Latin American Church and the greatest hope for the peoples in Latin America at the end of this century. No other form of evangelization is able to bring about such unreserved integration of the humble and the poor into the Church thus making the renewal of the Church in Latin America a visible and tangible fact.

The German Catholics have given a lot of support to the Church in Latin America in terms of financial aid during the past 25 years. It would be most becoming to them now to accompany the efforts of renewal of the same Church in a spirit of deep understanding, at a time when she starts fighting against the passive attitudes of early periods and, through the BECs, is laying the foundation of a new society in which people are allowed to assert their rights as sons and daughters of God, without use of violence.

¹ *Vida Nueva*, 15. 1. 1983.

² Conferência Nacional dos bispos do Brasil, *Comunicado mensal No. 362, November 1982, S. 1180.*

³ *Le Monde*, 22. 2. 1981, S. 11.

⁴ „Orientaciones Pastorales“ der chilenischen Bischofskonferenz für 1982–1985, in: *Servicio*, September 1981, Beilage.

⁵ S. LG 76ff.

⁶ S. FERDINAND KLOSTERMANN, *Gemeindemodelle und ihr legitimer Ort*, in: *Diakonia* (Wien), 1/81, S. 5–21.

⁷ *Brasilien-Dialog*, 3/80, S. 5.

⁸ *Wendekreis*, 6/81, S. 15.

⁹ Ebd. S. 14.

¹⁰ S. Anm. 2.

¹¹ JOHANNES PAUL II, Salvador de Bahia, Brasilien, 7. 7. 1980, in: *Osservatore Romano* (dt.) vom 18. 7. 1980.

¹² Predigt am 10. 2. 1980, in: *Die Stimme der Gerechtigkeit* (Adveniat. Zeugnisse/Berichte/Kommentare 5) S. 19.

¹³ „Die Menschenwürde der Armen und ihre Hoffnung auf eine menschliche Zukunft zu verteidigen, ist für die Kirche weder Luxus noch opportunistische Taktik, noch Mittel, sich das Wohlwollen der Massen zu verschaffen. Es ist ihre Pflicht, weil Gott wünscht, daß alle Menschen entsprechend der ihnen von ihm verliehenen Würde leben“ (Manila, 18. 2. 1981), in: *Osservatore Romano* (dt.) vom 27. 2. 1981, S. 9.

¹⁴ HEINZ-JOACHIM FISCHER, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 31. 3. 1983.

¹⁵ Vgl. Erklärung der US-Bischöfe zur Rolle der Kirche in Mittelamerika vom 19. 9. 1981 in: *Weltkirche* 2/82, S. 22; Erzbischof ROACH, der Vorsitzende der Bischofskonferenz der USA, wies neuerdings die Anschuldigung der Reagan-Administration entschieden zurück, die Kirche in Mittelamerika stehe in Verbindung mit marxistischen Elementen; vgl. *Osservatore Romano* (portug.) vom 22. 5. 1983.

¹⁶ Vgl. z. B. Puebla 543.

¹⁷ JOHANNES PAUL II., Auf dem Flughafen von San José, Costa Rica, 2. 3. 1983, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* (hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz) Nr. 46, S. 7–10.

¹⁸ Eine eigentliche Zusammenarbeit zwischen diesen Gruppen und den christlichen Gemeinden ist erfahrungsgemäß selten möglich, dennoch ist „im Kampf um die Gerechtigkeit durchaus möglich, daß ein Christ einem Menschen der Linken viel näher (als einem anderen Christen) stehen kann, weil er mit ihm auf der Seite des Volkes steht“ (DOM MARCELO CAVALHEIRA, Weihbischof von João Pessoa, in: *Brasilien-Dialog* 1/83, S. 7).

¹⁹ „Die Furcht vor dem Marxismus hindert viele daran, die bedrückende Realität des liberalen Kapitalismus klar zu sehen“ (Puebla 92).

BERICHTE

Symposion „Basisgemeinden“ Salamanca – Würzburg
(30. Juni bis 1. Juli 1983)

Unter dem Stichwort „Basisgemeinden“, je nach Einstellung von den einen als Chance begrüßt und von den anderen als Gefahr für die Kirche beargwöhnt, sieht sich die katholische Kirche weltweit mit einem neuen Phänomen konfrontiert. Mit der Frage nach dem Ort dieses vielgestaltigen „Aufbruchs zum Christlichen“, nach seiner Rolle als „Strukturmoment der Kirche“ und einer theologischen Bewertung befaßte sich in Würzburg ein zweitägiges Symposion der Theologischen Fakultät der päpstlichen Universität Salamanca und der Kath.-Theol. Fakultät Würzburg.

In einem ersten Teil wurden anhand von Fallbeispielen aus Frankreich, Italien und Lateinamerika Basisgemeinden als Orte vorgestellt, an denen Kirche sich neu artikuliert. In ihnen wird christlicher Glaube „politisch“, d. h. gesellschaftsverändernd wirksam. Dieses Problem „Glaube und Politik“ wurde in einem zweiten Teil historisch untersucht und systematisch-theologisch reflektiert. Eine mehr ekklesiologische Perspektive bestimmte den dritten Teil, der nach dem Verhältnis „Basisgemeinde – Ortskirche – Gesamtkirche“ fragte. Die vierte Arbeitszeit beschäftigte sich schließlich mit Problemen der Transformation in den deutschsprachigen Raum, wobei von spanischer Seite besonders der Zusammenhang von Basisbewegung und Volksreligiosität herausgearbeitet wurde.

Von der Pontificia Universidad von Salamanca, die als die bedeutendste Fakultät im spanischsprechenden Raum gilt, waren mit den Professoren GONZÁLES-MONTES, TELLECHEA, MALDONADO und PIKAZA vier Fachleute gekommen, die sich sowohl mit den neuen Entwicklungen in Spanien selbst vertraut zeigten, als auch mit der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation in Lateinamerika. Prof. Dr. ENRIQUE DUSSEL, gebürtiger Argentinier und – seit seiner Ausweisung – Professor für Sozialethik in Mexiko, konnte im Rahmen seines Studienaufenthaltes in Europa kurzfristig zur Teilnahme gewonnen werden.

Von Würzburger Seite beteiligten sich nahezu alle Professoren der Fakultät mit Referaten und Diskussionsbeiträgen an der Erhellung des Phänomens, wobei – je nach Fach – historische, fundamentaltheologische, sozial-ethische, biblische und praktische Perspektiven eingebracht werden konnten.

Die hohe Beteiligung der Studenten, zeigte nicht nur die Aktualität des Themas, sondern auch die Attraktivität wissenschaftlicher Aussprache, wenn sie die Grenzen einer Fakultät und die Barrieren zwischen Lehrenden und Lernenden durchbricht.

Die Referate erscheinen unter dem Titel „Basisgemeinden und Kirchenstruktur“ 1984 im Echter-Verlag unter der Herausgeberschaft von E. KLINGER und R. ZERFAß.

Würzburg

Rolf Zerfaß

Boff, Clodovis: *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (Gesellschaft und Theologie, Fundamentaltheologische Studien 7) Kaiser/München, Matthias-Grünewald/Mainz 1983; 357 S.

Die soeben in deutscher Sprache erschienene Arbeit (Originalausgabe Pétropolis/Brasilien 1978) geht auf die Dissertation des Verfassers an der Katholischen Universität Löwen zurück. Aus der soliden Kenntnis der wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Positionen der europäischen Geistes- und Theologiegeschichte stellt er kritisch und konstruktiv die Frage nach dem Wissenschaftskonzept einer „Theologie der Befreiung“. Da Gegenstand dieser Theologie die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit ist, stellt sich das Thema als die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Praxis. Im einzelnen wird erörtert, wie sich die Theologie eine sachgerechte Analyse vorfindlicher gesellschaftlicher Verhältnisse zu eigen machen kann, ob die Einflüsse des gesellschaftlichen Kontextes auf die Theoriebildung selbst methodisch reflektiert und kontrolliert werden können und welche praxisrelevanten, die gesellschaftlichen Verhältnisse direkt betreffenden Impulse überhaupt von einer Theorie – insbesondere von einer theologischen Theorie – ausgehen können. Diese Aspekte scheinen dem Autor in der „klassischen“ theologischen Soziallehre nicht beachtet, jedenfalls nicht einer Lösung nähergebracht zu werden. Ihre idealistisch beeinflusste Wissenschaftskonzeption verhindere die Aneignung des konkret politischen. In der unmittelbaren Übertragung abstrakter individuellethischer Prinzipien auf gesellschaftspolitische Fragestellungen verbaue sie sich im Ansatz schon die Möglichkeit, Erkenntnisse über die effektiven Mittel des politischen Handelns zu gewinnen. Darum sei eine neue Art der Vermittlung von Theologie und gesellschaftlicher Praxis unbedingt erforderlich.

C. Boff erkennt in den bisherigen Bemühungen der „Theologie der Befreiung“ bereits Ansätze zu neuen methodologischen Konzepten, setzt sich jedoch zugleich kritisch ab von verschiedenen wissenschaftstheoretisch unreifen Lösungen. Er verwirft eine direkte „technische Anwendungsbeziehung“ von Hl. Schrift und politischer Praxis ebenso wie die semantisch unzulässigen Gleichsetzungen von „Erlösung“ und „Befreiung“, von „Ausbeutung“ und „Sünde“ und anderen, denn die Eigenständigkeit von Sozialwissenschaft und Theologie und die je eigene Art der Objektconstitution müsse klar erkennbar und unterscheidbar bleiben. Auf dieser Basis sucht C. Boff nach Wegen der interdisziplinären Vermittlung. So sollen die Erkenntnisse der Sozialanalyse zu einer „hermeneutischen Kreativität“ im Umgang mit der Hl. Schrift führen und umgekehrt die „produktive Lektüre“ der Hl. Schrift sich im konkret politischen schöpferisch und pädagogisch auswirken.

„Befreiung“ ist für C. Boff nicht – wie für viele Vertreter der „Befreiungstheologie“ – der Horizont jeder theologischen Reflexion überhaupt, sondern ein bestimmter Gegenstand eines Typs von Theologie, die sich mit den „weltlichen“ Realitäten befaßt. Diesen Typ von Theologie unterscheidet er von der Aufgabe der Vermittlung der Glaubensinhalte selbst, ohne damit die Einheit der Theologie als Wissenschaft aufheben zu wollen. Es ist aber wohl fraglich, ob eine Unterscheidung bloß hinsichtlich des Materialobjektes (zumal unter der theologisch so problematischen Differenzierung „religiös“/„weltlich“) sachlich begründet und in irgendeiner Hinsicht methodologisch brauchbar ist.

Die Arbeit von C. Boff schafft Klärungen über Gegenstand und Methode der Befreiungstheologie, geschrieben im Blick auf den Dialog der Befreiungstheologen selbst, hilfreich aber auch für unseren Zugang zu diesem theologischen Arbeitsfeld.

Angesprochen ist in erster Linie die Christliche Soziallehre, die sich auf dem Niveau dieser Arbeit in die Diskussion mit der Befreiungstheologie begeben muß – nicht nur im Interesse fundierter Kenntnis der Befreiungstheologie selbst, sondern auch zur Klärung ihres eigenen Selbstverständnisses.

Aachen

Thomas Kramm

J. Pfammatter/F. Furger (Hrsg.): *Volkskirche – Gemeindekirche – Parakirche* (Theologische Berichte 10) Benziger/Zürich, Einsiedeln, Köln 1981; 137 S.

Die Reihe wirft seit Jahren Licht auf die aktuellen Bewegungen in heutiger Theologie. In diesem Sinne befaßt sich der 10. Band mit dem uns aus außereuropäischen Ländern zuwachsenden Verständnis neuer Kirchen- und Gemeindeformen, wobei allerdings Ansätze für mögliche Rezeptionsweisen im Vordergrund stehen. Im Eingangskapitel überprüft N. METTE die Problematik des Begriffs „Volkskirche“. Dabei verdeutlicht er die Tatsache, daß diese – recht verstanden – durchaus als ein innovierendes theologisches Programm im Sinne der „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“ gefaßt werden kann, ja um des Christentums willen muß. J. BOMMER entfaltet die Möglichkeit einer Kirchenreform von den Basisgemeinden her und beschreibt darin die Entgegensetzung von „Volkskirche“ und „Gemeindekirche“ als eine falsche Alternative. Die neueren religiösen Bewegungen und Gruppen außerhalb der Kirchen beschreibt O. BISCHOFBERGER in ihren Anregungen für die Großkirchen. Der letzte Beitrag von P. M. ZULEHNER „Auswahlchristen“ bespricht Formen der Identifizierung im heutigen Christsein, wobei die notwendige Beachtung des Wandels im heutigen gesellschaftlichen Leben als wesentlich herausgestellt wird. Die Ekklesiologie wird in Zukunft an den hier vorgetragenen Feststellungen der praktischen Theologie kaum vorbeisehen können. Schon aus diesem Grund seien informativen und zugleich kritisch weiterdenkenden Berichten weite Verbreitung gewünscht.

Bonn

Hans Waldenfels

Zambrano, Luis: *Entstehung und theologisches Verständnis der „Kirche des Volkes“ (Iglesia Popular) in Lateinamerika* (Erfahrung und Theologie 6) Peter Lang/Frankfurt 1982; 396 S.

Die vorliegende Arbeit versucht, Begriff und Wirklichkeit der *Kirche des Volkes* in den Kontext der Situation von Lateinamerika zu stellen (Kapitel I), die Entwicklung der lateinamerikanischen Kirche hin zu einer *Kirche des Volkes* geschichtlich aufzuzeigen (Kapitel II), den politischen und gesellschaftlichen Prozeß der Befreiungen in Lateinamerika und seine theologische Deutung durch Christen darzulegen (Kapitel III) und auf diesem Hintergrund darzustellen, was *Kirche des Volkes* inhaltlich besagt (Kapitel IV).

Das Kapitel I beschreibt die Situation Lateinamerikas im Hinblick auf seine Unterentwicklung und Abhängigkeit. Zunächst werden einige – zum Teil sehr weit zurückliegende – Daten vorgelegt und interpretiert. Mit Recht wird sodann auf das Scheitern des Desarrollismus hingewiesen, d. h. auf Theorie und Praxis einer Entwicklungshilfe, die davon ausgeht, durch möglichst schnelle Investitionen auf dem Industriesektor die Armut in den Entwicklungsländern strukturell zu überwinden. Auf der Grundlage der Dependenztheorie wird sodann die geschichtliche Entwicklung und die augenblickliche ökonomische Situation Lateinamerikas dargestellt und interpretiert. Die Bedeutung dieses Kapitels ist darin zu sehen, daß der

Autor die wissenschaftlichen Erkenntnisse lateinamerikanischer Ökonomen, Soziologen und Politologen in den deutschsprachigen Raum hinein vermittelt und sie übersichtlich und klar zusammenfaßt.

Das Kapitel II gibt einen geschichtlichen Rückblick auf die Entwicklung der Kirche in Lateinamerika von ihren Anfängen zur Zeit der Kolonisation bis zum heutigen Augenblick. Dieses Kapitel ist notgedrungen etwas kurz ausgefallen und bietet keine wesentlich neuen Aspekte, ist aber doch im ganzen Aufbau der Arbeit unabdingbar, da sonst die Entstehung der „Kirche des Volkes“ nicht begriffen werden kann.

Das Kapitel III mit dem Titel *Die Suche nach der Befreiung* hat eine dreifache Funktion. Zunächst wird die Enttäuschung über das Scheitern des Desarrollismus in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre und die sich daraus ergebende Forderung nach einer umfassenden Befreiung des Volkes kundig dargestellt. Sodann wird beschrieben, wie diese Entwicklung einerseits von Christen vorangetrieben wurde, andererseits aber auch das Selbstbewußtsein der Christen verändert und die theologische Interpretation dieses gesamtgesellschaftlichen Prozesses intensiviert hat. Und schließlich wird sehr genau und mit umfassender Kenntnis die Antwort der Kirche auf diese Situation, vor allem aufgrund der Dokumente von Medellin und Puebla analysiert.

Auf dieser Grundlage kann der Autor dann in Kapitel IV in umfassender Weise die volle Wirklichkeit der *Kirche des Volkes* darstellen. Er zeigt den engen Zusammenhang zwischen der *Kirche des Volkes* und den kirchlichen Basisgemeinden auf, geht auf die ganze Problematik des Begriffes *Kirche des Volkes* ein und füllt dann diesen Begriff von der inhaltlichen Seite her. Ausführlich geht der Autor auf die Kritik ein, die gegen Wort und Sache der *Kirche des Volkes* vorgebracht wurde. Die ganze Bedeutung des Themas wird dann in seinem Schlußabschnitt noch einmal deutlich, indem dargestellt wird, welche Konsequenzen sich daraus für die Kirche in der Ersten Welt und für das Schicksal der Kirche in Lateinamerika ergeben.

Der Autor stellt durch diese Arbeit unter Beweis, daß er nicht nur eine theologische, sondern auch eine ökonomische, soziologische und politologische Kompetenz besitzt und die Ergebnisse der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen miteinander vermitteln kann. Der wissenschaftliche Ertrag scheint mir einerseits (wie bereits ausgeführt) darin zu liegen, daß er wissenschaftliche Erkenntnisse lateinamerikanischer Autoren über die Dependenztheorie, die hier kaum rezipiert wurde, systematisch zusammenfaßt. Zum andern und vor allem aber wird die Praxis der lateinamerikanischen Kirche in den letzten 25 Jahren unter dem Gesichtspunkt der *Kirche des Volkes* gründlich analysiert und theoretisch kritisch reflektiert.

Für jeden, der sich über die Situation der Kirche in Lateinamerika informieren will, ist die Lektüre dieser Arbeit unerläßlich.

Tübingen

Norbert Greinacher

Anschriften der Mitarbeiter dieses Hefes: PROF. DR. DIETRICH WIEDERKEHR, Wesemlinstr. 42, CH-6006 Luzern · PROF. DR. CLODOVIS BOFF, Avenida Paulo de Frontin, 500, BR-20260 Rio de Janeiro · DR. JOHANNES MEIER, Schillerstr. 5, D-8700 Würzburg · PROF. FLORENCIO GALINDO, Bischöfliche Aktion Adveniat, Bernestr. 5, D-4300 Essen 1 · PROF. DR. ROLF ZERFASS, Grundweg 15, D-8706 Höchberg.

MISSION AND EVANGELISM: CLARIFYING THE CONCEPTS

von David J. Bosch

The purpose of this essay is to attempt greater clarification of the meaning of the concepts "mission" and "evangelism" and – in doing so – to contribute to a better understanding of the present crisis in missionary thinking and practice world-wide. I am convinced that much of the current confusion and difference of opinion in missionary circles is to be ascribed to a lack of clarity as regards the concepts we use and that a (re-)definition of terms ought to shed new light on an old problem. I do not wish to get involved in definitions simply as an academic exercise; I believe that much more than mere academic gymnastics is at stake here. A careless use of terms may – to say the least – lead to unfortunate misunderstandings.

It may serve some purpose to take a very brief look at the way in which the words "mission" and "evangelism" were understood and used by various church traditions during the last few centuries. I turn first to the *Catholic Church*.

"Mission" and "Evangelism": The Catholic Legacy

The word "mission" – in the sense of the Church's proclamation to and expansion among non-Christians – is of fairly recent origin. It gradually filtered into common use only after the sixteenth century. During the ensuing years and until the Second World War, the following was generally understood when reference was made to "mission":

1. Mission referred explicitly to work done in non-Christian – and, in some cases, non-Catholic – countries.

2. Linked with the above was the subscription to the canonical rule that "mission" was impossible in territories which already had an instituted ecclesiastical hierarchy. The bishops in "Christian" countries had no responsibility for outreach elsewhere but only for the pastorate in their own dioceses. Outreach beyond the borders of historical Catholicism became the sole responsibility of the *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, established in 1622. According to *Sapienti Consilio* the main characteristic of mission was the absence of the hierarchy: "... ubi, sacra Hierarchia nondum constituta, status missionis perseverat ... etsi Hierarchia constituta, adhuc inchoatum aliquid praeseferunt ..."¹

3. This kind of outreach was, for all practical purposes, reserved for a corps of "specialists", priests or religious, sent from the established Catholic Church to distant lands. This was conducted under the direct auspices of the Roman See. The agent of mission was the *S. C. De Propaganda Fide*.

4. The chief means of doing mission work was the preaching of the gospel. This emerges from the various missionary encyclicals of the 20th century and

is reaffirmed in *Ad Gentes* 6 ("The principal instrument in this work . . . is the preaching of the Gospel of Jesus Christ").

5. The immediate goal of mission work was the conversion of individuals (School of Münster) but, increasingly, mission's overarching goal was defined as the implantation of the Church (School of Louvain). Typical of the latter understanding was ANDRE SEUMOIS, who wrote: "Missionary activity is a specific field of the apostolate aimed at bringing the Church to souls where she is not yet established, in order to bring souls to the Church, i. e. implanting the Church in a new area so that a new particular (regional) church may be set up . . ." ² Mission was here understood as the road from Church to Church. Mission was Church extension. In the words of J. MASSON: Mission is "die Ausbreitung der Kirche über ihre je faktische Präsenz in der Menschheit hinaus", "(Mission) geht von der Kirche aus, sie wird durch die Kirche, für die Kirche durchgeführt, und ihr Ziel ist die Kirche in dieser Welt selbst". ³

6. The ultimate aim of mission was to impart salvation to people. Traditionally, in Catholicism, salvation was understood as transcendental and eschatological, as something that begins in this life but will only reach its fulfilment in eternity (thus, still, in *Evangelii Nuntiandi* 27). There are, according to *Maximum Illud* (1919), "immense multitudes of people who dwell in darkness and in the shadow of death" (par. 6) It is the yearning of the Pope "to share with these unfortunates the divine blessings of the Redemption" (par. 7). The goal of mission should be "the acquisition of citizens for a heavenly fatherland" (par. 18). For precisely this task the Church was established: "to afford all men a share in Christ's salutary Redemption" (*Rerum Ecclesiae* 1).

This then was – in summary, and grossly oversimplified – the traditional Catholic understanding of mission. Mission was *foreign* mission, among non-Catholics, under the auspices of the See of Peter, imparting eternal salvation by means of the verbal proclamation of the Gospel, via the conversion of individuals and the establishing of regional churches.

In the course of the 20th Century a gradual shift in the traditional Catholic understanding of mission began to take place. This shift, at first hardly detectable, was to be given a tremendous impetus by the Second Vatican Council. To be sure, many of the traditional elements of the understanding of mission were retained, even to this day. This is particularly evident in *Ad Gentes*, the Decree on the Missionary Activity of the Church. And yet, in a very real sense, Vatican II heralded the beginning of a new understanding of mission. This became possible particularly because of a new understanding of the Church as the pilgrim people of God sent into the world as a servant. In future, the whole Church – not just the hierarchy – is to be responsible for mission, because "the pilgrim Church is missionary by her very nature" (*Ad Gentes* 2). She executes her mission "by the example of her life and by her preaching, by the sacraments and other means of grace, leading all men and nations to the faith, the freedom, and the peace of Christ" (*Ad Gentes* 5). Missionary activity is now identified as "nothing else, and nothing less, than

the manifestation of God's plan, its epiphany and realization in the world and in history . . ." (*Ad Gentes* 9). We need to see mission afresh within a larger dynamic than that of the institutional Church, namely that of God's love for the world. Mission can no longer be understood exclusively in terms of foreign missions. The world to which the Church is sent is now defined in social and cultural rather than merely geographical terms. The Church is in a state of mission everywhere. In all the dimensions of the world she has to devote herself to the realization of God's kingly rule over all and everything.

A great deal of confusion and difference of opinion about mission is still in evidence in Catholic circles today. This is to be expected, particularly if THOMAS STRANSKY is correct when he says that, "since World War II no other world church or international confessional body has undergone such an intensive examination of consciousness and conscience about mission as did the Roman Catholic Church during the four years of the Second Vatican Council (1962–1965) . . . Each Catholic, and the Catholic Church as a whole, was suddenly required to interiorize and carry out the Council's explicitly theological, pastoral and missionary demands. In hindsight, too much came too soon for too many. This future shock, this disorientation of the individual and collective psyche, had much to do with a decade of confusion about the missionary nature and function of the Church."⁴ Since the beginning of the 'seventies, however, one could increasingly see convergences in Catholic reflections on mission. Important documents in this regard were *Evangelii Nuntiandi* (1975) and, more recently, the "Memorandum from a Consultation on Mission",⁵ published in Rome in May 1982, in response to the World Council of Churches document, "Mission and Evangelism – an Ecumenical Affirmation".⁶

One thing, at least, is sure: Mission is today defined much more broadly (perhaps too broadly, but to this I will return) in Catholicism than used to be the case. Noticeable is also the fact that the word "evangelization" is increasingly being used instead of "mission". Mission is described as *opus evangelizationis*. CLAUDE GEFFRÉ suggests that the current preference for "evangelization" to "mission" is due to "the territorial connotation of the word *mission* and its historical link with the process of colonization".⁷ As far as content is concerned, however, no distinction is usually made between "mission" and "evangelization". The 1982 "Memorandum" in fact states: "*Mission, evangelization and witness* are nowadays often used by Catholics as synonymous". "Evangelization" therefore does not designate "just the proclamation of the Good News, but (it) embraces all the Church's missionary tasks which can be included in the service of the Gospel", as GEFFRÉ puts it.⁸ There is, he argues, "not much sense . . . in trying to maintain at all costs the old dichotomies between 'evangelization' and 'social service'".⁹

It should, of course, be remembered that, at no time during Catholic mission history, was there any absolute dichotomy between "evangelism" and "social involvement". Even where official documents and individual theologians did not explicitly spell out the latter, and even if, often, positive social

change was, for all practical purpose, regarded merely as a fruit of mission work, it was never absent. Much of this was, undoubtedly, blurred during the colonial period when missionaries followed in the footsteps of the colonizing conquerors and often acquiesced in the atrocities perpetrated by their contries of origin. Yet even in the heyday of colonialist expansion there were missionaries like BARTHOLOMEW DE LAS CASAS, ANTONIO DE MONTESINOS, and many other unsung and forgotten ones who courageously championed the cause of the oppressed and proclaimed and embodied a full-orbed gospel.

Mission and Evangelism in Protestant Perspective

Let me now – equally briefly – turn to the definitions of “mission” and “evangelism” in Protestantism. The parallels with developments in Catholicism are striking, although there are also significant differences.

Here – as in Catholicism – “mission” was primarily understood as the proclamation of a gospel of eternal salvation to individual pagans in non-Western countries. ZINZENDORF’s explicit missionary aim was to win “Seelen für das Lamm”. Unlike Catholicism, early Protestant missionaries did not regard the planting of churches as the explicit goal of missions. Churches *did* come into being on the mission fields, but almost by accident, unintentionally.

And yet, early Protestant missions were in no sense preoccupied with souls to the exclusions of bodies. WILLIAM CAREY, often referred to as the father of Protestant missions, who throughout his life emphasized conversion to Christ as a *sine qua non*, was also a pioneer in the areas of education and agriculture in India, in addition to being deeply involved in a boycott against sugar imports from West Indian plantations cultivated by slaves and in protests against slavery in Britain and the caste system in India. CAREY received support from many others in Britain, notably WILLIAM WILBERFORCE and the Clapham Sect, as well as the founders of the London Missionary Society (1795) and the Church Missionary Society (1799).¹⁰

On the European continent similar forces were at work. PHILIP JAKOB SPENER, the father of Pietism (who published his *Pia Desideria* in 1675) emphasized the necessity of combining a deep devotion to Christ with a new lifestyle and social reform. Pietism was the fountainhead of both “Äußere Mission” and “Innere Mission”, each of which was equally interested in leading people to faith *and* in social upliftment and justice. CHRISTIAN BLUMHARDT, a Pietist who came out of the “Christentumsgesellschaft” (founded in 1780) and one of the founding fathers of the Basler Mission (1815), stood in this same tradition. Addressing the first group of Basler missionaries about to go overseas, he challenged them „im Namen unseres Herrn Jesu Christ . . . auf jedem eurer Schritte in der Negerwelt es keinen Augenblick zu vergessen, wie übermüthig und schändlich seit Jahrhunderten die armen Neger fast durchgängig von Menschen, die sich Christen nannten, behandelt worden sind und noch behandelt werden, und wie unendlich viel schreyende Unge- rechtigkeit durch euer uneigennützig liebendes, tragendes und vergebendes

Benehmen unter ihnen gut zu machen ist, um die bitteren Empfindungen nach und nach aus ihrem Herzen zu vertilgen, welche jedes europäische Gesicht in denselbigen erregen muss . . .¹¹

RENNSTICH comments on the above:

„Mission als ‚Ausbreitung einer wohlthätigen Zivilisation‘ heißt vor allem ‚Wiedergutmachung‘ begangenen Unrechts in der Dritten Welt. Es heißt aber auch Verkündigung des Evangeliums des Friedens nach allen Teilen der Welt. Spittler, die treibende Kraft bei der Gründung der Basler Mission, sah eine Einheit von Mission und Diakonie, Weltmission und Evangelisation. Spittler und Blumhardt waren Pietisten. Und als Pietisten waren sie beide auch Ökumeniker. Mission und Entwicklungshilfe waren für sie keine Gegensätze, sondern notwendigerweise zwei Seiten einer Münze. Sie wollten nicht ‚beim warmen Ofen und einer Pfeife Tabak die Notstände der Zeit bejammern. Hand anlegen müssen wir und sei es auch ganz im Kleinen‘ (Spittler).¹²

RENNSTICH also quotes HENRY VENN, famous General Secretary of the (Anglican) Church Missionary Society, who, in his instructions to new missionaries in 1860, said missionaries should put themselves „rettend in die Mitte zwischen den Bedrucker und seinen Unterdrückten, zwischen die Tyrannei einer verhängnisvollen Industrie und die Menschenrechte der sittlich und physisch gefährdeten Masse des Volkes, denn dazu hätten sie nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht und den Beruf.“¹³

It was not very different on the other side of the Atlantic Ocean. The Awakenings of the period 1780 to 1830 led to the organization of home and foreign mission societies with an emphasis on conversion, as well as to great humanitarian crusades against social evils like slavery, war and intemperance. The famous CHARLES FINNEY was both a passionate evangelist and an ardent abolitionist.

In the course of the 19th century the Protestant current of the understanding of mission divided into a delta:

1. One stream understood mission as the planting of confessional churches. For KARL GRAUL, founder of the Leipzig Missionary Society, mission was “the apostolic road from Church to Church”¹⁴ – a formulation not unlike those of SEUMOIS, MASSON and LOFFELD in Catholicism.

2. A second current – on both sides of the Atlantic, understood mission as, essentially, cultural propaganda. God’s Kingdom was a utopian earthly dispensation of brotherly love, peace and prosperity, modelled on Western civilization. H. RICHARD NIEBUHR’S classical description of the North American version of this kind of mission thinking ran as follows: “A God without wrath brought men without sin into a Kingdom without judgment through the ministrations of a Christ without a Cross.”¹⁵

The famous United States Laymen’s Foreign Missions Enquiry report, *Re-Thinking Missions*, published in 1932, is a good example of the outcome of this theological line of thinking. The emphasis was on mutual understanding and on furnishing the less advanced nations with the amenities made available by Western technology. The language of the Kingdom of God was used “to effect a

quiet transfer from the Gospel about Jesus to a programme based on the ideology of the progressive capitalism of the United States at that point in time".¹⁶

3. In sharp contradistinction to the above there developed, particularly in the USA after the American Civil War, an understanding of mission that was fed by pre-millennialism and that interpreted mission narrowly as soul-winning. A classical proponent of this view of mission and evangelism was DWIGHT L. MOODY. "The sins he stressed were personal sins, not involving victims besides oneself and members of one's family."¹⁷ In the course of time MOODY dropped all direct social involvement from his ministry, not because he condoned a lack of compassion for the poor, but because "he was convinced that the most compassionate possible care was for a person's eternal soul"¹⁸ and that nothing should interfere with that. The most quoted statement from his sermons is: "I look upon this world as a wrecked vessel. God has given me a lifeboat and said to me, 'Moody, save all you can'."¹⁹

These three positions are – admittedly in adapted forms – still present in the Protestantism of the second half of the 20th Century. First, in some circles mission as the propagation (Fortpflanzung) of one's own ecclesiastical and confessional tradition is still very much in evidence in certain circles. Secondly, in the mainline ecumenical movement the preoccupation with the Church has, since the beginning of the 1960s, changed to a preoccupation with the world. This is not – repeat: *not* – simply a continuation of the old liberalism which H. R. NIEBUHR depicted so well. Mainline Protestantism has given up its enchantment with Western civilization and capitalism. Like post-Vatican II Catholicism it regards mission (at least to some extent) as the Church serving the world and humanizing society. Thirdly, many evangelical churches and mission agencies continue in the MOODY tradition. "Historically", says ARTHUR P. JOHNSTON, "the mission of the church is evangelism alone"²⁰, an activity the goal of which he describes as "not a Christianized world or a Christlike world but a world evangelization that will bring back the King".²¹ In similar vein DONALD MCGAVRAN states – interpreting the prevalent definition of mission during the past one hundred years as he sees it – "Theologically mission was evangelism by every means possible".²²

The Current Scene

There are also variations and combinations of the interpretations of mission and evangelism referred to above.

The result of all this is, in a very real sense, utter confusion. All these different groups (and we have identified only the main "schools") use the terms "mission" and "evangelism" but each understands something different by them. It may perhaps help us to understand the differences if we briefly table the different current definitions of mission and evangelism:

Position 1: Mission = evangelism = is winning souls for eternity. Social involvement is a betrayal of mission.

Position 2: Mission = evangelism = soulwinning. To be involved, at the same time, in social action may be good; as a rule, however, such involvement

distracts from mission and should therefore be discouraged. Social action is, in any case, optional (ARTHUR P. JOHNSTON?).

Position 3: Mission/evangelism = soulwinning; however, service ministries (education, health care, social upliftment) are important since they may draw people to Christ. They may function as forerunners of and aids to mission. "Service is a means to an end. As long as service makes it possible to confront men with the Gospel, it is useful."²³

Position 4: Mission/evangelism and social involvement relate to each other like *seed to fruit*. "The call to become fishers of men precedes the call to wash one another's feet."²⁴ Mission/evangelism in the sense of preaching the Gospel of repentance, conversion and eternal salvation is therefore primary, social involvement is not part of mission or evangelism and is secondary.

Position 5: Mission is *wider* than evangelism. In fact, mission is evangelism plus social action. These two parts of mission are both important, indeed, imperative, but evangelism has priority (JOHN STOTT and, to a lesser extent, the Lausanne Covenant of 1974).

Position 6: Evangelism and social action are equally important but genuinely distinct aspects of the Church's total mission. We should therefore not prioritize.

Position 7: In the Church's mission evangelism and social involvement are so-intimately intertwined that it is futile to try to unravel them. They are, in fact, indistinguishable, if not the same.

Position 8: Mission is indeed – as STOTT puts it – evangelism plus social action. However, in the world of today there can be no doubt that social involvement should take precedence over evangelism.

Position 9: Mission (or evangelism) is social action or humanization. RONALD SIDER quotes two examples of this view: Gibson Winter, "Why are men not simply called to be human in their historical obligations, for this is man's true end and his salvation?" and the Fourth Assembly of the World Council of Churches at Uppsala (1968): "We have lifted up humanization as *the* goal of mission".²⁵ Sider sums up this viewpoint: "Evangelism is politics because salvation is social justice".

These nine positions, which all regard mission and evangelism as either synonymous or partly the same thing, covers the entire spectrum from "right" to "left", as it were. At the one extreme salvation is understood to be wholly other-worldly, at the other extreme as entirely this-worldly. There are, however, still other definitions of mission and evangelism that do not fit well into the above scheme. Let us list some of them:

Position 10: The primary mission of the Church is simply to *be* the Church. "The very existence of the church is her primary task"²⁶. This position reflects, to some extent, the radical anabaptist understanding of mission/evangelism and – though for different theological reasons – also the view of the Eastern Orthodox Churches.

Position 11: "Evangelism has to do with the scientific study of communicating the Christian faith in Western society, while missiology centers on communicating it in the regions of Asia, Africa, Latin America and the

Caribbean."²⁷ Evangelism thus refers to the calling back (*re-vocare*) to Christ of those who have become estranged from the Church; mission means issuing the first call (*vocare*), to those who have always been strangers to the Gospel.²⁸ This distinction between evangelism and mission is still common in Reformed churches in the Netherlands and elsewhere. It reveals some similarities with the traditional German Protestant differentiation between "äußere Mission" and "innere Mission" (or "Volksmision"), although the latter has a stronger emphasis on social upliftment and welfare work than "evangelism" in the Reformed tradition.

Position 12: Evangelism is wider than mission. It is an umbrella-term "for the entire manner by which the gospel becomes a reality in man's life", and includes proclamation, translation, dialogue, service and presence, whereas mission is a purely theological concept, "used for the origin, the motivation and the ratification" of the activities referred to above.²⁹

Still other variations of the understanding of mission and evangelism are, of course, possible. Moreover, some of those listed above may overlap in a specific theologian or church. The scheme above was simply an attempt to provide some kind of overview and summary of the confusion that prevails.

Attempting a Redefinition

I believe there is a way out of this confusion, and I want to devote the rest of my essay to an attempt to explicate how we should go about solving the current problem, not only theoretically but practically. I am convinced that much of the present polarization in missiological and missionary circles between "ecumenicals" and "evangelicals" in both Protestantism and Catholicism³⁰ is unnecessary. I further believe that the polarization – at least in part – is to be ascribed to the fact that both "camps" tend to use "mission" and "evangelism" as synonyms, and that each then gives that concept a content different from that which the other gives. Each then, by definition, *has* to defend his understanding of the term mission/evangelism over against the other's. If, however, we begin with the recognition that "mission" and "evangelism" are *not* the same, and that (perhaps!) the one group is engaged in "mission" and the other in "evangelism", we may help to break through the current deadlock. If we do not attempt a solution along these lines, each missiologist or missionary is forced to make a final choice between the two approaches.

THOMAS KRAMM has rendered us an invaluable service in analysing and typifying two current missionary models which he calls, respectively, "heilsge-schichtlich-ekklesiologisches Modell" and "geschichtlich-eschatologisches Modell". To a large extent this distinction resembles that between the "evangelical" and "ecumenical" approaches in Protestantism. KRAMM summarizes the two positions as follows:

„Heilsgeschichtlich-ekklesiologisch“ sei ein theologisches Konzept genannt, das (1) ausgeht von der strikten Trennung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte. (2) Gottes Handeln ereignet sich zwar innerhalb der Weltge-

schichte, aber ausschließlich im Sonderraum der Kirche, im Wort der Bibel und im Sakrament. (3) Gottes Verheißung betrifft die Menschen nur, insofern sie Glaubende sind. (4) Kirche und Welt bestehen im Gegensatz von Heil und Unheil. (5) Das Sein der Kirche steht im Mittelpunkt dieses missionstheologischen Denkens. (6) Ihr missionarischer Auftrag besteht in der Heimholung aller Menschen zur Weltkirche in standhafter Beharrung gegen die Welt.

„Geschichtlich-eschatologisch“ sei ein theologisches Konzept genannt, das (1) ausgeht von der Einheit von Heils- und Weltgeschichte. (2) Gottes Handeln wird nicht einfach mit dem Ablauf der geschichtlichen Ereignisse identifiziert, manifestiert sich aber in Ereignissen der Weltgeschichte und ist nur in ihr und durch sie erfahrbar. (3) Gottes Verheißung gilt der Welt als ganzer. (4) Kirche ist Teil der Welt und mit dieser auf dem Weg zum Heil. (5) Die Sendung der Kirche steht im Mittelpunkt dieses missionstheologischen Denkens. (6) Ihr missionarischer Auftrag ist der geschichtlich-weltliche Einsatz für das Heil des ganzen Menschen.“³¹

KRAMM'S entire book is devoted to a careful analysis, characterization and evaluation of the two models. Almost every theologian he investigates eventually ends up in one of the two models; very few appear to defy classification. At the end of the book the reader is faced with the challenge to choose for one of the two models; but this can only mean that he has to choose against the other. The implication is that it is impossible to opt for both.

However, let us suppose – for argument's sake – that there is another way out of the dilemma! KRAMM seems to suggest that both groups are talking about mission (and evangelism). But suppose those subscribing to the “heilsgeschichtlich-ekklesiologisches” model are not talking about evangelism but about mission?!

Let me reassure my reader: I am *not* going to embark upon a smooth harmonization process. I am not simply saying that all we have to do is to get involved in both evangelism and mission and then all evangelicals and ecumenicals will immediately see eye to eye. The process is more complicated than that – and yet, this is the direction in which we should look for a solution.

I suggest, then, that *mission* is a much wider concept than *evangelism*. It is the total task which God has set the Church for the salvation of the world. Mission therefore has to do with the crossing of frontiers between Church and world, frontiers of all kinds: geographical, sociological, political, ethnic, cultural, economic, religious, ideological. . . . Mission means being sent by God to love, to serve, to preach, to teach, to heal.³² When Jesus outlined his public ministry in the synagogue of Nazareth, he did it in terms of *mission*: “The Spirit of the Lord is upon me because he has anointed me; he has sent me to announce good news to the poor, to proclaim release for prisoners and recovery of sight for the blind, to let the broken victims go free, to proclaim the year of the Lord's favour” (Luke 4:18–19).

Evangelism is, in the words of Emilio Castro, "our opening up the mystery of God's love to all people inside that mission, the linking of all human lives with the purpose of God manifested in Jesus Christ".³³ As such evangelism is the heart of mission.

Evangelism

Let me now spell out, in more detail, how I understand mission and evangelism. I begin with the latter.

1. Evangelism is the *core, heart* or *centre* of mission; it consists in the proclamation of salvation in Christ to non-believers, in announcing forgiveness of sins, in calling people to repentance and faith in Christ, in inviting them to become living members of Christ's earthly community, and to begin a life in the power of the Holy Spirit. In the words of *Evangelii Nuntiandi* 9: "As kernel and centre of the good News, Christ proclaims salvation, this great gift of God which is liberation from everything that oppresses man but which is, above all, liberation from sin and the Evil One, in the joy of knowing God and being known by Him, of seeing Him, and of being turned over to Him". The heart of the matter, therefore, is calling people to a personal encounter with the living Christ. It aims at conversion, which means a switch of allegiance to Christ and his Lordship (see also *Ad Gentes* 13).

2. Evangelism is not the same as recruitment of church members. "(It) is *not* a form of ecclesiastical propaganda. Its aim cannot be to enlarge the membership of a particular church or to promote a particular doctrine".³⁴ If we do define evangelism in this way, "the efficacy of a church's outreach . . . tends to be measured by the expansion of its membership rather than by its faithfulness to the proclamation of the *evangel*".³⁵ Authentic evangelism may, in fact, cause people *not* to join the Church, because of the cost involved.

At the same time, however, it has to be emphasized that evangelism does aim at people being brought into the visible community of believers (cf. *Ad Gentes* 13). Paragraph 25 of *Mission and Evangelism – An Ecumenical Affirmation* correctly states: "It is at the heart of Christian mission to foster the multiplication of local congregations in every human community. The planting of the seed of the Gospel will bring forward a people gathered around the Word and sacraments . . .". Here the Church is seen not as a "denomination", but as "the initial budding forth of God's kingdom" (*Lumen Gentium* 5), "the sign and instrument of this kingdom which is and is to come" (*Evangelii Nuntiandi* 59), "a foretaste of its coming, the sacrament of its anticipations in history" (*Memorandum from a Consultation on Mission* 2.2.5.2).³⁶

3. Evangelism begins with what God has done, is doing, and will do. Only then can the rest follow. When Jesus commenced his public ministry, he began by proclaiming: "The time has come; the kingdom of God is upon you", and only then did he proceed to say, ". . . repent, and believe the good news". So evangelism is not a call to put something into effect. As THOMAS KRAMM puts it:

„Neutestamentlich ist die Erhöhung Christi aber Zeichen seines bereits grundsätzlich errungenen Sieges über die Herrschaft des Bösen. Die Mission ist die Proklamation seiner allumfassenden Basileia, die noch nicht von allen erkannt und anerkannt ist, die aber grundsätzlich da ist, also auch nicht durch den Erfolg der Mission erst herbeigeführt oder durch ihr Scheitern noch verhindert werden könnte.“³⁷

4. Evangelism is *witnessing* to what God has done. Witnesses primarily give testimony to what has already happened. In this case they proclaim the good news that Christ has conquered the powers of darkness (cf. Col. 1:13), and has broken down the middle wall of partition (Eph. 2:14–17). In the words of the British “Nationwide Initiative in Evangelism” in which “ecumenicals”, “evangelicals” and Roman Catholics cooperated: “Christ still sends all his followers into the world as his witnesses. Christians commend not themselves but the love of God as known in Jesus. . . . As we humbly but joyfully reflect God’s reconciling love for humanity, in friendship and mutual respect, the Holy Spirit uses our witness and service to make God known.”³⁸

5. To be such a witness, is privilege rather than duty (Rom. 1:5), it flows from gratitude rather than from law.³⁹ It is the *love* of Christ that constrains PAUL to be a witness (2 Cor 5:14). “Evangelism is an overflow from Pentecost . . . The ways by which people are brought to faith in Christ are many, various, and infinitely mysterious. But at their center there is always the contagion of a joy that cannot but communicate itself, rather than the consciousness of a duty that must be discharged, a burden that must be carried.”⁴⁰ “The joy of sharing good news simply because it is good is the common joy of all Christians.”⁴¹ This is why evangelism must never be confused with apologetics.

6. It flows from the previous point that evangelism is *invitation*, not coaxing, much less threat. What NEWBIGIN says in this regard is worthy of consideration: “. . . to make the fear of hell the ultimate motivation for faith in Christ is to create a horrible caricature of evangelism . . . It is only in the light of the grace of God in Jesus Christ that we know the terrible abyss of darkness into which we must fall if we put our trust anywhere but in that grace. . . . Only in the light of the cross is the doctrine of the radical sinfulness of human nature possible. . . . It follows that the grave and terrible warnings that the New Testament contains about the possibility of eternal loss are directed to those who are confident that they are among the saved. It is the branches of the Vine, not the surrounding brambles, that are threatened with burning. It is those who have had their invitation cards to the wedding banquet who will find themselves outside, while the riffraff of the streets and lanes will be sitting at table.”⁴²

7. The authentic witness will respect the other person’s dignity and never ram the gospel down his listener’s throat, so to speak. Nor will he make *his* interpretation of the message the final and inescapable one. He knows, after all, that even if he is a faithful and credible witness, he can never be so confident of the purity and authenticity of his witness that he can know that the person who rejects his witness has rejected Jesus.⁴³

8. The witness has no control over how the gospel he proclaims will "come alive" in the hearers' context. It may surprise him. Not only that; he may find *himself* changed in the process. This is what happened to PETER in his encounter with CORNELIUS. „Der wahre Evangelist geht bei seinem Zeugendienst immer wieder das Risiko ein, daß sein Christusbild von seinem Hörer her korrigiert wird.“⁴⁴ „Das eigentliche Risiko des Evangelisten besteht nicht darin, daß er Gefahren und Mühsal auf sich nimmt, sondern daß er das, was er als das Fundament des Evangeliums betrachtet, aufs Spiel setzen muß.“⁴⁵

9. To evangelise is not only to invite people to accept Christ as Saviour, but also to inform them what following Jesus implies. Evangelism is not to be understood and practised in a way that makes the Church an end in itself rather than the servant of the Kingdom. To call evangelism the purpose of the Church's existence is like saying that enlistment is the purpose of the army. Winning men and women to personal faith in Jesus Christ is crucial. But what are they saved *for*?

KARL BARTH, in a penetrating excursion in Vol. IV/3 of his *Church Dogmatics*, addresses himself to this issue.⁴⁶ Christian teaching, he says, has tended to regard the Church as a kind of institution of salvation and Christians as enjoying an indescribably magnificent private good fortune.⁴⁷ The terrible danger in this view, says BARTH, is that eventually Christ himself may be downgraded to little more than the Dispenser and Distributor of special blessings.⁴⁸ People's chief concern is then with the saving of their souls, or their personal experiences of grace and salvation.⁴⁹ BARTH regards this entire understanding of becoming and being a Christian as thoroughly unbiblical and egocentric. The personal enjoyment of salvation, he argues, nowhere becomes the central theme of biblical conversion stories.⁵⁰ Not that the enjoyment of salvation is wrong, unimportant or unbiblical, but this is almost incidental and secondary.⁵¹ What makes a person a Christian, is not primarily his or her personal experience of grace and redemption, but his or her *ministry*.⁵²

This has tremendous consequences for our understanding of evangelism. Evangelism that stops at calling people to accept Christ is incomplete and truncated. Christians are to be the salt of the earth, the light of the world, the leaven in the yeast. The Church exists for the world, not the world for the Church, as a reservoir from which the Church draws. It is not simply to *receive* life that people are called, but rather to *give* live. They are to live an exocentric rather than an egocentric life. Says Waldron Scott: "Evangelism aims at discipleship, and discipleship requires commitment to the King and commitment to the purposes of the King in history . . ."⁵³

Mission

Let me now return to my earlier attempt at defining the difference between evangelism and mission. I called evangelism the heart of mission and described mission as the total task God has set the church for the salvation of the world. I may now link the two in yet another way, in view of my

explication above of what evangelism is: *Evangelism is calling people to mission.* Evangelism serves the wider mission of the Church. All evangelism is mission, but not all mission is evangelism. Nonetheless, all mission must have its focus in evangelism as its core dimension. So, let us now try to outline briefly what *mission* is.

1. "The theology of mission is closely dependent on a theology of salvation."⁵⁴ Therefore the scope of mission is as wide as the scope of salvation; the latter determines the former. According to Scripture salvation is cosmic; it is much more than delivering souls from eternal damnation. Salvation or redemption is intimately linked to creation. It is, in a very real sense, re-creation, new creation. "Sin is the great disorder that tries to frustrate the work of God; salvation is the re-creation that overcomes sin and regains control of God's great plan."⁵⁵ One biblical word for this restoration is the *Kingdom of God*; it refers to the deliverance of humanity from sin, evil structures and brokenness. "Only the Kingdom is absolute, and it makes everything else relative" (*Evangelii Nuntiandi* 8). The features of that Kingdom is spelt out in terms of healing, reconciliation, salvation, liberation, justice, transformation, peace, etc. Mission serves the Kingdom, proclaims it, and gives expression to it.

2. Mission is wider than the Church – as wide as the Kingdom. Kingdom people seek first the Kingdom of God and its justice; Church people often put Church work above concerns of justice, mercy and truth. Church people think about how to get people into the Church; Kingdom people think about how to get the Church into the world. Church people worry that the world might change the Church; Kingdom people work to see the Church change the world. When Christians catch a vision of the Kingdom, their sights shift to the poor, the oppressed, and the lost. They see the life and work of the church from the perspective of the Kingdom.⁵⁶

3. Mission is the expression of God's concern for the entire world in all its dimensions. It is God's turning to the world in love. In mission God employs the Church in his ministry to the world, in it the reign of Christ is manifested in and through the lives, words and deeds of the disciples whom he has commissioned. Mission manifests itself in the ministry of witness, the ministry of reconciliation, the ministry of justice, the ministry of forgiveness and the ministry of liberation. It is a combination of *kērygma*, *diakonia*, *martyria* and *koinōnia*. In mission, Christ is held up for the entire world to behold. Mission is the Feast of the Epiphany (cf. *Ad Gentes* 9).

4. Mission means "incarnating the Gospel in time".⁵⁷ This means that mission is always contextual. In its mission the Church must always ascertain what the issues of the day are and address those. „Mission bezeichnet das Handeln der Kirche in ihrem jeweiligen Weltbezug“.⁵⁸ The world itself is „Ort des Evangeliums“.⁵⁹ „Das Evangelium ist nicht zu begreifen als eine in sich feststehende Größe, die erst nachträglich auf die Probleme der Welt angewandt wird. Vielmehr gehört die Welt konstitutiv in das Ereignis des Evangeliums hinein.“⁶⁰ The concrete expression of mission may therefore vary – and indeed does – from place to place, from situation to situation.

Now that I have indicated – at least, to some extent – how mission and evangelism relate to one another, it is necessary to go one step further, namely to indicate where I believe others are going wrong in their understanding of mission and evangelism. I have already pointed out that one problem lies in the fact that many missiologists treat “mission” and “evangelism” as though they were synonyms. There is, however, another and more serious problem: some missiologists – whether or not they regard the two concepts as synonyms – tend to define them either too narrowly or too broadly. Let me begin by addressing myself to the first group.

1. In some circles there is a tendency to understand evangelism as, essentially, “*soul-winning*”. In an interesting article on Southern Baptist (U.S.A.) thinking in this regard, FRANCIS M. DUBOSE and BOB E. ADAMS list the titles of some books on evangelism by Southern Baptist writers, books such as: *Talks on Soul Winning*; *A Search for Souls*; *Wisdom of Soul-Winning*; and *You Can Win Souls*.⁶¹

It is, however, a biblically untenable position to take as our ultimate concern in evangelism the salvation of a soul that will endure when all the visible frame of this world has perished. NEWBIGIN calls this a “Hindu solution” and adds: “In the sharpest possible contrast to this attempt, the Bible always sees the human person realistically as a living body-soul whose existence cannot be understood apart from the network of relationships that bind the person to family, tribe, nation, and all the progeny of Adam. For the biblical writers, continued existence as a disembodied soul is something not to be desired but to be feared with loathing. The New Testament is true to its Old Testament basis when it speaks of salvation not in terms of disembodied survival, but in terms of the resurrection of the body, a new creation, and a heavenly city.”⁶² Missiologists like DONALD MCGAVRAN and C. PETER WAGNER are fond of referring to Matt. 10:28 as proof-text to buttress the understanding of evangelism as soul-winning; however, this interpretation rests on a very questionable exegesis of this and other similar texts.

2. A variant of the emphasis on soul-winning is the idea that evangelism is concerned primarily with the inward and spiritual side of people. In the words of HAROLD LINDSELL: “The mission of the church is pre-eminently spiritual – that is, its major concern revolves around the non-material aspects of life.”⁶³ Another example of a similar trend is the way in which *kainē ktisis* (*new creation*) in 2 Cor 5:17 and Gal 6:15 is translated in some Bibles. It is usually rendered “*new creature*”, in the sense of an isolated individual. The *Living Bible*, for instance, translates 2 Cor 5:17 as follows: “When someone becomes a Christian, he becomes a brand new person inside.” Thus the notion of inwardness is added to that of individualness. And all this is seen as the purpose of mission/evangelism!

Such an understanding, however, denies the corporateness of salvation as well as the incarnational character of the Gospel.

3. Some evangelists say: "Are you lonely? Are you unhappy? Do you want peace of mind and personal fulfilment? Then come to Jesus!"

Now, it is correct that the Gospel gives people joy, hope, trust, vision, relief, courage, meaning in life. But if the offer of all this gets centre-stage attention in evangelism, if it becomes the offer of a psychological panacea, then the Gospel is degraded to a consumer product and becomes the opiate of the people, then evangelism fosters a self-centred and self-serving mindset among people and a narcissistic pursuit of a fulfilled personhood, then the Church essentially becomes a place where emotional needs can be met, awkward issues be forgotten and uncomfortable memories suppressed.

4. Sometimes evangelism is interpreted to mean inculcating guilt feelings in people. They have to be made to see how sinful they are so that they – in despair, as it were – would turn to Christ in order to escape judgment. They have to be shown that this is the only way out: like mice in a laboratory, the listeners are supposed to experience an electric shock each time they try any other solution, until they are persuaded to enter through the one and only safe door.

This is, however, nothing but thinly-veiled legalism. KARL BARTH argued convincingly, on the basis of Scriptural evidence, that hamartiology may not provide the framework within which soteriology becomes operative. Sin is not the motive for God's condescending love, neither is it a constituent element of God's plan of salvation.⁶⁴ NEWBIGIN writes in this regard: "To make the fear of hell the ultimate motivation for faith in Christ is to create a horrible caricature of evangelism. I still feel a sense of shame when I think of some of the 'evangelistic' addresses that I have heard – direct appeals to the lowest of human emotions, selfishness and fear. One could only respect the toughminded majority of the listeners who rejected the message."⁶⁵

5. We have already referred to the fact that, in some circles, mission or evangelism is, for all practical purposes, equated with church extension. There are, in fact, two versions of this view.

First, there is the traditional Roman Catholic approach (still found today) which, on the basis of the slogan *extra ecclesiam nulla salus*, views mission and evangelism essentially as the road from the Church to the Church. This is the view of, *inter alia*, J. MASSON, who writes: "(Mission) geht von der Kirche aus, sie wird durch die Kirche, für die Kirche durchgeführt, und ihr Ziel ist die Kirche in dieser Welt selbst."⁶⁶ Here the Church is regarded as a divine institution franchised by God and stocked with a supply of heavenly graces which the clergy can dispense to the customers. When KARL RAHNER defines Missiology as the study of the "Selbstvollzug der Kirche" in missionary situations (in contradistinction to "ordinary" Pastoral Theology which studies the "Selbstvollzug der Kirche" where it has already been established)⁶⁷ he in fact comes close to the view which sees church extension as the real purpose of mission.

The Protestant version of mission as church extension usually does not understand the Church as dispenser of supernatural benefits. In fact, it tends to have a rather "low" view of the Church. However, since it regards Church

and world as being in absolute antithesis to each other, it is interested in the "transfer" of as many people as possible from the world into the Church. Numerical Church growth is therefore of the highest importance. The "low" view of the Church which usually accompanies this approach to mission is particularly evident in the writings of the doyen of the California based Church Growth Movement, DONALD A. MCGAVRAN. He experiences little difficulty with the multiplication of denominations, for instance. In his major work we read: "Frequently a Church splits and both sections grow"⁶⁸, and he does not seem to be bothered by this. By the same token he appears to approve of proselytism, which he euphemistically calls "transfer growth" (as distinguished from "biological" and "conversion" growth).⁶⁹ He can even say: "The student of church growth . . . cares little whether a Church is credible; he asks how much it has grown. He rates performance higher than promise."⁷⁰

Such preoccupation with ecclesial ingathering at the expense of the wider mission of the Church may, however, easily turn evangelism into a mechanism of institutional aggrandizement. As DIETER MANECKE puts it (summarizing KARL BARTH's views in this regard): „Das Ziel des Auftrages, die durch Gott versöhnte Welt selbst, würde nur als Vorfeld des eigenen Expansionsdranges in Anspruch genommen."⁷¹

6. Characteristic of the approach just discussed is that the life-style of church members tends to be defined almost exclusively in micro-ethical and religio-cultic categories. MCGAVRAN quotes, with obvious approval, J. WASKOM PICKETT's *Christian Mass Movements in India* (1933) in which PICKETT measures successful mission in terms of "attainments" in eleven areas: (1) knowledge of the Lord's Prayer, the Apostles' Creed and the Ten Commandments; (2) Sabbath observance; (3) Church membership; (4) Church attendance; (5) frequency of Church services; (6) Support of the Church; (7) freedom from idolatry, charms and sorcery; (8) abstaining from participating in non-Christian festivals; (9) freedom from fear of evil spirits; (10) Christian marriage; (11) abstinence from use of intoxicating beverages.⁷² In similar vein PETER WAGNER says that an evangelical is identified by, *inter alia*, "a code of life which includes certain positive behavior traits such as daily Bible reading and prayer, grace before meals, and regular church attendance, as well as certain negative traits such as total abstinence from or extremely moderate use of tobacco, alcoholic beverages, and profanity in speech".⁷³ From the context it is clear that, for WAGNER, "to spread the Christian faith" (or "to evangelize") clearly means calling people to a life-style as depicted above. Note, however, that in this definition, as well as in Pickett's list of "attainments", all the *positive* elements have to do with narrowly defined religious activities, and all the *negative* ones (those from which evangelicals should *abstain*) with the world. There is no reference whatsoever to any positive attitude to or involvement in the world. Evangelism in these terms clearly means – as WALDRON SCOTT puts it – "... winning people to the enjoyment of personal salvation in Christ so that they too might cultivate a Quiet Time, memorize Scripture, fellowship with other believers, overcome individual temptations, and witness to the lost".⁷⁴

This is not to suggest that MCGAVRAN, WAGNER and others do not urge Christians to get involved in society. They indeed do.⁷⁵ But they call this kind of activity the Church's "cultural mandate" and carefully distinguish it from the "evangelistic mandate". In a recent response to an article by LESSLIE NEWBIGIN, PETER WAGNER explains the difference as follows: "The goal of evangelism is the conversion of sinners, saving souls, making disciples . . . The goal of social ministry is to make people healthier, wealthier, less oppressed and less oppressing, more peaceful, fairer, more just, liberated, enjoying shalom, more secure."⁷⁶ JOSEPH AMSTUTZ likewise distinguishes two separate tasks entrusted to the Church: "The theocentric aspect of its work aspires towards the recreation of men, towards spiritual regeneration and towards 'the change of heart'. The sociocentric dimension is concerned with the transformation of human relations, with social structures and with justice and peace."⁷⁷ The one activity, thus, has to do with our relationship to God, with the "vertical" or transcendent dimension of our lives, with religion; the other activity has to do with our relationship to our fellow-humans, with the "horizontal" dimension, with society.

AMSTUTZ would, however, call both these mandates or activities *mission*: "The Church is involved with the whole human race. Its involvement constitutes its mission . . ."⁷⁸ In this he goes further than WAGNER; he even employs the word "salvation" with reference to both mandates: "Salvation has a theocentric dimension that is most profoundly realized in the kerygmatic sacramental activities of the Church. The sociocentric aspect of salvation emphasizes that social and political issues are equally a part of the Church's concern. By entrusting to the Church the task of mediating salvation to the world, God has made the Church a partner in his saving work through history. This is termed 'mission' (in the singular)."⁷⁹

AMSTUTZ's definition of mission agrees to a remarkable extent with that of the Anglican evangelical JOHN STOTT, who describes mission as "evangelism plus social action".⁸⁰ At first glance this appears to be exactly the same as my own definition of mission as the wider concept and evangelism as the heart of mission. However, STOTT's view differs from mine in several vital aspects. I call evangelism the "heart" of mission. If you cut the heart out of a body, that body is a corpse. With evangelism cut out, mission dies, it ceases to be mission. Not so if you use the language of evangelism *plus* social action is mission. The problem lies in the "plus". The moment you regard mission as consisting of two separate components you have, in principle, admitted that each of the two components has a life of its own. You are then saying that it is possible – perhaps even acceptable – to have evangelism without a social dimension and Christian social action without an evangelistic dimension.

What is more: if one regards these two as separate segments of mission one is faced, at least potentially, with a battle for supremacy. The moment one says that one is *primary*, the other *secondary*, the battle has been joined! And this is precisely what happens. During the (evangelical) "Consultation on World Evangelization" (COWE) in Pattaya, Thailand (June 1980), some 200 participants signed a "Statement of Concern" in which COWE was criticized

for having gone back on the more inclusive understanding of mission expounded at Lausanne (1974). The COWE leadership tried to meet this criticism by including, in the "Thailand Statement", a reaffirmation of COWE's commitment to both evangelism and social action. The statement went on to say that "nothing contained in the Lausanne Covenant is beyond our concern, *so long as it is clearly related to world evangelization*" (my emphasis). The significance of this sentence lies in what it does *not* say, namely that nothing in the Lausanne Covenant is beyond our concern, *so long as it is clearly related to social action*. It does not do so, because the COWE leadership consistently upheld the primacy of evangelism.

This position was only slightly adapted in the Report of the "Consultation on the Relationship between Evangelism and Social Responsibility" (CRESR) which met in Grand Rapids, Michigan, in June 1982. The CRESR Report admitted that some participants "felt uncomfortable" about the phrase in the Lausanne Covenant: "in the Church's mission of sacrificial service evangelism is primary", and then went ahead to explain what the phrase meant. The Report stated that evangelism may not always have a *temporal* priority. It then went on: "Seldom if ever should we have to choose between satisfying physical hunger and spiritual hunger, or between healing bodies and saving souls, since an authentic love for our neighbour will lead us to serve him or her as a whole person. Nevertheless, if we must choose, then we have to say that the supreme and ultimate need of all humankind is the saving grace of Jesus Christ, and that therefore a person's eternal, spiritual salvation is of greater importance than his or her temporal and material wellbeing."⁸¹

The dichotomy was thus upheld at CRESR; the battle for supremacy is still on. The next international evangelical meeting, however, went a long way towards resolving the issue. I am referring to the document *The Church in Response to Human Need*, which was produced by Consultation III of the recent World Evangelical Fellowship international conference which met under the overall theme, *The Nature and Mission of the Church* (Wheaton, Illinois, 20 June to 1 July, 1983). In this document evangelism is consistently treated as an integral and inalienable part of the Church's total mission.⁸²

7. We have to go one step further in our analysis and discussion of the view that the "evangelistic" and "cultural" mandates are inherently different from each other. Once we have conceded that each can have a life of its own (even if we add that, executed together, they spell "mission"), it becomes possible for one of the two mandates to make a "unilateral declaration of dependence", so to speak. Evangelicals are sufficiently aware of the fatal consequence of such a U.D.I. on the part of social action; they are less prepared to accept that a U.D.I. by evangelism is equally untenable. To regard evangelism as an isolated and separate activity of the Church is not only strategically or methodologically wrong, it is theologically unacceptable, since it invariably leads to the Gospel being compromised. What ORLANDO COSTAS (drawing on LALIVE D'EPINAY) says about Chilean Protestantism illustrates this: "Its evangelistic testimony has been the instrument of personal transformation for thousands of desperate, frustrated and depersonalized Chileans. But when it

comes to transferring this personal and spiritual liberation to the social and political level, there is a sharp break: the liberation process is truncated."⁸³

Whenever the Church's involvement in society becomes secondary and optional, whenever the Church invites people to take refuge in the name of Jesus without challenging the dominion of evil, she becomes a countersign of the Kingdom. She is then not engaged in evangelism but in counter-evangelism. When compassionate action is in principle subordinated to the preaching of a message of individual salvation and the gathering of individuals into the Church, the Church is offering cheap grace to people and in the process denaturing the Gospel.⁸⁴

When we regard social involvement merely as a fruit of evangelism, we divorce faith from daily practice and succumb to dualism. This moreover leaves an open field for the demons of power politics and the condoning of social injustice. Then it becomes more important to be allowed to "preach the Gospel unhindered" than to face controversy for the sake of justice. The content of our gospel is then, however – in the words of Costas – "a conscience-soothing Jesus, with an unscandalous cross, an otherworldly kingdom, a private, inwardly limited spirit, a pocket God, a spiritualized Bible, and an escapist church . . ."⁸⁵

Let us remember, however, that even if the Church does not want to be involved in politics, politics will involve the Church.⁸⁶ As the recent Wheaton Consultation put it: "We affirm . . . that, even though we may believe that our calling is only to proclaim the Gospel and not get involved in political and other actions, our very non-involvement lends tacit support to the existing order. There is no escape: either we challenge the evil structures of society, or we support them."⁸⁷ If the Gospel is indeed the Gospel of the *Kingdom*, and if the kingdom is "the detailed expression of (God's) caring control of the whole of life", then we are concerned *in our evangelism* with a God whose "nature as king (is) to . . . uphold justice and equity, to watch over the circumstances of strangers, widows and orphans, and to liberate the poor and the prisoners".⁸⁸

8. It should be kept in mind that much of the understanding of evangelism discussed in this section, is *culturally conditioned*. We often transplant biblical paradigms into our own time without appropriate historical and theological adjustments. In the process the message of the cross often becomes thoroughly domesticated. An example of this is the ministry of television evangelists: they currently buy more than \$ 600 million in air time every year in the U.S.A. alone and are viewed by 15 million American households each week.⁸⁹ Often, however, they preach an entirely uncontextualized and disembodied Gospel which only fosters pious egocentrism. The psychological and rhetorical devices frequently employed in this kind of evangelism are products of contemporary Western culture and totally alien to the New Testament understanding of evangelism. This entire modern phenomenon in fact presupposes Christendom – a society in which it is popular to be a Christian and in which the Church is a respected part of society. People are indeed – in this kind of evangelism – challenged to repent and come to faith

in Christ, but the challenge is issued in respect of those areas of life where conversion will not be too costly. That evangelism should take on these features is, in a sense, a forgone conclusion, in view of the fact that the *churches* into which new members are invited are usually compromised in the surrounding culture, particularly in a society where the pastor is considered to be in the employ of the congregation and thus dependent on its goodwill and support. The result, says MARTIN MARTY, is that church members "expect ministers to speak in hushed and hollow tones, not to reveal the true range of human emotions, to be soft and compromising or unprincipled adapters to what their congregations want them to be".⁹⁰ Inevitably this kind of Church gives the kiss of death to authentic evangelism.

9. In a penetrating and illuminating article, in which he explicitly subscribes to my definition of the relationship of evangelism to mission, DAVID LOWES WATSON states that the former has to be understood exclusively as *verbal* proclamation.⁹¹ The "clear sense of the words *euangelizesthai*, *kērussein*, and *marturein*" necessitates this interpretation, he argues. In somewhat similar fashion KARL BARTH classifies mission and evangelism (which, we will remember, are not synonymous for BARTH) among those ministries "in denen die Gemeinde vornehmlich durch ihr Sprechen zu handeln hat", in contradistinction from those "Grundformen des kirchlichen Dienstes, in denen er sich vorwiegend als ein mannigfach bestimmtes *Handeln* darstellt".⁹² He concedes that social, educational and other services may be added to the service of the Word in mission – „nicht überall, aber wo es not tut, nicht auf die Dauer, aber jedenfalls in ihren Anfängen".⁹³ The Church should also not lament it „wenn ihr jene Aufgaben früher oder später aus der Hand genommen werden sollten . . . sondern sich mit gesammelter Kraft ihrem eigentlichen Werk (the *verbal* proclamation of the Gospel – DJB) zuwenden".⁹⁴

I cannot subscribe to WATSON and BARTH at this point. Evangelism will of necessity consist of word *and* deed, proclamation *and* presence, explication *and* example. Of course the word remains indispensable, for various theological reasons but also for the practical reason that our deeds, our "Christian presence", and our example are ambiguous. They need explication. The best we can hope for, is that people will deduce from our behaviour and actions that we have "a hope within us". Our lives are not sufficiently transparent for other people to be able to ascertain whence our hope comes. So we have to name the Name of him in whom we believe (cf. 1 Pet 3:15). But this does not mean that evangelism is only verbal. I believe that WATSON is misled in interpreting a biblical concept such as *euangelizesthai* only in verbal categories. This is not what *euangelizesthai* in the early Church meant, as RICHARD B. COOK of the National Farm Worker Ministry in California has clearly illustrated, with particular reference to the use of the word in the Epistle to the Galatians.⁹⁵ Since the modern concept "preach" is so loaded, we should perhaps rather render *euangelizesthai* as "live the Gospel" or "embody the Gospel in your midst". This interpretation is particularly apt in the case of the Epistle to the Galatians since Paul thought of himself as somehow physically representing and expressing the crucified Christ to them. Christ

was "openly displayed on the Cross" before their eyes (3:1) – surely not simply because PAUL described the crucifixion so graphically, but at least partly because he himself bore the marks of Jesus branded on his body (6:17).

Mission and evangelism too broadly defined

In the preceding section I have voiced my critique of the missiological model which KRAMM has identified as "heilsgeschichtlich-ekkesiologisch" – at least in some of its manifestations. My main objection was the tendency to define both mission and evangelism – whether they are regarded as synonyms or not – too narrowly. This does not, however, imply an unconditional endorsement of KRAMM's second model, which he describes as "geschichtlich-eschatologisch". Here the danger lies in the opposite direction – that of defining mission and evangelism too broadly. Let me draw attention to the following aspects:

1. DAVID L. WATSON and others use the term "prophetic evangelism", the function of which is "to tell persons at every level of worldly power, individual, social, national and international, that God's sovereignty over the whole of creation is to be restored in its fullness".⁹⁶ It is argued that it is the task of such evangelism to unmask the principalities and powers, stand up to them, outlast them, and care for their victims.⁹⁷

That this kind ministry is legitimate is incontestable, but it is not *evangelism*. Neither is it evangelism to "call societies and nations to repentance and conversion".⁹⁸ Principalities and powers, societies and nations can be challenged through the Church's prophetic ministry, but they cannot, *as* principalities, powers and societies, repent and come to faith. It confuses the issue if this kind of ministry is called "evangelism". JOHN WALSH overstates his case when he says: "The church is in the process of reaffirming this most important scriptural insight when it states that human development, liberation, justice, and peace are *integral* parts of the ministry of evangelization."⁹⁹ It is one thing to say that authentic evangelism has profound significance for and is intrinsically related to development, liberation, justice and peace, but it confuses the issue to claim that these are part of the comprehensive concept evangelism. We would do better to reserve the term evangelism for "that dimension and activity of the Church's mission of proclamation which presses to offer every person, everywhere, near and afar, a valid opportunity to be directly challenged by the explicit gospel of explicit faith in Jesus Christ, the one Lord and Saviour of all".¹⁰⁰

2. One could now perhaps grant that all the activities referred to under our previous point are indeed not evangelism but then argue that they all fit into the rubric *mission*. However, "mission" can also be defined too generally and broadly. We have, particularly since about 1960, experienced a tremendous escalation in the use of the concept "mission". This development reached its apex at the Fourth Assembly of the World Council of Churches (Uppsala 1968) where virtually everything was brought under the umbrella-term "mission": health and welfare services, youth projects, activities of

political interest groups, projects for economic and social development, constructive application of violence, combating racism, the introduction of the inhabitants of the Third World to the possibilities of the Twentieth Century, and the defence of human rights. Small wonder that DONALD MCGAVRAN criticized Uppsala for allowing mission to develop into "any good activity at home or abroad which anyone declares to be the will of God".¹⁰¹

Uppsala was, of course, concerned with the *practice* of mission when it defined the concept in the way referred to above. Even before Uppsala, and more so after the meeting, theologians attempted to provide a theological undergirding for this broad understanding of mission. To this end they often employed the term *missio Dei*. In the wake of the Uppsala Conference it was particularly PAUL G. ARING and LUDWIG RÜTTI who used the *missio Dei* concept as, in a sense, the fundamental theological statement. The *missio Dei* fills the entire horizon of the world and of history. Everything God does in the world, is mission. It is therefore quite consistent that *missio Dei* should become "Oberbegriff für Schöpfung, Erlösung und Vollendung" in RÜTTI's theology.¹⁰² The only logical outcome of this is that, eventually, Missiology becomes the framework within which the entire field of theology has to operate.¹⁰³ This would, in one sense, be a gain; at the same time, however, this would make mission so general a concept that it becomes meaningless. We should therefore again heed the famous remark of STEPHEN NEILL, made many years ago, that when everything becomes mission, then nothing is mission. WALTER FREYTAG likewise criticized what he called "the ghost of pan-missionism" (= das Gespenst des Pan-Missionismus).

3. In some theological circles conversion and salvation appear to be understood almost exclusively in interhuman and this-worldly categories. GEORGE V. PIXLEY, for instance, defines the Kingdom of God exclusively as a historical reality. The "Palestinian Jesus movement" is described as "a movement of the oppressed classes of Palestine, which focused their hope for their historical liberation. As such, the destruction of the independence movement during the war against Rome also meant the end of their project."¹⁰⁴ PAUL, JOHN and others have then, however, given up the idea of the kingdom as a "historical project", spiritualized Jesus' liberation programme, and as such turned the Jesus message into "religious opium".¹⁰⁵

In this kind of thinking salvation becomes entirely this-worldly, the kingdom a political programme, history one-dimensional, the Church, at best, a mere function of liberation, and mission a project of socio-economic improvement.

In this kind of atmosphere the following formulation in the American Report in preparation of Uppsala makes sense: "We have lifted up humanization as the goal of mission because we believe that more than others it communicates in our period of history the meaning of the messianic goal. In another time the goal of God's redemptive work might best have been described in terms of man turning to God . . . The fundamental question was that of the true God and the Church responded to that question by pointing to him. It was assuming that the purpose of mission was Christianization,

bringing man to God through Christ and his Church. Today the fundamental question is much more that of *true* man and the dominant concern of the missionary congregations must therefore be to point to the humanity in Christ as the goal of mission.¹⁰⁶ In similar vein the Bangkok Conference (1973) described salvation in only four dimensions: it is to be realized in the struggle for (1) economic justice against exploitation, (2) human dignity against oppression, (3) solidarity against alienation, and (4) hope against despair.¹⁰⁷

The danger in all this is that dimensions integral to conversion, reconciliation and salvation are omitted: justification, forgiveness of sins, faith, new life in the Spirit, in short: the entire dimension of transcendence. Eschatology and soteriology are here reduced to ethics. I find the recent WCC document on mission and evangelism to be far more on target in this respect: "The experience of conversion gives meaning to people in all stages of life, endurance to resist oppression, and assurance that even death has no final power over human life because God in Christ has already taken our life with him, a life that is 'hidden with Christ in God' (Col. 3:3)."¹⁰⁸

4. Intimately related to the above is the idea in some circles that, since the world is already reconciled to God, evangelism – in the sense of urging people to come to faith in Christ, is superfluous. In the preparatory documents for the Uppsala Assembly (1968) we read, "Through the resurrection of the New Man, Christ Jesus, every human being has become a member of the new humanity". In other words: he has already been reconciled to God (in so far as this kind of terminology would still be appropriate). ARING, exponent of the theology of Uppsala, is consistent with such an approach when he speaks of the evangelizing church in the following words: "Kirche, die mit der Welt als einer zu versöhnenden, zu missionierenden Welt rechnet, klammert sich aus der versöhnten Gotteswelt aus, weil sie die Welt, über die Gottes Entscheidung gefallen ist, zum Objekt ihres Handelns macht."¹⁰⁶ He has little positive to say about the *missiones ecclesiae*. All that matters is the *missio Dei*, and this means, in the final analysis: "Gott artikuliert sich selbst, ohne daß ihm der Weg dazu missionarisch oder sonstwie bereitet werden müßte."¹⁰⁷

Conversion, as a person's positive and individual response to the winsome love of God appears to be jettisoned here, since all people are already reconciled to God. Not only does this open the flood-gates of universalism; people are also reduced to pawns which, whether they like it or not, are "saved". This is what BARTH would have called "brutal grace", where a person is simply bulldozed, where all are doomed to salvation.

5. Particularly during the late 1960s and early 1970s the goal of mission was often painted in earthly utopian colours. It appeared as though the fullness of the new age would be introduced by means of the Church's missionary endeavours in the area of worldly development. The existence of a special salvation history, separate from or even simply distinguishable from world history, was denied. Or rather, world history began to adopt the

features of Messianic or salvation history. A wholesale transformation of the total reality appeared to be attainable in the here and now.

If I distance myself from this utopian spirit as a possible achievement of mission it is not by way of suggesting that we should settle for a compromise; it is, rather, simply by way of reminding myself and others that the Kingdom is God's reign, not our programme, that we will not ourselves inaugurate it in the here and now, and that, moreover, we should not be overly frustrated if we discover that even our most worthwhile achievements are subject to doom, decay and dissolution. Therefore, even if our mission most certainly means a passionate involvement in the structures of this world for the sake of justice, peace and inter-human reconciliation, our mission does not exhaust itself in this, for it knows of an even greater salvation. In the words of M. D. CHENU, "Grace is grace, and history is not the source of salvation".¹¹¹ The Roman Catholic Memorandum on Mission therefore goes too far when it states: "The mission of the Church is . . . one of redemption and liberation of the human race from every oppressive situation."¹¹² This affirms too much, as does the 1980 statement of the meeting of the Ecumenical Association of Third World Theologians in Sao Paulo: "The coming of the kingdom as the final design of God for his creation is experienced in the historical processes of human liberation". No, redemption is more than political progress, shalom more than "Leitwort sozialer Prozesse".¹¹³ Every healing is partial unless it points us to the final healing in Christ; every liberating act is defective unless it directs us to the feet of the only true Liberator.

6. We have to go one step further here and point out that there is an important corollary to the advancement of the idea of an earthly utopia, namely the relinquishing of an *eschatological reservation*.

It is incontrovertibly true that there is continuity between history and eschatology, that the new era, the new order of life, the new creation is already irrupting into the here and now, that what we do now, has profound meaning for what is yet to come, that we are called to begin giving shape to the new creation in what we do daily, that our participation in the struggles for justice points "towards the promises of the kingdom"¹¹⁴, that "the order of creation and the order of salvation are not two realities placed side by side", but that there is a "mysterious link" between them, that "authentic progress . . . in the struggle for the rights of the oppressed" might even constitute "steppingstones, a kind of *praeparatio evangelica* in relation to the final reality of humanity."¹¹⁵

Therefore there is continuity between the new life we offer now and the new life that is yet to come. We live in the immediate presence of the imminent reign of God. That kingdom is God's power striving towards its realization in Church, state and society. To refuse to work for the transformation of the world and the advancement of humanity is, therefore, surely to run counter to God's design.

And yet, when all this is said and done, we confess that the total *novum* is yet to come, that the New Age in its fulness will transcend everything we can achieve here, that the things to come will render ephemeral anything we now comprehend or experience.

It is, in fact, precisely because of this hope for a comprehensive salvation that we get involved in the struggles of this world and begin to erect signs of the coming kingdom. In the words of the Wheaton Conference: "The Church is called to infuse the world with hope, for both this age and the next. Our hope does not flow from despair: it is not because the present is empty that we hope for a new future. Rather, we hope for that future because of what God has already done and because of what he has promised yet to do. We have already been given the Holy Spirit as the guarantee of our full redemption and of the coming of the day when God will be all in all. As we witness to the gospel of present salvation and future hope, we identify with the awesome birthpangs of God's new creation (Rom 8:22). As the community of the end-time anticipating the End, we prepare for the ultimate by getting involved in the penultimate (Mat. 24:36-25:46)."¹¹⁶

7. Perhaps the most basic feature of those groups which tend to define mission and evangelism too broadly is their *embarrassment and frustration with the empirical Church*. One gets the impression that in some theological circles people would gladly sacrifice the Church as a distinct community of God's people. This appears to be the direction into which the theological positions of JOHANN CHR. HOEKENDIJK, JOHANN B. METZ, LUDWIG RÜTTI and PAUL G. ARING are moving, particularly if we hear them say that the abstract distinction between Church and world is, in the final analysis, meaningless.¹¹⁷

Over against this view, I believe, we should hold on to the principle of the Church as an identifiably separate community. This is necessary, inter alia, for the very sake of the Church's mission to the world. She can only be meaningfully apostolic if her being-in-the-world is, at the same time, a being-different-from-the-world and a being-different-in-the-world. The Church is (and has to be!) that part of the world that has been called back into obedience to God, the zone where God's reign is recognized and joyfully subscribed to; she is, at the same time, the first authentic sign of the irruption of God's kingdom into the world. Not only has she been given – as a foretaste – the firstfruits of the Spirit as "guarantee" or "deposit" of the new Age; she is herself the firstfruits of that new order (James 1:18), the anticipation of the kingdom in its fullness. It is not only her function and action that matter – as Hoekendijk was fond of saying – but her very being itself. She is – and she can say this only with fear and trembling – in some way God's presence in history. She is a visible realization of salvation, the sign of divine presence.

It is pre-eminently (but by no means exclusively!) in her worship and her celebration of the sacraments that the Church is such a missionary sign, because it is here, *par excellence*, that she anticipates the future of the world and its consummation. "In the Eucharist the Christian community celebrates and anticipates God's kingdom, recalls the salvific events of the past and, with Christ's presence, looks ahead and is strengthened to continue its journey towards the eschatological fulfilment."¹¹⁸ Therefore, even if the liturgy does not exhaust the entire activity of the Church, it is, nevertheless, "the summit towards which the activity of the Church is directed; it is also the fount from which all her power flows" (*Sacrosanctum Concilium* 10).

The Church's missionary life and significance thus *centres* in her worship and sacraments, but it is *present* in all her activities and experiences. "Who is this sign and instrument of salvation?", asks the "Memorandum from a Consultation on Mission", and then answers: "The concrete Christian community (*koinonia*) in its everyday life is this sign, in its dialogue with neighbours of other religious traditions and ideologies, in its *kerygma*, *diakonia* and *leitourgia*."¹¹⁹

In a profound sense, the Church is herself part of the message she proclaims. "The medium is the message"! (MARSHALL MCLUHAN). This means that, if the Church is to impart a message of hope and love, of faith and justice to the world, something of this should become visible, audible and tangible in the Church herself. According to the Book of Acts the early Christian community was characterized by compassion, fellowship, sharing, service, worship and teaching (Acts: 2:42-47; 4:32-35). This radically different and winsome lifestyle in itself became a witness to Christ. The Christians did not need to say, "Join us"; outsiders came to the Church, drawn to it as if by a magnet. We, however, frequently have to push or pull people into the Church. In the words of MICHAEL GREEN, "Sometimes when a church has tried everything else – in vain – it comes reluctantly round to the idea that if it is to stay in business it had better resign itself to an evangelistic campaign".¹²⁰ But this usually achieves precious little. Why? Because our churches lack a winsome life-style and societal relevance. They tend to be clubs for religious folklore. So what they often do get involved in, is not mission and evangelism, but propaganda; that is, they reproduce carbon copies of themselves and impart their own ghetto mentality to the people they "reach". So, in their evangelism they resemble a lunatic farmer who carries his harvest into his burning barn.

The remedy, however, is not to turn our backs on the Church, write it off, ignore it or even fight it, but to let the Church truly be the Church, the *sacramentum mundi*, the incorruptible Body of the risen Christ, faithful, even if she stumbles often, renewed, even if the temptation to conform to the values of the world is ever present.

The Way Ahead

If we now, in a few final paragraphs, take stock of our findings, some important observations emerge:

It is extremely helpful to consult investigations such as those by THOMAS KRAMM and others.¹²¹ They help us to identify clearly the different trends and currents. It is also helpful to have typologies like those construed by KRAMM. Yet I am unhappy with the tacit suggestion (of KRAMM, HERING and many others) that we have to choose between the different models. I believe that a redefinition of the concepts mission and evangelism along the lines suggested in this essay will at least help us towards a partial solution of the problem. This redefinition is by no means a panacea. There will always be positions – or at least emphases – we would have to reject if we theologize responsibly.

But this does not mean that we will have to make the whole matter a case of a simple either-or.

I therefore suggest a creative tension between KRAMM's two models as the way forward in missiology.¹²² Proceeding from the unity of world history and salvation history, we have to say that the two are nevertheless not the same. We affirm that the Church is a part of the world and with it *en route* to salvation, and yet we also believe that the Church is the unique Body of Christ and as such separate from the world; after all, both her mission and her being are of crucial importance. We confess that God's promise concerns the entire world, and yet we believe that people are called to faith and as such will participate in God's promise. We affirm that we are called to a historical and worldly engagement for the sake of people, yet at the same time we avow that the world is transient and that we are called to persevere in it. We know that is impossible to speak only of a purely personal salvation, because that would leave social sin intouched; yet at the same time we cannot speak exclusively of social salvation, because that would leave untouched the personal root of sin.

We therefore, in both our mission and evangelism, refuse to operate with an either-or mentality: either the word, or the deed; either individual or social ethics; either conversion or humanization; either redemption or liberation; either the cry of the lost or the cry of the poor; either an other-worldly kingdom or a this-worldly utopia, either "evangelism" or "mission". The problem with these two positions is that they are, in fact, mirror images of each other, in that both have succumbed to an insidious dualism in which, ultimately, grace remains opposed to nature, justification to justice, the soul to the body, heaven to earth, and evangelism to social involvement. What we are desperately in need of is what W. A. VISSER 'THOOFT recently referred to as "pan-Christians"¹²³, people who are able to embrace both the depth and the breadth of the Church's mission and mandate, people who know that there is, by definition, no clash between our calling people to personal faith and commitment to Christ in the fellowship of the Church (evangelism) and our calling those thus committed to cross all kinds of frontiers in communicating salvation to the world (mission). VISSER 'THOOFT mentions the names of some such pan-Christians: JOHN MOTT, J. H. OLDHAM, NATHAN SÖDERBLOM, TOYOHICO KAGAWA. Modesty, I suggest, prohibited him from adding his own name to the list.

But, of course, these 20th century persons were not the first pan-Christians: they were not the first to practice mission and evangelism as separate yet deeply integrated mandates. They stand in a long and authentic Christian tradition – the tradition of FRANCIS OF ASSISI and BARTHOLOMEW DE LAS CASAS, of the early German Pietists and WILLIAM CAREY.

¹ AAS 1 (1909) 12; Quoted by J. RZEPKOWSKI, *Umgrenzung des Missionsbegriffes und das neue kirchliche Gesetzbuch*, Verbum SVD 24:2, 1983, p. 102

² A. SEUMOIS, *The Evolution of Mission Theology among Roman Catholics*, in G. H. ANDERSON (ed.), *The Theology of the Christian Mission*, London 1961, p. 130

³ J. MASSON, quoted by TH. KRAMM, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*, Aachen 1979, pp. 50,51

⁴ THOMAS F. STRANSKY, *Evangelization, Missions, and Social Action: A Roman Catholic Perspective*, Review and Expositor 79:2, 1982, p. 344

⁵ Cf. International Review of Mission No. 284, Oct. 1982, pp. 458–477

⁶ Cf. International Review of Mission No. 284, Oct. 1982, pp. 427–451

⁷ CLAUDE GEFFRÉ, *Theological Reflections on a New Age of Mission*, International Review of Mission, No. 284, Oct. 1982, p. 479

⁸ GEFFRÉ, op. cit., p. 479

⁹ Ibid., p. 487

¹⁰ Cf. IAN BRADLEY, *The Call to Seriousness: The Evangelical Impact on the Victorians*, London 1976

¹¹ Quoted by KARL RENNSTICH, *Überwindung falscher Alternativen*, Lutherische Monatshefte 21:11, Nov 1982, p. 546

¹² Ibid., p. 546

¹³ Ibid., p. 546

¹⁴ J. C. HOEKENDIJK, *Kerk en Volk in de duitse Zendingwetenschap*, Amsterdam 1948, p. 62

¹⁵ *The Kingdom of God in America*, New York 1959 (first edition 1937), p. 193

¹⁶ LESSLIE NEWBIGIN, *Sign of the Kingdom*, Grand Rapids 1981, p. 33

¹⁷ GEORGE M. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870–1925*, New York 1980, p. 37

¹⁸ MARSDEN, op. cit., p. 37

¹⁹ MARSDEN, op. cit., p. 38

²⁰ ARTHUR P. JOHNSTON, *The Battle for World Evangelism*, Wheaton, 1978, p. 18

²¹ Idem, p. 52

²² D. MCGAVRAN, in A. GLASSER/D. MCGAVRAN, *Contemporary Theologies of Mission*, Grand Rapids 1983, p. 17

²³ HAROLD LINDSELL, *A Rejoinder*, International Review of Mission No. 216, Oct. 1965, p. 439

²⁴ ELTON TRUEBLOOD, *The Validity of the Christian Mission*, New York 1972, p. 98

²⁵ Quoted in RONALD J. SIDER, *Evangelism, Salvation and Social Justice*, Bramcote 1977, p. 6

²⁶ JOHN YODER, quoted by SIDER, op. cit., p. 4

²⁷ J. VERKUYL, *Contemporary Missiology*, Grand Rapids 1978, p. 9

²⁸ J. VERKUYL, *Inleiding in de Evangelistiek*, Kampen 1978, p. 69. This position resembles the view expounded by KARL BARTH in his epoch-making address to the Brandenburgische Missionskonferenz in Berlin (1932): Mission is „(die) Ausrichtung der Botschaft von Jesus Christus an diejenigen . . . die sich selber noch nicht in der Kirche befinden. . . . Die unter diesem Noch nicht! stehenden Menschen sind die Heiden. Die Mission ist, sie möchte sein: die Kirche, die sich an die Heiden und insofern nach außen wendet. . . . In der Mission wagt die Kirche dasselbe, was sie sonst in Form von Wiederholungen wagt . . . nunmehr in Form von Anfängen“ (K. BARTH, *Theologische Fragen und Antworten: Gesammelte Vorträge Bd. 3*, Zollikon 1957, p. 101)

²⁹ Cf. M. GEIJBELS, *Evangelization, its Meaning and Practice*, Al-Mushir 20:2, Summer 1978, pp. 73–82. GEIJBELS, to a large extent, relies for his views on R. M. C. JEFFERY

(art. "Mission, Theology of", in ALAN RICHARDSON (ed.), *A Dictionary of Christian Theology*, London 1969, pp. 217–20)

³⁰ Yes, a similar polarization is present in Catholicism, although the "code names" "ecumenicals" and "evangelicals" are not being used. I'll admit, though, that the polarization in Catholicism is less absolute and also less in evidence, because of the unifying role of the See of Peter.

³¹ THOMAS KRAMM, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*, Aachen 1979, p. 13

³² Cf. R. J. VAN DER VEEN, *Zending is: Predikt, geneest, wekt op, reinigt en drijft uit*, Rondon het Woord 22:4, Winter 1980/81, pp. 65–70

³³ EMILIO CASTRO in an interview with *One World* No. 29, Sept. 1977, p. 10

³⁴ PAUL LÖFFLER, *Evangelism*, *One World* 29, Sept. 1977, p. 8; cf. DAVID L. WATSON, *The Church as Journalist: Evangelism in the Context of the Local Church in the United States*, *International Review of Mission* 285, Jan. 1983, p. 72

³⁵ WATSON, *International Review of Mission* 285, Jan. 1983, p. 72

³⁶ Cf. *International Review of Mission* 284, Oct. 1982, p. 462

³⁷ KRAMM, op. cit., p. 220

³⁸ *Evangelism: Convergence and Divergence*, published by the Nationwide Initiative in Evangelism, London 1980, p. 3

³⁹ Cf. PAUL S. MINEAR, *Gratitude and Mission in the Epistle to the Romans*, in *Basileia: Walter Freytag zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 1961, pp. 42–48

⁴⁰ LESSLIE NEWBIGIN, *Cross-currents in Ecumenical and Evangelical Understandings of Mission*, *International Bulletin of Missionary Research* 6:4, Oct. 1982, p. 148

⁴¹ *Evangelism: Convergence and Divergence*, p. 3

⁴² NEWBIGIN, op. cit., p. 151

⁴³ Cf. NEWBIGIN, p. 151

⁴⁴ WALTER HOLLENWEGER, *Evangelisation – Gestern und Heute*, Stuttgart 1973, pp. 14

⁴⁵ *Ibid.*, p. 10

⁴⁶ *Church Dogmatics* IV/3, Edinburgh 1962, pp. 561–614 (German: 644–699)

⁴⁷ *Ibid.*, p. 567 (German pp. 651–2)

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 595–6 (German pp. 682–3)

⁴⁹ *Ibid.*, p. 572 (German pp. 656–7)

⁵⁰ *Ibid.*, p. 572 (German p. 656)

⁵¹ *Ibid.*, p. 572 (German p. 657)

⁵² *Ibid.*, p. 593 (German p. 678)

⁵³ WALDRON SCOTT, *Bring Forth Justice*, Grand Rapids 1980, p. 209

⁵⁴ CLAUDE GEFFRÉ, op. cit., p. 489

⁵⁵ ORLANDO COSTAS, *Christ Outside the Gate: Mission beyond Christendom*, Maryknoll 1982, p. 27

⁵⁶ Cf. HOWARD A. SNYDER, *Liberating the Church: The Ecology of Church and Kingdom*, Downers Grove, 1983, pp. 11–14

⁵⁷ M. CHENU, quoted by C. GEFFRÉ, op. cit., p. 480

⁵⁸ KRAMM, op. cit., p. 26

⁵⁹ W. KASPER, quoted by KRAMM, op. cit., p. 226

⁶⁰ KRAMM, op. cit., p. 226

⁶¹ DUBOSE and ADAMS, *Evangelization, Missions, and Social Action: A Southern Baptist Perspective*, *Review and Expositor* 79:2, Spring 1982, p. 352

⁶² NEWBIGIN, *International Bulletin of Missionary Research* 6:4, Oct. 1982, p. 149

⁶³ Quoted by WALDRON SCOTT, op. cit., p. 94

⁶⁴ BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1

- ⁶⁵ NEWBIGIN, op. cit., p. 151
- ⁶⁶ J. MASSON, quoted by KRAMM, op. cit., p. 51
- ⁶⁷ KARL RAHNER, *Grundprinzipien heutiger Mission der Kirche*, in *Handbuch der Pastoraltheologie* II/2, Freiburg, pp. 46–80
- ⁶⁸ D. A. MCGAVRAN, *Understanding Church Growth* (fully revised), Grand Rapids 1980, p. 3
- ⁶⁹ *Ibid.*, p. 98
- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 159
- ⁷¹ D. MANECKE, *Mission als Zeugendienst*, Wuppertal 1972, p. 244
- ⁷² MCGAVRAN, op. cit., p. 174
- ⁷³ C. PETER WAGNER, *Our Kind of People: The Ethical Dimensions of Church Growth in America*, Atlanta 1979, p. 3
- ⁷⁴ W. SCOTT, *Bring Forth Justice*, Grand Rapids 1980, p. 221. From the context it is clear that SCOTT – though an avowed evangelical himself – does not subscribe to such a limited understanding of evangelism.
- ⁷⁵ Cf. C. PETER WAGNER, *Church Growth and the Whole Gospel*, San Francisco 1981
- ⁷⁶ WAGNER, *International Bulletin of Missionary Research* 6:4, Oct. 1982, p. 153
- ⁷⁷ J. AMSTUTZ, *Towards a Legitimation of the Missions*, in NORBERT GREINACHER/ALOIS MÜLLER, *Evangelization in the World today*, New York 1979, p. 34
- ⁷⁸ *Ibid.*, p. 34
- ⁷⁹ *Ibid.*, p. 34
- ⁸⁰ JOHN R. W. STOTT, *Christian Mission in the Modern World*, London 1974, pp. 23–29.
- ⁸¹ *Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment* (CRESR Report), Exeter 1982, p. 25 (par. 4[d])
- ⁸² The document, entitled “*The Church in Response to Human Need*”, was published in *Missionalia* 11:3, Nov. 1983, pp. 126–134
- ⁸³ COSTAS, *Christ Outside the Gate*, p. 50
- ⁸⁴ Cf. LESSLIE NEWBIGIN, *International Bulletin of Missionary Research* 6:4, Oct. 1982, pp. 148–9; T. STRANSKY, *Review and Expositor* 79:2, 1982, p. 348
- ⁸⁵ COSTAS, op. cit., p. 80
- ⁸⁶ Cf. PAUL LÖFFLER, *Evangelism*, *One World* 29, Sept. 1977, p. 9
- ⁸⁷ „*The Church in Response to Human Need*”, par. 3 (*Missionalia* 11:3, Nov. 1983, p. 127)
- ⁸⁸ J. ANDREW KIRK, *The Kingdom, the Church and a Distressed World*, *Churchman* 94:2, 1980, p. 139 (the italics are KIRK’S)
- ⁸⁹ Cf. JAMES ARMSTRONG, *From the Underside: Evangelism from a Third World Vantage Point*, Maryknoll 1981, p. 4
- ⁹⁰ MARTY, quoted by COSTAS, op. cit., p. 79
- ⁹¹ D. L. WATSON, *Evangelism: A Disciplinary Approach*, *International Bulletin of Missionary Research* 7:1, Jan. 1983, pp. 6–9
- ⁹² Cf. KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/3, Zollikon 1959, pp. 991–1034
- ⁹³ *Ibid.*, p. 1004
- ⁹⁴ *Ibid.*, p. 1004
- ⁹⁵ RICHARD B. COOK, *Paul the Organizer*, *Missiology* 10:4, Oct. 1981, pp. 485–498
- ⁹⁶ D. L. WATSON, *International Bulletin of Missionary Research* 7:1, Jan. 1983, p. 7
- ⁹⁷ Cf. VIRGINIA R. MOLLENKOTT, *New Age Evangelism*, *International Review of Mission* 285, Jan. 1983, p. 40. MOLLENKOTT here draws on G. W. WEBER.
- ⁹⁸ WATSON, *ibid.*, p. 7
- ⁹⁹ JOHN J. WALSH, *Evangelization and justice*, Maryknoll 1982, p. 92
- ¹⁰⁰ THOMAS F. STRANSKY, *Review and Expositor* 79:2, 1982, p. 347

- ¹⁰¹ DONALD MCGAVRAN, *Will Uppsala Betray the Two Billion?*, in: D. MCGAVRAN (ed.) *The Conciliar-Evangelical Debate: The Crucial Documents 1964–1976*, Pasadena 1977, p. 241
- ¹⁰² Cf. KRAMM, op. cit., p. 189
- ¹⁰³ Cf. also KRAMM, op. cit., p. 222
- ¹⁰⁴ GEORGE V. PIXLEY, *God's Kingdom*, Maryknoll 1981, p. 89
- ¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 88–100
- ¹⁰⁶ *The Church for Others and the Church for the World*. Geneva 1968, p. 78
- ¹⁰⁷ Cf. *Bangkok Assembly 1973*. Geneva 1973, p. 89
- ¹⁰⁸ *Mission and Evangelism – An Ecumenical Affirmation*, par. 13
- ¹⁰⁹ P. G. ARING, op. cit., p. 101
- ¹¹⁰ *Ibid.*, p. 88. Cf. also KRAMM, op. cit., p. 188
- ¹¹¹ CHENU, quoted by GEFFRÉ, op. cit., p. 490
- ¹¹² *Memorandum from a Consultation on Mission*, International Review of Mission 284, Oct. 1982, p. 474
- ¹¹³ RÜTTI, op. cit., p. 189
- ¹¹⁴ *Mission and Evangelism*, par. 34
- ¹¹⁵ GEFFRÉ, op. cit., p. 491
- ¹¹⁶ *The Church in Response to Human Need*, par. 51
- ¹¹⁷ Cf. J. B. METZ, *Kirche im Prozeß der Aufklärung*, München 1970, p. 82
- ¹¹⁸ *Memorandum from a Consultation on Mission* 3.8, International Review of Mission 284, Oct. 1982, p. 463
- ¹¹⁹ *Ibid.*, p. 462
- ¹²⁰ MICHAEL GREEN, *Evangelism – Now and Then*, Leicester 1979, p. 15.
- ¹²¹ KRAMM, op. cit. Other recent books, dealing with essentially the same subject, are RODGER C. BASSHAM, *Mission Theology 1948–1975, Years of Worldwide Creative Tension, Ecumenical, Evangelical, and Roman Catholic*, Pasadena 1979, and WOLFGANG HERING, *Das Missionsverständnis in der ökumenisch-evangelikalen Auseinandersetzung – ein inner-protestantisches Problem*, St. Augustin 1980
- ¹²² Cf. the summary of the two positions in KRAMM, op. cit., p. 13. (See p. 169)
- ¹²³ W. A. VISSER 'THOOF, *Pan-Christians Yesterday and Today*, The Ecumenical Review 32:4, 1980, pp. 387–395.

METHODISCHE GRUNDLAGEN DER ERFORSCHUNG AFRIKANISCHER UNABHÄNGIGER KIRCHEN IN SÜDAFRIKA

EINE BEWERTUNG AUSGEWÄHLTER LITERATUR

(Teil I)

von Bingham Tembe

Der Erforschung der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika hat sich die Wissenschaft in hauptsächlich vier Disziplinen zugewandt; in der Theologie, in der Geschichte, in der Ethnologie und in der politischen Wissenschaft. Da diese Kirchen zunächst in Form des Äthiopismus, d. h. der Sezession afrikanischer Christen aus den Missionskirchen in Erscheinung traten, blieben sie in ihren Anfängen lediglich der Beobachtungs- und Beschreibungsgegenstand von Missionaren und Verwaltungsbeamten. Diese begannen schon in den 90er Jahren des 19. Jh. Entstehen und Anwachsen dieser kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung zu beschreiben. Sie behielten in der Folgezeit das Monopol der Forschung und Analyse bis in die frühen 40er Jahre des 20. Jh. hinein, als sich das wissenschaftliche Interesse zum ersten Mal dem Studium der unabhängigen Kirchen als sozialem und politischem Phänomen zuwandte.

Mögliche Kriterien zur Beurteilung der Literatur

Bisherige Versuche, die Literatur über diese Kirchen zu klassifizieren und zu charakterisieren, haben zwei Beurteilungskriterien benutzt. Erstens die wissenschaftliche Disziplin oder das Betätigungsfeld, in deren Rahmen die Organisationen beschrieben und analysiert wurden. Zweitens die chronologische Entwicklung der Literatur, d. h. ihren Charakter zu bestimmten Zeitpunkten in der Entstehungsgeschichte der unabhängigen Kirchen und der Geschichte ihrer Erforschung. Betrachtet man diese Veröffentlichungen jedoch näher, so scheint alles darauf hinzudeuten, daß die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede und Gemeinsamkeiten oft jenseits der Grenzen liegen, die durch das Betätigungsfeld oder den Zeitfaktor abgesteckt werden.

Die methodischen Ansätze der Autoren bieten ein weiteres und vielleicht angemesseneres Beurteilungskriterium. Tatsache ist, daß der methodische Ansatz im wesentlichen das Interpretationsschema bestimmt und ein spezifisches Verständnis vom Wesen des untersuchten Phänomens vermittelt. Der methodische Ansatz, den ein Forscher wählt, steht oft, sei es nun bewußt oder unbewußt, in Beziehung zu seinen althergebrachten Interessen und damit zu seinen subjektiven Einstellungen. Eine bestimmte Geisteshaltung, die voraussichtlich an einem bestimmten Ansatz Gefallen finden wird, kann, muß aber nicht notwendigerweise, an eine bestimmte Epoche gebunden sein. Diese wird jedoch selten das ausschließliche Charakteristikum einer einzelnen Humanwissenschaft sein.

Drei verschiedene Ansätze bilden jeweils die methodische Grundlage bei den vorliegenden Untersuchungen des Phänomens der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika. Diese nenne ich a) Impact – Westernization – Ansatz b) Stimulus – Response – Ansatz und c) Contention – Creativity – Ansatz.

Impact – Westernization – Ansatz

Dieser Ansatz hat seine philosophische Basis in der Theorie der unilinearen Evolution von Gesellschaft und Kultur und der Theorie der Kulturdiffusion.

Der unilineare Evolutionismus betrachtet die Sozialgeschichte im wesentlichen als eine uniforme, einlinige Entwicklung vom Stadium der Wildheit über die Barbarei zur Zivilisation. Die eurozentrische Gesellschaft und Kultur repräsentieren die höchste Stufe auf der Skala der Entwicklung, der alle Gesellschaftsformen und Kulturen verpflichtet sind. Das Wesen soziokulturellen Kontakts und Wandels besteht folglich darin, diejenigen Gesellschaften und Kulturen, die sich auf einer „niedrigeren Entwicklungsstufe“ befinden, unter europäischer Regie in Gesellschaften und Kulturen westlicher Prägung zu transformieren, ihren „Fortschritt auf der Skala der Zivilisation“ voranzutreiben. Völkern, wie den Afrikanern, deren kulturelle Errungenschaften man den Stufen der Wildheit und Barbarei zuordnete, wurde eine passive Rolle in diesem Prozeß des Wandels zugeteilt. Ursache für diese Zuordnung der Passivität war die Annahme, daß autochthone Gesellschaften statisch gewesen seien.¹

Der Theorie des Diffusionismus nach gab es spezifische geographische Ursprungsorte der Zivilisation, von denen ausgehend ihre Elemente sich in mehr oder weniger konzentrischen Kreisen über den Globus ausbreiteten. Soziokultureller Wandel war also im wesentlichen ein Prozeß externer Innovation, der in Gang gesetzt wurde durch die Einführung dieser wandernden Kulturelemente in eine Gesellschaft.²

Ein Nebenprodukt dieses Diffusionismus war in Afrika die Hamiten-Theorie, mit deren Hilfe noch bis vor kurzem der Prozeß autochthoner Staatenbildung erklärt wurde. Die historische Forschung hatte eindeutig bewiesen, daß afrikanische Völker Staaten mit komplizierten Verwaltungsapparaten organisiert hatten; aber die diffusionistischen Erklärungen dieses Prozesses versäumten, den Aufstieg dieser Staaten einerseits mit der sozialen Organisation und mit ökonomischen Aktivitäten andererseits in Verbindung zu bringen. Statt dessen wurde behauptet, daß staatliche Organisation – wie auch jedes andere kulturelle Element, das die Europäer als zivilisationsverwandt betrachteten – durch Eindringlinge hamitischer oder kaukasoider Herkunft nach Afrika gebracht worden sei. In der Kolonialzeit bezeichnete man die Europäer als diese zivilisierenden und innovierenden Eindringlinge.³ Diese Theorie unterbewertete eindeutig die Rolle der eigenen Fähigkeiten der Afrikaner und damit den Faktor der internen Innovation in der soziokulturellen Entwicklung der autochthonen Gesellschaft.

Der Impact-Westernization-Ansatz beherrschte die Literatur der Kolonialära und hinterließ der Ethnologie eine umfangreiche Erbschaft voreingetragener Schlußfolgerungen und Terminologien.⁴

Stimulus – Response – Ansatz

Der Ursprung dieses Ansatzes liegt zum großen Teil in denselben Weltanschauungen, die den Impact-Westernization-Ansatz hervorgebracht haben.

Der eurozentrischen Kultur wird eine Rolle des Stimulus zugeschrieben, der die Gedanken und Aktionen der Träger afrozentrischer Kultur anregt und konditioniert. Die Substanz soziokulturellen Wandels ist primär und hauptsächlich die Operation des Stimulusfaktors und erst sekundär die Aktivität der Afrikaner, die immer nur als Reaktion auf den Stimulus begriffen wird. Auf bestimmten Ebenen der kritischen Auseinandersetzung mit der Validität dieses Ansatzes sind einige seiner Befürworter bereit, zuzugestehen, daß das, was sie per se als Response betrachten, möglicherweise eine Kraft sein kann, die ihrerseits den Operationsmodus des Stimulus beeinflusst.

Der Stimulus-Response-Ansatz ist assoziiert mit der Entwicklung der 50er und 60er Jahre dieses Jahrhunderts, als die kolonisierten Afrikaner sich in nationalistischen politischen Parteien organisierten und die politische Unabhängigkeit forderten und erreichten. Die starken nationalistischen Angriffe auf den Imperialismus, die offensichtlich kompromißlosen Forderungen nach einem „Afrika für die Afrikaner“ und die dazu kontrastierende freundliche Haltung gegenüber sozialistischen Ländern, verursachten Unsicherheit bezüglich der Zukunft der Kolonisten und der ausländischen Investitionen in Afrika.

Die eurozentrische Wissenschaft, die sich nun das Ziel gesetzt hatte, diese soziopolitische Realität zu erfassen und zu analysieren, brachte Erklärungen für den afrikanischen Nationalismus vor, die zwei Hauptaufgaben erfüllen sollten.

Erstens, den europäischen Ansprüchen auf afrikanische Gebiete, speziell solche, die Siedlerkolonien geworden waren, Geltung zu verschaffen. Man argumentierte daher, daß das europäische Know-how und die europäische Initiative die bis dato ungenutzten natürlichen Ressourcen nutzbar gemacht und Fortschritt und Wohlstand gebracht hätten. Durch Evangelisierung und Bildung seien die Afrikaner aus ihrem jahrhundertelangen Schlaf geweckt und aktiviert worden. Der afrikanische Nationalismus sei ein Ausdruck des neugefundenen Traums von einem besseren Leben, eine Manifestation der belebenden Kraft der Zivilisation.

Zweitens sollte eine Strategie festgelegt werden, die es den Kolonialisten erlauben sollte, den afrikanischen Nationalismus zu kontrollieren und von einer Entwicklung zu einem soziopolitischen Credo fortzuführen, das die Interessen des eurozentrischen kulturellen Systems in Afrika gefährden würde. Demgemäß wurde die Verwendung von strukturell eingebauten Stabilisatoren betont, indem man nun argumentierte, daß Reformen, die

einen gewissen Spielraum für die afrikanische Partizipation im Entscheidungsprozeß erlaubten, sowohl notwendig als auch durchführbar seien.

Contention-Creativity-Ansatz

Dieser Ansatz ist in seiner grundsätzlichen Konzeption afrozentrisch, weil er die inhärenten Fähigkeiten des Afrikaners betont. Den Ausgangspunkt bildet die These, daß die Afrikaner auch in der voreuropäischen Zeit sich ständig mit den Forderungen der physischen und soziokulturellen Umwelt, mit der sie konfrontiert waren, auseinandersetzen und konkrete Lösungswege entwickelten. Mit anderen Worten: Sie machten von ihrer Phantasie und ihrer manuellen Geschicklichkeit Gebrauch, um das materielle und immaterielle Instrumentarium für die Handhabung und Modifizierung ihrer Umwelt zu schaffen, in der sich afrikanische Erfahrung kristallisierte. In der Auseinandersetzung mit der kolonialen Situation begannen sie, sich selbst, ihren Status und ihre Ziele in Relation zum eurozentrischen kulturellen System zu definieren. In diesem Kontext waren – solange die Afrikaner ihre ökonomische und politische Unabhängigkeit bewahrten – auch externe Innovationen Ergebnis afrikanischer Kreativität, denn die eingeführten Elemente des europäischen Soziallebens waren dem selektiven Druck unterzogen, bevor sie schließlich in das kulturelle Repertoire der Afrikaner integriert wurden. Dementsprechend bestand der soziokulturelle Wandel im kolonialen Südafrika im Prinzip aus der Auseinandersetzung des Afrikaners mit einer Umwelt, die durch das System der Segregation/Apartheid geschaffen wurde.

Zentral für diese Argumentation ist die These, daß jede historische Periode im Leben eines Volkes eine eigene charakteristische Kultur entwickelt, die den jeweiligen Anforderungen entspricht. So wie jede autochthone soziopolitische Einheit eine Kultur entfaltet, die den autochthonen Bedingungen entsprach, so haben die kolonisierten Ethnien die Kultur des afrikanischen Nationalismus geschaffen und kontinuierlich entwickelt, um auf die speziellen Gegebenheiten der Apartheiddimension des eurozentrischen Systems zu antworten.

Der Contention-Creativity-Ansatz entstand offensichtlich aus der Notwendigkeit, eine wissenschaftliche Analyse des soziokulturellen Wandels in einer Phase durchzuführen, in der die Afrikaner ihre inhärenten Fähigkeiten einsetzten, um ihre vom Kolonialismus befreiten Gesellschaften zu rekonstruieren. Dies scheint im südafrikanischen Kontext zusammenzufallen mit der Forderung der Afrikaner nach einer Mehrheitsregierung, welche zunächst durch die bewaffnete Konfrontation mit den Trägern des Apartheidsystems und durch ein sozialistisches Programm, das nach der Befreiung das kapitalistische System ersetzen soll, unterstützt wird. Diese Entwicklungen bedeuten afrikanische Kreativität, denn die Chartas für die Mehrheitsregierung spiegeln eine kreative Anwendung der marxistisch-leninistischen Prinzipien auf die konkreten Bedingungen des Lebens und der Gesellschaft in Südafrika wider.

Diese drei Ansätze sollen im folgenden exemplifiziert und analysiert werden. Da hier zunächst nur Kapitel I *Die Impact-Westernization-Literatur* vorgelegt werden kann (Kapitel II und III folgen im nächsten Heft), sei ein Gesamtüberblick über die behandelte Literatur vorausgeschickt:

I. Die Impact-Westernization-Literatur

1. Westernization-Tendenzen in der Missionsliteratur

- a) Der Impact-Westernization-Ansatz und der Absolutheitsanspruch des Christentums
- b) F. BRIDGMAN: Äthiopismus – eine Zerstörung der Missionsarbeit
- c) Entwicklung der missionarischen Meinung hinsichtlich der drei ursprünglichen Vorwürfe
- d) B. G. M. SUNDKLER: Zionismus und die Entartung des Christentums als ein Ergebnis von Synkretismus und Deifikation
- e) G. C. OOSTHUIZEN: „Messianische Bewegungen“ – ein Ausdruck von Synkretismus und Post-Christentum
- f) P. BEYERHAUS: „Nativistische Bewegungen“ – eine Zielscheibe für Missionsbemühungen
- g) Afrikanische nationale Unabhängigkeit und die Modifizierung der Entartungstheorie: die WCC-Konsultation, Kitwe, 1962
- h) Die Folgen von Kitwe: das Missiologische Institut in Mapumulo und die Entartungstheorie in Südafrika

2. Westernization-Tendenzen in der ethnologischen Literatur

- a) Allgemeine Darstellung der Motive, die hinter dem Impact-Westernization-Ansatz in der Ethnologie stehen
- b) B. MALINOWSKI: Afrikanische Unabhängige Kirchen und die Suche nach dem „gemeinsamen Maß“
- c) K. SCHLOSSER: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Phänomen der „biozönotischen Ordnung“
- d) B. A. PAUW: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Ausdruck der Hartnäckigkeit von autochtonem Glauben und Ritual

3. Der Widerspruch zwischen der wissenschaftlichen Parteinahme für den Kolonialismus und dem wissenschaftlichen Anspruch auf Objektivität

II. Die Stimulus-Response-Literatur

1. Allgemeine Aussagen zur wissenschaftlichen und politischen Bedeutung des Stimulus-Response-Ansatzes

2. Stimulus-Response-Tendenzen in der Missionsliteratur

- a) E. JACOTTET: Der Äthiopismus betont die Notwendigkeit, den angeborenen Fähigkeiten der Afrikaner mehr Spielraum in religiösen Angelegenheiten zu gewährleisten
- b) B. G. M. SUNDKLER: Afrikanische Unabhängige Kirchen: ein Ausdruck von religiösem, ökonomischem und politischem Protest
- c) H.-J. BECKEN: Die religiöse Heilung in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen

3. Der Stimulus-Response-Ansatz in der Ethnologie

- a) Die Herausbildung einer ethnologischen Sichtweise der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen, die diese als eine Manifestation von Akkulturation auffaßt
- b) A. G. KELLERMANN: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Ausdruck für die afrikanische Suche nach einer besser angepaßten Kultur
- c) G. BALANDIER: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Protest gegen die „koloniale Situation“

III. Die Contention-Creativity-Literatur

1. Die marxistischen Wurzeln des Contention-Creativity-Ansatzes

2. Der Contention-Creativity-Ansatz in der Missionsliteratur

- a) D. BARRETT: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Phänomen der Spaltung und der afrikanischen Reformation des eurozentrischen Christentums
- b) B. G. M. SUNDKLER: Zionismus – die Suche nach der Bedeutung des Evangeliums in einer Apartheidgesellschaft
- c) E. KAMPHAUSEN: Äthiopismus – die Suche nach einer schwarzen Theologie der Befreiung

3. Der Contention-Creativity-Ansatz in der Ethnologie

- a) MQOTSI/MKELE: Afrikanische Unabhängige Kirchen – Teil des afrikanischen Kampfes gegen die weiße Vorherrschaft in religiösen, wirtschaftlichen und politischen Angelegenheiten
- b) M. WEST: Afrikanischen Unabhängige Kirchen – Adaptive Institutionen in der urbanen Situation

I. Die Impact-Westernization-Literatur

1. Westernization-Tendenzen in der Missionsliteratur

- a) Der Impact-Westernization-Ansatz und der Absolutheitsanspruch des Christentums

Untersuchungen im Rahmen des Impact-Westernization-Ansatzes nahmen in den 90er Jahren des 19. Jh. mit den Beschreibungen des Äthiopismus durch Missionare und Verwaltungsbeamte ihren Anfang. Sie beherrschten die Literatur über unabhängige Kirchen bis in die 60er Jahre des 20. Jh., als sie langsam den Stimulus-Response-Schriften weichen mußten. Obgleich sie heute von den Untersuchungen der anderen Kategorien überflügelt worden sind, erscheinen sie weiterhin in der einen oder anderen Form.

Die Missionare waren mit der Überzeugung nach Afrika gekommen, daß das Christentum die Inkarnation der absoluten Wahrheit sei und daß es daher als einzige Religion eine Daseinsberechtigung besitze, wenn die Menschheit der ewigen Verdammnis entrinnen wolle. Aufgrund dieser Überzeugung bekämpften sie erbarmungslos und unerbittlich die Glaubensanschauungen, Sitten und Gebräuche der afrozentrischen Religionen, die sie

einseitig für unvereinbar mit der christlichen Ethik erklärt hatten. Daher wurde der Fortschritt der Missionierungsbemühungen gemessen an der Zahl der Afrikaner, die sich zum Christentum europäischer Prägung bekannten, und an dem Rückgang der Anhänger der Ahnenreligion. Sorgfältig angefertigte Statistiken über Taufen, Konfirmationen und Schul- und Kirchenbesuche bildeten einen wesentlichen Teil jedes Missionarsberichtes an die Zentrale.

In diesem geistigen Klima stieß der interne afrikanische Protest gegen die Haltungen und Praktiken der Missionare eher auf taube Ohren, wurde als Hindernis bei den Zivilisationsbemühungen abgelehnt und fand keine ernsthafte Betrachtung. Als aus diesem internen Protest der Äthiopismus entstand, löste er einen Sturm der Verurteilung bei den Missionaren aus, die ihrerseits die kausalen Zusammenhänge nicht erkannten und sich darauf konzentrierten, ausführliche Beschreibungen über sein Entstehen und Anwachsen anzufertigen und in allen Einzelheiten die obskuren moralischen Praktiken seiner Vertreter und seine proselytische Wirkung auf die seit langem etablierten Missionskirchen zu schildern. Zwischen 1895 und 1910 wurde in vielen Artikeln, die in verschiedenen Kirchenzeitschriften – besonders im *Christian Express* – erschienen, die Meinung vertreten, das Aufkommen und Anwachsen des Äthiopismus bedeute die Entartung des Christentums und die Zerstörung der Missionsarbeit.

Im Jahre 1904 beriefen die verschiedenen Missionskirchen, die in Südafrika tätig waren, eine allgemeine Konferenz in Johannesburg ein, um die Evangelisierungsprobleme hauptsächlich unter dem Blickwinkel des aufkommenden Äthiopismus und seiner Auswirkung auf die Missionsausweitung zu diskutieren. Die unterschiedlichen Standpunkte, die zu jener Zeit in Missionskreisen vertreten wurden, sind zusammengefaßt in den Arbeitspapieren, die JACOTTET und BRIDGMAN der Konferenz vorlegten. Die Gedanken und Empfehlungen, die in der Vorlage JACOTTETS enthalten sind, wurden im Rahmen des Stimulus-Response-Ansatzes konzipiert. Die Literatur dieser Kategorie wird an anderer Stelle untersucht werden. An dieser Stelle verdient die Bridgman-Vorlage unsere Aufmerksamkeit, denn ihre Argumentation bewegt sich im Rahmen des Impact-Westernization-Ansatzes. Beide Vorlagen legten den Grundstein für alle weiteren Missionarschriften.

b) F. BRIDGMAN: Äthiopismus – eine Zerstörung der Missionsarbeit

BRIDGMAN übernahm und entwickelte lediglich die meisten der Standpunkte, die für die Missionspublikationen, die er als Quellen benutzte, charakteristisch waren.

Die gesamte Argumentation beruhte auf der tief im europäischen Denken verwurzelten Grundannahme, der zufolge die unabhängige Initiative unter Afrikanern eine neue Entwicklung darstellte, die vom Christianisierungsprozeß in Gang gesetzt worden war. Die „physische und intellektuelle Haltung“ der Afrikaner habe sich bis dahin jahrhundertlang durch jene Apathie und

Passivität und jenen Mangel an Eigeninitiative ausgezeichnet, die ihre autochthone Kultur so statisch gemacht habe. Ihre Entwicklung von der Barbarei zur Zivilisation habe noch nicht das Stadium erreicht, in dem sie selbst in wirksamer Weise die Verantwortung übernehmen könnten, die mit der Verkündung des Evangeliums verbunden sei. Daher sei die Bildung von unabhängigen Religionsgemeinschaften unter afrikanischer Leitung und ohne Kontrolle durch die Missionare entweder eine jugendliche Rebellion gegen die Autorität oder das Machwerk von Agitatoren, die den Anstoß dazu gegeben hätten, daß sich „keine wirklich ernstzunehmende Unzufriedenheit“ zur Kirchenspaltung weiterentwickelt habe.

BRIDGMANS Darstellung der Aktivitäten der verschiedenen unabhängigen Organisationen unterstreicht drei Hauptvorwürfe, die die Missionare gegen den Äthiopismus erhoben. Zum ersten unterwandere und spalte er in ungehörlicher Weise die Missionsarbeit, die von anderen Gemeinden ins Leben gerufen und über Jahrzehnte hinweg ausgebaut worden sei, indem er seine eigenen Institutionen in der unmittelbaren Nachbarschaft der seit langem bestehenden Kirchen errichte. Zum zweiten werte er „niedrige Moralvorstellungen“ auf, indem er Leute als Mitglieder aufnehme, die von Missionskirchen bestraft oder exkommuniziert worden seien und indem er Leute zu Priestern weihe, die „moralisch und intellektuell untauglich“ seien. Zum dritten schüre er gegen die Weißen gerichtete Ressentiments und trage somit zur Intensivierung des Rassenantagonismus bei, der bereits das Kennzeichen der südafrikanischen Gesellschaft bilde. Diese gegen die Weißen gerichteten Ressentiments würden verstärkt durch die Agitation der Afro-Amerikaner, die ihre in den Südstaaten gesammelten Erfahrungen und ihre Einstellungen auf Südafrika übertrügen. Aus der obigen Bewertung der Unabhängigkeitsbewegung zog er die Schlußfolgerung, der Äthiopismus stelle eine Entartung des Christentums dar.

Diese Bewertung der kreativen und organisatorischen Fähigkeiten der Afrikaner wurde zum Eckstein der Kontroverse über die Rolle des Afrikaners bei der Anwendung christlicher Prinzipien auf soziale Verhältnisse. Er bringt eine in Missionskreisen allgemein vorherrschende Besorgnis zum Ausdruck, nach der die Rassenbeziehungen ein schwieriges soziopolitisches Problem darstellten, das in Südafrika zu militärischen Auseinandersetzungen zu führen drohte. Unter diesen Bedingungen bestand ein Teil der Verkündung des christlichen Evangelismus in der Verbreitung der „Heilslehre von Frieden und Nächstenliebe“. Die Missionare behielten das Führungsmonopol bei der Anwendung christlicher Prinzipien auf die afrikanischen sozialen Verhältnisse und damit bei der Bildung afrikanischer religiös-politischer Standpunkte. Diese soziopolitische Richtung, in die die Friedensinitiative der Missionare verlaufen würde, klingt an in BRIDGMANS Verurteilung der Führung des Missionars JOSEPH BOOTH bei einem Entwicklungsprojekt. Der Plan von BOOTH sah vor, die Afrikaner in einer „Aktiengesellschaft“ zu organisieren, die ihre ökonomische, bildungsmäßige und politische Lage verbessern könnte.

Die Plenumsdiskussion, die darauf folgte, und die Resolution, die von der Konferenz verabschiedet wurde, zeigen, daß die Mehrheit der anwesenden

Missionare die Ansichten BRIDGMANS teilte. Ferner wurde behauptet, die bewegende Kraft des Äthiopismus sei nicht so sehr die Bekehrung der Afrikaner, als vielmehr „das Verdrängen des weißen Mannes und die Übernahme der Führung durch die Einheimischen“, auch die der ökonomischen und politischen Führung.⁵ Die Diskussion endete mit der Ernennung eines Korrespondenzsekretärs, dessen Aufgabe es sein sollte, Informationen zu sammeln und zu koordinieren über „den von der Bewegung angerichteten Schaden wie z.B. die Anzahl der aufgenommenen und zu Priestern geweihten Personen, die moralisch und intellektuell höchst untauglich waren“.⁶

Zusammenfassend ergibt sich also ein bipolares Schema, dessen einen Pol das afrozentrische kulturelle System und dessen Gegenpol das eurozentrische System bildet. Die Errungenschaften der eurozentrischen Gesellschaft seien alleiniger Ausdruck der göttlichen Wahrheit, wohingegen die der afrikanischen schöpferischen Tätigkeit weitestgehend außerhalb des göttlichen Systems lägen. Die Missionstätigkeit auf afrikanischem Boden bildet ein Kontinuum, entlang dessen sich das afrozentrische kulturelle System durch die allmähliche Umwandlung des afrikanischen Lebens langsam dem Wirkungsbereich des göttlichen Systems annähert und schließlich in dieses integriert wird. Die europäischen Abgesandten der göttlichen Ordnung sollen weiterhin das Monopol bei der Normfestlegung für dieses göttliche System und bei der Anpassung des afrikanischen kulturellen Lebens an diesen Normen besitzen. Sie sollen ebenfalls weiterhin das Recht haben zu bestimmen, welche neu eingetretenen afrikanischen Mitglieder bereits die notwendige moralische und geistige Reife erlangt hatten, um unter der Führung der Missionare an der Transformation der religiösen Peripherie mitwirken zu können. In einem solch perfektionistischen Schema kann lediglich das „primitive“ und „heidnische“ Wesen als Erklärung für die afrikanische Unzufriedenheit herangezogen werden.

Dieses ethnozentrische Schema bildet eine einleuchtende Grundlage für die Erklärung des Ursprungs der Missionsvorwürfe gegen die afrikanische Unabhängigkeitsbewegung. Jede afrikanische Neuinterpretation der christlichen Glaubenslehre, die sich an afrikanischen Bedürfnissen orientiert, muß notwendigerweise eine Entartung sein und deshalb die Zerstörung der Missionsarbeit bedeuten. Die Tatsache, daß die Afrikaner sich immer um eine intensive Interpretation der christlichen Prinzipien und deren Harmonisierung mit den konkreten Bedingungen des afrikanischen Lebens unter dem Kolonialismus bemüht haben, und daß sie auf diese Art und Weise das Christentum konsolidierten, indem sie das Evangelium zu den Afrikanern in ihrer eigenen Situation sprechen ließen, daß sie im Grunde genommen die Missionsarbeit eher vertikal als horizontal ausweiteten, paßte nie in das Denkschema des Westernization-Konzepts.

Zum Beispiel beruhten die Zweifel der Missionare an den moralischen Normen der unabhängigen Kirchen allein auf der Tatsache, daß diese Kirchen den relevanten afrikanischen autochthonen Weltanschauungen einen ehrenvollen Platz in ihrem Glauben und Ritual einräumten. Dies bestätigt ein Blick auf die Missionsberichte, aus denen hervorgeht, daß eine

größere Anzahl von bestraften Mitgliedern, die eine Rolle in den Anschuldigungen wegen niedriger Moralvorstellungen spielten, gegen Verordnungen und Gesetze verstoßen hatten, die afrikanische Bräuche, afrikanischen Glauben und afrikanisches Ritual verboten.

Die Kommentare über „Rassismus“ beruhten nicht so sehr auf irgendeiner konkreten afrikanischen Tätigkeit gegen Weiße, sondern hauptsächlich auf der afrikanischen Kritik an den hemmenden Auswirkungen der Missions- und Kolonialpolitik und der daraus folgenden afrikanischen Organisation und Tätigkeit außerhalb des Kontrollbereichs der Weißen.

Der Friedensplan, den BRIDGMAN vorlegte, verharrt auf genau den religiös-politischen Standpunkten, die der Dreh- und Angelpunkt der afrikanischen Unzufriedenheit mit der Mission waren. In ihrer Prioritätenskala hatten die Afrikaner immer darauf bestanden, daß die Verbesserung ihrer ökonomischen, bildungsmäßigen und politischen Lage die *conditio sine qua non* einer friedlichen Koexistenz der Rassen sei.⁷ Demgegenüber vertraten die Kolonisten und ihre Regierungen die Auffassung, der Friede hänge von der strukturellen Eliminierung der afrikanischen Konkurrenz in den wirtschaftlichen und politischen Lebensbereichen ab. Diese strukturelle Eliminierung, so ihr Vorschlag, könne durch ein Rechtssystem erreicht werden, das getrenntes Bildungswesen, Rassenschranken am Arbeitsplatz und exklusives weißes Wahlrecht festschreibe. Diese Methoden scheinen darauf hinzudeuten, daß die Entschlossenheit der Kolonisten, ihre eigenen Interessen durchzusetzen die Grundlage für den weißen Rassismus bildete, der sich später zu einem dominierenden Faktor der Sozialordnung und dem Hauptgegenstand afrikanischer Reflexion entwickelte.⁸

Angesichts eines solchen Interessenwiderspruchs brachte daher der von BRIDGMAN vorgeschlagene und von einer großen Anzahl von Missionsgesellschaften verfolgte Kurs die Afrikaner allmählich dahin, Missionare mit Kolonisten gleichzusetzen. Bezeichnenderweise gab sogar BRIDGMAN zu, daß die äthiopische Betonung der Rassentrennung zum Teil eine Reaktion der Afrikaner auf die „unfreundliche, fast feindselige Haltung des Kolonisten“⁹ sei. Aber er verfolgte diesen Gedankengang nie bis zu seinen logischen Schlußfolgerungen und erforschte deshalb nie den wahren Grund der afrikanischen Unzufriedenheit mit der Mission und dem Kolonialismus und der afrikanischen Zurückweisung der Zivilisationstheorie.

c) Entwicklung der missionarischen Meinung hinsichtlich der drei ursprünglichen Vorwürfe

Es fiel den Missionaren nicht leicht, einen Ausweg aus der alten Sackgasse zu finden, denn die Forschungsziele, die die Westernization-Konzeption festlegte, erschwerten das Aufdecken der wahren Beweggründe des Äthiopianismus. Zu diesem Zeitpunkt und noch viele Jahre danach schenkten die Missionare den internen Vorgängen der unabhängigen Kirchen wenig oder gar keine Beachtung. Statt dessen konzentrierte sich ihr Interesse fast ausschließlich auf deren Entwicklungsgeschichte, weil diese einen direkten

Bezug zu dem „Schaden“ aufwies, den der Äthiopismus „den Missionsstationen zufügte“.¹⁰

Die weitere Entwicklung der Missionsliteratur zeigt, daß die Vorwürfe bezüglich „niedriger Moral“ und „Rassismus“ langsam an Überzeugungskraft verloren, bis sie schließlich ganz fallengelassen wurden.¹¹ Drei Faktoren scheinen bei dieser Entwicklung eine Rolle gespielt zu haben. Erstens: Der politische, ökonomische und rechtliche Druck, den das Kolonialsystem in Interaktion mit dem Missionssystem ausübte, hatte viele äthiopische Organisationen wie die AMEC gezwungen, ihre ursprünglichen Programme aufzugeben und sich auf Wohltätigkeitsarbeit im Rahmen der Legalität zu beschränken. Zweitens: Der politische Druck und die sich verschlechternde wirtschaftliche Lage des afrikanischen Proletariats, das in den ständig schrumpfenden Reservaten keine Existenzgrundlage mehr besaß, gaben einen Anstoß zum Anwachsen von zionistischen Kirchen. Dieser Teil der unabhängigen Kirchen zeichnete sich durch die Jenseitsorientierung und die Konzentration auf religiöse Heilung aus. Weder in ihrer Lehre noch in der Praxis griffen sie die sozioökonomischen und soziopolitischen Strukturen an, die zu dem verstärkten Auftreten von psychischen Störungen beitrugen, die sie heilen halfen.¹² Drittens: Die wachsenden Kenntnisse über Afrikanische Unabhängige Kirchen, die hauptsächlich durch die Native Churches' Commission von 1925 ermöglicht wurden, und die Forschungen von Wissenschaftlern wie MQOTSI/MKELE¹³ und SUNDKLER¹⁴ führten zu einer Verschiebung des Forschungsinteresses auf die Kausalitätsprobleme hin.

Dennoch blieb die Frage weiterhin umstritten, ob das Ergebnis der afrikanischen Neuinterpretation des Christentums einen Platz im göttlichen System verdiene oder ob es außerhalb desselben liege und ihm zuwiderlaufe. Die jeweiligen Standpunkte bildeten einerseits bis zum heutigen Tage den Nährboden der Impact-Westernization-Literatur, andererseits stärkten sie die Position des Contention-Creativity-Ansatzes.

d) B. G. M. SUNDKLER: Zionismus und die Entartung des Christentums als ein Ergebnis von Synkretismus und Deifikation

Die nächste wichtige Publikation aus Missionskreisen, die eine Reihe von Westernization-Elementen enthielt, war der Klassiker SUNDKLERS¹⁵.

Er widmete seine Studien fast ausschließlich den zionistischen Kirchen und vertrat die These, ihr Hauptcharakteristikum sei der „Synkretismus“, d. h. ihre Riten und Glaubensvorstellungen stellten eine Mischung aus christlichen Elementen mit Elementen aus dem autochthonen afrikanischen politischen System, der Religion und Magie dar. Das Urteil, das er über das Ergebnis der afrikanischen Neuinterpretation des Christentums fällt, wird in seinem häufig zitierten Satz so zusammengefaßt:

„Die synkretistische Sekte wird zu der Brücke, über die die Afrikaner dem Heidentum wieder zugeführt werden – ein Gesichtspunkt, der den Ernst der ganzen Lage verdeutlicht.“¹⁶

Aus diesem Grund war die Unabhängigkeitsbewegung, insbesondere der Zionismus, für ihn, wie schon für viele Missionare vor ihm, eine Entartung des Christentums.

Er baute das Entartungsthema in der zweiten Auflage noch weiter aus, indem er eine dritte Kategorie der ursprünglichen dichotomen Klassifikation der unabhängigen Kirchen hinzufügte. Diese umfaßte den messianischen Kirchentypus, dem unterstellt wurde, er habe seine weltlichen Führer in den Stand Gottes oder Christi erhoben.

Daher blieben die zionistischen Kirchen wie auch die sogenannten Heiden eine Zielscheibe der religiösen Westernization-Bestrebungen. Diese Auffassung widersprach der afrikanischen Konzeption vom Stellenwert der autochthonen Kultur in der Auseinandersetzung mit dem eurozentrischen kulturellen System. Die Afrikaner vertraten die Meinung, daß ihre Kultur ihnen von Gott geschenkt wurde und daß sie einen wichtigen Platz in ihrem Leben als Christen innehatte.

SUNDKLER erkannte wohl die kausale Bedeutung solcher sozioökonomischer und soziopolitischer Faktoren wie Rassenschranken, Jobreservation und Landfrage bei der Entwicklung der Unabhängigkeitsbewegung an. Dennoch ging er, wie BRIDGMAN und viele andere Missionsautoren auch, der Frage nie so weit nach, daß er einen konsequenten Zusammenhang zwischen Äthiopismus/Zionismus einerseits und den inhärenten Merkmalen der bestehenden Gesellschaftsordnung andererseits herstellte. Statt dessen beschränkte auch er sich auf die religiösen Phänomene und ergriff damit Partei für eine scharfe Trennung zwischen religiösen und gesellschaftlichen Bedingungen.

Weitere Forschungsarbeit überzeugte SUNDKLER nach und nach vom wissenschaftlichen Wert des Contention-Creativity-Ansatzes bei der Analyse und Interpretation dessen, was wesentliches afrikanisches religiöses Leben ist.¹⁷ Als er die Ergebnisse dieser weiteren Forschungen veröffentlichte, hatte er alle seine Impact-Westernization-Positionen aufgegeben.¹⁸ Dieses Buch wird im Rahmen der Contention-Creativity-Literatur einer genauen Betrachtung unterzogen.

e) G. C. OOSTHUIZEN: „Messianische Bewegungen“ – ein Ausdruck von Synkretismus und Post-Christentum

Der konservativste Vertreter der Entartungstheorie wurde OOSTHUIZEN, der behauptet, die unabhängigen Kirchen seien zum großen Teil nicht christlich. In seinem Buch „Post-Christianity in Africa“ vertritt er den Standpunkt, daß „viele . . . den Weg zurück zum Nativismus zu sehr erleichtern. Sie sind weder christlich noch traditionell, sondern ein Synkretismus von beidem, und deshalb eine neue Religion“ – „Post-Christentum“.¹⁹ Denselben Standpunkt entwickelt er in seiner Analyse der Shembe-Kirchenlieder. Indem er von den Kategorien ausgeht, die SUNDKLER im Zusammenhang mit dem messianischen Kirchentypus entwickelte, gelang er zu der Schlußfolgerung, die Gesänge seien ein deutlicher Beweis für die Erhöhung des Shembe

in den Stand Gottes oder Christi. Diese unterstellte Abweichung von christlichen Prinzipien bezeichnet er bestenfalls als nichtchristlich, schlimmstenfalls als antichristlich.²⁰

Die Methode, bei der die in unabhängigen Kirchen gesungenen Kirchenlieder untersucht werden, um Aussagen über den christlichen Charakter einer solchen Kirche zu machen, hat er wahrscheinlich von TURNER übernommen, der unter anderem Predigten, Katechismen und Kirchenlieder untersucht hatte, um einer unabhängigen Kirche ihren Platz auf seinem Kontinuum vom „Heidentum“ zum Christentum zuzuweisen.²¹ Diese Methode der theologischen Analyse führte, wie Fernandez und Martin zu recht herausstellen, zu einer Konzentration auf das geistliche Leben und die Textschöpfungen der Elite innerhalb der unabhängigen Kirchen. Es gibt wenig Beweise für eine teilnehmende Beobachtung des Lebens der Anhänger, um deren Umsetzung der Prinzipien in den Dokumenten und Texten in ihr tägliches und wesentlich afrozentrisches kulturelles Leben festzustellen. Der Ansatz beruht daher zumeist auf den eurozentrischen Maßstäben für das Christentum, die intellektuell an ein Textmaterial angelegt wurden ohne Bestätigung der Interpretationen und Schlußfolgerungen durch Beweismaterial aus dem Leben der Mitglieder.²² Der einzige Unterschied zwischen TURNER und OOSTHUIZEN besteht darin, daß TURNER weniger konservativ oder dogmatisch bei der Anwendung der Maßstäbe und der Einstufung der Kirchen auf dem Kontinuum vorging. Seine Methode scheint vielen europäischen Kirchengremien zu gefallen, wenn man die Tatsache in Rechnung stellt, daß er als Berater des WCC bei der Beurteilung von Aufnahmeanträgen durch Afrikanische Unabhängige Kirchen tätig ist.

SUNDKLER, der geistige Vater der Deifikationstheorie, hat seither seine Meinung revidiert und OOSTHUIZEN in einer zwanzigseitigen Analyse einer aufschlußreichen Kritik unterzogen. Aufgrund seines besseren Hintergrundwissens über das Leben der Shembe-Gemeinde analysiert er dieselben Gesänge sehr überzeugend und verwirft in toto die von OOSTHUIZEN gezogenen Schlußfolgerungen.²³ SUNDKLEERS Gesinnungswandel verstärkte seine Ablehnung des Objektivitätsbegriffs in der Wissenschaft.²⁴

f) P. BEYERHAUS: „Nativistische Bewegungen“ – eine Zielscheibe für Missionsbemühungen

Die Entartungstheorie in bezug auf die zionistischen oder sogenannten messianischen Kirchen hat in BEYERHAUS seinen zweiten eifrigen Verfechter gefunden. BEYERHAUS, der 1965 zum Gründungsdirektor des Missiologischen Instituts am Lutheran Theological College in Mapumulo wurde, ist ein Befürworter des theologischen Analyseverfahrens und der Deifikations- und Degenerationsschlußfolgerungen von OOSTHUIZEN. Er betont die Notwendigkeit, innerhalb der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen zwischen denjenigen, die den Namen „Kirchen“ verdienen, und denjenigen, die einfach nur synkretistische, neo-heidnische oder post-christliche Bewegungen sind, zu

unterscheiden. Seine Klassifikation sieht drei Hauptgruppen vor: a) separatistische Kirchen, b) christliche Sekten und c) nativistische Bewegungen. Die nativistischen Bewegungen, die sich seiner Meinung nach vom traditionellen Christentum entfernt haben, untergliedert er noch einmal in messianische Gruppen und zionistische Gruppen.²⁵

Seine Entrüstung über die afrikanische schöpferische Anpassung christlicher Prinzipien an die sozialen Bedingungen im Apartheidsystem äußert sich in seiner bedingungslosen Verurteilung von Leuten wie VAN WYK, der in allen unabhängigen Kirchen eine Weiterentwicklung des Christentums sieht, sogar in jenen, die für Beyerhaus „post-christlich“ sind.²⁶

Er verurteilt alle Versuche der älteren Kirchen, einen Dialog und eine Einheitsfront mit den „nativistischen Bewegungen“ herzustellen als Resignation vor der göttlichen Pflicht zur Christianisierung der Heiden.²⁷ Die von ihm vorgeschlagene Lösung dieser Probleme des Christentums auf afrikanischem Boden ist direkte Missionsarbeit.²⁸

Der Beweis, den er anführt, um die Deifikationsthese bezüglich des Shembe zu erhärten, schlägt als Bumerang auf seine Grundpositionen zurück. Sundkler hat seither Material vorgelegt, das zu einer unterschiedlichen Interpretation seiner zitierten Bemerkung über einen Gott mit Händen und Füßen zwingt. Wenn ein Shembe die Bibel aus der Warte einer afrikanischen sozioökonomischen Marginalität interpretiert, ein Status, in dem die Mehrheit seiner Anhänger durch das Apartheidsystem gehalten werden, so wird er jenen Teilen eine größere Bedeutung beimessen, in denen Gott als jemand beschrieben wird, der sich um die menschlichen Sozialprobleme sorgt, der Gott also, der sich mit seinem Volk identifiziert und mit ihm leidet. Dies ist in der Tat eine Auslegung des Gottes der Bibel, die der typisch afrikanischen Vorstellungswelt entspricht und die in krassem Gegensatz steht zu dem indifferenten und weit entfernten Gott der Missionare, der sich über die afrikanischen sozialen Bedingungen unter der Apartheid ausschweigt. Die Grundlage dieses Denkens bildet der Glaube daran, daß einige Vorfahren weiterleben, täglich mit ihren Nachkommen kommunizieren und ihnen dadurch bei der Bewältigung ihrer alltäglichen Daseinsprobleme helfen. Der Shembe sucht in der biblischen Lehre eine ideologische Rechtfertigung für die Mobilisierung seiner Anhänger für landwirtschaftliche Projekte und für den afrikanischen religiös-politischen Protest.²⁹

Die Predigt eines Shembe-Propheten, die BEYERHAUS im Oktober 1965 hörte und aufzeichnete, enthält ein interessantes Amalgamat aus biblischen Gottesvorstellungen und der afrikanischen Weltanschauung über die Geister der Vorfahren. Der Prophet verknüpft seine Gedanken mit einer Verurteilung der Rolle des europäischen Kolonialismus bei der Zerstörung der ökonomischen, politischen und sozialen Strukturen der autochthonen Zulu-Gesellschaft. Er greift die Lohn- und die Berufs-/Rassenschranken an, die zu der einseitigen und ungerechten Akkumulation von Reichtümern in Händen der Europäer geführt haben, die konsequenterweise nun die sozialen Rassenschranken gegen die verarmten Zulus errichtet haben. Dies hält er für unvereinbar mit dem göttlichen Geist. Er sieht die Lösung der sozialen

Probleme der Zulus in der Suche und Anbetung eines Zulu-Gottes, der als einziger in einer rassistischen Gesellschaft mit der Sache der Zulus sympathisieren könne.³⁰

Diese Betrachtungsweise entstammt dem traditionellen Zulu-Glauben, wonach Mvelinqangi (Gott), nachdem er die Menschen erschaffen hatte, diesen Land und Vieh gab, was die Grundlage ihrer wirtschaftlichen Existenz bilden sollte. Dieser Gott, der sich in wesentlichen Punkten nicht vom biblischen Gott unterscheidet, kann ihnen auch in dem System, das sie ihres Landes und Viehs beraubt hat, bei der Lösung ihrer wirtschaftlichen Probleme zu Hilfe eilen. Die Geister der Vorfahren, die unter dem Volk leben und deren Leiden teilen, symbolisieren den Zulu-Christus, der für sein Volk als Vermittler beim Zulu-Gott eintritt. Dergestalt sind Zulu-Christus und Zulu-Gott aber nur insofern, als sie sich um die sozioökonomischen Probleme der Zulus kümmern und konkrete Schritte zu deren Bewältigung unternehmen. Der Shembe hilft durch seine religiöse Heilung und die Mobilisierung von Menschen für die Prinzipien des Fleißes und der Sparsamkeit, die sich in wirtschaftlicher Besserstellung niederschlagen, die Bürde seiner Anhänger zu erleichtern und erfüllt dadurch Gottes Werk. Er ist Gott im figurativen Sinne, denn er handelt, wie Christus auf Erden gehandelt hat und wie Gott handeln würde.³¹

Die gesamte These ist eine ernsthafte Anklage gegen das Missionschristentum, das sich angesichts des Kolonialismus auf eschatologische Auswege berief und das Bild eines Gottes und eines Christus entwarf, der sich nie für die ökonomischen, sozialen und politischen Angelegenheiten seiner Gläubigen interessiert. Dies mußte angesichts der bestehenden europäischen Privilegien notwendigerweise die Zulus dazu veranlassen, daß sie, wenn sie in der Bibel von der Natur und dem Ziele Gottes lasen, das Zerrbild eines Gottes verdammt, das ihnen die Missionare zeigten, und den Gott zu suchen, der Anteil an ihrer sozialen Lage nahm. Die logische Konsequenz wäre dann: falls es einen Gott gibt, der sich ausschließlich für das ökonomische, soziale und politische Leben der wohlhabenden Europäer interessiert, einen weißen Gott also, dann muß es auch einen Gott geben, der sich um das Wohlergehen der Zulus sorgt, einen Zulu-Gott.

Dieses Thema, das hier in engen ethnischen Kategorien umrissen wurde, nahm nationale Dimensionen an, nachdem der afrikanische Nationalismus einmal Fuß gefaßt hatte. Und gerade dieser Aspekt der Unabhängigkeitsbewegung scheint eine einleuchtendere Erklärungsgrundlage für den christlichen Charakter der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen im Kontext der Apartheidgesellschaft zu liefern. Er steht in diametralem Gegensatz zu der indirekten Unterstützung der kolonialen Machtstrukturen, die die Missionare im allgemeinen gewährten, indem sie über die hemmenden Auswirkungen dieser Strukturen auf das afrikanische soziale Leben schwiegen, während sie die afrikanischen Versuche, eine Theologie der Befreiung herauszukristallisieren, verurteilten.

g) Afrikanische nationale Unabhängigkeit und die Modifizierung der Entartungstheorie: Die WCC-Konsultation, Kitwe, 1962

Der wichtigste Faktor bei der Weiterentwicklung der Missionsliteratur über unabhängige Kirchen nach SUNDKLER war der afrikanische Kampf für die politische Unabhängigkeit vom Kolonialismus. In diesem Kampf spielten drei Geistesströmungen eine dominante Rolle und lieferten eine ideologische Rechtfertigung für die afrikanische Herausforderung des Kolonialsystems. Es waren dies der afrikanische Nationalismus, der Islam und der Marxismus-Leninismus. Alle drei enthielten – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaße – antagonistische Elemente gegenüber dem eurozentrischen Christentum. Die Missionare, die Zeugen des afrikanischen politischen Kampfes wurden und hörten, wie die nationalistischen Führer offen und unverblümt die eurozentrische Kirche und ihre Funktion im Kolonialismus verurteilten, wurden von banger Sorge um die Zukunft des Christentums in einem unabhängigen Afrika ergriffen. Dieses Bangen äußerte sich in der Neubewertung der Geschichte der Mission in Afrika. Das Ziel bestand darin, die Fehler der Vergangenheit zu ergründen und somit Strategien für die Verankerung des Christentums im afrikanischen Boden zu entwickeln.

Missionsautoren wie BÜHLMANN, BEETHAM und HASTINGS, die bei der Suche nach diesen Strategien die führende Rolle spielten, waren beeindruckt von dem Anwachsen der unabhängigen Kirchen. Diese Beobachtung führte sie zu der Erkenntnis, daß das Christentum in Afrika nur dann wirksam sein könne, wenn die Kirche den ökonomischen, sozialen, politischen und geistigen Bedürfnissen der Kolonisierten Rechnung trage. Da sie auch erkannten, daß die Afrikaner besser in der Lage waren, ihre eigenen Bedürfnisse zu definieren, empfahlen sie die „Afrikanisierung“ der Kirchenführung. Diese böte dem afrikanischen Denken mehr Spielraum bei der Anpassung der christlichen Prinzipien an die sozialen Bedingungen. Sie ermögliche also den Aufbau eines afrozentrischen Christentums, der ausschlaggebende Grund, weshalb die unabhängigen Kirchen erfolgreicher die Herzen der Afrikaner eroberten. Die Chancen für einen Sieg im Kampf gegen Materialismus, Islam und afrikanischen Nationalismus und für die Kontrolle in einem unabhängigen Afrika sahen sie in der Einheit der Christenheit. All diese neuen Erkenntnisse zeigten in Richtung auf einen Dialog mit den unabhängigen Kirchen und deren genauere Untersuchung. Das Ressort für Missionsstudien des WCC nahm die Herausforderung sehr schnell an. Im September 1962 rief es zu Konsultationen am Mindolo Ecumenical Centre in Kitwe, Sambia, auf, wo die Beziehungen zwischen den „etablierten“ und den unabhängigen Kirchen neu bestimmt wurden.

Zwanzig der fünfunddreißig Wissenschaftler, die daran teilnahmen, waren Afrikaner, darunter auch einige Führer der unabhängigen Kirchen. Das Leitmotiv der Konsultation wurde so definiert:

„(. . .) es ist für die Zukunft des Christentums in Afrika von großer Bedeutung, daß die ‚traditionellen‘ Kirchen den konstruktivsten Weg suchen und beschreiten, der sie ihren getrennten Brüdern näherbringt.“³²

Demgemäß konzentrierte sich die Diskussion auf jene zentralen Themen der Unabhängigkeitsbewegung, die zu einer Kontroverse zwischen der Mission und den Afrikanern geführt hatten. Dazu gehörten u. a. Ahnenkult,³³ religiöse Heilung,³⁴ Wahrsagungspraktiken³⁵ und Polygamie.³⁶ Die Erklärung, die die Ergebnisse der Diskussion zusammenfaßt, weist eine erhebliche Verschiebung von den traditionellen Missionspositionen in Richtung auf die Unabhängigkeitsbewegung auf. Es wird die Notwendigkeit betont, die afrikanischen Weltanschauungen bei der Ausübung des Christentums ernstzunehmen. Den kreativen Fähigkeiten der Afrikaner wird ein größerer Spielraum bei der Anpassung traditioneller Rituale an die jeweiligen sozialen Bedingungen gewährt. Ferner ist ein starkes Verlangen zu erkennen, „Brücken der Verständigung und Versöhnung“ durch ständigen Dialog, Kooperation in christlichen Räten und Bibelunterricht zu schlagen. Diese Maßnahmen zur Förderung der Einheit sollten auf der Basis von Unabhängigkeit und gegenseitigem Respekt durchgeführt werden.³⁷

Der Plan, der die theologische und biblische Unterweisung der unabhängigen Führer unter der Leitung der „älteren Kirchen“ vorsah, deutet jedoch darauf hin, daß trotz der Erkenntnis der Notwendigkeit, daß das christliche Evangelium „zu jedem Menschen dort sprechen muß, wo er sich befindet“,³⁸ nicht alle unabhängigen Kirchen als christlich anerkannt wurden. Die Konsultation wurde beherrscht von der Klassifikation und Nomenklatur, die TURNER vorgeschlagen hatte und die ein typologisches Kontinuum vom „Neo-Heidentum“ zum Christentum aufstellten, entlang dessen afrikanische Religionsgemeinschaften eingestuft werden konnten. Die religiösen Kategorien der zionistischen und Aladura-Kirchen wurden darauf näher an den Pol des „Neo-Heidentums“ herangerückt,³⁹ was die Erinnerung an SUNDKLEERS „Brücke (. . .) zurück zum Heidentum“ wachruft.⁴⁰ In diesem Zusammenhang wäre die Bibelunterweisung das Mittel, um diese Kirchen entlang des Kontinuums in Richtung auf das zu verschieben, was der Konsensus, der durch Dialog und Aktionseinheit zustande gekommen wäre, als christlich bezeichnete. Mit dieser Entscheidung war ein wichtiger Aspekt des missionarischen Westernnization-Standpunktes, d. h. das Monopol der Missionare bei der Festsetzung der Normen für das Christentum, modifiziert worden. Nur die apriorische Einstufung der Pfingstkirchen in die neo-heidnische Rubrik verriet noch die traditionellen Missionspositionen.

Daten, besonders aus Südafrika, dem Land mit den meisten zionistischen Kirchen, zeigen, daß diese Kirchen ihre Mitglieder zumeist aus den nur halbalphabetisierten und ärmeren Schichten der afrikanischen Bevölkerung rekrutieren.⁴¹ In bezug auf die Industrialisierung und Urbanisierung unter dem eurozentrischen System stellen diese Leute das Problem einer Randgruppe dar. Ihre Religion spiegelt daher ihre eigene Auslegung der christlichen Prinzipien wider, eine Auslegung, die ihrer afrikanischen Weltanschauung und ihrem sozialen Status als Randgruppe entspricht. Wenn das Evangelium „zu jedem Menschen dort sprechen muß, wo er sich befindet“, wie die Konsultation ergab, dann muß das Ergebnis ihrer Neuinterpretation der Bibel christliches Glaubensgut sein, d. h. das Christentum einer afrikanischen

Randgruppe im Gegensatz zum Christentum der anderen sozialen Schichten innerhalb der südafrikanischen Gesellschaft. Eine Änderung ihrer Neuinterpretation müßte daher eine Änderung ihrer sozio-ökonomischen Lage zur Voraussetzung haben, ein Faktor, den die einseitige Konzentration auf metaphysische Phänomene immer unterbewertet. Es sieht in der Tat so aus, als habe die Konsultation mit ihrem „Brückenschlag“ das Potential eines Christentums, das den ökonomischen und politischen Bedingungen der Afrikaner Rechnung trägt, nicht ausgeschöpft.

Die Konsultation setzte zwei Trends in der Weiterentwicklung der Literatur in Afrika im allgemeinen und in Südafrika im besonderen in Gang. Die Aufnahme der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in den Dialog und die Aktionseinheit zur Bestimmung des Wesens eines afrikanischen Christentums führte zu einer Verstärkung der Positionen des Stimulus-Response-Ansatzes und der Contention-Creativity-Standpunkte. Da den sogenannten messianischen Bewegungen eine gesonderte Klassifikation zuerkannt worden war, blieben die religiösen Kategorien der zionistischen und Aladura-Kirchen der Hauptnährboden der Westernization-These in ihren verschiedenen Ausprägungsgraden.

h) Die Folgen von Kitwe: das Missiologische Institut in Mapumulo und die Entartungstheorie in Südafrika

Dieses Institut organisierte in der Zeit vom 30. 9. bis 6. 10. 1965 ein Einführungsseminar, um die Bedeutung der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen, denen nach einer Zählung des Jahres 1960 schon 20,1 % der afrikanischen Bevölkerung angehörte, zu untersuchen und zu bewerten.⁴² Die Vorbereitung des Seminars erfolgte in Zusammenarbeit mit der CISA, die kurz zuvor die Empfehlungen der Kitwe-WCC-Konsultation in die Tat umgesetzt hatte, indem sie zusammen mit der AICA eine Einheitsfront gebildet hatte mit dem Zweck der Errichtung eines Wohlfahrtsdienstes in den afrikanischen Städten und der Durchführung von Bibelunterricht für die Führer dieser Kirchen.⁴³

Auf dem Podium saßen so berühmte Forscher der Unabhängigkeitsbewegung wie OOSTHUIZEN, BEYERHAUS, BECKEN, MARTIN, HÄSELBARTH und VAN WYK. Und der Verlauf wurde klar beherrscht durch die Deifikations- und die Entartungstheorien, deren prominenteste Vertreter OOSTHUIZEN⁴⁴, BEYERHAUS⁴⁵ und MARTIN⁴⁶ waren.

In Übereinstimmung mit MAKHATINI, dem einzigen afrikanischen Redner des Seminars⁴⁷, vertrat VAN WYK als einziger Wissenschaftler einen eindeutig positiven Standpunkt, der das Ergebnis seiner Untersuchungen zur Bedeutung der unabhängigen Kirchen für die Afrikaner unter den industriellen und urbanen Bedingungen der Apartheid in Südafrika war:

„Für die traditionellen Kirchen scheint es auch eine Notwendigkeit zu sein, diese Gruppen so weit wie möglich als wahrhaft christliche Entwicklungen zu akzeptieren, auch wenn sie viele Irrtümer aufweisen mögen. Es wird sich

aber herausstellen, daß sie mehr wahre christliche Haltung besitzen, als man oft bei diesen Gemeinschaften vermutet. Sie können vielleicht den traditionellen Kirchen und dem Christentum helfen, die Tür zu öffnen, durch die sie weitaus tiefer in das eigentliche Leben des afrikanischen Volkes eindringen können.⁴⁸

Die Tatsache, daß der von Beyerhaus vorgeschlagene Weg der „direkten Missionsarbeit“ an den sogenannten nativistischen Bewegungen nur über eine „eingehende Studie“ führen sollte, in der „durch konzentrierte Feldforschung“ die Glaubensvorstellungen und „kultischen Handlungen“ untersucht werden sollten, enthielt allerdings wichtige Implikationen für die Weiterentwicklung der Literatur.⁴⁹ Mit Hilfe der Theologiestudenten des Mapumulo College, die selber Afrikaner waren, wurde die teilnehmende Beobachtung Afrikanischer Unabhängiger Kirchen begonnen. Vertreter dieser Kirchen nahmen an anschließenden Seminaren und Beratungen teil, die von der SACC und dem Missiologischen Institut organisiert wurden.⁵⁰ Dies half Missionsforschern wie BECKEN, der von BEYERHAUS die Leitung des Missiologischen Instituts übernommen hatte, dabei, sich entschieden gegen die Entartungshypothese zu wenden:

„... es wurde deutlich, daß diese Bewegung eine afrikanische Antwort auf die biblische Botschaft zu geben sucht. Wir bekamen Zugang zu ihrer Theologie, die weniger in dogmatischen Aussagen besteht, als im holistischen Dienst dieser Bewegung am ‚ganzen Menschen in seiner Gesellschaft‘. (...) Hier wird die befreiende Kraft des Evangeliums spürbar, die die Kirche in Afrika von der westlichen Vormundschaft befreit und sie zum Partner in der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen macht.“⁵¹

Durch teilnehmende Beobachtung und Forschung konvertierte MARTIN, wurde zu einem Vollmitglied der Kimbangu-Kirche und zu einer Kritikerin der theologischen Methode und der extrem eurozentrischen und positivistischen Werturteile von OOSTHUIZEN.⁵² Sie hielt jedoch an dem Kontinuum-Prinzip fest und empfahl eine intensive Kommunikation mit den Mitgliedern der unabhängigen Kirchen als sichere Basis für die Interpretation und Einstufung ihres Glaubens und ihrer Praktiken.⁵³

2. *Westernization-Tendenzen in der ethnologischen Literatur*

- a) Allgemeine Darstellung der Motive, die hinter dem Impact-Westernization-Ansatz in der Ethnologie stehen

Der Impact-Westernization-Ansatz gewann in ethnologischen Kreisen dadurch an Bedeutung, daß bei Forschungsgebiet und -methode ein Wechsel von der historischen Forschung zur Analyse von kulturellem Wandel stattfand. Das Hauptanliegen der historischen Ethnologie mit ihrer detaillierten Beschreibung des afrozentrischen kulturellen Lebens war die Frage gewesen, welchen Beitrag dieses Material zum Verständnis von Ursprung und Entwicklung der menschlichen Gesellschaft und Kultur leisten könnte. Die Studien zum Kulturwandel lenkten das Interesse auf die kulturellen Phänomene, die

bei der Interaktion von afrozentrischem und eurozentrischem kulturellen System auftauchen.

Diese Entwicklung innerhalb der Ethnologie wurde durch den „Fünf-Jahres-Forschungsplan“ vorangetrieben, der von dem „International Institute of African Languages and Cultures“ mit Sitz in London finanziert wurde.⁵⁴ Dieses Institut war 1926 auf Betreiben von Missionaren, Verwaltungsbeamten und Philanthropen gegründet worden. Ausdrückliches Ziel des Instituts war es, die Auswirkungen des „Europäischen Anpralls“ auf die Afrikaner zu erforschen, und man hoffte, dieses Wissen werde es den Missionsgesellschaften und Kolonialregierungen ermöglichen, die zur Kontrolle und Regulierung des Kulturwandels notwendige Politik zu formulieren und somit den Fortbestand des Kolonialismus sicherzustellen. Die Motive, die hinter dem Forschungsplan standen, die Ziele, die er festlegte, und der soziokulturelle Hintergrund der Ethnologen, die mit der Durchführung beauftragt wurden, sind wahrscheinlich die tragenden Säulen des daraus hervorgegangenen Ansatzes. Durch diese Entwicklung bei Zielsetzung und Ansatz wurden die wissenschaftlichen Studien der Ethnologie und die Interessen der Kolonialverwaltung auf Dauer miteinander verknüpft.⁵⁵

b) B. MALINOWSKI: Afrikanische Unabhängige Kirchen und die Suche nach dem „gemeinsamen Maß“

MALINOWSKI hat den Impact-Westernization-Ansatz in bezug auf soziokulturellen Kontakt und Wandel bekanntgemacht. Obwohl er selbst das Entstehen und Anwachsen der Unabhängigkeitsbewegung und des afrikanischen Nationalismus nicht untersucht hat, verdienen seine Vorstellungen vom Kulturwandel unsere Aufmerksamkeit, da sie später von anderen funktionalistischen Ethnologen in deren Untersuchungen zur afrikanischen Unabhängigkeitsbewegung aufgegriffen und angewandt wurden.

MALINOWSKIS Ausgangspunkt – und zugleich eine Zusammenfassung seiner Standpunkte – war die ethnozentrische These, die besagt, „Kulturwandel“ sei ein „Ergebnis des Zusammenpralls einer höheren, aktiven Kultur mit einer einfacheren und passiveren“. Ein kurzer Blick auf die Nomenklatur, die er in der Beschreibung und Analyse verwendet, verhilft uns zu einem besseren Verständnis seiner Gedankenstruktur. Die Missionare, Verwaltungsbeamten, Kolonisten und Unternehmer wurden als die „Haupterreger des Kulturwandels“ angesehen; sie seien „... was die Initiative des Wandels betrifft, die entscheidenden Faktoren...“. Folglich bilden bei seiner Definition der Beweggründe des Wandels „... die Gesamtheit der europäischen Einflüsse, Interessen, guten Absichten und Raubinstitute einen wesentlichen Teil des Studiums des afrikanischen Kulturwandels...“. Im Rahmen dieser begrifflichen Kategorien wurde die Kontaktsituation zu einem Prozeß, in dem sich eine „einwirkende und eine empfangende Kultur“ in Interaktion befinden. Das autochthone kulturelle System bezeichnet er als „voreuropäisch“ oder als „Nullpunkt“ des Kontakts, der beim Studium des Wandels keine oder nur geringe Beachtung verdiene. Die Tätigkeit des „Kontaktträgers“ sei im

wesentlichen ein „selektives Geben“ von eurozentrischen Kulturelementen, und das Ergebnis dieses „Gebens“ sei die „Verwestlichung der Welt“. Das afrozentrische kulturelle System werde – entsprechend seiner „Anpassungsfähigkeit“ – einem Prozeß der „Assimilation“, der „Umformung“ und der „Verwandlung“ unterworfen. Das Endergebnis dieses Prozesses sei die „dritte Kultur eines verwestlichten Afrikas“.

In diesem Konzept blieb für die afrikanische Response nur wenig Platz als Beweggrund beim soziokulturellen Wandlungsprozeß, von einer afrikanischen Kreativität ganz zu schweigen. Er gab zu: „das Entstehen neuer und *unerwarteter* Kräfte und Faktoren, z. B. eines afrikanischen Nationalismus, das Entstehen autonomer afrikanischer Kirchen, erschweren Darstellung, Analyse und Politik“.⁵⁶ Die Probleme der „Darstellung“ und der „Analyse“ ergeben sich aus dem funktionalistischen Kulturbegriff, nach dem Kultur ein ausgewogenes System von funktional miteinander verbundenen Teilen ist. Da Malinowski erkannte, daß „das Wesentliche bei Kontaktinstitutionen nicht ein Gleichgewichtszustand, sondern Wandel mit Kompromiß, Konflikt oder Kooperation“⁵⁷ ist, postulierte er als Endziel der „Verwestlichung“ „die Suche nach dem gemeinsamen Nenner“. Dieses Konzept vom „gemeinsamen Nenner“ legt beim Zusammenspiel von afrikanischen und europäischen Interessen und Absichten die Betonung auf „Kompromiß“ und „Kooperation“.⁵⁸ Die Festlegung eines *modus vivendi* zur Erreichung des gewünschten „gemeinsamen Nenners“ bildeten die Probleme der „Politik“.

Da also das Wandlungskonzept des Westernization-Ansatzes für die Afrikaner ursprünglich nur eine passive Rolle vorsah, wurde schon bald nach dem Aufkommen und Anwachsen dieser „unerwarteten“ Kräfte die Berücksichtigung der afrikanischen Interessen, Absichten und Einflüsse erforderlich. Laut Malinowski war die afrikanische Reaktion nicht ein soziopolitischer Faktor *sui generis*, dessen Existenz berechtigt war und der es verdiente, als einer der Beweggründe für Wandel studiert und analysiert zu werden. Vielmehr war sie der Ausdruck einer Fehlentwicklung und rechtfertigte deshalb eine funktionale Analyse der beobachtbaren afrozentrischen kulturellen Phänomene mit dem Ziel, Strategien für eine konfliktfreie „Verwestlichung“ Afrikas zu entwickeln, d. h. für eine Kooperation der Afrikaner mit dem Kolonialsystem.⁵⁹

Dadurch, daß MALINOWSKI bei der Kontaktsituation von der Vorstellung eines „Gleichgewichts“ zu der vom „gemeinsamen Nenner“ überging, hat er sich im zentralen Punkt der funktionalistischen Theorie und Methode von einigen seiner Schüler und Kollegen entfernt. Die von ihm später vertretene Meinung, demnach Wandel „der Zusammenprall zweier Kulturen“ ist, die „schnelle und gewaltsame Transformation“ der afrikanischen Gesellschaften, welche nur mit „den gewaltsamen Veränderungen einer Revolution vergleichbar“ ist und ein „temporäres Mißverhältnis“ und einen konfliktträchtigen Prozeß darstellt,⁶⁰ war eine Herausforderung an die Adresse von SCHAPERLA und FORTES, nach deren Auffassung die Kontaktsituation ein „integrales Ganzes“ bildet, das mit den klassischen funktionalistischen Methoden untersucht werden kann.⁶¹ Aber seine Berufung auf Westernization-Vorstellung

gen, nach denen die „europäischen Einflüsse“ die „Haupttriebfeder“ und der „dominierende Faktor hinsichtlich der Initiative und Planung“ darstellen und auf deren Grundlage er diese Annahmen verwerfen wollte, ist nicht überzeugend. Logisch akzeptabel klingt nur seine Aussage, daß Rassenschranken, Klassenunterscheidungen und sprachliche und kulturelle Unterschiede Faktoren seien, die es verböten, von der sozialen Struktur der afrikanischen und europäischen Interaktion als von einer „Gemeinschaft“ zu sprechen.⁶²

MALINOWSKIS Interesse an einer Ausschaltung des Konfliktpotentials und einer Förderung von Kompromiß und Kooperation hatte jedoch bedeutende Implikationen für die weitere Entwicklung seiner Einstellung zum Kolonialismus. Er begann nämlich, die „Zivilisationstheorie“ in Frage zu stellen, laut derer der Wandlungsprozeß eine vollkommene Einbahnstraße ist, und bei dem die Europäer nur die Gebenden, die Afrikaner nur die Nehmenden sind.⁶³ Folgerichtig benutzte er die Berichte offizieller Kommissionen über die miserable ökonomische und gesundheitliche Lage der Afrikaner unter der Kolonialherrschaft, um aufgrund dieser Berichte die Unterdrückung und Ausbeutung der Afrikaner anzugreifen.⁶⁴

Er trat für eine sozioökonomische Ordnung ein, die den Afrikanern eine Befriedigung ihrer Bedürfnisse im Rahmen von „verwestlichten“ Bedingungen ermöglichen sollte. Aber aufgrund seiner – wie er sie nannte – „praktischen Überlegungen“ erreichte sein Konzept vom afrikanischen Wohlergehen, das notwendig wäre, um die Afrikaner zur Kooperation mit den Zielen des Kolonialismus zu bewegen, nicht das Ziel einer ökonomischen, politischen und sozialen Gleichstellung mit den Europäern. Obschon er Gleichheit für das beste Mittel hielt, um eine schnell und widerstandslose „Verwestlichung“ der Afrikaner herbeizuführen, hielt er sie dennoch angesichts der starken, wenn auch ungerechtfertigten Opposition der Europäer für praktisch nicht durchführbar. Deshalb sah er die Möglichkeit zur Ausmerzung des afrikanischen Nationalismus und des konfliktfördernden Widerstands der Europäer andererseits in der unmißverständlichen Erklärung an die Afrikaner, daß die Ziele der „Verwestlichung“ nicht die Erlangung von „voller Identität“ seien, sondern die Ermöglichung von „neuen“ Existenzbedingungen, die ihren Bedürfnissen besser angepaßt seien, aber dennoch stets in Einklang mit den europäischen Erfordernissen stünden.“⁶⁵ In Übereinstimmung mit dieser Denkrichtung unterstützte MALINOWSKI die koloniale Bildungspolitik, die darauf abzielte, die Afrikaner „ihrem eigenen Wesen entsprechend“ auszubilden und sie von der ökonomischen und politischen Konkurrenz mit den Kolonisten fernzuhalten. Dies war der gangbarste Weg, den Afrikanern eine Ausbildung zu geben, ohne Konflikte heraufzubeschwören.⁶⁶

MALINOWSKI hat mit diesen theoretischen Positionen eine *qualifizierte* wissenschaftliche Rechtfertigung für die Kolonialherrschaft in Afrika geliefert.

In engem Zusammenhang mit seiner Ablehnung des Rückgriffs auf den „Nullpunkt des Kulturwandels“ als eines Mittels zur Bestimmung der Gründe und des Ausmaßes von Wandel steht seine Kritik an der Vorstellung, daß das Ergebnis des Wandels eine „mechanische Mischung von Elementen“ sei, die

sich bis auf die ursprünglichen Kulturen zurückverfolgen ließen. Seiner Meinung nach haben „Zusammenprall und Zusammenspiel“ von afrikanischer und europäischer Kultur eine neue Synthese hervorgebracht, „ein neues autonomes Gebilde“, das in seiner Eigenart untersucht werden muß.⁶⁷

Dadurch, daß die ethnologische Forschung in den Dienst der Kolonialverwaltung gestellt worden war, wurden neue Schwerpunkte gesetzt. Bei Auftauchen der afrikanischen Unabhängigkeitsbewegung hatten die kolonialen Verwaltungsbeamten ihr Augenmerk vor allem auf die Führer gerichtet, die – entsprechend der Drahtziehertheorie – als die eigentlichen Unruhestifter angesehen wurden. Diese Betrachtungsweise der Unabhängigkeitsbestrebungen scheint in der Vorstellung begründet zu sein, daß die Geschichte ein Prozeß der Ideenentfaltung ist und daß daher die historische Entwicklung ein natürliches Ergebnis und eine Verkörperung des geistigen und geistlichen Lebens einiger weniger Talentierter ist.

Eine Reihe von Ethnologen nach MALINOWSKI neigten dazu, das Studium der afrozentrischen christlichen Organisationen im wesentlichen auf eine Beschreibung und Analyse des Lebens, der Texte und der Reden ihrer Führer zu beschränken. Dies bedeutete eine klare Abkehr vom Selbstverständnis der Ethnologie als einer Sozialwissenschaft, deren Gegenstand die Gesamtkultur eines Volkes oder der Prozeß des gesellschaftlichen Lebens ist.

c) K. SCHLOSSER: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Phänomen der „Biozönotischen Ordnung“

SCHLOSSER wurde die nächste bekannte Ethnologin, die das wissenschaftliche Instrumentarium des Impact-Westernization-Ansatzes im Rahmen der Ethnologie auf das Studium und die Interpretation der afrikanischen Unabhängigkeitsbewegung übernahm und anwandte.

Ihre erste Publikation konzipierte und formulierte sie innerhalb der Kategorien, die eng verbunden sind mit der Führerschaft und ihren Auswirkungen auf die Sozialordnung und die historische Entwicklung. Dadurch, daß sie den Begriff „Prophet“ zur Bezeichnung der religiösen Führerpersönlichkeiten aufgreift, hat es auf den ersten Blick hin den Anschein, als wäre der Ausgangspunkt „religiöse und politische Krisenzeiten“, die normalerweise das sozioökonomische Klima bilden, „in denen sie entstehen und sich zum Führer kleiner und größter Eingeborenengruppen aufschwingen, denen sie einen Ausweg aus ihren Nöten verheißen“.⁶⁸ Aber bei der gesamten Behandlung des Themas erfolgt nie eine Untersuchung und Charakterisierung der unterschiedlichen sozioökonomischen Klimata, die die verschiedenen „Propheten“ hervorbrachten. Statt dessen findet sich eine ausführliche Erörterung des Lebens solcher Propheten, ihrer Berufsprobleme, Aktivitäten, Visionen und Äußerungen. Selbst an solchen Stellen, wo Parallelen zum „Wahrsager- und Zauberpriestertum“ in autochthonen Gesellschaften gezogen werden, findet kein einziger Versuch statt, mit Hilfe der komparativen

Methode die wirkliche Funktion der „Propheten“ in ihren afrikanischen Gesellschaften unter der Kolonialherrschaft festzustellen.

Die Vernachlässigung der ökonomischen und politischen Bedingungen, die wirkliche Bedürfnisse bei den sozialen Gruppen erzeugten, um die sich dann die „Propheten“ kümmerten, gab der Drahtziehertheorie in bezug auf die Lage in Südafrika neue Nahrung. Und die Schlußfolgerungen, die sie hinsichtlich der Rolle der „Propheten“ in der Gesellschaftsordnung zieht, scheinen auf jenes Bemühtsein um die Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung des Kolonialismus, die Ausmerzung von Konflikt hinzudeuten, das die Erinnerung an die Vorstellung wachruft, daß die Kontaktsituation unter dem Kolonialismus ein „integrales Ganzes“ darstellt. So schlägt sie z. B. vor – als die Rede auf die Psychologie dieser prophetischen Persönlichkeiten kommt – „daß aus den Propheten eine sehr große Anzahl Betrüger auszusondern ist, die keineswegs religiöse Ziele verfolgt, sondern ihr Ansehen nur zur persönlichen Bereicherung ihrer Herrschsucht benutzt“. Sie schreibt den Erfolg, den die „Propheten“ bei der Gewinnung von „Ansehen“ und einer beträchtlichen Gefolgschaft zu verzeichnen haben, dem Mangel an Wissen und an kritischem Denken bei den Naturvölkern zu. Diese Theorie scheint die Ursache für all ihre Versuche zu sein, einer wissenschaftlichen Untersuchung über die kolonialen „Krisenzeiten“ tunlichst aus dem Wege zu gehen. Ihre Denkrichtung führt sogar so weit, daß die „visionären Phänomene“ und die angeblich „nervös außerordentlich erregbare“ Natur der „Propheten“ dazu benutzt werden, die Vermutung zu erhärten, daß diese Führer pathologische Fälle seien. Eine solche Geisteshaltung birgt die Gefahr in sich, der Wissenschaft die Möglichkeit zu geben, totalitären Regimen zuzuarbeiten, die bereit sind, Protest und Opposition gegen ihre Herrschaft als Geisteskrankheit zu bezeichnen. Diese Geisteshaltung scheint auch Grund zu sein für ihr Verständnis für die repressiven Maßnahmen und die Geheimdiensttätigkeit der französischen Kolonialverwaltung gegen die Mahdibewegungen. Sie betrachtet diese Bewegungen, wenn sie noch unter der Parole ‚Afrika den Afrikanern‘ geführt werden sollten, als „... eine sehr ernsthafte Gefahr für die europäische Kolonisation in Afrika...“ und deshalb verdienten sie es, unterdrückt zu werden.⁶⁹

Die tendentielle Unterstützung der Kolonialherrschaft, die bereits in „Propheten in Afrika“ deutlich wird, nahm aufgrund des theoretischen Schemas, mit Hilfe dessen sie die Unabhängigkeitsbewegung in ihrem Buch „Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwest Afrika“ untersuchte und interpretierte, eine konkretere und explizitere Form an.

Das Fundament ihres theoretischen Modells besteht aus dem Konzept vom „Rangkampf“ innerhalb der sozialen Beziehungen und der Vorstellung von der „funktionellen Sozialordnung“ im Gegensatz zur „biozönotischen Sozialordnung“. Die im Konzept vom „Rangkampf“ enthaltene Theorie besagt, daß sich soziale Stratifikation und Rollendifferenzierung innerhalb eines Sozialverbandes aus dem Konkurrenzkampf zwischen den Individuen und Gruppen herausbilden, die diesen Verband konstituieren. Nur solche Individuen und Gruppen erringen die Führerschaft, die jene überlegenen physischen

und intellektuellen Fähigkeiten unter Beweis stellen können, die der Sozialverband zur wirksamen Bewältigung und Kontrolle der Umwelt benötigt. Daher bewirke die „Rangstellung“, die sich aus diesem „Rangkampf“ ergebe, zwangsläufig eine Spaltung des Sozialverbandes in „Ranghohe“ und „Rangniedere“. ⁷⁰ Die Beziehungen zwischen diesen beiden sozialen Kategorien werden durch ein System von Rechten und Pflichten geregelt. Die „Ranghohen“ übernehmen die Führung, um für Ruhe und Ordnung zu sorgen, das Verteidigungssystem zu organisieren und das materielle Wohlergehen der Einheit zu gewährleisten. Die diesen Pflichten entsprechenden Rechte bestehen in ihrem Monopol an Privilegien und der Freiheit, Aufstände seitens der „Rangniedereren“ mit Gewalt niederzuschlagen. Die „Rangniedereren“ andererseits sind ihren Führern gegenüber zu Untertanentreue, Gehorsam und dem „Einräumen von Privilegien“ verpflichtet als Gegenleistung für das Recht, „Fürsorge durch *Bitten*“ fordern zu dürfen. Die erfolgreiche und kontinuierliche Handhabung dieses Systems gegenseitiger Rechte und Pflichten bildet die „funktionelle Ordnung“. Diese „Ordnung“ zeichnet sich aus durch „harmonisches und koordiniertes Zusammenarbeiten aller Organe zur Erhaltung des Lebens des Funktionsverbandes“. Infolgedessen bezeichnet sie die Inangahaltung dieses Prozesses als normales Verhalten seitens der Mitglieder des Sozialverbandes.

Die in diesem Schema enthaltenen Prinzipien wurden als anwendbar auf soziale Beziehungen betrachtet, und zwar auf zwei Ebenen: Erstens auf die Interaktion zwischen Individuen und Gruppen, die eine Gemeinschaft bilden, und zweitens auf das Verhalten von Individuen und Gruppen in einer Gemeinschaft gegenüber „fremden Sozialverbänden“ während einer Kontaktsituation. Auf der Intra-Gemeinschafts-Ebene benutzte SCHLOSSER das Schema, um das Auftauchen von Führern und die Beziehungen zwischen Führern und Anhängern in Afrikanischen Unabhängigen Kirchen zu erklären. Ihrer Ansicht nach stellten diese Kirchen den afrikanischen Versuch dar, in Anbetracht der sozialen Störungen, die aufgrund des Zusammenpralls zweier extrem verschiedener Kulturen auftraten, zu einem kulturellen Gleichgewicht zu finden. Im Verlauf der Analyse erforscht sie jedoch nie voll und ganz die Implikationen der neuen ökonomischen und politischen Bedürfnisse in einer Kontaktsituation für den gesamten Entstehungsprozeß der unabhängigen Kirchen, noch untersucht sie den „Rangkampf“ innerhalb der Kirchen oder die Aufrechterhaltung ihrer „funktionellen Ordnung“. Statt dessen lenkt sie die Aufmerksamkeit auf Persönlichkeitsmerkmale, die vertikale Mobilität und die Legitimierung der Führer, ohne genau zu erklären, weshalb die Anhänger, die sich im Netzwerk einer spezifisch kolonialen Situation verstrickt hatten, diese Eigenschaften an ihren Führern bevorzugten.

Die Ausdehnung der Vorstellung von einer „funktionellen Ordnung“ auf Institutionen, die aufgrund der Erfordernisse einer Kontaktsituation entstanden waren, unterschätzt den Druck, den das Kolonialsystem ausübte, und schafft eine Basis für Widersprüche im gesamten theoretischen Modell. So läßt z. B. die Vorstellung vom „Rangkampf“ vermuten, daß die Möglichkeit

eines sozialen Konfliktes nur vorübergehend für eine Übergangsphase bis zur Errichtung eines ausgewogenen und gut funktionierenden Ganzen akzeptiert wird. Aber die Notwendigkeit seitens der „Ranghohen“, Macht zu demonstrieren, ist ein Hinweis auf das immanente Konfliktpotential, das, sofern es nicht unterdrückt wird, neue „Rangkämpfe“ hervorbringt. Die Immanenz von Konflikt innerhalb der unabhängigen Kirchen scheint logisch akzeptabel, weil der zu verschiedenen Zeitpunkten unterschiedlich starke Druck des Kolonialsystems von den Afrikanern ständige Auseinandersetzung und Kreativität verlangt. Daher wirft die Herstellung einer zufriedenstellenden Synthese zwischen dem funktionalistischen Konzept vom Gleichgewicht und dem Beweismaterial für ein immanentes Konfliktpotential Probleme bezüglich der Methode und Erklärung auf, die von SCHLOSSER kaum gelöst wurden.

Die Verwendung des Schemas bei dem Versuch, die Beziehungen zwischen unabhängigen Kirchen und Kolonialverwaltungen zu erklären, wirft noch mehr Probleme auf. Die Tatsache, daß ihre Untersuchung religiöse Gemeinschaften einbezog, scheint sie dazu veranlaßt zu haben, Wandel nur unter dem Blickwinkel der Missionsexpansion zu sehen und zu interpretieren. Dies hat wichtige Implikationen für das „Rangkampf“-Modell hinsichtlich der Beziehungen zwischen Afrikanern und Europäern. Sie behauptet, daß der Wunsch seitens der Afrikaner, den Beistand der Mission sicherzustellen, als Schutz vor den Aggressionen der Kolonialherren und Stammesfehden, als Hilfe in Krankheitsfällen und bei der technischen und akademischen Ausbildung, die Afrikaner dazu veranlaßt habe, „sich freiwillig weißer Führung zu unterstellen, so daß gemischte weiß-nichtweiße Verbände entstehen konnten“. ⁷¹ Nachdem sie so in den Sog des eurozentrischen kulturellen Systems geraten seien, hätten sie nun die volle Integration durch Anerkennung der europäischen politischen und rechtlichen Institutionen angestrebt. Daher habe sich eine „funktionelle Ordnung“ mit dem entsprechenden System von Rechten und Pflichten herausgebildet, in der die Europäer die „Ranghohen“ und die Afrikaner die „Rangniederer“ gewesen seien. Das Versäumnis seitens der Europäer, den Afrikanern, besonders den in den Missionsschulen ausgebildeten Afrikanern, „gesellschaftliche Gleichstellung“ zu gewähren, habe die „biozönotische Ordnung“ hervorgebracht. Dieses Prinzip vom „Kampf aller gegen alle“ wurde von den Afrikanern unter der Leitung der äthiopischen Kirchen und des Afrikanischen Nationalkongresses übernommen. Das Ziel war eine systematische Vertreibung der Europäer, die jetzt als Fremde betrachtet wurden. ⁷²

Die Reduzierung der Kontaktsituation auf die Ebene der Missionsentwicklung unterschätzt die Rolle der ökonomischen, politischen und militärischen Faktoren, die mit der Errichtung und Festigung der Kolonialherrschaft verbunden sind. Eine Reihe von historischen Arbeiten haben gezeigt, daß die Missionsarbeit ständig auf starken afrikanischen Widerstand stieß. Der Widerstand war im allgemeinen so groß, daß die Missionare in einigen Fällen auf ökonomische und politische Anreize und in anderen Fällen auf die

Förderung von kolonialer Annexion und wirtschaftlicher Verflechtung als Mittel zur Schaffung von neuen sozialen Bedingungen und deshalb von neuen über die bestehenden Kapazitäten der autochthonen sozioökonomischen Gebilde hinausgehenden Bedürfnisse zurückgreifen mußten.⁷³

Die Ausbreitung des Kolonialismus, die mehr durch militärische Stärke als durch den Willen der afrikanischen Völker erreicht worden ist, wurde begleitet von der Enteignung von Land und Vieh und damit von der Beseitigung der wirtschaftlichen Grundlage einer unabhängigen Existenz der Afrikaner. Wenn die Afrikaner in dieser aufgezwungenen eurozentrischen Wirtschaftsordnung überleben und zu größerem Wohlstand gelangen wollten, dann waren sie gezwungen, die entsprechenden technischen und wissenschaftlichen Kenntnisse zu erwerben. Und die Maßnahmen der Afrikaner zur Beschaffung wirksamer Mittel, die einer weiteren Enteignung Einhalt gebieten und eine sinnvolle Partizipation gewährleisten sollten, implizierten zu keiner Zeit ihre Anerkennung der „Rangüberlegenheit der Weißen als Gesamtheit“. Statt dessen galt ihr Streben und Bemühen einer Gesellschaft vieler Rassen, in der Verdienst und nicht Rasse die vertikale Mobilität bestimmen und die beiden sozialen Kategorien in dem System von Rechten und Pflichten festlegen würde. Für sie war die Überlegenheit der europäischen über die afrikanischen Rassen nicht eine natürliche oder selbstverständliche Sache, wie SCHLOSSER zu verstehen zu geben scheint, sondern das Ergebnis der Ungerechtigkeiten des Kolonialismus.⁷⁴

Angesichts dieses Verständnisses von Kontakt und Wandel wehrten sich die Afrikaner wie auch MALINOWSKI gegen die Auffassung, die zuerst von SCHAPERA und FORTES und danach von verschiedenen Kolonialregierungen vertreten wurde und die hier von SCHLOSSER entwickelt wird, daß die Kontaktsituation, obgleich sie mit dem Makel von Rassenschranken und den daraus resultierenden Konflikten behaftet ist, ein „integrales Ganzes“, eine „Gemeinschaft“, eine „funktionelle Ordnung“ bilde.⁷⁵ In Wirklichkeit war die Verankerung des kapitalistischen Systems in Südafrika der Grund für den Anfang und nicht für die Beendigung des „Rangkampfes“, der wegen des Militär- und Rechtssystems der jeweiligen Kolonialregierungen bisher noch nicht entschieden wurde. In einer derartigen Situation, in der die Afrikaner nie in ihrer Gesamtheit die südafrikanische Gesellschaft als eine „funktionelle Ordnung“ anerkannt haben, kann auch keinerlei Rede davon sein, daß der Äthiopismus und die afrikanischen politischen Organisationen eine Manifestation der „biozönotischen Ordnung“ sind. Sie waren und sind bis heute ein Ausdruck der afrikanischen Suche nach einem „gemeinsamen Nenner“, der sich auf die grundlegenden Menschenrechte und die individuellen Fähigkeiten beruft und nicht auf rassische Zugehörigkeiten.

Die Theorie von der natürlichen Überlegenheit der Europäer, die ihre Erhöhung in den Status von „Ranghohen“ ohne den expliziten Beweis eines erfolgreichen „Rangkampfes“ gegen die Afrikaner in einer anderen Form als durch militärische Unterwerfung vermuten läßt, hat erstzunehmende politische Implikationen. Sie stützt die Annahme, daß die sozialen Unterschiede, die zwischen Afrikanern und Europäern bestehen, nicht das Ergebnis von

sozioökonomischen Handlungsweisen sind, sondern auf rassischen Prädispositionen beruhen. Folglich müssen die individuellen sozialen Unterschiede zwischen Afrikanern und Europäern notwendigerweise biologischer Natur sein. Die Ansprüche, die die „Ranghohen“ gegenüber den „Rangniederer“ erheben, rechtfertigen die Landenteignung durch die herrschende weiße Schicht und ihre „Privilegierung“ durch Gesetze wie „Job Reservation“ und die Lohn-/Rassenschranken, d. h. durch die Schaffung von „Rahmenbedingungen“ für eine biologische Elite. Die Vorstellung von der „biozönotischen Ordnung“ rechtfertigt unter solchen Bedingungen die Maßnahmen, die von der herrschenden weißen Schicht ergriffen werden, um die afrikanischen Forderungen nach Land und sinnvollen Lebensbedingungen militärisch zu unterdrücken.

Mit dieser Theorie, die der Unterstützung der Kolonialherrschaft dient, weicht SCHLOSSER erheblich von den funktionalistischen Positionen ab, die von MALINOWSKI vertreten werden. Die Suche nach dem „gemeinsamen Nenner“ hatte MALINOWSKI gezwungen, in seinen Schriften eine Akzentverschiebung in Richtung auf eine sachliche Kritik an der Politik der Rassenschranken und die Befürwortung einer verstärkteren Vermittlung des europäischen Kulturgutes an die Afrikaner vorzunehmen. Dies war für ihn eine vernünftiger Methode, um das Konfliktpotential zu reduzieren, das in der afrikanischen Reaktion durch unabhängige Kirchen und nationale politische Parteien enthalten war. SCHLOSSERS Suche nach der „funktionellen Ordnung“ schloß jede afrikanische Herausforderung des kolonialen Status quo aus, der durch die europäischen „Ranghohen“ errichtet worden war. Sie legte die Betonung auf die „Machtdemonstration“ als einer vernünftigen Methode, um den Konflikt auszuschalten, der durch das soziopolitische Engagement der afrozentrischen Organisationen entstand. Daher wurde der afrikanische Protest ausschließlich aus der Perspektive der Achse beurteilt, die den Gehorsam und das „Einräumen von Privilegien“ seitens der „Rangniederer“ mit der „Machtdemonstration“ durch die „Ranghohen“ verbindet. Die andere Achse, die zwischen dem Recht der „Rangniederer“ auf Forderung von „Fürsorge“ und der Pflicht der „Ranghohen“ zur Sicherung von „Schutz und Fürsorge“ verläuft, kam dabei zu kurz.

Die Erklärung für diese Divergenz in den funktionalistischen Westernization-Auffassungen kann im Zeitfaktor gesehen werden. MALINOWSKI konzipierte und entwickelte sein Schema in Zeiten gefestigter Kolonialherrschaft, als der afrikanische Protest sich noch im Anfangsstadium befand. SCHLOSSER beobachtete und untersuchte die Unabhängigkeitsbewegung in den 50er Jahren unseres Jahrhunderts, als die Positionen des Kolonialismus bereits ernsthaft durch die afrikanischen Nachkriegsforderungen nach nationaler Unabhängigkeit unterminiert waren.

d) B. A. PAUW: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Ausdruck der Hartnäckigkeit von autochthonem Glauben und Ritual

PAUW war vielleicht der erste Ethnologe unter den Impact-Westernization-Vertretern, der mit Hilfe der analytischen Methode des Funktionalismus eine

intensive Untersuchung der Unabhängigkeitsbewegung in einem geographisch begrenzten Gebiet durchführte. Die theoretischen Grundpositionen, die seiner Beschreibung und Interpretation der beobachteten Aktivitäten zugrundeliegen, können wie folgt wiedergegeben werden: Erstens die Vorstellung, daß soziokultureller Kontakt und Wandel eher einen komplexen Prozeß gegenseitiger Beeinflussung darstellen als die bloße Verdrängung eines Systems durch ein anderes. Zweitens die Auffassung, daß Kultur eine Ganzheit ist, woraus folgt, daß spezifische Probleme vor dem gesamten kulturellen Hintergrund studiert werden müssen. Drittens das bipolare Schema, das die Vorstellung des kulturellen Kontinuums vom „Heidentum“ zum Christentum einschließt.

Die erste theoretische Annahme lenkte seine gesamte Untersuchung auf das Problem der Hartnäckigkeit von autochthonem Glauben und Ritual. Der Ausgangspunkt seiner diesbezüglichen theoretischen Überlegungen war die Verwerfung der Idee von der „Detribalisation“ und damit die Interpretation der Existenz autochthoner Kulturelemente in unabhängigen Organisationen im Rahmen des „Nativismus“. Er behauptete, daß autochthone Glauben und autochthones Ritual eher in modifizierter Form weiterlebten als zu veralten und daß sie einen fortwährenden Einfluß auf die Formen des Glaubens und der Gottesverehrung in den afrikanischen Kirchen ausübten. Aus diesem Grund „gleichen Ritual und Glauben dieser Kirchen dem traditionellen Glauben und Ritual nicht so sehr im Hinblick auf ihre äußere Form, als vielmehr bezüglich ihres magischen Charakters“. In den frühen 50er Jahren erforschte er das kirchliche Leben der bäuerlichen Tlaping mit dem Ziel, die modifizierten Überreste des autochthonen Glaubens und Rituals, die Eingang in die Kirchenpraxis gefunden hatten, nachzuweisen.

Die Beschäftigung mit dieser Aufgabe zeigte die Tendenz, die typologische Trennungslinie, die zwischen den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen und den afrikanischen Missionskirchen gezogen worden war, zu verwischen. Seine Typologie unterschied zwischen diesen Kirchen, die besonderen Wert auf bestimmte Aspekte des Rituals und der Glaubenslehre legten wie z. B. die Einhaltung des Sabbat, die Erwachsenentaufe durch Eintauchen, die religiöse Heilung und die Verkündung durch den Heiligen Geist, und jenen Kirchen, die „keinen besonderen Wert auf eine Kombination einiger dieser Aspekte legten“. Aufgrund seiner eigenen Definition von Magie kam er zum Schluß, daß „die traditionellen Glaubensvorstellungen, die überwiegend magischer Natur sind, eine größere Vitalität und größere Überlebenschancen besitzen als der Ahnenkult“. Dieses magische Denken sollte sich besonders deutlich in der Taufe durch Eintauchen, der religiösen Heilung und den Reinigungsriten zeigen. Der Taufritus nehme deshalb einen magischen Charakter an, weil er nicht etwa als symbolischer Ausdruck einer inneren Reinwaschung verstanden werde, sondern weil man ihm eine reinigende Wirkung an sich zuschreibe. Bei der religiösen Heilung offenbare sich das magische Denken deshalb, weil man glaube, daß die Riten, durch die Gott

um Heilung angefleht wird, keinen Symbolcharakter, sondern eine heilende Wirkung an sich hätten.

Die Auffassung von der Ganzheit der Kultur ermöglichte die Analyse und Interpretation der Modifikationen von traditionellem Ritual und Glauben sowohl vor dem Hintergrund der Missionstätigkeit als auch vor dem der sich wandelnden ökonomischen, politischen und sozialen Strukturen der autochthonen Gesellschaft. So brachte er z. B. den Verfall des Ahnenkults mit den Veränderungen der Sozialstruktur und des Verwandtschaftssystems in Zusammenhang, deren Ursachen die Knappheit an Boden und die Beschäftigung der Afrikaner in den Bergwerken und Industriezentren waren. Er war bereit, es einer unabhängigen Kirche als Verdienst anzurechnen, wenn sie versuchte, die wirtschaftliche Lage ihrer Mitglieder dadurch zu verbessern, daß sie durch Lehre und gutes Vorbild den Fleiß besonders betonte. Er untersuchte die politischen Implikationen der Unabhängigkeitsbewegung und kam zu dem Schluß, daß die unabhängigen Kirchen der Tlaping den weißen Machtstrukturen keinen klar artikulierten Widerstand entgegensetzten. Dies, so deutet er an, beruhe auf dem Fehlen einer langen Tradition militärischer Konflikte mit den weißen Siedlern.

Das Denken in den Kategorien des bipolaren Schemas machte es notwendig, die Überreste jenes kulturellen Systems mühsam auszusondern, welches zur Zielscheibe der missionarischen Verurteilung wurde. In bezug auf die Tlaping kam er dabei zu dem Schluß, ihre Gesellschaft befinde sich vom religiösen Standpunkt aus betrachtet in einem fortgeschrittenen Übergangsstadium vom Heidentum zum Christentum. Das Christentum, als die höchste Entwicklungsstufe, ist in seinen Augen „im wesentlichen nicht-magisch“. „Die in den christlichen Schriften enthaltene Offenbarung, die die absolute Freiheit Gottes und die völlige Abhängigkeit des Menschen von der Gnade Gottes betont, gibt dem Menschen keinerlei Möglichkeit, auf Gott Zwang auszuüben.“ Wo TURNER mit Hilfe der theologischen Methode Textmaterial untersuchte, um den christlichen Gehalt in afrikanischen unabhängigen Kirchen nachzuweisen, da bediente sich PAUW des handlungszentrierten Ansatzes, um die Rituale und Glaubenslehren aller afrikanischer Kirchen auf ihren „heidnischen“ Gehalt hin zu überprüfen. Während TURNER sich darauf konzentrierte, die annehmbaren Aspekte der Lehren unabhängiger Kirchen herauszufinden, ging es PAUW darum, die Hartnäckigkeit des „Heidentums“ im Leben der afrikanischen Kirchen unter Beweis zu stellen. Dabei waren beide auf der Suche nach Strategien für die selektive Wiedereingliederung der afrikanischen unabhängigen Kirchen in das Reich des Christentums.

Die Auffassung von der Ganzheit der Kultur und die Ablehnung des Begriffs der „Detribilisation“ mit all seinen Implikationen enthalten wesentliche Elemente des Stimulus-Response-Ansatzes. Aufgrund dieser Ausgangspositionen konnte PAUW Beweise dafür vorlegen, daß die Afrikaner alles andere waren als passive Objekte des Westernization-Prozesses; daß auch Afrikaner in den Missionskirchen gewisse Aspekte ihrer autochthonen Religion bewahrt und sie in ihr kirchliches Leben integriert haben;⁷⁶ und daß der Prozeß der Neuinterpretation das Ergebnis der afrikanischen Antwort auf

religiösen, ökonomischen und politischen Druck war.⁷⁷ PAUWS Anwendung dieser Hauptprinzipien auf die konkrete Situation des Rituals und Glaubens der Tlaping-Kirchen litt jedoch unter einer künstlichen, eurozentrischen Trennung zwischen Religion und Magie.

Er konnte keinen überzeugenden Beweis dafür liefern, daß das, was er als den „magischen Charakter“ des Rituals und Glaubens der Tlaping-Kirchen bezeichnete, den Tatsachen entsprach. Es gibt keinen Beweis in der autochthonen Tswana-Religion, daß der Mensch jemals Zwang auf Gott ausüben konnte. Gott war im Denken der Tswana das höchste Wesen, der Ursprung aller Dinge, der den Menschen geschaffen und ihm Land, Vieh und seine Kultur geschenkt hatte. Aber da der Mensch gewisse göttliche Anweisungen mißachtete, zog sich Gott von den Menschen zurück und war fortan nur noch durch die Vermittlung der Geister der Ahnen (der „lebenden Toten“)⁷⁸ erreichbar. Nur zwischen den Ahnen und ihren lebendigen Verwandten bestand noch ein System reziproken Verhaltens, das eine deutliche Interdependenz widerspiegelte. Doch auch diese implizierte nicht, daß die Lebenden irgendwelchen Zwang auf die Geister der Ahnen hätten ausüben können. Die völlige Abhängigkeit des Menschen von der Gnade der Ahnen wurde nur durch die Möglichkeit leicht abgeschwächt, den Hilferufen der Lebenden durch den Appell an ihre unerläßliche Funktion Nachdruck zu verleihen, denn sie mußten jene Opfer bringen, derer die Ahnen für ihr eigenes Überleben bedurften. Die Tatsache, daß die Tlaping-Kirchen die Bedeutung der Arbeit hervorheben, bedeutet in sich vielleicht nicht so sehr, daß man durch die Arbeit das ewige Heil erringen könnte, sondern drückt vielmehr den Wunsch aus, die Gläubigen für Aktionsprogramme zu mobilisieren, um die ökonomische und gesundheitliche Lage des Volkes zu verbessern.

Darüber hinaus haben Untersuchungen ergeben, daß die Tswana die Wirksamkeit jeder Art von Medizin der Macht der Ahnen zuschreiben. Deshalb ist jede Anwendung von Medizin bei Reinigungs- und Heilungsriten auf die Einschaltung der Ahnen als Vermittler zu Gott angewiesen. Und den Tswana sind Fälle bekannt, in denen die medizinische Hilfe wirkungslos blieb. Das gesamte kirchliche Ritual und der gesamte Glaube scheint um die biblische Vorstellung eines Gottes zu kreisen, der sich selbst mit seinem Volk identifiziert, den menschliches Leiden nicht ungerührt läßt, und der deshalb in die menschlichen Angelegenheiten eingreift, um zu helfen. Dies scheint das unerschütterliche Vertrauen der Afrikaner zu sein, ihre Gewißheit, daß Gott seine Versprechen einlöst.

Die gesamte Analyse im Rahmen des bipolaren Schemas legt die Vermutung nahe, daß die autochthone Tswana-Religion aus dem göttlichen Wirkungsbereich grundsätzlich ausgeschlossen wird. Je mehr die „magischen“ und ahnenkultischen Elemente aus dem Ritual und der Lehre der Kirchen entfernt werden, desto christlicher werden diese. Tlaping-Kirchen hielt man nur deshalb für dem Christentum näherstehend, weil hier der Kontakt zwischen der in hohem Maße segmentierten Tlaping-Gesellschaft einerseits und den Missionskirchen und dem Kolonialismus andererseits historisch älter war und daher bereits weitgehende ökonomische, politische und religiöse

Veränderungen bewirkt hatte. Die Anwendung derselben Methode auf Gruppen, bei denen die Veränderungen weniger tiefgreifend gewesen waren, gipfelte in der Feststellung, ihre Kirchen wiesen in Ritual und Glauben ein größeres Maß an „Heidentum“ auf, weshalb der christliche Charakter solcher Kirchen bezweifelt wurde.⁷⁹ Die Methode erhöhte auch die Gefahr, den Prozeß des soziokulturellen Kontakts und Wandels auf eine „mechanische Mischung von Elementen“ zu reduzieren, bei der die Hauptaufgabe der Forschung darin bestand, die verschiedenen Elemente voneinander zu trennen und bis auf ihre ursprüngliche Kultur zurückzuverfolgen. Sie gab der Ethnologie die Möglichkeit, Werturteile zu fällen.

Durch PAUWS Trennung von Religion und Magie und seine Anwendung des bipolaren Schemas blieb seine Studie, die in hohem Maße geeignet gewesen wäre zu beweisen, daß die Afrikaner sich bemühten, eine Kultur herauszukristallisieren, die ihren Bedürfnissen unter den eurozentrischen kulturellen Zwängen entsprach, in den Kategorien der Impact-Westernization-Literatur verhaftet.

3. Der Widerspruch zwischen der wissenschaftlichen Parteinahme für den Kolonialismus und dem wissenschaftlichen Anspruch auf Objektivität

Zum Abschluß sei der wichtige Hinweis erlaubt, daß viele der oben behandelten Vertreter des Impact-Westernization-Ansatzes an verschiedenen westeuropäischen und südafrikanischen Universitäten Lehrstühle für Ethnologie und Theologie innehatten. Durch sie erhielt der Ansatz und seine Schlußfolgerungen ein ziemlich hohes wissenschaftliches Ansehen, obwohl man andererseits beharrlich auf einer wertfreien und unparteiischen Wissenschaft zu bestehen vorgab. Die Universitäten dieser Länder neigten dazu, sich zu akademischen Bastionen für die eurozentrischen Kolonialpläne und -ziele zu entwickeln, was den Interessen und Zielen der kolonisierten Völker widersprach.

Eine Ausnahme dieser allgemeinen Trends wurde SUNDKLER. MYRDALS Argumentation gegen die Validität einer objektiven Wissenschaft⁸⁰ überzeugte ihn davon, daß die Sozialisation und die durch sie tradierten Interessen und Einstellungen die Beobachtung, Bewertung und Analyse beeinflussen.⁸¹

¹ HARRIS, M., 1969. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul, 171, 180–216; HERSKOVITS, M. J., 1960. *Man and his Works: The Science of Cultural Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf, 461–478; LECLERC, G., 1976. *Anthropologie und Kolonialismus*. Berlin: Ullstein, 16–26.

² HARRIS 1969, 373–392; HERSKOVITS 1960, 505–522.

³ Z. B. SPEKE, J. H., 1863. *Journal of the Discovery of the Source of the Nile*. London, 241–260; vgl. KIWANUKA, M. S. M., 1971. *A History of Buganda: From the Foundation of the Kingdom to 1900*. London: Longmans, 30, 33, 45–46.

⁴ Z. B. GOBINEAU, J. A. DE, 1856. *The Moral and intellectual Diversity of Races*. Philadelphia: J. B. Lippincott (1853); LÉVY-BRUHL, L., 1966. *The 'Soul' of the Primitive*. New York: Praeger (1910); WESTERMANN, D., 1937. *Der Afrikaner heute und morgen*. Essen; WESTERMANN, D., 1940. (Hg.), *Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit*. Stuttgart.

⁵ BRIDGMAN, F. B., 1905. *The Ethiopian Movement and other independent factors characterized by an national spirit*, in: Report of proceedings, First General Missionary Conference for South Africa, Johannesburg, July 13–20, 1904, Johannesburg: Argus, 177–182.

⁶ BRIDGMAN 1905, 183.

⁷ SAUNDERS, C. C., 1969/70. *The new African elite in the Eastern Cape and some late nineteenth century origins of African nationalism*, in: *The Societies of Southern Africa in the 19th and 20th Centuries: Collected Seminar Papers*, Institute of Commonwealth Studies, University of London 44–55. London: Institute of Commonwealth Studies, 44–55; WALSHE, A. P., 1970. *The Rise of African Nationalism. The African National Congress 1912–1952*. London, 583–610.

⁸ WELSH, D., 1971. *The Roots of Segregation: Native Policy in Natal 1845–1910*. Cape Town: Oxford University Press.

⁹ BRIDGMAN 1905, 174.

¹⁰ Siehe BECHLER, T., 1903. *Unabhängigkeitsbewegungen der Farbigen in Südafrika*, in: *Evangelisches Missions-Magazin* 47, 265–286; 324–341; MERENSKY, A., 1903. *Die Äthiopische Bewegung unter den eingeborenen Christen Südafrikas*, in: *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 6, 261–274, 334–345; AXENFELD, K., 1905. *Die Schlange im Grase*, in: *Die Evangelischen Missionen* 11, 56–62; SAUBERZWEIG-SCHMIDT, P., 1906. *Der Äthiopismus. Die kirchlichen Selbständigkeitsbewegungen unter den Eingeborenen Südafrikas*. Berlin: Evangelische Missionsgesellschaft; AXENFELD, K., 1907. *Der Aethiopismus in Süd-Afrika*. Berlin; South African Native Races Committee. 1908. *The South African Natives: their progress and present condition: supplement to the Natives of South Africa*. London: Murray, 192–233; HILL, F., 1925. *Native separatist movements and their relation to the problem of evangelization*, in: Report, Sixth General Missionary Conference of South Africa, 1925, Cape Town: Nasionale Pers, 110–118.

¹¹ LEA, A., 1926. *The Native Separatist Church Movement in South Africa*. Cape Town; LORAM, D. T., 1926. *The separatist Church movement*, in: *International Review of Missions* 15, 59, 476–482; SHEPHERD, R. H. W., 1937. *The separatist churches of South Africa*, in: *International Review of Missions* 26, 453–463.

¹² SUNDKLER, B. G. M., 1961. *Bantu Prophets in South Africa*. London: Oxford University Press. (1948), 302–310; WILLIAMS, D., 1970. *African nationalism in South Africa: origins and problems*, in: *Journal of African History* 11, 371–383.

¹³ MQOTSI, L./MKELE, N., 1946. *A separatist Church: Ibandla Lika – Krestu*, in: *African Studies* 5, 2, 106–125.

¹⁴ SUNDKLER 1961.

¹⁵ SUNDKLER 1961.

¹⁶ SUNDKLER 1961, 298.

¹⁷ SUNDKLER 1961, 295–301.

¹⁸ SUNDKLER, B. G. M., 1976. *Zulu Zion and some Swazi Zionists*. Uppsala: Gleerups.

¹⁹ OOSTHUIZEN, G. C., 1968. *Post-Christianity in Africa*. A Theological and Anthropological Study. London: C. Hurst and Co., XI.

²⁰ OOSTHUIZEN, G. C., 1967. *The Theology of a South African Messiah*. An analysis of the hymnal of "the Church of the Nazarites". Leiden: Brill; OOSTHUIZEN, G. C., 1974. *Wie christlich ist die Kirche Shembes?*, in: *Evangelische Missions-Zeitschrift* 3, 129–142.

²¹ TURNER, H. W., 1959. *The litany of an independent West African church*, in: *Sierra Leone Bulletin of Religion* 1, 2, 48–55; TURNER, H. W., 1960a. *Searching and Syncretism: A West African documentation*, in: *International Review of Missions* 49, 189–194; TURNER, H. W., 1960b. *The catechism of an independent West African church*, in: *Sierra Leone Bulletin of Religion* 2, 2, 45–57; TURNER, H. W., 1965. *Profile through preaching. A study of the sermon texts used in a West African independent church*. London: Edinburgh House Press.

²² FERNANDEZ, J. W., 1969. *Independent African Christianity: Its study and its future*, in: *Journal of Asian and African Studies* 4, 2, 132–147; MARTIN, M.-L., 1975. *Wie hilfreich ist die Methode Oosthuizens? Zum Aufsatz von Prof. G. C. Oosthuizen: „Wie christlich ist die Kirche Shembes?“* *Evangelische Missions-Zeitschrift*, Heft 3, 1974, in: *Zeitschrift für Mission* 1, 2, 96–101.

²³ SUNDKLER 1976, 186–205.

²⁴ SUNDKLER 1961, 16.

²⁵ BEYERHAUS, P., 1966b. *Whither from here?*, in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute, 1.

²⁶ BEYERHAUS, P., 1967. *Die Kirchen und die messianischen Bewegungen*, in: *Begegnungen mit messianischen Bewegungen in Afrika (Weltmission heute, 33/34)*, hg. P. BEYERHAUS. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag, 57–72, 58–59; vgl. VAN WYK, J. A., 1964. *Independent African churches: sects or spontaneous development?*, in: *Ministry* 4, 2, 59–63; Ebenfalls in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute, 1966.

²⁷ BEYERHAUS 1967, 58–60.

²⁸ BEYERHAUS 1967, 71.

²⁹ SUNDKLER 1976, 304–320.

³⁰ BEYERHAUS 1967, 61.

³¹ Es ist z. B. bei den Zulus üblich, vom biologischen Vater bildlich als vom Gott seiner Kinder zu sprechen, weil er in gewissem Sinne seine Kinder erschafft und sich danach um ihre ideellen und materiellen Bedürfnisse kümmert.

³² HAYWARD, V. E. W., 1963a. *Introduction: African Independent Church Movements*, hg. V. E. W. HAYWARD, 7–12. London: Edinburgh House Press, 7.

³³ WELBOURN, F. B., 1963. *The importance of ghosts*, in: *African Independent Church Movements*, hg. V. E. W. HAYWARD. London: Edinburgh House Press, 15–26; PAUW, B. A., 1963. *African Christians and their ancestors*, in: *African Independent Church Movements*, hg. V. E. W. HAYWARD. London: Edinburgh House Press, 33–46.

³⁴ MITCHELL, R. C., 1963. *Christian healing*, in: *African Independent Church Movements*, hg. V. E. W. HAYWARD. London: Edinburgh House Press, 47–51.

³⁵ WELBOURN 1963, 15–26.

³⁶ ADEJUNMOBI, T. A., 1963. *Polygamy*, in: *African Independent Church Movements*, hg. V. E. W. HAYWARD. London: Edinburgh House Press, 52–59.

- ³⁷ HAYWARD, V. E. W., 1963b. *Statement on African Independent Church Movements*, in: African Independent Church Movements, hg. V. E. W. HAYWARD. London: Edinburgh House Press, 70–82.
- ³⁸ HAYWARD 1963b, 74.
- ³⁹ TURNER, H. W., 1963. *Chart of modern African religious groups*, in: African Independent Church Movements, hg. V. E. W. HAYWARD, London: Edinburgh House Press, 13.
- ⁴⁰ SUNDKLER 1961, 298.
- ⁴¹ SUNDKLER 1961, 121–129; WEST, M., 1975. *Bishops and Prophets in a Black City. African Independent Churches in Soweto Johannesburg*. Cape Town: David Philip, 76–90.
- ⁴² BECKEN, H.-J., 1966. *Foreword: Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*. Lectures of the First Missiological Course of the Missiological Institute at the Lutheran Theological College, Mapumulo, 30th September – 6th October 1965. Mapumulo, Natal: The Institute, I.
- ⁴³ VAN ZYL, D., 1967. *Report of the work of the Christian Institute of Southern Africa among the African Independent Churches for the period December 1964 – September 1967*. Johannesburg: Christian Institute of South Africa, 1–14.
- ⁴⁴ OOSTHUIZEN, G. C., 1966. *Independent African Churches: Sects or spontaneous development? A reply to Dr. J. Alex van Wyk*, in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute.
- ⁴⁵ BEYERHAUS, P., 1966a. *The African independent Church movement as missionary challenge*, in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute; Beyerhaus 1966b.
- ⁴⁶ MARTIN, M.-L., 1966a. *Syncretism in biblical perspective*, in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute; MARTIN, M.-L., 1966b. *The concept of the Messiah in the Bible*, in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute; MARTIN, M.-L., 1966c. *Messianism in Africa*, in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute.

KLEINE BEITRÄGE

„KIRCHLICHE BASISGEMEINDE“ ALS „KIRCHE DES VOLKES“ SPRACHREGELUNGEN DER LATEINAMERIKANISCHEN THEOLOGIE

von Luis Zambrano

Die Kirchliche Basisgemeinde (KBG) ist heute zur repräsentativsten Erscheinung der Kirche Lateinamerikas und eine Bereicherung für die Gesamtkirche geworden. Die Basisgemeinden praktizieren eine neue Art des Kirche-Seins. In ihnen ist die Kirche Christi „wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen (Apg 8,1; 14,22f; 20,17 u. ö.). In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen . . . In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Disapora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird“.¹ Sie sind Gemeinden der Armen, die zugleich gläubig sind. Es sind Gemeinden des Evangeliums (Wort) und des Lebens (Engagement), d. h., daß das Wort Gottes und das tägliche Leben von Hunger, Elend und Kampf für die Gerechtigkeit einander durchdringen. Es sind Gemeinden, die eine Kirche des Volkes bilden.² Ihre Bedeutung hängt nicht allein von ihrer großen Zahl und weiten Verbreitung ab, sondern von der Tatsache, daß sie „einen sehr neuen und originellen Weg, Kirche zu sein, weisen“.³ Kirche nicht für die Armen, sondern von ihnen ausgehend und gebildet. Diese Perspektive – die nur neu erscheint, weil noch kaum entdeckt, aber im Grunde so alt wie das Evangelium selbst ist – versucht nicht, gerade weil sie evangeliumgemäß ist, die Kirche als Institution abzuschaffen oder eine globale Alternative zu ihr zu sein. Sie versucht auch nicht, die Kirche in ein Netz von kleinen Gemeinden zu verwandeln, denn das würde ihre eigene Institutionalisierung bedeuten. Die KBG hat vielmehr die Aufgabe, weil sie „die Gegenwart des Gemeinschaftsgeistes in Christentum und Kirche“⁴ ist, Sauerteig zu sein, der ständig die Kirche erneuert.⁵

Es sind mehrere neue Termini eingeführt worden, die diese neue ekklesiale Wirklichkeit auszudrücken versuchen, z. B. „Kirche der Armen“, „Kirche der Basis“, „Kirche, die aus dem Volk heraus entsteht“, „Kirche des Volkes“ (Iglesia popular).

Der Terminus, der am häufigsten verwandt wird, ist „Iglesia popular“, dem die Konferenz von Puebla (Mexiko, 1979) zwei Abschnitte widmet. Zwei wichtige Fragen müssen in diesem Zusammenhang behandelt werden, nämlich die Bedeutung von „pueblo“/„Volk“ im gesellschaftspolitischen Kontext und seine Bedeutung als Attribut des Kirche-Seins.

Wie wichtig eine klare Begrifflichkeit ist zeigt ja auch der Streit um die Übersetzung von „*comunidades eclesiales de base*“. Die ethymologisch mögliche Übersetzung „kirchliche Basisgemeinschaften“ ist theologisch problematisch, da sie den ekklesialen Status der Basisgemeinde selber negiert und sie soziologisch als Gruppe innerhalb der Kirche, nicht theologisch als Kirche anspricht. Das Selbstverständnis der KBG hängt aber aufs engste zusammen mit der Ekklesiologie der „Kirche des Volkes“.

Analyse des Begriffes „Volk“ (pueblo)

Der Begriff „Volk“ hat verschiedene Bedeutungsnuancen und Verwendungszusammenhänge, die in enger Verbindung stehen mit der Einteilung der Gesellschaft

in Klassen. Viele Male wurde und wird dieser Begriff in einem ganz anderen Sinn gebraucht, als seine ursprüngliche Bedeutung nahelegt, z. B. um den Nationalismus zu entfachen. Der Nationalsozialismus unter Hitler in Deutschland und die Doktrin der Nationalen Sicherheit unter diktatorischen Regimen in Lateinamerika sind historische Beweise dafür. Die erste Annäherung besteht darin, den üblichen Gebrauch des Begriffes Volk zu betrachten.⁶

Wenn man z. B. behauptet, „dem Volk gefällt der Formalismus nicht“ oder „die Weisheit des Volkes“, so bedeuten die Worte „Volk“ und „popular“ („des Volkes“) einfache Leute, ohne irgendeine Diskriminierung damit andeuten zu wollen. Diese Ausdrücke haben einen positiven Klang.

Einem anderen Sinn bekommt der Begriff, wenn er von Leuten gebraucht wird, die sich außerhalb und über dem Volk stehend fühlen, z. B. „die Politiker müssen eben für das Volk handeln“ oder „die Kleriker nähern sich dem Volk“. In solchen Fällen bedeutet „Volk“ die Leute „von unten“, die belastet sind mit unbefriedigten Bedürfnissen und dabei Objekt der Großzügigkeit der Leute „von oben“ werden. Mit Bezug auf gewisse Wertungen (gute Sitte, Moral, gute Umgangsformen) wird der Begriff „Volk“ von denjenigen, die sich außerhalb fühlen, meistens in einem negativen Sinn verwandt, so z. B. „diese Frau scheint eine Frau aus dem Volk (una mujer del pueblo) zu sein“; „er wohnt in einem Elendsviertel (barrio popular)“. Für einen solch elitären Begriffs-Gebrauch ist das Konstituierende des Volkes die Mangelerscheinung. So wird z. B. gesagt, „das Volk ist unwissend“ oder „das Volk ist nicht reif für die Politik“.⁷

Es gibt auch Ausdrücke wie diese: „das Leid des Volkes“, „der Kampf des Volkes“, „die Feinde des Volkes“, die zu verstehen geben, daß das „Volk“ die an den Rand Gedrängten, die Armen, die Unterdrückten sind im Gegensatz zu den Privilegierten, den Reichen, den Unterdrückern. Der Begriff nimmt hier einen politischen Sinn an.

Im weiteren Sinne aber ist „Volk“ Ausdruck für eine Gemeinschaft von Menschen mit eigenen Werten, mit einer gemeinsamen Kultur und Geschichte und einem gemeinsamen Projekt für die Zukunft. Daraus folgt, daß diese Menschen ein gemeinsames Bewußtsein und eine gemeinsame Identität besitzen. „Was ‚Volk‘ von anderen Formen von Zusammengehörigkeits-Bewußtsein unterscheidet, ist, daß es die unmittelbaren Grenzen von Raum und Zeit übergreift. Volk ist ein Kollektiv, das mehrere Generationen, viele Jahre und sogar Jahrhunderte hindurch besteht, wobei es das Bewußtsein seiner Identität, das Bewußtsein, Bezugspunkt vieler historischer Ereignisse zu sein, beibehält: das Volk schaut auf Vergangenheit und Zukunft als etwas Gemeinsames und fühlt, daß beide Dimensionen, sei es als Erbe, sei es als Hoffnung, um seine Gegenwart kreisen.“⁸

Um den Begriff „Volk“ zu verstehen, ist es notwendig, die Kategorien Volk als Nation und Volk als Klasse auseinanderzuhalten. Volk als Nation drückt ein Identitätsbewußtsein aus, das auf gemeinsamen geographischen, kulturellen, künstlerischen, religiösen und sprachlichen Merkmalen basiert, die sich im Laufe der Geschichte entwickelt haben. Diese Merkmale geben dem Volk als Nation Zusammenhalt und Einheit und festigen es gegenüber anderen Nationen so sehr, daß innere Unterschiede nicht berücksichtigt werden. Der Begriff Volk als Klasse geht tiefer; er überschreitet das organisch-funktionalistische Konzept von Volk als Nation; er analysiert dessen soziale Komponenten und überwindet die Unzulänglichkeit des ersten Begriffs. In der Kategorie Volk als Klasse erscheint die Gesellschaft durch Interessenkonflikte geteilt und nicht wie ein organisches und harmonisches Ganzes. Diese Auffassung berücksichtigt sozio-ökonomische Tatbestände, z. B. die

ungleichgewichtige Teilnahme am Produktionsprozeß und die Diskriminierung bei der Verteilung der produzierten Güter. Ebenfalls stellt sie das jeweilige antagonistische Identitätsbewußtsein in Rechnung, das in den verschiedenen sozialen Klassen gemäß ihrer jeweiligen Rolle in der Produktion sich herausbildet.

In der Praxis kann man viel deutlicher die Grenzen des Begriffes Volk als Nation bemerken. Die herrschenden Minderheiten, die nach der Doktrin der nationalen Sicherheit⁹ ihre Macht ausüben, benutzen ihn für ihre Zwecke. Das Volk als Nation zu verteidigen, bedeutet, die Privilegien dieser Minderheiten zu bewahren; die Geschichte des Volkes als Nation zu schreiben, bedeutet, die Großtaten der herrschenden Klasse zu erzählen. Hierher gehören alle Arten von Desarrrollismus, die dem Volk eine Teilnahme am wirtschaftlichen Fortschritt versprechen unter der Bedingung, daß es in der Gegenwart um der Produktion willen Opfer bringt. Hierher paßt auch die Theorie der Marginalität und ihre Verwirklichung. Nach deren Auffassung muß sich das Volk als Nation in das Projekt der herrschenden Klasse integrieren, weil es selbst kein alternatives Projekt hat.

Die Verwendung des Begriffes „Volk“ als Klasse steht hierzu im Gegensatz, ereignet sich im dialektischen und konflikthaften Rahmen der Geschichte. Dieser Begriff zieht in besonderer Weise die Unterprivilegierten in Betracht. Die Geschichte des Volkes als Klasse ist eine Geschichte von Leid und Unterdrückung, aber zugleich des Kampfes gegen diesen Zustand; seine kleinen oder großen Erfolge innerhalb dieses Kampfes stehen nicht isoliert, sondern geben dem Volk Hoffnung für seine Zukunft. Deswegen erklärt sich das Volk als Klasse solidarisch mit anderen Volks-Klassen, wobei es den Rahmen der Kategorie Volk als Nation überschreitet. Hierher paßt die Dependenz-Theorie mit ihrem Versuch, das Volk als Klasse zum Subjekt seines eigenen Schicksals zu machen und dadurch eine neue Gesellschaft zu bilden, in Übereinstimmung mit den Interessen der bis jetzt unterdrückten Mehrheiten.¹⁰

Der Ausdruck „Kirche des Volkes“ (Iglesia popular)¹¹

Der Ausdruck Kirche des Volkes ist nicht frei von Schwierigkeiten. Eine erste Schwierigkeit besteht darin, daß dieser Ausdruck eine Art von Wiederholung impliziert, denn „Kirche“ bedeutet „Volksversammlung“ und „popular“ (des Volkes) spielt ebenfalls auf das Volk an. Diese, in gewisser Hinsicht überflüssige Bedeutungshäufung wird jedoch verständlich, wenn man analysiert, welchem Bedeutungswandel der Begriff „Kirche“ mit der Zeit unterlegen ist, nämlich im Sinne von Klerus, der Elite der Kirche. Das Entstehen des Ausdrucks „Kirche des Volkes“ manifestiert das Bestehen einer Kirche, die aufgehört hatte, „des Volkes“ zu sein.¹² Auf diesen Sachverhalt kann man das anwenden, was G. MUGICA über die Theologie des Volkes (teología popular) schreibt: „Über die Theologie des Volkes zu sprechen, setzt die Feststellung voraus, daß nicht jede Theologie eine Theologie des Volkes ist, in dem Sinne, daß sie aus dem Volk hervorgeht und zu ihm zurückkehrt, um ihm Horizonte zu eröffnen und seinen Fortschritt zu erreichen. Das stellt die Frage, wovon her und für wen Theologie getrieben wird, die Frage nach ihrer grundsätzlichen Orientierung.“¹³ Negativ drückt diese Formulierung einen Mangel aus: Das Volk hat ungenügend Raum in der Kirche. Positiv gewendet: Die Kirche hat den Auftrag, Kirche des Volkes, d. h. Kirche der Armen zu sein.

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß der Ausdruck vielen als zu politisch und zu wenig theologisch erscheint. Jedoch „Kirche des Volkes“ ist nichts anderes als das Ernstnehmen des Evangeliums vom bevorzugten Platz der Armen, die „die

ersten Adressaten und Nutznießer des Reiches Gottes¹⁴ sind. Die Verkündung der Frohen Botschaft an sie steht im Zeichen der Ankunft des Gottesreiches (Mt 11,5). Ebenso stellt ihre Aufnahme oder Zurückweisung ein Kriterium der Treue oder Untreue zum Herrn dar (Mt 25, 31–46). Es geht nicht darum, dem Begriff „Kirche“ ein fremdes Adjektiv anzufügen, sondern darum, die Sichtweite des Evangeliums zurückzugewinnen.

¹ *Lumen Gentium* 26; vgl. dazu den Kommentar von K. RAHNER in LThK, Vat. II/1, 243/4: „... man kann von der konkreten Gemeinde ausgehen, in der sich die Predigt des Wortes Christi und die Proklamation seines heilbringenden Todes im Abendmahl ereignet, Christus selbst so im Wort und Sakrament und in Bruderschaft als das eschatologische Heil gegenwärtig ist und so Kirche ist im wahren Sinne des Wortes. ... Diese Möglichkeit einer (ökumenisch höchst bedeutsamen) Ekklesiologie von der Wort- und Altargemeinde her ist hier in diesem Abschnitt eröffnet und als legitim anerkannt.“ Vgl. auch J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, 67/70; J. MARINS, *Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika*, in: *Concilium* 11 (1975) 232, 236.

² Vgl. C. BOFF, *Die Physiognomie der Basisgemeinden*, in: *Concilium* 17 (1981) 320/2. ³ Ebd. 322.

⁴ L. BOFF, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 1980, 17.

⁵ Vgl. P. DEMO, *Problemas sociológicos de „comunidad“*, in: Conferencia Nacional Dos Bispos Do Brasil (Hg.), *Estudios da CNBB 3 (Comunidades: Igreja na base)* Sao Paulo ³1977, 92.

⁶ Vgl. Equipo de Teólogos de la CLAR, *Qué es el pueblo*, in: *Pastoral Popular* 30 (1979) 72.

⁷ Vgl. G. P. Süss, *Pastoral popular. Zur Ortsveränderung der Theologie*, in: F. CASTILLO (Hg.), *Theologie aus der Praxis des Volkes*, München 1978, 192.

⁸ Equipo de Teólogos de la CLAR, a. a. O. 73.

⁹ Nach dieser totalitären Doktrin existiert eine „unvermeidliche und totale Konfrontation der Zivilisationen“ zwischen dem Kommunismus einerseits und der „westlichen, christlich-abendländischen Zivilisation“ andererseits, von denen eine eliminiert werden muß. Diese Konfrontation erreicht die Gesellschaft aller Länder und wirkt in jeder einzelnen von ihnen, was einen „internen Krieg“ erfordert, in dem die Streitkräfte für die Ausrottung aller subversiven Kräfte verantwortlich sind. Zitiert nach J. COMBLIN, *La doctrina de la Seguridad Nacional*, in: IEPALA (Hg.), *Ideología de la Seguridad Nacional en América Latina*, Madrid 1977, 40.

¹⁰ Vgl. Equipo de Teólogos de la CLAR, a. a. O. 73f.

¹¹ 1972 entstand dieser Terminus in Peru; vgl. R. VIDALES, *Evangelización y liberación popular*, Lima ⁴1978, 17f.

¹² Vgl. C. TEJEDOR, *La Iglesia en el pueblo (boletín bibliográfico)*, in: *Pastoral Popular* 30 (1979) 130.

¹³ G. MUJICA, *Evangelización en Línea de masas*, Ica (Peru) 1977, 2.

¹⁴ L. BOFF, a. a. O. 64.

HUNDERT JAHRE MISSIONSBENEDIKTINER VON ST. OTTILIEN

von Josef Glazik

Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien feiern das hundertjährige Bestehen ihrer Kongregation. Sie haben das Jubiläumsjahr 1984 mit einem würdigen Festakt am Epiphanietag eröffnet. Der Bayrische Kultusminister Prof. Dr. HANS MAIER hielt den Festvortrag: *Gründung des ersten deutschen Missionshauses in der Zeit des deutschen Kulturkampfes*.

Aus den bescheidenen Anfängen in Reichenbach/Opf. entwickelte sich die Benediktinerkongregation von St. Ottilien, zu der mehr als tausend Mönche gehören (Stand vom 1. 1. 1983: 1038). Sie ist die drittgrößte aller Kongregationen der benediktinischen Konföderation und hat außer in Europa Abteien und Priorate in Afrika, Asien und beiden Amerika.

Die Missionsbenediktiner haben also allen Grund, ihr Jubiläum zu feiern. Sie tun es aber nicht in einem geschichtlichen Rückblick, sondern in einem Ausblick auf die Zukunft. Die Festschrift, die sie zu ihrer Jahrhundertfeier herausgebracht haben, macht das schon im Titel deutlich: *Zukunft aus empfangenem Erbe. 100 Jahre benediktinische Missionsarbeit* (SIEGFRIED HERTLEIN und REMIGIUS RUDMANN [Hg.] EOS-Verlag/St. Ottilien 1983; 223 S.).

Auf eine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung konnten sie guten Gewissens verzichten. Sie ist vor gut zehn Jahren versucht worden, als dem damaligen Erzabt Prof. Dr. SUSO BRECHTER zur Vollendung seines 60. Lebensjahres das zweibändige Werk gewidmet wurde: *Der fünfarmige Leuchter. Beiträge zum Werden und Wirken der Benediktinerkongregation von St. Ottilien* (FRUMENTIUS RENNER, [Hg.] EOS-Verlag/St. Ottilien 1971; I. Band: XII + 376 S., II. Band: VI + 556 S.).

Das geschichtliche Erbe verpflichtet; es ist „richtungweisender Auftrag“ (8). Deshalb wollen sie Benediktiner und Missionare sein. Es war in den Anfangszeiten nicht ganz leicht, eine Synthese des Missionarischen mit dem Monastischen zu finden. Der erste Erzabt NORBERT WEBER hat das früh erkannt: Wir „müssen das eine so gut sein wie das andere: Benediktiner und Missionare. Ein Verlassen des einen wie des anderen raubt uns eigentlich sozusagen die Existenzberechtigung“ (98). Aber die Zeitläufte, Erster Weltkrieg und Nachkriegszeit, verhinderten die Verwirklichung seiner Pläne in Afrika. Im Fernen Osten, in Korea, ging man von Anfang an einen anderen Weg als in Afrika. 1909 ins Land gerufen, gründeten sie als erstes ein Kloster, das 1913 bereits zur Abtei erhoben werden konnte. Von diesem monastischen Zentrum aus, das 1928 nach Tokwon (Nordkorea) verlegt worden ist, wurde die Missionsarbeit getragen.

In Ostafrika sorgte die römische Propagandakongregation dafür, daß die zahlreichen Unternehmungen nach vierzig Jahren Missionsarbeit ihre benediktinische Prägung fanden: Die Apostolische Präfektur Lindi wurde im Dezember 1927 nicht zu einem Apostolischen Vikariat gemacht, sondern zur Abbatia Nullius Dioecesis erklärt, zur Gefreiten Abtei Lindi.

Durch eine administrative Maßnahme hatte Rom die Weichen gestellt. Jetzt hieß es, der Weisung zu folgen und die Pläne zu verwirklichen. Einige Jahre später war die Trasse abgesteckt: In zwei Abteien, Peramiho und Ndanda, sammelten sich die Kräfte; sie wurden Brennpunkte monastischen Lebens und christlicher Verkündigung. Jetzt mußte man nicht mehr in die Distinktion flüchten: *Intus monachus* –

foris apostolus. Der Benediktinermissionar, der Missionsbenediktiner konnte seine ureigene Berufung und Sendung leben.

Das ist ein bleibender Auftrag. Doch bedarf er stets neuer Konkretisierung, zumal in einer Welt, die stetigem Wandel unterworfen ist. Das ist heute offenkundiger als je, und es bedarf wahrlich der Besinnung, wie überkommenes Erbe in die veränderte Zeit hinübergerettet werden kann.

Dieser Aufgabe stellt sich die Festschrift. An der Schwelle zum neuen Jahrhundert fragt sie nach der theologischen Grundlegung der missionsbenediktinischen Sendung und wie sie sich in den Völkern und Kulturen verleblichen soll, unter denen sie gelebt wird. Erfahrungen und Erwartungen werden bedacht, einzelne Aufgabenbereiche vom Ganzen her beleuchtet.

Es ist unmöglich, die siebzehn Beiträge im einzelnen zu besprechen. Sie sind alle lesens- und bedenkenswert. Von besonderer Bedeutung scheint mir, daß die Autoren nicht an erster Stelle für Außenstehende geschrieben haben, sondern in den Innenraum ihrer Gemeinschaft hinein gedacht und gesprochen haben. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien werden in ihrem Jubiläumsjahr ein Generalkapitel abhalten, das die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil begonnene geistliche Neubesinnung weiterführen und vertiefen will. Die einzelnen Beiträge der Festschrift können dazu helfen, Antworten für die Zukunft zu geben. Was könnte man der Kongregation der Missionsbenediktiner von St. Ottilien Besseres zu ihrem Jubiläum wünschen, als daß sie den Mut behalte, überall, wo sie lebt und wirkt, ein glaubwürdiges Zeugnis ihrer Berufung und Sendung zu geben.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bade, Klaus J. (Hg.): *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium* (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 22) Steiner/Wiesbaden 1982; 333 S.

Die Aufarbeitung der europäischen Kolonialpolitik zieht inzwischen eine intensive Beschäftigung mit dem Kolonialaspekt der christlichen Missionstätigkeit derselben Zeit nach sich. Der vorliegende Band lenkt sein Augenmerk auf die deutsche Kolonialgeschichte, die allerdings nur die kurze Spanne von drei Jahrzehnten umfaßte. Dem Herausgeber lag nun daran, die Beziehungsfelder von Mission, Kolonialbewegung und -politik im kaiserlichen Deutschland und den entsprechenden Tätigkeiten im überseeischen Imperium des Reichs auszuleuchten. Zu diesem Zweck brachte er ein internationales Autorenteam zusammen, das interdisziplinär den Problembereich bearbeitete.

K. J. BADE selbst hat zunächst einleitend die Problemstellung umschrieben (1–28) und sodann die Gestalt FRIEDRICH FABRIS (1824–1891), des langjährigen Leiters der Rheinischen Mission, behandelt (103–142). Vorgestellt werden die katholische Missionsbewegung in Deutschland (R. HOFFMANN) (29–50), die kolonialen Konzepte der protestantischen Mission (N.-P. MORITZEN) (51–67) und die deutschen Missionsgesellschaften (H. GRÜNDER) (68–102). Diese vier Beiträge leuchten die Situation in Deutschland selbst aus. Zwei Anmerkungen seien gemacht: 1. Es ist fraglich, ob der Unterschied zwischen dem aus unterschiedlichen Kirchenverständnissen geborenen katholischen und protestantischen Missionsverständnis hinreichend Relief gewonnen hat. 2. Die Gefahr eines kritischen Rückblicks scheint doch nicht völlig vermieden zu sein, nämlich die zweifellos vorhandenen positiven Züge missionarischer Gesinnung in den kirchlichen Kreisen zu minimalisieren. Sind wir eigentlich in unseren heutigen Hilfsprogrammen politischer und religiöser Art so weit von früheren Einstellungen entfernt? Und wer wollte im Ernst die Ansicht vertreten, man sollte heute darauf verzichten? Der 2. Teil beschreibt dann die Praxis der Kolonialmission in den deutschen Schutzgebieten selbst, die Tätigkeit der Rheinischen Missionsgesellschaft in Südwestfrankreich 1884–1915 (L. ENGEL) (142–164), der Norddeutschen Missionsgesellschaft in Togo 1890–1914 (A. J. KNOLL) (165–188), die Missionstätigkeit in Deutsch-Ostafrika (R. TETZLAFF) (189–204), in Kamerun (R. NESTVOGEL) (205–225), in der Südsee (P. J. HEMPENSTALL) (226–242), auf Deutsch-Samoa (J. A. MOSES) (243–256) und den Marshall-Inseln (S. G. FIRTH) (257–268). Der einzige Beitrag von einem katholischen Missionsgeschichtler ist der von K. J. RIVINIUS über den Fall Kiautschou (269–288). Diese Ungleichverteilung ist deshalb zu erwähnen, weil damit zusammenhängt, daß die katholische Missionstätigkeit in den erwähnten Gebieten nur in reduzierter Weise zur Sprache kommt und die zwischen den verschiedenen Missionsträgern leider aufgetretenen Konflikte entsprechend nur aus einem Blickwinkel dargestellt werden. Die zuvor bereits genannte anders gelagerte Organisation katholischer Mission mit ihren spezifischen Problemen findet dafür keine ausreichende Behandlung.

Der Band schließt mit einem zusammenfassenden Ausblick von E. DAMMANN, der die deutsche Mission in den ehemaligen deutschen Kolonien zwischen den beiden Weltkirchen bespricht. In dem Material, das der Band vorlegt, wird er zweifellos in der weiteren Diskussion der Frage beachtet werden müssen.

Bonn

Hans Waldenfels

Beck, Hartmut: *Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüdergemeine* (Erlanger Taschenbücher 58) Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission / Erlangen 1981; 583 S.

Wer eine Missionsgeschichte der Herrnhuter Brüdergemeine schreiben will, steht vor einer schwierigen Aufgabe. Da die Moravians (wie sie im englischen Sprachraum genannt werden) auf allen Kontinenten missionierten (sogar bei den Aborigines in Australien), wird man nicht rein historisch vorgehen können. Eine solche Darstellung würde unübersichtlich werden, da man fortwährend genötigt wäre, von Kontinent zu Kontinent zu „springen“.

Aber auch eine rein geographische Vorgehensweise wäre für den Leser unbefriedigend. Wenn man die Entwicklung in den einzelnen Missionsgebieten in „geographischer Reihenfolge“ darlegen würde und z. B. das, was sich in Surinam von der Mitte des 18. Jahrhunderts an bis gegen Ende der siebziger Jahre (also bis kurz vor Erscheinen des Buches) vollzogen hat, abhandeln würde, um dann zu anderen Gebieten überzugehen, so müßte man genau so „springen“, wie das bei einer rein historischen Darstellung der Fall wäre. Vor allem käme bei einer rein geographischen Reihenfolge das nicht heraus, was gerade das Besondere der Brüdermission ausmacht: In ständigem Kontakt untereinander gleichzeitig praktisch in der ganzen Welt missioniert zu haben.

HARTMUT BECK geht einen Kompromißweg. Er verbindet die historische Darstellungsweise mit der geographischen. Nachdem er kurz auf die Gründung Herrnhuts und das Aufleben des Missionsgedankens eingegangen ist, gliedert er den Stoff, im Ganzen gesehen, historisch in die drei großen Kapitel: 18. Jahrhundert, 19. Jahrhundert, 20. Jahrhundert. Innerhalb der Kapitel „springt“ er dann von Schauplatz zu Schauplatz, so daß man nach der Lektüre eines jeden Kapitels weiß, was in dem betreffenden Jahrhundert in der Gesamtmission vor sich gegangen ist.

Wie der Verfasser im Vorwort sagt, kommt es ihm darauf an, jeweils das Besondere der Mission in den einzelnen Gebieten zu einer bestimmten Zeit herauszustellen. So wird z. B. das Besondere der Situation im 18. Jahrhundert durch das Stichwort „Sklaverei“ wie sie im Gebiet der Antillen und im nordöstlichen Teil Südamerikas das missionarische Vorgehen weithin prägte, zum Leitfaden der Darstellung. Die Herrnhuter waren wegen ihres Obrigkeitsverständnisses gewissermaßen hin und hergerissen. Gelegentlich kamen sie nicht daran vorbei, selbst Sklaven zu halten, obwohl sie doch gerade diesen Unterprivilegierten die Freiheit in Christo verkündigen wollten.

H. BECK stellt deutlich heraus, daß die Herrnhuter nicht zu den Vorkämpfern der Sklavenbefreiung gehörten; daß sie aber wohl, als diese Befreiung endlich in Sicht kam oder gar erfolgt war, sich diesen Befreiten nun ganz besonders zuwandten und sie bei ihrem Zug vom Lande in die Stadt nicht allein ließen.

In Grönland und Nordamerika z. B. gab es keine Sklaverei. Hier lag das Besondere der Mission vor allem darin, daß man es weitgehend mit nicht seßhaften Menschen zu tun hatte. Darauf mußte sich die Mission einstellen.

Aufschlußreich für die nüchterne und realistische Darstellung des Verfassers ist das, was er über die Mission im Golf von Bengalen sagt, wo er fragt: Opfer ohne Sinn? Er stellt nicht nur die erfolgreichen Missionsunternehmen vor, sondern berichtet auch von Mißerfolgen (nicht nur im Gebiet des indischen Ozeans), die durch Fehlplanung (oft sogar durch das Fehlen jeglicher Planung oder auch durch gewissen Eigensinn mancher Brüdermissionare) zustandekamen.

Je mehr sich H. BECK der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart zuwendet, um so mehr wird deutlich, daß er als Insider spricht, der fast sein ganzes Leben in den Missionsgebieten verbracht hat, zuletzt als Präses der zur Volkskirche angewachsenen inzwischen unabhängig gewordenen ehemaligen Mission im Gebiet des heutigen Tansania.

Die beiden Kapitel über das 19. und 20. Jahrhundert stehen unter den Leitgedanken: Sklavenbefreiung, Wachstum und Veränderung, Verselbständigung der Missionsarbeit, partnerschaftliche Zusammenarbeit mit vielen Kirchen.

H. BECK sagt, sein Buch sei für einen breiten Leserkreis bestimmt, nicht als Nachschlagewerk gedacht, sondern „als zusammenhängendes Ganzes zum Lesen gemeint“. Er stellt die Missionsbemühungen meist in den Zusammenhang mit politischen, wirtschaftlichen, sozialen und sonstigen Gegebenheiten (z. B. Klima, Landschaft, Bevölkerungsentwicklung usw.), wie sie in den betreffenden Gebieten vorlagen und sich weiter gestalteten. Dadurch erhält der Leser einen recht guten Überblick; aber es fällt doch gelegentlich etwas schwer, diese (sicherlich wichtige) Anhäufung von Fakten und Beziehungen ohne Ermüdung als zusammenhängendes Ganzes nicht nur zu lesen, sondern auch zu verarbeiten.

Graphiken, Statistiken, ein gutes Register und 12 geographische Karten über die einzelnen Missionsgebiete bilden einen bemerkenswerten Anhang, der vor allem dem Außenstehenden das Verständnis des Textes erleichtert. (Allerdings wären die geographischen Karten noch aussagekräftiger und würden das Verständnis noch mehr erleichtern, wenn man wenigstens die wichtigsten Gebirge und Wüsten angedeutet hätte.)

Leider sind viele Begriffe, die dem Außenstehenden unverständlich sind, weder im Text noch in einer zusammenfassenden Tabelle erläutert. (Z. B.: Losbefragung, Liebesmahl, Gottesacker, Häubchen, Chöre und Banden usw.) Und noch ein Kritikpunkt: Der Verfasser verzichtet oft darauf, grundsätzliche Probleme an exponierter Stelle abzuhandeln, sondern baut sie in den Text ein, wo sie nun demjenigen, der „nur“ nachschlagen will, nicht zugänglich sind. (Vgl. dazu das Grundsätzliche, an „versteckter“ Stelle Gesagte auf den Seiten 184, 279, 377, 392–394, 400, 425, 464, 482–494, um nur einige zu nennen.) Es wäre sicher wertvoll, wenn alles Grundsätzliche in einem Eingangs- oder Schlußkapitel zusammengefaßt vorläge.

Trotz dieser kleinen Beanstandungen kann man sagen, daß Beck mit seinem Buch das Standardwerk über die Mission der Herrnhuter für viele Jahre geschrieben hat.

Bochum

Manfred Büttner

Camps, Arnulf: *Partners in Dialogue. Christianity and Other World Religions.* Orbis/Maryknoll, N.Y. 1983; 264 p.

Bei diesem Buch handelt es sich um die Übersetzung von drei kleineren Büchern, die in den Jahren 1976 bis 1978 in niederländischer Sprache erschienen und hier zu einem Band zusammengefaßt sind. Es ist dem Wandel des Missionsverständnisses unter den Bedingungen des interreligiösen Dialogs gewidmet. Der 1. Teil handelt von den neuen Einsichten und Aktivitäten, die sich aus der bewußteren Beschäftigung und Begegnung des Christentums mit nichtchristlichen Religionen ergeben. Der 2. Teil befaßt sich mit den konkreten Religionen, dem Islam, Hinduismus und Buddhismus, den neuen Religionen in Japan, dem religiösen Leben der Bantus, schließlich mit der lateinamerikanischen Volksreligiösität und dem maoistischen

China. Dabei geht es also nicht nur um außerchristliche Religionen, sondern überhaupt um die religiöse Situation außerhalb Europas, so daß Lateinamerika und Afrika, aber auch das religionskritische China zur Sprache gebracht werden können. Theologisch nicht näher begründet wird das Fehlen des Judentums, das gerade wegen seiner besonderen Stellung einige Überlegungen verdient hätte. Der 3. Teil thematisiert nicht so sehr die Religionen, sondern die Lokalkirchen als Träger der Mission in ihrer jeweiligen (im 2. Teil beschriebenen) Umwelt. Vf. plädiert hier in starkem Maße für die Eigenständigkeit, die lokal notwendig sind, damit überhaupt Lokalkirche wird. Eindrucksvoll erläutert er an Beispielen, wie das Lokalkirchliche in der Liturgie (Zaire, Indien), in der Theologie (Indien, Japan, Sri Lanka, Schwarze Theologie, lateinamerikanische Christologie) und im Weltendienst (Neuseeland, Tanzania, Indien) zum Durchbruch kommt. In all dem zeigt sich der holländische Missiologe als ein guter Beobachter der weltkirchlichen Gesamtszene, die er beschreibt, analysiert und für Zukunftsstrategien auswertet. Schlüsselwort seines Buches ist der Dialog. Dieser ist weder Ersatz der Mission noch deren Einleitung, sondern innerer Bestandteil jener Heilsweckung und -verbreitung, die die christliche Verkündigung konkret in den Kulturen der Welt zum Ziel hat. Das Buch stellt sich als reife Frucht einer jahrzehntelangen Arbeit des Verfassers dar.

Bonn

Hans Waldenfels

Dischl, Marcel: *Transkei for Christ. A History of the Catholic Church in the Transkeian Territories* (Selbstverlag) 1982; XIV + 359 S.

Ders.: *Two Missionary Bishops. Emmanuel Hanisch, Prefect and Vicar Apostolic of Umtata 1930–1940 – Joseph Grueter, Vicar Apostolic & Bishop of Umtata 1940–1968.* Mariannahill Mission Institute 1983; 132 S.

Erfreulicherweise mehren sich Untersuchungen, die sich auf die Geschichte der Jungen Kirchen Afrikas zurückbesinnen. Das ist für alle ein Gewinn: für die Missionsgesellschaften, die diese Geschichte gelebt und gestaltet haben – für die Jungen Kirchen, die das Ergebnis dieser Geschichte sind und sie nun weitertragen.

Vf., der seit mehr denn zwanzig Jahren als Missionar im Lande lebt und arbeitet, hat sich zum Ziel gesetzt, die Geschichte der fünf Diözesen der Transkei zu erforschen und darzustellen. Gelegenheit bot dazu die Jahrhundertfeier der katholischen Kirche im Jahre 1982. – Nach einer gedrängten geographischen und ethnologischen Beschreibung geht er auf die verschiedenen missionarischen Unternehmungen der protestantischen Kirchengemeinschaften ein. Die katholische Mission beginnt um 1850 und wurde von den Oblaten der Unbefleckt-Empfangenen (OMI) und den Trappisten unter Abt FRANZ PFANNER (1825–1909) getragen. Die Erben PFANNERS sind die Missionare von Mariannahill (CMM), deren Ordensgemeinschaft 1909 gegründet wurde. Die internen Schwierigkeiten haben das Missionswerk nicht wesentlich beeinträchtigt. Die Gründungsperiode von 1850 bis 1922 ging ohne Bruch in die Periode der Konsolidierung über: 1922–1940. Nach dem Ersten Weltkrieg kamen neue Missionsgesellschaften ins Land, die Arbeitsfelder wurden neu verteilt, die Fundamente der Jungen Kirchen konnten gelegt werden. 1951 erhielt Südafrika die „ordentliche Hierarchie“: Aus den Missionskirchen wurden Diözesen unter Leitung von Bischöfen mit eigener (nichtabgeleiteter) Rechtsvollmacht. In der Transkei sind so fünf Diözesen entstanden, die in Teil III des Buches eingehend dargestellt werden bis hin zur Beschreibung der einzelnen Pfarrgemeinden und ihrer Lokalgeschichte. Das macht aus dem Buch geradezu ein Nachschlagewerk, das für die einzelnen Diözesen und Pfarreien sicherlich von großem Nutzen

sein wird. Es bleibt zu wünschen, daß es eifrig benutzt wird und dazu anregt, auch für andere Ortskirchen eine so gründliche und gediegene Information zu erarbeiten.

Der gleiche Verfasser hat den beiden ersten Oberhirten der Diözese Umtata eine eigene Veröffentlichung gewidmet, in der er ihr Leben, ihre Tätigkeit als Missionare und ihr Wirken als Bischöfe darstellt. Was er schreibt, ist ein Erweis der Verehrung und geeignet, ihr Andenken lebendig zu erhalten. Für die Jungen Kirchen ist es ebenso wichtig wie für die alten Gemeinden in unseren Breiten, die „Väter des Glaubens“ zu kennen und zu verehren.

Bernried

Josef Glazik

Kowalsky, Nikolaus / Metzler, Josef: *Inventory of the Historical Archives of the Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples or „De Propaganda Fide“* (Studia Urbaniana 18) Urbaniana University Press/Rom 1983; 156 S.

Der 1966 zu früh verstorbene Archivar der Kongregation der Propaganda Fide, P. NIKOLAUS KOWALSKY OMI, veröffentlichte 1961 in der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft eine kurzgefaßte Übersicht der reichhaltigen Bestände dieses Archivs, die sich für den Missionshistoriker als eine große Hilfe erwies und sich großer Beliebtheit erfreute. Diese Übersicht hat jetzt P. JOSEF METZLER OMI, der heutige Archivar, in erweiterter und vervollkommneter Form neu herausgegeben in einer bibliophilen Ausgabe. Das handliche Werk enthält manche Neuheiten. Bedeutend ist, daß es nicht nur in italienischer, sondern hauptsächlich in englischer Sprache abgefaßt ist. Die Einleitung über Gründung und Zielsetzung der Kongregation, die Beschreibung der älteren und neuen Archivsektion, die Regeln für die Benützung dieses „Privatarchivs“ werden in beiden Sprachen dargeboten. Hinzu kommt eine Liste aller Generalpräfekten und Generalsekretäre dieser Kongregation sowie eine Bibliographie von Werken, die entweder das Archiv beschreiben oder mit Hilfe des Archivs erarbeitet wurden. Eine erfreuliche Neuigkeit ist die Erklärung des neueren Ordnungssystems des Archivs, das zur Zeit des Pontifikates Leos XIII. eingeführt wurde. Es erleichtert sehr den Zugang zu den Akten bis zum Tode Leos XIII. Aber auch die Beschreibung der Archivbestände bis 1882 weist erfreuliche Verbesserungen auf. Kleinere, aber nicht selten wichtige Sammlungen werden gesondert und eingehender behandelt. Es ist nicht allgemein bekannt, daß dieses Archiv noch eine Fülle von ungehobenen Schätzen enthält, die nicht nur für die Missionsgeschichte der letzten Jahrhunderte, sondern auch für die ganze Kulturgeschichte der Dritten Welt bedeutend sind. Die Bibliographie zeigt, was in diesem Archiv steckt. Manche Arbeiten wie die von PEDOT und REINHOLD hätten noch hinzugefügt werden können. Aber als Ganzes ist es ein willkommenes Geschenk für die in diesem Archiv arbeitenden Forscher und zugleich eine würdige Festgabe zum 100. Jubiläum der Öffnung der Vatikanischen Archive im Jahre 1883.

Münster

Bernward H. Willeke

May, H.-J. / Mispagel, F. / Pfister, F. (Hg.): *Marapu und Karitu. Mission und junge Kirche auf der Insel Sumba.* Hofbauer-Verlag/Bonn 1982; 143 S.

1956 wurden der Kölner Ordensprovinz der Redemptoristen die beiden Inseln Sumba und Sumbawa in Indonesien zur Missionierung übertragen. Im Januar 1957 trafen die ersten fünf Missionare auf Sumba ein. Die Ordensgemeinschaft kann also

auf ein Vierteljahrhundert Missionstätigkeit zurückblicken. Sie tut es in einem vortrefflich ausgestatteten Buch, das den Titel *Marapu und Karitu* trägt. *Marapu* ist „der Lebenshintergrund des Sumbanesen, sein Glaubensinhalt, seine Religion“ (5) – *Karitu* ist die sumbanesische Aussprache von *Christus*. – In fünf Teilen wird die Missionstätigkeit dargestellt und überdacht – nicht obenhin, sondern sehr selbstkritisch und problembewußt. Das hebt diese „Festschrift“ über vergleichbare Gelegenheitsveröffentlichungen hinaus. Sie verdient, aufmerksam gelesen zu werden. Den Missionaren darf man gratulieren, d. h. danken und danken helfen.

Bernried

Josef Glazik

McEwan, Dorothea: *Habsburg als Schutzmacht der Katholiken in Ägypten. Kurzfassung der Studie über das österreichische Kirchenprotektorat von seinen Anfängen bis zu seiner Abschaffung im Jahre 1914* (Schriften des Österreichischen Kulturinstituts Kairo 3) Harrassowitz/Wiesbaden 1982; 175 S.

Die neuere katholische Missionsgeschichte Ägyptens steht unter der Spannung zwischen zwei Richtungen innerhalb des Franziskanerordens, den Reformaten und Observaten (vgl. S. 14, 21f.), die sich und ihren politischen Protektoren das Leben nicht immer leicht gemacht haben, und dies angesichts einer islamischen Mehrheit, der die Missionsbemühungen gar nicht gegolten haben, da man sich nahezu ausschließlich auf die von Rom getrennten Kopten konzentrieren mußte.

Das Buch zeichnet diese Geschichte nach und demonstriert anhand der Quellen das oft kleinliche Gerangel um Einfluß und Prestige (vgl. S. 102, 111, 112f.) und das zähe Ringen der Missionare um bereits christliche Seelen zum Zwecke der Konversion (vgl. auch S. 109). So ist das Buch ein eindrucksvolles Dokument einer wirklich bedauerlichen Geschichte.

Hannover

Peter Antes

Rooney, John: *Khabar Gembira (The Good News). A History of the Catholic Church in East Malaysia and Brunei (1890–1976)*, Burns & Oates/London; Mill Hill Missionaries/Kota Kinabalu 1981; 292 S.

Bei der Darstellung der Geschichte der katholischen Kirche in Ost-Malaysia und Brunei handelt es sich um eine Arbeit, die ursprünglich als Dissertation der „Faculty of Arts of the London School of Oriental and African Studies, University of London“ vorgelegen hat. Die vorliegende leicht veränderte Buchform wurde im Hinblick auf die Hundertjahrfeier des Beginns der Missionsarbeit von Mill Hill Missionaren in Borneo 1881 veröffentlicht. ROONEY geht es in seiner Kirchengeschichte um die Frage: Wie wurde die katholische Kirche in Borneo zu der Kirche, die wir heute vorfinden? Mit dieser Frage im Hinterkopf versucht er, die vielen Details und Verschlingungen der Missionsgeschichte so zu ordnen, daß daraus die größeren Linien sichtbar werden, die sich bestimmend für die kirchliche Gegenwart dieser noch relativ jungen Ortskirche ausgewirkt haben. Die Arbeit gliedert sich in sieben Hauptkapitel, enthält einige Abbildungen, Karten und ein Literaturverzeichnis, das sowohl unveröffentlichtes als auch gedrucktes Archivmaterial angibt, sowie eine allgemeine Bibliographie und einen Index enthält. Was die Quellen angeht, so räumt ROONEY selber ein, daß er im wesentlichen auf kirchliche Quellen angewiesen war, da in anderen Archivmaterialien die Entwicklung der katholischen Kirche nur ganz am Rande erwähnt und oft verzerrt dargestellt wird. ROONEY ist sich bewußt,

daß er einen ersten Versuch einer Zusammenschau unternimmt. Als Mitglied der Mill Hill Missionsgemeinschaft, die für fast 100 Jahre allein mit der Mission in diesen Gebieten betraut gewesen ist, weiß er um das Handicap als Insider kritisch über die eigene Gemeinschaft schreiben zu wollen. Inwieweit ihm die Distanz gelungen ist, wird am ehesten aus der Sicht der direkt betroffenen Katholiken in Sabah, Sarawak und Brunei zu beurteilen sein.

Der Aufbau der Arbeit stellt sich so dar, daß im 1. Kapitel der allgemeine Hintergrund der Mission in Ost-Malaysia und Borneo in Zusammenhang mit der katholischen Mission in Ostasien überhaupt gegeben wird. Darauf erfolgt eine knappe Beschreibung der Anfänge der Mill Hill Mission bis zur Errichtung der Erzdiözese Kuching mit den Suffraganen Kota Kinabalu und Miri 1976. Die weiteren Kapitel beschreiben die Bemühungen um Missionsmitarbeiter in der Form von Schwestern und Brüdern und die Anstrengungen, eine selbständige Kirche zu werden. Ein besonderes Kapitel behandelt den Beitrag der katholischen Kirche auf das Erziehungs- und Gesundheitswesen. Unter der Überschrift „Kirche und Staat“ werden dann die Beziehungen der Kirche zur kolonialen Verwaltung, zu den japanischen Besatzungstruppen während des pazifischen Krieges und zur Regierung des neuen Staates Malaysia beschrieben. Den Schluß bildet der Übergang des Missionsgebietes der Mill Hill Missionare in die Erzdiözese Kuching mit ihren beiden Suffragandjösen. Bei der Bewertung der 100jährigen Missionsbemühungen der Mill Hill Missionare kommt ROONEY zu einem im ganzen positiven Urteil.

Das Buch versteht sich so als ein Vermächtnis an die Arbeit einer Missionsgemeinschaft und als Morgengabe an die junge selbständige Ortskirche, die auf dem so gelegten Fundament jetzt ihren eigenen Weg gehen muß. In seinem Vorwort anerkennt der Erzbischof von Kuching, PETER CHUNG HOAN TING, die vorliegende Arbeit denn auch als einen „Beitrag zum Selbstverständnis unserer Kirche und als eine Bereicherung unserer Kenntnisse über dieses Land“. Kritisch läßt sich festhalten, daß ROONEY der von ihm selbst im Vorwort genannten Gefahr manchmal erlegen ist, in der Fülle der Details den roten Faden zu verlieren. Er gibt einige Kleinigkeiten, Anekdoten und amüsante Geschichten wieder (vgl. S. 30, 90–93, 163 und 171f.), die aus dem Rahmen einer allgemeinen Kirchengeschichte fallen. Bei der Bewertung der Missionsmethode und den Erfolgen bzw. Mißerfolgen bleibt ROONEY im wesentlichen dabei, die Verhaltensweisen mit den jeweils gerade vorherrschenden theologischen Vorstellungen zu erklären und letztlich zu entschuldigen. Bei der Darstellung der Probleme der Ehepastoral und der Inkulturation der christlichen Botschaft hätte man sich etwas mehr theologische Reflexion gewünscht. Die vorliegende Arbeit wird sicher einen wertvollen Bestandteil für die Erhellung der Missions- und Kirchengeschichte der katholischen Kirche in Ost-Malaysia und Brunei bleiben. Mit der Aufarbeitung und teilweise erstmaligen Sicht und manchmal Sicherstellung von Quellen und Zeugnissen ist hier ein Grundstein gelegt, auf dem spätere Geschichtsschreiber – hoffentlich aus der Kirche Nordborneos selber – werden aufbauen können.

Aachen

Georg Evers

Egli, Hans: *Das Schlangensymbol. Geschichte – Märchen – Mythos.* Walter-Verlag, Freiburg i. Br. 1982; 324 S.

Zweifellos gehört die Schlange bzw. der Drache zu den menschlichen Ursymbolen. Der Vf. ist von doppelter Richtung auf die Frage gestoßen: 1. von der Schlangengeschichte auf den ersten Seiten der Hl. Schrift, 2. von den zahlreichen Schlangenträumen, die er selber durchgemacht hat. Bei einem mehrjährigen Aufenthalt im Fernen Osten traf er an der Ostküste Taiwans auf den Stamm der Paiwan. Bei diesen gab es eine eigentümliche Faszination durch das Schlangensymbol, der der Verfasser eingehend nachgegangen ist. Seine Erfahrungen und Beobachtungen sind dann für das vorliegende Werk gleichsam zu einer Struktur geworden. Das Werk gliedert sich in folgende Teile: Ausgangspunkt bildet ein Kapitel über Schlangenerfahrungen, wobei die Schlange als Giftträger gesehen wird, in ihrer Häutung beobachtet wird, die Rede ist von der Klugheit der Schlange, ihrer Domestikation, den Riesenschlangen, auch den Schlangen als Leckerbissen und schließlich der Medizin gegen Schlangenbiß. In einem 2. kleineren Kapitel befaßt sich Vf. mit dem Schlangensymbol. Der Hauptteil der Arbeit ist dann in drei Teile gegliedert, wobei er im Sinne einer Häutungsbewegung von der neueren Zeit zurückschreitend über die frühere bis in die Vorzeit hinein die Deutung der Schlange beschreibt. Dabei kommt sehr viel an Material direkt zur Sprache, Märchen, mythische Darstellungen u. ä. m. Grundmotive bleiben auch hier die bereits in der Schlangenerfahrung genannten: die Giftschlange als Symbol der Macht, die Häutung als Symbol des Lebens, die Schlange der Unterwelt, die Schlange als Hüter von Schätzen, die Urschlange als Schöpfer des Menschen, schließlich der Drachenkampf. In einem abschließenden Kapitel, das Vf. mit „Anhang“ überschreibt, geht er dann in Kürze auf die beiden Ausgangsfragen ein. Der Wert des Bandes besteht zweifellos in der Zusammenführung vielfältigen Materials bzw. vielfältiger Beobachtungen. Eine eigentliche Durcharbeitung dieses Materials in religionswissenschaftlicher Sicht wäre allerdings auch nach diesem interessanten Werk ein Desiderat für den Fachwissenschaftler. Der Band ist gut dokumentiert, enthält auch eine Anzahl von Illustrationen. Es fehlt leider ein alphabetisches Literaturverzeichnis wie auch ein Sachregister.

Bonn

Hans Waldenfels

Grosser, J. F. G. / Sobotta, Johannes: *Geistiges Rittertum. Islamische und christliche Tugenden.* Dietrich Reimer/Berlin 1982; 94 S.

Das vorliegende Büchlein verspricht im Titel mehr als der Inhalt vermittelt. Es handelt sich lediglich um eine kurze Gelegenheitsansprache „Kulturgeschichte und Gegenwartssituation eines Ritterordens“ des Ordensritters GROSSER aus dem österreichischen Ritterorden St. Georg und um eine Abhandlung des Ordensmitglieds JOHANNES SOBOTTA über die mittelalterlichen Ritterorden, speziell über den Orden von St. Georg in Kärnten. Als Anhang werden einige Dokumente des letztgenannten Ritterordens aus den Jahren 1974 bis 1982 abgedruckt. In dem historischen Teil will der Verfasser nachweisen, daß das Rittertum etwa zur gleichen Zeit in Orient und Okzident entstand, seinen Höhepunkt erreichte und sich gegenseitig befruchtete. Dabei greift er die ganze abendländische und orientalische Geschichte der Kreuzzüge, des Rittertums und der einzelnen Orden auf: ein hoffnungsloses Unterfangen, um den Ansprüchen der Wissenschaft gerecht zu werden. Die Studie – ohne Belege und wissenschaftlichen Apparat – ist laienhaft, das Resultat bleibt unbefriedigend.

Bonn

Gabriel Adriányi

Holm, Nils G. (ed.): *Religious Ecstasy*. Based on Papers at the Symposium on Religious Ecstasy held at Abo, Finland, on the 26th–28th August 1981 (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 11) Almqvist & Wiksell International/Stockholm 1982; 306 p.

Der Band geht auf ein Symposium über die religiöse Ekstase zurück, das im August 1981 in Finnland abgehalten worden ist. Leider enthält er kein Vor- oder Nachwort, in dem die Veranstaltung selbst geortet bzw. die zahlreichen Beitragenden vorgestellt werden. Bei der Wichtigkeit der Thematik und der gehaltvollen Weise ihrer Behandlung ist das zu bedauern. Eine sachliche Einführung in die Forschung des 20. Jahrhunderts bietet der Einführungsartikel des Herausgebers. Ausgehend von einer Nominaldefinition setzt er die Ekstase bzw. das Ekstatische in Beziehung zur Trance und Hypnose, zum Mystischen, zur Besessenheit, zu veränderten Bewußtseinszuständen. Damit wird das Phänomen einmal zu einem Vergleichsobjekt psychiatrischer Studien; es steht aber auch in einem anthropologischen oder sozialpsychologischen Kontext. Ein modernes Bezugsobjekt stellt die Glossolie der Pfingstbewegungen dar. Damit ist einleitend ein Rahmen abgesteckt, in dem eine Vielzahl von empirischen Daten vorgestellt werden können. Der Band ist in seinen Beiträgen in vier Teile geteilt, die wiederum nur durch römische Zahlen, jedoch ohne ein beschreibendes Stichwort abgesetzt sind. *Teil I* enthält außer der Einführung vier weitere Beiträge mit einem mehr hinführenden Charakter: Mystische Erfahrung und Kreativität – psychophysiologische bzw. physiologische Aspekte der Ekstase – Besessenheit als klinisches Phänomen. *Teil II* behandelt religionsphänomenologisch die Ekstase in sechs Fallstudien aus dem skandinavischen, zentralasiatischen bzw. vorderasiatischen Raum. In *Teil III* sind fünf Beiträge zur ekstatischen Prophetie im Alten Testament, zum Ekstasebegriff in EURIPIDES' Bakchen, zu Gnosis und Mystik, Ekstase und Vision in alten jüdischen und iranischen Texten, schließlich zur religiösen Ekstase im klassischen Sufismus zusammengefaßt. *Teil IV* stellt in seinen vier Beiträgen einen theologischen Bezug her. Das gilt für den Beitrag von H. HOF über Ekstase und Mystik, T. KURTÉN über Ekstase als Weg zur religiösen Erkenntnis im Anschluß an Bemerkungen von P. TILICH, U. DROBIN über Psychologie, Philosophie, Theologie und Epistemologie und H. ÅKERBERG über die *Unio Mystica* der Teresa von Avilá. Es muß noch einmal wiederholt werden: Die Beiträge des Bandes stehen eher unvermittelt nebeneinander. Jeder Beitrag ist in sich durch eine ausführliche Bibliographie ausgewiesen. Die Autoren sind in der überwiegenden Mehrzahl Skandinavier, die Beiträge mit einer Ausnahme (deutsch) in englischer Sprache verfaßt. Wer sich mit diesem Thema beschäftigt, kann an diesem Band nicht vorübergehen.

Bonn

Hans Waldenfels

Maduro, Otto: *Religion and Social Conflicts*. Orbis Books/Maryknoll N.Y. 1982; XXVIII + 161 p.

Der Autor des vorliegenden, ursprünglich spanisch geschriebenen Buches ist Südamerikaner und nennt sich selbst „a Marxist Christian“ (S. XXVIII), obwohl er im Schlußwort (S. 147) richtig bemerkt, daß von der marxistischen Religionsphilosophie im Buch selbst nicht allzuviel zu finden ist. Bewußt und selbstkritisch (vgl. S. 27) wünscht er „a Latin American Sociology . . . of the Oppressed . . . based on the struggle for Liberation . . . toward Socialism“ (S. 34f.), analysiert von daher die Folgen des Kapitalismus in Südamerika (S. 59ff.) und die Rolle der Kirche im Bunde

mit den Mächtigen (S. 121ff.), der er eine Art „Kirche von unten“ gegenüberstellt, zu deren Verwirklichung er aufruft und selbst praktisch beitragen will (S. 136ff.). Weil Religion hier ausschließlich soziologisch als „ein komplexes Feld der Vermittlung gesellschaftlicher Konflikte“ (S. 6) begriffen und auf theologische und philosophische Deutungen/Spekulationen bewußt verzichtet wird, erscheint das Buch eher pragmatisch und ohne das zu erwartende marxistische Interpretationsmuster. Es ist somit eine Gesellschaftsanalyse, die eine Handlungsanleitung im Sinne des Sozialismus nahelegt.

Hannover

Peter Antes

Mann, Ulrich: *Schöpfungsmythen. Vom Ursprung und Sinn der Welt* (Buchreihe Symbole) Kreuz Verlag/Stuttgart, Berlin 1982; 238 S.

Diese Synopse von Schöpfungsmythen in der Welt der Religionen ist bemüht, die Eigenart mythischen Denkens in allgemeiner Form verständlich zu machen. Der Mythos „veranschaulicht Zeitliches durch das räumliche Bild“, hebt Vf. treffend hervor (42), und führt nun aus, daß die Zeit, von dem der Mythos spricht, gerade nicht die „verfallende Zeit“ der Chronologie ist, sondern jene „Götterzeit“, die als wirklich empfunden wird und „über die Dummheit des blanken Nihilismus“ hinaushebt (44). „Mythisches Denken wirkt dadurch heilsam, daß es die rasende Zeit ins Räumliche einfügt wie daß es den toten Raum durch Zeitliches lebendig macht. Beides vollzieht sich durch eine notwendige Zweiteilung in heile Zeit und Verfallszeit, in heiligen Raum und Totraum. Wenn es auch dazu anleitet, zunächst zu sehen, daß uns heile Zeit und heiler Raum vorenthalten sind, so läßt das mythische Denken uns eben durch diese Mitteilung doch nicht in der Welteinsamkeit allein. Mythisches Denken gibt Kunde davon, daß wir nicht völlig verlassen sind. Es läßt uns neu auf das Wort der Ur-Kunde hören und macht uns die Zunge frei für die neue, anbetende Antwort auf die Anrede des stets neu zu hörenden echten Mythos.“ (45)

Die religionsphilosophische und z. T. kerygmatische Sprache des Werkes macht es für den von der hausbackenen religionsgeschichtlichen Empirie Herkommenden nicht immer leicht, den Deutungen der Mythen einzelner Religionen zu folgen. Wenn die große Vielfalt und Mannigfaltigkeit der Mythen in der „primitiven Religion“ z. B. aufgrund einiger Beispiele drei (bzw. fünf) Typen zugeordnet werden (Weltelternmythos, Heiliger Streit, Gottesopfer), wenn zu ihrer Deutung auf neutestamentliche Stellen oder gar lutherische Religionsphilosophen wie J. G. HAMANN verwiesen wird, wenn KANTS Dreigliederung metaphysischer Fragestellungen (Welt, Seele, Gott) als Bezugsrahmen zur Explizierung der „Drei-Einheit des Schöpfungsmythos“ herangezogen wird, so ist das wohl zu verstehen aus dem Anliegen des Vf., Sinn in einem vergleichenden Gesamtzusammenhang zu finden (103). Zweifellos ist es richtig, daß „der primitive Schöpfungsmythos . . . alle Antworten auf die Grundfragen des Daseins“ bietet (103), aber diese Antworten zeigen doch bei genauerem Hinsehen eine viel größere Komplexität und Variationsbreite, als es eine einfache Typologie suggeriert.

Dies gilt auch für die Mythen der antiken Hochkulturen (4. Kap.) und der „Hochreligionen“ (5. Kap.). Auch bei ihrer Darstellung und Interpretation kann man sich einer gewissen Beklemmung nicht erwehren. In der HEIDEGGERSCHEN Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Grund des Seienden wird z. B. der „einzig brauchbare Schlüssel zum Verständnis des Buddhismus in seinem Ansatz“ gesehen (173), das Heilsangebot des Bodhisattva wird in Verbindung gebracht mit dem Jesuswort „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“, die tibetische

yab-yum-Figur wird als „Beispiel für den Mythos von der Heiligen Hochzeit und dessen Psychologisierung“ dargestellt (176), das tibetische Totenbuch wird als existenzialisierter Schöpfungsmythos erklärt (175) usw.

Derartige Gedankenverbindungen sind eher ein Vorrecht der Religionsphilosophie als der Religionsgeschichte, und so wird man den Beitrag auch in erster Linie als einen religionsphilosophischen zu bewerten haben. Erst von dort aus wird man das Werk auch angemessen würdigen können. Insofern Vf. auch als Theologe spricht (218ff.), ist die Zuwendung des christlichen Glaubensdenkens zur Sache des Mythos nach einer Zeit der Entmythologisierung registrierenswert.

Bonn

Hans-Joachim Klimkeit

Nakamura, Hajime: *Ansätze modernen Denkens in den Religionen Japans* (Beihfte der Zeitschrift für Religionsgeschichte und Geistesgeschichte 23) E. J. Brill/Leiden 1982; 183 S.

HAJIME NAKAMURA gehört zu den besten Kennern des japanischen und chinesischen Buddhismus. Größeren Kreisen wurde er durch sein fundamentales Werk *Ways of Thinking of Eastern Peoples* (1964) bekannt, in dem er die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der großen asiatischen Länder, Indien, China und Japan, aufzeigte. In dem vorliegenden Buch geht es, wie der deutsche Titel deutlich macht, um die Frage, inwieweit sich Ansätze zum modernen Denken in den Religionen Japans finden lassen. NAKAMURA setzt sich kritisch mit der seit WEBER gängig gewordenen These auseinander, daß modernes Denken in seiner weltverändernden, rationalen und wissenschaftlichen Ausprägung sich ausschließlich im Westen habe entwickeln können, während Asien in seiner kontemplativen und passiven Weltsicht verharrete. Das Buch ist in zwei Hauptteile gegliedert. Der 1. Hauptteil befaßt sich mit der generellen Frage nach dem Verhältnis der Religionen Asiens zum modernen Denken. Der 2. Hauptteil geht dann speziell der Frage nach, inwieweit sich in den japanischen Religionen modernes Denken ansatzhaft oder ausgeprägt findet. Im ersten Hauptteil setzt sich N. mit der Problematik von Diesseitigkeit und Transzendenz im chinesischen Buddhismus auseinander. Am Beispiel der Einstellung zu Produktion und Arbeit im Zen-Buddhismus zeigt er, daß sich im chinesischen Buddhismus schon früh eine Abwendung vom indischen Ideal der Passivität zeigte. In diesem Zusammenhang werden zwei Fragenkomplexe näher untersucht: 1. das Verhältnis von Religion und Freiheit des Denkens und 2. die Beziehung zwischen Religion und aktivem Handeln. Was Toleranz und Liberalität des Denkens angeht, so stellt NAKAMURA heraus, daß der Buddhismus im Vergleich zum mittelalterlichen Christentum ohne Zweifel sehr positiv dastehe, da Ketzerprozesse und Verfolgung Andersdenkender, wie zu Zeiten der Inquisition in Europa üblich waren, in Asien nicht zu finden sind. Auch wendet er sich gegen die pauschale Aufteilung, die die *vita activa* dem Westen und die *vita contemplativa* dem Osten zuweisen möchte.

Was die Frage nach modernem Denken in den japanischen Religionen angeht, werden in 4 Kapiteln jeweils Einzelpersonen oder bestimmte Richtungen des japanischen Buddhismus unter einer bestimmten Rücksicht vorgestellt. Am Beispiel von NINSHŌ (RYŌKAN) – 1217–1303 – zeigt er die Hochschätzung des sozialen Dienstes an Kranken, Armen und Bedürftigen, die dieser Vertreter der Ritsu-Schule, ein Zeitgenosse von FRANZISKUS VON ASSISI, in außergewöhnlicher Weise geleistet hat. Anders als bei FRANZISKUS bleibt dieses Beispiel des sozialen und karitativen Einsatzes ohne Nachfolger in der Form einer Ordensgemeinschaft. Der Grund liegt sicher auch darin, daß die theoretischen Voraussetzungen für diesen

Dienst nicht im Lehrgut der Ritsu-Schule enthalten sind, sondern der Originalität und Einmaligkeit von NINSHŌ entsprachen. Auch bei den anderen Beispielen aus der japanischen Religionsgeschichte – alle Beispiele sind buddhistischer Herkunft, mit dem Konfuzianismus setzt sich N. nicht auseinander – gelingt es wohl, Einzelbeispiele für eine Beschäftigung mit Fragen der Arbeitsethik, der Produktion, auch des Kapitalismus anzuführen, aber es wird nicht recht deutlich, welche Breitenwirkung diese Gedanken jemals gehabt haben. Hier liegt eine Schwäche des Buches, die darin besteht, daß von westlichen Gedankenmodellen ausgegangen wird und eine Parallele in der japanischen Religionsgeschichte gesucht wird. Offen bleibt dabei die Frage, ob die dann gefundenen, oft überraschend „modern“ anmutenden Gedankengänge ohne die Begegnung mit westlichen Ideen sich hätten durchsetzen können. NAKAMURA kommt jedenfalls zu dem Ergebnis: „Die Tatsache, daß sich Japan früher als andere asiatische Länder einer Modernisierung und Industrialisierung unterzogen hat, ist vielleicht teilweise auf das Gewicht zurückzuführen, das man dort den Aktivitäten innerhalb der menschlichen Gemeinschaft beigemessen hat. In diesem Fall hätte zumindest in Japan die Religion bei der Modernisierung und Industrialisierung eine positive Wirkung ausgeübt. Somit hat sich sogar der Buddhismus, der ursprünglich wahrscheinlich einen recht weltabgewandten Charakter hatte, auf die wirtschaftliche Entwicklung Japans eingestellt.“ (115) Mit diesem am Ende doch sehr vorsichtig formulierten These eines positiven Beitrags der japanischen Religionen zur Modernisierung und Industrialisierung hat NAKAMURA die seit WEBER gängigen allzu einfachen Vorstellungen zurecht gerückt. Man möchte sich weitere Einzeluntersuchungen wünschen, die diesen Ansatz auch für den Konfuzianismus weiterverfolgen würden. Hervorgehoben werden sollte die Qualität der deutschen Übersetzung, die den nicht einfachen japanischen Text hervorragend wiedergibt.

Aachen

Georg Evers

Schumann, Hans Wolfgang: *Der historische Buddha*, Diederichs/Köln 1982; 320 S.

Nachdem S. sich in früheren Veröffentlichungen mit der Schul- und Systembildung innerhalb des Buddhismus befaßt hatte, legt er in seinem neuen Buch eine vom Legendären befreite Darstellung des historischen Buddha vor. S. hat zur Vorbereitung des Buches die Orte und Gegenden, in denen der Buddha gelebt hat, aufgesucht, Klima und Landschaft, Geschichte, politische Gegebenheiten und die Kultur studiert. Das Buch beschreibt nacheinander (1) den Weg des Buddha zu seiner Erleuchtung, (2) den Anfang seiner Nachfolgegemeinschaft – S. spricht von „Ordensgründung“ –, (3) die ersten zwanzig „Missionsjahre“, (4) die Lehre und den „Orden“, (5) die Persönlichkeitsstruktur des Buddha, (6) seine späten Jahre und (7) seine „große Heimkehr“.

Ob und wie weit der Rückgriff auf den Pali-Kanon eine historisch korrekte Biographie sichert, bleibt aber auch dann die Frage, wenn man den Zuwachs an Legendärem der Zeit nach Buddhas Tod zuschreibt. Eine deutliche Schwäche des flüssig für eine breitere Öffentlichkeit geschriebenen Buches ist es, daß es ohne jeden Anmerkungsverweis arbeitet und am Ende nur eine Literaturübersicht enthält. Wer wissenschaftlich nach einer Buddhabiographie sucht, wird gut daran tun, auch weiterhin die älteren französisch- und englischsprachigen Biographien zumindest zu Rate zu ziehen. Wer die historischen Stätten des Buddhalebens besucht, kann sich mit Nutzen von S. in die Lebensabschnitte des Buddha, sein Denken und Handeln einführen lassen.

Bonn

Hans Waldenfels

Shah, Idries: *Das Geheimnis der Derwische. Geschichten der Sufimeister.* Herder/Freiburg–Basel–Wien 1982; 144 S.

Der in Indien geborene Gelehrte und Schriftsteller gilt als einer der bedeutendsten Vertreter des Sufitums im Westen. Er hat in der vorliegenden Aufgabe aus mündlichen Überlieferungen bzw. wenig zugänglichen Manuskripten eine Sammlung von Geschichten der Sufimeister zusammengetragen. Damit wird in einer narrativen Weise etwas deutlicher, was sich argumentativ schwerer vermitteln läßt, nämlich Leben, Ausrichtung und Zielrichtung der sogenannten Derwische.

Der Vf. macht in seiner Einleitung auf die vielfältigen Mißverständnisse in diesem Bereich aufmerksam. Er betont ausdrücklich, daß zwischen Derwisch und Sufi zu unterscheiden ist: „Der Derwisch, so wie er in der reichen klassischen Literatur des Sufitums beschrieben wird, ist einer, der sich bemüht, ein Sufi zu werden. ‚Derwisch‘ ist der hierfür übliche Ausdruck. Das Wort ‚Derwisch‘ wird in der Umgangssprache auch für einen Menschen gutherziger und schlichter Wesensart gebraucht: ‚Er ist ein wahrer Derwisch‘ bedeutet dann: ‚Er ist ein ehrenwerter Mann von hohen Grundsätzen.‘“ (9) Sufismus ist dagegen die Bezeichnung für das Studium und die Erkenntnis, nach denen Derwische streben. Niemand kann sich die Bezeichnung „Sufi“ selber zuschreiben. In den vorliegenden Erzählungen möchte Vf. zugleich aufzeigen, auf welche Weise Sufis, die mit dem Anspruch, gewisse Erfahrungen mystischer Art gemacht zu haben, auftreten, diese Erfahrungen weitergeben und andere Menschen auf den Weg des Sufitums führen. Die Frage der Einschätzung dieser mystischen Erfahrungen sowohl im Hinblick auf ihre Stellung im Gesamtbereich des Islam wie aber auch im Verhältnis zu mystischen Erfahrungen anderer Religionen bleibt angesichts der hier vorgetragenen Geschichten eine Aufgabe, die Vf. wohl anspricht, aber nicht zu lösen beabsichtigt.

Bonn

Hans Waldenfels

Sundén, Hjalmar: *Religionspsychologie. Probleme und Methoden.* Calwer/Stuttgart 1982; 228 S.

Das neue Buch des bekannten schwedischen Religionspsychologen hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck (schwedisch zuerst 1977). Der Leser erwartet ein zusammenfassendes Alterswerk mit systematischem Aufbau, abschließender Einordnung der Forschungsergebnisse, hohem Reflexionsgrad und Aufarbeitung der einschlägigen Literatur. In dieser Hinsicht wird er enttäuscht. Das Ganze vermittelt vielmehr einen unvollständigen, lockeren Überblick bei referierender Grundhaltung und christlichen Denkvoraussetzungen (z. B. „Heidentum“, selbstverständlicher Gebrauch des Begriffes „Gott“).

Gleichwohl wird hier der Versuch unternommen, die Religionspsychologie auf eine solide empirische Grundlage zu stellen, bei Anerkennung des Spannungsverhältnisses von subjektiven Erfahrungen (deutsche Tradition) und registrierender Verhaltensforschung im sozialen Umfeld (angelsächsisch). SUNDÉNS Ausgangspunkt wird durch die „Faszination von der exemplarischen Einzelfrage“ (14) bestimmt. Die Religionsfrage bleibt für ihn ein dauerndes Problem, zu dem Religionswissenschaft und Psychologie sich zusammenfinden müssen. Sehr anregend und weiterführend beschreibt er – unter Einbezug seiner fruchtbaren Rollentheorie – das Übergewicht von Erziehung, Einübung und gesellschaftlicher Tradition, ohne die (gemäß Vf.) gar keine religiösen Erfahrungen entstehen könnten. Die Begriffe: Prädisposition, Referenzrahmen und Normensystem unter Einbeziehung von biologischen, psychischen und kulturellen Determinanten stehen im Mittelpunkt der Analysen. Beach-

tenswert ist der Hinweis auf den Wechsel von profanen und religiösen Phasen im menschlichen Leben, also Auflösung eines statischen Gegensatzes. Der Mensch kann freilich die „Intentionalität des Daseins“ (41) nur bei „ausgebildetem Referenzsystem“ wahrnehmen und zu einem „Dialog mit dem Dasein als Totalität“ (Religion) gelangen. Freilich wird diese „Relation durch Rollen strukturiert, und ohne Rollen verschwindet sie“ (46). Rollen verlieren aber nach SUNDÉN ihren Sinn, wenn man wie R. OTTO neutral vom Heiligen spricht. Hierauf beruht einer der Schwachpunkte seiner Theorie, sagt er doch selbst: wie die Welt für den religiösen Menschen zu einem Partner werden könne, sei das religionspsychologische Grundproblem (30).

SUNDÉN'S Untersuchungen bewegen sich vornehmlich innerhalb des klassisch religiösen Bereichs; die weltweiten Prozesse der Säkularisierung, der Subkultur und parareligiösen Phänomene werden kaum behandelt; es ist dies um so bedauerlicher, als der Vf. in Anlehnung an C. G. JUNG eine ganzheitliche Betrachtung des Menschen anstrebt (75ff.), d. h. die alte Leib-Seele-Dichotomie zu überwinden trachtet. Die Behandlung des Nervensystems verdient besonders hervorgehoben zu werden. Leider vermißt der Rez. auch in dieser Hinsicht immer wieder klare Positionen; zahlreiche Autoren fehlen, wie z. B. ALBRECHT (Mystik), BENZ (Vision), MANN, PÖLL, PRUYSER, TRILLHAAS.

Die 7 Kapitel des Buches sind von sehr unterschiedlichem Gewicht; sie befassen sich mit dem „Ort der Religionspsychologie“ (1), der religiösen Erlebniswelt und ihren Bedingungen (2), der Mystik (3), dem Einzelwesen und der Gruppen (4), dem Entstehen der Persönlichkeit (5), dem „Beitrag der Tiefenpsychologie“ (6) und einer praktisch informierenden Übersicht seines Schülers G. STÄHLBERG über psychologische und soziologische Methoden.

Das neue Werk SUNDÉN'S darf trotz der einschränkenden Bemerkungen als Baustein für die einschlägige Forschung durchaus empfohlen werden, zeigt es doch, daß die Religionspsychologie ihre Krise überwunden hat.

Darmstadt

Gunther Stephenson

Torwesten, Hans: *Sind wir nur einmal auf Erden? Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens.* Mit einem Nachwort von **Norbert Klaes.** Herder/Freiburg–Basel–Wien 1983; 206 Seiten.

The author of this book was born in 1944 in Germany. He studied arts in Vienna and lived from 1968 to 1974 in the Ramakrishna-Vedanta Centre in London. He is now a free-lance author und painter and lives in Austria. In this publication *Are we only once on earth?* he tries to bring some light in the question whether faith in reincarnation and faith in resurrection are mutually exclusive. At the end Professor NORBERT KLAES, missiologist at the university of Würzburg, presents to us his personal reflections (183–206). Before going into details we want to state that this topic was also studied by ORIGEN VASABTHA JATHANNA, *The decisiveness of the Christ-event and the universality of christianity in a world of religious plurality*, Bern–Frankfurt a/M–Las Vegas 1981.

The book of TORWESTEN presents itself as a case-study in dialogue between two conceptions of life. The author is convinced that catholic theologians too easily oppose the two conceptions as mutually exclusive. He considers himself to be a „sympathizer“ of the doctrine of the reincarnation and he wants to present this doctrine to western christians as one of several possibilities. He asks himself whether he will be able to take away some of the prejudices and misunderstandings. He is not

interested in questions concerning the past (how many lives did I pass through?), or questions concerning the eternal continuation of my personal self (eternal life). For him the main question is: how can I realize my real nature? His answers do not take the form of a systematic treatise; on the contrary he wants to present us with quite some improvisations. However, TORWESTEN possesses a good theological knowledge.

The strength of this study is the wealth of information. Detailed sections help us to understand the complexity of the jewish-christian view on life after death and resurrection: there is not one view, but many and several religions and philosophies (for example persian) left traces in sacred scripture. We also get good information concerning the deepest intentions of the hindu belief in reincarnation. The history of the doctrine of reincarnation in western ways of thinking is described in an excellent way. For the author there exists a dilemma between salvation of the soul and perfection of the self. We conclude that this work presents to the reader an exact view of the different options in life. However, we are reluctant to accept the conclusions of the author (174–181). The biblical view on resurrection, judgement and glorification is too easily abandoned in favour of indian conceptions. Painfully we miss a dialogue in depth, which brings out the deepest intentions of both views and which tries to bring them towards a real encounter. Here we notice a real lack of the method and the purpose of dialogue.

Fortunately, NORBERT KLAES opens the debate again. He mentions the fact that in our days christian conceptions concerning life after death have become confuse and also the fact that eastern conceptions are very easily taken over in our society. This is, therefore, a time of real dialogue between the two conceptions. But modern theologians do not take seriously the need for a dialogue. KLAES considers the dialogue between christianity and other world religions and ideologies to be a precondition for the renewal of the Church. The Church rediscovers her own identity and her own mission and by doing this she becomes a challenge for people of other faiths. The total vision of herself and of the other must be brought into dialogue and not elements taken away from this total world-view. He first tries to make clear the function of reincarnation in the total world-view on hinduism, especially in neo-hinduism. KLAES makes it perfectly clear that the doctrine of reincarnation should not just be added to the christian view of life. Reincarnation is a part of the belief in evolution, a part of the process to realize the real, divine Self, the Atman. This belief cannot just be added to the christian view of life and death. KLAES goes deep into the hindu interpretation of reincarnation in order to clarify TORWESTEN'S views. After death there is for the hindu not a last und definitive reality. Life and death belong to the sphere of maya, illusion. Salvation consists in overcoming this bond of relativity by becoming the real and divine Self. Christianity teaches that after death there will take place an encounter with the definitive reality. It is good to state things in such a clear way. Notwithstanding this there are some questions to be asked. Is purgatory not a kind of indication that life after death is not directly coming to fulfilment? Is here a link with the doctrine of reincarnation possible? What to think about the christian doctrine that life before the corporeal resurrection is a kind of situation-in-between? Modern theology knows about these questions and formulated some answers. Biblical eschatological statements need new explanations in the light of modern experience. But can the same be said of the belief in reincarnation? Are we allowed to use the same modern ways of explanation in this question? KLAES tries to do a few prudent steps. Also the christian experiences on the one side that he is subjected to matter and therefore to permanent change and on the other side that he is destined by God to eternal perfection. But the

question remains whether there is an escape from the relativity of human existence? Man himself has no escape, but the christian faith teaches that God liberates man through Jesus Christ from his desperateness. For KLAES it is worthwhile to discuss the question whether the experiences of relativity and final liberation – which is common to hinduism and christianity – can enrich both faiths. According to him the dialogue must go on starting from the depth of this common human experience.

Wijchen

Arnulf Camps

Tworuschka, Udo: *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen.* Einführung für Unterricht und Studium unter Mitarbeit von **Monika Tworuschka.** M. Diesterweg/Frankfurt–Berlin–München, Kösel/München 1982; 222 S.

Der vorliegende Band gehört in die Hand von Lehrern, die über das im heutigen Religionsunterricht unumgängliche Thema „Weltreligion“ sich selbst unterrichten wollen. Vf. beschreibt einleitend (1.) die Hauptphasen der Geschichte nichtchristlicher Religionen im Religionsunterricht, wobei deutlich die Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts im Vordergrund steht. Wo (2.) systematische und methodische Aspekte des Umgangs mit Religionen in einem Zwischenkapitel angesprochen werden, fällt auf, daß Religionsunterricht offensichtlich Religionskunde meint, jedenfalls die konkrete Problematik des normalen deutschen Religionsunterrichts, in einem kirchlich orientierten Unterricht sachgerecht nichtchristliche Religionen zu behandeln, nicht zur Sprache kommt. Der Denkraum bleibt folglich ein religionswissenschaftlicher. Das von M. TWORUSCHKA verfaßte Kapitel 3 faßt in lesenswerter Weise die vielfachen Vorurteile zusammen, auf die man bei der Besprechung fremder Religionen stößt. Die folgenden Kapitel 4–7 besprechen hermeneutische Fragen, Verstehen und Beurteilen (4.), das Problem des Vergleiches (5.), die Problematik des Redens, zumal auch die Übertragung von Begriffen und Vorstellungen, die Verwendung von Wörtern ohne hinreichenden Kontext u. ä. (6.), den Umgang mit religionsgeschichtlichen Texten (7.). In den Kapiteln 8 und 9 finden sich eine religionswissenschaftliche und religionspädagogische Bibliographie. Wer konkrete Stoffhinweise, Unterrichtsmodelle, Umsetzungsvorschläge suchen sollte, sieht sich allerdings getäuscht. Der entscheidende Mangel bleibt aber der schon genannte: Es wird so verfahren, als ob der Religionsunterricht bei uns auf religionswissenschaftlich-religionskundlicher, nicht auf christlich-konfessioneller Basis erteilt würde. Darum ist der angesprochenen Zielgruppe von Lehrern und Pfarrern mit diesem Buch auch nur in bedingter Weise gedient.

Bonn

Hans Waldenfels

VERSCHIEDENES

Cone, James H.: *Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie* (Urban-TB 856) W. Kohlhammer/Stuttgart 1982; 174 S.

In dieser Taschenbuchausgabe liegt uns ein repräsentativer Entwurf der *Black Theology* vor, wie sie in den Vereinigten Staaten in Auseinandersetzungen mit der Theologie der Weißen entstanden ist. Gewiß wird man über die Attribute „schwarz-weiß“ streiten können, doch sollte man sich bemühen, sie so zu verstehen, wie sie gemeint sind. Schwarze haben sich in einer Umwelt, die von Weißen beherrscht wird und in der sie selbst um ihre gesellschaftliche Gleichberechtigung kämpfen mußten und teilweise immer noch müssen, dazu durchgerungen, in dem Gott, den die Weißen als den ihren verehren, eben jenen Gott zu sehen, der sich auch ihrer annimmt. CONE führt folglich die schwarze Erfahrung mit der Heiligen Schrift und mit Jesus Christus zusammen. Er zeigt, wie die biblische Offenbarung es immer mit der konkreten gesellschaftlichen Situation der Menschen zu tun gehabt hat, an die sie sich richtet. Entsprechend stellt er Jesus in den gesellschaftlichen Kontext der Zeiten; konkret ist er auch einer von ihnen: „Jesus ist schwarz.“ Die drei großen Schlußkapitel beweisen dann, daß eine Wurzel der Befreiungstheologie, die uns von Lateinamerika her erreicht hat, im Befreiungsringen der nordamerikanischen Schwarzen und dem Beitrag der schwarzen Kirchen in den USA zu suchen ist. Das Befreiungsringen wird dabei in Beziehung gesetzt zur Erlösungstat Jesu, der das letzte Ziel aller Befreiung offenkundig macht: frei zu sein für die Beziehung zu Gott, die Beziehung zu sich selbst und die Gemeinschaft der Unterdrückten. Das letzte Wort christlichen Freiheitsdenkens kann nur Versöhnung lauten. In die Versöhnung bezieht CONE denn auch das Verhältnis von Schwarz und Weiß ein. Das Buch kann auch in dieser Form nicht anders denn als ein Zeugnis für eine lebendige, der konkreten menschlichen Erfahrung nahe Theologie angesprochen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Dammann, Ernst (Hg.): *Herero-Texte, erzählt von Pastor Andreas Kukuri* (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde, Serie A: Afrika, 36) Dietrich Reimer/Berlin 1983; 62 S.

E. DAMMANN gibt in der vorliegenden Veröffentlichung Herero-Texte heraus, die von ihm und seiner Frau schon 1953 auf Tonband aufgenommen wurden. Bei der Auswertung der Texte waren ihm verschiedene Persönlichkeiten behilflich, teils Herero teils Europäer, die in der Einleitung namentlich erwähnt werden. Der Erzähler, der hier in Herero mit deutscher Übersetzung und geschichtlichem und linguistischem Anmerkungsapparat von E. DAMMANN herausgegebenen Berichte, ist der Herero-Pastor ANDREAS KUKURI, der Ende 1966 starb und am Neujahrstag 1967 in Okahandja begraben wurde. Die von ihm in Herero dargebotenen Erzählungen befassen sich mit dem Ursprung der Herero, Berichten aus der Geschichte der Herero und ihrer Wanderungen, erzählen von Kämpfen mit den Tswana. Sie bringen aber auch Jagdgeschichten zwischen Otjombinde und Okamatangara, berichten über einen entlaufenen Knaben, erzählen vom alten Häuptling KUKURI und wie der spätere Pastor KUKURI mit dem Vater auf Viehposten war. KUKURI erzählt über seine Jugend und überhaupt aus seinem Leben. Es folgt ein Bericht über den Herero-Krieg, ein Grußwort an Missionsfreunde und ein persönlicher Brief an Professor DAMMANN. Die Publikation wird abgeschlossen mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis bezüglich der Herero in Südwafrika, mit einem

Nachtrag von DAMMANN und einer gründlichen geographischen Karte des in Frage stehenden südwestafrikanischen Gebietes.

DAMMANN verzichtet, wie er selbst sagt, bei der Transkription der Herero-Texte auf die tonetischen Zeichen. Für die Lektüre sind seine ausführlichen Anmerkungen zu den einzelnen Erzählungen des Pastors KUKURI sehr gründlich und äußerst studierenswert. Die vorliegende Veröffentlichung gibt einen guten Einblick in die Geschichte der Herero und Südwestafrikas und läßt auch vieles verstehen, was die Beziehungen zwischen den Afrikanern und Europäern, insbesondere den Deutschen, betrifft. Eine sehr gute Fotografie von Pastor ANDREAS KUKURI, die RUTH DAMMANN 1953 aufgenommen hat, verbessert die Möglichkeit, sich in die Mentalität des Erzählers der vorliegenden Herero-Geschichten hineinzuversetzen.

Mödling

Anton Vorbichler

Findeis, Hans-Jürgen: *Versöhnung – Apostolat – Kirche. Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments (2 Kor, Röm, Kol, Eph)* (Forschung zur Bibel 40) Echter-Verlag/Würzburg, 1983; XI + 610 Seiten.

Ausgangspunkt vorliegender Untersuchung ist die gewiß zutreffende Feststellung des Vf. von der Renaissance des Versöhnungsbegriffs in unseren Tagen und von der Notwendigkeit, den Begriffsinhalt aufzuarbeiten und abzuklären. F. geht es näherhin darum, vor allem den Zusammenhang zwischen dem Dienst der Versöhnung und der Versöhnung durch Christus mit Gott darzustellen. „Darüber hinaus gilt es, den Adressatenkreis und den Charakter des ‚Wortes der Versöhnung‘ vom Text her näher zu bestimmen, da in der Forschung einmal dieses Wort als ein missionarisches, ein andermal als ein gemeindebezogen-paränetisches verstanden wird.“ (31)

Die Textanalysen sind gründlich und ausgewogen erarbeitet. Sie beziehen bei aller Eigenständigkeit der Gedankenführung im Anschluß an den jeweiligen Brieftext die reichhaltige Bibliografie mit ein. Die Darstellungsweise ist dicht, aber klar im Aufbau. Eine Vorstellung vermittelt etwa die Zusammenfassung des 2. Kapitels *Die theologischen Strukturlinien in 2 Kor 5,14–6,2*: Das Prae der Versöhnungsinitiative Gottes; der Tod Christi für alle als Versöhnungsakt Gottes; die endzeitliche Versöhnungsgemeinschaft mit Gott in der Christusgemeinschaft; die Begründung des Apostolats als Dienst der Versöhnung im Versöhnungsgeschehen; die eschatologische Präsenz der geschehenen Versöhnung im Bittwort der Versöhnung.

Zusammenstellungen der Untersuchungsergebnisse aus den einzelnen Briefen erleichtern den Mitvollzug des Gedankenganges; sie verweisen auch auf die Reichhaltigkeit der Aspekte und die unterschiedlichen Akzentsetzungen in den verschiedenen Versöhnungsaussagen; vgl. etwa 3.5: *Hauptlinien der Versöhnungstheologie in 2 Kor und im Römerbrief*. (334–343).

Ein durchgehendes Anliegen der Untersuchung ist die Rezeptionsgeschichte und -kritik der Versöhnungsaussagen. Eingehend erklärt F. Eigenart und Handhabung seiner Methode. (47–60).

Ein hilfreiches Angebot zur informativen Übersicht über die Ergebnisse der umfangreichen Arbeit stellt das Schlußkapitel dar: *Zusammenfassung der exegetischen Ergebnisse*. (538–554) Dabei ist noch einmal deutlich herausgestellt die Aktualität der besprochenen Versöhnungstheologie für Kirche und Verkündigung heute.

Die als Dissertation unter der Leitung von W. THÜSING erstellte Arbeit ist in vorliegender Fassung gekürzt um einen 2. Teil: die Berücksichtigung der Versöhnungstheologie Karl Barths.

Den Missionstheologen vermag das Werk vielfältig anzuregen. Nicht zuletzt hilft es, den Blick zu schärfen für die Gestalt und Botschaft des Missionars Paulus, aber auch für die der Kirche immer aufgebene Sendung zur Versöhnung.

St. Augustin

Josef Kuhl

Forster, Karl / Schmidtchen, Gerhard: *Glaube und Dritte Welt. Ergebnisse einer Repräsentativumfrage über weltkirchliche Aufgaben und die Motive deutscher Katholiken* (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 27) Kaiser/Mainz 1982; 192 S.

„Das Verhältnis zur Dritten Welt gehört zu den großen Themen der Bewährungsethik des 20. Jahrhunderts – auch in einem säkularisierten Verständnis.“ (11) Im Herbst 1980 wurden über 3000 Personen im Auftrage der Bischofskonferenz über das Thema Kirche und Dritte Welt sowie vor allem über die Motive, die zu einer Beschäftigung mit der Dritten Welt führen, befragt. Diese Befragung, die von GERHARD SCHMIDTCHEN zusammen mit KARL FORSTER initiiert wurde, ist die letzte sozialwissenschaftliche Studie KARL FORSTERS, der im Herbst 1981 überraschend verstarb. Im jetzt vorliegenden Band hat SCHMIDTCHEN zunächst die Ergebnisse der Befragung in Details, Statistiken und Graphiken vorgelegt. Als Ergebnis der Analyse hat S. sechs Orientierungstypen entwickelt: 1. *Der politisch engagierte, kirchentreue Katholik*: „Er interessiert sich gleichermaßen stark für Fragen der Kirche und des Glaubens wie für die Dritte Welt, den Nord-Süd-Konflikt. Die Hilfe der Kirche für die Dritte Welt ist für ihn ein kaum überbietbares Anliegen.“ (83) Für ihn ist die Hilfe der Kirche für die Dritte Welt keine rein karitative Hilfe; vielmehr fordert er, daß die Kirche Partei ergreift, wenn soziale und politische Verhältnisse es erforderlich machen. 2. *Der spirituelle, unpolitische Katholik*: Bei ihm ist das Interesse an Fragen der Dritten Welt eher gering zu nennen, auch wenn er zu denen gehört, die finanziell die Kirche in diesem Bereich wesentlich unterstützen. Allerdings ist dann diese Unterstützung eher karitativ zu sehen. 3. *„Der Informierte mit den rhetorischen Motiven“*: Dieser Typ ist relativ gut informiert und empfiehlt auch der Kirche, sich der Dritten Welt gegenüber zu engagieren. Doch ist er nicht bereit, in den Menschen der Dritten Welt Partner zu erblicken. Auch sieht er keine positive Rückwirkung des Themas Dritte Welt für das Gemeindeleben. 4. *Der unpolitische, distanzierte Katholik*: Bei ihm ist das Interesse für Kirche und Dritte Welt gleichermaßen schwach. 5. *Der jüngere, kirchenferne und apolitische Typ*: Er ist den Fragen der Dritten Welt gegenüber eher distanziert. Bei ihm zeigt sich höchstens ein gewisses Interesse am Einsatz für die Menschenrechte. 6. *Der jüngere, politisch engagierte kirchenferne Katholik*: Dieser hat gewisse Ähnlichkeiten mit dem ersten Typ des politisch engagierten Katholiken. Auch bei ihm ist eine Sensibilität der Dritten Welt gegenüber spürbar. Er ist interessiert, an gesellschaftspolitischen Fragestellungen und lebt von der Vorstellung, daß die Menschen in der Dritten Welt zu gleichrangigen Partnern für uns selbst herangebildet werden müssen. Bei ihm gibt es einen ausgeprägten Wunsch nach politischem Engagement der Kirche gegen Diktatur und Mißachtung der Menschenrechte. Der entscheidende Unterschied zu den Vertretern der ersten Gruppe liegt hier in einem völligen Fehlen eines Interesses an Fragen der Kirche und des Glaubens. Hinsichtlich der bestimmenden Faktoren lassen sich im wesentlichen vier nennen: 1. Kirchentreue und Gemeindeorientierung: Hier stehen Kirchgang, Spendentätigkeit sowie Einsatz für die Dritte Welt in einem bestimmten Verhältnis. 2. Politische Aufgeschlossenheit: Hier wirken weltpolitische Orientierung und gesellschaftliches Reformdenken zusammen. 3. Morali-

sche Betroffenheit: Hier sind zu nennen Konsumkritik, Betroffenheit über die Verhältnisse in der Dritten Welt und eine entsprechende positive Bewertung der Arbeit in der Dritten Welt. Dem gegenüber steht 4. ein gewisses Kontrollbedürfnis.

Den Darstellungen von S. folgt ein pastoraltheologischer Kommentar von K. Forster. Als Ergebnis stellt sich heraus: „Die Dritte Welt rückt uns um so näher, je rückhaltloser wir als Kirche die Botschaft des Glaubens praktisch leben. Zugleich stehen wir so mitten im Ringen um die ‚neue Moral‘, das immer mehr Menschen unserer Gesellschaft – innerhalb und außerhalb der Kirche – bewegt“ (118).

Die gründliche Studie verdient Beachtung in weiten Kreisen der pastoral Tätigen. Bischof HENGSBACH schickte dem Band ein Vorwort voraus, in dem er die Bedeutung der Drittweltorientierung für die Binnenpastoral in der Bundesrepublik hervorhebt.

Bonn

Hans Waldenfels

Gnilka, Joachim: *Der Philemonbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 10, 4), Herder/Freiburg–Basel–Wien 1982; XIV + 96 S.

Zwei Akzente charakterisieren die Auslegung dieses kürzesten Paulusbriefes: Im Vorwort betont G. die Aktualität des Schreibens. Auch 2000 Jahre nach der Abfassung des Briefes, für den die christliche Menschenwürde ein so zentrales Anliegen bedeutet, ist die Sklaverei noch nicht überwunden . . . „Ganze Völker und Kontinente sind in unserem Jahrhundert durch Machtpolitik, Wirtschaftsinteressen, Hunger und Krieg in die Sklaverei geführt worden“ (VII). Sodann sieht der Ausleger im Philemonbrief die beste Möglichkeit, einen persönlichen Zugang zum Menschen Paulus zu gewinnen.

Mit Behutsamkeit geht G. den Einleitungsfragen nach. Der Brief mit seiner apostolischen Zielsetzung entstand um die Mitte der fünfziger Jahre, am ehesten wohl in der Gefangenschaft zu Ephesos. Philemon und seine Hausgemeinde als die Adressaten des Schreibens sind am wahrscheinlichsten in einer der drei bekannten Gemeinden des Lykostaes zu suchen.

Wohltuend wirkt das Bemühen des Auslegers, sich möglichst eng am Text zu orientieren. Der zeitgeschichtliche Hintergrund wird als Verständnishilfe gründlich ausgeleuchtet. Meisterhaft geschieht das in den beiden Exkursen: 1. Haus, Familie und Hausgemeinde (17–33); 2. Die Sklaverei in der Antike und im frühen Christentum (54–81). Gerade diese Exkurse vermögen manche Impulse für eine missionswissenschaftliche Beschäftigung mit dem Philemonbrief zu erschließen; vgl. etwa S. 24ff. oder S. 79.

Der Kommentator stellt sich die Frage, inwieweit das Schreiben des Paulus mit seiner Betonung der christlichen Bruderliebe eine Möglichkeit bietet für die Lösung sozialer und gesellschaftlicher Probleme. Seine Antwort: „In der Welt, wie sie ist, anscheinend nicht. Jedoch, wo es keine Spuren der Liebe mehr unter den Menschen gäbe, wäre das Leben unerträglich und ein Zusammenleben unmöglich. Darum muß das Argument des Philemonbriefes vielleicht neu zur Geltung gebracht werden, in den verschiedenen Verhältnissen, in denen Menschen zueinander stehen . . . Letztlich ist es das gleiche Risiko, das Gott in Christus mit seiner Welt eingegangen ist“ (53).

St. Augustin

Josef Kuhl

Iwashima, Tadahiko: *Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung. Die Theologie von Edward Schillebeeckx als methodisch reflektierte Soteriologie*, Düsseldorf 1982; 416 S.

Die ausgezeichnete Doktorarbeit des 1943 geborenen Japaners sei aus zwei Gründen hier wenigstens in Kürze angezeigt: Sie beweist einerseits, zu welchem intensivem geistigen Nachvollzug ein – wie E. SCHILLEBEECKX selbst im Vorwort hervorhebt – Konvertit, „der aus einem nichtchristlichen, japanischen Kulturmilieu gekommen und, in Europa auf die Suche nach einem Theologen gegangen ist, der ihm eine Art Bezugsrahmen für sein christliches Denken geben könnte“ (15), fähig ist. SCHILLEBEECKX nennt die Untersuchung unter den etwa zehn Gesamtuntersuchungen seines Werkes die „vollständigste“. Das kann hier nicht näher besprochen werden. Andererseits bleibt aber gerade bei dieser großen Arbeit und dem erkennbaren Vermögen des Autors die Frage, die nochmals in SCHILLEBEECKX Worten gestellt sei: „Was tun Sie mit dieser Theologie in anderen, nämlich japanischen kulturellen Verstehenstrukturen?“ Angesichts der Rede von „Theologie im Kontext“ (vgl. u. a. 281ff.) und den stellenweise eigentümlichen Erwartungen, die nochmals von Europa her an diese gestellt werden, wäre in der Tat ein nüchternes, vielleicht gar ernüchterndes Wort des Autos hilfreich. Allerdings wird er dann doch auch zeigen müssen, wie diese Theologie auch in seinem Land mit seiner marginalen Christengemeinde zu einer mehr als abstrakten Beschreibung des christlichen Heilsverständnisses dienen kann.

Bonn

Hans Waldenfels

Toynbee, Arnold / Ikeda, Daisaku: *Wähle das Leben. Ein Dialog*. Claassen/Düsseldorf 1982; 416 S.

Daß der vermutlich letzte große Dialog des 1975 verstorbenen englischen Kulturhistorikers mit einem im deutschen katholischen Bereich verwandten Slogan überschrieben ist, ist eher zufällig; der englische Buchtitel lautet *Choose Life*. In der Tat geht es in diesem umfangreichen Gespräch um die Frage des Überlebens in bedrohter Welt, um Sinndeutung und -findung des Lebens. In drei großen Teilen, 12 Kapiteln insgesamt, geht es zunächst um das persönliche und gesellschaftliche Leben (I), sodann um das politische Leben (II), schließlich um Philosophie und Religion (III). Besprochen werden die Abkünftigkeit menschlichen Seins, wobei die Verbundenheit mit der tierhaften Existenz auffällt (1), die Natureinstellung des Menschen unter Berücksichtigung der ökologischen Fragen (2), die Bedeutung des Intellekts für Erziehung und Bildung (3), die Probleme heutiger Gesundheitspflege und Medizin (4), der „Mensch als gesellig lebendes Tier“, seine Bindung an Gesellschaftsformen, an den Generationenfluß, an die Massenmedien, seine Einstellung zu Tod und Tötung, Todesstrafe, Selbstmord und Euthanasie (5). In Teil II werden behandelt die politischen Entwicklungen in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts, die USA, die Raumforschung, das Verhältnis Japans und Großbritanniens, Kommunismus und Nationalstaatlichkeit (6), die Einstellung zu Waffen und Krieg (7), die politischen Systeme (8) und die Zukunft der einen Welt (9). Der Teil III fragt schließlich nach Antwortwegen hinsichtlich der Frage nach der Natur der Dinge, nicht zuletzt nach dem buddhistischen Weg (10), ferner nach der Rolle der Religionen (11) und am Ende nach Gut und Böse, der Bedeutung von Schicksal und Fortschritt, Liebe, Gewissen und Mitgefühl, nach dem höchsten menschlichen Wert (12).

Die Suche nach den Werten und der Wertordnung steht auch im Namen der buddhistischen Laienbewegung Sōkagakkai, deren heutiger Präsident IKEDA Gesprächspartner TOYNBEE ist. Für ihn bedeutete das Gespräch mit TOYNBEE zweifellos eine Plattform, die ihm bei den Millionen seiner Anhänger zusätzliches Ansehen verschafft. Hier ist nicht die Geschichte dieser unter die neureligiösen Gründungen einzuordnenden Bewegung nachzuzeichnen, die in den Umkreis des Nichirenbuddhismus, der dritten Säule des mittelalterlichen japanischen Buddhismus, gehört. Der Gründer der Bewegung hat diese an die Nichiren-Shōshū, die Schule eines Nichirenschülers, angehängt. Die Bewegung selbst hat in den Jahren nach dem pazifischen Krieg eine auffallende Aufwärtsentwicklung erlebt, ist im japanischen Parlament durch eine eigene Partei – Kōmeitō – präsent geworden und hat inzwischen auch in Europa kleine Brückenköpfe. Die Sōkagakkai hat unter ihrem 1928 geborenen heutigen Präsidenten nicht viel von ihrer früheren Dynamik eingebüßt.

Nach Mitteilung des Vorwortes hat IKEDA „die Übersetzung seines Anteils am Dialog vom Japanischen ins Englische veranlaßt und diesen in eine solche Form gebracht, daß er als Buch gelesen werden kann“ (13). Das führte dann dahin, daß in allen Kapiteln und Abschnitten es IKEDA ist, der das Stichwort gibt und den Gang des Gesprächs bestimmt. Geschickt fügt er seine japanisch-buddhistischen Begriffe ein (vgl. *eshōfuni*, 26ff.45–50; *shikishin funi*, 29f.; *ishin denshin*, 37; *kū*, 305f.; *kū-ke-chū*, 315f.337f.; *shujō*, 325; *zehn Lebensstadien*, 339ff.; *Bodhisattva*, 341ff.; *jūnyose*, 344–347; *jīhi*, 392.406ff.). Rührend ist, wie Toynbee diese dann wiederholt oder ihnen gar zuzustimmen scheint, als habe er die dem Leser weithin nur grob erläuterten Begriffsinhalte so verstanden, daß er sie selbst schon wieder in seinem Denken übernehmen könne. Man muß diesen Dialog an solchen Stellen mit dem bekannten Dialog HEIDEGGERS mit einem Japaner vergleichen, um das Gefälle zu erkennen (vgl. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ³1965). Zweifelhafte ist, ob IKEDAS eigenes buddhistisches Grundverständnis an den genannten Stellen getroffen ist. Sicher ist, daß sich seine Erklärungen etwa der Santailehre (336ff.), aber auch der „Übertragung von Geist zu Geist“ (jap. *ishin denshin*) als Telepathie (37), seine Deutung von *kū* (305f.) u. a. nicht als buddhistisches Gemeingut deuten lassen. IKEDA trägt, ohne das eigens zu erwähnen, seine sōkagakkaiorientierte Buddhismusdeutung vor.

Zu widersprechen ist auch der Werbung, hier handele es sich um einen Dialog zwischen einem Christen und einem Buddhisten (vgl. Klappentext), also um ein interreligiöses Gespräch. TOYNBEE bezeichnet sich ausdrücklich als „ehemals christlichen Europäer“ (388), dem „ein umfassendes und allgemeingültiges System von Lebensgesetzen, so wie es im Buddhismus vorgebracht wird, . . . eine weniger irrtümliche Darstellung . . . zu sein (scheint) als ein Pantheon-Zeus, Athene, Apollo – oder ein einziger Gott-Jahwe“ (369). Er ruft allerdings nach einer höheren Religion, die den Menschen vernünftig erscheinen muß (vgl. 298). Antworten gibt auf die Fragen nach Zweck, Bedeutung und Bestimmung des Lebens, aber zugleich freimütig bekennt, „daß ihre Antworten auf die grundsätzlichen Fragen nur Mutmaßungen sind“ (299), deren Grundregel besagt, „daß die Selbstbeherrschung des Menschen erste Aufgabe ist“ (ebd.). Insofern eine solche Religion nicht auf einen Gott, sondern einem Gesetz basieren soll (vgl. 368), kann TOYNBEE für IKEDAS Buddhismus Sympathie zeigen.

Hier spricht also ein relativ junger Vertreter der neuzeitlichen japanischen Nichirentradition des Buddhismus mit einem alten Vertreter eines nachchristlichen Zeitalters Europas. IKEDAS Apologetik seiner Religion verdiente den Mut der Auseinandersetzung und Begegnung mit einem bekennenden Christentum in Europa.

Gerade in den Grenzen seiner Präsentation verdient das Werk, das in vielen Aussagen zweifellos zu beeindrucken versteht, Beachtung.

Bonn

Hans Waldenfels

Schröger, Friedrich: *Gemeinde im 1. Petrusbrief. Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert* (Schriften der Universität Passau, Reihe Katholische Theologie, Bd. 1). Passavia Universitätsverlag/Passau 1981; 268 S.

Der Fairneß halber meint der Schreiber dieser Zeilen dem Leser zwei Vorbemerkungen zu schulden. Erstens richtet sich die Bitte der ZMR-Redaktion um eine Besprechung des o. g. Buches an jemanden, der selbst vor einigen Jahren zu dem Thema „*Das Gemeindeverständnis des Ersten Petrusbriefes. Exegetische Untersuchungen zur Theologie der Gemeinde im 1 Pt*“ eine Studie vorgelegt hat, die SCHRÖGER überdies einige Male zitiert. Zweitens überzeugt sich der Rezensent mehr und mehr, daß zwischen Christentum, Kirche und Theologie einerseits und Gesellschaft andererseits ein kausales Wechselverhältnis besteht, daß sich hiesige Theologen noch intensiver auf ihr gesellschaftliches Vorverständnis und ihre soziale Vorentscheidung besinnen müssen und daß sich Christen und Theologen mancherorts in der Dritten Welt zunehmend eine europäische Theologie wünschen, die ihrem Einsatz für Gerechtigkeit, Menschenwürde, Freiheit und Frieden entgegenkommt. Das gilt auch für die Exegese des Alten und des Neuen Testaments.

Zur Wertung des Werkes drei Anmerkungen:

a) Von der Exegese her ist zu erwähnen, daß, während der 1. Petrusbrief in der Bibelwissenschaft bis vor einigen Jahren noch ein Schattendasein fristete, er seit kurzem deutlich aufgewertet wird und daß SCHRÖGERS Buch ein wichtiger Impuls für die neue Wertschätzung dieser Schrift ist. Mit Genugtuung konnte der Rezensent feststellen, daß der Autor die in seinem aus dem Jahre 1976 stammende These von „eskalierender Verfolgung“ in Kleinasien (F. SCHRÖGER, Die Verfassung der Gemeinde des ersten Petrusbriefes, in: J. HAINZ [Hrsg.], *Kirche im Werden*, München-Paderborn-Wien 1976, 239–252, hier 249) zugunsten einer differenzierten Einschätzung der zeitgeschichtlichen Situation aufgegeben hat. Positiv dürfte weiterhin sein, daß SCHRÖGER bei aller Nuancierung gegenüber früheren Studien anderer Autoren (etwa in der Frage der Charismen: 1 Ptr 4,10–11, wie des paulinischen Charakters insgesamt der 1-Ptr-Theologie) einige von ihnen im Grunde doch mit seinen gelehrigen Untersuchungen noch einmal bekräftigt.

b. Ein pastoraltheologischer Gesichtspunkt: SCHRÖGER widmet sein Werk „besonders ... den in der Gemeinde Tätigen, den Geistlichen und Laien“. Der Rezensent, der es in theologischer Erwachsenenbildung und Akademiearbeit nicht selten mit solchen „Praktikern“ (wie es in einem vermutlich vom Verlag dem Buch beigefügten Werbeschrieb heißt) zu tun hat, möchte wissen, ob es dazu mit der Übertragung der griechischen und hebräischen Wörter und Sätze ins Deutsche getan ist. Oder hätte die Studie, um der Widmung zu entsprechen, nicht gerade von Fragestellungen des modernen Christen her konzipiert werden müssen, wie der Verfasser sie auf den Seiten 234–235 signalisiert?

c. In dieser „*Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*“ sei noch ein weltkirchlicher Aspekt angesprochen. In dem schon erwähnten Werbeschreiben verweist Professor FRANZ MUSSNER auf die „*Basiskirchen*“ in Afrika und Südamerika. Lateinamerikanische Theologen scheuen nicht vor der Feststellung

zurück, in Europa liefere die Theologie beinahe nur noch Reproduktionen von Synthesen vergangener Erkenntnisse. Auch deutsche Exegeten kommen nicht an der Gewissensfrage vorbei, aus welchem Vorverständnis und aus welcher Vorentscheidung sie ans Werk gehen. Lange nicht mehr allerorten in Lateinamerika spricht man heute anerkennend von deutscher Bibelwissenschaft. Für den Fall, daß unsere Exegese nicht ihre Mitverantwortung für interkontinentale Gerechtigkeit, Menschenwürde und Befreiung erkennt, gerät sie in Gefahr, da und dort in der Dritten Welt als belanglos oder gar gefährlich eingestuft zu werden. Dafür, daß Exegese auch anders, das heißt aus der Betroffenheit von Elend und Menschenverachtung und aus einer „vorrangigen Entscheidung für die Armen“ (Puebla) möglich ist, gibt es in Lateinamerika zunehmend Beispiele. Genannt sei nur der Name des in Brasilien tätigen Biblikers CARLOS MESTERS. Wenn deutschsprachige Pastoraltheologen und Homiletiker auf ihren Fachtagungen nach Anregungen aus Lateinamerika fragen, dann sei die Anregung auch in Richtung Exegeten gestattet, sich den Anregungen eines „befreiten“ und „befreienden“ Umgangs mit der Bibel in Lateinamerika für die Bibelwissenschaft hiezulande zu stellen.

Lilienthal

Horst Goldstein

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. David J. Bosch, University of South Africa, Faculty of Theology, P.O. Box 392, 0001 Pretoria/South Africa · Dr. Bingham Tembe, Boyerstr. 23, D-4300 Essen 12 · Dr. Luis Zambrano, Obispado de Puno, Ap. 93, Puno/Peru · Prof. Dr. Josef Glazik, Klosterhof 8, D-8131 Bernried.

METHODISCHE GRUNDLAGEN DER ERFORSCHUNG
AFRIKANISCHER UNABHÄNGIGER KIRCHEN IN SÜDAFRIKA
EINE BEWERTUNG AUSGEWÄHLTER LITERATUR
(TEIL II)

von Bingham Tembe

II. Die Stimulus-Response-Literatur

*1. Allgemeine Aussagen zur wissenschaftlichen und politischen Bedeutung
des Stimulus-Response-Ansatzes*

Das Aufkommen der Stimulus-Response-Literatur in der ersten Dekade des 20. Jh. ist ein sichtbares Zeichen für die beginnende Emanzipation der Sozialwissenschaften vom Konzept einer unilinearen Evolution und vom Diffusionismus. Ihre in wissenschaftlichen Kreisen wachsende Bedeutung und ihr schließlicher Durchbruch schwächten auch die Positionen des strukturellen Funktionalismus, der sich um die Rechtfertigung der Kolonialherrschaft bemüht hatte.

Aufgrund dieser Entwicklungen wurde der Tatsache wissenschaftliche Beachtung geschenkt, daß die Kontaktsituation unabhängige afrikanische Reaktionen hervorrief, die nicht notwendigerweise zur Konsolidierung und Fortschreibung des eurozentrischen kulturellen Systems beitrugen. Als Folge davon verlagerte sich das Forschungsinteresse auf die Untersuchung der Möglichkeiten einer unabhängigen Entwicklung und damit einer mehrdimensionalen anstelle einer imitatorischen und eindimensionalen Evolution. Die Reaktion der Afrikaner sollte mit dem Ziel untersucht werden, ein Bündel von strukturell eingebauten Stabilisatoren zu entwickeln, die das Fortbestehen der eurozentrischen Wertsysteme gewährleisten würden, auch dann noch, wenn diese nicht länger durch den sozio-politischen Apparat des Kolonialismus geschützt würde. Leitgedanke war hierbei nicht der Versuch, die afrikanische Reaktion aus dem Gemeinwesen auszuschalten, sondern man wollte vielmehr ihre Entwicklung in soziale, ökonomische und politische Bereiche lenken, die – obwohl sie von paternalistischer Aufsicht und Kontrolle befreit waren – dennoch weiterhin innerhalb der westlichen Interessensphäre lagen.

2. Stimulus-Response-Tendenzen in der Missionsliteratur

- a) E. JACOTTET: Der Äthiopismus betont die Notwendigkeit, den angeborenen Fähigkeiten der Afrikaner mehr Spielraum in religiösen Angelegenheiten zu gewährleisten.

JACOTTET lieferte den ersten bemerkenswerten Beitrag zur Stimulus-Response-Literatur aus Missionskreisen.⁸² Seinen Argumenten und Vorschlägen bezüglich des Äthiopismus liegt die qualifizierte Bereitschaft zugrunde, die afrikanische Reaktion in kirchlichen Angelegenheiten als eine natürliche und positive Entwicklung der Missionsarbeit anzuerkennen. Seine Toleranz geht jedoch nicht so weit, daß er den Äthiopismus an sich akzeptiert. Jede afrikanische Kirche, die „ohne die Hilfe, Präsenz oder Sympathie des weißen

Mannes organisiert, unterstützt und geleitet wird“, bezeichnet er als verfrüht und als gefährlich für das Wachsen des Christentums und lehnt sie deshalb ab. Statt dessen empfiehlt er ein „Übergangsstadium“, während dessen die Missionare die afrikanischen Kirchen aufbauen und leiten sollten, und zwar „so, wie das der Erleichterung und Förderung ihrer langsamen Entwicklung in Richtung auf Unabhängigkeit und Selbstverwaltung am dienlichsten ist“. Dieses Organisationsschema zielte auf eine allmähliche Integration der afrikanischen Geistlichen bis hin zu vollständigen und alleinigen Kontrolle der Verwaltungsgremien der Kirche ab. Ihre Ausbildung als Kirchenführer sollte sich nach den Bedürfnissen der afrikanischen Gemeinden richten, in deren Dienst sie später treten sollten. Da Autarkie die Grundvoraussetzung für Selbstverwaltung ist, sollten die afrikanischen Kirchengemeinden darin geschult werden, die finanzielle Unterstützung ihrer Kirchen- und Bildungsarbeit selbst zu organisieren.

Das langsame Hineinwachsen der Afrikaner in leitende und verantwortungsvolle Positionen werde die Herausbildung einer kreativen Elite fördern, die aufgrund ihres Verständnisses der afrikanischen Erfahrungen in einer Zeit wachsenden Rassenantagonismus die Entwicklung eines afrikanischen Christentums ermöglichen würde, das dem afrikanischen „Geist, Denken und Leben“ angemessen sei. Diese Anwendung der christlichen Prinzipien auf die sozialen Bedingungen der Afrikaner in einer Zeit missionarischer und kolonialer Expansion sei das einzige Mittel sicherzustellen, daß „das Christentum . . . zu einem sicheren Besitz der Seele der Einheimischen wird, . . . der christliche Geist vom afrikanischen Geist und Leben Besitz ergreift, wie dies bereits in England und Deutschland mit dem englischen und deutschen Geist und Leben der Fall war“. In dieser Entwicklung sah Jacottet die Elemente einer Strategie, die erstens den Äthiopismus seiner treibenden Kraft berauben, und zweitens die Missionsarbeit auf eine feste Grundlage stellen sollte, wodurch dann eine afrikanische Kirche „Dauerhaftigkeit“ und „Kontinuität“ erhalten sollte, die liberalen Missionskreisen akzeptabel erschien.

Ein wichtiger Aspekt seiner Vorschläge, den er aber leider nicht weiterentwickelte, war die Erkenntnis über die bestehenden Beziehungen zwischen Leben und Arbeit einer Pfarrgemeinde und der sozio-ökonomischen Struktur der Gesellschaft. Er sah in der vollständigen Trennung von afrikanischen und europäischen Kirchen die entscheidende Voraussetzung für die Verwirklichung und Aufrechterhaltung der vorgeschlagenen afrikanischen Autonomie. Zur Rechtfertigung dieses Standpunktes verwies er auf die rassistische Natur der Gesellschaft, in der die Europäer sich in Bezug auf Wissen, organisatorische Erfahrung, materielle Ressourcen und politische Macht bereits in einer günstigeren Position befänden.

Mit seinen Vorschlägen bezüglich der „Übergangsphase“ und der „finanziellen und materiellen Organisation“ der afrikanischen Kirche sprachen JACOTTES Ausführungen die Hauptpunkte der Kontroverse zwischen den gebildeten konvertierten Afrikanern und den Missionaren an. Die konvertierten Afrikaner hatten seit langem behauptet, die afrikanischen Geistlichen seien aufgrund ihrer kulturellen Affinitäten und ihrer größeren Vertrautheit

mit den sozio-ökonomischen Bedingungen ihres Volkes unter der Kolonialherrschaft besser in der Lage als die Missionare, die Geschwindigkeit zu bestimmen, mit der die Afrikanisierung der Kirchenverwaltung vorangetrieben werden könnte.⁸³ JACOTTET hatte zu Recht darauf hingewiesen, daß der Äthiopismus sich zum Teil aufgrund der Art und Weise entfaltet hatte, in der die Missionare diese Frage angesichts der wachsenden Unzufriedenheit der Afrikaner mit ihrem Status unter der Kolonialherrschaft behandelt hatten.⁸⁴ Der Wunsch der Afrikaner nach ökonomischer und politischer „Stärkung der eigenen Gruppe“ war für die Kirche schon seit langem eine Herausforderung gewesen, rückhaltlos alle Programme zu unterstützen, die für die Afrikaner einen bildungsmäßigen, ökonomischen und politischen Fortschritt anstrebten. Das Widerstreben, mit der die Kirchen dieser Herausforderung begegneten, erzeugte ein Bedürfnis nach schnellerer und sinnvollerer Beteiligung von Afrikanern an Entscheidungsgremien. Da die Missionskirchen den Afrikanern eine sinnvolle Mitsprache verweigerten, wurde der Wunsch nach afrikanischen unabhängigen Organisationen geweckt, die alle möglichen afrikanischen Bedürfnisse befriedigen sollten.⁸⁵

b) B. G. M. SUNDKLER: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Ausdruck von religiösem, ökonomischem und politischem Protest.

Bestimmte Aspekte SUNDKLERS Analyse der zionistischen Kirchen ordnen die *Bantu Propheten in Südafrika* teilweise der Kategorie der Stimulus-Response-Schriften zu. Weiter oben wurde gezeigt, wie seine Behandlung der „messianischen“ und synkretistischen Phänomene in zionistischen Kirchen die Deifikations- und die Entartungstheorie forciert hat.

Seine Behandlung des Prophetismus lenkte sein Augenmerk jedoch auf die Kausalitätsproblematik und damit auf die Beziehung zwischen der Kirche und der sozio-ökonomischen Ordnung. Die von ihm vorgenommene Kausalanalyse stützte sich folglich auf eine Definition, wonach der Prophet ein Führer ist, der in Zeiten ökonomischer, politischer und religiöser Krisen auftaucht und den Weg zum Heil weist. Folglich brachte er tatsächlich das Entstehen und Anwachsen der unabhängigen Kirchen in Zusammenhang mit verschiedenen Krisen der südafrikanischen Geschichte: z. B. dem Burenkrieg von 1899–1902, dem Natives Land Act von 1913, der Grippeepidemie von 1918 und dem 1. Weltkrieg.⁸⁶

Auf religiöser Ebene gehöre der Prophet zur kreativen Elite, die eine Synthese von Christentum und afrikanischer Religion anstrebe. Während einer Kulturkrise und in der darauffolgenden Zeit sozialer Instabilität, die durch den Anprall der westlichen Kultur hervorgerufen wird, versucht er, seinem Volk ein soziales Gleichgewicht und soziale Sicherheit zu geben, indem er an der Veränderung seiner Kultur, die sie den geänderten Bedingungen anpassen sollen, maßgeblich beteiligt ist. Diese Denkrichtung gipfelte in der Charakterisierung der Unabhängigen Kirchen als der Verkörperung des religiösen und kulturellen Protests der Afrikaner. In ökonomischen und politischen Krisenzeiten wird der Prophet zum Führer, der die materiellen Ressourcen bereitstellt und die politischen Protestaktionen organisiert.

Für SUNDKLER waren die Landfrage und die rassistische Natur der südafrikanischen Gesellschaft die Hauptursachen des „Separatismus“. Und in diesem Zusammenhang beschreibt er auch die Landkauf-Programme einiger Unabhängiger Kirchen, insbesondere die nach dem „Landgesetz“ von 1913. Das solcherart erworbene Grundstück, auf dem der Führer sein Hauptquartier einrichtet und einige seiner kranken und ärmeren Anhänger versammelt und für ihr materielles Wohlergehen sorgt, wird für seine Anhänger zum Gelobten Land.

Er behandelt das Problem des Rassismus nicht im begrenzten Sinne der „kleinen“ Apartheid, sondern im Rahmen von ökonomischen Chancen und politischer Macht. Daher wollte er die Rolle der Unabhängigen Kirchen beim politischen Protest der Afrikaner und ihrer Herausforderung an die Sozialordnung der Apartheid-Gesellschaft bestimmen. In der ersten Auflage seines Werkes behandelte er das Engagement der Äthiopisten in den politischen Aktivitäten, die stets von der ANC und der ICU initiiert wurden. In der zweiten Auflage äußerte er die Vermutung, daß dieser ursprüngliche Protest abgeklungen sei. Die Äthiopisten hätten sich mit dem politischen status quo abgefunden, wohingehend die Zionisten aktiv in den Genuß dessen kämen, was sie für die Früchte einer getrennten Entwicklung hielten.

SUNDKLER war einer der ersten, die die Aufmerksamkeit auf die Funktion der religiösen Heilung dieser Propheten lenkten, eine wichtige Funktion, wenn man bedenkt, welch großen psychischen Druck die Apartheid-Gesellschaft ausübt.⁸⁷

Aufgrund dieses Ansatzpunktes erhob er die Führungsmuster in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen zum zentralen Thema. Unter der Kolonialherrschaft war das traditionelle Königtum, eine Kombination von politischer und religiöser Führerschaft, Kirchenführern verschiedener Ausprägung übertragen worden: So gab es den Typ des Häuptlings, den des Propheten und den des Messias. Die äthiopischen Kirchen boten den organisatorischen Rahmen für den Häuptlingstyp, die zionistischen den für den Prophetentyp und die messianischen den für den Messiasstyp. Diese Konzentrierung auf die „dramatis personae“, die auch in SCHLOSSERS Arbeiten zu erkennen ist, war in der Forschung und Interpretation der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen vorherrschend. Auch in seinem Buch *Zulu Zion* hält SUNDKLER an seiner Beschäftigung mit den geistigen Tätigkeiten und den schöpferischen Produkten der Kirchenführer fest.

Mit diesem Verständnis und dieser Interpretation des Prophetentums hatte SUNDKLER eine Akzentverschiebung vorgenommen. Das Hauptinteresse richtete sich nicht länger auf systemstabilisierende Vorstellungen von der Agitation und auf die „biozönotische Ordnung“, sondern auf die Rolle, die das System bei der Entstehung der Unabhängigkeitsbewegung spielte. Er hatte sich damit den Forderungen MALINOWSKIS nach Reformen im Staate angenähert.

SUNDKLER hat diese hervorragenden Beobachtungen jedoch nicht zu einem Bezugssystem ausgebaut, mit Hilfe dessen er das gesamte Problem hätte analysieren und interpretieren können. Er hatte es nicht verstanden, sie von

dem Schatten metaphysischer Fragen und dem Problem des Synkretismus zu befreien. Nur in seinem Buch *Zulu Zion* entwickelt er eine historische Analyse des Ursprungs und Wachstums des Zionismus in Bezug auf die ökonomischen, politischen, sozialen und psychologischen Phänomene der Apartheid-Gesellschaft. Das kreative Schaffen der Elite wird als das Produkt der Reflexion von afrikanischen Christen über die sozialen Bedingungen der Afrikaner in einem System der Rassentrennung dargestellt.

Das Werk *Bantu Propheten in Südafrika* hat der Forschung jedoch fruchtbare Denkanstöße gegeben, denn es gibt wichtige Leitlinien für die Erforschung der Unabhängigkeitsbewegung vor dem Hintergrund der Verflechtungen von Religion, Wirtschaft, Politik und gesellschaftlichem Leben.

c) H.-J. BECKEN: Die religiöse Heilung in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen.

Becken konzentriert seine Forschung auf den Stellenwert der religiösen Heilung in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen mit dem Ziel, der Bedeutung solcher Kirchen für das Christentum in der südafrikanischen Gesellschaft nachzugehen.

Er stellt fest, daß nach afrikanischer Begrifflichkeit, neben organischen Krankheiten auch psychische Störungen, Schicksalsschläge und soziale Nöte wie Arbeitslosigkeit als Krankheiten aufgefaßt werden. Die Gründe für psychische und sozio-ökonomische Krankheiten sieht er in der kulturellen Krise, die durch den Zusammenprall heterogener Kulturen entstanden war. So wurde die Glaubensheilung zu einem gewichtigen Faktor in der Wiederherstellung des sozio-ökonomischen und psychischen Gleichgewichts.

„Die AUK sehen auch soziale Notstände als Krankheiten an und kümmern sich darum. Dabei geht es am häufigsten um die Not der Arbeitslosigkeit, die in einer im sozialen Umbruch begriffenen Stammesgesellschaft ja weitaus schwerwiegendere Folgen für die Familie des Betroffenen hat als etwa in einem westlichen Wohlfahrtsstaat.“⁸⁸

Die mit der Urbanisierung einhergehenden, sich rasch verändernden sozialen und ökonomischen Verhältnisse und die daraus für die Afrikaner resultierenden Unsicherheiten führen nach BECKEN zu einer „noch stärkeren Anziehungskraft und Wirkung von Religion“.⁸⁹ Da Religion nach der Feststellung VAN WYCKS, der BECKEN sich anschließt, im afrikanischen Denken nicht so sehr ein System von Dogmen und theologischen Exegesen als vielmehr die Erlangung von Lebenskraft bedeutet, wird die Heilung von Krankheiten zu einer Demonstration des Vorhandenseins von wahrer Religion⁹⁰ derart, daß die Heilungstätigkeiten der Führer der afrikanischen Unabhängigen Kirchen die Heilungskraft Gottes in das Leben der Teilnehmer leiten und somit die Bewahrung sozialen Gleichgewichts garantieren.⁹¹ Die unabhängigen religiösen Gemeinden tragen zur Heilung bei, nicht durch medizinische Betreuung, sondern indem sie es den Menschen ermöglichen „sich gegenüber den Belastungen ihres Daseins zu entspannen“.⁹² Dies erreichen sie dadurch, daß sie den Teilnehmern ein starkes Gefühl der Zugehörigkeit vermitteln und ihre sozialen und wirtschaftlichen Nöte mit ihnen teilen.⁹³

Mit diesen Ansichten kategorisiert Becken die Heilung als eine afrikanische Reaktion auf „Krisenzeiten“ und die Erfüllung einer christlichen Pflicht. Er stellt die Missionswissenschaft gegen die Entartungstheorie.

Jedoch leidet seine Darstellung stark unter dem Versäumnis, die sozialen, psychischen und ökonomischen Krankheitsformen mit den inhärenten Eigenschaften der Apartheid-Gesellschaft zu verbinden. Die Kausalkette hinter diesen Krankheiten wird sehr knapp unter Zuhilfenahme solcher Begriffe wie „sozialer Umbruch“, „Stammesgesellschaft“ und „Anpassungsschwierigkeiten an die sich schnell wandelnden Gesellschafts- und Wirtschaftsstrukturen“ erklärt.⁹⁴ Becken reduziert seine Betrachtung fast ausschließlich auf die mit dem Heilungsprozeß zusammenhängende Organisation, Verfahren, Riten und Zeremonien.

Dieser Ansatz führt zu einer Verschleierung der besonderen Bedeutung und des herausragenden christlichen Beitrages der Heilungskirchen für die Gemeinschaften, die in der durch Apartheid geschaffenen sozio-ökonomischen Marginalität vegetieren. Nicht die Schnelligkeit des Wandels von sozialen und wirtschaftlichen Strukturen liefern den Hauptgrund für das Versagen der Afrikaner in der Meisterung und effektiven Kontrolle industrieller und urbaner Verhältnisse. Landknappheit, das System der Bantuerziehung, die „Job Reservation“-Gesetze, der „Group Areas Act“, die Arbeits- und Sozialfürsorgegesetze und die Lohn-Rassenschranken scheinen die Bedingungsfaktoren der afrikanischen Krankheit in ihren verschiedenen Ausprägungen zu sein. Selbst eine angemessene Erklärung der „anscheinend stärkeren Anziehungskraft und Wirkung von Religion“ in urbanen Verhältnissen scheint nach einer Analyse zu verlangen, die die Wirkung dieser Gesetze auf die wirtschaftliche, psychische und Erziehungssituation afrikanischer Arbeiter berücksichtigt, die mit einer hochindustrialisierten und technologisierten Umwelt fertig werden müssen.

Obwohl die Hervorhebung von „Krisenzeiten“ und der Rolle der Führer für diesen Ansatz als methodologisches Verfahren sprechen könnte, besteht gleichzeitig die Tendenz zur Unterbewertung der zwischen der Unabhängigkeitsbewegung und den inhärenten Eigenschaften der Sozialordnung existierenden Verbindung. Der Ansatz verdeckt die ständige Reflexion der Afrikaner über ihre permanente Erfahrung mit den konstitutiven Merkmalen der südafrikanischen Gesellschaft. So werden gerade die Kernelemente des kreativen Prozesses übersehen, für den die Unabhängigkeitsbewegung eine Ausdrucksform ist.

3. Der Stimulus-Response-Ansatz in der Ethnologie

- a) Die Herausbildung einer ethnologischen Sichtweise der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen, die diese als eine Manifestation von Akkulturation auffaßt

Die Stimulus-Response-Studien in der Ethnologie und Geschichte fanden neue Anregung in der Hinwendung zu Problemen der Akkulturation. Dieser Forschungstrend hatte durch funktionalistische Studien und Analysen von

kulturellem Wandel Aufschwung erhalten. Die Funktionalisten waren von dem Ganzheitscharakter von Kultur ausgegangen. Sie versuchten daher in ihrer Analyse des Wandels, die Beziehung herzustellen zwischen verschiedenen sich wandelnden Aspekten und Institutionen in einer Situation des Kontakts. Diese Korrelation der religiösen, politischen, wirtschaftlichen, technologischen und Erziehungsaspekte einer Kultur im Wandel bezog notwendigerweise die Rolle der Missionstätigkeit wie auch der kolonialen Expansion mit ein. Unter Nicht-Berücksichtigung der Schwächen der funktionalistischen Methode in der Erforschung des Wandels, versprach dieser Ganzheitsansatz eine tiefere Einsicht in das Wesen der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen.

Viele Vertreter der funktionalistischen Schule, die später ihre Aufmerksamkeit auf das Phänomen der Unabhängigkeitsbewegung richteten, zeigten allerdings die Tendenz, den Wandel im afrozentrischen kulturellen System hauptsächlich vom Standpunkt der Christianisierung Afrikas aus zu betrachten. Die Begleitumstände der Einführung und Konsolidierung der kolonialen Herrschaft wurden entweder ignoriert oder nur am Range betrachtet. Folglich wurden Kultur und Kulturwandel auf solche Aspekte des afrozentrischen kulturellen Systems reduziert, die die Hauptziele missionarischer Verdammnis wurden. Die Denkrichtung hinter der Akkulturationsanalyse führte bis zu der Annahme, die allgemein in Missionskreisen vorherrscht, daß die Christianisierung Afrikas eine völlige Auslöschung von „heidnischen“ Glaubensinhalten und Bräuchen bewirkt habe. Wenn diese Glaubensinhalte und Bräuche in bestimmten Situationen in Erscheinung traten, so wurden sie von den Missionaren den wenigen übrig gebliebenen „Heiden“ angelastet oder als letzter Widerstand eines zum Untergang verdamnten Systems betrachtet. Die Ethnologen schufen den Begriff „Detribalisation“, um den Prozeß des allmählichen und zuletzt vollständigen Wandels afrikanischen Lebens zu beschreiben. Dementsprechend wurden gebildete afrikanische Christen als die am weitesten fortgeschrittenen im „Detribalisations“-Kontinuum angesehen. Als die von Missionaren abgelehnten Elemente des afrozentrischen kulturellen Systems in den verschiedenen Afrikanischen Unabhängigen Kirchen auftraten und in unterschiedlichem Maße begrüßt wurden, erwuchs den Ethnologen das Problem der Erklärung.

Lange Zeit beruhten diese Erklärungen auf dem funktionalistischen Begriffsschema, d. h. der Vorstellung von kulturellem Gleichgewicht und der Theorie der Grundbedürfnisse. Im Rahmen der Gleichgewichtskonzeption wurde argumentiert, daß die Wirkung von Christianisierung und Zivilisierung eine drastische Entflechtung des ausgewogenen afrozentrischen Systems evozierte und somit eine Situation kultureller Unsicherheit unter den Afrikanern geschaffen habe. In bezug auf die Theorie der Grundbedürfnisse wurde argumentiert, daß der Anprall die Afrikaner ihrer kulturellen Instrumentarien zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse beraubt habe, ohne ihnen Substitute zu bieten. Diese Situation von kulturellem „Niemandland“ habe Furcht und Unsicherheit bewirkt, indem sie viele Bedürfnisse unbefriedigt ließ. Obwohl diese Erklärungsansätze allgemein Bezug nahmen auf das autochthone Sozial-

leben, schränkten sie Kultur im Grunde genommen auf Glaubensinhalte, Sitten und Gebräuche ein.

Im funktionalistischen Verständnis waren die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen demnach ein „Krisenzeit“-Phänomen. Sie waren Ausdruck der afrikanischen Suche nach kulturellem Gleichgewicht und den kulturellen Instrumentarien zur Befriedigung neuer Bedürfnisse. Die Suche mündete entweder in den Versuch, den autochthonen status quo wieder völlig herzustellen oder in der Wiederbelebung ausgewählter Aspekte der autochthonen Kultur oder aber im Synkretismus zwischen autochthonen und westlichen kulturellen Elementen. Frühere Erklärungen tendierten zu einer Unterstützung der Vorstellungen von Wiederherstellung und Wiederbelebung durch ihre Betonung des „Nativismus“, eines Begriffs, der durch Linton⁹⁵ Bedeutung erlangte. Synkretismus wurde im Lichte des „Nativismus“ als ein Prozeß gesehen, durch den die entlehnten eurozentrischen Elemente in der Prägung der autochthonen Kultur neu gedeutet und geformt wurden.

Es bestanden unterschiedliche Ansichten über die Motive, die hinter dem Nativismus als Weg zur Wiederherstellung kulturellen Gleichgewichts standen. So vertrat beispielsweise MÜHLMANN den Standpunkt, daß das Verlangen eines Volkes nach Zurückgewinnung seines verlorenen Selbstbewußtseins dieses Volk zur Demonstrierung des eigenen kulturellen Beitrages bewegt.⁹⁶ Jene, die mehr um den Erhalt des eurozentrischen status quo bemüht waren, sahen in der Wiederbelebung oder Perpetuierung ausgewählter kultureller Elemente einen Ausdruck der afrikanischen Zurückweisung des eurozentrischen Systems, wenn nicht sogar der europäischen Besiedlung. Solche, denen es um die Suche nach einem „gemeinsamen Nenner“ ging, sahen im Nativismus und dem daraus folgenden Prozeß des Synkretismus einen Versuch der Afrikaner, Wege des Kompromisses und der Verständigung zwischen den entgegengesetzten Kulturen und Interessen zu finden.⁹⁷

Der Begriff des Nativismus verlieh der Annahme Unterstützung, daß der sozio-kulturelle Wandel im Kern eine mechanische Mischung von Elementen der afrikanischen und der europäischen Kultur sei, und daß die Analyse des Wandels daher in der Aussonderung und Zurückverfolgung dieser Elemente bestehe.

Eine Gruppe von Funktionalisten, die von einem engeren Kulturbegriff ausgingen, schlugen in der Frage des „Nativismus“ eine eigene Richtung ein. Sie tendierten zu einer Unterstützung der Vorstellung vom autonomen Wandel, der sich aus der afrikanischen Reaktion auf den Anprall des eurozentrischen kulturellen Systems auf ihr System herauskristallisiert. Ihre Kritik an LINTON konzentrierte sich auf zwei Faktoren: erstens auf die Annahme, daß verschüttete autochthone Elemente ihre volle Identität nach Jahren afrikanischer Interaktion mit neuen sozio-kulturellen Verhältnissen bewahren könnten; zweitens auf die Implikation, daß der im Phänomen der Unabhängigkeitsbewegung ausgedrückte sozio-kulturelle Wandel im wesentlichen einen afrikanischen Rückfall in die Vergangenheit beinhalte. Anstelle dieser Konzeptionen sprachen sie sich für ein „fortschrittliches“, „vorwärts gerichtetes“ Verständnis der afrikanischen Reaktion auf die „Westernization“

aus.⁹⁸ WALLACE besiegelte seine Kritik an LINTON mit der Einführung eines neuen Begriffes der „Revitalisierung“, den er als „ein überlegtes, organisiertes, bewußtes Bemühen der Mitglieder einer Gesellschaft um die Herstellung einer befriedigenderen Kultur“ definierte.⁹⁹ Einige bevorzugten den Begriff „Synkretismus“ als Bezeichnung nicht für das Bauen einer „Brücke zur Tradition“, sondern für den Prozeß kultureller Erneuerung, der einen gewissen kreativen Einsatz der Afrikaner beinhaltet.¹⁰⁰

LANTERNARI brachte mit seinem historischen Ansatz eine gewisse Ordnung in diese funktionalistische Debatte. Er zeigte, daß die verschiedenen, anscheinend gegensätzlichen Standpunkte sich dem Wesen der kulturellen Prozesse näherten, die die Unabhängigkeitsbewegung in den verschiedenen Phasen der kolonialen Expansion durchlief. Die Rückkehr zum autochthonen status quo begleitete die frühen Phasen der Kolonialisierung, als die afrikanische militärische Organisation und der militärische Widerstand noch auf eine endgültige Vertreibung der Kolonisten hoffen ließen. Die Suche nach einer „befriedigenderen Kultur“ war eine Reaktion auf den militärischen Sieg, die dann folgende Konsolidierung der kolonialen Macht und die Einführung der Assimilationspolitik einerseits und die Segregationspolitik andererseits, als sich die Weißen in Siedlergemeinschaften zusammenschlossen.¹⁰¹

b) A. G. KELLERMANN: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Ausdruck für die afrikanische Suche nach einer besser angepaßten Kultur

KELLERMANN legte seinem Bezugsrahmen den engen Kulturbegriff eines Systems von Glaubensinhalten, Sitten und Gebräuchen zugrunde. Die Kontaktsituation bedeute den Anprall von westlicher Zivilisation und Christentum auf die Glaubensinhalte, Sitten, Gebräuche und Verhaltensmuster der Afrikaner. Dieser Anprall hatte die Destabilisierung des kulturellen Gleichgewichts und die dann einsetzende kulturelle Krise und Unsicherheit zur Folge. Die Unabhängigkeitsbewegung war daher eine Verkörperung der Suche nach „sozio-psychologischer Stabilisierung und sozio-kultureller Integration, die letztendlich zu einer Kultur führen konnte, die der ‚neuen‘ Situation, in der sich der Bantu befand, besser angepaßt war“.¹⁰² Im Gegensatz zu SCHLOSSER und MALINOWSKI betrachtete KELLERMANN diese Reaktion einer unterlegenen Kultur als eine positive Entwicklung. Jedoch führte ihn die Erwägung darüber, wie diese Reaktion in günstige Bahnen zu lenken sei, zu einer Unterstützung der Bantustan-Politik des Apartheid-Regimes, die die Schaffung von ethnisch konstituierten „Homelands“ vorsieht in denen die verschiedenen ethnischen Gruppen eine „getrennte Entwicklung“ vollziehen könnten. Die „Bantu Homelands“ würden den Afrikanern den nötigen Spielraum zur Entfaltung ihrer „besser angepaßten Kultur“ bieten.¹⁰³

Diese Schlußfolgerungen, die die Fundamente des Apartheidsystems selbst wissenschaftlich zu untermauern versuchen, liefern ein gutes Beispiel für die Grenzen, die einer Analyse des sozio-kulturellen Kontakts und Wandels durch einen zu enggefaßten Kulturbegriff gesetzt sind. Der Ausschluß der ökonomischen und politischen Faktoren des Wandels aus seiner Betrachtung führen

KELLERMANN dazu, die Hauptargumente der Afrikaner gegen das Bantustan-Konzept zu ignorieren.

Dagegen scheint die historische Evidenz dafür zu sprechen, daß nicht die Missionstätigkeit, sondern vielmehr Faktoren, wie die in früherer Zeit in den afrikanischen Gebieten stationierten Händler, die koloniale Landenteignung und die spätere Rekrutierung von Afrikanern als Arbeiter in den Minen und industriellen Zentren für die Bildung afrikanischer Interessen und Werte bestimmend waren. Mit anderen Worten, es waren ökonomische und politische Faktoren, die die alte Ordnung am meisten bedrohten.¹⁰⁴

Aus verschiedenen Studien geht hervor, daß die Bantustans, die aus verstreuten Landstücken bestehen und nur 13 Prozent des gesamten territorialen Gebietes Südafrikas ausmachen, nicht das ökonomische Potential haben, um 20 Millionen Afrikanern, d. h. 80 Prozent der Gesamtbevölkerung, eine Existenzgrundlage zu sichern. Aufgrund der extremen Landknappheit angesichts einer ständig wachsenden Bevölkerung müssen die Bantustans ihre Existenz auf den Export von billigen Arbeitskräften an die Industrien der urbanen Zentren und Grenzgebiete aufbauen und bleiben somit unterentwickelte Anhängsel. Die Staatshaushalte der Bantustans sind im steigenden Maß von finanziellen Zuwendungen der südafrikanischen Regierung abhängig. Im Jahre 1972/3 lagen die Staatseinkommen dieser Heimatländer zwischen 25 und 48 Prozent ihrer Staatsausgaben.¹⁰⁵

Es wurde auch gezeigt, daß die Bantustans die Entwicklung der Afrikaner zur Unabhängigkeit und Selbstbestimmung behindern, insofern sie keine der Republik Südafrika gegenüber unabhängige Stellung zu weltpolitischen Fragen einnehmen können.¹⁰⁶ Der ehemalige Minister für Bantu-Administration, M. C. BOTHA, gab auf einer Parteiversammlung der Nationalisten am 4. April 1974 in Pietermaritzburg die Versicherung, daß die Regierung jedem „unabhängigen“ Bantustan die Subventionierung entziehen würde, das eine für die südafrikanische Regierung unannehmbare Politik betreibe.¹⁰⁷ Außerdem müßte jede Bantustan-Regierung vor der Entlassung in die Unabhängigkeit einen Vertrag unterschreiben, der der südafrikanischen Regierung die Macht verbürgt, Entwicklungen ihren eigenen Vorstellungen entsprechend zu steuern.¹⁰⁸

Es ist daher schwer einzusehen, inwiefern die Bantustans als Grundlage für die Entwicklung einer „besser angepaßten Kultur“ zur Befriedigung der neuen ökonomischen und politischen Bedürfnisse, die aus der Konsolidierung des eurozentrischen kulturellen Systems erwachsen sind, dienen können.

c) G. BALANDIER: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Protest gegen die „koloniale Situation“

BALANDIER ist als der erste Sozialwissenschaftler anzusehen, der die analytischen Barrieren durchbrach, die das Studium der Unabhängigkeitsbewegung durch eine reduktionistische Konzentration auf metaphysische Phänomene und die enge Bestimmung des kulturellen Anpralls hemmten. Er vertritt die These, daß eine angemessene Erklärung der Unabhängigkeitsbewegung einen analytischen Rahmen verlangt, der von den Auswirkungen der „kolonialen

Situation“ auf das Leben der Afrikaner ausgeht. Die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen waren nach BALANDIER im wesentlichen ein organisierter Ausdruck afrikanischen nationalistischen Gefühls gegenüber der „kolonialen Situation“. ¹⁰⁹

Mit diesem Argumentationsansatz lenkt BALANDIER die Aufmerksamkeit auf das Element des politischen Protests in diesen Organisationen. Er stellt eine analytische Verbindung her zwischen der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung und dem Entstehen und Wachsen des afrikanischen Nationalismus, der mit dem einfachen Protest gegen die koloniale Situation begann und mit der Infragestellung der Legitimität kolonialer Herrschaft endete. BALANDIER argumentiert zugunsten der Ganzheitskonzeption von Kultur und gegen die system-stabilisierende Equilibriumsfunktion. Ihm ist vielleicht als erstem eine explizite wissenschaftliche Verurteilung von Staatsgewalt in ihren ökonomischen, politischen, physischen und psychischen Manifestationen zuzuschreiben. Seine Studien scheinen weniger eine Suche nach strukturell eingebauten Stabilisierungsmomenten zur Bindung des afrikanischen Nationalismus als vielmehr ein Eintreten für die Gewährung der nationalen Unabhängigkeit und des Rechtes auf Selbstbestimmung für die kolonisierten Völker zu beinhalten.

III. Contention-Creativity-Literatur

1. Die marxistischen Wurzeln des Contention-Creativity-Ansatzes

Der Contention-Creativity-Ansatz scheint hauptsächlich durch die Anwendung marxistischer Wissenschaftsmethoden in der Erforschung afrikanischer Gesellschaften und ihren Entwicklungen forciert worden zu sein. Die Methoden legen das Schwergewicht auf die Analyse der sozialpolitischen Entwicklung innerhalb eines begrenzten Gebietes auf dem Hintergrund der Wechselwirkung zwischen sozialer Organisation und wirtschaftlicher Tätigkeit, wobei die innere Dynamik, die von afrikanischen Aktivitäten in einer bestimmten Umwelt ausgeht, eine besondere Beachtung findet.

OLDEROGGE/POTECHIN und SELNOW haben vielleicht als erste am Beispiel des südlichen Afrika gezeigt, daß die afrikanischen autochthonen Gesellschaften sich keineswegs statisch verhielten, sondern sich vielmehr in einem Prozeß der inneren Evolution und Revolution zu größeren Gemeinschaften und umfassenderen Loyalitäten hin befanden, was in erster Linie als Konsequenz wirtschaftlichen Wandels gesehen wird.¹¹⁰ Der von SCHAPERLA und HAMMOND-TOOKE ausführlich beschriebene Prozeß der Spaltung, Wanderung, Umsiedlung in neue Gebiete und der dann folgenden Fusion auf neuer Ebene¹¹¹ erweist sich bei OLDEROGGE/POTECHIN und SELNOW als nur ein Teil eines umfassenderen Prozesses innerer Erneuerung, als Teil der treibenden Kräfte hinter den sukzessiven Veränderungen der beherrschenden sozio-politischen Struktur – von der erweiterten Familie über die Lineage, den Clan, den Stamm und der mehrstämmigen Einheit bis zur Nation. Diesen Veränderungen entsprach der Wechsel von einem auf Verwandtschaft basierenden System zu einem territorialen System, das mehr Raum für soziale Mobilität auf der Basis des Verdienstes zuließ. Diese Mobilität war bedingt durch das Prinzip der

völligen Assimilation von Flüchtlingsgruppen und der Betrauung ihrer fähigen Mitglieder mit Verwaltungsämtern. Fremde Einflüsse, wie sie von den Khoisan auf die Nguni ausgeübt wurden, werden im Zusammenhang mit dem Wirken interner Kräfte gesehen, da entlehnte Elemente einem selektiven Druck ausgesetzt waren, bevor sie endgültig angenommen wurden. Kreativität als Produkt der Auseinandersetzung impliziert daher nicht nur die ursprünglich afrikanische Erfindung, sondern auch ihre Auswahl, Neu-Interpretation und sinnvolle Integration entlehnter Elemente in das eigenkulturelle System.

Die Forschungsarbeiten von OLDEROGGE/POTECHIN und SELNOW und viele anderen, die ihren Spuren folgten, halfen die Vorstellung von der Passivität der Afrikaner aufzubrechen, die den Grundpfeiler des Impact-Westernization-Ansatzes bildete. Die positive Bestimmung von dysfunktionalen Phänomenen in einem kulturellen System als Vorläufer eines neu angepaßten Systems befreite die Sozialwissenschaften von den Analysebeschränkungen, die ihnen der Funktionalismus mit seinem Beharren auf dem Gleichgewicht und der Erhaltung der Sozialstruktur auferlegte. Der Prozeß von sozio-kulturellem Kontakt und Wandel konnte nun vom Standpunkt der fortwährenden Auseinandersetzung des Afrikaners mit seiner Umwelt aus betrachtet werden. So gesehen implizierte Kreativität der Afrikaner auch die kreative Anwendung auf die eigenen sozialen und ökonomischen Gegebenheiten von kulturellen Prinzipien, die einer größeren Vielfalt von kulturellen Systemen entlehnt waren als sie die afro- und eurozentrischen darstellen. In der rassistischen Kolonialordnung erwuchs dem afrozentrischen kulturellen System die Bedeutung sowohl eines autochthonen Systems als auch einer wirklichen oder projizierten kulturellen Synthese, die den Plänen, Intentionen und Interessen der Mehrzahl der Afrikaner diente oder zu dienen bezweckte. Da sich die afrikanischen Interessen und Intentionen im Laufe der Zeit verändert haben, unterlag auch das afrozentrische System einem sukzessiven Wandel.

HOBBSBAWM ist der erste Politologe, der marxistische Wissenschaftsmethoden in einer breitangelegten Untersuchung der Bedeutung von religiösen Unabhängigkeitsbewegungen zur Anwendung brachte. Er unternahm eine phänomenologische Analyse süditalienischer Arbeitersekten unter dem Gesichtspunkt der Evolution von einer Organisationsform zu einer anderen. Seine Schlußfolgerung war, daß diese Sekten nur eine Vorahnung von politischen Parteien und Gewerkschaften in der Evolution bodenständiger Revolte gegen die etablierte Ordnung bedeuten.¹¹²

LANTERNARI und WORSLEY führten diese Methoden in die ethnologische Erforschung der Unabhängigkeitsbewegung ein. Obwohl ihre Studien hauptsächlich der Bedeutung von Unabhängigen Kirchen als Organisationen für sich betrachtet gewidmet waren, enthielten sie Überlegungen über die mögliche Beziehung zwischen kirchlicher Unabhängigkeitsbewegung und politischen Organisationen. In den Ausführungen zu diesem Verhältnis fiel das Hauptgewicht auf die Vorläufernatur der unabhängigen Kirchen. Ihre Analyse der Funktion von unabhängigen Kirchen als Organisationen für sich

betrachtet, hob die Phänomene des Protestes und des revolutionären Kampfes in den Reihen der „Unterdrückten“ oder „Entrechteten“ hervor.¹¹³

2. *Der Contention-Creativity-Ansatz in der Missionsliteratur*

a) D. BARRETT: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Phänomen der Spaltung und der afrikanischen Reformation des eurozentrischen Christentums

Der Contention-Creativity-Ansatz findet in BARRETT'S Analyse und Interpretation von afrikanischer Unabhängigkeitsbewegung erstmals eine klare Resonanz in der Missionswissenschaft. BARRETT legt das Schwergewicht seiner Untersuchung auf das Problem der Kausalität. Während frühere Forschungsarbeiten zu den Ursachen für die Unabhängigkeitsbewegung die lokalen ethnischen Gruppen als geschlossene sozio-kulturelle Entitäten behandelten, unternimmt BARRETT eine großangelegte vergleichende Studie zur Unabhängigkeitsbewegung unter 34 Nationen und 300 ethnischen Gruppen innerhalb einer Zeitspanne von 100 Jahren. Im Vollzug dieser Aufgabe beginnt er mit einer eingehenden Betrachtung der Unabhängigkeitsbewegung unter den Luo und geht dann zu einer Übersichtsdarstellung dieses Phänomens bei den übrigen ethnischen Gruppen über. Die seiner Analyse zugrunde gelegten räumliche und zeitliche Dimension erlauben es ihm, einen Komplex von sozio-ökonomischen Milieus zu lokalisieren, in denen die Unabhängigkeitsbewegung in Erscheinung trat und sich voll entfaltete.¹¹⁴

Mit der Untersuchung von Missionsaktivitäten und den Kompetenzen der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen innerhalb dieser Milieus wird der religiöse Protest als die Hauptkategorie vorgeschlagen, unter der die Unabhängigkeitsbewegung untersucht und analysiert werden könnte. Im Rahmen dieser Vorstellung von religiösem Protest entwickelt BARRETT die „Eisberg-Analogie“. Dieses analogische Schema beruht auf der Theorie, daß Spaltungstendenzen und die Etablierung unabhängiger Kirchen mit dem inneren Protest (dem latenten Widerstand) der Missionsafrikaner gegen die Missionspraxis in bezug auf ein bestimmtes sozio-religiöses Milieu ihren Anfang nehmen. Das Versäumnis der Missionare, den afrikanischen Nöten abzuhelfen, führt zu einer allmählichen Steigerung der Unzufriedenheit. An einem bestimmten Punkt wachsender Unzufriedenheit und Frustration bricht die Bewegung des inneren Protests in der Spaltung hervor. Dieser „Bruch mit der etablierten Ordnung“ führt zu der Gründung von unabhängigen Kirchen, die in offene Opposition (offenen Widerstand) übertreten.¹¹⁵

Den zweiten Abschnitt seiner Untersuchung beginnt BARRETT mit einem Vergleich der charakteristischen Merkmale der sozio-religiösen Klimata, die er lokalisiert hat. Dieser Vergleich endet mit der Heranziehung der statistischen Methode, um einen Satz von achtzehn grundlegenden Faktoren herauszukristallisieren, die mit dem Vorhandensein oder Fehlen der Unabhängigkeitsbewegung in allen Teilen des Kontinents korrelieren. Diese grundlegenden Faktoren bilden eine Skala, anhand derer die Stärke des „sozio-religiösen Zeitgeistes“ in jeder ethnischen Einheit zu einer gegebenen

Zeit gemessen werden kann.¹¹⁶ Er postuliert, daß „sich der *Anfang von Separatismus* zu ergeben scheint, wenn der Zeitgeist oder das Umfeld des Widerstandes bestimmte festgesetzte Stufen erreicht hat. Unterhalb einer Stärke von sechs Faktoren kommt es nicht dazu; oberhalb dieser Stärke wird der Separatismus zunehmend begünstigt. Zwischen sechs und sieben Faktoren kann ein marginaler Separatismus stattfinden. (. . .) Zwischen acht und zwölf Faktoren wächst der sozio-religiöse Druck zur Spaltung derart, daß alsbald eine Mehrzahl von Stämmen auf dieser Stufe des Zeitgeistes mäßige bis starke unabhängige Kirchen gebildet haben; die meisten Spaltungen, die aus einem Zeitgeist von zehn oder mehr Faktoren hervorgehen, schlagen Wurzeln, wachsen und gedeihen. (. . .) Jenseits von zwölf bis zu einer maximalen Häufung von achtzehn Faktoren ist die Unabhängigkeitsbewegung unvermeidlich – alle Stämme haben auf dieser Stufe Bewegungen meistens aus Massenbasis initiiert.“¹¹⁷

Eine kritische Beurteilung der Rolle der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in der Evangelisierung Afrikas führt zu der Schlußfolgerung, daß sie einige der bemerkenswerten Leistungen des afrikanischen religiösen Genius verkörperten. Sie verkörperten den Kampf der Afrikaner um die Reinigung des Christentums von hemmenden eurozentrischen Inhalten (so z. B. der „Mangel an Nächstenliebe“) und um die Konstitution eines Christentums, das den afrikanischen Verhältnissen und Bedürfnissen angepaßt war. Wie JACOTET betrachtet BARRETT diese Entwicklung als wesentlichen Beitrag zur Verankerung des Christentums in Afrika.¹¹⁸

BARRETT'S Buch leistet einen wichtigen methodologischen Beitrag für die Erforschung der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen. Die „Eisberg-Analogie“ verleiht der Missionsberichterstattung und -korrespondenz einen neuen Wert. Diese können von nun an im Contention-Creativity-Ansatz zur Entdeckung der Hauptinhalte des inneren Protests herangezogen werden, um somit die Hauptstoßrichtung des Wirkens der unabhängigen Kirchen herauszustellen. Die Betonung der Rolle des „sozio-religiösen Zeitgeistes“ in der Auslösung der Spaltung verleiht der eindringlichen Kritik WORSLEYS noch mehr Gewicht. Diese richtet sich gegen den Begriff des „Charisma“, der zu einer Betrachtung der Unabhängigkeitsbewegung hauptsächlich vom Blickwinkel des Lebens, Wirkens und der kreativen Produkte der „dramatis personae“ aus geführt hatte.¹¹⁹

Dennoch leidet BARRETT'S Spannungsskala unter zwei folgendschweren Schwächen. Die erste Schwäche liegt in dem Versuch, die koloniale Sozialordnung zu verteidigen, indem die Auswirkungen ihrer wirtschaftlichen und politischen Kräfte auf die afrikanischen sozio-religiösen Verhältnisse verharmlost werden. Er rechtfertigt seine Unterbewertung der kolonialen Kräfte mit der Heranziehung von Beispielen des Auftretens und der Ausbreitung von unabhängigen Kirchen in einigen unabhängigen afrikanischen Staaten.¹²⁰ Aber dieses Argument führt zu Widersprüchen innerhalb seines eigenen methodologischen Ansatzes, insofern es auf jenem mechanischen Begriff von Kolonialismus beruht, der strukturelle Parallelen durch die Vermeidung eines Vergleichs der charakteristischen Merkmale der klassischen kolonialen Gesell-

schaften mit Merkmalen von afrikanischen Gesellschaften nach Erlangung der Unabhängigkeit zu verdecken sucht. Mancher unabhängige afrikanische Staat trägt das Erbe eines ungleichen Wirtschaftssystems, das für eine schwindende Minderheit auf der einen und einer sehr großen Mehrheit auf der anderen Seite eingerichtet ist. Nach Erlangung der Unabhängigkeit verläuft das Wirtschaftswachstum vorwiegend in den von der ehemaligen kolonialen Struktur bestimmten Bahnen.¹²¹

Indem er eine Erörterung der charakteristischen, durch die koloniale Situation bedingten Merkmale – die von einigen Sozialwissenschaftlern wie BALANDIER zur zentralen Fragestellung erhoben wurde – vermeidet, konzentriert sich BARRETT auf metaphysische Phänomene. So gelten zwölf der achtzehn grundlegenden Faktoren seiner Skala Fragen der autochthonen Religion, der missionarischen religiösen Aktivitäten, der Missionsverwaltung, der afrikanischen Reaktion in kirchlichen Fragen und der Interaktion zwischen Katholizismus, Islam und Protestantismus. Drei Faktoren betreffen die traditionelle Kultur und sind auf sprachliche Affinitäten, Bevölkerungsgröße und das Problem der Polygynie gerichtet. Der Kolonialismus wird im Hinblick auf die Dauer der kolonialen Herrschaft, die Besiedlung des afrikanischen Bodens durch die Weißen und die Größe des nationalen Pro-Kopf-Einkommens berührt. Mit einer solchen Skala werden Phänomene des „latenten Widerstands“, „offenen Widerstands“ und der Reformation – in anderen Worten: das afrikanische kreative Engagement – auf religiöse Sachverhalte bezogen, und zwar losgelöst von dem sozio-ökonomischen Kontext, in dem die Afrikaner ihr Christentum ausübten.¹²²

Die zweite Schwäche zeigt sich in der fehlenden Differenzierung der Skala zwischen den achtzehn Faktoren hinsichtlich ihrer relativen Wirkung zur Steigerung der Spannung. So scheinen in Südafrika die Landnahme und die Besiedlung afrikanischen Bodens durch die Weißen mit der daraus folgenden Landknappheit und die Beschäftigung von Afrikanern in den Minen und urbanen Industriezentren unter Apartheidsbedingungen ein wirksamer Faktor bei der Entstehung und Entwicklung der Unabhängigkeitsbewegung gewesen zu sein als viele andere Faktoren, einzeln oder zusammengenommen.

Mit all den oben angeführten Mängeln wird diese Skala von BARRETT als ein absoluter Maßstab zur Beurteilung des sozio-religiösen Zeitgeistes in allen Teilen des afrikanischen Kontinents verwendet. Der Wirkung von Faktoren, die in seinem Schema nicht berücksichtigt werden, ist kein Raum gelassen. Es stellen sich daher bald neue Erklärungsprobleme angesichts des Beweises, den ETHERINGTON erbrachte, daß nämlich unabhängige Kirchen in Natal nicht vor 1880 auftraten, obwohl viele der Faktoren der Spannungsskala schon lange vorher wirksam wurden.¹²³

b) B. G. M. SUNDKLER: Zionismus – Die Suche nach der Bedeutung des Evangeliums in einer Apartheid-Gesellschaft

Es ist bereits angedeutet worden, daß Sundkler schon zu dem Zeitpunkt, als er die zweite Ausgabe von *Bantu Prophets in South Africa* schrieb, von seinem

Impact-Westernization-Positionen zurückzutreten begonnen hatte. Seine ständige Feldforschung hatte ihn von der Wichtigkeit einer Interpretation des religiösen Lebens der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen „von ihrem eigenen Standpunkt her“¹²⁴ überzeugt. So hatte er beim Verfassen seiner Abhandlung *Zulu Zion* die Deifikations- und Entartungstheorien verworfen, die sich über zwei Jahrzehnte hinweg mit seinem Namen verbanden.

Zulu Zion ist eine eindringliche und informative Studie über die frühe Entwicklung der Kirchen, die das Thema seiner Pionierarbeit bilden. Die Studie geht im Grunde von der Prämisse aus, daß die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen einen organisierten Ausdruck der Anwendung biblischer Prinzipien durch die Afrikaner „auf die alltägliche Erfahrung ihres Lebens, die ihr Menschsein negiert“¹²⁵ darstellen. Folglich konzentrierte er seine Aufmerksamkeit auf das religiöse Leben und die Textschöpfungen der Führer und legte eine eingehende Analyse der bei den Zionisten herrschenden Definition der eigenen Identität und des Sinns des eigenen Lebens unter dem Apartheidsystem vor. Bei der Analyse der Auseinandersetzung dieser afrikanischen unabhängigen Christen mit ihren sozialen Bedingungen kam er auf die Funktion der religiösen Heilung, auf die Rehabilitation der sozial labilen Menschen und auf die Suche nach einer Synthese zwischen den autochthonen Weltanschauungen und der biblischen Lehre d. h. nach einem den Bedürfnissen der Afrikaner angepaßten Christentum zu sprechen. In Übereinstimmung mit der These von Weber¹²⁶ berührt er die Frage der Anwendung der biblischen Prinzipien der Genügsamkeit, des Fleißes und der Sparsamkeit zur Mobilisierung der Gemeindeglieder für Programme des Fortschritts in Wirtschafts- und Erziehungsformen durch diese Kirchen. Die sich aus diesem Prozeß der Reflexion und Interpretation des Evangeliums herauskristallisierenden kreativen Momente konstituieren ein afrozentrisches Christentum, das nicht nur einen ehrenvollen Platz in der göttlichen Ordnung verdient, sondern auch „viel zur Schatzkammer der universalen Kirche beizutragen hat“.¹²⁷ Afrikanische Unabhängige Kirchen verankern daher das Christentum in Afrika, weil sie den Afrikanern in ihrer von Apartheid geprägten Situation einen Zugang zum Evangelium ermöglichen.

Sein Bezugsrahmen für die Erforschung und Analyse der geschichtlichen Entwicklung der zionistischen Kirchen der Zulus enthält immer noch einige seiner früheren theoretischen Positionen, die an anderer Stelle im Zusammenhang mit dem Stimulus-Response-Ansatz diskutiert wurden. Seiner detaillierten Schilderung der Rolle der „dramatis personae“ bei der Entstehung und Verbreitung von zionistischen Kirchen ist immer noch die Vorstellung des Propheten, der in „Krisenzeiten“ erscheint, zugrunde gelegt. Diese Vorstellung bedingt auch seine Konzentration auf die geistlichen Belange, das Wirken und die kreativen Produkte der Führer. Wie OOSTHUIZEN wendet er die analytische Methode auf das Studium der kreativen Produkte der Elite an. Jedoch kann er dank seiner intensiven partizipierenden Beobachtung des Lebens der Anhängerschaft die Gültigkeit seiner Analysen bezeugen und zu neuen Einsichten wie z. B. in Hinblick auf den Deifikationsvorwurf gegen Shembes Kirche gelangen.¹²⁸ Sein Beharren auf die Rolle der charismatischen

Figuren führt ihn zu einer Herausforderung Barretts, der die Existenz der Mehrzahl der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika auf die Wirkung aller achtzehn Faktoren seiner Spannungsskala zurückführt¹²⁹.

c) E. KAMPHAUSEN: Äthiopismus – Die Suche nach einer schwarzen Theologie der Befreiung

In der Erforschung der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika kann KAMPHAUSEN als der erste Theologe betrachtet werden, der einen vollständigen und revolutionären Bruch mit allen Traditionen einer eurozentrischen Wissenschaft vollzogen hat.

Als wichtigstes Ergebnis seiner Arbeit sind zwei methodologische Faktoren zu nennen. Zum einen ist es die genaue und sorgfältige Erkundung der eigentlichen afrikanischen Sichtweise, die die eurozentrische Historiographie und Theologie bislang durch ein Stillschweigen zu verdecken versucht hatte; zum anderen ist es die Bereitschaft, dieser afrikanischen Stimme einen fundamentalen Platz in seinem deskriptiv-analytischen Forschungsrahmen einzuräumen. Das Resultat dieser Herangehensweise ist die klare Interpretation der Funktion von Afrikanischen Unabhängigen Kirchen vom Standpunkt der Mitglieder in ihrer Auseinandersetzung mit der Einführung und der Konsolidierung des eurozentrischen kulturellen Systems in den Jahren 1872–1912. Das in der Unabhängigkeitsbewegung zur Wirkung kommende Grundprinzip ist daher in der „Frage nach der Bedeutung des christlichen Glaubens für eine schwarze Existenz unter den Bedingungen der kolonialen Situation Südafrikas“ zu suchen. Es findet sich in dem Versuch der Afrikaner wieder, „... unter Berufung auf das Evangelium die Würde des schwarzen Menschen zur Geltung zu bringen, und Befreiung aus der Vormundschaft der Weißen zu erwirken. (...)“¹³⁰.

Mit dieser Interpretation baut KAMPHAUSEN auf Grundlagen auf, die von Verfechtern des Contention-Creativity-Ansatzes (WORSLEY und MQOTSI/MKELE und LANTERNARI) mit ihrer genauen Analyse der Bedeutung der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen als Organisationen für sich betrachtet erarbeitet worden waren.

Die Untersuchung der Entwicklung der Unabhängigkeitsbewegung im Rückbezug auf das ganze Spektrum afrikanischer politischer Organisierung führt zu einer Betrachtung des Äthiopismus als Ausgangspunkt für die afrikanische Suche nach einer schwarzen Theologie der Befreiung, nach einer theologischen Rechtfertigung des politischen Kampfes der Afrikaner gegen die kolonialen sozio-ökonomischen Strukturen der frühen südafrikanischen Gesellschaft. Diese vereinte Suche nach theologisch zu rechtfertigenden Befreiungsstrategien bildete die Wurzeln des afrikanischen Nationalismus und zog religiöse Elemente an, die die nationalistische Ideologie über Jahrzehnte hinweg beherrschten. Auf diese Weise wurden den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen der Status als Wegbereiter für die afrikanischen politischen Organisationen zugewiesen, die seither die nationalistische Ideologie zur Mobilisierung des Widerstandes gegen das Apartheidsystem nutzten. Die schwarze Theologie fand einen konkreteren und umfassenderen Ausdruck in

der Anwendung biblischer Prinzipien durch die Afrikaner auf die Apartheidgesellschaft der 60er Jahre dieses Jahrhunderts. Während dieser Zeit war sie Teil der Philosophie des Black Consciousness, die den Schwarzen eine selbstbewußte Haltung, ein absolutes Vertrauen in die eigene Fähigkeit, sich von allen Strukturen der Unterdrückung zu befreien, auferlegte. Als Produkt hauptsächlich von schwarzen Theologen in Missionskirchen übernahm die schwarze Theologie die Rolle des „inneren Protests“ gegen die Unterstützung, die die eurozentrische Theologie den Ungerechtigkeiten des Apartheidsystems zukommen ließ.¹³¹

3. Der Contention-Creativity-Ansatz in der Ethnologie

a) MQOTSI/MKELE: Afrikanische Unabhängige Kirchen – Teil des afrikanischen Kampfes gegen die weiße Vorherrschaft in religiösen, wirtschaftlichen und politischen Angelegenheiten.

MQOTSI und MKELE sind wahrscheinlich die ersten Ethnologen, die die Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika vom Standpunkt der kreativen Auseinandersetzung der Afrikaner mit den sozialen und ökonomischen Problemen einer auf Rassentrennung basierenden Sozialordnung aus betrachten. Ihre Studie berücksichtigt nicht nur die religiöse Funktion der Kirche für die Afrikaner, sondern auch den Beitrag, den diese Kirche im afrikanischen Befreiungskampf gegen die weiße Vorherrschaft in wirtschaftlichen und politischen Bereichen geleistet hat.¹³²

„Es mag stimmen, daß eine nicht geringe Zahl der Mitglieder aufgrund religiöser Motive der Kirche beigetreten sind und sie immer noch als den wahren Zugang zur Seligkeit betrachten. Viele sehen jedoch in der Kirche den Weg zur Erlösung von den Unterdrückungsgesetzen der Weißen und der Ausbeutung. Dies wird deutlich durch die Tatsache, daß ein großes Gewicht auf materielle Stärkung gelegt wird; Geschäftsunternehmen werden als Mittel zur Unabhängigkeit gefördert.“¹³³

In diesem Prozeß wirtschaftlicher und politischer „Stärkung der eigenen Gruppe“ manifestiert sich Kreativität in der Herauskristallisierung einer schwarzen Theologie zur Rechtfertigung von Nationalismus und in der Mobilisierung der Mitglieder für konkrete Projekte einer wirtschaftlichen Selbstentfaltung.

b) M. WEST: Afrikanische Unabhängige Kirchen – Adaptive Institutionen in der urbanen Situation

WESTS Erforschung der unabhängigen Kirchen von Soweto geht von der Auffassung der Rolle dieser Kirchen als „adaptive Strukturen“ in urbanen Situationen aus. Er leitet die Diskussion mit einer kurzen Beschreibung der urbanen Umgebung dieser Kirchen ein. Danach folgt die Behandlung solcher Fragen wie die Möglichkeiten einer Führerschaft, Fragen nach Machtkämpfen, der Herkunft und sozialen Situation der Gefolgschaft, der Bedeutung der religiösen Heilung, der Kooperation zwischen verschiedenen Kirchen und die Suche nach einer neuen Kultur durch die Kombinierung autochthon afrika-

nischer und westlicher Elemente. Seine Schlußfolgerung lautet, daß die unabhängigen Kirchen von Soweto im wesentlichen Bürgerinitiativen sind, die eine wichtige Rolle in der Auseinandersetzung der Afrikaner mit den sozio-ökonomischen Problemen des urbanen Lebens in einer Apartheidgesellschaft spielen.¹³⁴

Die Integration autochthoner afrikanischer Weltansichten in das urbane Leben erleichtern (nach WEST) die Anpassung an die urbane Umgebung. Diese Sanktionierung von autochthonen Elementen in Kombination mit der sozialen Organisation der Kirchen fördert die „Brüderlichkeit“, die „Gemeinschaftlichkeit“ und die soziale Sicherheit, die ihrerseits dazu beitragen, daß sich die Menschen in diesen Gruppen zu Hause fühlen. In einem solchen sozialen Beziehungsgefüge bieten die Unabhängigen Kirchen „Schutz“ in dem Sinne der gegenseitigen Hilfeleistungen bei finanziellen Problemen bei der Arbeitssuche, bei der Erledigung von Paßangelegenheiten und der Heilung von Kranken.¹³⁵

WESTS bedeutender Beitrag ist die Abwendung von der alten eurozentrischen Debatte über die christliche Natur der Unabhängigen Kirchen. Wie KAMPHAUSEN gelang es auch ihm, dem afrikanischen Denken, den afrikanischen Ansichten und Interessen einen zentralen Platz in seiner Analyse der Bedeutung dieser Kirchen einzuräumen. Eine erschöpfende Darstellung der Funktion dieser Kirchen wurde jedoch durch die für die Schule der Sozialanthropologie typische Konzentration auf das soziale Beziehungsnetz auf Kosten der ökonomischen, politischen und bildungsmäßigen Phänomene des urbanen Lebens in Südafrika verhindert. Obwohl er einer Übersicht über die Gefolgschaft ein Kapitel widmet, legt er das Schwergewicht seiner Analyse auf das Leben, Wirken und die Machtkämpfe der Führer.

Zur Grundlegung der Analyse der Funktion von Unabhängigen Kirchen in einer von Apartheid regierten urbanen Situation bedarf es noch der gründlichen Erforschung der Bildungsmöglichkeiten, der Probleme der Arbeitslosigkeit, der Arbeitsbedingungen, der Lohnstrukturen und des politischen Lebens der Gefolgschaft.

SUMMARY

The literature on African Independent Churches in South Africa reflects different viewpoints on their origin and meaning and on the role of the afrocentric culture in the process of contact and change under mission and colonialism.

There is agreement that Independent Churches are a phenomenon of conflict in a situation of contact and change. Opinions, however, differ on the nature of the conflict and the range of the causal factors.

One attempt at explanation tends to limit the scale of the conflict to the operation of a single isolated aspect of the socio-cultural system. Independency assumes the nature of a one-dimensional process in which the essence of conflict consists in the clash either between opposing religious systems or divergent customs. Once the interpretative scheme is set around a particular aspect, the role of the other aspects is simplified and limited to suit the exigences of the argument. Interestingly, it is mostly the economic

and political forces of the colonial order which receive this cursory treatment. An attempt is made to demonstrate that valid scientific explanations of social phenomena can be arrived at with little or no reference to economic factors. This one-sided scientific trend which is typical of the impact-westernization and the stimulus-response approaches serves to veil colonial injustices.

The other attempt at explanation, which uses the contention-creativity approach, takes account of several converging forces. The conflict is seen essentially as a clash in the multi-dimensional interests, intentions and plans of the various social groups constituting the South African society. The starting point of the analysis becomes the study, in historical perspective, of the interaction between the various forces which have moulded the structure of the society. From this study students are able to establish the specific interests and plans which determine and are being determined by the racist colonial order. Independent Churches become an organizational expression of the African struggle to assert their interests and plans relative to all aspects of the social order.

On the role of afrocentric culture in change the impact-westernization approach which presupposed African passivity and lack of initiative, emphasized the one-directional process of the total replacement of the afrocentric culture by the supposedly superior eurocentric culture. But later, when the existence of afrocentric elements became evident, decades after the impact of the westernization process, two divergent trends in the explanation emerged.

Those scientists who preferred to keep their positions at the total elimination and replacement, appealed to the notions of revivalism, nativism and a return to the „blood and soil of the tribe“. In other words, they maintained that the culture had one time vanguished under the pressure of westernization. But at the emergence of independency, some elements of the buried culture were, for one reason or the other, revived and worked into the life and practice of afrocentric Christian organizations.

Other scientists doubted the validity of this explanation and preferred a more thorough historical study of the African response to mission and colonialism. They reached the conclusion that the autochthonous culture persisted in modified form throughout the years of mission and colonial expansion and manifested itself in various ways at different historical periods.

The need to explain why and how it persisted in the face of change, piloted the emergence and dominance of the contention-creativity interpretative framework. The afrocentric socio-cultural system was henceforth understood to be the basic point of departure in the African contention with the eurocentric socio-cultural system. Therefore, any study and analysis of African creativity within the framework of mission and colonialism, demanded some knowledge of the African reference system.

⁴⁷ MAKHATINI, D. L., 1966a. *Ancestors, Umoya, Angels*, in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute; MAKHATINI, D. L., 1966b. *Our relationship to the separatist churches of the Ethiopian type*, in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute.

⁴⁸ VAN WYK, J. A., 1964, 63.

⁴⁹ BEYERHAUS 1966b, 3.

⁵⁰ BECKEN, H.-J., 1975. *Afrikanische Unabhängige Kirchen – Gegenüber oder Partner der Mission?*, in: *Zeitschrift für Mission* 1, 88–95; 92, 93–94.

⁵¹ BECKEN 1975, 92.

⁵² MARTIN 1975, 96–101.

- ⁵³ MARTIN 1975, 98.
- ⁵⁴ MAIR, L. P., 1938. *The place of history in the study of culture change*, in: *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, hg. International African Institute, Oxford: Oxford University Press, 1–8.
- ⁵⁵ MAIR, L. P., 1957. *Malinowski and the study of social change*, in: *Man and Culture: An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, hg. R. Firth, London: Routledge & Kegan Paul, 229–244, 230–231; HOGGIN, H. I., 1957. *Anthropology as public service and Malinowski's contribution to it*, in: *Man and Culture* a.a.O. 245–264, 251.
- ⁵⁶ MALINOWSKI, B., 1945. *The Dynamics of Culture Change*. New Haven (Dt. Übers.: *Die Dynamik des Kulturwandels*. Wien 1951), 36.
- ⁵⁷ MALINOWSKI, B., 1938. *The Anthropology of changing African cultures*, in: *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, hg. International African Institute, Oxford: Oxford University Press, VII–XXXVIII, XXXVI–XXXVII.
- ⁵⁸ MALINOWSKI 1945, 65, 131–146.
- ⁵⁹ MALINOWSKI 1945, 302, 306.
- ⁶⁰ MALINOWSKI 1938, XIV–XV.
- ⁶¹ SCHAPERA, I., 1938. *Contact between European and Native in South Africa: In Bechuanaland*, in: *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, hg. International African Institute, Oxford: Oxford University Press, 25–37; FORTES, M., 1938. *Culture contact as a dynamic process*, in: *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, a.a.O. 60–91.
- ⁶² MALINOWSKI 1945, 116–119.
- ⁶³ MALINOWSKI 1938, XXIII.
- ⁶⁴ MALINOWSKI 1945, 27–28, 196–264.
- ⁶⁵ MALINOWSKI 1945, 113, 306.
- ⁶⁶ MALINOWSKI, B., 1937. *Education as a re-integrating agency*, in: *Educational Adaptations in a Changing Society*. Report of the South African Education Conference held in Cape Town and Johannesburg in July, 1934, under the auspices of The New Education Fellowship, hg. E. G. MALHERBE u. a., Cape Town u. Johannesburg, 423–426.
- ⁶⁷ MALINOWSKI 1938, XVII–XXV.
- ⁶⁸ SCHLOSSER, K., 1949. *Propheten in Afrika*. Braunschweig: A. Limbach, 12, 403.
- ⁶⁹ SCHLOSSER 1949, 409.
- ⁷⁰ SCHLOSSER, K., 1958. *Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwestafrika. Ihre Geschichte und Sozialstruktur*. Kiel: Kommissionsverlag Walter G. Mühlau, 294–300.
- ⁷¹ SCHLOSSER 1958, 323–324.
- ⁷² SCHLOSSER 1958, 326–327.
- ⁷³ DACHS, A. J., 1972. *Missionary imperialism – the case of Bechuanaland*, in: *Journal of African History* 13, 4, 647–658; MAJEKE, N., 1952. *The Role of the Missionaries in Conquest*. Johannesburg; KAMPHAUSEN, E., 1976. *Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika. Geschichte und Theologie der Äthiopischen Bewegung. 1872–1912*. Frankfurt/Main: Peter Lang, 89–93.
- ⁷⁴ Ilanga lase Natal (Phoenix, Durban) 22. 4. 1904; a.a.O. 26. 8. 1904.
- ⁷⁵ Vgl. GLUCKMAN, M., 1940 b. *Analysis of a social situation in modern Zululand*, in: *Bantu Studies* 14, 1–30 u. 147–174.
- ⁷⁶ PAUW, B. A., 1960. *Religion in a Tswana Chiefdom*. London: Oxford University Press, 209.
- ⁷⁷ PAUW 1960, 240.
- ⁷⁸ MBITI, J. S., 1969. *African Religions and Philosophy*. London.
- ⁷⁹ PAUW 1960, 14, 234; PAUW, B. A., 1975. *Christianity and Xhosa Tradition: Belief and Ritual among Xhosa-Speaking Christians*. London: Oxford University Press.

- ⁸⁰ MYRDAL, G., 1944, *An American Dilemma, The Negro Problem and Modern Democracy*, Bd. 2, New York.
- ⁸¹ SUNDKLER 1961, 16.
- ⁸² JACOTTET, E., 1905. *Native Churches and their organisation*, in: Report of proceedings, First General Missionary Conference for South Africa, Johannesburg, July 13–20, 1904, Johannesburg: Argus, 108–133.
- ⁸³ *Imvo Zabantsundu* (Grahamstown) 12. 12. 1894; 24. 7. 1890.
- ⁸³ JACOTTET 1905, 111.
- ⁸⁵ BROCK, S. M., 1974. *James Stewart and Lovedale: A reappraisal of missionary attitudes and African response in the Eastern Cape, South Africa, 1870–1905*. Unveröffentlichte Ph.D.-Dissertation, University of Edingburgh, 387.
- ⁸⁶ SUNDKLER, B. G. M., 1959. *Response and resistance to the gospel in a Zulu Congregation*, in: *Basileia. Walter Freytag zum 60. Geburtstag*, hg. J. HERMELINK u. H. J. MARGULL. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag, 128–145; SUNDKLER, B. G. M., 1961. *Bantu Prophets in South Africa*. London: Oxford University Press (¹1948), 33, 297, 330; SUNDKLER, B. G. M. 1976. *Zulu Zion and some Swazi Zionists*. Uppsala: Gleerups, 43.
- ⁸⁷ SUNDKLER 1961, 220–237.
- ⁸⁸ BECKEN, H.-J., 1972a. *Theologie der Heilung, Das Heilen in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika* (Verkündigung und Verantwortung), Hermannsburg: Missionshandlung, 13.
- ⁸⁹ BECKEN, H.-J., 1971. *Healing in the African Independent Churches*, in: *Credo* 18, 14–21, 16.
- ⁹⁰ VAN WYK, J. A., 1964. *Independent African churches: sects or spontaneous development?*, in: *Ministry* 4, 2, 59–63; ebenfalls in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute, 1966.
- ⁹¹ BECKEN 1971, 16.
- ⁹² BECKEN, H.-J., 1972b. *A healing church in Zululand: The new church step to Jesus Christ Zion in South Africa*, in: *Journal of Religion in Africa* 4, 213–222, 213.
- ⁹³ BECKEN 1971, 18f.
- ⁹⁴ BECKEN 1971, 19.
- ⁹⁵ LINTON, R., 1943. *Nativistic movements*, in: *American Anthropologist* 45, 233–240.
- ⁹⁶ MÜHLMANN, W. E., 1961. *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin, 111ff.
- ⁹⁷ KNOOB, W. I., 1961. *Die afrikanisch-christlichen Bewegungen unter den Bantu*. Ein Akkulturationsproblem. Unveröffentlichte D. Phil.-Dissertation, Universität zu Köln, 96–126; Raum, O. F., 1967. *Die moderne Führungsgruppe bei den südafrikanischen Xhosa*, in: *Sociologus* 17, 115–131, 116.
- ⁹⁸ Z. B. KNOOB 1961, 170.
- ⁹⁹ WALLACE, A. F. C., 1956. *Revitalization movements*, in: *American Anthropologist* 58, 264–281.
- ¹⁰⁰ Z. B. KNOOB 1961, 170.
- ¹⁰¹ LANTERNARI, V., 1960. *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker*. Neuwied u. Berlin: Luchterhand Verlag.
- ¹⁰² KELLERMANN, A. G., 1964. *Profetisme in Suid-Afrika in Akkulturasie Perspektief – 'ne Studie van die Impakt van die Christendom en die Westerse Kultuur op die Bantoe, soos gemanifesteer in Profetiese Bewegings*. Unveröffentlichte Ph.D.-Dissertation, Universit Utrecht, 271.
- ¹⁰³ KELLERMANN 1964, 264–268, 274.
- ¹⁰⁴ Vgl. HUNTER, M., 1936. *Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa*. London: Oxford University Press.

- ¹⁰⁵ WELLMER, G., 1976. *Südafrikas Bantustans: Geschichte, Ideologie und Wirklichkeit*. Bonn: Informationsstelle Südliches Afrika, 59–82; ROGERS, B., 1976. *Divide and Rule. South Africa's Bantustans*. London: International Defence and Aid Fund, 59–76.
- ¹⁰⁶ WELLMER 1976, 83–142; ROGERS 1976, 39–58.
- ¹⁰⁷ *The Johannesburg Star* (Johannesburg) vom 5. 4. 1974.
- ¹⁰⁸ ROGERS 1976, 77.
- ¹⁰⁹ BALANDIER, G., 1951. *Die koloniale Situation: ein theoretischer Ansatz*, in: *Moderne Kolonialgeschichte*, hg., R. VON ALBERTINI (1970), Köln u. Berlin: Kiepenheuer u. Witsch, 105–124.
- ¹¹⁰ OLDERROGGE, D. A./POTTECHIN, I. I., 1961. *Die Völker Afrikas. Ihre Vergangenheit und Gegenwart*, Bd. 2., Berlin: Akademie Verlag; SELNOW, I., 1961. *Grundprinzipien einer Periodisierung der Urgeschichte*. Berlin: Akademie Verlag.
- ¹¹¹ SCHAPER, I., 1956. *Government and Politics in Tribal Societies*. London: C. A. Watts & Co., HAMMOND-TOOKE, W. D., 1965. *Segmentation and fission in Cape Nguni political units*, in: *Africa* 35, 143–166.
- ¹¹² HOBBSAWN, E. J., 1962. *Sozialrebelln*. Neuwied u. Berlin: Luchterhand Verlag.
- ¹¹³ LANTERNARI 1960; WORSLEY, P., 1957. *The trumpet shall sound: a study of 'Cargo' cults in Melanesia*. London.
- ¹¹⁴ BARRETT, D. B., 1968. *Schism and Renewal in Africa. An analysis of six thousand contemporary religious movements*. London: Oxford University Press.
- ¹¹⁵ BARRETT 1968, 179–186, 211–217.
- ¹¹⁶ BARRETT 1968, 108–115.
- ¹¹⁷ BARRETT 1968, 271f.
- ¹¹⁸ BARRETT 1968, 265–278.
- ¹¹⁹ WORSLEY 1957, X–XXI.
- ¹²⁰ BARRETT 1968, 96f.
- ¹²¹ PETER, H.-B./HAUSER, J. A. (Hg.) 1976. *Entwicklungsprobleme – interdisziplinär*, Bern u. Stuttgart: Paul Haupt, 131–150.
- ¹²² BARRETT 1968, 109, 268.
- ¹²³ ETHERINGTON, N. A., 1971, *The rise of the Xhosa in Southeast Africa: African Christian Communities in Natal, Pondoland and Zululand, 1835–1880*. Unveröffentlichte Ph.D.-Dissertation. Yale University, 311–314.
- ¹²⁴ SUNDKLER 1961, 297.
- ¹²⁵ SUNDKLER 1976, 320.
- ¹²⁶ WEBER, M., 1904 u. 1905. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20, 21).
- ¹²⁷ SUNDKLER 1976, 7.
- ¹²⁸ SUNDKLER 1976, 175–205.
- ¹²⁹ SUNDKLER 1976, 67.
- ¹³⁰ KAMPHAUSEN, E., 1976. *Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika. Geschichte und Theologie der Äthiopischen Bewegung, 1872–1912*, Frankfurt/Main: Peter Lang, 5.
- ¹³¹ KAMPHAUSEN 1976, 358–486.
- ¹³² MQOTSI, L./MKELE, N., 1946. *A separatist Church: Ibandla Lika-Krestu*, in: *African Studies* 5, 106–125.
- ¹³³ MQOTSI/MKELE 1946, 120.
- ¹³⁴ WEST, M., 1975. *Bishops and Prophets in a Black City. African Independent Churches in Soweto Johannesburg*, Cape Town: David Philip.
- ¹³⁵ WEST 1975, 190–203.

DAS CHRISTENTUM – DIE ABSOLUTE RELIGION?

Der Begriff der Absolutheit – Ursprung und Wirkung

von Reinhard Leuze

Die Formel von der „Absolutheit des Christentums“ oder vom Christentum als absoluter Religion erfreut sich einer gewissen Popularität. Ob man sie zustimmend rezitiert oder in Bausch und Bogen verdammt, fast immer, wenn es um das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen geht, ist von ihr, so oder so, die Rede.

Diese Popularität steht in einem eigentümlichen Kontrast zu der weitverbreiteten Unkenntnis, die sich da lähmend bemerkbar macht, wo es gilt, die geistesgeschichtliche Herkunft dieser Formel zu erhellen. Das Verständnis des Christentums als absoluter Religion verdanken wir dem deutschen Idealismus. HEGEL hat in seiner Religionsphilosophie die christliche Religion als Verwirklichung des Begriffs der Religion, als „absolute Religion“ gedeutet. Diese Deutung begreift Absolutheit ganz anders, als man heute nach der landläufigen Ansicht vermuten könnte. Eine absolute Religion ist nicht die Religion, die sich selbst genügt, die Religion, die es sich leisten kann, die anderen Religionen zu ignorieren, sich von ihnen zu lösen („absolvere“), weil sie selbst allein schon die ganze Wahrheit besitzt. Im Gegenteil: Absolut ist eine Religion nur dann, wenn sie sich den anderen Religionen zuwendet, wenn sie sie in ihrer Notwendigkeit begreift.¹ „Das Wahre ist das Ganze“² – dieser oft zitierte, aber in seiner fundamentalen Bedeutung wenig verstandene Satz HEGELS gilt auch und gerade, wenn wir das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen bedenken. Wenn das Christentum sich nur mit sich selbst beschäftigt, weil es meint, allein die ganze Wahrheit zu besitzen, wird es eine partikuläre Erscheinung wie jede andere Religion auch, ist also gerade nicht die „absolute“ Religion. Nur von diesen Voraussetzungen aus wird es verständlich, daß HEGEL sich mit einer bewundernswerten Akribie und einem immensen Fleiß dem Studium der anderen Religionen zugewandt und hier mit einer Intensität gearbeitet hat, zu der es im Bereich der Theologie kaum Vergleichbares gibt.³

Hat die Theologie von HEGEL gelernt? Hat sie versucht, in den rund 150 Jahren Hegelscher Wirkungsgeschichte seinen Einsichten gerecht zu werden? Man kann – trotz bemerkenswerter Versuche, auf die wir zum Teil noch genauer eingehen werden – diese Frage nicht generell bejahen. Immer wieder finden wir bei theologischen Äußerungen zum Verhältnis Christentum/nichtchristliche Religionen etwa folgende Argumentationsfigur: „Allein der christliche Glaube sagt uns, was Wahrheit ist. Die anderen Religionen unterscheiden sich vom christlichen Glauben und sind insoweit zu kritisieren. Sie irren, wenn sie andere Behauptungen aufstellen. Die Aufgabe der christlichen Mission besteht darin, ihnen diesen Irrtum deutlich zu machen und sie, wenn möglich, davon zu heilen.“ Die Theologie der Religionen ist identisch mit einer Kritik der Religionen und besteht ausschließlich darin,

den anderen Religionen vorzuhalten, daß sie nicht dasselbe sagen wie das Christentum auch. Ja, man muß diese Argumentationsfigur – ich möchte sie die Position der bloßen Abgrenzung nennen – noch zugespitzter beschreiben, um ihre eigentümliche Struktur erfassen zu können: Bekanntermaßen läßt sich ja nicht sagen, was der christliche Glaube, das Christentum an sich lehrt. Die Theologen sind nur in der Lage, ihre persönliche Sicht desselben vorzutragen. Wenn sie nun unter Verwendung der oben charakterisierten Argumentationsfigur das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen behandeln, kommt als Resultat ihrer denkerischen Bemühung nicht mehr und nicht weniger als der Vorwurf heraus, die nichtchristlichen Religionen seien deshalb im Irrtum befangen, weil sie sich die persönliche Theologie der jeweiligen Verfasser nicht zu eigen machten.

Um das zu verdeutlichen, wähle ich bewußt kein Beispiel aus der gegenwärtigen Diskussion, sondern einen berühmten Theologen der Vergangenheit: WILHELM HERRMANN. Der historische Abstand rückt sicher das, worauf es mir ankommt, in ein helleres Licht: HERRMANN meint, die „Vollendung des menschlichen Selbstgefühls, die Anschauung des Menschen als eines sittlichen Geistes“ sei vor dem Christentum niemals zu deutlichem Ausdruck gekommen.⁴ So dürfe die „Antwort, welche das Christentum finden läßt . . . beanspruchen, eine definitive zu sein, wegen des inneren Zusammenhangs der christlichen Offenbarung mit dem absoluten sittlichen Ideal, welches an jeder Person seine Allgemeingültigkeit erweist.“⁵ Daß das Christentum behaupten muß, die absolute Religion zu sein, versteht sich von daher von selbst. Man sieht: Die persönliche Theologie des jeweiligen Verfassers ist der unangefochtene Maßstab, an dem sich die anderen Religionen messen lassen müssen. Wen wundert es, daß sie bei dieser Prüfung nur die Note „ungenügend“ erhalten?

Tendenzen der katholischen Theologie der Gegenwart

Auch die katholische Theologie hat sich die Formel von der Absolutheit des Christentums angeeignet, ihren spezifischen Inhalt aber nur zögernd rezipiert. Erst die epochale Wende des II. Vatikanischen Konzils führte dazu, daß neue Überlegungen Gestalt annahmen, Überlegungen, die dazu geeignet waren, dogmatische Verhärtungen aufzubrechen. Die neu gestellte Aufgabe einer Theologie der Religionen konnte sogar unbefangener in Angriff genommen werden als im evangelischen Bereich, da man hier zunächst die von KARL BARTH vollzogene Ächtung des Religionsbegriffs, die eine sinnvolle Erörterung des Problems unmöglich macht, zurückzunehmen hatte. Noch 1963 sah sich HEINZ ROBERT SCHLETTE zu der Feststellung veranlaßt, „auf katholischer Seite“ sei zum Thema ‚Theologie der Religionen‘ „noch nicht allzuviel beigetragen“ worden, es sei „noch nicht alles gesagt worden . . .“, was gesagt werden muß.“⁶ Er selbst versuchte dann, in origineller Weise diesem Mangel abzuhelpfen. Dabei war für ihn – in Anlehnung an Gedanken KARL RAHNERS – die Intention entscheidend, den anderen Religionen das Heil nicht abzusprechen, sondern verständlich zu machen, daß der christliche

Absolutheitsanspruch die Heilsbezogenheit dieser Religionen nicht ausschließt, sondern – im Gegenteil – geradezu notwendig macht. SCHLETTE meinte, eine „Theologie der Heilsgeschichte, die die Einheit des Handelns Gottes mit den Menschen und die Verschiedenheit der Wege Gottes sichtbar macht“, schein e „am ehesten als heuristisches Prinzip für die Interpretation der Religionen in Betracht zu kommen“. ⁷ Diese Theologie läßt die Religionen ‚ordentliche Heilswege‘ sein, die zu dem einen lebendigen Gott führen, während die christliche Religion als der außerordentliche Weg der speziellen Heilsgeschichte zu begreifen ist. ⁸ SCHLETTE überwindet damit die Position der bloßen Abgrenzung und nimmt insofern die Intention auf, die für HEGELS Bestimmung des Christentums als absoluter Religion entscheidend war, wobei er selbst dem Begriff der Absolutheit allerdings skeptisch gegenübersteht. ⁹

Solche Entwürfe einer Theologie der Religionen leisten freilich nur eine notwendige Vorarbeit, sie bieten noch nicht eine umfassende Erörterung des gestellten Problems. Diese Aufgabe kann nur so bewältigt werden, daß in einer intensiven Auseinandersetzung mit einer bestimmten Religion oder Religionsform nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden gefragt wird, wobei es dann darauf ankommt, die erzielten Ergebnisse theologisch zu würdigen. Die Forderung nach einem Dialog der Religionen hat ihre Berechtigung, sofern sie dieses Ziel nicht aus den Augen verliert. Jedes ernste Bemühen um einen solchen Dialog hat die Position der bloßen Abgrenzung schon im Ansatz überwunden, und insofern konvergieren HEGELS Verständnis des Christentums als absoluter Religion und die Forderung nach einem Dialog der Religionen, so verschieden sie sonst auch sein mögen. PAUL TILLICH hat die Notwendigkeit dieses Dialogs theologisch begründet und, wenn auch skizzenhaft, am Beispiel des Gesprächs von Buddhismus und Christentum, vorgeführt, wie ein solcher Dialog aussehen mußte. ¹⁰ Inzwischen liegen – vor allem aus dem katholischen Bereich – bemerkenswerte Versuche vor, die Beschäftigung mit den anderen Religionen in dieser Weise voranzubringen – ich nenne hier nur den Beitrag von HANS WALDENFELS, *Absolutes Nichts*. ¹¹ Es geht nicht mehr darum, von einem schon von vornherein feststehenden theologischen Standpunkt aus andere Religionen zu bewerten und zu qualifizieren, sondern zunächst auf die anderen für uns zumeist fremdartigen und schwer verständlichen Aussagen hinzuhören, um dann das zu ermitteln, was WALDENFELS „Bausteine zum Gespräch“ nennt. Dabei wird sich immer mehr die entscheidende Bedeutung herausstellen, die der Reflexion auf die Sprache in diesem Zusammenhang zukommt. Nur wenn das Sprachproblem in seiner ganzen Tragweite erkannt wird, ist es möglich, sowohl die Grenzen der Verständigung wie die Möglichkeiten ihrer Überwindung deutlich zu machen. ¹²

Die Anerkennung anderer Religionen als ordentlicher Heilswege sowie die Hinwendung zu einem Dialog, der vorgefertigte Bewertungen von vornherein ausschließt, machen es schließlich auch möglich, das Thema *Absolutheit des Christentums* angemessen zu erörtern. Der unter diesem Titel erschienene, von WALTER KASPER herausgegebene Sammelband wendet sich dieser Aufga-

be zu.¹³ KARL LEHMANN hat in einer fundierten Übersicht die Problemstellung entfaltet, um dann in eigenen Thesen Implikationen und Desiderate, die sich mit diesem Thema verbinden, zu benennen.¹⁴ Wir finden hier also – ebenso wie in den anderen Beiträgen dieses Bandes – Andeutungen, wie eine künftige Theorie der Absolutheit aussehen müßte, noch nicht diese Theorie selbst. Ein besonderes Gewicht kommt hierbei der Frage zu, wie sich Absolutheit des Christentums und Katholizität der Kirche zueinander verhalten. Die Beiträge dieses Bandes weisen mit Recht auf diesen Zusammenhang hin, der bei evangelischen Autoren oft vernachlässigt worden ist.¹⁵

Von Hegel zu Troeltsch – die Entfaltung des Problems

Wenn es darum geht, die Formel ‚Absolutheit des Christentums‘ neu mit Leben zu erfüllen, ist es unumgänglich, sich die Bestimmungen HEGELS nochmals zu vergegenwärtigen. Indem HEGEL Gott als Geist denkt, der sich in immer neuen Gestalten vergegenständlicht, versteht er es, die Notwendigkeit der anderen Religionen begreifbar zu machen. Freilich steht und fällt das System HEGELS mit der Voraussetzung dieses Gottesbegriffs, der sich, wie er selbst ausdrücklich sagt, der christlichen Religion verdankt. Diese Religion ist absolute Religion, weil sie den Begriff der Religion verwirklicht – dieser Begriff wird aber seinerseits aus den grundlegenden Aussagen der christlichen Religion gewonnen. ERNST TROELTSCH hat wie kein anderer in seiner schon klassisch gewordenen Schrift *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* auf diesen Zirkel aufmerksam gemacht.¹⁶ Nicht mehr ein von vornherein in seiner expliziten Bedeutung feststehender Begriff der Religion soll das Urteil darüber fällen, wo wir die absolute Religion zu sehen haben, die Höchstgeltung des Christentums soll sich vielmehr aus der Geschichte selbst, genauer aus dem Wettstreit der von ihr herausgebildeten Normen, ergeben.

TROELTSCHS Versuch, die vorbehaltlose Einordnung des Christentums in die Geschichte mit einer Wertung zu verbinden, die diese Religion dann doch als die höchste religiöse Wahrheit erscheinen läßt, wirft freilich zahlreiche Probleme auf. Es kann ja keine Rede davon sein, daß er auf den konstruktiven Zugriff, mit dem HEGEL die Geschichte in den Griff zu bekommen oder, adäquater ausgedrückt, auf den Begriff zu bringen suchte, verzichten könnte. Nur die Leistung dieser Konstruktion muß anders bestimmt werden: Es geht nicht mehr darum, aus dem Begriff der Religion die Geschichte derselben stringent abzuleiten, sondern darum, diese Geschichte so darzustellen, daß sie überschaubare Alternativen bereitstellt, unter denen dann eine argumentativ zu verantwortende Wahl erfolgen kann. So kommen jene für TROELTSCH kennzeichnenden kumulativen Charakterisierungen zustande wie etwa die, daß es sich im Grunde nur um den „Kampf der prophetisch-christlich-platonisch-stoischen und der buddhistisch-östlichen Ideenwelt“¹⁷ handle, Charakterisierungen, die ihm den nicht ganz unberechtigten Vorwurf zugezogen haben, ein „großer simplificateur“¹⁸ zu sein.

Ein weiteres Problem, das sich bei der bedingungslosen Einordnung des Christentums in die Geschichte stellt, ist das Problem der Zukunft. Selbst wenn es gelingen sollte, das Christentum als Höhepunkt, ja sogar als „Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion“ zu erweisen, ist natürlich nicht absolut sicher, „daß es der letzte Höhepunkt bleiben müsse und daß jede Überbietung ausgeschlossen sei“.¹⁹ Wenn hier Gewißheit herrschen soll, dann kann sie nur die persönliche Überzeugung, der Glaube, gewähren, nicht aber eine Argumentation, die allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen darf. Zwar geht es TROELTSCH darum, das Christentum ohne Einschränkungen als geschichtliches Phänomen zu betrachten, aber diese Betrachtungsweise stößt an ihre Grenzen, da die Geschichte noch nicht abgeschlossen ist, da sie sich auf eine noch unbekanntere Zukunft zubewegt, die Raum für das ihr vorschwebende Ziel und Ideal, Raum für das Absolute eröffnet. Das Moment der persönlichen Überzeugung wäre geringer zu veranschlagen, wenn wir das Christentum in einen abgeschlossenen geschichtlichen Verlauf einordnen könnten, so aber kommt ihm ein erheblich größeres Gewicht zu. Was bei HEGEL die Konstruktion der Religionsgeschichte begründete, wird bei TROELTSCH zu einer unbestimmten Ahnung, deren Erfüllung dem Jenseits der Historie vorbehalten ist.²⁰

Freilich: So lange TROELTSCH von der Zukunft abstrahiert und sich im Diesseits der Historie bewegt, meint er, die persönlich-subjektiven Voraussetzungen sehr viel besser eliminiert zu haben als HEGEL, bei dem alles von der Zugrundelegung seines christlich bestimmten Religionsbegriffs abhängt. Allerdings sind die Aussagen, die er über die Stellung des Christentums in der Religionsgeschichte unter den Bedingungen dieser Eliminierung macht, recht unterschiedlich – es fällt nicht schwer, bei ihm eine zunehmende Skepsis festzustellen. In einem frühen Aufsatz *Die Selbständigkeit der Religion* kann er unter dem hier noch stärker wirksamen Hegelschen Einfluß die christliche Idee noch als „die einfache, von aller nationalen Besonderheit und aller Naturreligion befreite Konsequenz der religiösen Grundanlage überhaupt“²¹ verstehen. Daß sie die absolute Religion sei, läßt sich zwar nicht „im strengen Sinne . . . beweisen, aber es erscheint doch als etwas Naheliegendes und Wahrscheinliches“.²² Demgegenüber ist das Christentum für die Absolutheitsschrift zwar, wie wir sahen, der Höhepunkt, ja sogar „der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion“, aber das Absolute liegt jenseits der Geschichte und ist selbst „eine noch mannigfach verhüllte Wahrheit“.²³ Wenn TROELTSCH wenig später dann doch den Begriff ‚Absolutheit des Christentums‘ gelten läßt, sofern man ihn in diesem Sinne verwendet,²⁴ dann darf man sich nicht darüber täuschen, daß hier das Verständnis ein anderes ist als in seinem frühen Aufsatz. In späteren Arbeiten können wir nochmals eine erhebliche Änderung seiner Position feststellen. Weil nun der Begriff der Individualität in das Zentrum seines Denkens rückt, fällt es ihm schwer, die Behauptung einer Höchstgeltung aufrecht zu erhalten. Höchstgeltung gibt es nur in bezug auf den jeweiligen Kulturkreis, also gerade nicht ‚absolut‘ – auch das Christentum macht da keine Ausnahme. So nimmt es nicht Wunder, daß TROELTSCH nun eine

Wertvergleichung der Universalreligionen als unmöglich erscheint. „Will man sie einer Wertvergleichung unterziehen, so kann man nicht die Religionen für sich, sondern stets nur die ganzen Kultursysteme selbst vergleichen, zu denen die Religionen jedesmal als ihr unablösbares Ingrediens gehören. Wer also will hier wagen, wirklich entscheidende Wertvergleichungen zu machen? Das könnte nur Gott selbst, der diese Verschiedenheiten aus sich entlassen hat.“²⁵ Wir müssen uns damit begnügen, im Christentum „das uns zugewandte Antlitz Gottes“ zu sehen, „die Art, wie wir in unserer Lage Gottes Offenbarung empfinden und fühlen, für uns verpflichtend und uns erlösend, für uns absolut, da wir etwas anderes nicht haben und in dem, was wir haben, die göttliche Stimme vernehmen“.²⁶ Es soll nicht bestritten werden, daß TROELTSCH mit seiner Betonung des Individualitätsgedankens Richtiges gesehen hat und daß wir auch heute die von ihm in seiner Spätphase gestellten Probleme noch längst nicht aufgearbeitet haben. Wenn man sich aber vergegenwärtigt, daß es ihm um die Konzeption einer religionsgeschichtlich bestimmten Theologie zu tun war, dann kann man diese späten Aussagen nur als Resignation deuten.²⁷ Wenn es uns schon nicht gelingt, den Bannkreis unserer historisch-kulturellen Individualität zu durchbrechen, was hat dann die Beschäftigung mit fremden Religionen noch für einen Sinn? Tun wir nicht besser daran, uns auf unsere eigene, uns auf das Christentum zu konzentrieren, nicht im beruhigenden Gefühl der beati possidentes, nicht im stolzen Bewußtsein eines ADOLF VON HARNACK, der meinte, das Christentum enthalte ohnehin alle Werte der anderen Religionen,²⁸ wohl aber in der Einsicht, daß das Fremde uns letztlich unzugänglich bleiben muß und eben deshalb vernachlässigt werden kann? TROELTSCHS Ansatz hat ohne Zweifel gegenüber der Konzeption HEGELS einen Fortschritt erbracht, weil er das Christentum ohne Einschränkungen in den geschichtlichen Verlauf einordnete und mit einer bewundernswerten Klarheit die Probleme aufzuzeigen vermochte, die sich aus dieser Einordnung ergeben. Aber im Verlauf seiner theologischen Entwicklung wurde immer weniger klar, wieso die anderen Universalreligionen notwendig sind – notwendig gerade für eine christliche Sicht der Religionsgeschichte. HEGELS Religionsphilosophie hat diese Notwendigkeit in eindrucksvoller Weise deutlich gemacht – sie ist deshalb von TROELTSCH nicht überholt worden und behält ihre Relevanz für eine neu zu konzipierende Theologie der Religionen.

*Wiederaufnahme und Neubesinnung –
Falk Wagner und Wolfhart Pannenberg*

Aussagen gegenwärtiger Theologie zum Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen dürfen von dieser Entwicklung, die von HEGEL zu TROELTSCH führte, nicht abstrahieren. Wir haben schon bei K. LEHMANN gesehen, wie er aufgrund einer sorgfältigen Analyse dieses Prozesses seine eigenen Thesen zur Absolutheitsfrage formuliert, und wenden uns nun ausführlicher Beiträgen aus dem evangelischen Bereich zu, die für sich in Anspruch nehmen dürfen, die große Tradition des 19. Jahrhunderts zu aktualisieren.

Trotz der verschiedenen Entwürfe TROELTSCHS hat, so sahen wir, HEGELS Religionsphilosophie ihre Relevanz für unser Thema nicht im geringsten eingebüßt. Was wäre also mehr von Interesse als zu erfahren, wie der berufene Interpret und Sachwalter der Hegelschen Philosophie in der evangelischen Theologie der Gegenwart, wie FALK WAGNER HEGELS Aktualität in diesem Zusammenhang bestimmt? In der Tat hat er einen Versuch vorgelegt, der eben dieses Ziel verfolgt, die kleine Abhandlung *Über die Legitimität der Mission*,²⁹ die uns auf die Frage Antwort geben will, wie die Mission der Christenheit theologisch zu gründen sei. WAGNER will im Gefolge HEGELS an der Absolutheit des Christentums festhalten – im Gegensatz zu den Bestrebungen der zeitgenössischen protestantischen Theologie, die „überdeutlich“ dazu auffordere, diesen Begriff aufzugeben.³⁰ Dieses Festhalten scheint ihm allerdings nur unter zwei Voraussetzungen möglich zu sein: Zum einen kommt man nicht umhin, vom Begriff der christlichen Religion auszugehen – man bezöge einen „abstrakten Standpunkt“, wenn man „den christlich-theologischen Ausgangspunkt der Frage nach der Absolutheit des Christentums verleugnen“ wollte. Zum anderen bleibt aber die Aufgabe bestehen, den Begriff der christlichen Religion „vor dem Forum der Religionen zu bewahren.“³¹ Genau diese Voraussetzungen zeigen aber, daß Wagner sich nicht so leicht über die Ergebnisse der Troeltschschen Kritik hätte hinwegsetzen sollen, wie er es tatsächlich getan hat. Denn der Fortschritt TROELTSCHS über HEGEL hinaus war ja nicht zuletzt darin zu sehen, daß er die bei HEGEL selbstverständliche Zugrundelegung des christlichen Religionsbegriffs in Frage stellte. Gewiß will ich nicht behaupten, es gäbe so etwas wie eine lupenreine Neutralität, mit der man dann das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen bestimmen könnte. Wohl aber geht es mir um eine kritische Haltung gegenüber den Voraussetzungen, die als Grundlage der eigenen Argumentation dienen. Das heißt nicht nur, daß dieselben immer als solche kenntlich gemacht werden, es bedeutet auch, daß sie hinsichtlich ihrer Notwendigkeit oder eventuellen Entbehrlichkeit einer immerwährenden Reflexion unterzogen werden müssen.

Auch die andere Prämisse WAGNERS, die Bewahrheitung vor dem Forum der Religionen, zeigt, wie wenig die Beantwortung der Absolutheitsfrage einer intensiven Konsultation TROELTSCHS entraten kann. Schaut man nämlich näher zu, worin diese Bewahrheitung sich vollziehen soll, so wird man mit dem Hinweis zufriedengestellt, „daß das Christentum in besonderem Maße verdient, eine synkretistische Religion genannt zu werden“,³² einem Argument, das WAGNER von W. PANNENBERG übernommen hat.³³ Dieses Argument hat aber nur als historischer Beweisgrund einen Sinn – mit all der Problematik, die sich daraus für die Behauptung der Absolutheit der christlichen Religion ergibt. Denn bekanntlich darf das Prädikat des Synkretismus nicht nur dem Christentum zugesprochen werden, andere Religionen wie der Islam und der Buddhismus können es auch beanspruchen. Es kann sich also hier nur um ein Mehr oder Minder handeln, und damit sind wir bereits in den Bereich historischer Relativität eingetreten, den TROELTSCH wie kein zweiter analysiert hat. Dieser Tatbestand läßt nun die Konsistenz der von

WAGNER vorgelegten Konzeption als zweifelhaft erscheinen. Denn WAGNER will ja gerade vermeiden, auf dem Weg historischer Rationalität, „auf dem Felde der nach ihrem Selbstverständnis objektiv vorgehenden Religionsgeschichte und Religionswissenschaft“³⁴ die Absolutheit der christlichen Religion zu erweisen. Nun, wo es um die Bewahrheitung seiner These geht, kann er doch auf historische Argumentation nicht verzichten. Damit tritt aber genau das ein, was er vermeiden wollte: Die Explikation des Begriffs der Religion und die Weise seiner Bewahrheitung fallen auseinander. Die Absolutheit des Christentums läßt sich nicht mehr wie bei Hegel als gedachte begreifen, sondern nur noch als erschlichene wahrnehmen.

Es geht also nicht an, eine moderne Theologie der Religionen als Repristination der Hegelschen Konzeption zu entwerfen, ohne die Erkenntnisse TROELTSCHS zu berücksichtigen. Wir müssen uns darüber im klaren sein, daß wir nicht mehr hinter TROELTSCH zurückgehen können, und deshalb scheint es ratsam zu sein, von F. WAGNER zu W. PANNENBERG überzugehen, der sich in seinem Denken bemüht, TROELTSCH gerecht zu werden. PANNENBERG betrachtet TROELTSCH als den Theologen, „der die wahrhaft fundamentalen Fragen und Aufgaben der Theologie im 20. Jh. formuliert hat“³⁵ – wie ich meine, mit Recht. Seine eigene Konzeption läßt sich im ganzen als eine Antwort auf die von TROELTSCH gestellten Fragen verstehen, da seiner Meinung nach die von TROELTSCH gegebenen Antworten heute nicht mehr befriedigen können. TROELTSCH hatte, wie wir sahen, erkannt, welches Problem die noch offene Zukunft der Geschichte im allgemeinen und der Religionsgeschichte im besonderen für die Behauptung der Absolutheit des Christentums darstellt. Pannenberg sieht dieses Problem sehr genau, aber er versucht ihm so zu begegnen, daß die einzigartige Sonderstellung des Christentums keinen Schaden leidet. Jesus ist deshalb „der *Offenbarer* des unendlichen Gottes, weil er von seiner eigenen Person wegweis auf die kommende Gottesherrschaft“.³⁶ Er verkündete den Gott der kommenden Gottesherrschaft, und dieser Gott ist als die Macht der Zukunft „allen späteren Epochen der Geschichte der Kirche und der außerchristlichen Religionen schon voraus. Von daher stellt sich die Religionsgeschichte auch über die Zeit des Auftretens Jesu hinaus als Erscheinungsgeschichte des Gottes dar, der sich durch Jesus offenbart hat“.³⁷ Nun vermag diese Argumentation nicht ohne weiteres zu überzeugen. Denn bei der von PANNENBERG mit Recht geforderten nüchternen Betrachtung der Religionsgeschichte³⁸ wird man zunächst nur feststellen können, daß die von Jesus verkündete Gottesherrschaft so nicht eingetroffen ist, wie sie von ihm erwartet worden war.³⁹ Es bleibt also völlig unklar, wieso die, wie sich zeigte, nicht in Erfüllung gegangene Erwartung Jesu zu der Folgerung berechtigt, er habe in singulärer Weise die Macht der Zukunft verkündet. Um diesen Gedankengang plausibler zu machen, müßte auf das Geschehen der Auferweckung Jesu verwiesen werden, die dann als Bestätigung der Botschaft Jesu vom Reich Gottes zu verstehen wäre. Aber es ist offensichtlich, daß wir es auch dann mit einer Argumentation zu tun haben, die die Wahrheit des christlichen Glaubens voraussetzt.⁴⁰ Man kann nun PANNENBERG nicht nachsagen, daß er diesen Tatbestand einfach über-

sieht. Er sagt ausdrücklich, daß sich „die christliche Perspektive“ einer solchen Theologie der Religionsgeschichte nicht verleugnen lasse.⁴¹ Dennoch will er seine Theologie der Religionsgeschichte nicht als „eine standpunktmäßig voreingenommene *interpretatio christiana* der nichtchristlichen Religionen“⁴² verstanden wissen. Soweit wir bisher seine Konzeption übersehen, läßt sich allerdings der Unterschied von christlicher Perspektive, wie sie sich für das Selbstverständnis PANNENBERGS darstellt, und einer unter spezifisch christlich-theologischen Prämissen stehenden Sicht der Religionsgeschichte, wie es der von H. W. GENSICHEN gegebenen Charakterisierung der Konzeption PANNENBERGS entspricht,⁴³ nicht aufrechterhalten. Denn in Jesus den Offenbarer der Macht der Zukunft zu sehen, weil er in seinem Reden und Tun von einer (nicht erfüllten) Zukunftserwartung bestimmt war, heißt eine Interpretation vorzunehmen, die über den notwendigerweise subjektiven Standpunkt jedes Autors entschieden hinausgeht und mit einer von spezifischen Voraussetzungen ausgehenden *interpretatio christiana* gleichgesetzt werden muß. Darüber hinaus ist die Berufung auf religionsgeschichtliche Phänomene, die PANNENBERG gewahrt wissen will, um den Eindruck dogmatischer Voreingenommenheit zu zerstreuen, keineswegs so geglückt, wie es nach einer oberflächlichen Lektüre scheinen könnte. Das wird besonders da offensichtlich, wo er behauptet, die außerchristlichen Religionen nähmen „das Erscheinen des göttlichen Geheimnisses nur in gebrochener Weise wahr, weil sie sich ihren Wandlungen, ihrer eigenen Geschichte“⁴⁴ verschlössen. Diese Behauptung setzt sich souverän über die Tatsache hinweg, daß die Sehnsucht nach dem Enderlöser in vielen Religionen verwurzelt ist, so daß man nicht mit Unrecht die Meinung vertreten konnte, „daß dieser Glaube der tiefsten Sehnsucht des Menschen entspricht“.⁴⁵ Dabei verhält es sich meistens so, daß der erhoffte Endzustand Gegenwart und Vergangenheit überbietet, also keineswegs nur als Restitution einer heilen Urzeit verstanden werden kann.⁴⁶

Damit sind wir allerdings noch nicht auf das für ihn entscheidende Argument eingegangen, das ihn dazu befähigt, seine eigene ‚kritische Theologie der Religionen‘⁴⁷ von einer christlich-dogmatischen Interpretation der nichtchristlichen Religionen zu unterscheiden. Dieses Argument ist durch die Erwägung bestimmt, daß in der Geschichte die Frage nach der ‚wahren‘ Religion und damit die Wirklichkeit Gottes strittig sind. Ich will nicht versäumen, nun diesem Gedanken PANNENBERGS die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Das ist um so mehr notwendig, als er an meinem Beitrag ‚Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionsgeschichte‘⁴⁸ gerade die Eliminierung dieses für ihn grundlegenden Gedankens moniert hat, wobei er allerdings die Intention meines Aufsatzes in eigentümlicher Weise verkannte.⁴⁹ Was besagt nun die Formel von der Strittigkeit der göttlichen Wirklichkeit? Offensichtlich ist mit ihr mehr gemeint als die Banalität, daß die Behauptung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus sich nicht ungeteilter Zustimmung erfreut, daß es unendlich viele andere Vorstellungen von der göttlichen Wirklichkeit gibt, daß sich andere große und sehr lebenskräftige Religionen auf andere Offenbarungen Gottes berufen.

Gemeint ist die Strittigkeit Gottes in einem prinzipielleren, theologischen Sinn, nämlich so, daß keine der Religionen im Verlauf der Geschichte definitiv behaupten kann, die einzig wahre zu sein, daß sie sich immer wieder neu an der Wirklichkeit bewähren müssen, daß erst am Ende der Geschichte in dieser Frage ein letztgültiges Urteil gesprochen werden kann. Wie verhält sich aber die so verstandene Strittigkeit der göttlichen Wirklichkeit zu der Behauptung PANNENBERGS, daß in Jesus Christus sich Gott ‚definitiv‘ offenbart habe,⁵⁰ daß seine Auferweckung als Antizipation des Endes aller Geschichte verstanden werden müsse? Oder umgekehrt gefragt: Wie kann von einer ‚definitiven‘ Offenbarung gesprochen werden, wenn dieses Definitive der Offenbarung mit den Zusätzen ‚wenn sie wahr ist‘ oder ‚möglicherweise‘ versehen wird?⁵¹ Man kann es drehen und wenden, wie man will: Der Gedanke der Definitivität der Offenbarung und der Gedanke der Strittigkeit der göttlichen Wirklichkeit widersprechen einander, wenn man sie konsequent zu Ende denkt. Entweder die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist wirklich definitiv, dann ist die Strittigkeit der göttlichen Wirklichkeit nur ein Schein, der die Wahrheit der christlichen Religion nicht mehr gefährden kann. Oder sie ist es nicht, dann kommt der Gedanke der Strittigkeit voll zur Geltung. Erst am Ende der Geschichte kann dann das Urteil über die Wahrheit der Religionen gefällt werden.

Eigene Überlegungen – die Pluralität der Religionen und das Geheimnis Gottes

Wir sehen, daß der von PANNENBERG vorgelegte Entwurf wegen seiner inneren Widersprüchlichkeit nicht beanspruchen kann, eine überzeugende Antwort auf die von TROELTSCH gestellten Fragen zu geben. Zwar wäre der Gedanke der Strittigkeit der göttlichen Wirklichkeit sehr wohl geeignet, die Überlegungen TROELTSCHS fortzuführen, aber dieser Gedanke wird durch die Annahme paralysiert, in der Auferweckung Jesu sei das Ende der Geschichte bereits antizipiert, eine Annahme, die dann dazu berechtigt, die Religionsgeschichte als Erscheinungsgeschichte des Gottes zu verstehen, der sich in Jesus geoffenbart hat.⁵² Wir müssen uns also selbst um eine Theologie der Religionen bemühen, die versucht, den Erkenntnissen Hegels und Troeltschs gerecht zu werden. Nach dem bisher Gesagten scheint es mir am sinnvollsten zu sein, wenn wir mit folgender Fragestellung an diese Aufgabe herangehen: Wie kann die Notwendigkeit der anderen Religionen für den christlichen Glauben gedacht werden, ohne diese Notwendigkeit zugleich als Explikation der inhaltlichen, ‚positiven‘ Bestimmungen eben dieses Glaubens zu begreifen? Oder anders gesagt: Wie kann die großartige Leistung Hegels, die anderen Religionen in ihrer Notwendigkeit für die christliche Religion zu denken, aufgenommen werden, ohne dieses Denken als Explikation des Begriffs der christlichen Religion zu vollziehen, ohne also zugleich der von E. TROELTSCH geäußerten Kritik zu verfallen? Das kann, wenn es sich um theologische Aussagen handeln soll, nur dadurch geschehen, daß die dem Gottesbegriff eigentümliche Unbestimmtheit die Notwendigkeit der anderen Religionen begründet, nicht – im Sinne HEGELS – seine (christliche)

Bestimmtheit. Damit haben wir aber nicht ein Prädikat eingeführt, das im Zusammenhang der hier gestellten Thematik gute Dienste leistet, im übrigen aber für die Rede von Gott entbehrlich ist, im Gegenteil: Wenn das Wort „Gott“ auf den Horizont und die Bedingung aller Erkenntnis, das Woraufhin der Transzendenz verweist und nicht nur den Einzelgegenstand der Wahlfreiheit meint, den wir – notwendigerweise! – im expliziten religiösen Tun vor Augen haben,⁵³ dann dürfen wir in dem Moment der Unbestimmtheit keine accidentelle Hinzufügung erblicken, sondern müssen in ihm die wesentliche Komponente sehen, die jedes Reden von Gott impliziert.

Kein Begriff der theologischen Tradition hat sich als so geeignet erwiesen, dieses Moment der Unbestimmtheit zu wahren, wie der Begriff des Geheimnisses. Wenn wir Gott als Geheimnis verstehen, so sagen wir damit aus, daß wir ihn nicht nur als einzelnen ‚Gegenstand‘ neben anderen begreifen – so, wie er uns im expliziten religiösen Tun erscheint –, sondern daß wir dieses Begreifen immer wieder transzendieren auf das Unbegreifliche, Namenlose hin, das der allgemeine Horizont und die immer schon gegebene Voraussetzung unseres Erkennens und Tuns ist.

Aus diesem Gottesverständnis ergeben sich nun aber wichtige Folgerungen für das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen, die wir im folgenden kurz umreißen wollen: Das Wort Gott löst, richtig verstanden, einen Prozeß des Transzendierens aus, der die mit ihm verbundene Vorstellung eines einzelnen ‚Gegenstandes‘ auf ein Allgemeines, Unbegreifliches hin überschreitet. Es ist nun überhaupt nicht einzusehen, warum die Annahme der Personalität Gottes, die Vorstellung eines einzelnen bestimmten Wesens im Unterschied zu anderen nicht in diesen Prozeß des Transzendierens einbezogen werden soll. Ja, genau genommen läßt sich keine Aussage, die Gott als absolutes Geheimnis versteht, ohne diesen das Moment der Personalität einschließenden Prozeß des Transzendierens begreifen. So gewiß nämlich einerseits mit dem Wort Gott als solchem schon das Personalsein Gottes gesetzt ist – in dem Sinne, daß niemand sinnvoll von Gott redet, der sich nicht eine Person vorstellt – so gewiß bedeutet auf der anderen Seite die Identifikation mit dem Allgemeinen und Unbegreiflichen, mit dem absoluten Geheimnis, ein Transzendieren der Personalität Gottes. Die Sprache trägt diesem Transzendieren in ihrer Weise Rechnung, wenn sie von einem Maskulinum (Gott) zu einem Neutrum (Geheimnis) übergeht.⁵⁴ Wenn das so ist, dann können die östlichen Religionen (z. B. Hinduismus, Buddhismus), die das Heil mit etwas Unpersönlichem verbinden, nicht einfach als (falsche) Alternative zu der personalistischen Religiosität des Westens verstanden werden. Nein, man muß im Gegenteil sagen, daß sie eine Möglichkeit verwirklichen, die schon in Gedanken Gottes als solchem enthalten ist. Gott als Geheimnis verstehen heißt: da eine Brücke erkennen, wo bislang nur eine schroffe Alternative, ein klares Entweder-Oder gegeben war, das eine eindeutige Entscheidung verlangte.

Doch müssen wir das, was wir hier am Verhältnis von östlicher und westlicher Religiosität exemplifizierten, noch sehr viel allgemeiner sehen. Wenn Gott als Geheimnis verstanden wird, dann ist das grundsätzlich

überwunden, was ich als Position der bloßen Abgrenzung bezeichnet habe. Ich bin mir dann darüber im klaren, daß jede Aussage über Gott notwendigerweise begrenzt und partikular bleibt, daß sie immer wieder überschritten werden muß – hin auf jenes Unbegreifliche, das sich mit Worten nicht sagen läßt. Man würde von den christlichen Lehraussagen keinen richtigen Gebrauch machen, wenn man sie nicht in ihrer Partikularität und Begrenztheit verstünde, wenn man sie nicht im Horizont jenes Unbegreiflichen sähe, das auch andere, womöglich gegensätzliche Aussagen anderer Religionen aus sich entläßt. Diese Aussagen sind dann nicht einfach die irrige Lehre, die abgelehnt werden muß, sie sind eine (von uns nicht übernommene) Möglichkeit, dem Geheimnis des Göttlichen näherzukommen.

Erhebt aber hier nicht wieder ein Gespenst sein Haupt, dem TROELTSCH zeit seines Lebens zu entrinnen suchte, wobei zweifelhaft ist, ob er am Ende doch noch seinem Bann verfiel: ich meine das Gespenst des Relativismus? Nach unseren bisherigen Ausführungen können wir den Ernst dieser Frage nicht einfach in Abrede stellen. Es wurde ja bisher nur allgemein von Gott als absolutem Geheimnis geredet, seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus wurde mit keinem Wort erwähnt. Danach könnte es so scheinen, als ob alle Aussagen über Gott unzulängliche Annäherungen an das absolute Geheimnis wären, Aussagen, die unter sich gleichberechtigt, also relativ sein müßten. Wie steht es aber dann, wenn wir die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus behaupten, eine Behauptung, mit der die christliche Theologie steht und fällt? War dann nicht alles bisher Gesagte nur ein beiläufiges Präludium, ein harmloses Vorspiel, während nun erst das ‚Eigentliche‘ kommt, das alles in einem neuen Lichte zu sehen lehrt? Ich meine nicht, daß das der Fall ist, und zwar aus folgendem Grund: Es geht darum, genauer zu bedenken, was mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gemeint ist. Und in diesem Zusammenhang scheint mir die Erkenntnis KARL BARTHS von eminenter Bedeutung zu sein, daß Gott in seiner Offenbarung sein Geheimnis nicht preisgibt, daß er „gerade in seinem offenbarten Wesen unenthüllbar“⁵⁵ bleibt. Wenn es so ist, daß das „bleibende Geheimnis der sich offenbarenden Gottheit zum Begriff der Offenbarung“⁵⁶ gehört, dann brauchen wir von unseren Ausführungen nichts zurückzunehmen, dann können wir sie in vollem Umfang aufrechterhalten. Daß es aber so ist, daß Barth mit seiner Behauptung recht hat, das belegt m. E. das unbestreitbare Faktum anderer, zum Teil hochentwickelter, universal wirksamer Religionen. Natürlich wäre er über diesen Beweis seiner These nicht sehr erfreut gewesen, davon sollten wir uns aber nicht irritieren lassen. Obwohl wir erkennen, daß Gott sich in letztgültiger Weise in Jesus Christus geoffenbart hat, zeigt er sich anderen Völkern in einer anderen Gestalt, als Allah z. B. oder als ein unpersönliches höchstes Gut, ohne daß wir befugt wären, diese Weisen seines Erscheinens als bloße menschliche Fiktion abzutun. Denn er wahrt so das Geheimnis, das wir denken müssen, wenn wir ihn denken und nicht am Ende einen bloßen Götzken in Händen halten wollen.

Das Christentum – die absolute Religion? Im Verlauf meiner Ausführungen hat diese Formel ein wenig an Gewicht verloren, und das ist vielleicht gut

so. Es wäre verhängnisvoll, wenn die Diskussion über das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen sich ausschließlich an dieser Formel orientierte – dieselbe müßte dann unweigerlich vom Indikator eines großen systematischen Programms zum bloßen Reizwort degenerieren. Sie hat ihren Ort in der philosophischen Konzeption HEGELS, und sie ist nur schwer von diesem umfassenden Zusammenhang zu lösen. Daraus ergibt sich ein Doppeltes: Eine Kritik am philosophischen System HEGELS impliziert immer auch eine Kritik an dieser Formel. Und umgekehrt: Jeder, der für diese Fragestellung die bleibende Bedeutung HEGELS artikuliert, wird auch das bleibende Recht dieser Formel zu verteidigen haben. Das Christentum ist und bleibt insofern die absolute Religion, als es die Religion ist, welche die anderen Religionen in ihrer Notwendigkeit begreift. Diese Behauptung soll nicht als abschließende Feststellung verstanden werden, die jede Diskussion erübrigt. Im Gegenteil: Es mag ja sein, daß andere Religionen sich auch in dieser Weise als ‚absolut‘ verstehen.⁹⁷ Dann wird das Gespräch der Religionen über die differenten Formen ihres Absolutheitsverständnisses zu einer unabdingbaren Notwendigkeit. Aber gerade im Dialog der Religionen erweist sich Gott als das absolute Geheimnis, das sich denen, die ihn suchen, in verschiedener Weise zu erkennen gibt.

SUMMARY

What is the meaning of the expression: 'Christianity – the absolute religion?' If we describe the usual interpretation we must maintain Christianity as unique religion, which has nothing to do with other religions. But HEGEL understands the notion 'absolute' in another way: Christianity is absolute, for it includes the other religions, it is the truth, which is able to explain the existence of other convictions. Theology was not able to accept HEGEL's interpretation of Christianity as the absolute religion. Generally it explains the truth of Christian belief as the right conviction, whereas the other positions are to be qualified as illusions. After the development of the last decades it is clear that this solution cannot satisfy. The aperture of the Vat. Council II has led to remarkable attempts to define the relation of Christianity and the other religions in a new manner. The protestant theology avoiding the contrasts of BARTH's theological system goes back to HEGEL and TROELTSCH. TROELTSCH goes beyond HEGEL, for he maintains that the notion of Christian religion must not be the self-evident presupposition, which proves the absolute character of Christian truth. His criticism is convincing, but not his own solution, for he cannot prove the necessity of other religions for the understanding of Christian truth. The conceptions of FALK WAGNER, who refers to HEGEL, and of WOLFHART PANNENBERG, who refers to HEGEL and TROELTSCH, are not able to solve our problem. We have to work out a theology of religions, which proves the necessity of other religions for the understanding of Christian truth, but not – like HEGEL – with the presupposition of an explicit Christian definition of God. The primary understanding of God is the understanding as mystery, and this understanding enables us to comprehend the necessity of other religions and – at the same time – to maintain the self-communication of God in Jesus Christ.

¹ Das soll natürlich nicht besagen, daß die absolute Religion im Sinne HEGELS nicht prinzipiell von den anderen, „positiven“ Religionen unterschieden wäre. Nur in ihr kommt ja zum Bewußtsein, wie der Begriff der Religion als solcher zu bestimmen ist, sie ist als einzige „die offenbare Religion“ (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion* Bd. II/2, Hamburg 1966, 3. u. a.). Entscheidend ist aber, daß die christliche Religion nur in Relation zu den anderen Religionen dieser ihrer Sonderstellung gerecht wird.

² *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg⁶ 1952, 21.

³ Näheres dazu findet sich in meiner Arbeit: *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen 1975. Zu den Bemühungen der Theologie kann ich auch auf meine Habilitationsschrift verweisen: *Theologie und Religionsgeschichte. Der Weg Otto Pfliders*, München 1980.

⁴ *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, Halle 1879, 318.

⁵ Ebd. 446.

⁶ *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg u. a. 1963, 6.

⁷ Ebd. 31f.

⁸ Vgl. ebd. 84ff.

⁹ Vgl. dazu ebd. 111. Die Entgegensetzung, die SCHLETTE vornimmt, wenn er bei den Religionen von „Wegen durch die Dunkelheit“ spricht, den Weg der Kirche aber als Weg charakterisiert, „der in der Helligkeit des Lichtes begangen wird“ (ebd. 110), scheint mir nicht glücklich zu sein. Hier folgt er einem Schematismus, den er im Grunde in dieser Schrift bereits überwunden hat.

¹⁰ Vgl. vor allem: *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, in: *Gesammelte Werke* Bd. V, Stuttgart 1964, 51–98.

¹¹ Freiburg u. a. 1976. Ebenso möchte ich noch verweisen auf die Beiträge zur Religionstheologie, vor allem auf den von A. BSTEI herausgegebenen zweiten Band: *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödling 1978.

¹² Vgl. Waldenfels a.a.O. 166ff. und meinen Aufsatz *Das Verhältnis von Gott und Sprache – Überlegungen zu den Voraussetzungen der Gotteslehre*, in: *NZSfTh* 22 (1980) Heft 2, 95–107.

¹³ Freiburg u. a. 1977.

¹⁴ *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, ebd. 13–38.

¹⁵ So meint LEHMANN, ein Hauptmangel der Diskussion über die Absolutheit des Christentums sei ihre „ekklesiologische Unterbelichtung“ (ebd. 37). Ebenso wendet sich H. U. v. BALTHASAR in seiner Abhandlung *Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche* diesem Problemkreis zu (ebd. 131–156).

¹⁶ Ich zitiere nach der im Siebenstern Taschenbuch Verlag erschienenen Ausgabe: München und Hamburg 1969, 45ff.

¹⁷ Ebd. 72.

¹⁸ BENZ, E., *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Wiesbaden 1960, 461.

¹⁹ A.a.O. 91.

²⁰ Vgl. ebd. besonders 91

²¹ In: *ZThK* 5 (1895), 361–436; 6 (1896), 71–110; 167–218, hier: 6 (1896), 217.

²² Ebd.

²³ A.a.O. 91.

²⁴ Vgl. ebd. 92.

²⁵ *Der Historismus und seine Überwindung*, Neudruck, Aalen 1966, 78f.

²⁶ Ebd. 78.

²⁷ Ich teile die Auffassung verschiedener anderer Forscher, vor allem H. FISCHERS (*Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzungen und Folgen der Theologie Gogartens*, Gütersloh 1967, 55), daß sich die Meinung TROELTSCHS zur Absolutheitsfrage im

Lauf der Zeit erheblich gewandelt hat. Damit setze ich mich in einen Widerspruch zu der lehrreichen Untersuchung KARL ERNST APFELBACHERS (*Frömmigkeit und Wissenschaft*, München u. a. 1978), der solche zeitliche Differenzierung entschieden bestreitet (ebd. 220ff.). Doch scheint mir die Argumentation APFELBACHERS an diesem Punkt nicht stichhaltig zu sein. Seine These z. B., TROELTSCHS kritische Haltung gegenüber dem Gedanken der Höchstgeltung des Christentums sei schon in der Auseinandersetzung mit G. WARNECK über Wesen und Ziel der christlichen Mission sichtbar, also „nicht erst eine denkerische Konsequenz späterer Jahre“ (ebd. 223, vgl. 223f.), läßt sich an dem in Frage kommenden Text nicht belegen (*Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätchristentum*, in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 22 [1907], 129–139 und 161–166). TROELTSCH hält hier an der Erkenntnis der Absolutheitsschrift fest, „daß wir im Christentum die höchsten und tiefsten religiösen Kräfte haben“ (ebd. 164, vgl. auch 161f. u. 165f.). Seine Frage: „Ist denn damit nicht eben auf die Höchstgeltung des Christentums selbst verzichtet, ist es denn damit nicht rein relativistisch betrachtet, und sind damit nicht meiner eigenen Position die Wurzeln durchschnitten?“ (ebd. 164) zielt auf die Konsequenzen, die WARNECK den Darlegungen TROELTSCHS entnahm, Konsequenzen, deren Legitimität er selbst gerade bestreitet. Zwar kann seiner Meinung nach „das religiöse Menschheitsziel“ nicht als „schließliche Allbekehrung zum Christentum“ bestimmt werden (ebd. 164), und die christliche Mission kann demgemäß in einer solchen Aufgabe nicht den Zweck ihres Handelns erblicken, das tut aber der Höchstgeltung des Christentums keinen Abbruch.

²⁸ Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Gießen³ 1901.

²⁹ *Über die Legitimität der Mission. Wie ist die Mission der Christenheit theologisch zu begründen?* (Theologische Existenz heute 154) München 1968.

³⁰ Ebd. 39.

³¹ Ebd. 41.

³² Ebd. 43.

³³ Vgl. PANNENBERG, W., *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 252–295, besonders 270.

³⁴ A.a.O. 39.

³⁵ *Erwägungen* 253.

³⁶ Ebd. 292.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl ebd. 256.

³⁹ Die Aufgabe der christlichen Theologie besteht darin zu zeigen, wie die Botschaft Jesu trotz dieser nicht in Erfüllung gegangenen Erwartung ihre unverminderte Aktualität und ihre unvergleichliche Bedeutung behält.

⁴⁰ Das wäre *vielleicht* anders, wenn die Historizität der Auferweckung Jesu wahrscheinlich gemacht werden könnte. Doch ist PANNENBERG mit dieser Behauptung allein geblieben. Eine ausführliche Erörterung dieser Frage ist natürlich in diesem Zusammenhang nicht möglich.

⁴¹ A.a.O. 256.

⁴² *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, 368f.

⁴³ In: *Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft*, hg. von H. SIEMERS und H.-R. REUTER, Göttingen 1970, 28–40, hier 38.

⁴⁴ *Erwägungen* 293.

⁴⁵ DE LIAGRE BÖHL, F. M. TH., Art.: *Messias, I. Religionsgeschichtlich*, in: RGG³ IV, Tübingen 1960, Sp. 902.

⁴⁶ Auch CARL HEINZ RATSCHOW kommt zu dem Ergebnis, daß sich dieses Urteil PANNENBERGS „weder religionsgeschichtlich noch theologisch bestätigen oder verifizieren“ lasse (*Die Religionen*, Gütersloh 1979, 107).

⁴⁷ Vgl. *Wissenschaftstheorie* 368ff.

⁴⁸ KuD 4/1978, 230–243.

⁴⁹ Die leitende Absicht meines Beitrages war ja – im Unterschied zu den anderen Abhandlungen dieses Heftes – nicht eine (kritische) Analyse der Theologie PANNENBERGS. Vielmehr stand für mich eine allgemeine Darstellung der Probleme einer Theologie der Religionsgeschichte im Vordergrund. So ist es kein Wunder, daß PANNENBERG manches vermissen mußte, wenn er meine Ausführungen nur als Charakteristik seines Programms zu verstehen vermochte (vgl. seine Antwort auf die verschiedenen Beiträge: *Vom Nutzen der Eschatologie für die christliche Theologie*, in: KuD 2/1979, 88–105, besonders 97).

⁵⁰ Vgl. *Erwägungen* 294 u. a.

⁵¹ Vgl. PANNENBERG, W. *Christologie und Theologie*, in: KuD 3/1975, 159–175, hier 172f.

⁵² Vgl. *Erwägungen* 292.

⁵³ Ich verweise hier auf meinen Aufsatz: *Das Verhältnis von Gott und Sprache* a.a.O. und die dort gegebenen Hinweise auf K. RAHNER, von dem ich diese Unterscheidung übernommen habe.

⁵⁴ Wenn das Wort „Gott“ auf das absolute Geheimnis verweist, das Bestimmte auf etwas Unbestimmtes, dann muß auch die Bestimmung des männlichen Artikels transzendiert werden, die mit dem Wort Gott gegeben ist. Wenn wir Gott als absolutes Geheimnis bezeichnen, vollziehen wir den Übergang vom Maskulinum zum Neutrum. Genauso notwendig ist es aber, vom männlichen zum weiblichen Artikel überzugehen und damit die gedanklichen Voraussetzungen für das zu schaffen, das A. R. PEACOCKE das „bi-sexual model for God's action in the world“ nennt (*Creation and the World of Science*, Oxford 1979, 143; vgl. auch S. MCCOY, *When gods change*, Nashville 1980, 34f.). Freilich behandeln wir damit die Lehre von Gott so, wie sie von einer (möglicherweise ergehenden) Offenbarung aus vorausgesetzt wird. Der Inhalt der Offenbarung Gottes in Jesus Christus besagt natürlich, daß Gott als Person und als Maskulinum zu denken ist.

⁵⁵ KDI, 1, 338.

⁵⁶ Ebd. 342.

⁵⁷ Zu denken wäre hier vor allem an Strömungen des modernen Hinduismus. Man müßte allerdings im Einzelfall sehr genau untersuchen, ob es sich wirklich um die Annahme einer Absolutheit, also um das Begreifen der anderen Religionen in ihrer Notwendigkeit handelt.

KLEINE BEITRÄGE

THE HEART OF BUDDHISM*

von Johannes Laube

YOSHINORI TAKEUCHI (geboren 1913) ist im deutschen Sprachraum kein Unbekannter. Als ein führender Denker der Kyōto-Schule der Philosophie nahm er 1960 am Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Marburg teil und hielt dort anschließend während des Wintersemesters 1960/61 Gastvorlesungen. Spätestens seit dieser Zeit werden seine Veröffentlichungen in Europa mit Aufmerksamkeit verfolgt. T. gilt als Kenner und Deuter des sogenannten Urbuddhismus (primitive Buddhism), der dem Theravāda-Buddhismus vorausging. In immer neuen Anläufen versucht er, historisch-exegetisch und philosophisch-systematisch „das Herz des Buddhismus“ GAUTAMA BUDDHAS zu erreichen. Dabei kommen ihm seine Deutungen des Amida-Buddhismus SHINRANS, der Philosophien KITARŌ NISHIDAS und HAJIME TANABES sowie der von Hegel zu Hilfe. – 1971–1974 und 1979–1980 hatte der Rez. das Glück, unter der Leitung von Professor TAKEUCHI in Kyōto buddhistische Religionsphilosophie studieren zu können. Ein Wunsch von damals ging jetzt teilweise in Erfüllung, nämlich die verstreuten Einzelabhandlungen von T. in einem einzigen Band vereinigt zu sehen. Die vorliegende Sammlung, um die sich JAMES W. HEISSIG als Herausgeber und Übersetzer verdient gemacht hat, bietet vor allem die Abhandlungen über den Urbuddhismus. T. geht zwar auf Gedanken SHINRANS, NISHIDAS, TANABES, HEGELS und anderer buddhistischer sowie christlicher Philosophen und Theologen ein (hervorzuheben sind dabei noch TETSURŌ WATSUJI und HAKUJU UI auf buddhistischer Seite sowie RUDOLF BULTMANN und MARTIN HEIDEGGER auf westlicher Seite). Aber sie werden nicht um ihrer selbst willen dargestellt. Vielmehr dient die Auseinandersetzung mit ihren Begriffen als Mittel der Deutung der existentiellen Situation des GAUTAMA BUDDHA, die er mit uns Heutigen gemeinsam hat. T. erklärt die Absicht seiner Erforschung des Urbuddhismus wie folgt: „Es war meine Absicht, von vornherein klarzumachen, daß ich ein Verstehen der Lehre von der abhängigen Entstehung im Urbuddhismus als normativ betrachte für die Ergründung und Bewertung der Geschichte des Buddhismus als ganzer. Ich würde sogar so weit gehen zu behaupten, daß der Buddhismus und die ganze Frage nach seiner Zukunft (welche wir jetzt aufnehmen werden) vom begünstigten Standpunkt der Religionsphilosophie aus betrachtet, eng verbunden sind mit der Interpretation der urbuddhistischen Lehre“ (66f; Klammer von T.). Danach beschreibt T. die Vorwürfe der (Literatur-)Historiker gegen seine Forschungsmethode. Der Hauptvorwurf besteht darin, T. suche die Denkweise von uns Heutigen im historischen GAUTAMA BUDDHA selber; er suche bei GAUTAMA BUDDHA Antworten auf Fragen, die erst spätere Zeiten gestellt haben. T. hält entgegen, gerade darin erweise sich die Größe der Stifter von Weltreligionen wie Buddha oder Jesus, daß ihre Worte und Taten von Zeitalter zu Zeitalter je neue Antworten auf die gemeinsamen Existenzfragen inspirieren, ja daß manchmal gerade erst die Späteren die ursprüngliche Absicht des Stifters durch ihre eigenen Worte und Taten zum Aufleuchten bringen,

* Rezension zu: TAKEUCHI, YOSHINORI, *The Heart of Buddhism. In Search of the Timeless Spirit of Primitive Buddhism*. Edited and Translated by James W. Heissig (Nanzan Studies in Religion and Culture) The Crossroad Publishing Company/New York 1983; XXII + 165 S.

wie das bei DOGEN und SHINRAN geschah. T. fragt: „Ist nicht das der authentische Weg, auf dem religiöse Wahrheit übermittelt wird? Ich fühle im BUDDHA eine viel tiefere und grundlegendere, eine reiner gestaltete Form von Religiosität, eine, welche die verschiedenen gegensätzlichen Standpunkte aufhebt und überwindet, die in der späteren buddhistischen Philosophie auftraten . . . Es wird zweifellos für anmaßend gehalten werden, wenn ich mich auf DOGEN und SHINRAN berufe, um meinen Ansatz, den ich plane, zu beschreiben. Es wird nur als ein Zeugnis meiner Unwissenheit in bezug auf die Grenzen meiner eigenen Quellen erscheinen. Ich kann kaum dagegen Einspruch erheben – und doch: insofern diese Persönlichkeiten Modelle des philosophischen Verständnisses des Urbuddhismus darstellen, ist das Vergleichen nicht zu vermeiden. U beklagte die Tatsache, daß letztlich der Zugang zum Urbuddhismus bestimmt ist durch das Können seiner Interpreatoren. Er mußte demütig gestehen: ‚Der Krebs gräbt sein Loch nach der Größe seiner Schale.‘ Genau so empfinde auch ich. Ich ziehe vor, Löcher nach meinem eigenen Maß zu graben, statt in gemietete Wohnungen einzuziehen“ (67). – Mit anderen Worten: nach T. muß die Funktion, welche innerhalb des Christentums die systematische Theologie ausübt, innerhalb des Buddhismus von der Philosophie übernommen werden (vgl. 69). T. ist im Begriff, eine solche buddhistische (Religions-)Philosophie zu erarbeiten. Dabei zeigt er die strukturelle Analogie der existentiellen Frage-Antwort-Situation bei GAUTAMA BUDDHA, SHINRAN und uns Heutigen je nach dem Zusammenhang des Textes in historischer Reihenfolge vom Früheren zum Späteren oder umgekehrt. Die Eigenart einer so sich aus dem ursprünglichen religiösen Anliegen entfaltenden buddhistischen Philosophie bezeichnet T. als „buddhistischen Existentialismus“ (4) oder als „Metanoetik“ (4). Philosophie tritt dabei nicht als Kritik von außen an die Religion des Buddhismus heran, sondern sie bilden zusammen einen einzigen Baum, „der von seiner Wurzel an sich in zwei Stämmen gabelt“ (3). Diese buddhistische Philosophie darf nicht mit einer spekulativen Metaphysik verwechselt werden. Vielmehr ereignet sie sich als Metanoia des Denkens, als „eine Umkehrung innerhalb der Reflexion, welche die Rückkehr zum ursprünglichen Selbst (oder anātman) signalisiert“ (4). T. fährt fort: „Für den Buddhismus stellt diese ‚metanoesis‘ die wahre Bedeutung der Erleuchtung dar . . .“ (4). Wenn man die „Wiederholung“, die T. in diesem Sammelband im Zusammenhang mit der ständigen Wiederholung der religiösen Praxis betont (57), als ständige Wiederholung auch der Metanoia des Denkens erkennt, so wird deutlich, daß hinter der Metanoetik von T. die „Philosophie als Metanoetik“ von TANABE steht. – Soviel zum philosophischen Ansatz von T.! Nun zur Einteilung des behandelten Stoffes: Der Sammelband besteht aus zwei Hauptteilen mit insgesamt sieben Kapiteln. Ihnen folgen die Anmerkungen, ein Verzeichnis der Sanskrit- und Pali-Termini sowie ein Personenverzeichnis. Teil I ist überschrieben mit „Centering“ (frei übersetzt: „Bewegung zur Mitte“). Der Herausgeber umschreibt den Titel mit „contemplative insight“ („kontemplative Einsicht“). Gemeint ist die Erleuchtung. Behandelt werden: der Sinn des Schweigens BUDDHAS in bezug auf metaphysische Fragen (Kapitel 1); die Stufen der Kontemplation (Kapitel 2); das zeitlose Dharma BUDDHAS in dieser unserer Endzeit, wie SHINRAN sie beschreibt (Kapitel 3). Teil II trägt den Titel „Freeing“ („Befreiung aus den Ketten des abhängigen Entstehens“). In ihm werden behandelt: das Problem der abhängigen Entstehung (Kapitel 4); abhängige Entstehung und gegenseitige Abhängigkeit (Kapitel 5); existentielle Interpretation der abhängigen Entstehung (Kapitel 6) mit Blick auf die Existenzfragen GAUTAMA BUDDHAS selber; Befreiung und Jenseits (Kapitel 7) mit besonderer Berücksichtigung der Probleme der Säkularisierung und Entmythologisierung. – Es ist unmöglich, die vielen kostbaren Einsichten aufzuzählen, die T. dem Leser in den hier versammelten Abhandlungen darbietet,

Einsichten, die das Klischee-Bild vom Buddhismus in unserer religionspädagogischen und theologischen Lehrbüchern vielfach in Fragen stellen. Nur ein Beispiel für ein solches Mißverständnis von christlicher Seite her sei hier vorgestellt, zumal es das richtige Verständnis des Sammelbandes selber betrifft. Im Vorwort schreibt HANS KÜNG in der Absicht, den Amida-Buddhismus dem Leser vorzustellen: „Schon in dieser Welt des Leidens kann der Gläubige seiner Befreiung versichert sein. Weil er durch Amida angenommen ist, fällt der Gläubige nicht mehr zurück – er ist im Reinen Land geboren (worden). Diese neue Geburt ist kein zukünftiges Ereignis nach dem Tod mehr; vielmehr ereignet sie sich im Augenblick des Zum-Glauben-Kommens, in einer Spannung zwischen ‚schon‘ und ‚noch nicht‘, welche an die Verkündigung des Reiches Gottes im Neuen Testament erinnert. Das Reine Land wird da verwirklicht, wo Menschen glauben, sich ihrer Eigenkraft entledigen und anerkennen, daß sie aus sich selbst zu nichts fähig sind. Wo nicht mehr Egoismus, Leiden, Angst vorhanden sind, wo das falsche Ich überwunden wurde, ist das Reine Land schon Wirklichkeit geworden. Erleuchtung, Nirvana, Erlösung, Befreiung sind so schon in dieser gegenwärtigen Welt und nicht erst in einem jenseitigen Paradies nach dem Tod – wie es auch im Buddhismus des Altertums behauptet wurde“ (S. X, Klammern vom Rez.). Der Text von KÜNG betont in einer Weise die Gegenwartigkeit der buddhistischen Befreiung, wie sie weder den Texten SHINRANS noch denen von T. entspricht. TAKEUCHI betont ausdrücklich, daß das, was mit AMIDA BUDDHA und seinem Reinen Land gemeint ist, also die transzendente Dimension der absoluten Wirklichkeit, nicht in vollkommene Gegenwartigkeit entmythologisiert werden kann. T. erklärt: „Vielleicht die beste Weise zusammenzufassen, was ich meine, ist zu betonen, daß Transzendenz notwendigerweise die Idee einer Welt einschließt, die dieser Welt gegenübergesetzt ist, ein jenseitiges Ufer gegenüber dem diesseitigen Ufer. Auf dem Grund dieser Vorstellung von Welttranszendenz, in Verbindung mit der das Problem der menschlichen Endlichkeit und der Endlichkeit der Welt behandelt wird, liegt die Idee eines Paradieses im Westen. Von meinem Standpunkt aus (und man mag einwerfen, daß ich dadurch selber die Bedeutung des Reinen Landes im Westen entmythologisiere) bedeutet das, daß wir eine ausführliche Betrachtung dem widmen müssen, was das Symbol des Reinen Landes bezeichnet, da tatsächlich nur ein solches Symbol hinweisen kann auf: gleichzeitig Welttranszendenz oder die Transzendenz der Welt der endlichen Seienden und die ihr entsprechende Ad-vent-Bewegung einer transzendenten Welt und eines transzendenten Anderen“ (134; Klammer von T.). An einer früheren Stelle erklärt T.: „Für mich muß Transzendenz immer die Dimension eines ‚Du‘ haben, sie muß immer transzendent sein in bezug auf religiöse Existenz (auf ein ‚Ich‘); gleichzeitig muß sie ihre Dimension eines jenseitigen Ufers behalten, transzendent in bezug auf die Welt“ (132; Klammer von T.). Oder an einer anderen Stelle im Anschluß an GABRIEL MARCEL: „Welttranszendenz ist etwas, was an-kommt, insofern es über-steigt (that ad-venes as it tran-scends). Es wird gegenwärtig in der Gegenwart von der Zukunft her, in der Form einer Ankunft vom transzendenten jenseitigen Ufer her in Richtung auf das diesseitige Ufer der gegenwärtigen Welt. Ich bin überzeugt, daß wahre Transzendenz etwas ist, was in der Gegenwart auftaucht an-kommt in wirklicher Transzendenz auf uns zu. Dementsprechend halte ich das Symbol des Reinen Landes im Westen für sehr bezeichnend und beladen mit einer Bedeutung, die zu gewichtig ist, um entfernt oder durch ein anderes Symbol ersetzt zu werden“ (135; Klammer vom Rez.). – Aus dieser Gegenüberstellung des Textes von KÜNG mit Texten von T. ergibt sich folgende Kritik: KÜNG unterstellt, daß Amida den Glauben nur „erwecke“ (elicit), und die Menschen den Glauben selber vollzögen, nachdem sie die Eigenkraft abgeworfen haben. Zugleich mit der Entledigung von

der Eigenkraft sei das Reine Land gegeben, Egoismus, Leiden und Angst seien verschwunden. Schließlich identifiziert Kūng das gegenwärtige Reine Land mit Erleuchtung, Nirvana, Erlösung und Befreiung schon in dieser Welt (vgl. oben KŪNGS Text). Tatsächlich ist das Nirvana nicht dasselbe wie das Reine Land! Weiter: weder das Nirvana noch das Reine Land werden nach SHINRAN und T. vor dem leiblichen Tod schon gegeben. Das einzige, was gegeben wird, ist der Glaube (als Angeld des Reinen Landes). Dieser Glaube wird nicht von den Gläubigen vollzogen. Er ist reines Geschenk Amidas und bleibt es. Die Gläubigen können sich ihrer Eigenkraft und Selbstverabsolutierungstendenz gar nicht entledigen. Darum bleiben sie immer die „Toren und Sünder“. Bis zu ihrem leiblichen Tod bleiben sie daher den Begleiterscheinungen ihrer Torheit und Sündhaftigkeit ausgesetzt: dem Leiden und der Angst. Die Menschen finden sich nur im Amida-Glauben vor. Nicht sie halten sich an Amida, sondern Amida hält sie umarmt. Innerhalb dieser Umarmung herrscht höchste Spannung: Amida bleibt immer der Andere und mit ihm sein Reines Land. Innerhalb dieser Umarmung herrscht höchste Beweglichkeit: die Menschen fallen je neu und werden je neu von Amida wieder aufgerichtet. Darin besteht die je neue Metanoia, die je neue Wiederholung der religiösen Entscheidung, die T. als Praxis des Namu-Amida-Butsu beschreibt (vgl. 57). (Was nach dem leiblichen Tod geschieht im Sinne von SHINRAN und T., können wir hier ausklammern.) – Dies mag als Beispiel für den unbefriedigenden heutigen Stand des Dialogs zwischen christlichen Theologen und buddhistischen Religionsphilosophen dienen. Die Gegenüberstellung zeigt, daß man mit christlichen Denkschemata (Urvertrauen, schon da – noch nicht da, u. ä.) nicht buddhistische Texte deuten darf, selbst wenn dort ähnliche Termini auftauchen. Man muß zuerst einmal den Selbstdeutungen der betreffenden Buddhisten bis zum Ende zuhören. Eine weitere Schwierigkeit kommt hinzu: bisher haben die Selbstdeutungen der Zen-Buddhisten im deutschen und englischen Sprachraum den größten Einfluß gehabt. Insbesondere haben die Deutungen von DAISETSU TETTARŌ SUZUKI die Selbstdarstellung des Buddhismus in europäischen Sprachen bestimmt. SUZUKI hat nun aber auch den Amida-Buddhismus nach dem Muster des Zen als Präsenz des Transzendenten in dieser unserer Immanenz dargestellt (am Beispiel der amida-buddhistischen Myōkōnin). Wenn man diese Unterschiede innerhalb des einen Buddhismus bedenkt, gewinnt dieser vorliegende Sammelband mit grundlegenden Abhandlungen von T. über den Urbuddhismus aus der Sicht des Amida-Buddhismus eine außerordentliche Bedeutung für den Dialog zwischen Christen und Buddhisten. Er könnte und sollte eine Korrektur der vielen Klischees vom Buddhismus in die Wege leiten, die den Dialog bisher behinderten. – Zum Schluß möchte der Rez. noch drei Hinweise geben: 1. die Einführung von JAMES W. HEISSIG, die über das Zustandekommen des Bandes, seine Absichten und seine Quellen sowie über Persönlichkeit und Werk von T. Auskunft gibt, erleichtert wesentlich die Lektüre der Texte. Man sollte sie nicht überschlagen. 2. Möglicherweise ist „synenergismus“ auf S. 58 ein Druckfehler (statt „synergismus“)? Vgl. S. 151, Anmerkung 11: dort steht „synergist“. 3. Alle Zitate oben sind vom Rez. aus dem vorliegenden Sammelband, d. h. aus der englischen Sprache, ins Deutsche übersetzt worden. Manche Stellen des englischen Bandes hätte er gern an den japanischen Originalen verifiziert. Diese standen ihm aber nicht zur Verfügung.

THEOLOGEN DER DRITTEN WELT
EINE REZENSION *

Von Othmar Noggler

Vorweg sei dem Herausgeber, den Autoren und natürlich auch dem Verlag gedankt, daß sie es unternommen haben, unter dem (vom Herausgeber selbst als problematisch empfundenen) Titel *Theologen der Dritten Welt* elf Persönlichkeiten und ihr theologisches Arbeiten vorzustellen. Vermutlich wird der eine oder andere „seinen“ Theologen vermissen – die dargebotene Auswahl deckt jedenfalls ein sehr breites Spektrum theologischen Bemühens außerhalb des nordatlantischen Raumes ab.

Die Vorstellung der Theologen geht dankenswerterweise weit über das hinaus, was man unter Umständen unter „biographischen Skizzen“, wie im Untertitel ausgewiesen, verstehen könnte. Tatsächlich wird jeweils das theologische Schaffen in den Mittelpunkt gestellt, wobei die biographischen Angaben, die den individuellen Kontext angeben, ebenso hilfreich sind wie die jeweilige Standortbestimmung im Verhältnis zur gängigen, nordatlantischen Theologie.

Die Legitimation zu solch anderem, vom nordatlantischen sich abhebenden bis kontestatorischen Theologisieren betont der Herausgeber eigens und unterstreicht damit die Grundeinstellung des knapp 200 Seiten starken Bandes: Statt inquisitorischer Beckmesserei, Anerkennung der theologischen Leistung, die in Treue gegenüber dem ursprünglichen Wort Gottes die „heilende, erlösende, befreiende und sinnstiftende Botschaft“ in den jeweiligen geschichtlichen Kontext hineinzurufen versucht (9). Ob man ekklesiologisch von „kommenden Kirchen“ (9 u. 10) oder besser von Kirchen sprechen sollte, deren Theologen im Kommen sind, sei dahingestellt.

HANS-WERNER GENSICHEN hat es übernommen, den Methodisten MIGUEZ BONINO vorzustellen (13–29). Dies ist gründlich geschehen. Sein Werdegang, seine Verpflichtung gegenüber den Initiatoren der Befreiungstheologie sowie seine Eigenständigkeit und Eigenwilligkeit werden ebenso deutlich herausgearbeitet wie seine fünf Grundthesen der Befreiungstheologie, auf denen der ökumenische Entwurf basiert.

Befremdend wirkt in diesem Zusammenhang die Übernahme eines Zitats BONINO's, in dem dieser sehr verallgemeinernd (ohne z. B. die Leistung der chilenischen Katholiken für ein gesellschaftsrelevantes Christentum und die spätere Theologie der Befreiung zu erwähnen) behauptet: „Während die katholische Kirche sich gegenüber dem Aufbegehren der latein-amerikanischen Massen zunächst wesentlich defensiv verhielt und Kommunisten, Freimaurer und Protestanten als die eigentlichen Unruhestifter zu denunzieren suchte, konnten sich die Protestanten der Dynamik der neuen gesellschaftlichen Bewegung vorbehaltloser öffnen. Sie operierten auf der Wellenlänge der Zukunft, d. h. einer modernen Gesellschaft . . . Es war die Theologie des ‚Social Gospel‘, die ihr soziales Denken und Verhalten inspirierte“ (16).

Ähnlich befremdend wirkt die Behauptung GENSICHENS: „Der Argentinier ENRIQUE DUSSEL schrieb . . . eine lateinamerikanische Kirchengeschichte, im Zeichen der

* WALDENFELS, HANS (Hg.): *Theologen der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika* (Beck'sche Schwarze Reihe 260) C. H. Beck/München 1982; 197 S.

Befreiung, ohne auch nur einen einzigen protestantischen Beitrag aus Lateinamerika selbst oder von außerhalb zu erwähnen" (14). Der Verfasser bezieht sich hierbei auf die englische Übersetzung *History and the Theology of Liberation* (Maryknoll 1976). Jedenfalls enthält die spanische Ausgabe *Historia de la Iglesia en América Latina* (Tortosa/Spanien 1972) im Appendix VI eine kurze Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika von Pastor AGUSTIN BATLLE, Ecuador. Dieser Beitrag steht allerdings kaum unter dem Aspekt von Befreiung, eher unter dem der Proselythenmacherei. Dementsprechend schließt der Beitrag mit der Bemerkung: „Die zunehmende Abschottung der afrikanischen Staaten gegenüber dem Westen kann außerdem (d. i. neben einer täglich stärkeren protestantischen Aktivität, Anm. d. Verf.) dazu führen, daß eines nicht sehr ferner Tages große Kontingente von Missionaren, die jetzt in Afrika sind, auch nach Lateinamerika kommen“ (BATLLE, a.a.O. 331).

MÍGUEZ BONINO bekennt sich zur marxistischen Interpretation der Dependenzstrukturen als derzeit bestem Instrumentarium zur Befreiung. Ihm gegenüber kommt in dem Abschnitt *Antwort und Anfrage* ausgerechnet der in europäischen Ost-West-Vergleichen tätige Kölner Rechts- und Sozialwissenschaftler M. KRIELE zu Wort. Unter Hinweis auf den europäischen Ostblock stellt er fest:

„Weiß man nicht auch in Lateinamerika, daß die Praxis des realen marxistischen Sozialismus, wie man sie etwa in Europa ständig vor Augen hat, in der Regel eben nicht Freiheit, Fortschritt und Gleichheit, sondern eher Unterdrückung, Rückschritt und Klassenteilung in Mündige und Unmündige erzeugt?“

Puebla gibt dieser, aus der Erfahrung mit Osteuropa und auf dem Hintergrund deutscher Wohlstandsgesellschaft geborenen Position zu bedenken: „Die Furcht vor dem Marxismus hindert viele daran, die bedrückende Realität des liberalen Kapitalismus klar zu sehen“ (Puebla 92).

Für MÍGUEZ BONINO ist die marxistische Gesellschaftsanalyse nur eine ‚gedankliche Operation‘. Die Härte, mit der ihr von M. KRIELE und durch die Auswahl des Zitates wohl auch von H.-W. GENSICHEN begegnet wird, stimmt nachdenklich.

Der zweite Beitrag (30–42) unter der doppelten Autorschaft J. B. LIBANIO/A. MÜLLER gilt dem Franziskaner LEONARDO BOFF, einem Brasilianer, der durch die Vielzahl seiner Publikationen im deutschen Sprachraum bekannt ist. Die Autoren rechnen L. BOFF zu jener Theologengeneration, die ihre Grundausbildung noch in der für allgemeingültig gehaltenen europäischen Theologie erfahren haben, die dann aber über die Entdeckung einer eigenen, lateinamerikanischen Identität zu ihrer Identifizierung mit dem „Volk“ gefunden haben, „das religiös und unterdrückt ist“ (33). Dieser „Welt von Elenden“ will BOFF die Theologie mit der Perspektive der Befreiung zurückgeben.

Ihm geht es „immer um eine neue theologische Systematik, in der der Befreiungsaspekt lebendig ist“ (34) und er arbeitet nach den bekannten Grundthesen der Befreiungstheologen: Erfahrung von Gefangenschaft und Praxis der Befreiung als Grunderfahrung, *lectura* von Offenbarung und Lehre auf diesem Hintergrund, Benützung des analytischen Instrumentariums der Sozialwissenschaft als Grundlage theologischer Interpretation. Den Systematiker BOFF stellen die Autoren vor mit einer jeweils kurzen Charakterisierung der wichtigsten Veröffentlichungen zur Christologie, Mariologie, Ekklesiologie und Gnadenlehre sowie mit einem Abschnitt „Theologie“ der *Theologie der Befreiung*. Als originellster Beitrag BOFFS wird der Begriff der Transparenz, gleichsam als die originär christliche Synthese von Immanenz (These) und Transzendenz (Antithese) gesehen. Wege seiner besonderen Bedeutung für die Kirche Lateinamerikas ist auch BOFFS Beitrag zur Erneuerung des Ordenslebens angeführt.

Die Ankündigung eines Gesamtwerkes lateinamerikanischer Theologie unter dem Titel *Mysterium liberationis* zeigt, Lateinamerikas Theologen wachsen über das Stadium der Einzelkämpfer und der Einzelreflexion hinaus. Gerade unter diesem Gesichtspunkt wäre es wünschenswert gewesen, BOFFS Verhältnis zu anderen Befreiungstheologen aufzuzeigen. Die Kritik an seinem Denken und seinem Werk von seiten der politischen Machtträger wie auch kirchlicher Vertreter würde damit deutlicher als Kritik der Gestrigen an einer Kirche im Heute manifest.

Als Repräsentanten einer „Theologie im Kontext“ stellt ARNULF CAMPS den Chilenen SERGIO TORRES (43–53) vor. Der katholische Priester und Gesellschaftswissenschaftler konnte entscheidende Jahre an der Seite von Bischof LARRAIN von Talca (Chile), einem der wichtigen Impulsgeber für die Kirche des Kontinents arbeiten. Als einen der Mitbegründer der „Christen für den Sozialismus“ traf TORRES nach dem Militärputsch von 1973 das Los des Exilanten. An seinem Zufluchtsort New York organisierte er die Konferenz „Theologie in den beiden Americas“ (Theology in the Americas, 1975). Die Konfrontation mit Drittweltsituationen in New York ließ ihn weiter zu einem der Begründer „kontextueller Theologie“ werden. Als Gast des Weltrates der Kirchen in Nairobi (1975) wurde er schließlich zur Gründung der Ökumenischen Vereinigung der Drittwelttheologen (EATWOT) inspiriert, deren Vizepräsident er auch nach der Rückkehr in seine Heimat 1980 geblieben ist. Der Dialog mit den asiatischen Theologen faszinierte ihn und ließ ihn eine gewisse Hilflosigkeit spüren (48). TORRES relativierte gleichzeitig die lateinamerikanische Theologie zu einem breiteren Verständnis von Theologie, das die Erfahrung des Volkes miteinbezieht und erkennt die bisher fraglos angenommene lateinamerikanische Identität iberischer Prägung als unzureichend, da sie u. a. die etwa 30 Millionen Indianer unberücksichtigt läßt, deren Glauben und Glaubenspraktiken „im Leben des Volkes erhalten geblieben und in das katholische Ritual eingegangen sind“ (49).

Auf der zweiten Konferenz von Detroit (1980) zum Thema „Theologie in den beiden Americas“ waren auch Indianer als Träger „traditionell nichtwestlicher Weisheit und Offenbarung“ (50) vertreten. TORRES kommt in seiner geforderten Vision von einer neuen Gesellschaft und einer neuen Kirche, die die Lehrdispute des 16. Jahrhunderts für die Ökumene der Dritten Welt für bedeutungslos hält, auch zu einer Vertiefung des Befreiungsverständnisses, „das nicht bei einer sozialpolitischen oder ökonomischen Betrachtungsweise stehenbleibt, sondern das Religiöse und Kulturelle einbezieht“ (51/52). Sogar der Philosophie kann TORRES unter dem Einfluß der Begegnung mit Theologen aus Afrika und Asien eine gewisse Aufgabe nicht länger abstreiten. Für ihn gilt es nun einerseits Gott wieder zu entdecken, „den Gott des Exodus und der Mutter Erde . . ., den barmherzigen Gott, der in Jesus Christus die Partei der Armen ergriff . . ., den Gott des Lebens, der Liebe und der Freude“, andererseits muß Gott „in den Auseinandersetzungen der Klassen und in den revolutionären Kämpfen als der Anwesende erkannt werden“ (52f.).

Was CAMPS abschließend feststellt, soll hier unterstrichen werden: TORRES ist ein „Inspirator, der die Menschen der verschiedenen Kontinente zusammenführen möchte, damit sie ihre eigene kontextuelle Theologie schaffen“ (53). In ihm zeigt sich der Reifungsprozeß der lateinamerikanischen Theologie.

HERIBERT RÜCKER hat es unternommen, den Theologen und Musiker CHARLES NYAMITI als Vertreter „afrikanischer Theologie“ vorzustellen (54–70). NYAMITI gehört zu den Theologen, die in die Erkenntnis hineinwuchsen, daß es gar nicht die europäische Theologie gibt, die zu übersetzen wäre, und daß die afrikanische Kirche für immer unmündig bliebe, wenn sie ihre Identität in Vor-Gedachtem fände“ (54).

Folglich will er „das Ganze katholischer dogmatischer Theologie systematisch im Licht afrikanischer Mentalität und Situation neu“ durchdenken. Die Ethnologie wird für ihn zur „Magd der afrikanischen Theologie, so wie die Philosophie es für die abendländische Theologie gewesen ist“ (56). Hierin sieht der Verfasser im Gegensatz zur „Schwarzen Theologie“ bereits eine entscheidende Schwachstelle des Ansatzes von NYAMITI. „Es unterwirft den heutigen Afrikaner der Ethnologie, obwohl die Kulturanthropologie dem gegenwärtig lebendigen Menschen dienen sollte“ (57).

RÜCKER versteht sich als Stimme im internationalen Dialog. Im Interesse einer wirklich „afrikanischen Theologie“ hält er mit seiner Kritik nicht hinter dem Berg (vgl. 70). Wenn er auch über NYAMITIS umfangreiches Werk, etwa über seine Buch „Afrikanische Tradition und der Gott des Christentums“ (1978) anerkennende Worte findet, so weist er doch mit HASTINGS darauf hin, es handle sich eher um „eine Art afrikanischer Neuscholastik“ (61) als um afrikanische Theologie. Seine kritische Distanz zum Kernstück der Theologie NYAMITIS gibt Rücker dann unter der Zwischenüberschrift *Nyamitis Gottesbegriff* bekannt. Von „Afrikanischer Theologie“ sei hier offensichtlich nur insoweit die Rede, „wie afrikanische Elemente eine europäische, spekulative Theologie in einer, dem afrikanischen Denken angeblich gemäßerem, sinnlichen Form abzubilden vermögen“ (65).

Die Kritik RÜCKERS macht die Widersprüche deutlich, die auftreten, wenn neuscholastische Dogmatik als unverrückbare Vorgegebenheit für alle Zukunft und Kulturen zum Ausgangspunkt theologischen Bemühens gemacht wird. Verdienstvoll bleibt NYAMITIS theologisches Bemühen auch dann, wenn es endgültig zeigt, daß afrikanische Theologie von den Quellen und nicht gleichsam von zeitgebundenen und zeitbedingten Kommentaren auszugehen hat.

Daß auch diese nicht belanglos sind für eine einheimische Kirche, weil ihr sonst die notwendige geschichtliche Dimension fehlt, zeigt der Ghanaer CHRISTIAN G. BAETA, dessen Lebenswerk THEO SUNDERMEIER unter dem Titel *Auf dem Weg zu einer afrikanischen Kirche* (71–81) zusammenfaßt.

Der Pfarrer der evangelisch-presbyterianischen Kirche und spätere Universitätsprofessor war nach SUNDERMEIER „immer ein Mann der Kirche“, wie auch sein Hauptwerk *Religion in einer pluralen Gesellschaft* (1976) ausweist. Sein Beitrag läßt sich als Beitrag zu einer afrikanischen Ekklesiologie verstehen (73). Das unterstreichen auch die von SUNDERMEIER aufgestellten *Thesen zur afrikanischen Kirche*, mit denen er BAETAS Denken zusammenfaßt.

Die erste These mag überraschen: „Die Kirche ist afrikanische Kirche, sofern sie christlich-missionarische Kirche ist.“ Im Gegensatz zu jüngeren Theologen sieht BAETA in der von europäischen Christen vermittelten Kirche eine historische Notwendigkeit, die mit zur Geschichte der Kirche Ghanas gehört. Sie leugnen zu wollen, wäre für ihn unbarmherzig gegenüber den Christen, „die in dieser gebundenen Gestalt der Kirche ihr Zuhause gefunden haben“ (74). Allerdings haben die europäischen Kirchen auch ihre Spaltung nach Afrika getragen. Zu deren Überwindung und für die Erhaltung der Freiheit, die zum Wesen der Kirche Christi gehört, hat sich BAETA zeitlebens und erfolgreich eingesetzt.

Die zweite These: „Die Kirche ist christlich-missionarische Kirche, insofern sie afrikanische Kirche ist“, klingt vertrauter. Wie die afrikanische, traditionelle Religion hat sich auch die Kirche am vitalen Leben zu orientieren, das immer leiblich-spirituell verstanden wird. Christlich ist die Kirche in Afrika dort, wo sie das innerste Streben des afrikanischen Menschen ernst nimmt und im vollen Sinne lebensfördernd wirkt. Das heißt auch, daß sie zur Ahnen- und Geisterverehrung, letztere klar als Götzendienst qualifiziert, ihre eigene Position braucht (77).

Die dritte These lautet: „Die Kirche ist afrikanische Kirche, insofern sie dialogische Kirche ist.“ BAETA hat auf den Wandel auch in den afrikanischen Religionen und ihre Werte hingewiesen, wie er aus gründlicher Sachkenntnis vor einer Überbewertung sogenannter unabhängiger Kirchen als geglücktem Modell einer Afrikanisierung hingewiesen hat. Der Dialog ist mit traditionellen Religionen und unabhängigen Kirchen ebenso gefordert wie mit dem Islam. „Die ‚Solidarität als Mitmensch‘ macht es notwendig, über die Methode der ‚monologischen Herausru- fung unserer Botschaft‘ hinauszukommen“ (79/80).

Die vierte These schließlich lautet: „Die Kirche ist afrikanische Kirche, insofern sie gesellschaftsbezogen ist.“ Als Theologe, dessen aktives Leben noch bis in die Kolonialzeit reichte, setzte sich BAETA für eine „positive Koexistenz“ zwischen Staat und Kirche ein. Die Leistung der Kirche etwa in Schule und Medizin und die Bereitstellung der geistigen Mittel, „die abendländische Zivilisation, die ja die Welt erobert hat, zu verstehen und uns zum Nutzen zu praktizieren, anstatt von ihr überrumpelt und weggeschemmt zu werden“ (81), geben nach Ansicht BAETAS der Kirche das Recht mitzuwirken an einer „afrikanischen Personalität“, die „eine Kultur, ein angemessenes, sinnvolles Weltbild, ein Ethos, die Grundwerte, eine allen gemeinsame Sitte, einen Lebensstil“ (80) beinhaltet. Um ihrer Rolle künftig gerecht zu werden, braucht die Kirche aber auch den „missionarischen Geist“, „in dem man sich zum Wohle anderer freiwillig verbrauchen läßt, ohne auf irgendwelchen materiellen Gewinn zu hoffen“ (81).

Mit dem Beitrag von THOMAS KRAMM über THARCISSE TSHIBANGU TSHISHIKU, Zaire, unter dem Titel: „Ein Afrikaner zwischen Staat und Kirche“ (82–95) kommt ein neuer, wichtiger Aspekt zu Wort, der für „Theologen der Dritten Welt“ keine Seltenheit darstellt:

Ein junger kongolesischer Theologe, durch eine Erziehung in katholischen Missionsschulen der Kolonialzeit sprachlich und kulturell seinem Volk bereits weitgehend entfremdet (86f.), wird zum Weiterstudium nach Europa entsandt, nimmt schließlich „ganz den Standpunkt des Europäers ein“ (93). Kaum wieder in der Heimat, wird er mit Leitungsgämtern betraut. Als erster afrikanischer Rektor der Universität Lovanium, Konzilsberater, Mitglied der Kommission *Faith and Order* des Ökumenischen Rates der Kirchen, der Internationalen Theologenkommission und des Sekretariats für Nicht-Christen wird er, der dreißigjährige, päpstlicher Prälat und Weihbischof von Kinshasa (93/94). Damit fallen ihm nicht nur wichtige kirchliche Aufgaben zu, er gerät auch in politische Auseinandersetzung, in der er offensichtlich eine geschickte Hand beweist. KRAMM kann formulieren: „Tshibangu verstand es, sich dem Staat Zaire unentbehrlich zu machen . . . An den Erfahrungen und dem Einfluß dieses Mannes kann Mobutu bis heute nicht vorbeie“ (94).

Auf der Strecke geblieben ist der Theologe, dessen Schaffen sich auf eine ‚Konferenztheologie‘ beschränken muß, so daß sich sein Beitrag im wesentlichen auf den des „Förderers, Koordinators und Vermittlers“ reduziert (95). Man mag dies bedauern. Für Staat und Kirche von Zaire sind die Führerpersönlichkeit und der Diplomat im Augenblick wohl wichtiger als der Theologe. Eine historische Konstellation, die in Ländern der Dritten Welt wiederholt anzutreffen ist.

Anders in das Blickfeld der Politik geraten ist der südafrikanische farbige Theologe, ALLAN AUBREY BOESAK, den ERHARD KAMPHAUSEN als wichtigen Vertreter der Schwarzen Theologie vorgestellt (96–114). Die ganze Erbärmlichkeit, zu der Theologie in einer „Völkischen“ Kirche degenerieren kann, wird in der Nederduits Gereformeerde Kerk deutlich, die nicht nur die Rassenpolitik der weißen Regierung praktisch legitimiert, sondern es bis heute fertigbringt, die Christen der eigenen Konfession je nach Rasse in eine weiße, Nederduits Gereformeerde Kerk, in die

farbige Missionskirche, die indische reformierte Kirche und schließlich in die schwarze reformierte Kirche einzupferchen (vgl. 105). Als Mischling ist BOESAK Pfarrer in der „farbigen“ Kirche; sie hat ihn von Kind auf geprägt. Ihm, dem Farbigen und damit immerhin Privilegierten im Vergleich zu den völlig für unmündig erklärten schwarzen Menschen in Südafrika gelingt es, vor allem aus der „Distanz der Freiheit“, die ihm die Zeit seiner Promotion in den USA von 1970 bis 1976 gewährte, einen neuen theologischen Ansatz zu finden, der in seiner Dissertation: „Unschuld, die schuldig macht, eine sozioethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht“ niedergelegt hat. Es ist dies eine „systematische Reflexion jener Erkenntnisse und Einsichten, die BOESAK im Prozeß seiner schwarzen Bewußtwerdung erwarb und von der ausgehend er einen neuen theologischen Ansatz entwickelt hat (101), nämlich den einer Theologie im Kontext der Apartheid.

BOESAK fordert einen geistlichen und politischen Exodus „aus der Situation der Unterdrückung heraus auf Befreiung hin, aus Unmenschlichkeit, Finsternis und Haß hinaus, auf eine Situation hin, in der beide, Weiße und Schwarze, ihr gemeinsames Menschsein wiederfinden können und sie sich eines sinnvollen Lebens, einer bisher zerstörten Ganzheit des Lebens erfreuen können“ (111). Mit BAYERS NAUDÉ hält er den Zeitpunkt für gekommen, eine Black Militant Confessing Church ins Leben zu rufen, die Konfessionen und Denominationen überschreitet. Mit jüngeren Pastoren aller Hautfarben ist er als Vorsitzender der Broederkring-Bewegung dabei, innerhalb der eigenen Kirche die Rassenschranken zu überwinden. Daß sich in den Synoden jeweils Mehrheiten für ihn aussprachen, deutet auf einen wichtigen Wandel in der Nederduits Gereformeerde Kerk hin, der auch der Apartheid-Politik ihre religiöse Legitimation entziehen wird. Die Regierung scheint damit bereits zu rechnen, weil sie zusehends die Ideologie der Nationalen Sicherheit als Legitimationsgrund für ihre unmenschliche Politik bemüht. Sie hat offensichtlich von den lateinamerikanischen Diktaturen gelernt, mit denen sie z. T. gute Geschäftsbeziehungen unterhält. Es sollte uns nicht wundern, wenn die Regierung künftig auch von einer kommunistischen Unterwanderung sogar der Nederduits Gereformeerde Kerk sprechen wird, dann nämlich, wenn diese Kirche ihren Kastenpanzer sprengen und abwerfen wird.

Eine ganz andere Welt und Dimension theologischen Denkens führt HORST BÜCKLE mit der Vorstellung des Anglikaners und indischen Theologieprofessors Bischof AIYADURAI JESUDASEN APPASAMY ein. Er steht für *Gegenwärtige Christuserfahrung* (115–128) und für eine Dimension der Frömmigkeit, die sich die westliche Christenheit nicht vorenthalten darf (115). Aus dem Denken der bhakti-Tradition, deren Wesen Teilhabe und Zugehörigkeit zu Gott ausdrückt (118), wird „Appasamys Theologie eine Theorie der Frömmigkeitspraxis“ (116), in der die Christusmystik „nicht nur eine bestimmte Dimension christlichen Glaubens, sondern sein Wesen“ ausmacht (117).

Den Ertrag der Christologie für uns sieht Bückle im Primat ehrfürchtiger Anbetung (1.), in einer Verleiblichung der Frömmigkeit (2.), in einem neuen Zugang zur sühnenden Tat aus der Christusteilhabe (3.) und schließlich in der Spannung von Christusteilhabe und Erleuchtung (4.).

Einen katholischen indischen Theologen, den Leiter des Nationalen Instituts für biblische, katechetische und liturgische Arbeit in Bangalore stellt ARNULF CAMPS unter dem Titel *Theologie der Inkulturation: Duraisamy Simon Amalorpavadass, Indien*, (129–139) vor.

Seine Grundgedanken zu einer Theologie der Inkulturation hat AMALORPAVADASS in seinem Buch „*Gospel and Culture, Evangelisation and Inculturation*“ dargelegt, in

dem er auf die beiden Gefahren hinweist, die der tatsächlichen Inkulturation drohen: Sie geschieht nicht und drängt die Christen ins Ghetto, oder sie geschieht nachträglich und hat mit dem Widerstand derer zu rechnen, die als Christen um ihre Identität fürchten. Die Wahrheit beider Thesen hat sich in der Auseinandersetzung vor allem im liturgischen Bereich am Institut gezeigt. Ist die „Trennung von Evangelium und Kultur . . . das große Drama unserer Zeit“ (132), so kommt einer authentischen Inkulturation im Bereich einer Theologie der Schöpfung, der Inkarnation und der Kirche grundlegende Bedeutung zu. Die Kirche hat nicht die „Wahl zwischen Inkulturation und Nicht-Inkulturation“; die Frage ist, „ob es zu einer authentischen Kirche Christi kommt oder (ob) überhaupt keine Kirche zustande kommt“ (133). AMALORPAVADASS, von CAMPS als „Theologe der Lokalkirche“ bezeichnet, spricht damit ein Problemfeld an, das weit über die indische Kirche hinaus virulent ist: das Verhältnis der Ortskirchen untereinander und das der Ortskirchen zur Kirche Roms.

Auf dem Hintergrund der großen Religionen Asiens fordert der Inder, daß sich Inkulturation auch auf die Religionen bezieht, da diese zur „Schöpfung Gottes“ gehören „und einen Platz im Heilsplan Gottes in Jesus Christus“ haben (136).

Des weiteren hat Inkulturation mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu tun. Da es „keinen Gegensatz zwischen Evangelisierung und Entwicklung oder Befreiung geben kann, da das Heil, das die Kirche vermittelt, allumfassendes Heil ist“ (138/139), muß sich die Kirche auch in die „unheilvolle Lage der indischen Bevölkerung hinein inkarnieren“ (139). Das geistige Handwerkszeug soll eine eigene indische Theologie der Befreiung liefern. Da Evangelisierung, Befreiung und Dialog ebenfalls zusammengehören, fordert AMALORPAVADASS die Mitarbeit an der Erneuerung der indischen Nation und stellt dafür auch Bedingungen auf, die die Kirche für die Befreiung der Armen und Unterdrückten selbst (noch erst) zu erfüllen hat. Die abschließende Wertung von Camps darf unterstrichen werden: „Zweifellos wird man in den kommenden Jahren von Amalorpavadass (ihm) vertiefende Anregungen erwarten können, die dann in angepaßter Weise auch in anderen kulturellen Kontexten Beachtung verdienen“ (140).

JUSTUS FREYTAG hat es unternommen, mit CHOAN-SENG SONG einen Theologen aus Taiwan vorzustellen. In Anlehnung an einen japanischen Zen-Meister fordert CHOAN-SENG für Asien eine „Theologie mit einem dritten Auge“ (141–160). Damit soll die eindimensionale Theologie des Westens überwunden werden, die er durch seine Studien in Edinburgh, New York und Basel gründlich kennengelernt und zu der er mit seiner Dissertation *Über das Verhältnis von Offenbarung und Religion bei Karl Barth und Paul Tillich* auch seinen Beitrag geleistet hat.

Im Nachkriegstaiwan, das mit einer industriellen Revolution und einer diktatorischen Fremdherrschaft fertigwerden mußte, forderte CHOAN-SENG als Dekan der theologischen Hochschule der Presbyterianischen Kirche die geistige Auseinandersetzung mit den widerstrebenden Kräften. Dabei hat „die christliche Kirche . . . die entscheidende Aufgabe, dem Prozeß der Modernisierung und der Säkularisierung Sinn zu verleihen“ (144). Das kann nur auf dem Boden der Theologie der Inkarnation geschehen, die „mit den Chinesen und mit der chinesischen Kultur“ herausfinden soll, „was Christus in der Menschwerdung für alle getan hat“ (145). Dafür taugt die westliche Theologie nicht, die zwar einen weltweiten Gültigkeitsanspruch erhebt (vgl. 148), die aber den asiatischen Christen nicht hilft, „die göttliche Gewalt der Hoffnung und des Lebens der menschlichen Gewalt von Verzweiflung und Tod gegenüberzustellen“ (148). Dies kann nur eine asiatische Theologie leisten. Eine gewisse Bewährungsprobe hat die christliche Kirche Taiwans in politisch-ideologischen Krisenjahren ab 1971 bestanden, als die Presbyterianische Kirche als

älteste Kirche in Taiwan bewies, daß sie kein „Anhängsel an die Kirchengeschichte der westlichen Länder“ (148) ist, sondern sich der Herausforderung stellte, „ihren Glauben zu übersetzen in die Bemühung um Gerechtigkeit und Freiheit und die Sicherung einer menschlichen Zukunft in der eigenen Gesellschaft (148).

Der letzte Beitrag befaßt sich mit einer Persönlichkeit, die in mehrfacher Hinsicht aus dem Rahmen fällt. SEIICHI YAGI, den ULRICH LUZ vorstellt, ist Japaner und damit sicherlich kein Vertreter der Dritten Welt, wohl aber ein bedeutender Verfechter kontextueller Theologie. Außerdem hat der ehemalige akademische Lehrer an der baptistischen Kanto Gekuin Universität eine Entwicklung vom Theologen zum Religionsphilosophen durchgemacht, die ihm zwar den theologischen Lehrstuhl kostete, ihn aber auch zum gefragten christlichen Autoren werden ließ.

YAGIs „Kontext“ ist die japanische, hauptsächlich buddhistische Tradition, die ihn ein weiteres Mal zum „Außenseiter“ (162) innerhalb der japanischen christlichen Theologie macht. Der von ULRICH LUZ verantwortete Beitrag unter der Überschrift *Zwischen Christentum und Buddhismus* (161–178) gibt Yagis Standort und Programm gleichzeitig wieder.

Ausgangspunkt war jeweils eine Bekehrung. Die erste erfuhr der aus einer christlichen Familie stammende YAGI durch die Lektüre KIERKEGAARDS *Krankheit zum Tode*, wodurch er „Christ orthodoxprotestantischen Glaubens“ wurde (163). Die zweite Bekehrung, diesmal zu den Wurzeln seines Volkes, verdankt er dem Zen-Buddhisten DAISETSU SUZUKI. Bezeichnenderweise erhielt er den Anstoß dazu, sich mit dem Zen-Buddhismus zu befassen, während seines Aufenthaltes in Deutschland, wo ihn ein Naturschauspiel plötzlich den Inhalt des chinesischen Zen-Grundtextes „Offene Weite – Nichts von Heilig“ (163) begreifen ließ. Dieses Ereignis „führte ihn nicht vom Christentum weg, aber in gewissem Sinn über das Christentum hinaus“ (166). Er setzt sich mit der begrifflichen Sprache auseinander, die für ihn ein verobjektivierendes Instrumentarium ist, durch dessen Anwendung das Ich zum Zentrum des Menschen wird. Den Ansatz DESCARTES', der für ihn zur „Hypostasierung des Intellekts, im Handeln zur Unterwerfung und Beherrschung der Objekte durch das Subjekt“ führt (168), sucht er mit der „reinen Anschauung“ (165) zu überwinden, damit sich „die Realität einschließlich des Selbst, in ihrer Ursprünglichkeit“ wieder zeigt.

Da für ihn das „Wesentliche am christlichen Glauben eher in der Freiheit von der begrifflichen Sprache als in der Rechtsfertigung der Gottlosen (166) liegt, erkennt er große Gemeinsamkeiten zwischen christlicher und buddhistischer Grunderfahrung.

Der Weg zum Glauben erscheint Yagi immer mehr als „geschichtliche Erfüllung einer allgemein-menschlichen Möglichkeit“ und Gott kann er immer weniger als den „vom Menschen schlechthin Unterschiedenen“ erkennen (167). Als Christ und Theologe sucht der Japaner jedoch nach einer Integration, nach einem Ganzen als System aus freien Subjekten (169). Das gibt ihm Zugang sowohl zum paulinischen „Leib Christi“ wie zum mitmenschlichen Du. Er formuliert gleichsam gegen Descartes: „Ich bin Ich durch das Medium des Du“ (169), und findet in der buddhistischen Formel: „Ich und Nicht-Ich sind weder eines noch zwei“ eine weitere Parallele zwischen den beiden Hochreligionen, die beide ethisch zum „Durchbruch durch den Egoismus hindurch zur vermittelten Existenz in der Liebe“ (169/70) führen. Sie wird als Grundgesetz des Seins verstanden, nämlich als „vollkommene Autonomie und als wesensmäßiger Bezug zu anderen Seienden, die in der objektivierenden Sprache nicht ausdrückbar sind (170). Von dieser Basis aus denkt YAGI die Christologie neu. „Christus“ wird ihm „Ausdruck für das eigentliche Subjekt im Menschen,

das der Mensch nicht selbst ist und das ihn dennoch nicht als fremdes Subjekt erdrückt“ (170), während Jesus als geschichtliche Persönlichkeit eben der Vergangenheit angehört, „sofern es nicht gelingt, das Bleibende an ihm neu erscheinen zu lassen“ (171).

Hilfreich für diejenigen, der zum ersten Mal solcher Theologie begegnet, sind die Rückfragen an YAGIS Theologie, die LUZ formuliert. Der fraglose Individualismus Yagis erscheint „doch recht bürgerlich“ (178), weil „Integration vor allem als Integration des (einigermaßen sattten und über genügend Zeit verfügenden) Individuums“ (178) gesehen wird und andere, kontextbedingte Grunderfahrungen von „Ungerechtigkeit und Zukunftslosigkeit der Welt, der Gottferne und der eigenen Ohnmacht“ (178) keinen Platz haben. Damit scheint YAGI sich in einem ähnlichen Kontext zu bewegen, wie es westliche Theologie tut.

ALTMEXIKANISCHE RELIGION
UND CHRISTLICHE HEILSBOTSCHAFT*

von Gerhard Kruij

Die Arbeit von R. NEBEL, die vor allem in deutscher Sprache bisher kaum zugängliches Material berücksichtigt, spannt einen weiten Bogen von „der Religion der Azteken“, deren religiösen Mythen und Riten (Teil I) bis hin zum Versuch einer aktuellen „Neuorientierung des mexikanischen Christentums“, um „Antwort auf die entscheidende Frage zu geben, wie und in welchem Umfang ein im Geist des Evangeliums richtig verstandenes Christentum den Bedürfnissen oder Bestrebungen der Menschen im heutigen Mexiko über die Zeiten gerecht werden kann“ (317). Die Grundlage für diese „mexikanische Theologie“ bilden die Darstellungen der Begegnung von „Christentum und aztekischer Religion“ (Teil II) und der „Christlich-Alt mexikanischen Mischreligionen im heutigen Mexiko“ (Teil III). Die Untersuchung, die im Sommer 1982 von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Dissertation angenommen wurde, basiert im I. und II. Teil v. a. auf aztekischen Quellen und spanischen Dokumenten des 16. Jahrhunderts sowie auf den Werken der bedeutendsten Mexikanisten und wichtigen missionswissenschaftlichen Abhandlungen. Der III. Teil beruht auf grundlegenden anthropologischen und ethnologischen Forschungsergebnissen sowie eigenen Erfahrungen und Feldforschungen während mehrerer Aufenthalte in Mexiko. Besonders interessant ist ein Gespräch, das der Autor 1975 mit einem Nahua-Indio aus Huahuaxtla (Puebla) über dessen religiöses Leben führen konnte und teilweise verblüffende Details der Vermischung altmexikanischer und christlicher Elemente offenbart (260–266). So werden Gott, Jesus Christus und die Sonne auf der einen, „Unser Mütterchen“, die Jungfrau Maria und der Mond auf der anderen Seite identifiziert (261). Die von dem Nahua erzählte Schöpfungsgeschichte ist eine Vermischung altmexikanischer Mythen mit dem alttestamentlichen Schöpfungsbericht und der Geburtsgeschichte Jesu (262–263).

Der wichtigste Zusammenhang von altmexikanischer Religion, deren Komplexität zunächst sehr verwirrend ist, und heutiger Problematik der Volksreligiosität kreist um die Begriffe „Tod“ und „Opfer“. „Grundlegend für das Verständnis der aztekischen Menschenopfer“ (31) ist der Mythos von der Erschaffung der fünften Sonne (31–33): die beiden Götter Nanahuatzin und Tecuciztécatl stürzen sich in ein Opferfeuer und auf diese Weise entstehen Sonne und Mond, die allerdings nur durch das Selbstopfer auch der anderen Götter ihre Bahn ziehen können. Zur Erschaffung der Menschen werden Knochen von Männern und Frauen, die in einer vergangenen Weltzeit lebten, zermahlen und mit dem Blut aus dem Penis Quetzalcóatl, der „Gefiederten Schlange“, und anderer Götter zusammengeknetet. „Wie die Götter ihr Blut vergossen, um den Menschen ins Leben zu rufen, so muß auch der Mensch den Göttern sein eigenes Leben anbieten.“ (34) Obwohl die ersten Missionare in ihrem Kampf gegen den „Götzendienst“ der Indios vor allem auch gegen die Menschenopfer vorgingen, wurde durch die Christianisierung die grundsätzliche Anschauung der Notwendigkeit von Opfern und Leiden für die Erhaltung der Welt und die tiefe Opferbereitschaft der Menschen kaum angetastet. In diesem Punkt sieht RICHARD NEBEL eine bemerkenswerte Kontinuität: „Die Mexikaner waren

* RICHARD NEBEL, *Alt mexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus* (NZM/Supplementa 31) Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Immensee 1983, XXXVII und 393 S.

aufgrund ihrer langen Tradition der Buße, der Selbstaufopferung und der Ergebenheit in die Unabänderlichkeit des Willens ihrer alten Götter besonders dazu fähig, sich in das Leiden und den Tod Jesu zu versenken. Sein Opfertod am Kreuz war ihnen kein ‚scandalum crucis‘ wie den Menschen der Antike, sondern etwas Vertrautes: der Mensch empfängt Heil und Rettung durch das Opfer.“ (290) „Der Gott Mexikos ist nicht Gott der Lebenden, sondern der Toten.“ (328) Dies ist auch der Hauptansatzpunkt für eine „Neugeburt‘ des Christentums unter den Einheimischen, . . . eine Erneuerung der mexikanischen Kultur in Gott durch Jesus Christus“ (337): „Eine Evangelisierung, die in ihrer Mitte die Botschaft nicht nur vom gekreuzigten, sondern auch und gerade vom auferstandenen Kyrios hat, . . . führt die Einheimischen dazu, ihre religiöse und soziale Umwelt kritisch zu hinterfragen: Impulse werden frei, Hoffnungen erwachen. Nicht der gefolterte und blutende Christus, der so häufig in den mexikanischen Kirchen anzutreffen ist, sondern der Christus der Auferstehung ist . . . die einzige Hoffnung des Volkes.“ (364f) Dabei wird jedoch gleichzeitig der Sinn einer echten Opferbereitschaft in der Nachfolge Jesu nicht übersehen: „Gottes Allmacht zeigt sich nicht in der Willkür des Diktators, des Großgrundbesitzers, des Patrons, des Kaziken, sie zeigt sich vielmehr im Opfer Jesu, in der Wehrlosigkeit dieser Liebe, die den Teufelskreis der Gewalt im Zeichen des Kreuzes und des Martyriums sprengt.“ (354)

Dabei stellt sich nun aber die Frage, ob der Rückgriff auf altmexikanische Traditionen für die Entwicklung einer „mexikanischen“ Theologie heute noch ausreicht, in einer Zeit, in der auch Mexiko zunehmend von Industrialisierung und Urbanisierung (ein Viertel der Mexikaner leben allein in der 18-Millionen-Stadt México, die Hälfte davon in Elendsvierteln) und damit einhergehender Säkularisierung gekennzeichnet ist. Der Verfasser selbst schreibt: „Gewachsene Sozialstrukturen werden durch die zunehmende soziale und regionale Mobilität der mexikanischen Gesellschaft zerstört . . . Insbesondere wegen starker Landflucht und Zuwanderung zu städtischen Ballungszentren gehen auch ethnische Gruppen zugrunde.“ (333) Vielleicht hätte ein stärker sozialhistorisch und befreiungstheologisch orientierter Ansatz auch der Erforschung der altmexikanisch-christlichen Mischreligion und der heutigen Volksreligiosität gutgetan, wofür es in Mexiko selbst auch bereits Beispiele gibt (GILBERTO GIMENEZ, IGNACIO CASTILLO u. a.).

Wenig verständlich ist die teilweise schroffe Zurückweisung der Kritik von Anthropologen und Ethnologen an der christlichen Mission in Mexiko (vgl. 243, 253f., 339). Ganz anders äußert sich dazu Bischof SAMUEL RUIZ (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas), auf den sich der Verfasser sonst oft beruft: „Als Mitglied der katholischen Kirche bekenne ich, daß unsere Tätigkeit, besonders vor der Erneuerung des II. Vatikanischen Konzils, offen im Widerspruch zum christlichen Bekenntnis war. . . . Meine katholische Kirche ist nicht ausgenommen von diesen Anschuldigungen (der ersten Barbados-Konferenz – Anm. v. G. KRUIP): Man sieht sie verbunden mit den herrschenden Mächten; mit Hilfe der geschickt eingesetzten Volksfrömmigkeit unterhält und verstärkt sie die Entpersonifizierung und unterstützt die Anpassung, die die Personen außerhalb der althergebrachten Tradition stellt. In einigen Ländern, wo die Kirche den offiziellen Auftrag zum Schulunterricht übernimmt, hat sie sich zum Wegbereiter der Unterdrückung der indianischen Gemeinschaften gemacht.“ (ZfM 4 |1978| 9–18) Selbstverständlich bestreitet niemand, daß auf Bischof SAMUEL RUIZ diese Kritik nicht zutrifft.

BERICHTE

DIALOGTREFFEN AFRIKANISCHER UND EUROPÄISCHER THEOLOGEN IN YAOUNDE/KAMERUN, 4.-11. APRIL 1984

Zu einem ersten theologischen Austausch lud die „Ökumenische Vereinigung afrikanischer Theologen (EAAT oder AOTA) afrikanische und europäische Theologen im April '84 nach Yaounde/Kamerun ein. Vorbereitet und organisiert wurde dieses Treffen vom Jesuiten ENGELBERT MVENG, Professor der Theologie an der Universität Yaounde.

Die Vereinigung AOTA selber wurde im Dezember 1977 auf der zweiten Konferenz der „Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt“ (EATWOT) gegründet. Sie wählte damals den katholischen Bischof SARPONG (Kumasi, Ghana) zu ihrem Präsidenten und E. MVENG zum Generalsekretär. Ihr Organ ist eine der besten afrikanischen Zeitschriften „Bulletin de Theologie Africaine“, deren Chefredakteur NGINDU MUSHETE der jetzige Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät in Kinshasa (Zaire) ist.

Die AOTA versteht sich nicht einfach als kontinentale Untergruppierung der EATWOT, sondern besteht auf ihrer Eigenständigkeit als afrikanische Organisation. Die treibende Kraft hinter den afrikanischen Bemühungen ist E. MVENG, der mit anderen afrikanischen Theologen in allen Zentren der Welt durchzusetzen versucht, daß die afrikanischen Fragestellungen und afrikanische Theologie auf internationalen Tagungen maßgeblich vertreten sind und nicht, wie häufig in der Vergangenheit, beiseite geschoben werden. Zudem geht es um den eigenständigen Beitrag Afrikas innerhalb der EATWOT selber. Aus diesem Anliegen heraus hatte die Generalversammlung der AOTA schon im September 1980 auf einer Sitzung in Yaounde beschlossen, das Projekt einer afrikanisch-europäischen Tagung ins Auge zu fassen. Ein erster Versuch, mit Theologen der Universität Graz ein solches Treffen zu organisieren, schlug aus finanziellen Gründen fehl. Auf der EATWOT-Konferenz in Neu-Delhi (August 1981) traten die unterschiedlichen Meinungen über die weitere Planung der interkontinentalen theologischen Arbeit zutage: Die EATWOT-Versammlung entschied sich für eine gemeinsame Dialogtagung aller Dritte-Welt-Sektionen mit Theologen aus Europa. Diese Tagung fand 1983 in Genf statt. Die Afrikaner bestanden auf einer eigenen afrikanischen Konferenz mit europäischen Theologen. Diese wurde schließlich ermöglicht durch persönliche Kontakte MVENGs zur Theologischen Fakultät Lyon. Hier bildete sich ein Organisationskomitee von einigen katholischen Professoren (z. B. CHENU, DUQUOC, DELORME), zu denen noch der reformierte Theologe ALLAIN BLANCY stieß. Dieser hatte durch seine langjährige Tätigkeit beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Bossey (Genf) die notwendigen Kontakte und konnte über den ÖRK protestantische Theologen in Europa einladen. Von afrikanischer Seite war für die Planung das Exekutivkomitee der AOTA zuständig. Ein großes Vorbereitungstreffen fand im September 1983 in Lyon statt.

Die Tagung selber begann mit einer feierlichen Eröffnung in der protestantischen Fakultät von Yaounde. Während der folgenden Tage waren die Teilnehmer der Konferenz Gäste der Benediktiner am Mont Fébé.

Das Programm der Tagung war äußerst umfassend. Das Grundthema „Mission und die Kirche heute“ wurde in viele Einzelfragen ausgefächert: 1. Die Zukunft der Mission, 2. Mission und Kultur, 3. Solidarität mit den Armen und der Kampf für Gerechtigkeit, 4. Afrikanische Theologie, Befreiung und universale Mission der

Kirche, 5. Die Frau und die Mission, 6. Kirche und Familie, 7. Kirche und Politik. – Neben den Plenarsitzungen gab es drei Arbeitsgruppen, die die Themen Befreiungstheologie, Kirche der Armen und konkrete Strukturen des Dialogs zwischen Afrika und Europa diskutierten. Vorteilhaft für so ein weitgefaßtes Programm wirkte sich aus, daß bei einem ersten Dialogtreffen alle wichtigen und strittigen Fragen angesprochen wurden. Unbefriedigend war, daß keines der Probleme etwas tiefer behandelt werden konnte.

Kritisiert wurde zudem, daß die Programmpunkte nicht immer aufeinander abgestimmt waren, weil viele afrikanische Teilnehmer und Sprecher, vor allem aus dem Süden Afrikas und aus protestantischen Kirchen, nicht gekommen waren. Folglich hatten katholische Theologen aus französisch-sprechenden Gebieten Afrikas mit ihrer spezifisch theologischen Ausrichtung das Übergewicht. Immerhin folgten der Einladung aber afrikanische Theologen aus Kamerun, Zaire, Elfenbeinküste, Zentralafrikanische Republik, Ghana, Benin, Nigeria, Sierra Leone, Äthiopien und Kenia. Die Zusammensetzung der europäischen Teilnehmer auf der Tagung war wohl etwas zufällig, aber doch noch aufs Ganze gesehen recht ausgeglichen nach Kirchen und Nationen verteilt. Neben den sechs Franzosen kamen je zwei Teilnehmer aus den Niederlanden und der Bundesrepublik Deutschland, und je ein Teilnehmer aus England, Schweiz, Italien, Belgien, DDR, Tschechoslowakei und Kanada.

Weitaus tiefer als die gerade angesprochenen Probleme beeinflussten die aktuellen politischen Ereignisse die Tagung. In der Nacht zum 6. April versuchte ein Teil des Militärs einen Staatsstreich. Es kam tagelang zu erbitterten Schießereien in Yaounde. Mehrere hundert Menschen mußten ihr Leben lassen. Aufgrund dieser schrecklichen Geschehnisse verblaßte vieles von dem in Vorträgen und Diskussionen Gesagten und erschien unwirklich. Mehrere Teilnehmer aus der Stadt und auch die Übersetzer konnten aufgrund des Putschversuches den Tagungsort auf dem Berg Fébé nicht aufsuchen. Der Verlauf der Tagung mit seinen Referaten und Diskussionen kann hier im einzelnen nicht wiedergegeben werden, jedoch verdienen einige wesentliche Gesichtspunkte Erwähnung.

Die Hauptauseinandersetzung vor allem der französisch-sprechenden Afrikaner konzentrierte sich auf Fragen kirchlicher Mission im Kontext afrikanischer Kultur und Religion. In diesem Zusammenhang wurde vor allem die afrikanische Abhängigkeit vom kolonialistischen Europa und der westlichen Kirche scharf kritisiert und nach Formen der kirchlichen Eigenständigkeit gesucht. Kardinal MALULA z. B. entwickelte ein afrikanisches Konzept der Ehe, das nicht mehr vom Einheitsmodell her, das in Europa entstanden ist, geformt wird. Bischof TschOUNGA und der protestantische Theologe MASAMBA MA M'POLO förderten aufgrund traditioneller afrikanischer Gegebenheiten ein vertieftes kirchliches Verständnis von Mahlgemeinschaft und Versöhnung. Für J. M. ELA ergibt sich die Notwendigkeit, nach dem erforderlichen Weggang europäischer Missionare neue Formen der Pastoral, die den afrikanischen Situationen angemessen sind, zu fördern. Die Tendenz, ganzheitlich oder gar spekulativ Probleme der afrikanischen Kirche anzugehen, überwogen aber – wiederum vor allem bei den katholischen Theologen. Bischof Tschibangu und Ngindu Mushete versuchten, eine Gesamtvision von Afrika, Kirche und Zukunft der Welt zu geben.

Insgesamt bestimmten zwei Momente unterschwellig die Diskussion und Referate der afrikanischen Teilnehmer. Es wurde immer wieder betont, daß afrikanisches Denken in der Vergangenheit zutiefst verwurzelt war im Bewußtsein der Einheit allen Lebens – der Einheit des Profanen und des Heiligen, der Einheit des Einzelnen und der Gemeinschaft, der Einheit von Mann und Frau, der Familie, des gesamten

sozio-kulturellen Lebens. Diese afrikanische Einheit wurde durch die europäische Kolonisation und Mission der Kirche fast völlig vernichtet. Christlicher Glaube wurde in Afrika in konfessioneller Spaltung von sich absolut setzenden abendländischen Kirchen angeboten, die sich untereinander bekämpften und dabei den einen Christus beschworen. Afrikanisches Erbe wurde durch kulturelle, religiöse und wirtschaftliche, westliche Eroberung bis zur Unkenntlichkeit hin unterdrückt. In diesem Kontext sehen sich heute die Afrikaner auf der Suche nach der ursprünglich afrikanischen Einheit, und diese schwebt ihnen oft undeutlich, wie eine Vision, als ihre Zukunft vor. Sie wird sich verwirklichen in allen Belangen von Gesellschaft, Gemeinschaft und Kirche. Diesem erhofften Ideal der Zukunft scheint in gewissem Sinn das Ideal der Vergangenheit zu entsprechen. Zwischen dem „erbsündenfreien“ Zustand der Vergangenheit, wie Bischof SARPONG ironisch gegenüber afrikanischen Teilnehmern sagte, und der wiedergewonnenen afrikanischen Einheit der Zukunft liegt die Zeit der verlorenen und wiederzufindenden afrikanischen Identität. In diesem Horizont muß die afrikanische Kirche ihre Rolle entdecken.

Von diesem Grundanliegen her ist es verständlich, daß die Europäer auf der Konferenz immer wieder des Dualismus angeklagt wurden. Dies ging jedoch manchmal so weit, daß jeder Versuch einer Differenzierung von europäischen und afrikanischen Problemen als Affront gegen das Einheitsdenken gewertet wurde. Das positive Anliegen afrikanischer Einheit erwies sich in den Diskussionen dann als negativ, wo dem vereinfachend „Europa“ als Unterdrücker entgegengesetzt wurde. So wurde aus manchen Anklagen katholischer afrikanischer Theologen nicht klar, ob mit „Europa“ Kolonialismus der Vergangenheit, Praktiken der katholischen Missionskongregationen, die gegenwärtige Kirchenpolitik des Vatikan oder auch die romtreue Sicht der eigenen afrikanischen Bischöfe gemeint war. Aus der spezifisch römisch-katholischen Problematik von afrikanischer Partikularität und universalem römischen Anspruch ergab sich auch, daß viele innerkatholischen Probleme angeschnitten wurden, die den protestantischen Partnern völlig fremd waren.

Das pauschalisierende Sprechen von „Afrika“ und „Europa“, das sich zumeist an der Vergangenheit orientierte, brachte es überdies mit sich, daß nur wenige – wie z. B. POBEE und Bischof SARPONG – Wichtiges zu augenblicklichen Problemen moderner afrikanischer Länder sagten. Damit blieb die sozialpolitische Auseinandersetzung mit den heutigen konkreten Mächten der Unterdrückung, wie sie im südlichen Afrika geführt wird, fast aus. Andererseits war es äußerst wichtig, den europäischen Teilnehmern klarzumachen, daß die europäischen missionarischen und kolonialistischen Praktiken von „gestern“ eben nicht ein Moment dieser Vergangenheit sind, sondern sich übersetzt haben in heutige kulturelle, religiöse, soziale und politische Wirklichkeit afrikanischen Lebens, aus der heraus nach der Zukunft Afrikas gesucht werden muß.

Hiermit ist das zweite Moment angesprochen, das die Diskussion aller Teilnehmer bestimmte. Dieses wurde durch das grundlegende Referat von MVENG über die „anthropologische Armut Afrikas“ eingebracht, und wurde von den afrikanischen Theologen enthusiastisch aufgenommen. Das Einheitsideal eines zukünftigen Afrikas erhält seine eigentliche Schärfe erst durch die negative Bestimmung der Gegenwart. Im jetzigen Zustand ist afrikanische Identität nicht mehr zu finden, Afrika befindet sich in einem Zustand „anthropologischer Armut“: Auf die physische Vernichtung durch Sklaverei folgte die Vernichtung der afrikanischen Seele, der afrikanischen Kultur, der afrikanischen Identität. Und heute gibt es in Afrika unzählige, die „alles verloren haben, ihre Sprache, ihre Geschichte, ihre Traditionen, ihre Künste, ihre Gesellschaft und alle spirituellen Schätze, die die Lebenskraft ihres Volkes ausmachten“. (Mveng) Gegenüber ALTHAUSENS (DDR) Konzept einer

wirtschaftlichen Armut entwickelte MVENG leidenschaftlich diesen Begriff einer alles umfassenden Armut. – Gefährlich wird aber diese tiefe Einsicht, die sicherlich von den Europäern nicht ernst genug genommen werden kann, dann, wenn nicht mehr rational ersichtlich ist, wie eine Überbrückung vom „totalen Nichtsein“ („Armut“) Afrikas zur visionären Zukunft, zur Utopie, möglich sein soll. In den Diskussionen und Referaten wirkte sich wohl unterschwellig die utopische Zukunftshoffnung auf die jetzige Arbeit aus und gab Hoffnung für die augenblicklichen Schwierigkeiten. Begrifflich aber wurde das Problem der Vermittlung vom „Jetzt“ in die Zukunft Afrikas nur von wenigen behandelt. Es blieb in den meisten Fällen bei Appellen.

Von den europäischen Teilnehmern war bisher wenig die Rede. Sie waren auch mehr in die Rolle der Hörenden gedrängt worden. Moderne westliche theologische Ansätze kamen kaum zum Tragen. Allerdings lohnte es sich für die Europäer allein schon wegen des Einblicks in die afrikanische theologische Eigenständigkeit und wegen der intensiven persönlichen Gespräche, daß die Konferenz durchgeführt wurde: Die Teilnehmer beschlossen, in drei Jahren eine weitere Dialogtagung in Europa abzuhalten. Sie wählten dazu ein „Koordinationskomitee“ von fünf Personen (CHENU, BLANCY, KLAES, MATTEY, MAYLAND) als Kontaktpersonen in Europa.

Würzburg

Norbert Klaes

PIENIEŻNO MISSIO-ETHNOGRAPHIC MUSEUM

On April 7th 1984 the new exhibition of the Pieniężno Missio-Ethnographic Museum was opened after more than two years of preparation and construction. The main purpose to be achieved was to enhance the museum object – its material (phenomenal) and implicit (immanent) contents. Naturally, the whole work was done in close cooperation with the specialists. The present museum wants to become a kind of scientific institution for some research work in ethnography and ethnology. It is expected that this kind of work not only prepares better Seminarian students for future missionary work but also will bring some tangible contribution on the theoretical plane by throwing more light on the problems of indigenization, inculturation and adaptation. The emergence of the present Missio-Ethnographic Museum is closely connected with the missionary activity of Polish Divine Word missionaries. Thus it functions as a spiritual bridge linking Divine Word Seminary of Pieniężno with Polish missionaries working in mission countries.

Pieniężno

Zbigniew Wesolowski

THEOLOGIE IM KONTEXT

Boff, Leonardo / Bühlmann, Walbert (Hrsg.): *Baue meine Kirche auf. Franziskanische Inspirationen aus der Dritten Welt*. Patmos-Verlag/Düsseldorf 1982; 227 S.

Im September 1982 trafen sich 50 Franziskanerinnen und Franziskaner sämtlicher Ordenszweige aus 28 Ländern aller Erdteile in Mattli (Morschach), Schweiz. Vier Fünftel kamen aus der Dritten Welt: 15 aus Lateinamerika, neun aus Afrika und 16 aus Asien. Zehn von ihnen waren Schwestern. Der Kongreß hatte die Zielsetzung, die Herausforderungen der armen Länder zu bedenken und diese mit dem Ideal des Franziskus zu konfrontieren. Der vorliegende Band trägt die Hauptbeiträge und Dokumente von Mattli zusammen.

WALBERT BÜHLMANN schildert eingangs die „Metamorphose der Mission“, und ANTON ROTZETTER interpretiert die „Zeichen der Zeit“ aus franziskanischer Sicht. „Die franziskanische Armut im Kontext der Dritten Welt“ bespricht LEONARDO BOFF, und ROLAND J. FALEY fragt nach der „Franziskanischen Friedensbewegung in einem modernen Umfeld“. „Puebla, Menschenrecht und franziskanischer Geist“ überschreibt PAULO EVARISTO ARNS seinen Beitrag. Um den „Franziskanischen Dialog mit anderen Religionen“ geht es ARNULF CAMPS, während SEBALD REIL „Franziskanische und konziliare Erneuerung in der Kirche und Welt von heute“ behandelt. BENVENUTA M. SILVA und MARY FRANCES KWON wenden sich dem Thema zu: „Die franziskanische Frau in der Dritten Welt: Brasilien“ bzw. Südkorea. ANDREAS MÜLLER beschreibt sodann den Verlauf des Kongresses. Die Herausgeber fügen noch eine „Interfranziskanische Botschaft – Mattli 1982“, „Impulse für die Zukunft“, eine „Erklärung zur Rüstungsspirale“ sowie einen „Offenen Brief an den Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika“ an. Der Band schließt mit „Informationen über die franziskanische Geographie“ in Lateinamerika, Afrika sowie Asien und Ozeanien ab.

Ohne Zweifel haben die Organisatoren des Treffens wie auch die Herausgeber des Sammelbandes mit ihrer Themenauswahl virulente Probleme der Gegenwart getroffen: Zeichen der Zeit, Armut in der Welt, Friedensbewegung, Menschenrechte, Dialog mit anderen Religionen, konziliare Erneuerung und Beitrag der Frau für Kirche und Gesellschaft. Was die Beiträge über ihre Aktualität hinaus jedoch vor allem auszeichnet, ist ihre konstruktive Kritik an der offiziellen Kirche, die kaum ein Auge für die Zeichen der Zeit habe (39), ihre Ermutigung zur Achtung vor dem anderen, ihre Anregungen zu einem maieutischen Dialog, ihre Impulse für eine vorrangige und solidarische Option für die Armen und ihr Ausstrahlen von Zuversicht und Hoffnung.

So wird deutlich: Der Untertitel des Buches „Franziskanische Inspirationen aus der Dritten Welt“ bedeutet nicht: „Inspirationen aus der Dritten Welt für die Franziskaner“. Vielmehr gibt der Band der gesamten Kirche Anregungen und Impulse aus dem Erfahrungsschatz der franziskanischen Familien in der Dritten Welt.

Lilienthal

Horst Goldstein

Ntetem, Marc: *Die negro-afrikanische Stammesinitiation. Religionsgeschichtliche Darstellung, theologische Wertung, Möglichkeit der Christianisierung.* Vier-Türme-Verlag/Münsterschwarzach 1983; XLVI + 381 S.

Der dreiteilige Untertitel zeigt an, daß sich die Würzburger Dissertation mit religionsethnologischen, theologischen und pastoralen Dimensionen der afrikanischen Stammesinitiation befaßt. Ausgangspunkt der Überlegungen ist nach Aussage des Vf., eines katholischen Priesters aus Kamerun, die pastorale Frage der afrikanischen Christen, „ob und inwieweit die für Afrika so charakteristische Stammesinitiation ins Christentum eingebaut werden kann“ (XVII). Die Antwort, die in den abschließenden Kapiteln versucht wird, sei hier schon vorweggenommen: Vf. vertritt die These, daß die Beschneidung, die hauptsächliche Handlung bei der Initiation, in die christliche Initiation eingebunden werden sollte. Damit werde der heilsgeschichtliche Stellenwert der Beschneidung zur Geltung gebracht, und gleichzeitig könne verhindert werden, daß zwei Initiationen sinnlos nebeneinander laufen. Konkret wird empfohlen, die Beschneidung in Verbindung mit der Spendung des Firmaments etwa im Alter von 15 bis 18 Jahren zu vollziehen.

In dem ersten, religionsgeschichtlichen Teil der Arbeit ist zunächst auffallend, daß der Autor nicht seine eigene Initiation als Fallstudie heranzieht, sondern sich fast ausschließlich auf reiches, von Europäern veröffentlichtes Quellenmaterial beruft. Der Einfluß der kulturhistorischen Schule ist deutlich. Da Sozialanthropologen kaum herangezogen werden, ist ein Mangel an empirischen Daten, die auch für eine Evaluation des komplexen Kulturwandels unverzichtbar sind, festzustellen. Tiefenpsychologische Analysen werden ausdrücklich als unzureichend ausgeschaltet. Dadurch kann der Eindruck entstehen, daß es sich bei der Initiation um ein nur religiöses, fast esoterisches Phänomen handelt. Diese kritischen Anmerkungen sollen jedoch keineswegs verdecken, daß der Vf. frühere kulturromantische Adaptationsmodelle überwindet und in der Mitte der Initiation vorgestoßen ist. Mythen, Riten und Symbole bringen die dreifache Integration des afrikanischen Menschen (muntu) zum Ausdruck: die Integration mit sich selbst, mit der sichtbaren Gesellschaft der Lebenden und mit der unsichtbaren Gesellschaft der Verstorbenen, der Ahnen und Gott. Die Beschneidung selbst prägt den Wert des Lebens, die kosmische Einbindung in die Lebensvermittlung und die Lebensverantwortung unwiderrufflich ein.

Bei der theologischen Wertung setzt sich der Vf. mit der Haltung der Kirchen gegenüber der Stammesinitiation und mit der allgemeinen Haltung der Theologie gegenüber nichtchristlichen Religionen auseinander. Zentrale Begriffe sind „Natarsakrament“ und „Christität“. Mit dem Natarsakrament ist eine Wirksamkeit des übernatürlichen Heilswillens Gottes in den Riten der nichtchristlichen Religionen angedeutet. „Christität“ besagt darüber hinaus die seinshafte, wenn auch verborgene Bezogenheit der ganzen Schöpfung auf Christus. Die Begegnung des Christentums mit der traditionellen afrikanischen Religion geschieht in Anknüpfung und Widerspruch, d. h. die mythischen Vorstellungen und Riten helfen zwar der Gesamtheit der menschlichen Existenz des Afrikaners in allen seinen Beziehungen besser umfassen und bei ihm den unergründlichen Reichtum der christlichen Botschaft konkret und lebensnah zu verkünden, aber die Person Jesu Christi sprengt jeden religionsgeschichtlichen Vergleich. (227–284)

Die umfangreich dokumentierte Arbeit des afrikanischen Theologen wird ohne Zweifel einen prominenten Platz in der Initiationsdiskussion einnehmen.

Aachen

Hermann Janssen

Rivinius, Karl J. (Hrsg.): *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 33). Steyler Verlag/St. Augustin 1983; 298 S.

Vom 27. September bis 1. Oktober 1982 fand in St. Augustin eine theologische Tagung zum Thema „Schuld, Sühne und Erlösung“ statt, an dem sieben Professoren (Theologen, Philosophen und Anthropologen) der katholischen Fakultät von Kinshasa sich mit westlichen Theologen trafen, um die Möglichkeiten einer interkulturellen Begegnung zwischen afrikanischen und europäischen Theologen an einem Sachthema zu erproben. In seiner Einleitung des vorliegenden Bandes umreißt der Hrsg. K. J. RIVINIUS die Zielsetzung: „... ging es doch um die Begegnung zweier unterschiedlicher Kulturen und um den wissenschaftlichen Austausch auf der Grundlage verschiedener Denkansätze, Vorstellungsweisen und Gesellschaftssysteme. Der intensive Dialog sollte den eigenen Denk- und Verstehenshorizont dem jeweils anderen Gesprächspartner erschließen und zu Erkenntnissen führen, die unter anderem vor allem auch der Ausbildung von Theologen für ihren Einsatz in der Dritten Welt zugute kommen. Besonderen Wert wollte man zudem auf die interkulturelle Kommunikation legen.“ (9)

Der im Druck vorliegende Ertrag der Tagung beschränkt sich auf die Wiedergabe der offiziellen Referate. Von der „interkulturellen Kommunikation“ berichtet nur die Einleitung, die in wenigen Worten den Verlauf der Tagung skizziert, dabei von einigen Schwierigkeiten der Verständigung spricht, aber sonst zu einem positiven Ergebnis über den Sinn und Erfolg des Symposiums gelangt. Die Referate sind in drei große Blöcke aufgeteilt, wobei sich sechs Referate mit den „ethischen Normen und ihrer verpflichtenden Legitimation“, weitere fünf Referate mit dem „Problem von Sünde, Schuld und Vergebung“ und zum Schluß wieder sechs Referate mit der „Frage nach der christlichen Verkündigung“ befassen. Vorangestellt ist dem ganzen die Wiedergabe des Einleitungsvortrages von Kardinal BERNARDIN GANTIN, dem Vorsitzenden der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax“ (Rom, ursprünglich aus Benin stammend).

Bei einer Würdigung der europäischen Beiträge ist es sicher wichtig, die „Regieanweisung“ zu bedenken, die den Autoren seitens der Veranstalter mitgegeben worden war. „Die europäischen Referenten hatten jeweils in die drei Themenbereiche einzuführen, indem sie den abendländisch-westlichen Diskussionsstand zu der dem Symposium zugrundeliegenden Problematik thematisierten. Es ist bewußt nicht beabsichtigt worden, bereits bei diesen einführenden Vorträgen die afrikanische Sicht zu explizieren. Die westlichen Referenten hatten bloß den Rahmen abzustecken, innerhalb dessen die Hauptreferate der afrikanischen Teilnehmer einzuordnen und zu verstehen waren.“ (10) Von daher ergibt sich einigermaßen zwangsläufig, daß die Beiträge von H. DUMONT zum christlichen Menschenbild, von H. ALTMAYER über Gott als Gesetzgeber und Garant des Sittengesetzes, J. GRÜNDEL zur Frage nach dem Ursprung von Leid, Übel und Bösem, von A. AGENENDI zur Bußgeschichte und W. BEINERT über die abendländische Soteriologie sich wie Lexikonartikel lesen. Es werden große Überblicke gegeben und der Stand der gegenwärtigen Diskussion aus europäischer (eher: deutscher) Perspektive beleuchtet. Die afrikanischen Beiträge bringen viel religionswissenschaftliches Material über die Gemeinschaftsstruktur in Zentralafrika (MWENE-BATENDE und ATAL SA ANGANG), über Sünde, Vergebung und Versöhnung in einigen afrikanischen Ethnien (MBONYINKEBE SEBAHIRE und N'TEDIKA KONDE). Im dritten Teil, der zwar mit „Die Frage nach der christlichen Verkündi-

gung“ überschrieben wird, behandeln MULAGO GWA CIKALA, MWENE-BATENDE und ATAL SA ANGANG eigentlich Probleme der Eschatologie aus afrikanischer Sicht.

Nach der Lektüre des vorliegenden Materials bleibt eine gewisse Diskrepanz unverkennbar. Überspitzt ausgedrückt könnte man formulieren: Die europäischen Teilnehmer bringen die Theologie von Schuld, Sünde und Vergebung und hier vor allem Theologiegeschichte, während die Afrikaner den Kontext von Schuld, Sünde und Vergebung in den afrikanischen Gesellschaften von Zaire bringen. Die beiden Stränge sind zwar im Buch miteinander verbunden, haben aber eigentlich nichts miteinander zu tun, so daß man sich gut zwei Veröffentlichungen denken könnte, indem der eine die deutschen Beiträge und der andere die afrikanischen enthielte. Es ist schon eine große Schwäche des vorliegenden Bandes, daß er die Diskussion, d. h. den eigentlichen Nerv der ganzen Veranstaltung, nicht dokumentiert. Was die Problematik der interkulturellen Kommunikation angeht, so bleiben alle Fragen offen bzw. werden erst recht Fragen nach dem Sinn einer solchen Art der Kommunikation wach.

Man kann sich wirklich fragen, welchen Sinn hatte es eigentlich, in solcher Breite die europäische Theologiegeschichte zur Frage von Schuld, Sünde und Vergebung zu referieren. Aufgrund der immer noch bestehenden Bedingungen der theologischen Ausbildung konnte ja eigentlich davon ausgegangen werden, daß die afrikanischen Teilnehmer im Laufe ihrer theologischen Ausbildung diese Theorien hinreichend gehört und studiert haben – wenigstens als unumgängliche Voraussetzung, um selber mit entsprechenden philosophischen und theologischen Graden ausgerüstet an die Entwicklung einer afrikanischen Theologie gehen zu können. So drängt sich der Eindruck auf, daß die europäischen Professoren zunächst einmal den großen Schatz ihres Wissens darbieten und dann darauf warten, daß die Afrikaner die Ergebnisse ihrer Versuche einer Kontextualisierung der Theologie auf afrikanische Verhältnisse vorlegen. Dabei bleiben die europäischen Beiträge formal abgerundet, umfassend und erschöpfend, was die Thematik angeht, während die afrikanischen Beiträge viel suchender, problematischer und auch unfertig wirken. Die Stärke der europäischen Beiträge beruht aber im wesentlichen darauf, daß sie den europäischen Kontext so ziemlich aussparen und daher allgemeine Aussagen machen, die die Afrikaner in ihrer Beschränkung auf den afrikanischen Kontext erst gar nicht in Versuchung sind zu formulieren.

Was die Problematik der interkulturellen theologischen Kommunikation angeht, so wirft der vorliegende Band wohl mehr Fragen auf als er beantwortet. Wie jeder Dialog setzt eine solche Kommunikation eine Gleichheit der Partner und auch wohl eine Gleichheit der Methode voraus. In St. Augustin bestätigte sich jedoch, daß europäische Theologen immer noch „universal“ zu denken und zu formulieren wagen, wo es darauf ankäme, daß sie sich ihrer eigenen Kontextualität bewußt würden.

Aachen

Georg Evers

Schöpfer, Hans: *Theologie an der Basis. Dokumente und Kommentare zum theologischen Nord-Süd-Dialog.* Friedrich Pustet, Regensburg 1983; 100 S.

H. SCHÖPFER, der an der Konferenz von europäischen Theologen in Woudschoten (1981) zur Vorbereitung auf den Dialog mit Vertretern der ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT) und an der eigentlichen Dialogkonferenz von Genf (1983) teilgenommen hat, versucht, eine erste Zwischenbilanz auf den begonnenen Dialog zwischen Theologen der Dritten Welt und denen

der Ersten Welt aus europäischer Sicht zu geben. Dabei schreibt er als beteiligter und betroffener Theologe, der sich durch die Ansätze der Theologie in der Dritten Welt herausgefordert fühlt, den wesentlichen Anliegen dieser Theologie gegenüber durchaus offen ist, aber doch auf dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrung mit europäischen und lateinamerikanischen Befreiungstheologen eine Reihe Einwände hat. Der Untertitel des Buches ist etwas irreführend, da eigentlich nur der zweite Teil, nämlich „Kommentare“, auf den Inhalt wirklich zutrifft. Der erste Teil, „Dokumente“, wird nicht geliefert, wenn man nicht die Zusammenfassungen des Vf. als solche bezeichnen will, was schwerlich angeht. SCHÖPFER nimmt sich nämlich heraus, die Reihenfolge der Dokumente nach eigenen Gesichtspunkten zu ändern und umzustellen. Beim Dokument der Konferenz von Genf ist ihm das Mißgeschick passiert, daß er seine Ausführungen auf den ersten Entwurf der Schlußklärung stützt, die vom letztlich veröffentlichten offiziellen Text ganz erheblich abweicht.

Zum Inhalt: Vf. berichtet von der Konferenz europäischer Theologen in Woudschoten und dem dort erarbeiteten Schlußdokument; er charakterisiert kurz die interkontinentale EATWOT-Konferenz von New Delhi (1981) und beschreibt dann die Genfer Dialogkonferenz und den ersten Entwurf der Schlußklärung. Am Schluß steht eine kurze Evaluierung der Entwicklung der in der EATWOT vertretenen Theologie im Hinblick auf den Dialog mit europäischen Theologen.

Der Wert des Buches liegt in dem Einblick in die persönlichen Reaktionen eines engagierten Teilnehmers aus Europa auf die Herausforderungen, die der „Einbruch der Dritten Welt“ in den Bereich der Theologie darstellt. Für denjenigen, der mit der Materie nicht vertraut ist, wird durch die stark subjektive Darstellung und Bewertung dieser Theologie und ihrer europäischen Rezeption der Einblick in die Ansätze dieser Theologie nicht gerade erleichtert. Ohne die Kenntnis der Dokumente in ihrer Gesamtheit und die subjektiven Umstellungen des Kommentators wird es schwer sein, die Aussagen und Wertungen des Autors beurteilen zu können. Das Mißgeschick, eine vorläufige Version des später offiziell veröffentlichten Textes benutzt zu haben, könnte hingegen hilfreich sein, die allgemeine Problematik solcher Konferenzzerklärungen zu beleuchten, die als Schlußdokumente einer Konferenz erscheinen, in Wirklichkeit aber gewöhnlich von einem kleinen Redaktionskomitee später verändert und geglättet herausgegeben werden. Dies gilt auch für die Schlußdokumente der Konferenzen von New Delhi und Woudschoten.

Sprachlich störend ist der Gebrauch von Ausdrücken wie „Drittweltkontinente“, „Drittwelt-Realität“ und „Südkontinente“. Auch wenn es länger und vielleicht umständlicher ist, sollte „Dritte Welt“ (eine Bezeichnung, zu der sich ja EATWOT mit Namen und Programm bekennt) benutzt werden oder von Afrika, Südamerika und Asien die Rede sein. „Klassismus“ (70) ist wohl besser mit Klassendenken“ beschrieben. „Luu Hong Kann“ (99) muß „Luu Hong Khanh“ heißen.

Aachen

Georg Exers

Sempebwa, Joshua W.: *African Traditional Moral Norms and Their Implication for Christianity. A Case Study of Ganda Ethics* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 30). Steyler Verlag/St. Augustin 1983; 271 S.

In diesem Buch entfaltet der Autor die Ethik seines Volkes, der Ganda. Die Ganda leben in Uganda, sind also Afrikaner. Folglich verarbeitet er viel ethnographisches Material, bezieht er sich immer wieder auf die Religion der Ganda, die den Hintergrund bildet. Doch sein Ziel war weder ethnologisch noch religionswissenschaftlich, es war philosophisch. Er wollte den bislang höchst spärlichen philosophi-

schen Studien über Afrikaner endlich eine neue, fundierte hinzufügen. Und es steht außer Frage: das ist ihm hervorragend gelungen.

Wir vergessen rasch, darum muß man sich immer wieder einmal erinnern: vor noch gar nicht so langer Zeit wäre es den meisten Europäern kaum in den Sinn gekommen, daß auch Afrikaner oder andere „Primitive“ so etwas wie Ethik besitzen könnten. Sollten sich hier oder dort noch „Survivals“ jenes Europäer-Glaubens erhalten haben, JOSHUA W. SEMPEBWA hat sie endgültig entwurzelt. Unwiderlegbar führt er uns vor, wie sehr sich gleicht, was die Ganda als ethisch betrachten und was Aristoteles, Vater unserer Ethik, und andere allseits anerkannte Philosophen zu sagen haben.

Der Autor teilt seine Studie in zwei Teile. Im ersten, längeren, entfaltet er das ethische System der Ganda und bespricht zuerst invariable „moralische Grundsätze“ (moral principles). Dazu gehört die „Solidarität“ (principle of human solidarity and oneness), die „Kraft“ (principle of human vitality and continuity), die „Rangordnung“ (principle of human hierarchy). Sodann wendet er sich variablen „moralischen Vorschriften“ (moral rules) zu, die z. B. fordern, Verwandten und Nachbarn beizustehen, und die Diebstahl, Eifersucht, Mord, Zauberei u. a. m. verbieten. Zur Sprache kommt noch mancherlei, Tabus etwa und wie die Ganda Autorität, Macht, Eigentum, Gerechtigkeit verstehen, ihre Etikette, was sie beschämt, ihre moralische Erziehung und so fort.

Im zweiten Teil seiner Studie wendet sich der Autor afrikanischer Moral allgemein zu und fragt, ob und wie Afrikaner ihre Ethik christlich begreifen und einordnen könnten. Es geht um „Eurochristozentrismus“, um die bei uns gern verdrängte Tatsache, daß rund 70 Prozent aller Afrikaner ihrem traditionellen Glauben und somit traditionellen Normen anhängen, es geht um die Struktur afrikanischer Gemeinschaft, um die harten Stolpersteine „Vielehe“ und „Ahnen“, sowie um den Platz traditioneller Werte an christlichen Schulen in Afrika.

Der Autor hofft auf zweierlei. Der Leser möge einsehen, daß die traditionelle Ethik der Ganda ebenso systematisch und vernünftig ist wie Ethiken des Westens. Daraus folgt zweitens: er möge begreifen, daß traditionelle afrikanische Ethik nicht ohne jeden Einfluß bleiben kann auf afrikanisches Christentum. Der Autor macht es dem Leser möglich, diese Ziele ohne Mühe zu erreichen.

Marburg

Hans-Jürgen Greschat

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: DR. BINGHAM TEMBE, Boyerstr. 23, D-4300 Essen 12 · DR. REINHARD LEUZE, Bodenstedtstr. 27, D-8000 München 60 · DR. JOHANNES LAUBE, Baugulfstr. 29, D-6400 Fulda 1 · DR. OTHMAR NOGGLER, Pettenkoferstr. 26-28, D-8000 München 2 · GERHARD KRUIP, St.-Nepomuk-Str. 6, D-8708 Gerbrunn · PROF. DR. NORBERT KLAES, Estenfelder Str. 94, D-8700 Würzburg

