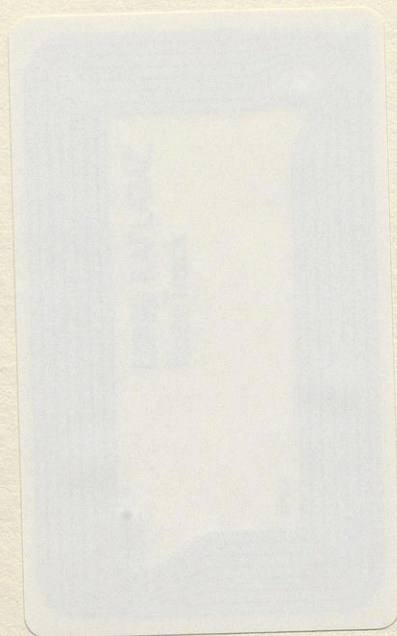




N12<522890211 021



UBTÜBINGEN



326

K 22 190 F

T

ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

TR

69. JAHRGANG
JANUAR 1985 · HEFT 1

Inhalt

FUMIO TABUCHI: Der katholische Dichter Kim Chi Ha als narrativer Theologe im asiatischen Kontext 1 · MICHAEL VON BRÜCK: Excessus in nihilum. Lutherische Gotteserfahrung im Lichte der Spiritualität des Advaita Vedānta 25 · RICHARD FOX YOUNG: An Early Sinhalese Buddhist Tract against the Christian Doctrine of Creation 44 · Theologische Examensarbeiten im akademischen Jahr 1983/84 54

Kleine Beiträge: JULIAN PAS: Missionary Efforts in Inner Mongolia. A Review Article 63 · MARIA IGNATIA GLASER: Benediktinerinnen in Oshikuku 71 · LUIS GUTHEINZ: Die Ökumenische Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen. Eine Rezension 75 · HEYO E. HAMER: Nachruf zum Heimgang von Prof. Katsumi Takizawa 78 · HEYO E. HAMER: Nachruf zum Heimgang von Prof. Werner Kohler 80

Berichte: JOHANNES BEUTLER: Zweiter Kongreß afrikanischer Exegeten in Ibadan, Nigeria 82 · PETER ANTES: XVII. Jahrestagung der DVRG 85

Besprechungen: Missionswissenschaft 86 · Religionswissenschaft 89 · Verschiedenes 95

178
muf

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

GK J 85

11 FEB 1985

✓
Z15

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, 1985 · Printed in Germany

Schriftwalter: Dr. Thomas Kramm, Aachen

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

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

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

ISSN 0044-3123

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

69. Jahrgang

1985



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, 1985 · 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 benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

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

ISSN 0044-3123

gk I 85-69



Inhalt des 69. Jahrgangs 1985

Abhandlungen

<i>Abesamis, Carlos H./Cacayan, Alberto/Fruto, Ramon: Sozialanalyse und befreiende Pastoral auf den Philippinen</i>	281
<i>Berger, E. Plazidus: Zur Gründung der Kirche in Korea. Ein Forschungsbericht</i>	98
<i>Boff, Clodovis M.: Theologie der Befreiung. Eine Einführung in ihre Grundlagen</i>	161
<i>Brück, Michael von: Excessus in nihilum. Lutherische Gotteserfahrung im Lichte der Spiritualität des Advaita Vedānta</i>	25
<i>Cho, Hung-Youn: Mu. Koreanischer Schamanismus</i>	116
<i>Fox Young, Richard: An Early Sinhalese Buddhist Tract against the Christian Doctrine of Creation</i>	44
<i>Hamer, Heyo E.: Zen und die Kunst des Flötenspiels</i>	205
<i>Kalilombe, Patrick-A.: Gemeindeaufbau und sozialer Wandel in Zentral-Malawi</i>	179
<i>Kappen, Sebastian: Auf dem Wege zu einer indischen Befreiungstheologie</i>	298
<i>Keel, Hee-Sung: Buddhism in Korea. A Historical Introduction</i>	130
<i>Kim, Sung-Hae: A Reflection on 200 Years of Catholicism and 100 Years of Protestantism in Korea</i>	105
<i>Naumann, Nelly: Shintō und Volksreligion. Japanische Religiosität im historischen Kontext</i>	223
<i>Scannone, Juan Carlos: Sozialanalyse und Theologie der Befreiung</i>	259
<i>Tabuchi, Fumio: Der katholische Dichter Kim Chi Ha als narrativer Theologe im asiatischen Kontext</i>	1
<i>Theologische Examensarbeiten im akademischen Jahr 1983/84</i>	54

Kleine Beiträge

<i>Evers, Georg: Kwesi A. Dickson: Theology of Africa</i>	247
<i>Glaser, Maria Ignatia: Benediktinerinnen in Oshikuku</i>	71
<i>Guthenz, Luis: Die Ökumenische Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen. Eine Rezension</i>	75
<i>Hamer, Heyo E.: Nachruf zum Heimgang von Prof. Katsumi Takizawa</i>	78
<i>Hamer, Heyo E.: Nachruf zum Heimgang von Prof. Werner Kohler</i>	80
<i>Hangsoon Han, Thomas: Socio-Economic Change in Korea</i>	140
<i>Kramm, Thomas: Befreiungstheologie und Katholische Soziallehre</i>	312
<i>Pas, Julian: Missionary Efforts in Inner Mongolia. A Review Article</i>	63
<i>Waldenfels, Hans: Johannes Laube: Dialektik der absoluten Vermittlung</i>	243

Berichte

<i>Antes, Peter: XVII. Jahrestagung der DVRG</i>	85
<i>Beutler, Johannes: Zweiter Kongreß afrikanischer Exegeten in Ibadan, Nigeria</i>	82
<i>Kramm, Thomas: IAMS-Konferenz Harare/Zimbabwe</i>	152
<i>Meier, Johannes: Erste Allgemeine Konferenz über Kirchengeschichte Lateinamerikas</i>	150
<i>Nebel, Richard: Volksreligiosität in Lateinamerika</i>	315
<i>Waldenfels, Hans: Portare Christ all'uomo</i>	249

Besprechungen

<i>Boff, L.: Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie (Kramm)</i>	316
<i>Bonnin, E.: Spiritualität und Befreiung in Lateinamerika (Fornet-Betancourt)</i>	255
<i>Carmignac, J.: La naissance des évangiles synoptiques, 2. éd. avec réponse aux critiques (Antes)</i>	252

<i>Champagne, C.: Les débuts de la mission dans le Nord-Ouest Canadien. Mission et Eglise chez Mrg. Vital Grandin, o.m.i. (1829–1902) (Nebel)</i>	251
<i>Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia: Minjung Theology. Peoples as the Subjects of History (Evers)</i>	86
<i>Desbruslais, C.: Relevance of Christianity in India today (Klaes)</i>	87
<i>Eliade, M.: Geschichte der religiösen Ideen 3/1: Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit (Janssen)</i>	89
<i>Evangelisches Missionswerk im Bereich der BRD und Berlin West e. V.: Bekenntnis und Widerstand. Kirchen Südafrikas im Konflikt mit dem Staat (Klaes)</i>	153
<i>Fischer, H.: Ethnologie. Eine Einführung (Antes)</i>	153
<i>Friedrich-Naumann-Stiftung: Religion und Entwicklung. Beiträge zur Diskussion über Wechselwirkungen und Perspektiven (Antes)</i>	95
<i>Gladigow, B./Kippenberg, H.: Neue Ansätze in der Religionswissenschaft (Antes)</i>	90
<i>Goetschel, W./Cartwright, J. G./Wicki-Vogt, M.: Wege des Widerspruchs. Festschrift für Prof. Dr. Hermann Levin Goldschmidt zum 70. Geburtstag (Böhl)</i>	154
<i>Gutiérrez, G.: Die historische Macht der Armen (Waldenfels)</i>	317
<i>Hainz, J.: Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus (Kuhl)</i>	155
<i>Heim, W.: Die Errichtung des Missionshauses Bethlehem (Glazik)</i>	252
<i>Hover, T.: Die Kultur des Zen (Waldenfels)</i>	92
<i>Jungraithmayr, H./Möhlh, W. J. G.: Lexikon der Afrikanistik. Afrikanische Sprachen und ihre Erforschung (Antes)</i>	155
<i>Kaempfert, M.: Probleme der religiösen Sprache (Waldenfels)</i>	156
<i>Küng, H./van Ess, J./von Stietencron, H./Bechert, H.: Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus (Antes)</i>	156
<i>Lanczkowski, G.: Einführung in die Religionsgeschichte (Flasche)</i>	92
<i>Lanczkowski, G.: Die heilige Reise. Auf den Wegen von Göttern und Menschen (Klimkeit)</i>	93
<i>Liebeschütz, H.: Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter (Waldenfels)</i>	94
<i>Mulrain, G. MacDonald: Theology in Folk Culture. The Theological Significance of Haitian Folk Religion (Camps)</i>	253
<i>Pannenberg, W.: Anthropologie in theologischer Perspektive: religiöse Implikationen anthropologischer Theorie (Stephenson)</i>	254
<i>Panoff, M./Perrin, M.: Taschenwörterbuch der Ethnologie (Antes)</i>	158
<i>Scholl-Latour, P.: Allah ist mit den Standhaften. Begegnungen mit der islamischen Revolution (Antes)</i>	159

<i>Sobrino, J.</i> : The True Church and the Poor (Evers)	319
<i>Soetens, Cl.</i> : Recueil des Archives Vincent Lebbe. Pour l'église Chinoise II. Une Nonciature à Pékin en 1918? (v. Collani)	87
<i>Soetens, Cl.</i> : Recueil des Archives Vincent Lebbe. Pour l'église Chinoise III. L'Encyclique Maximum illud (v. Collani)	88
<i>Sophier, A.</i> : Recueil des Archives Vincent Lebbe. Un an d'activité du Père Lebbe (v. Collani)	158
<i>Stoffels, O.</i> : Die katholischen Missionsgesellschaften. Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonischer Sicht (Kramm)	89
<i>Terrin, A. N.</i> : Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto (Antes)	94
<i>Thiel, J. F./Helf, H.</i> : Christliche Kunst in Afrika (Kramm)	160
<i>Zentralamerikanische Universität in San Salvador</i> : El Salvador: der Aufschrei eines Volkes (Meier)	318

75 45.40

DER KATHOLISCHE DICHTER KIM CHI HA ALS NARRATIVER THEOLOGE IM ASIATISCHEN KONTEXT¹

von Fumio Tabuchi

Das höchste Ziel aller menschlichen Tätigkeiten und Gedanken, sei es dichterisches Engagement, sei es politische Praxis oder religiöse Hingabe, ist für KIM CHI HA die Erlangung einer Welt der Einheit und *Koinonia* durch Ausstellen der Widersprüche und durch deren wahrhafte Überwindung. Mit anderen Worten: es geht um die vorbehaltlose Durchsetzung der tätigen Liebe im Sinne der totalen Befreiung der Menschheit von jeglicher Mißhandlung, Unterdrückung und Ausbeutung durch den inhumanen Machtapparat eines obrigkeitsstaatlichen Terrorsystems und sonstige Unterdrückungsmechanismen.

I.

Kim Chi Has „feur“ige Formulierungen² (bis 1976)

Bereits ein kurzer Überblick über KIM CHI HAS Leidensweg würde genügen, um einsehen zu können, warum er sich als bedeutendster Volksdichter Koreas so leidenschaftlich mit dem Mut eines Märtyrers gegen das Park-Regime (1961–1979) gestellt hat. Er ist entbrannt vom Geist der Anklage gegen die „soziale Ursünde“, die er bekämpft. In seinem literarischen Engagement zeigt sich, daß KIM CHI HA sich für die Entmachteten und Verelendeten und auf ihrer Seite einsetzt. Er führt seinen Kampf für die Beseitigung der sozialen Entfremdung und Subalternität der arbeitenden Massen mit der einzigen ihm verfügbaren Waffe, seiner Feder, die er nie aus der Hand legen wollte. Trotz des strengen Schreibverbots während seiner letzten langen Haft (vom 13. 3. 1975 bis zum 10. 12. 1980) verfaßte er im Mai 1975 zwei Aufsätze: „Gewissenserklärung“ (Declaration of Conscience) und „Brief an die Priester“.³ Beide Texte wurden aus dem Gefängnis geschmuggelt, von Kardinal STEPHAN KIM SOU HWAN (Seoul) und von der Familie des Dichters als authentisch anerkannt und von der japanischen Kommission *Justitia et Pax*⁴ weltweit veröffentlicht. Die „Gewissenserklärung“ bildet einen Höhepunkt aller Werke KIM CHI HAS, als die Lebens- und Denkgeschichte eines aufrichtigen Christen heute, der im Gefängnis unter der Drohung eines erneuten Todesurteils (das 1974 gegen ihn ausgesprochen worden war⁵ noch nach dem kommenden freien und demokratischen Reich Gottes Ausschau hält – in einem Klima, in dem extreme Beschränkung der Informationen, ideologische Kontrolle und Vorurteile herrschen.

In KIM CHI HAS Konzeption sind dichterische Tätigkeit und soziales Engagement eins, beide sind untrennbar verbunden und rechtfertigen sich gegenseitig. Literatur ist für ihn ein Instrument des Kampfes gegen die Diktatur, weshalb er für das despotische Regime ein Dorn im Auge ist. KIM CHI HAS Literatur ist die des prophetischen Messianismus, der nicht für sich allein in einer Art geistiger Apartheid eine Zitadelle erbaut und sich von der

Wirklichkeit abwendet, sondern sich als Motor und Mentor der Befreiung des Menschen versteht. Seine Literatur ist nicht an der rein ästhetischen Wirkung interessiert. Sie ist eine kategorische moralische Aufforderung an die gesamte Menschheit.

„Die Sprache der Liebe“ – „die Gewalt der Sprache“⁶

KIM CHI HA schildert seine Grundhaltung zur dichterischen Tätigkeit am Schluß des Nachwortes zu seinem ersten Gedichtband *Hwang-To (Die gelbe Erde)*:

„Das geheime Streben der Lotusblume, die nur im Schlamm blüht. Die Welt der ungekünstelten Schlichtheit.⁷ Die hohe Freiheit des durchsichtigen und grenzenlosen Wassers! Aber meiner Meinung nach ist sie die wertvolle Höhe, die durch endloses Wandern und Bemühen erst durch den tiefen Sumpf der Frustration und der Enttäuschung erlangt werden kann, die durchhaltend liebt, wie oft auch immer man im Stich gelassen wird.

Die Liebe zur Welt, zu Menschen und zu allen Gegenständen; Alpträume, Geisterherabrufung und Aktion – sie fangen alle aus dieser Liebe an.

Die Sprache der Liebe, der kochend heißen Liebe, der flammenden Liebe: die will meine Dichtung werden, so wünschte ich mir von je. Verlust an Liebe, Gleichgültigkeit zu Gegenständen und Langeweile, so meine ich, sind unser Grab.

10. Dezember 1970, Kim Chi Ha“⁸

Er steht nicht in der Reihe jener Romantiker, die das Gefühl und geistig-emotionalen Elan in süße Worte kleiden, die Leid und Verzweiflung gar mit stilisierter, ästhetischer Form zu umkleiden versuchen, sondern er gehört zu der Gruppe von engagierten Satirikern, die das verwüstete Lebensbild von total geschlagenen Menschen und deren verheerende Frustration, Hoffnungslosigkeit, Jammer und Wut in ihrer Brutalität und Totalität bloßzulegen versuchen.

Für KIM CHI HA besteht die eigentliche Aufgabe der Literatur darin, alle hinter der Wirklichkeit verborgenen Widersprüche, die Dunkelheit, Irrationalität, Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Ausbeutung usw. ans Licht zu bringen und satirisch darzustellen. Seine literarische Darstellung hat die Funktion eines Scheinwerfers, weil die Wirklichkeit dunkel ist, weil das Menschenleben voll ist von Betrug und Rache, Seufzen und Kummer, Willkür und Sklaverei. Um diese Dunkelheit aufzuhellen und den versteinerten Vitalimpuls der Massen wiederzubeleben, plädiert er für die „Gewalt der Sprache, poetische Gewalt, künstlerische Gewalt“.⁹

Für Lyrik als eine Form der Literatur genüge es deshalb nicht, gewählte Sprache zu sein, weil diese zu schwach und zu süß ist, um eine derartige Funktion auszuüben.

1970 schrieb KIM CHI HA in seinem Essay *Entweder Satire oder Suizid*:

„Die Gewalt der Wirklichkeit erweckt in einem Dichter das Gefühl der Traurigkeit; diese Traurigkeit des Dichters verwandelt sich wiederum in die

Gewalt des Dichters. Die Gewalt des künstlerischen Ausdrucks bildet das ausschlaggebende Moment, sie gestaltet die Lyrik zu gewalttätiger Form um, nämlich in die Satire.¹⁰

So macht das dichterische Schaffen KIM CHI HAS um den Anfang der 70er Jahre herum eine radikale Wende – von der Schönheits-Lyrik zur Wahrheits-Satire: also „verius quam gratus“.

Konfrontiert mit einer unüberwindbar erscheinenden Angst und Ohnmacht vor der furchtbaren Wirklichkeit, zittert die Seele des Dichters wie „ein papierner Vogel, naß und erschöpft“¹¹, leidet an möglichem „Verlust aller Liebe zur Welt, zur Menschheit und zu allen Gegenständen“. Aber die Wirklichkeit ist allzu schmutzig und häßlich¹², um seine Seele unter Gleichgültigkeit, Langeweile und Nichtstun begraben zu lassen. Plötzlich sieht er dabei eine neue Möglichkeit der Dichtung vor sich auftauchen, die ganz anders ist als die bisherige Form der Lyrik. Das Gefühl von Spott und Haß („Han“¹³) tritt hier mit völlig neuer Sprachstruktur und -funktion in Erscheinung.

Die zwei satirischen Balladen *O-Chok (Fünf Banditen)* (1970) und *Bi-O (Gerüchte)* (1972) sind Beispiele dafür.

Die Macht der prophetischen Phantasie

Das dritte Stück der Triologie-Satire *Bi-O*, „Anbetung eines Revolvers“, schildert einen König, der – merkwürdig genug – durch eine Schwangerschaft mit einem Schlangenei krank geworden ist. Ein Schamanenpriester wird geholt, um ihn zu heilen. Dieser verschreibt dem König, daß er zu seiner Heilung die Lebern von 30 Millionen Menschen¹⁴ essen müsse. Es wird dem König gesagt, daß die besten Lebern bei den Kommunisten zu finden seien. Aber da diese kürzlich erst alle verschlungen worden seien, sei es schwer, welche zu finden. Die zweitbesten Lebern seien die der Christen. Der König verfügt sofort, daß die bekanntesten Christen sich in einer kleinen Kirche versammeln sollen. Er versucht, sie in einer Rede zu verpflichten, ihm zum Dank für seine große Gnade ihre Lebern zu geben. Als ihm hier und dort widersprochen wird, holt er nervös seinen Revolver aus der Tasche und bedroht damit die versammelten Christen. Aber er erntet nur Gelächter. Wütend versucht er mit seinem Revolver weitere Einschüchterungsversuche, doch ohne Erfolg. Da entdeckt der König ein kleines Kruzifix in der Kirche und meint, herausgefunden zu haben, woher die Christen ihre Furchtlosigkeit nehmen. Er verflucht Jesus als das in der Welt Verhaßteste und fährt fort: „Die Menschen sollen nicht an Jesus, sondern an den Revolver glauben.“ Dann schießt er dem Christus in die Brust, und Blut fließt in einem endlosen Strom in die Kirche. Wild herumschießend befiehlt der König, die Christen einzusperren, verbietet in einem Gesetz jeglichen Bericht darüber und läßt Truppen und Waffen aller Art herbeischaffen, um das Kruzifix zu vernichten. Aber das Inferno der Geschosse kann der Jesus-Statue nichts anhaben, sondern bereitet den Truppen ihren eigenen Untergang.

KIM CHI HAS Gedicht redet davon, daß Macht und Gewalt keine Zukunft haben, sondern die Selbsterstörung bewirken. Es bezeugt, ja bekennt, daß

sich die Christen der Herrschaft ihres gekreuzigten Herrn beugen wollen, nicht aber der Willkür und den maßlosen Ansprüchen eines machthungrigen Despoten. Betrachtet man die gegenwärtige Situation in Korea, so will es scheinen, als ob das Gedicht noch der Einlösung seiner Bilder und Aussagen harren ließe.¹⁵

Hier sei der Anfang von *O-Chok* zitiert. Da kommt eine bisher nicht gekannte Direktheit in den lyrischen Ausdruck:

„Wenn schon Gedichte, dann nicht viel Umstände gemacht und so geradeaus geschrieben.

Will sagen: wegen zorniger Feder in den Knasthof gezerrt und ausgepeitscht zu werden, das kenne ich.

Doch juckt es mich in den Gelenken,

Ist mein Mund nicht zu stopfen,

Bebt mir vor Ungeduld die Hand,

Daß ich schreibe und ohne Rücksicht schreibe.¹⁶

He, wußtest ihr das?

Sobald vom ausgepeitschten Rücken die Funken stieben, regen sich die Gefühle;

Und so will ich euch eine Räubergeschichte schreiben, die wunderbarste der Welt. . . .“

„*Fünf Räuber*“ – so der Titel – hießen im Volk Koreas die Unterzeichner jenes Vertrages von 1905, in dem sich das Land als Mandatsgebiet den Japanern unterwarf; aber nun bei KIM CHI HA sind es die „neuen Verräter“, die – wie es viele, vor allem junge Intellektuelle empfinden – das südliche Rest-Korea militärisch an die USA und diesmal wirtschaftlich an Japan verkauft haben.¹⁷

Die Eigenart der Literatur KIM CHI HAS besteht darin, daß sie die Massen nicht vertröstet, sondern sie herausfordert. Sein Gedicht ist keineswegs ein Beruhigungsmittel für die ruhelose Nacht, es drängt uns eher in die Mitte der Finsternis und Unruhe, weil diese Finsternis und Unruhe eine Realität sind, der man sich nicht entziehen kann.

Die verzweifelte Konfrontation mit der allzu schrecklichen Realität und der tief empfundene Gram (koreanisch: „Han“), verursacht durch die Gewalt der Wirklichkeit, erweckt in ihm des Dichters einen unlöslich brennenden Widerstandsgeist. Der Geist setzt sich zwangsläufig in die poetische Gewalt um und nimmt eine radikale Form an, die KIM CHI HA Satire nennt. Diese dichterische Form stellt sich gegen die Macht der Fetische, der Bösen. Dabei ruft die so schmerzhaft erfahrene Traurigkeit eine ebenso heftige Reaktion des Dichters hervor.

Satire als eine anklagende literarische Form dient dazu, mit ihrer Erweckungs- und Anstoßfunktion die den Massen innewohnende potentielle Kraft durch Wecken des Selbstbewußtseins an die Oberfläche der Wirklichkeit zu drängen, damit die Kraft der Unterdrückten nicht ohnmächtig bleibt, sondern am Prozeß der geschichtlichen Veränderung aktiv teilnimmt.

Das Grundmotiv des dichterischen Schaffens von KIM CHI HA ist der Gram („Han“) des koreanischen Volkes. Was ist das für ein Gefühl? Ein nagender

Kummer, könnte man vielleicht sagen, oder eine tiefgreifende Trauer von endloser Dauer, die den Menschen völlig in eine unheilbare seelische Depression hineinreißt, die ihn dann am Ende total lähmt.^{17a}

Diese zehrende, eisige Trauer stammt aus der Zeit der Ausbeutung durch den brutalen japanischen Kolonialismus (1910–1945); dann folgt die Zeit des bitteren Chaos im Nachkriegstrümmerfeld; dann die Zeit des Korea-Krieges (1950–1953), wobei zehntausend, hunderttausend Unschuldige unter Bomben und Kugeln dahingerafft wurden. Und schließlich die Zeit der Diktatur des Park-Regimes, während der tausende von christlichen Gläubigen, Studenten, Intellektuellen unter ständiger Verfolgung und Folter unerträgliche Schmerzen erleiden mußten, und schlecht bezahlte Fabrikarbeiter, militärisch diszipliniert, in kasernenähnlichen Quartieren zusammengepfercht, bis auf die Knochen ausgebeutet wurden.

Hierzu KIM CHI HAS Debüt-Gedicht „*Der Weg nach Seoul*“ (1969). In diesem Gedicht macht sich eine Bauerntochter, unschuldig und verzweifelt, auf den Weg in die Hauptstadt, um sich zu verkaufen. Das Mädchen geht nach Seoul, um als Protistuierte ihre Familie vom Hunger zu retten. Protistution ist ja leider oft die einzig mögliche Erwerbstätigkeit, um dem Hunger- oder Freitod zu entgehen. Es begeht diese unmoralische Tat nicht in einem Anflug von Leichtsinn, wie es häufig der Fall ist, sondern wegen ihrer Furcht vor tödlicher Existenzbedrohung.

KIM CHI HA selbst ist in bitterer Armut, 1941 in Cholla-Namdo, der Provinz von sozial Geächteten geboren und aufgewachsen, als ein empfindsamer Junge erlebte er inmitten des Korea-Krieges die unerträgliche Tragödie des eigenen Volkes und den Zusammenbruch der Nation. So ist die Tragödie des koreanischen Volkes nicht spurlos an seinem Schicksal vorübergegangen.

Während der Zeit seiner ersten Haft als politischer Gefangener-Student, (1964) dichtete KIM CHI HA „*Das blaue Kleid*“:

„Wäre ich doch ein Vogel,
Ein Wasser oder auch ein Wind.
Mein nackter, ausgezehrter Körper,
Gefangen in blauer Uniform!
Wäre es das Blau des Meeres,
Könnte das Meer sogar in meinem kurzen Traum erscheinen!

So tief ins Herz mir eingeschnitten,
Schmerzlich blutend und hart geronnen,
Oh, Du rotes, eingebranntes Viereckmall
Wär'st Du nicht, wär'st Du nicht,
Wär' ich bereit zu sterben,
Selbst wenn mein Leben sich als Asche verstreut.

In müden Augen, die in langen dunklen Nächten
Sich glühend geseht nach Morgenröte,
In überquellenden reinen Tränen

Könnte doch einmal scheinen die klare Gestalt der Lilie
Und der Sonnenstrahl!

Unter dem blauen Himmel,
Der im Traum jeder Nacht aus dunklen Wolken bricht,
Im Strahl der Morgensonne könnte ich dort nur einmal stehen,
Wär' ich zu sterben bereit in blauer Uniform.

Wär' es doch wahr,
Wär' es doch jetzt,
Würd' es doch nie und nimmer verdunkelt,
Ich wär' bereit zu sterben.¹⁸

Sein Leiden endet jedoch nicht in Selbstvernichtung; es bedeutet keineswegs ein Ende seiner wahren, schmerzhaften und daher gesegneten Hoffnung, sondern ihren Anfang.

KIM CHI HAS Dichtung scheint sehr politisch motiviert zu sein, aber nicht ideologisch gefärbt. Er distanziert sich entschieden vom einseitigen, verkrampften politischen Starrsinn.

An Stelle eines starren Dogmatismus steht bei ihm der sensible, kritisch beobachtende, klagende Freigeist, der einen scharfen Blick auf die Realität wirft und deren Schmutz zutage fördert. KIM CHI HA bemüht sich, all diesen Schmutz in seiner wahren Gestalt zu enthüllen, und zwar nicht durch sorgfältige Verfeinerung, sondern überwiegend in einer rohen, unmittelbaren Ausdrucksweise.

Er empfindet die Romantisierung der Wirklichkeit, wie sie in Korea als allgemeine Tendenz in der gegenwärtigen Literatur dominiert, als deplaciert; im Gegenteil versucht er, ein neues Verhältnis zur Realität zu gewinnen und sucht eine realistische Sprache; bei ihm kommt es auf die wahre Aussage an, auf den Wahrheitsgehalt, nicht auf die Form, auf die Kunst des herkömmlichen Stils. In den Augen der modernen Manieristen in Korea, die Stil und Form über den Inhalt stellen und das literarische Klima dort bestimmen, mag KIM CHI HAS übertreffliche Schlichtheit beim Aussprechen der Wahrheit zu wenig literarisch erscheinen, weil sie sich allzu genau entlarvt fühlen.

Literarischer Einsatz für die Gerechtigkeit

Schon vor der Bekehrung zum Christentum hat KIM CHI HA sich aus rein humanistischen Gründen, im Leben und in der Literatur, auf die Seite der Schwachen, Geschlagenen, Entmachteten gestellt. Das ist auch kein Wunder, da er selbst aus der Unterschicht entstammt. Es ist daher verständlich, daß er in seinem literarischen Schaffen unaufhörlich die kompromißlose kritische Auseinandersetzung mit der sozialen Wirklichkeit anzustacheln versucht.

Die provokative Wirkung seiner Gedichte und Balladen führt uns mit verschiedener Intensität in einen stürmischen Wirbel, in eine schöpferische Unruhe hinein, stellt uns eine neue Dimension der Existenz vor, wendet uns

auf einen neuen Horizont der Hoffnung hin, statt in gesicherte Bequemlichkeit und Zuversicht.¹⁹

KIM CHI HAS radikales Engagement und sein starker Wille zur Aussage scheinen sich in den Jahren der Flucht, des politischen Engagements, seiner Bekehrung zum katholischen Glauben (Ostern 1971)²⁰ und seiner Gefangenschaft intensiv herausgebildet zu haben.

Seine Werke sind im großen und ganzen, abgesehen von frühen Gedichten aus seiner Jugendzeit, Produkte jener turbulenten Jahre, in denen er gegen das Park-Regime in vielfältiger Form Widerstand leistete, von der Geheimpolizei KCIA verfolgt, geflüchtet, kurzfristig eingekerkert, freigelassen, wiederum verfolgt.

Aus der Eigenart seiner Erfahrungen entwickelte sich die Eigenart seiner Literatur, die von Resignation und Flucht nach innen, auch von wirklichkeitsferner Imagination keine Spur zeigt. Seine Dichtung deckt sich mit seiner Erfahrung, sie ist eine Art herausfordernder Appell an die Menschheit, der sie zur moralischen und politischen Provokation verpflichtet, zur Provokation der herrschenden Ideologie, zur Provokation der Gesellschaft, die es unternimmt, sich mit einer solchen Ideologie einzurichten. Die Helden in KIM CHI HAS unvollendeten Balladen „*Chang Il Tam*“ und „*Maltuk*“ (1974–75 geschrieben, nicht veröffentlicht) haben einen ähnlichen Charakter wie Jesus und seine Jünger und verkörpern ähnliche Gestalten. Die beiden Stücke wurden von der Polizei und Staatsanwaltschaft für „kommunistisch“ gehalten und stellten angeblich „eine Tat der Herstellung von Objekten zur Verherrlichung staatsfeindlicher Gebilde“ dar, um „den Teufeln im Norden (Nordkorea) zu nützen“.²¹

Dagegen rechtfertigt sich Kim Chi Ha in seiner „*Gewissenserklärung*“. „Das Thema dieses Dramas (*Maltuk*) entwickelt von einer demokratischen Bewegung her Maltuks Widerstand gegen Bestechlichkeit und Vorrechte. (Maltuk ist ein aufständischer Sklave in dem traditionellen koreanischen Maskenspiel ‚Talzum‘.) Was ich also in Maltuk, jenem ‚typisch koreanischen, schlichten, Widerstand leistenden Niedrigen‘ schildern will, ist nichts anderes als die ‚Hoffnung‘ und eine gewisse Gemeinschaft (‚Koinonia‘ wie die Bibel sagt), die sicher ein Ereignis der eschatologischen Phantasie ist, aber durch die oben geschilderte Bewegung von Verzweiflung – Widerstand – Wiedererlangung des Menschen, mit anderen Worten: durch das Zusammenwirken von Gebet und Tat‘ ermöglicht wird. Dies ist ein Ausdruck des Traums von einer von aller Unterdrückung freien Gesellschaft, die das ewige Thema wahrer Kunst ist, und die Grundlage meines Dramas ist die christliche Eschatologie. Daher hat die Grundlage meines Dramas nichts zu tun mit irgendeiner Ideologie, und die Behauptung, das Drama sei geschrieben, um ‚den Teufeln im Norden zu nützen‘, ist nicht wahr.“²²

„*Selig ihr Armen . . . ihr Weinenden . . . ihr Hungrigen . . .*“

Im 3. Abschnitt seiner „*Gewissenserklärung*“, ‚*Einer revolutionären Religion entgegenträumend – die Welt von Chang Il Tam*‘ schreibt KIM CHI HA:

„Die Ballade ‚Chang Il Tam‘ ist mein Bemühen, dieses Thema (die Einheit von Gott und Revolution) im Stil des Evangeliums zum Ausdruck zu bringen, indem ich die Lehre und die geistige Suche eines religiösen Menschen verfolge. Und es ist dieser Entwurf für ein Gedicht, den das Park-Regime als Beweis dafür ansieht, daß ich das Verbrechen der Vorbereitung staatsfeindlicher Schriften‘ begangen hätte.“²³

Chang Il Tam“ erzählt die Geschichte eines Verfluchten, eines Banditen, geboren als Sohn eines Metzgers (koreanisch: Paekchon) aus der Kaste der Unberührbaren und einer Prostituierten, der aber eines Tages durch geistige Umkehr zu einem Prediger wird. In der Person Chang Il Tam wird die merkwürdige Umkehr eines Verfluchten dargestellt, der sich von Hoffnungslosigkeit und beängstigender Entfremdung befreit, und nach dem Wiedergewinnen des Menschseins – also nach KIM CHI HA – nach der Wiedererlangung der Göttlichkeit strebt. In einem dynamischen Prozeß, in dem die Hauptfigur Chang Il Tam aus einer Bestie in Menschengestalt zu einer heiligmäßigen Menschengestalt heranwächst, wird das wahre Einswerden der Nächstenliebe mit der Gottesliebe auf markanteste Weise gezeigt.

Nach KIM CHI HA ist dieser Prozeß nichts anderes als die Rehabilitierung einer längst verletzten Gottesordnung im Sinne des Brückenschlages zwischen dem „Aus-der-Gnade-gefallen-Sein“ und Gott, also zwischen den Verdorbenen und dem allheiligenden Gnadenquell.

Die gerechte Verteilung des Brotes zum Beispiel, als christlich motivierte Liebestätigkeit, ist einer der Berührungspunkte, in dem „Gott und Revolution, Brot und Freiheit, Himmel und Erde, Gebet und Handeln“²⁴ zusammentreffen. KIM CHI HA läßt den Helden Chang Il Tam vor seiner Enthauptung singen:

„Das Brot ist der Himmel.
Wie Du den Himmel nicht allein haben kannst,
Mußt Du das Brot mit den anderen teilen.
Das Brot ist der Himmel.
Kommt das Brot in Deinen Mund hinein,
Nimmt Dein Körper den Himmel auf.
Das Brot ist der Himmel.
Ah, das Brot
Muß man teilen.“²⁵

„*Chang Il Tam*“ enthält KIM CHI HAS grundlegende weltanschauliche Begriffe der endgültigen Menschengestaltung und weist zugleich auch die zu praktizierende Methode auf.

Der gedankliche Ausgangspunkt dessen, was er in dieser Ballade konkret darstellen will, zerfällt in vier Grundthemen:

1. „Das Brot ist der Himmel.“ Es handelt sich bei diesem Thema vor allem um die Darstellung der Hoffnung auf Vereinigung von Geist und Materie, analog dem biblischen Mysterium des Abendmahls (Sakrament der Eucharistie).

2. „Die Fußsohle ist der Himmel.“ Für KIM CHI HA besteht eine Verwandtschaft zwischen der menschlichen Befreiung der untersten Massen und dem

Geheimnis der Menschwerdung Christi. Die biblischen Deutungen, daß das Himmelreich den Verbrechern und Prostituierten näher steht als den Gerechten, wurden bei KIM CHI HA unmittelbar auf den metaphysisch-weltanschaulichen Grundsatz von „tonghak“²⁶, nämlich, daß der Mensch der Himmel sei, übertragen.

3. „Das Brot muß man mit den anderen teilen.“ Das beispielhafte Vorbild für die ideale Gesellschaft der Menschen sieht KIM CHI HA in einem brüderlichen Gemeindeleben und in der gerechten Verteilung des Brotes, so auch des Reichtums, wie in der Urchristengemeinde. Dabei rückt das Problem der Erweiterung dieses Modells auf die gesamtgesellschaftliche Ebene der modernen Zeit in das Zentrum seines sozialen Anliegens.

4. „Der Weg vom Abgrund bis zum Himmel ist die Revolution.“²⁷ Wie KIM CHI HA selbst sagt, wird seine Vorstellung über die Einheit von Gott und Revolution wiederum bekräftigt durch das Mysterium des Brotes Jesu, welches auf das zukünftige jenseitige Leben in der irdischen Form eines Wunders hinweist, wie von Papst JOHANNES XXIII. in seiner Enzyklika „*Mater et magistra*“²⁸ hervorgehoben wurde.

Da die Gedankengänge KIM CHI HAS in „*Chang Il Tam*“ besonders aufschlußreich sind, ist es wohl nötig, die Person Chang Il Tams, sein Leben und seine Gedanken zu skizzieren.

„Gott . . . ganz unten“ – Kondeszendenz²⁹

Chang Il Tam, eine fiktive Symbolfigur KIM CHI HAS „in der Verzweiflung über sein Leben und in Todesangst erfährt eines Tages eine geistige Erweckung und verwandelt sich in einen Prediger, der die Botschaft der Befreiung verkündet. Wie Lim Gok Chung (Koreas legendärer gerechter Bandit, der Robin Hood gleicht) denkt er, daß das Eigentum, das die Reichen gestohlen und gehortet haben, diesen wieder abgenommen und gleichmäßig unter die Armen verteilt werden solle. Diesen Gedanken setzt er in die Praxis um. Aber er wird festgenommen und ins Gefängnis geworfen; im Gefängnis lehrt er die anderen die Lehre von der Revolution.

Er bricht später aus dem Gefängnis aus. Er wird gejagt und versteckt sich zuletzt in Hintergassen, die von Prostituierten bewohnt werden. Er ruft den Prostituierten zu: ‚Oh, meine Mütter!‘, küßt ihre Füße und ruft aus: ‚Eure Sohlen sind der Himmel!‘, ‚Gott ist in Euren sündigen Schößen!‘ und ‚Gott befindet sich ganz unten!‘ Später besteigt er den Berg Kye Ryong, um ‚Ostmeer-Paradies-Religion‘ (seine volkstümliche Erlösungsreligion) zu verbreiten und unterwirft sich vier fortschreitenden Phasen der Selbstüberwindung: ‚Gott-Erwarten-Dienen, Gott-Pflegen, Gott-Vollziehen und Gott-Leben‘.³⁰

„Gott-Erwarten-Dienen“ ist die erste von vier Entwicklungsphasen der geistig-seelischen Umwandlung des Menschen von einer niedrigsten Stufe zu einem erhabenen geistigen Zustand, in dem er den Himmel (Gott) in sich empfängt und ihm dient mit dem Glauben, daß Gott immer in seinem Herzen bleibt.

„Gott-Pflegen“ ist die zweite Phase, in der man den Himmel in sich weiter wachsen läßt, indem man Gott wie seine Eltern pflegt, verehrt und nach göttlichem Willen handelt.

„Gott-Vollziehen“ ist die dritte Phase, in der man die vollständige Einheit mit Gott vollzieht.

„Gott-Leben“ ist die vierte und letzte Phase, in der man die Gottesliebe in die Praxis der Nächstenliebe umsetzt.

„Später verbreitet Chang Il Tam seine Botschaft unter Arbeitern und Bauern, geht in die Wildnis und baut dort einen Altar, auf dem er alles Alte verbrennt. Er lehrt: Gewalt sei unvermeidlich, aber ‚Tan‘ (‚Dan‘: Entscheidung, Verzicht) sei erwünscht. Er bricht auf die Teufelsfestung, Seoul, und führt dabei Mengen von Menschen an, die alle wie Bettler leere Gefäße in ihren Händen halten ...

Während des Marsches wird Chang Il Tam in einem Kampf besiegt, verfolgt, von einem Judas verraten, inhaftiert und zum Tode verurteilt. Angeklagt der Verletzung des Antikommunismus-Gesetzes, des Staatssicherheitsgesetzes und Bürgerkriegsgesetzes, geht er in den Tod ohne ein Wort der Verteidigung. Vor seiner Enthauptung singt er dann ein Lied: ‚Das Brot ist der Himmel‘ ...

Drei Tage seiner Hinrichtung ersteht Chang Il Tam auf, und sein Kopf schlägt den Kopf des Verräters ab und befestigt sich selbst an dessen Körper. Der Körper des Verräters ist so mit dem Kopf des Heiligen verbunden.

Die wunderbare Vereinigung des Heiligen, Guten und Wahren mit dem Sündigen drückt das Denken des paradoxen Chang Il Tam aus, wobei Rache genommen wird an dem verworfenen Mann, ihm jedoch die Teilnahme an der Erlösung gewährt wird.³¹

KIM CHI HAS Grundposition zur Menschengewinnung, wie sie durch das Denken und Handeln von Chang Il Tam in lakonischer Form präsentiert wird, besteht – wie er sich selbst eingesteht – in einem vielfältigen, unvollständigen Gedankenkomplex, in dem „sich verschiedene Themen vermischen, sich ineinander auflösen und miteinander in einem turbulenten Wirbelwind kämpfen. Dabei geht es um religiöse Askese und revolutionäre Aktion, das Handeln Jesu und den Kampf des CHOE SU-UN³² und des JEUN BONG-JUN (der Führer der Tonghak-Revolution), die Sehnsucht nach dem Gemeinschaftsleben der Urchristenheit, die Anteilnahme an den unnachgiebigen Widerstandsbewegungen unseres (koreanischen) Volkes, PAULO FREIRES These der ‚Pädagogik der Unterdrückten‘³³, FRANTZ FANONS Theorie der Gewalt³⁴, den BLANQUI³⁵-stischen Radikalismus, die christliche Sicht der Ursünde,³⁶ die katholische Lehre der Allgegenwart Gottes, die buddhistische Vorstellung der Seelenwanderung³⁷, den Begriff des populären Aktivismus von LIM GOK-CHUNG und HONG KIL-DONG³⁸ und die Tonghaksche Idee von ‚Gott-Erwarten-Dienen, Gott-Pflegen‘.“³⁹

„Heilige Freiheit“

Bezüglich dieses Gedankenkomplexes gibt es bereits Kim Chi Has Vorbemerkung in der „Gewissenserklärung“:

„Erstens halte ich mich für einen freien Mann, dessen Denken frei und nicht an irgendeine Ideologie gebunden ist. Ich möchte mein Denken nicht nur unbeeinflusst von persönlichen Bestrebungen oder Bedrohungen wissen, sondern auch frei von Bindungen an irgendeine fragwürdige Doktrin oder ein Dogma. Aus diesem Grunde habe ich mich nie in meinem Leben mit einem der vielen ‚Ismen‘ identifiziert. . . .

Zweitens muß betont werden, daß ich mein Gedankengebäude noch entwickle, noch nicht zu Ende bin mit meinen Überlegungen. Ich habe nicht mein eigenes geschlossenes Gedankensystem, geschweige denn eine der existierenden Ideologien für mich übernommen.“⁴⁰

1972 schrieb KIM CHI HA als inhaftierter Patient im Nationalen Tb-Sanatorium von Masan folgendes:

„Tagebuch eines Tages.“

Der Mensch ist frei, wenn er zu sich selbst kommt. Die Freiheit, kann man sagen, sei es für ein Volk oder einen Menschen oder die ganze Menschheit, ist die ehrwürdige, stolze Freude, die beim Erlangen der Tiefe stiller Gemütsbewegung des eigenen Volkes empfunden wird.

Die katholische Gesinnung führt mich zur Unfreiheit. Weil ich kein Europäer bin und der hiesige Katholizismus kolonialistisch ist. Ich muß mich nach meinem koreanischen Empfinden richten. Was ich tun muß, ist schreiben. Gäbe es einen Bleistift und ein Bündel Papier, das reicht. Alles andere gibt es hier und dort in Fülle. Laß mein Denken frei sein! Alle persönlichen Hindernisse abwerfen und mich allen Personen kaltblütig und der Menschheit überhaupt leidenschaftlich zuwenden.

Gott ist kein abgelebter Geist, der den ganzen Tag wie eine Schwiegermutter sitzt und murrte.

Der wahre Gott ist groß, allgegenwärtig und das Gestz des XX (unlesbar im Original), das das Universum, die Welt und die Zukunft füllt.

Es ist ein bauender Hammer, eine säende rissige Hand und eine erntende Sichel. . . .“⁴¹

Sogar in extremer Unfreiheit betete KIM CHI HA nicht nur für sich selbst, sondern auch für die anderen und für die ganze Welt:

Lobgesang – das Gebet der gefesselten Hände

„Zu lange, zu lange
Die Hände in Ketten gefesselt.
Zu lange Jahre und Monate
Beten die gebundenen Hände;
Sie können niemanden
Warm umarmen,
Nach niemandem
Zärtlich greifen.“

O Herr, komm und spreng die Kette,
Befreie mich endlich von dieser so schweren Kette. (Refrain)

Der Schatten des Todes schwebt
Über dem Tal der Verzweiflung,
Das blutende Herz ist voller Trauer,
Auch im Traum gefesselt,
Dürstend nach Gerechtigkeit,
Hungernd nach Liebe,
Wandert durch das Tal der Gebeine
Bis zum Tode.

In der Wüste, von kaltem Wind durchfurcht,
Säe ich eine Handvoll Reis
Mit diesen verblutenden Händen;
Ich werde sie pflegen und ernten,
Die Ähren, im Schweiß gereift,
Und ich werde sie dir darbringen
Auf dem Altar der Erde,
Wo ich mich selbst dir opfere.

Wenn das milde Licht des Abends
Die Felder in sanftes Rot taucht,
Werde ich meine Freunde versammeln
Mit meinen staubigen Händen.
Dann werden wir lernen, deinen Willen zu tun,
Von der hellen Kerze;
Ich selbst werde zur Flamme,
Welche Dunkelheit erleuchtet, indem sie ihren Leib verzehrt.

Selbst durch diese schwere Arbeit
Mein Körper brennt und zerrissen wird,
Selbst wenn ich sterben muß,
Will ich mit diesen meinen Händen die Freiheit finden.
Welch wunderbarer Morgen!
Das Aufbrechen der Blumen!
Endlich vergeht die Dunkelheit.

Im Morgenlicht erstrahlt die Welt.⁴²

In seinen „Gefängnis-Memoranden“ schreibt KIM CHI HA: „Freiheit und Demokratie sind wichtig. Aber die wahre Freiheit bedeutet, daß die Hungrigen satt werden, die Gefangenen befreit werden, die Nackten sich bekleiden können, die Kranken geheilt werden, die Toten ewig leben und die Verzweifelten ewige Hoffnung haben.“⁴³

Kim Chi Has Theologie der Revolution

In seiner „Gewissenserklärung“ schreibt KIM CHI HA:

„Obwohl man zugeben muß, daß Theorien wie der Blanquismus ein psychologisches Stimulans für die Revolution abgeben können, träume ich nicht und unterstütze ich nicht diese Art der Revolution, die als gewaltsamer

Akt von einer Minderheit ausgeführt wird und durch einen glücklichen Umstand ihr Ziel erreicht. Eben deshalb habe ich niemals eine umstürzlerische Gruppe organisiert oder in einer solchen gewirkt, sondern habe vielmehr teilgenommen an öffentlichen Erklärungen, Massenkundgebungen und Gebetsversammlungen, die demokratischen Ursprungs waren.

Die Revolution, von der ich träume, hat den Aufbau eines einheitlichen, auf Freiheit, Demokratie, Unabhängigkeit und Frieden basierenden Vaterlandes zum Ziel. Die Revolution ist von der Art, daß sie als Ziel die Garantie hat, daß das Volk sein eigenes Schicksal selbst bestimmen kann. Das ist die Gestalt der Revolution, die ich überzeugt unterstütze.

Es wird auch keine stereotype Revolution sein, die nach fremder Ideologie geformt ist. Es wird eine Revolution sein, die aus der unserer Nation eigenen revolutionären Tradition erwächst, eine Revolution in der Tradition der Tonghak-Revolution, der 1.-März-Bewegung und der Studentenrevolution vom April.⁴⁵

„Sollte eine Revolution die Religion verwerfen und umgekehrt? Ich sage: Nein!“⁴⁶ So „... entsteht die Religion der Propheten oder die Religion der Liebe in der Wüste, bringt das Bewußtsein des entmenslichten, unter Gewaltherrschaft und grausamer Behandlung stehenden Volkes in Bewegung, um alles Menschliche und alles Himmlische zu einem stürmischen Aufbruch wachzurütteln. Es ist das Mysterium der Auferstehung; es ist die Revolution. Sie versetzt die Menschen in die Lage, ihrer eigenen Würde bewußt zu werden, begründet in der Tatsache, daß sie nach dem Bild Gottes geschaffen sind, und sei verwandelt ihr Elend und ihre Selbstschändung in eschatologische Hoffnung.“^{46a}

In seiner letzten Darlegung vor Gericht (23. 12. 1976) sagte KIM: „Ich bin Dichter. Ein Dichter ist immer einer gewesen, der tiefgebeugt ist unter dem Gram („Han“) über das hoffnungslose Leben seiner leidenden Geschwister steht, genau dieselben Drangsale wie sie erleidend, und mit ihnen stöhnend dieses Leiden ausdrückt. Er ist der gewesen, der die Straßen wandert auf der Suche nach der Ursache dieser Leiden und Drangsale, sich für die Vernichtung dieses Leidens einsetzt und zugleich einer schönen segensbringenden Welt der Zukunft entgegenträumt, wo die Menschen das Glück erlangen werden, einer Welt, die sie mit offenen Händen umarmen könnten. Seinen Nachbarn die Frucht jenes Traums schenkend, erfüllt er die armen Nachbarn mit Hoffnung. Eben darum nennen wir echte Dichter die Blumen des Volkes. Wenn ein Dichter sich für die Revolution entscheidet, dann ist es um seinen geliebten Nachbarn den Traum zu schenken; und diese Revolution muß nichts anderes sein als ein Traum von einer in dieser Welt ganz neuen schöpferischen Revolution.“⁴⁷

Im Kreuzverhör am 15. 6. 1976 hatte KIM CHI HA schon als Christ seine Meinung über das Christentum und über revolutionäre Ideologien ausgeführt:

„Ich glaube, im weitesten Sinn des Wortes ist das Christentum eine revolutionäre Religion. Nachzulesen bei Esther, im Kap. 34, Matthäus, im Kap. 25, und bei Lukas, im Kap. 1.

Mit anderen Worten: In der Bibel finden sich viele Stellen, wo die Ausbeuter, die Hohen und Mächtigen gestürzt werden, die Unterdrückten, die kleinen Leute, die Armen aber angenommen, befreit und getröstet. Diese Grundhaltung ist eine revolutionäre.

In der großen Perspektive jedoch meint ‚christliche Revolution‘ eine Bindung von kontinuierlichem, leidenschaftlichem, gemeinsamen Kampf und Gebet, um die Hoffnung auf Umkehr in der Realität zu verwirklichen. Ich bin derselben Meinung, aber für mich hat der Begriff ‚Revolution‘ nichts mit irgendwelchen Ideologien zu tun; er überschreitet sie. Jesus selbst hat eine immerwährende Revolution verkündet, die weder mit Klassenkampf noch mit Weltanschauung etwas gemeinsam hat.⁴⁸

Im Kreuzverhör am 20. 6. 1976 fragte der Rechtsanwalt: „Erklären Sie die Beziehungen zwischen traditioneller katholischer Soziallehre, der Theologie der Befreiung und ihren inkulturierten Formen.“

Darauf sagte KIM CHI HA: „Die Beziehungen zwischen den drei können unterschieden werden, aber sie hängen eng zusammen. Um sie mit einem Gleichnis zu erklären, die Bibel und die päpstlichen Rundschreiben als allgemeine Normen gleichen der Achse des Fächers, die die Rippen zusammenfügt. Und die Formen, in denen solche universelle Wahrheiten und Prinzipien den einzelnen gesellschaftlichen Situationen angepaßt sind, gleichen den Rippen des Fächers. Die Theologie der Befreiung oder Theologie der Revolution gleicht dem Papier, das die Achse als universelle Norm und die Rippen als ihre jeweiligen inkulturierten Sonderformen überbrückt. Befreiungstheologie oder Theologie der Revolution ist der Zeitgeist. Die drei verursachen miteinander verbunden, die Luftbewegung, die christliche Revolution.“⁴⁹

II.

Kim Chi Has Aussagen (Zeugnisse) aus seiner „Zeit des Wassers“

In den langen Jahren der Haft hat KIM CHI HA gelernt, zu meditieren. Im Gespräch mit MARIETTA PEITZ, die ihn knapp drei Wochen nach seiner (bedingten) Haftentlassung (am 11. 12. 1980) zu Hause in Wonju besuchte, sagte er u. a.:

„Früher war das Stichwort für meine Gedichte FEUER; heute ist das Stichwort WASSER.“⁵⁰

Eher Synthese als Widerruf

Auf die Frage von PEITZ: „Sie sind – alles in allem – über neun Jahre im Gefängnis gewesen, meist in einer schwerbewachten Einzelzelle. Ihre Freunde sagen, Sie hätten sich verändert; Sie seien von einem ‚Rebellen‘ zu einem meditativen Menschen geworden. Stimmt das?“

KIM CHI HA antwortete: „Ja – ich habe zum Beispiel begriffen, daß ich nur dann im Gefängnis als Mensch überleben kann, wenn ich entschlossen und mutig die Frage nach dem Wesentlichen stelle und zwar nach dem Wesentli-

chen nicht außerhalb der Gefängnismauern, sondern gerade im Inneren meiner engen Zelle. In diesem begrenzten Raum, der zweifellos auch zu einer Verengung meiner Seele geführt hat, kam ich schließlich zu der Einsicht, daß meine frühere Überzeugung, Leiden sei die Grundlage des Glücks, nicht mehr war als ein Snobismus, die Gedankenkonstruktion eines Verwöhnten. Leiden bleibt Leiden. Leiden richtet den Menschen langsam zugrunde. Leiden verwandelt den Menschen Stück für Stück in einen Klumpen Marterie.“

PEITZ: „Würden Sie sagen, Ihre ganze Gefängniszeit war eine einzige Leidenserfahrung?“

KIM: „Leiden und Überwindung des Leidens, wenn Sie so wollen. Ich begriff, daß weder Haß noch Rachegefühle ein wirksames Mittel gegen das Leiden sind. Auch nicht das Vertrauen auf die ferne Utopie einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung hilft da, ja nicht einmal ‚Hoffnung‘ im besten Sinn des Wortes und schon gar nicht das träge Warten, als säße man in einem Wartesaal . . . Nein, hier und jetzt, in der Kreuzmitte des Leidens muß man das Himmelreich in sich hineinholen.“⁵¹

PEITZ: „Was würden Sie Freunden in der ganzen Welt sagen, die in einer ähnlichen Situation sind wie Sie?“

KIM: „Daß wir Leiden und Tod mit Großmut auf uns nehmen sollten, denn im Leiden und Tod des einzelnen vollendet sich das Universum. Daß wir daran glauben sollten, daß wir im Kreuz mitgetragen, aufgehoben und geliebt sind.“⁵²

Heute scheinen KIM CHI HAS Vorstellungen von Freiheit, Frieden und Revolution eher verinnerlicht und spiritualisiert. Trotzdem wird zugleich bei ihm die gesellschaftliche Solidarität weder vergessen noch versäumt.

Kim Chi Has Ansatz zu einer „Theologie des Lebens“

KIM CHI HAS Grundorientierung entsprach früher der Theologie der Befreiung und der Theologie der Revolution. Heute aber konzipiert er eine THEOLOGIE DES LEBENS. Am 4. März 1982 hielt er einen Vortrag: „Über das Leben“, in Wonju Diocesan Education Center. Darin sagte er:

„In der letzten Zeit sind verschiedene Theologien wie die Theologie der Befreiung, Theologie der Revolution, Politische Theologie und ‚Minjung‘-Theologie⁵³ als Theorien aufgestellt worden. Aber solche Begriffe haben im Grunde einen ziemlichen Abstand vom Wesen des Lebens und vom biblischen Begriff der Erneuerung. Der Erneuerungsbegriff, der in der Bibel durchschlägt, ist das Leben. Der Erneuerungsbegriff, der im Buddhismus, Taosimus, Hinduismus, Konfuzianismus und Islam durchschlägt, ist das Leben.

Freiheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Friede, Liebe – all dies sind Ausdrücke, die vom Leben ausgegangen sind. ‚Leben‘ ist der Begriff, der alle diese umfassen und verdichten kann. . . .“⁵⁴

Man darf dem Laien KIM CHI HA nicht zum Vorwurf machen, daß er es versäumt habe, seine religiöse Einsichten zu einer in sich kohärenten theolo-

gischen Lehre auszubauen. Er ist zwar ein gut informierter gläubiger Dichter, aber keineswegs Theologe von Beruf. Keines seiner religiösen Werke im engeren Sinn ist Niederschlag einer durchreflektierten theologischen Konzeption, wenn auch gewisse Grundmotive seines religiösen Denkens in allen seinen Erfahrungen durchgehalten werden.

Er ist davon überzeugt, daß der christliche Glaube fähig ist, die gegenläufigen und miteinander im Konflikt befindlichen Ideologien, Theorien und Wertbegriffe aufzunehmen, zu vereinigen und in einer universalen Wahrheit zu bewahren. Aber sein gesellschaftsbezogener theologischer Entwurf kommt sehr unzulänglich zum Ausdruck. Es bedarf eigentlich eines theoretischen Ausbaus seiner Gedanken, um den poetisch, sporadisch und fragmentarisch ausgedrückten Sätzen in konkreten theologischen Kontext deutlichere Züge verleihen.

KIM CHI HA kämpft mit allen ihm verfügbaren Mitteln, vor allem mit seiner Feder, gegen die harte Mauer der Wirklichkeit, um sie zu durchbrechen, sei es gegen Machtmißbrauch, Geldherrschaft oder auch das Dämonische in der Welt insgesamt.

Leider sind zwei neue Bücher KIM CHI HAS 1982 vom südkoreanischen Regime verboten worden. Erstens: seine zweite Anthologie *„Mit brennendem Durst“* war Anfang Juni 1982 in manchen Buchhandlungen verkäuflich in Erwartung der Erlaubnis des Kultusministeriums nach zweiwöchiger Pflichtzensur. Doch wurde das Buch fünf Tage nach Verkaufsbeginn verboten und 6800 Exemplare wurden eingestampft. Den Inhalt dieses Buches bilden ausgewählte Gedichte und fünf Prosastücke aus den Jahren 1961–1975. 17 Exemplare hat man nach Japan bringen können.⁵⁵

Die „Große Erzählung: Nam“

Zweitens: KIM CHI HAS neues Werk: *„Tae-Sol: Nam“* (Große Erzählung: Der Süden), Teil I, Akt I, Szene 1 sollte am 25. 12. 1982 erscheinen. Aber das Kultusministerium verbot das Buch und ließ sämtliche Exemplare einstampfen. Nur eines von einigen knapp geretteten Exemplaren gelangte nach Tokyo und wurde von drei Japanern und drei Koreanern ins Japanische übersetzt. Der Autor beginnt mit einer Erklärung, was *„Tae-Sol“* (die *„Big Story“*) – wie er sie nennt – ist. „Sie ist nur ein Tor, durch das man zum Ozean des wahren Lebens gelangt. Hier können Subjekt und Objekt frei heraus- und hineingehen, hier vermischen sich miteinander der einzelne und das Volk, das Ganze und das Individuum, das Allgemeine und das Besondere, Bewegung und Ruhestellung, Vision und Realität, Bewußtsein und Materie, Sinnlichkeit und Vernunft, Natur und Übernatur, Mysterium und konkrete Phänomene, Himmel und Erde, Vergangenheit und Gegenwart, Zeit und Raum, Potenz und Akt, Sichtbares und Unsichtbares, Wollen und Tat, Vorstellung und Wahrnehmung, Ausdehnung und Kontinuität, Lärm und Stille, Breite und Länge, Original und Varianten, Ganzheit und Teil, Ursache und Ergebnis, Humor und Trauer, Poesie und Prosa, Erzählung und Gesang, die Bibel und Sagen, elegante Sprache und Slang, gesprochene

Sprache und Schriftsprache... ‚Tae-Sol‘ ist also nur ein Anstoß zum Gespräch, um den Weg freizumachen für die große Geschichte des Volkes selbst“ („*Umi*“, ebd., S. 125f.).

Literatur ist für KIM CHI HA etwas, in dem Politik, Kunst und Religion eins sind. Am Einstieg der Szene I wird von dem Verbrecher Su-San (‚Wasserberg‘) in Seoul erzählt; anschließend von dem Besuch seiner Heimat Mokpo (KIM CHI HAS Heimatstadt) / Cholla-Namdo im Süden. Dann kommt die Erzählung von der Herkunft seines (Su-Sans) Urgroßvaters Un-Chon (‚Wolkenhimmel‘), der ursprünglich ein himmlisches Geschöpf in einem Himmelreich gewesen, aber in den Leib des Menschen inkarniert auf die Erde verwiesen wurde, und zwar an einem Ort nahe Mokpo in der Zeit vor dem Untergang der Yi-Dynastie (1392–1910). Er wurde ausgewiesen aus dem Himmelreich, weil er dort oben in einem so sorglosen wunderbaren Reich anstatt zu danken, jeden Tag geseufzt und gemurrt hatte, wie die Hauptanklage neben einer Unmenge von anderen lautete. Die Erde, die Un-Chon für seine Wiedergeburt gewählt hatte, ist Ostasien, wo es Seelen gibt, die alt, groß, breit und tief sind und schwer leben, wo der Weg zum Glück reift. Japan aber läuft Großbritannien und Amerika nach und verehrt und ahmt das Reich des Mammon nach. Jedoch ist da ein Land, zwischen Rußland und Amerika eingezwängt, unter dem Konflikt beider Länder besonders leidend, grambeladen, voller Seufzen, Schreien, Schaudern, wo trotzdem alte, reine, große Seelen lebendig und kraftvoll in Bewegung sind und das Zeichen der eines Tages in Erfüllung gehenden großen Befreiung, der großen Schöpfung fast reif zum Ausbruch. Als Un-Chon nochmals zur Bestätigung dieses Land ansah, war es die koreanische Halbinsel – insbesondere Südkorea.

Diese Geschichte mag eine Tonghaksche Version der Menschwerdung Christi sein. Sie läßt sich weder ins Japanische noch in irgendeine andere fremde Sprache adäquat übersetzen. Es ist eine so groteske Erzählung, reich an außerordentlicher, skandalöser Sprache, kaum vorstellbarer Phantasie, Humor und Metaphern. Sogenannte Intellektuelle könnten vor Verblüffung dabei wortlos werden. Sie ist der Schrei und Ausruf des Volkes, der den Stil moderner Literatur abzulehnen gewagt hat.

KIM CHI HAS Literatur – obwohl er selbst leugnet, daß es Literatur sei – ist das Produkt des bitteren Kampfes mit einer solchen Wirklichkeit. Ob ein Tag kommen wird, an dem ein solches Theaterstück auf dem Campus einer Universität von jungen Leuten laut und begeistert aufgeführt würde? Wenn ja, wird es nicht der Tag einer bloß neuen Politik sein. Es wird ja der Tag einer großen Befreiung – einer großen Schöpfung sein.⁵⁶

KIM CHI HA sagte schon im Dezember 1980 in seinem „Bekenntnis zum lebendigen Gott“: „Ich will mehr Gedichte schreiben. In meinen Gedichten spreche ich nicht für mich, sondern für die Menschen und bitte sie um Vergebung, daß ich nicht besser spreche. Manchmal sind meine Worte nicht gut. In meinen Gedichten spreche ich von der Qual des Volkes. Ich bin das Volk, und die Menschen sprechen in mir, obwohl meine Äußerungen oft mißlingen.“⁵⁷

Zum erstenmal nach seiner letzten Darlegung vor Gericht vom Ende 1976 und nach einigen Interviews anlässlich seiner bedingten Freilassung aus dem Gefängnis hat KIM CHI HA vor einem ziemlich großen Publikum gesprochen in der Verleihungszeremonie des „Lotus-Preises“ sowie des „Bruno-Kreisky-Preises für die Menschenrechte“ im Catholic Center der Wonju-Diözese am 2. 12. 1981. Dabei verlas KIM CHI HA zur Begrüßung teilweise sein Manuskript mit dem Titel „Für eine schöpferische Vereinigung“, das er für diesen Tag vorbereitet hatte und Ende November 1982 in der koreanischen „Zeitschrift für praktische Literatur“ (Nr. 3) veröffentlichte. Dieses Heft mit dem Hauptthema, „Kim Chi Ha“ und mit zwei anderen Essays über ihn, hat ihn wohl in der Welt der Literatur rehabilitiert.⁵⁹

In dem Text „Für die schöpferische Vereinigung“ sagt KIM CHI HA: Er fühle sich beider Preise nicht würdig, die im Namen aller Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas ihm angeboten wurden. Trotzdem habe er sich entschieden, beide Preise anzunehmen, weil das traurige Schicksal dieser Kontinente dem von Korea und ihm selbst gleiche und die unauslotbare Weisheit sowie der radikale starke Kampf jener Völker, mit denen sich zu vereinigen er bemüht habe, dem seines Volkes gleiche. „Alle Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas schreiten fort inmitten der Finsternis des Todes, die die Europäer ihnen aufgezungen haben, sie umstürzend und der ganzen Menschheit einschließlich der Europäer sowie der ganzen Welt der Lebendigen eine glänzende Auferstehung und weltgeschichtliche, große Wende bringend. Was die Europäer durch die Ost- und Westblöcke den Asiaten, den Afrikanern und den Lateinamerikanern aufgezungen haben, sind Mammismus, Konsumismus, Geschwindigkeitskult und Gewaltkult sowie die Lehre von Atomen, das System der Begierden und der Gedanke der Lebensverachtung . . . Wir haben die geschichtliche Verantwortung, eine weltgeschichtliche, große Wende zu verwirklichen, die der ganzen Menschheit und der ganzen Welt der Lebendigen eine glänzende Auferstehung bringen soll, indem wir inmitten dieser Finsternis des elenden Todes die Abivalenz der Finsternis, ihren Sinn, das Geheimnis ihres Widerspruchs herausfinden und die Finsternis selbst umstürzen. Um diese Aufgabe zu erfüllen, müssen wir die universale Weisheit: ‚Respekt und Liebe gegenüber dem ehrwürdigen Leben‘ in unserem Leben konkretisieren und eine neue breite Weltanschauung schaffen, sowie einen geistlichen und zugleich gemeinschaftlichen Lebensstil. Wir müssen die ‚Lebensweltanschauung‘, ‚Lebensexistenzweise‘ Wirklichkeit werden lassen, die zwischen Menschen, Menschen und Natur entscheidende Koinonia und den Frieden realisieren.“⁶⁰

Das Leben und die Wahrheit

Hierzu vergleiche man die einschlägige Stelle nochmals von KIM CHI HAS „Bekennntnis zum lebendigen Gott“: Meine Zukunft ist auch die Zukunft des Volkes; die Zukunft des Volkes auch die meine. Öffentliche Angelegenheiten

sind private Angelegenheiten; und private sind zugleich auch öffentliche. Das ist das Fundament meines Glaubens. . . .

Wenn Christi Wahrheit und Leben in meinem Herzen lebendig sind, dann richte ich mein Verhalten nach außen, und aus mir strömt das Leben. Wenn Gott in mir lebt, lebe ich in Gott. Das ist gleichzusetzen mit dem Ausspruch: öffentliche Angelegenheiten sind private und private sind öffentliche. Inneres und Äußeres sind zwei Aspekte ein- und derselben Realität.

Er ist der LEBENDIGE GOTT. Eine asiatische Ausprägung katholischer Wahrheit, empfangen und genährt wie ein Kind im Mutterschoß, bietet die Möglichkeit, alle Männer und Frauen zu einen und zu befreien.⁶¹ Auf die Frage von M. G.-PEITZ, was er zu den Christen in Asien sagen möchte, schrieb KIM CHI HA folgendes: „Christen in Asien und in der Dritten Welt müssen sich ihre eigene neue Theologie schaffen, wenn sie inmitten der Volksmassen Christen sein wollen. Bis jetzt ist das christliche Leben nur eine Art Altes Testament gewesen. Und so dämmert der Morgen eines erneuerten Neuen Testaments herauf für ein christliches Volksleben in Asien.

Dieser neue Tag wird mit der Suche nach einem Volks-Christus beginnen und zwar mit folgenden Worten: ‚Der Mensch ist der Himmel‘ und ‚Diene dem Menschen wie Du Gott dienst‘.

Was ich bisher erwähnte, ist nur der Anfang.⁶²

Was KIM CHI HA schreibt, enthüllt in mystischen, nicht leicht zu entziffernden Bildern die vieltausendjährige Geschichte des koreanischen Volkes. Östliche religiös-kulturelle Tradition und westliches Christentum will er miteinander versöhnen. Das sieht er als seine Lebensaufgabe.

Der 43jährige Mann hat viel gelitten und ihm kommt eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens nur bruchstückhaft – halb buddhistisches Einverständnis in die verschlungenen Pfade des Schicksals, halb christliche Kreuzesmystik – und dann ist das auch noch etwas von der wunderbaren Wachheit des koreanischen Volkes, seiner intuitiven Klugheit und Leidensbereitschaft und ein so heiles Gespür für Recht und Unrecht.⁶³

Im Mai 1975 schrieb er im Gefängnis dieses Schlußwort seiner „Gewissensklärung“: „Wir sind nicht allein. Ich vertraue darauf, daß freiheits- und friedliebende Menschen in aller Welt und Menschen mit Gewissen unter unseren Nachbarn uns ihre unermüdliche Unterstützung in unserem gerechten Kampf voll von Leiden gewähren werden. Was unsere Zeit vor allem braucht, ist die Wahrheit und die Leidenschaft zur Ertragung der Verfolgung, die und wegen unserer Wahrheitsliebe abverlangt werden wird. Für die Befreiung und die Freiheit der Menschheit und für den Sieg der Demokratie, wonach das ganze Volk dürstet, wollen wir alles, was unser ist, hingeben!

Ich bete Tag für Tag für unseren gerechten Kampf für die Menschheit.“⁶⁴
„Meine Seele ist so klar wie das Wasser eines Sees.“⁶⁵

Seit 1981 arbeitet KIM CHI HA wieder, von Bischof CHI, dem Leiter der CAJ Koreas beauftragt, in der Diözesanverwaltung vom Bistum Wonju, die Sozialarbeit zu koordinieren.⁶⁶ Der reifer gewordene mystisch-politische Poet FRANZISKUS KIM scheint meist zu Hause in der Zen-Meditation versunken

zu sein. Die aus der Tiefe des Versunkenseins kommende Zuwendung zum Nächsten ist der Prüfstein für die Echtheit der in der Meditation gewonnenen Erfahrung. Tage der Stille müssen zu neuem Tun – auch in Gemeinschaft: unter dem Volk – befähigen, wenn sie auch zunächst Selbstzweck wären und nicht im Hinblick auf späteres Tun im Sinne eines „Auftankens“ geplant werden dürfen.

So möge KIM CHI HA mystisch, poetisch und politisch zugleich weiter in die Welt hineinwachsend wirken! Die Sache KIM CHI HAS geht weiter!⁶⁷

SUMMARY

FUMIO TABUCHI has written his dissertation on *Political Mysticism in the Asian Context: Kim Chi Ha, the Catholic Poet of Korea* under the direction of JOHANNES B. METZ in Münster in 1981. This gives him the necessary background and qualification to present the person and writings of KIM CHI HA as an example of a narrative theology in an Asian context.

For KIM CHI HA literary activity and social engagement form a unity in the fight against injustice and dictatorship. His option for the poor and exploited people of Korea started before his conversion to Catholicism, but were intensified and gained a deeper quality through his grasp of the Christian social teaching and his theological insights into the mystery of Christ in the context of the struggle of the Korean people. With his writings about "han", the Korean expression for the suffering and grief of the Korean people in history, and his concept of God who descends into the abyss of human suffering KIM CHI HA has become a pioneer of "Minjung Theology", the contextual theology in Korea. The article depicts KIM CHI HA's various talents as poet, politician, mystic and theologian which make him a unique and challenging figure in the sphere of Asian theology.

¹ Dieser Aufsatz verdankt seinen Teil I vorwiegend dem nicht veröffentlichten Manuskript meines Freundes DUKOO KONG (alias: KWANG DUK KONG), *Kim Chi Ha – seine Dichtung als prophetische Anklage gegen das Weltübel (oder: Gedichte, die die Welt verändern)* (1978). Vgl. auch DUKOO KONG, *Die politische Theologie des Dichters Kim Chi Ha*, in: *Orientierung* 42 (1978) 111–114; FUMIO TABUCHI, *Der Theologe im Gefängnis: Kim Chi Ha*, in: *Concilium* 14 (1978) 327–331. Der Autor läßt im Teil II den aus dem Gefängnis entlassenen KIM CHI HA zum größten Teil selbst zu Wort kommen. Vgl. ferner: FUMIO TABUCHI, *Politische Mystik im asiatischen Kontext: Kim Chi Ha, der katholische Dichter aus Korea*, Diss. Münster 1981.

² Zu „Feuer“ vgl. sein Interview mit M. PEITZ (Anm. 50).

³ KIM CHI HA, *Brief aus dem Gefängnis an die Priester der „Nationalen Vereinigung für die Verwirklichung der Gerechtigkeit“*, in: *Kim Chi Ha*, hrsg. von Forum für Demokratie in Korea, Tübingen 1976, 8–12; *Gewissenserklärung*, ebd. 34–90 (im folgenden zitiert als „GE nn“ nach diesem Text).

⁴ Nippon Katorikku Seigi to Heiwa Kyôgikai (Japanese Catholic Council for Justice and Peace); besteht seit 1971 in Tokyo; zuständiger Bischof: ALOISIUS NOBUO SÔMA (Nagoya).

⁵ Vgl. z. B. Amnesty International, *Jahresbericht 1979*, Frankfurt 1980, 172f.

⁶ KIM CHI HA, *Kugyô: Gokuchû ni okeru Waga Tatakai* (Askese. Mein Kampf im Gefängnis), übersetzt und herausgegeben von Kim Chi Ha-Kankô Iinkai (Kim Chi

Ha-Publikationskomitee), Tokyo 1978, 384; *Report from the Trial of Kim Chi Ha*, hektographiert von demselben Hrsg. in Anm. 4, Tokyo 1976, 17; auch in: „A Declaration of Conscience“ – *The Korean Catholic Church and Human Rights*, hrsg. von idem, Vol. I, New York 1983, 105.

⁷ Vgl. dazu GELLERT BÉKY, *Die Welt des Tao*, München 1972.

⁸ Vgl. KIM CHI HA, *Nagai Kurayami no Kanata ni* (Über die lange Finsternis), ausgewählt und übersetzt von SENTARÔ SHIBUYA, Tokyo 1971, ³1975, 98. Das Zitat ist von mir und DUKOO KONG verdeutscht worden.

⁹ Vgl. ebd. 147.

¹⁰ Ebd. Diesen Essay zur Poetik „Entweder Satire oder Suizid“ (ebd. 143–162) schrieb KIM CHI HA in memoriam seines Dichterkollegen KIM JU YONG (1921–1968), der durch einen Verkehrsunfall verstarb, und veröffentlichte ihn in der Monatsschrift „Sin-In“ (Poet), Juni/Juli-Heft 1970.

¹¹ Vgl. KIM CHI HAS Gedicht „Hölle I“ in dem Aufsatz „Der Leidensweg . . . 1974“, GE (Anm. 3) 13–33; bes. 29ff.; das andere Stück „Ame“ (Regen) in dem in Anm. 8 erwähnten Band, 41ff.

¹² KIM CHI HA benutzt sogar deutsche Begriffe der Ästhetik wie „grotesk“, „Fratze“ z. B. in seinem obengenannten Essay (Anm. 10), ebd. 150 und „Schadenfreude“, ebd. 159f. ohne Übersetzung. Er hat bereits 1963 seine Studie „Ästhetik des Häßlichen – besonders mit Bezug auf Karl Rosenkranz“ in der Studentenzeitschrift „Sin Sedae“ (Neue Generation) der Seoul-Universität veröffentlicht.

¹³ „Han“, ein Schlüsselwort bei KIM CHI HA, kann verdeutscht werden als „Gram“ (Haß im Sinne des Abscheus, Ressentiment voller Traurigkeit). Man denke daran, daß der „Abscheuhaß“ (odium abominationis im Unterschied vom odium inimicitiae, d. h. Feindeshaß) in der traditionellen scholastischen Moralthologie sogar als läßliche Sünde toleriert wird. Zwar plädiert KIM CHI HA leidenschaftlich für den „Han“ als Triebkraft zur Revolution und nennt sich „Priester des Han“ (vgl. „Kugyô [Anm. 6] 143), vertraut er jedoch auf die friedliche Revolution sowie die Gewalt der Liebe und meint, „Tan (Dan)“ (Entscheidung, Verzicht) sei idealer (im Kreuzverhör am 15. 6. 1976). Er notiert seinen Entschluß „Wurzel fleischlicher Lüste (Konkupiszenz) und des Hasses abzuschneiden“ in seinen „Gefängnis memoranden“ (Kugyô [Anm. 6] 13–231, Zit.: 153).

„Der Haß wird nicht das letzte Wort behalten. Gott hat die Welt und die Menschen aus Liebe erschaffen.“ (KURT SCHARF, *Gott für das gemeine Volk. Über die Bedeutung der koreanischen Theologie*, in: Evangelische Kommentare 14 [1981], 506–508, Zit.: 508.)

¹⁴ Die Republik Korea hatte am 1. Juli 1983 eine Bevölkerung von 39 950 743 – nach „Asahi Shimbun“ (japanische Tageszeitung) vom 4. 7. 1983, S. 3.

¹⁵ Vgl. GERHARD FRITZ, *Kirche und Staat in Südkorea*, in: Evangelische Mission 1976, 77–93, bes. 77f.

¹⁶ Vgl. „Hier will ich klarmachen, warum ich solche Werke schreibe, wie ‚Fünf Banditen‘, ‚Gerüchte‘, ‚Chang Il Tam‘ und ‚Maltuk‘. Schreibe ich sie, um jemandem zu nützen? Nein! Ich schreibe sie aus unwiderstehlichen Impulsen, die aus dem Grunde meines Herzens emporquellen. Ich schreibe, weil ich sie schreiben muß. Das ist alles.“ – GE 80.

¹⁷ Vgl. SIEGFRIED SCHAARSCHMIDT, *Der Gedanke gegen das Schweigen. Kim Chi Ha – ein koreanischer Dichter*, in: Neue Rundschau 91 (1980) Heft 1, 86–102, bes. 86f.

^{17a} Vgl. Opus cit. (Anm. 10), 146f.

¹⁸ Vgl. KONGS Manuskript (Anm. 1), S. 7f. sowie SHIBUYA ebd. 85ff. „Das blaue Kleid“ ist der Gefängniskittel und das „rote . . . Viereckmal“ ist das Abzeichen für sogenannte „Kommunisten“ in der Haftanstalt. DUKOO KONGS Frau, BYONG OK KONG,

Musikerin, hat dieses Gedicht und „Das Brot ist der Himmel“ von KIM CHI HA vertont. Die KONGS leben in der BRD.

¹⁹ Vgl. MARIETTA PEITZ, Vorwort zu der Broschüre „Kim Chi Ha“, hrsg. von MISSIO (Internationales Katholisches Missionswerk) und der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Weltmission, München/Hamburg 1976.

²⁰ KIM CHI HA ließ sich zu Ostern 1971 von Pfarrer LEE YOUNG SOP in der Tang-Oh-Dong-Kirche im Bistum Wonju katholisch taufen. Er nahm dabei den Namen „Franziskus (von Assisi)“ an.

„Der Grund dafür, daß ich Katholik wurde, ist, daß der Katholizismus sich mir darstellte als eine universale Botschaft nicht nur davon, daß alle geistigen und materiellen Lasten überwunden werden könnten, sondern daß die Unterdrückung selbst durch das Heil beider, des Unterdrückers wie des Unterdrückten, aufgehoben werden könnte. Desgleichen, daß der Glaube als etwas dargeboten wurde, das alle jene einander widersprechenden und im Konflikt stehenden Gedanken, Theorien und Urteilsgrundlagen absorbieren und in die universale Wahrheit auflösen kann“ (GE 47f.).

²¹ Vgl. „The Anti-Communist Law“ of the Republic of Korea, Art. 4, in: *Documents on the Struggle for Democracy in Korea*, hrsg. von The Emergency Christian Conference on Korean Problems, Tokyo 1975, 53–56, bes. 54.

²² GE 78–80.

²³ GE 66.

²⁴ Vgl. *Kugyô* (Anm. 6), 179.

²⁵ GE 69f.

²⁶ Um KIM CHI HA gut verstehen zu können, sollte man über das östliche Denken bzw. östliche Religionen, besonders über die koreanische Religion „Tonghak“ oder „Chondogyo“ informiert sein, zumal er von ihr stark beeinflusst ist und sie öfters erwähnt.

Die Tonghak-Bewegung war sowohl religiös wie politisch motiviert. Ihre religiöse Grundlage erhielt sie durch CHOE (CHOI) JAE-WOO (1824–1864, Pseudonym: CHOE SU-UN), der diese „östliche Lehre“ (Tonghak) oder die „Religion des himmlischen Weges“ (Chondogyo) begründete. Chondogyo, die auch noch heute eine große Anhängerschaft hat (1978: 640 000), verbindet buddhistische, konfuzianische, christliche und schamanistische Elemente. Die Tonghak-Bewegung (1892–95), hauptsächlich von den Massen der Bauern unterstützt, war die wichtigste Volksbewegung während der 500jährigen Yi-Dynastie und der Anfang der nationalen Befreiungsbewegung in Korea. KIM CHI HAS Gedanken beruhen einerseits auf der volkstümlichen Volksbefreiungsidee von Tonghak und andererseits auf dem christlichen Glauben an Gleichheit, Menschenwürde und die globale Rettung der Menschheit im eschatologischen Sinne.

²⁷ Vgl. z. B. *Kugyô* (Anm. 6), 163–170.

²⁸ Siehe *Acta Apostolicae Sedis* LIII (1961), 417.

²⁹ Der Begriff „Kondeszendenz“ ist für KIM CHI HA sozusagen der Mittelpunkt seiner neutestamentlichen Gottesvorstellung, obwohl er ihn als solchen nicht bewußt benutzt.

³⁰ GE 66–68.

³¹ GE 68–70.

³² Siehe Anm. 26.

³³ Vgl. PAULO FREIRE, *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart/Berlin ²1972.

³⁴ Vgl. FRANTZ FANON, *Die Verdammten dieser Erde*, Reinbeck ⁷1976.

³⁵ LOUIS AUGUSTE BLANQUI (1805–1881), Hauptwerk: *Kritik der Gesellschaft*.

- ³⁶ Zur heutigen Diskussion über das Problem der allgemeinen Sündigkeit vgl. GERHARD SCHEPERS, *Schöpfung und allgemeine Sündigkeit*, Essen 1974.
- ³⁷ Vgl. E. CONZE, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, Stuttgart 1953; H. NAKAMURA, *Die Grundlehren des Buddhismus. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition*, in: Buddhismus der Gegenwart, hrsg. von H. DUMOULIN, Freiburg 1970; C. HUMPHREYS, *Karma und Wiedergeburt*, München 1974.
- ³⁸ HONG KIL-DONG ist die Hauptfigur in einem Roman HOH KYUN, der wahrscheinlich der erste Katholik Koreas war und wegen Verrats 1618 hingerichtet wurde. Erzählt wird: HONG KIL-DONG, Sohn eines hohen Beamten, rebelliert und organisiert als Bandit die „Laßt-die-Armen-leben“-Partei, die ein Paradies für die Armen errichtet.
- ³⁹ GE 71.
- ⁴⁰ GE 43f.
- ⁴¹ Meine Übersetzung nach: *Kim Chi Ha – Sakuhinshū* (Werke), Bd. 2, hrsg. von G. IDE, Tokyo 1976, 286f.
- ⁴² Ebenso meine Übersetzung aus ebenda 282–285.
- ⁴³ Ebenfalls aus *Kugyō* (Anm. 6), 157. Dies wird von Chang Il Tam in dem Fabel-Entwurf geäußert.
- ⁴⁴ Die April-Revolution 1960. Am 19. 4. erhoben sich koreanische Studenten, einschließlich Gymnasiasten in Seoul, Pusan und anderen Städten und stürzten, von Volksmassen unterstützt, das diktatorische Regime SYNGMAN RHEES. So wurde eine zivile Verwaltung geschaffen, die aber nur für ein knappes Jahr Dauer hatte, als General PARK CHUNG HEE am 16. 5. 1961 einen Staatsstreich durchführte und das Regime eine Militärjunta einführte, die unter dem Zivilanzug im Grunde bis heute existiert.
- ⁴⁵ GE 57f.
- ⁴⁶ „Revolution“ wird mit zwei chinesischen Schriftzeichen geschrieben und im Koreanischen: „Hyong-Myon“, im Japanischen „Kakumei“ ausgesprochen. Die Schriftzeichen bedeuten wörtlich: „Verwandlung (Umwälzung, Reform) des Lebens“.
- ^{46a} GE 60.
- ⁴⁷ Meine Übertragung aus *Kugyō* (Anm. 6), 49f.
- ⁴⁸ Orientierung 40 (1976) 178f., teils berichtigt von mir nach „Kugyō“ (Anm. 6), 377–379.
- ⁴⁹ Übertragen von mir, aus *Kugyō* (Anm. 6), 404.
- ⁵⁰ M. PEITZ, *Zu Besuch bei dem aus der Haft bedingt entlassenen koreanischen Dichter und Christen Kim Chi Ha*, in: Frankfurter Rundschau, 26. 2. 1981, S. II.
- ⁵¹ Ausgestrahlt in: Westdeutscher Rundfunk, „Ruhe-Störung“ – „Trotz des Todes kehre ich heim“. Begegnung mit dem koreanischen Dichter und Christen Kim Chi Ha – Eine Sendung von M. GESQUIÈRE-PEITZ, am Ostersonntag, 19. 4. 1981, 19.30–20 Uhr, WDR 3.
- ⁵² M. PEITZ, *Verlieren um zu gewinnen. Erstes Gespräch mit dem koreanischen Dichter und Christen Kim Chi Ha*, in: Publik-Forum, Nr. 5, 6, 3. 1981, 27.
- ⁵³ Vgl. z. B. *Minjung Theology*, hrsg. von KIM YONG BOCK, Singapore 1981. „Minjung“ (koreanisch) heißt das „Volk“ oder die „Volksmasse“.
- ⁵⁴ Verdeutscht von mir, aus: KIM CHI HA, *Seimei ni tsuite* (Über das Leben), übersetzt und hektographiert von The Japanese Catholic Council for Justice and Peace, nicht veröffentlicht.
- ⁵⁵ Vgl. HARUKI WADA, *Daisetsu ‚Nam‘ ni tsuite* (Über die Tae-Sol ‚Nam‘), in: „Umi“ (japanische Monatsschrift), No. 169, April 1983, 191–197, bes. 192f.

⁵⁶ Vgl. T. K. (anonymer Autor), *Donzoko no Shisô* (Das Denken aus der untersten Tiefe), in: „Sekai“ (japanische Monatsschrift), Nr. 448, März 1983, 191–203, bes. 201ff.

⁵⁷ KIM CHI HA, *Bekenntnis zum lebendigen Gott*, in: Weltkirche 1 (1981) 23.

⁵⁸ Diesbezüglich gibt es natürlich frühere Aussagen KIM CHI HAS, z. B. „Die Einheit der Prinzipien der Sozialreform, wie sie z. B. in den marxistischen Prinzipien ausgedrückt sind, und des christlichen Denkens, wie es in der Erklärung von Santiago de Chile 1972 zu finden ist, war, was mich beschäftigte.“ – GE 62.

⁵⁹ Vgl. H. WADA, *Kim Dae Jung no Shukukoku to Nik/Kan/Bei Sangoku Dômei* (Kim Dae Jungs Exil und die Dreier-Allianz Japan/Südkorea/USA), in: Sekai (Anm. 56), ebd. 67–76, bes. 71.

⁶⁰ KIM CHI HA, *Sôzôteki Tôitsu no tame ni* (Für eine schöpferische Vereinigung), in: Umi (Anm. 55), ebd. 221–224, verdeutscht von mir. Zu der Sache hat KIM CHI HA bereits geäußert: „Wir müssen Einheit in allem suchen, und das vollzieht sich ganz innen im Herzen. Im westlichen Denken herrscht ein Dualismus, den wir hier in Asien vermeiden müssen.“ – „Bekenntnis zum lebendigen Gott“ (Anm. 57), ebd. 21.

⁶¹ Ebd. (*Bekenntnis* ...) 21f.

⁶² Ebd. 23f.

⁶³ So hieß es in dem Radioprogramm des WDR 3 (Anm. 51).

⁶⁴ GE 88.

⁶⁵ GE 90.

⁶⁶ Mit dieser Arbeit hat KIM CHI HA im Sommer 1984 aufgehört. Vgl. „Mainichi Shimbun“ (jap. Tageszeitung) vom 9. 7. 1984, S. 5.

⁶⁷ Begrüßenswert ist, daß der erste Gedichtband KIM CHI HAS in deutscher Sprache trotz vieler Verspätung endlich erschien: *Die gelbe Erde und andere Gedichte*, hrsg. und übersetzt von CHOI DOOHWAN/S. SCHAARSCHMIDT, edition suhrkamp (Neue Folge 59), Frankfurt a. M. 1983.

EXCESSUS IN NIHILUM
LUTHERS GOTTESERFAHRUNG
IM LICHT DER SPIRITUALITÄT DES ADVAITA VEDĀNTA

von Michael von Brück

Im Dialog der Religionen schärft sich das Verständnis für die je eigene Tradition, denn der Dialog reicht in die existentielle Glaubenserfahrung, bestätigt sie oder stellt sie in Frage. Zumindest aber wird eine bestimmte Tradition in den weiteren Zusammenhang heutiger Erfahrung gestellt, und dieser fordert bzw. fördert angemessene Interpretationen.

Das Interesse an indischer und fernöstlicher Meditation in den Ländern des westlichen Christentums hängt zweifellos auch mit der rationalistischen Vereinseitigung in der abendländischen Tradition zusammen. Die an kantischer Erkenntniskritik geschulte Rationalität lehnt nicht selten jene „mystische Schwarmgeisterei“ mit Berufung auf das protestantische Erbe ab. Die Aufklärung und Befreiung der *ratio* sei ursächlich mit der lutherischen Emanzipation aus mittelalterlichen Strukturen kirchenpolitischer wie geistesgeschichtlicher Art verbunden. Die sich in der lutherischen Rechtfertigungslehre abzeichnende radikale Differenz zwischen Gottes Urteil und des Menschen Sein trenne den theologischen und den rationalen Bereich und gebe damit beiden die Möglichkeit der Autonomie. Oder aber man rüstet zum Feldzug gegen die Rationalität im Namen einer höheren mystischen Erfahrung, die den cartesianischen Dualismus als neuzeitliche Fehlentwicklung entlarve und damit auch der Reformation des 16. Jahrhunderts das Urteil spricht: sie habe zur Bewußtseinsverengung und Fesselung an ein rationalistisch interpretiertes Dogma geführt.

Beide Positionen projizieren ein unzureichend verstandenes Problem der Gegenwart auf den Ursprung der Neuzeit. Beide Positionen werden Luther nicht gerecht. Es ist interessant, Luther nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Kontroverse der abendländischen Kirchenspaltung, sondern im weiteren Rahmen als Phänomen der Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit zu sehen. Damit könnte sich ein Verstehenshorizont auftun, der für die gegenwärtige Frage der Integration östlicher Weisheit in christliche Lebenspraxis fruchtbar ist.

Die Philosophie und Meditationspraxis des Advaita Vedānta, einer der einflußreichsten Strömungen in Indien, ist häufig mit der rheinisch-flämischen Mystik verglichen worden, und besonders die Studie RUDOLF OTTOS über ECKHART und ŚĀNKARA (West-östliche Mystik, Gotha 1926) ist noch längst nicht genügend in die systematisch-theologische Diskussion einbezogen worden. Über SEUSE, TAULER und den Frankfurter hat ECKHART auf LUTHER gewirkt, was die Lutherforschung neuerdings wieder stärker zur Geltung bringt.¹ Daß aber eine den innersten Kern der Theologie Luthers betreffende Gesprächsbasis mit den nicht-dualistischen Strömungen in Hinduismus und Buddhismus besteht, soll im folgenden in bezug auf den Advaita Vedānta nachgewiesen werden.

Es ist hier nicht möglich, die Philosophie des Advaita Vedānta in Grundzügen und mit philologischen Referenzen darzustellen. Ich verweise auf meine andernorts zum Thema geschriebenen Studien.²

Das System des Advaita Vedānta gründet in einer spezifischen Erfahrung (*anubhava*). Diese Erfahrung gilt als Mittel der rational zu verantwortenden Erkenntnis und wird durch eine bestimmte geistige Haltung induziert. Sie vollzieht sich auf einer tieferen Bewußtseinsstufe als das diskursive Denken. Die Erfahrung wird erlangt in einem Dreischritt der religiösen Übung, bei dem ein Glied das andere bedingt: 1. *śravaṇa* ist das Hören auf die in den Heiligen Schriften geoffenbarte Wahrheit. Die Schriften enthalten das Wissen derer, die zum Tiefenbewußtsein gelangt sind und nun den Gläubigen anregen, den Weg selbst experimentell zu gehen. Das Hören auf die Schrift setzt Vertrauen (*śraddha*) in deren Authentizität voraus. Ohne dieses Vertrauen (das auch Vertrauen in den die Schrift aus eigener Erfahrung auslegenden GURU einschließt) muß jede Bemühung fruchtlos bleiben. 2. *manana* ist die intellektuelle Reflektion des Gehörten mit Mitteln des diskursiven Denkens. Durch *manana* wird die Tradition angeeignet und auf die je eigene Situation bezogen. Vor allem dient die Logik dazu, zunächst den intellektuellen Zweifel zu erwecken und dann durch sichere Argumente zu überwinden, damit die Gewißheit um so fester werde. Dieser Aspekt darf keineswegs übersehen werden, und er nimmt bei vielen vedāntischen Lehrern wie auch einigen buddhistischen Schulen (bes. die Geluk-pa der tibetischen Tradition) größten Raum ein. 3. *nididhyāsana* ist das kontemplative Schauen der gehörten und reflektierten Wahrheit auf der Grundlage eines in sich durch Meditation geeinten Bewußtseins. Hier vollzieht sich die erwähnte Erfahrung *anubhava*, die eine Erfahrung der Nicht-Dualität des erfahrenen Subjekts und des erfahrenen Objekts, von Wirklichkeit und Bewußtsein, Materie und Geist, Welt und Gott usw. ist. Transzendenz und Immanenz verschmelzen in einem Punkt ‚vereinter Bewußtheit‘,³ der jenseits aller möglichen Bewußtseinsinhalte die durch Sinne vermittelte Wahrnehmung in ein geistiges Einheitserlebnis aufhebt.

Die Wirklichkeit ist eine. Diese Einheit erlebt der Mensch, wenn er des inneren Kerns seines Wesens, des wahren Selbst (*ātman*) gewahr wird, das jenseits aller verschiedenen Aktivitäten und Rollen des Ich das eigentliche Subjekt der Person ist. Der *ātman* ist nicht verschieden von dem Absoluten oder dem innersten Kern der gesamten Wirklichkeit (*brahman*). Dies ist die Grundintuition des Advaita Vedānta.

Die Wirklichkeit ist das *brahman*, d. h. bewegungs- und attributloses Eins, das in ewiger Selbigkeit vollkommen aus sich selbst ist (*svayambhu*). Es ist eins-ohne-ein-zweites (*advitiya*) und entzieht sich jeder Bestimmung. Daraus folgt, daß von ihm nur apophatisch gesprochen werden kann. Allerdings ist das *brahman* höchste Fülle (*pūrṇa*), d. h. es ist reines Seins (*sat*), reines Bewußtsein (*cit*) und vollkommene Seligkeit (*ānanda*). Das *brahman* spricht in *saccidānanda* sein Wesen aus, es hat dies nicht als Bestimmung oder Attribut.

Da *ātman* und *brahman* nicht unterschieden sind, muß gelten, daß makrokosmische und mikrokosmische Realität eins sind. Sie sind Dimensionen des einen Bewußtseins, die nur im illusionären Subjekt-Objekt-Gegensatz des Menschen auseinandergerissen werden.

Grundsätzlich gibt es zwei Wege, die Wirklichkeit zu betrachten: 1. vom absoluten Standpunkt, d. h. in vereinter Bewußtheit (*pāramārthika*) und 2. vom relativen Standpunkt, d. h. auf Grund des Wissens, das durch die Unterschiedenheit der Sinneserfahrung vermittelt ist (*vyāvahārika*). Beide Erkenntnisweisen führen zu verschiedenen Urteilen: die erste zur Erkenntnis der Einheit (*brahmavidyā*), die zweite zum wissenschaftlichen Erkennen der Unterschiedenheit. Das *vyāvahārika*-Wissen ist nützlich in bezug auf das tägliche Leben, es sagt aber nichts aus über den Grund und die letztgültige Bestimmung der Wirklichkeit.

Die nicht-dualistische Erfahrung ist die Essenz des Menschenlebens, und ihr Resultat ist die Befreiung von irdischer Zerrissenheit (*mokṣa*) und der innere Friede (*śānti*). Denn es ist ja unsere Illusion, von dem Einen (*ekam*) getrennt zu sein, die Ruhelosigkeit, Schmerz und Angst hervorbringt. Die Illusion des Getrenntseins gebiert Angst vor dem vermeintlich Fremden, das bedroht. Angst aber zeugt Aggression, die Basis allen Übels. Darum ist die Erfahrung der Einheit *mokṣa* in jedweder Hinsicht: psychologisch, sozial und spirituell. In Wirklichkeit sind wir eins mit *mokṣa*, wissen es aber nicht wegen der Ego-Illusion, die Dualität vortäuscht. Es gibt nichts zu erlangen, was nicht schon da wäre. Doch die universale Gegenwart des Einen muß in der advaitischen Erfahrung erkannt werden.⁴

Brahman ist alles in allem. Wer *brahman* erkennt, wird mit ihm eins und wird daher auch alles in allem. Erkenntnis ist hier natürlich nicht nur intellektuell zu verstehen, sondern das Leben transformierende Einsicht. Das Eine ist jenseits und doch in allen Masken, die als phänomenale Wirklichkeit erscheinen.⁵

Für unseren Zusammenhang ist es wichtig, zu verstehen, daß *brahman* weder als *causa efficiens* noch als *causa materialis* der Welt betrachtet wird. Vielmehr erscheint *brahman* nur als Welt, und der Unterschied zwischen beiden ist nur in der menschlichen Illusion. Das *brahman* ist, was es ist. Es ist in keiner Weise betroffen von seiner Erscheinung als Welt. Die Ursache für die kosmische Illusion ist *māyā*, die aber wiederum vom *brahman* nicht zu trennen ist, da sie als dynamisches Prinzip oder die Kraft (*śakti*) des *brahman* erscheint. Also ist *brahman* nicht die Ursache der Welt, sondern die Ursache der Ursache (*yataḥ*),⁶ d. h. es ist der transzendente Grund. Der Grund ist nicht verschieden von dem in ihm Gründenden. Das ist *advaita*.

Brahman ist damit gleichzeitig vollkommen immanent und vollkommen transzendent. Wie man es erkennt, hängt an der Betrachtungsweise. Es ist immanente Transzendenz und transzendente Immanenz.

Brahman/ātman ist allein Subjekt. Nicht die Ego-Illusion ist der Kern des Menschen als physisch-psychisch-spirituelle Einheit, sondern der *ātman*, der auch „innerer Lenker“ (*antaryāmin*) aller kosmischen wie auch menschlichen Lebensprozesse genannt wird.⁷ Der *ātman* ist der Seher im Sehen, der Hörer

im Hören, der Denker im Denken usw. Da aber dieses Subjekt für die Sinneswahrnehmung verschlossen bleibt (die als abgeleitete das Subjekt nicht umgreifen kann), wird er der „ungesehene Seher, ungedachte Denker, unbekannter Kenner“ usw. genannt.⁸ Der Mensch kann denken, aber er kann das Denken nicht denken, das einen objektivierten Inhalt verlangt, so daß ständig dualistische Spaltung erzeugt wird, die das Subjekt getrennt sein läßt.

Deshalb ist hinsichtlich der Ganzheit der Wirklichkeit die spirituelle Erfahrung (*anubhava*) das geeignete Erkenntnismittel (*pramāṇa*), allerdings nur, wenn sie durch die Autorität der Heiligen Schriften abgedeckt ist. Die transzendente Erfahrung übersteigt die gewöhnlichen Bewußtseinszustände (Wachen, Traum und Tiefschlaf). Bewußtsein erfährt sich selbst als die eine Wirklichkeit in einem ihm eigenen überrationalen Stadium (*turiya*).

Das Ewige ist im Zeitlichen; darum ist es richtig, von einer *zeitewigen* Einheit (*tempiternal*; R. PANIKKAR) zu sprechen. Die kreative Macht (*māyā*) ist verantwortlich für die raum-zeitliche Differenzierung im Prozeß des einen Bewußtseins. Die ontische Beziehung zwischen *brahman* und *māyā* kann jedoch nicht bestimmt werden, sie ist schlechthin undefinierbar (*anirvacanīya*).

Der Weg zur advaitischen Realisierung besteht im wesentlichen in der *Nichtung* des Ich und der mit ihm verbundenen dualistischen Illusion. Durch dieses geistige Sterben wird *avidyā* überwunden, und darum wundert es nicht, wenn die Beschreibung der großen advaitischen Erfahrung oft mit einer spirituellen Vorwegnahme des Erlebnisses des eigenen Todes verbunden ist. Dann wird das Ewige im Zeitlichen sichtbar, und das Zeitliche erscheint als das, was es in Wirklichkeit schon immer war: *brahman*. Das Eine ist in Wahrheit die relative Erfahrungswirklichkeit und umgekehrt. Beide sind nicht zwei Seiten einer Sache, sondern verschiedene Ebenen des Bewußtseins, d. h. Aspekte unserer Erkenntnis. Deshalb kann *advaita* als Erfahrung der ewigen Gegenwart oder der Gegenwart des Ewigen interpretiert werden.

Advaita darf jedoch nicht als Subjektivismus mißverstanden werden, denn es geht um das, was Subjekt und Objekt transzendiert:⁹ das Eine, das trotz der *māyā*-Bewegung homogene reine Intelligenz bleibt und darum allem Wandel oder jeder Bestimmung transzendent ist.¹⁰ Der Wissende (*jñānin*) lebt in der reinen, d. h. unbedingten Vision Gottes. Er hat die Gefahr der Vergöttlichung endlicher Werte und das Haften an selbstgefertigten Bildern und Begriffen völlig überwunden in jener kontemplativen Einung, die entweder als Partizipation an oder Verschmelzung mit dem Einen interpretiert wird. Verschiedene Schulen betonen entweder den partizipatorischen Aspekt oder bestehen auf totaler Verschmelzung (wie der Tropfen Wasser im Ozean ununterscheidbar versinkt).

Wir hatten bereits kurz auf die *saccidānanda*-Formel verwiesen, die das Mysterium des Einen im Zusammenhang mit seiner Kraft (*śakti*) aussagt.¹¹ *Sat* als Sein ist unzerstörbar. Es ist ebenso die Wahrheit (*satya*), das Unveränderliche. *Cit* ist vollkommene Selbstbewußtheit des reinen Bewußtseins und besagt, daß *sat* in sich reflektiert ist. *Brahman* hat nicht Bewußtsein, sondern

ist es. Deshalb ist *cit* nicht Qualifikation des *sat*, sondern die sich selbst ausdrückende Bewußtheit des Einen. *Ānanda* ist die Ekstase des Seins, vollkommene Seligkeit. Wiederum ist dies nicht Modifikation, sondern das Sein des Einen ist *Seligkeit in Selbstbewußtheit*.

Der den *ātman* als eigenes Selbst erkennende *jñānin* ist keineswegs vollkommen aus sich selbst, sondern er ist der neue aus und in dem *ātman* geborene Mensch.¹² Vom gewöhnlichen Ich her gesehen ist dies ein Geschehen von „außen“, da es vollkommen von „innen“ ist. Diese subtile Unterscheidung ist wichtig, damit das *mahāvākya* der Upaniṣad nicht fehlinterpretiert wird: *aham brahmāsmi* (Ich bin brahman.). Nicht das „Ich“ spricht diesen Satz, sondern der *ātman*. Die bedeutungsvolle Aussage besagt *ātman brahmāsti* (*Ātman* ist *brahman*.) Der Satz wäre Blasphemie im Munde dessen, der die wahre Identität nicht erkannt hat.

Diese skizzenhafte Darstellung genügt für den Eindruck advaitischen Denkens in Indien. Wie nimmt sich die Gotteserfahrung Luthers, der in keinerlei religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem Advaita Vedānta steht, auf diesem Hintergrund aus?

II

Für LUTHER ist Gott ein und derselbe in all seinem Handeln. Diese Einheit ist in den innertrinitarischen Relationen begründet. Für uns aber ist er unterscheidbar als Schöpfer, Versöhner und glaubenschaffender Geist.¹³ Er ist dreieinig, und es gibt eine Beziehung zwischen der *personalis pluralitas* und der *unitas naturae et essentiae*.¹⁴ Wir wissen nicht, wie Gott in sich selbst ist. Wir kennen ihn nur durch die Offenbarung, die allerdings sein Wesen offenbart. Gott in seiner Offenbarung erkennen heißt, den Ausgangspunkt bei der ökonomischen Trinität zu nehmen. LUTHER reflektiert die Konsequenzen dieses Ansatzes für den Begriff der immanenten Trinität viel weniger als Augustin. Deshalb ist eine Tendenz in seinem Denken unverkennbar, den Vater als wirklichen und absoluten Gott zu begreifen. Jedoch betont er gleichzeitig die essentielle Gleichheit der drei Personen.¹⁵

Gott *extra revelationem* kennen zu wollen, wäre menschliche *hybris* und Sünde, denn der Mensch steht mit Gott nicht auf einer Ebene. Außerdem würde der Mensch ohnehin die Projektion seiner eigenen Wünsche und Sehnsüchte wiederfinden (*applicuerunt pro votis et desyderiis suis*).¹⁶ Der Mensch aus sich selbst kann nur die eigene Projektion Gottes erkennen, die das Produkt seines Ego ist.

In der Offenbarung aber appropriiert sich der trinitarische Gott entsprechend der Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Nicht wie er in sich selbst ist, wohl aber in seinem Wesen *pro nobis* erkennen wir ihn. Das genügt, daß wir des Heils versichert sind. Er offenbart sich in Christus als Liebe und gibt sich frei aus Gnade. Und doch ist er der allmächtige und prädestinierende Gott.¹⁷ Der Mensch soll sich an den *deus revelatus* halten, der als *deus incarnatus* die Heilszusage für den Menschen ist.¹⁸

Da alles Wirken Gottes als Handeln der gesamten Trinität aufzufassen ist, muß z. B. auch die Schöpfung trinitarisch interpretiert werden: Gott als Vater ist Quelle der Schöpfung, als Sohn ist er das Wort, das die Schöpfung aus dem Nichts ins Sein ruft, und als Geist ist er die schützende Liebe, mit der die Schöpfung ans Herz Gottes zurückgezogen wird, wobei sie erneut Sein und Beständigkeit im Wort empfängt.¹⁹ Die Appropriationen zerstören nicht die Einheit des einen Handelns in drei Personen.²⁰

Auch die Versöhnung ist das Werk des dreieinigen Gottes: der Vater ist die Quelle aus der die in Sünde Verlorenen durch das Wort zurückgerufen und im Geist erneuert in den Sohn hineingezogen werden.²¹ Somit sind Schöpfung und Erlösung nur zwei Aspekte an dem einen heilsgeschichtlichen Prozeß. Im Sohn gibt sich Gott selbst, im Geist erhält er alles (*id est spiritus sanctus, qui omnia vivificat, tenet, conservat*).²² Gott als Geist ist das Band, das die Schöpfung eint.²³ Weil er in sich selbst eins ist, handelt er als Einheit und stiftet Einheit. Darum sind Unterscheidungen wie Schöpfung, Versöhnung, Erlösung usw. *sub specie Dei* bedeutungslos.

LUTHER betont die Menschheit Gottes in der Offenbarung, denn hier kann man ihn kennen und ergreifen.²⁴ Wer in Demut den Menschen Jesus erkennt und ihm folgt, wird durch ihn mit dem Wissen Gottes beschenkt werden.²⁵ So wird man von sich selbst weggeführt zu Gott, *quod prior sit Christus homo, quam deus apprehendendus, prior humanitas eius crux, quam divinitatis eius gloria pretenda. Christus homo habitus Christum Deum sponte sua adducet*.²⁶ Das *sacramentum incarnationis* bedeutet wesentlich die *crux Christi*, in der des Vaters Wille mit dem des Sohnes vollkommen geeint wird. Indem wir das Kreuz erkennen, werden wir von unserem eigenen Ego befreit in die Einheit des Willens mit Gott und deshalb in die Gemeinschaft mit ihm.²⁷ Weil das Kreuz zur Selbsterkenntnis des Menschen führt, d. h. er sich als egozentrischer Sünder erfährt,²⁸ ist es der Weg zur *fides sola gratia*, und darum gilt für LUTHER: *crux sola est nostra theologia*.²⁹

LUTHER überträgt die für ihn aus der *theologia crucis* wie der Rechtfertigungslehre abgeleitete zentrale Einsicht, daß Gott seine Gnade *sub contrario* wirken läßt, auf das gesamte Verhältnis von Gott und Mensch. Deshalb sind *theologia crucis*, die Lehre von der Erkenntnis der Trinität in der Menschheit Jesu, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, der Begriff des *opus proprium et opus alienum Dei* usw. nur Variationen ein und derselben Erfahrung.

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium führt in das Zentrum der Gotteserfahrung LUTHERS. Sie bezeichnet die doppelte Begegnung mit Gott, die zum Leben oder zum Tode führen kann. Auf der einen Seite steht die Gnade Gottes, auf der anderen der Zorn. Mittels des Gesetzes führt Gott den Menschen an das Nichts seiner selbst, denn es zersört den egozentrischen Stolz (*usus theologicus legis*). Mittels des Evangeliums erfährt der seinem Ich gestorbene Mensch die Gnade, daß Gott alles in allem ist und alles bewirkt, vor allem neues Leben jenseits der ichhaften Sündenverstrickung gibt.³⁰ Um die Einheit beider Aspekte zu bezeichnen, benutzt LUTHER die Formel vom *opus alienum et opus proprium Dei*.³¹ Das Gesetz ist das *opus alienum*, durch das

die Gnade (*opus proprium*) in verborgener Weise wirkt. Beide Werke sind also nicht von gleichem theologischen Gewicht, denn Gott ist in beiden Werken der Liebende. Die Spannung zwischen beiden wird aber nur *sub specie Dei* bzw. eschatologisch überwunden.

Gott ist freier und absoluter Wille, der alles mit Notwendigkeit bestimmt.³² Dies ist dahingehend mißverstanden worden, daß man glaubte, LUTHER lehre hier absoluten Determinismus.³³ Luther möchte aber in *De servo arbitrio* (1525) nur die Allmacht Gottes zur Geltung bringen,³⁴ die den freien und kooperativen Willen des Sünders in bezug auf die Heilsverwirklichung ausschließt. Ohne Gottes Gnade kann der Mensch nichts tun, was gut oder gerecht *coram Deo* wäre.³⁵ Dies impliziert keinen metaphysischen Determinismus, den Luther weder bejaht noch verneint hat.³⁶ Auch die Lehre vom *deus absconditus* bezieht sich nicht auf das theoretische Wissen Gottes, sondern zeigt an, daß Gott das Heil *sub contrario* bewirkt wegen des Stolzes und der Ich-Illusion des Menschen. Direktes Wissen würde den Stolz nähren, das Ich würde gestärkt und damit nur noch tiefer in die Verstrickung der Sünde fallen.³⁷ LUTHERS Begriff vom *deus absconditus* bedeutet, daß Gott nicht Objekt sondern Subjekt der Gotteserkenntnis ist.

Die Lehre vom Wort Gottes nimmt den Gedanken in anderer Weise auf. Für ihn ist das Wort das Gleichnis für geistige Selbstkommunikation und ein Beispiel dafür, daß der winzige Hauch die mächtigste Wirkung hat, so wie auch das hilflose Kind in der Krippe *sub contrario* Herr der Welt ist.³⁸

Christus ist das Wort Gottes, das durch Vermittlung des Heiligen Geistes gegenwärtig wird. Dies ist der trinitarische Schlüssel für ein angemessenes Verständnis des Wortes in der Theologie LUTHERS. Das Wort ist schöpferische Macht, denn durch das Wort ist die Wirklichkeit. Und durch das Wort verwandelt uns Gott in sein eigenes Wesen: . . . *qua deus iustus est, ut eadem iustitia Deus et nos iusti simus, sicut eodem verbo deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipso simus, et suum esse nostrum esse sit.*³⁹ Wir gewinnen Anteil an Gott im Wort, und das Sakrament ist nur eine Art und Weise der Äußerung des Wortes.⁴⁰ Dies beweist, daß ein intellektualistisches Verständnis des Wortes für LUTHER nicht in Frage kommt.

Man muß zwischen verschiedenen Dimensionen in LUTHERS Verständnis des Wortes unterscheiden.⁴¹ Alles, was Gott tut und schafft, entsteht in seinem Wort. Darum sind alle Geschöpfe Worte Gottes.⁴² Luther spricht vom *inneren* und *äußeren* Wort Gottes. Zunächst spricht Gott den Menschen durch das äußere Wort (*verbum externum*) an, d. h. vor allem in der Inkarnation Jesu Christi. Aber auch menschliche Sprache und ihre Aufzeichnung in der Heiligen Schrift sind Mittel für Gott, das äußere Wort zu sprechen.⁴³ Das *innere* Wort (*verbum internum*) ist und bleibt in Gott. Es ist Gottes Kraft und Weisheit, durch die er sich auf sich selbst bezieht. Das innere Wort ist Christus in seiner göttlichen Natur und somit eins mit dem Vater in der innertrinitarischen Relation.⁴⁴ Das innere Wort Gottes ist das wahre Wort Gottes, das ohne äußerliche Vermittlung direkt in das Herz des Menschen gegeben werden kann durch die Kraft des Geistes. Dann ist es die göttliche und erleuchtende Gegenwart. Der Heilige Geist gehört darum wesentlich

zum inneren Wort.⁴⁵ Normalerweise allerdings vermittelt das äußere Wort das innere, denn das äußere ist um des inneren willen gemacht.⁴⁶ In jedem Falle bewirkt das Hören des Wortes den Glauben, der das Sein des Menschen verwandelt – Gott wird Mensch, damit der Mensch Gott werde.⁴⁷ Das äußere Wort (z. B. die Predigt) dringt nur bis zu den Ohren des Menschen vor. Die Transformation des Herzens ist deshalb Werk des inneren Wortes.

Ohne Schwierigkeit lassen sich vier Stadien in LUTHERS Verständnis des Wortes unterscheiden:

1. Das innere Wort, das Gott ist und in *innertrinitarischen* Beziehungen ausgesagt wird.

2. Das äußere Wort in der Offenbarung der Inkarnation Jesu Christi.

3. Die Schrift ist die Vermittlung des äußeren Wortes Jesus Christus.

4. Das äußere Wort des dritten Stadiums drückt sich aus in gesprochener Sprache, der *viva vox evangelii*.

Der entscheidende Einschnitt liegt zwischen den Stadien (1) und (2), denn (1) beschreibt die immanente Trinität, während (2) bis (4) mit den Formen der Manifestation des Wortes im Bereich der ökonomischen Trinität verbunden sind.⁴⁸

III

LUTHERS tiefste Erfahrungen und Gedanken sind verbunden mit dem, was er *Anfechtung* oder *temptatio* nennt. Gott wirkt *sub contrario* im Zorn durch das Gesetz, das Kreuz und die Verzweiflung des Menschen. Der *usus theologicus legis* zwingt den Menschen, sein egozentrisches Verlangen gegen Gott aufzugeben. Das Ego muß wieder und wieder sterben, damit der erneuerte Mensch in Christus auferweckt werden kann.⁴⁹ Die *mortificatio* führt zur *vivificatio*.⁵⁰ Im Anschluß an das zum Wesen des *opus alienum* Gesagten wird deutlich, daß *Anfechtung* zum Werk der Gnade gehört.⁵¹ Darum kann Gott vom Zorn Gottes als der *benignitatis ira* sprechen.⁵² Die Anfechtungen sind in Wahrheit „Umarmungen Gottes“,⁵³ denn das *opus proprium* wird hinter dem *opus alienum* erfahrbar. Gott selbst schafft und sendet Anfechtungen, um den Stolz und die Illusion des Sünders zu brechen. Anfechtungen machen den Menschen „geeignet“ (*aptus*) für die Gnade Gottes.⁵⁴ Anfechtung heißt, existentiell den Verlust der Sicherheit zu erfahren, die in einer selbstzentrierten und ego-projizierten Heilsvorstellung liegt. Das ist schmerzhaft, denn man erfährt zunächst die Abwesenheit Gottes.⁵⁵ Aber Gott ist eben genau in dieser Abwesenheit ganz nah. Dies wird aber erst offenbar, wenn das Ich des Menschen verschwunden ist. Die Spannung währt bis zum Tod des Menschen, sie ist in diesem Leben nicht lösbar.⁵⁶

Der Mensch als Mensch bleibt Sünder, d. h. ego-zentriert, selbst wenn er durch die Gnade Gottes gerechtfertigt ist: *simul iustus et peccator*. LUTHER kennt natürlich auch eine allmähliche *sanctificatio*,⁵⁷ sie erreicht aber ihr Ziel erst eschatologisch. Leben im Glauben ist Leben im Übergang bzw. in der Spannung zwischen den beiden Polen des *simul*.

Angesichts der Allgegenwart Gottes erkennt der Mensch seine *nihilitas*.⁵⁸

Mehr noch, die *ira Dei*, die anklagende Kraft des Gesetzes und das Kreuz sind die Orte, da man die Abwesenheit Gottes im Entsetzen erfährt (*deus absconditus*). Das ist der Schrecken des *Nichts*. Die Erfahrung der Anfechtung ist ein totales Ende, völliger Bruch und der radikale Tod des „alten Adam“. Luther faßt dies in Begriffe wie *descensus ad inferos*⁵⁹, *resignatio ad infernum*⁶⁰ und – am stärksten – *excessus in nihilum*.⁶¹

Verlangt wird die Ergebung in den Willen Gottes, so daß der egozentrische Wille des Menschen verschwindet. Der Wille Gottes ist dann eins mit dem Willen des erneuerten Menschen.

Diese Begriffe und der Kontext, aus dem sie genommen sind, deuten eine derart tiefe Erfahrung der *Anfechtung* bei Luther an, daß es uns schauern machen kann. Nähmen wir Luther an diesem Punkt nicht ernst, hätten wir ihn des bloßen Spiels mit Worten anzuklagen, und wir verlören einen der wichtigsten Schlüssel für das Verständnis seiner Persönlichkeit wie seiner Theologie.

Der Mensch in Anfechtung erfährt seine *nihileitas*. Im Glauben begegnet uns das eigene Nichts, ohne daß wir in der Verzweiflung enden müßten. Diese wäre vielmehr – so Luther – die größte Sünde gegen das erste Gebot. In der Erfahrung der Nichtigkeit des Ich offenbart sich Gott selbst. Die Nichtigkeit des Menschen *coram Deo* besagt nämlich, daß im wahren Sinne und wesentlich nur Gott ist und handelt. Wer in das *Nichts* versinkt, kehrt zu Gott zurück, denn er gibt seine falsche Identität auf: *Quo enim perveniat, qui sperat in deum, nisi in sui nihilum? Quo autem abeat, qui abit in nihilum, nisi eo, unde venit? Venit autem ex deo et suo nihilo, quare in deus redit, qui redit in nihilum*.⁶²

Der Tod des Ich ist vollkommener Bruch. Deshalb ist die Erfahrung der Gnade ein totaler Neuanfang, nämlich die Erschaffung des neuen Menschen, die unableitbar ist wie die *creatio ex nihilo* am Anfang der Welt.⁶³ Die Nichtigkeit des menschlichen Ego ist Erfahrung der Anfechtung, bis der Glaube eine neue Dimension des Seins eröffnet, wo der Mensch sein Sein und seine Identität *sola gratia* empfängt. Glaube ist in keiner Weise bloße *fides historica*, sondern durch Glauben an Christus erwächst Hoffnung inmitten der Anfechtung. Diese Hoffnung ist Werk des Heiligen Geistes. Sie befähigt den Menschen zu warten und für die *verwandelnde Gnade* Gottes empfänglich zu werden.⁶⁴ Dies widerspricht nicht LUTHERS Betonung der Rechtfertigungslehre, interpretiert sie aber dahingehend, daß es sich nicht bloß um einen forensischen Akt handelt, sondern um Wandlung in der Kraft des Geistes.⁶⁵ Die rechtfertigende Gnade ist auch *iustitia imputata*, sie ist aber gleichzeitig transformierender Prozeß.

LUTHERS Denken hinsichtlich der Anfechtung ist dem Verständnis von *mortificatio* und *vivificatio* in der rheinisch-flämischen Mystik durchaus ähnlich. LUTHERS Hauptanliegen ist die Erkenntnis, daß *mortificatio* als *opus alienum Dei* allein von Gott kommt, andernfalls ist sie nicht echt. Gott erscheint in ihr und ist vollkommen gegenwärtig, allerdings *sub contrario*. Wir wissen, daß es Gott ist, der hier wirkt, aus der Offenbarung am Kreuz, die den Weg aus dem Nichts des Menschen eröffnet hat. Der Mensch kann nun

dem *deus revelatus* trauen, um den spirituellen Prozeß des Sterbens des Ich durchzustehen, d. h. um Anfechtung zu bewältigen. Nur dann wird er neues Leben in der Gemeinschaft mit Gott gewinnen können.⁶⁶

Der trinitarische Gott wirkt sowohl Anfechtung als auch Neuschöpfung, denn in Jesus Christus offenbart sich Gott als Versöhner, während er im Geist die versöhnende Gegenwart Christi vermittelt. Als *spiritus creator* läßt er den Menschen ständig neuwerden und geistlich reifen.⁶⁷ Je mehr das Ich durch die Anfechtung genichtet worden ist, desto mehr kann Gottes Gnade den Menschen erneuern, *quando maxime deserit, tunc maximo suscipit. Et cum damnat, maxime salvat.*⁶⁸

In dieser Erneuerung erfährt der Mensch seine wahre Personhaftigkeit. Der Mensch, der nicht im Ich gefangen, sondern aus Gott bestimmt ist, gilt als Person, denn nur er ist frei, sich unbehindert zu anderen Wesen in Beziehung zu setzen. Es ist eine Personalität, die ganz und gar aus Gott ist und darum nur eschatologisch voll verwirklicht werden kann, aber der Wandlungsprozeß beginnt bereits jetzt: der im Glauben Lebende wird allmählich immer mehr befreit, den Willen Gottes zu tun und ist graduell weniger gebunden an seine Egozentrizität, die ihn von Gott vertreibt.⁶⁹ Nur als Person in diesem Sinne ist der Mensch frei. Darum kann dem in die Macht der Sünde und in seine Begierden verstrickten Individuum kein *liberum arbitrium* zukommen, wenn nicht die Sklaverei Freiheit genannt werden soll.⁷⁰

Wir haben festzuhalten, daß ein gewisser Dualismus das gesamte Denken LUTHERS durchzieht, wie wir bereits angesichts der Widersprüche von Gesetz und Evangelium, *opus alienum et opus proprium* usw. gesehen haben. Darin spiegelt sich der unablässige Kampf Christi mit der Macht der Finsternis bzw. Satan. Doch Gott nutzt selbst diese Kräfte, um letztlich Gnade walten zu lassen.⁷¹ Der Kampf zwischen Christus und dem Satan ist für LUTHER ganz gewiß ein realer Kampf zwischen zwei Mächten,⁷² die jedoch insofern miteinander verbunden sind, als sie beide unter Gottes Willen stehen.⁷³ Ihr Kampf bezeichnet den Weg, durch den Gott Heil schaffen will, wie auch im Falle von Zorn und Tod. Sie sind nicht zwei gleiche Prinzipien, sondern Aspekte der Erfahrung des Menschen, der an sich das Handeln des trinitarischen Gottes verspürt.⁷⁴

In der Anfechtung führt Gott den menschlichen Willen zur Integration mit dem seinen. So wie Christus den Zorn Gottes am Kreuz durchlitt und seinen Willen darin vollkommen mit dem Willen Gottes einen konnte, so soll sich der Glaubende nun in die vollkommene Jüngerschaft Christi begeben, für die Luther den Begriff *conformitas* gebraucht.

Gott wurde in der Inkarnation Mensch und ging damit in menschliche Konformität ein. Deswegen kann nun der Mensch in die Konformität mit Gott eintreten. Wenn der Mensch sich als Sünder erkennt – und das heißt, daß er seine *nihileitas coram Deo* erkennt – erlangt er Konformität mit dem Willen und Urteil Gottes.⁷⁵ Das ist der entscheidende Schritt, die Realität des Kreuzes. Und nur unter dieser Voraussetzung ist es erlaubt, von der *conformitas* zwischen Mensch und Gott zu sprechen. LUTHER spricht von einem *Christum mortuum in se transformare eique conformare*,⁷⁶ und an anderer

Stelle: *Qui enim credit Christum esse suum, esse sibi datum tulisse suum peccatum, vicisse suam mortem, ita in Christi spiritum transferentur, ut omnia mala, omnem concupiscentiam, omnem quoque impatientiam vincat.*⁷⁷

Die *conformitas Christi* umschließt aber auch das Geschehen der *vivificatio* des Menschen *per fidem Christi*, denn wir haben auch Anteil an Christi Auferstehung. Tod und Auferstehung Christi „sind gegenwärtige Wirklichkeit in der Konformität mit Christus, die für den Menschen im Wirken des Geistes gegeben ist“.⁷⁸

Dem Gedanken von der Konformität liegt ein starker Realismus zugrunde. Der Geist schafft real den neuen Menschen durch die Wissensgemeinschaft mit Christus. „*Fides Christi* bedeutet für LUTHER das Leben in und aus der erlösenden Wirklichkeit der Gegenwart Christi. Im Glauben ist der Christ so eins mit Christus, daß der Glaube die Erlösung durch Christus als unmittelbare (gesp. v. Verf.) Wirklichkeit besitzt. Im Glauben an Christus besitzen wir die Wirklichkeit seines Erlösungswerkes als unsere eigene Wirklichkeit. Sein Sieg ist unser Sieg. Und dieser Satz will nicht bildlich verstanden werden, sondern ganz real . . . Die *fides Christi* ist reale Vereinigung mit dem lebendigen Christus als erlösender Wirklichkeit.“⁷⁹

Die Frage ist nun, wie diese „reale Vereinigung“ bzw. das „*qui credit Christum suum esse*“ zu verstehen sei. Wir hatten gesagt, daß Personsein Konformität mit Christus bedeutet. In dem *unum cum eo fieri* kommt der Mensch zum Wesen seiner Bestimmung. Aus der *conformitas* ergibt sich dann auch die richtige Gotteserkenntnis: hatte der Mensch in der *sapientia carnis* nur von seinem Ich und dessen Interessen her einen Götzen projiziert,⁸⁰ so wird im Tode des Ich die Erleuchtung des Geistes gewährt, denn nun ist der Mensch total aus Gott bestimmt. Er erkennt in der *sapientia spiritus*, denn sein natürlicher Sinn ist transformiert worden: *Et sic odisse animam suam Et velle contra proprium velle, sapere contra suum sapere, peccatum concedere contra suam Iustitiam, Stultidiam audire contra sapientiam suam, hoc est „crucem accipere“ et „Christi discipulum fieri“ et „transformari novitate sensus“.*⁸¹

Die Konformität mit Christus bzw. Gott bedeutet aber nie völlige Identität.⁸² Die *fides Christi* ist ja nicht unsere Frömmigkeit, sondern allein Gottes Handeln.⁸³ Sie ist keineswegs eine aktive *imitatio Christi* im sittlichen Handeln des Menschen, sondern Bestimmt-werden durch das heilschaffende Handeln Gottes, der neu schafft, in Christus erlöst und uns im Geist in das neue Sein transformiert, so daß wir eine neue – und das ist die wesensmäßige – Identität gewinnen, die Gott ist. Das ist Luthers Verständnis der *conformitas*.

IV

Das heilsgeschichtliche Handeln des trinitarischen Gottes erscheint uns als Prozeß, an dem die einzelnen Momente von Schöpfung, Erlösung und Heiligung unterscheidbar sind. Für Gott aber ist dieses heilsgeschichtliche Nacheinander ewige Gegenwart. Die einzelnen Momente des geschichtlichen Prozesses sind für ihn gleichzeitig. Sie verhalten sich zueinander wie die Personen der Trinität. Für Gott, so sagt LUTHER, ist der Jüngste Tag schon

Gegenwart, während aus unserer Perspektive die Vollendung noch aussteht.⁸⁴ So führen die verschiedenen Betrachtungsweisen von Gott her bzw. vom Menschen her zu verschiedenen Aussagen. Vom Menschen aus gesehen ist Gott im höchsten Grade veränderlich: *Deus est mutabilis quam maxime*. In Wirklichkeit bleibt aber Gott ein und derselbe, es handelt sich um Veränderung nur außerhalb, d. h. in der Perspektive des Menschen (*verum haec mutatio extrinseca est*).⁸⁵

LUTHER erörtert das Verhältnis von Gott und Welt besonders anschaulich im Zusammenhang mit der Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl. Als Schöpfer und erhaltende Kraft ist Gott in aller Realität gegenwärtig. Er ist die allmächtige Gewalt, „welche zu gleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus“.⁸⁶ LUTHER übernimmt den cusanischen Gedanken der *coincidentia oppositorum*, um darzulegen, daß Gottes Allgegenwart nicht an unsere räumliche Vorstellungsweise gebunden ist.⁸⁷ Gott ist sowohl im Allerinwendigsten als auch im Äußerlichen einer jeden Kreatur gegenwärtig.⁸⁸ Er kann da sein „tieffer, ynnlicher, gegenwertiger denn die creatur yhr selbs ist, und doch widderumb nirgent und ynn keiner mag und kan umbfangen sein, das er wol alle ding umbfehret und drynnen ist, Aber keines yhn umbfehret und ynn yhm ist.“⁸⁹ Gott ist zwar vollkommen immanent in der Wirklichkeit, er ist aber zugleich vollkommen transzendent, „ausser und uber alle creatur“.⁹⁰ LUTHER redet von Gott so, daß „die landläufige Alternative von Transzendenz oder Immanenz als völlig verfehlt Fragestellung“ überwunden wird, wobei das „extra nos“ des Wirkens Gottes gerade deshalb konturscharf gesehen wird.⁹¹

Die Art und Weise der Präsenz Gottes in der Kreatur ist aber die der Verborgenheit. Er ist überall gegenwärtig, doch für uns nicht faß- und begreifbar, weil er frei und ungebunden ist.⁹² Er will darum dort erkannt sein, wo er sich selbst bestimmt hat, d. h. in seinem Wort bzw. in der Offenbarung in Jesus Christus.⁹³ Erst von der Offenbarung her fällt ein Licht auf seine Allgegenwart in der Schöpfung.

LUTHERS Theologie ist ganz und gar mit seiner Persönlichkeit verbunden. Darum muß das Gespräch zwischen LUTHERS Theologie und anderen Theologien äußerst sorgsam geführt werden, zumal der jeweilige Hintergrund der historischen Situation von erheblicher Bedeutung für die Entwicklung in LUTHERS Denken war. Auf der anderen Seite gibt es, da LUTHERS Denken von tiefster spiritueller Erfahrung durchdrungen ist, nicht nur einzelne Beziehungspunkte, sondern tiefe Zusammenhänge zwischen seinem Denken und meditativer Einheitsschau, sei sie nun auf dem Hintergrund des Neuplatonismus oder der indischen Erlösungswege erwachsen. Ebenso tiefgreifend sind aber auch die Differenzen, die beide Seiten zur tieferen Durchdringung der Probleme anregen sollten.

Alles was zu den Problemen der Anfechtung und Rechtfertigung, der *mortificatio* und *vivificatio*, der radikalen Negation des ichhaften Strebens bis zum *excessus in nihilum* und dem Glaubensverständnis LUTHERS gesagt wurde, gipfelt in dem reformatorischen „solus“: *solus deus, sola gratia, solus Christus, sola fide, sola scriptura*. Die Kehrseite davon ist, daß der ichbestimmte Mensch durch Gottes Handeln im Geist überwunden ist.

Im folgenden sollen Advaita Vedānta und Luther hinsichtlich der wesentlichsten Gesichtspunkte aufeinander bezogen werden, wobei wir zunächst den gemeinsamen Grund und dann die charakteristischen Unterschiede hervorheben werden.

1. Für LUTHER ist Glaube die vollkommene Verwandlung des Menschen durch den einwohnenden Christus. Glaube ist *conformitas Christi*. Der „alte Adam“ geht zugrunde und Christus wird zum Zentrum des Lebens, er ist nun das wirkliche Subjekt (Gal 2,20). Es gibt einen Prozeß der Identifikation, der Partizipation und Verschmelzung.

Rechtfertigung ist ein Ereignis von außerhalb. Sie bricht in das Leben des Menschen ein und muß im Glauben stets erneut realisiert werden. Rechtfertigung im Glauben bedeutet also Ergebung in die verwandelte Kraft des Geistes, der – in ECKHARTS Worten – unsere „Istlichkeit“ ist.

Der Heilige Geist ist der einwohnende Gott, der Leben schafft und erneuert allorts und jederzeit. Der Geist ist in der Tat das Subjekt. Deshalb spricht LUTHER vom *spiritus creator*. Entweder bestimmt der Geist oder das Ego den Menschen. Authentisches Leben, Gebet, Meditation usw. stehen immer unter der Subjektivität des Geistes. So ist es Gott als Subjekt, der des Menschen Leben im Glauben führt.

Ohne in Details gehen zu müssen, ist die Affinität zur Grundlage der Spiritualität des Advaita Vedānta offensichtlich. Dort ist der *ātman* Zentrum und Grund der Persönlichkeit. Hier ist es der *Heilige Geist*. Die wahre Identität zu finden heißt, die Wirklichkeit des *ātman*/*brahman* allein zur Geltung zu bringen. Das menschliche Ego ist nicht Subjekt. Die Argumentation ist in beiden Fällen, daß die Illusion eines unabhängigen Zentrums der Subjektivität im Menschen überwunden werden muß.

Aufgabe des Menschen ist es, zu schweigen und zu hören, den „Standpunkt Gottes“ (*pāramārthika*) zu innern und sich wandeln zu lassen. Was Luther *Glaube* nennt, deckt sich weitgehend mit der im Vedānta angestrebten *Partizipation* am Einen und der Realisierung des *ātman*, wobei von den konkreten Unterschieden noch zu sprechen sein wird. Es geht um Einswerden mit der universalen Gegenwart des Einen.

Gott ist Subjekt im Prozeß der Erlösung oder Befreiung. In Indien ist der *ātman* Subjekt des heilsmächtigen Wissens. Wir wissen dies aber nur, wenn wir die Realität vom Standpunkt Gottes her betrachten, d. h. *pāramārthika* bzw. im Glauben. *Vyāvahārika* existieren alle Unterschiede, raum-zeitlichen Differenzen usw. LUTHER sagt mit gleicher Intention: *sub specie Dei* gibt es keine Differenz, keine Zeit, denn der Tag des jüngsten Gerichts ist bereits da.

Die solchen ähnlichen Denkmustern zugrundeliegende Erfahrung muß ebenfalls ähnlich sein.

Jedoch wird im Unterschied zum *donum Dei* bei Luther der *ātman* nicht von einem persönlichen Gott aus freiem Willen gegeben. Dem *ātman* haftet keinerlei Kontingenz an, sondern in ihm erscheint die Wirklichkeit als das,

was sie in Wahrheit ist. Der *ātman* ist das Sein der Realität, und nichts außer ihm ist letztlich real.

Vielleicht wäre dieses Argument nicht völlig fremd für LUTHER, denn auch er denkt Einheit von Schöpfung, Erlösung und Heiligung als Einheit des trinitarischen Gottes, der universale und ewige Gegenwart ist.

2. Der Gegensatz zum Geist ist das Fleisch, d. h. die Egozentrität des Menschen *coram Deo*, die sich sowohl im physischen als auch im psychisch-mentalenen Bereich der menschlichen Wirklichkeit spiegelt. Die Einsicht des Paulus, daß menschlicher Stolz und Selbstruhm (*kauchōsis*, Rm 3,27; 15,17; 1 Kor 15,31 usw.) durch das Sein in Christus (*en Christō*) überwunden werden müssen, hat LUTHER mit seiner Rechtfertigungslehre ins Zentrum christlichen Selbstverständnisses gerückt.

Im Advaita Vedānta ist eine ähnliche Erfahrung und deren Interpretation in der Bhagavad Gītā von größter Bedeutung: wer vorgibt, gerecht zu sein (*dambha*) und auf der Grundlage seines Ego etwas darstellen möchte, anstatt total in Gott bzw. den *ātman* zu versinken, ist dämonischer Natur und wird als Heuchler bezeichnet (*dharma-dhvajita*).⁹⁴ Er muß zuerst die Nichtigkeit seines Ego erfahren, um dann zur advaitischen Erfahrung gelangen zu können.

In der Terminologie LUTHERS hieße das, daß der Mensch zuerst durch die Erfahrung der Anfechtung gehen muß, in der ihm seine *nihileitas* bewußt wird. Dann kann er Gemeinschaft mit Gott oder *conformitas Christi* durch die Erfahrung der Rechtfertigung erlangen. Er wird gewahr, daß allein Gott ist und handelt.

3. Nach LUTHER kann der Mensch alles entweder als *donum* oder als *proprium* betrachten. Es hängt am Standpunkt des Menschen, ob seine Frömmigkeit und Heilsverlangen unter der Hoffnung der Auferstehung oder unter dem Fluch des Todes beurteilt werden müssen.

Der relative Standpunkt des Menschen muß vom absoluten Standpunkt Gottes abgehoben werden. Dies ist evident besonders hinsichtlich der Debatte um das *liberum arbitrium*: der Mensch hat relative Freiheit bezüglich weltlicher Dinge, während er *coram Deo* völlig unfrei ist.

Die Fähigkeit zur Freiheit ist entscheidendes Charakteristikum der Personalität sowohl für LUTHER als auch für den Advaita Vedānta. Sie wurzelt nicht in einer Qualität, die entwickelt werden könnte auf der Grundlage des im Menschen empirisch Vorfindlichen, sondern in Gott bzw. dem *ātman*/*brahman*.

Wiederum kann die Ähnlichkeit zwischen Luther und der *pāramārthika*/*vyāvahārika*-Unterscheidung nicht übersehen werden. Was in den Augen des Menschen zeitlich bestimmter Prozeß, eigene Entscheidung und unterschiedenes Handeln ist, erscheint in Wirklichkeit – *sub specie Dei* – als überzeitliche Einheit, göttlicher Wille, als Gabe des Geistes bzw. *ātman*.

4. Die Gegenwart Gottes in der Welt wird von Luther advaitisch beschrieben. Gott ist in der Welt das Wesen und die treibende Kraft. Jedoch ist er nicht identisch mit der Welt. Er steht jenseits der Differenz von Transzendenz und Immanenz und ebenso jenseits von Subjektivität und Objektivität. Sowohl das Denken LUTHERS als auch die nicht-dualistische Argumentation

im Vedānta sind durch die Einheit der Begriffe *immanente Transzendenz* und *transzendente Immanenz* zutreffend charakterisiert.

Für LUTHER kann Gott nur in seiner Offenbarung erkannt werden. Offenbarung entspricht seinem Wesen, sie ist nicht akzidentiell handeln, was LUTHER – wie alle christliche Theologie – in trinitarischen Begriffen erläutert. In Indien bezeichnet man dieselbe Problematik mittels der Begriffe von *nirguṇa brahman* und *saguṇa brahman*, die ebenfalls nicht-zwei sind. Offenbarung wird in und durch das Wort erfahren. LUTHER spricht von den vier Dimensionen des Wortes, die dem advaitischen Verständnis des *brahman* entsprechen, das sich selbst in drei Schritten manifestiert und dabei Schritt für Schritt konkreter und aktueller wird. Sie gelten als Stadien der Offenbarung: *īśvara* – *hiranyagarbha* – *virāj* (Herr – Goldene Saat – manifeste Vielfalt).

Wir könnten fortfahren, solche Parallelen zu finden, und die ausgewählten theologoumena sind deshalb ins Blickfeld gekommen, weil wir die tatsächliche Gotteserfahrung und einige ihrer Implikationen auf beiden Seiten untersuchen wollten.

In Anbetracht dessen, daß LUTHER in einer völlig anderen Tradition als die Philosophen des Advaita Vedānta steht, und daß beide Seiten Repräsentanten jeweils einzigartiger historischer Entwicklungen sind, können sie jedoch retrospektiv aufeinander bezogen werden, ohne daß ihre jeweilige Besonderheit geleugnet würde.

Wir wollen nun die Aufmerksamkeit auf zwei wichtige Differenzpunkte richten, die ausgewählt sind, weil sie einen typischen Unterschied repräsentieren und somit generell bei der Beurteilung indischer Spiritualität beachtet werden müssen:

1. Für LUTHER wird die Offenbarung Gottes in Jesus Christus erfahrbar. Er ist nicht nur Beispiel und Prediger, sondern Träger der Offenbarung der Liebe Gottes. Dies ist LUTHERS Paradigma für jedes im christlichen Glauben fundierte Gottesverständnis. Der Geist vergegenwärtigt die historische Persönlichkeit Jesu, so daß Glaube alles andere als bloße *fides historica* ist. Die historische Gestalt Jesu Christi, der *logos*, der die menschliche Bedingtheit auf sich genommen hat und nun *in* ihr scheint, vermittelt die menschlichen, relativen und schwachen Elemente mit dem Göttlichen, Absoluten, Starken und wahren Sein. Für LUTHER bedeutet Überwindung gleichzeitig Integration.

Das ist im Advaita Vedānta anders, zumindest was die Wertschätzung des geschichtlich Wirklichen betrifft. Die Welt der *māyā* ist nicht. Sie verschwindet einfach, wenn die Wahrheit erkannt ist. Sie wird nicht integriert. Allerdings dürfen wir nicht verschweigen, daß in der advaitischen Vision auch eine integrative Tendenz liegt. Da sie jedoch der integrativen Kraft der Inkarnation ermangelt, bleibt immer die Inferiorität der historischen Bedingungen bestehen, was ein negatives und desintegratives Verständnis von Geschichte im allgemeinen zur Folge hat.

2. Der zweite Differenzpunkt ist in gleicher Weise gravierend. Für Luther bleibt die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium, Zorn und Gnade

Gottes, *mortificatio* und *vivificatio*, Anfechtung und Überwindung der Anfechtung, Egozentrität und neuem Sein usw. bis zum Tode des Menschen bestehen. Auf Grund der Macht des Geistes gibt es jedoch geistliches Wachstum und Konformität mit Christus im Glauben. Der Mensch kann mehr und mehr seine wahre Identität verwirklichen und damit Egozentrität und Isolation überwinden: er gewinnt sein Sein aus Gott. Erfüllung ist aber nie vollkommen: *simul justus et peccator*.

Im Advaita Vedānta und nahezu allen anderen Wegen indischer Spiritualität strebt man dem Ideal des *jīvanmukta* nach (der schon im Leben vollkommen Erlöste), d. h. es gibt Vollkommenheit unter den Bedingungen zeitlicher Existenz.⁹⁵ Keinerlei Rückfall in Ichhaftigkeit und Unwissenheit kann den *jīvanmukta* in der Seligkeit des Einsseins betreffen, obwohl er physisch endlicher Bedingtheit unterworfen ist. Wir wollen hier nicht die Frage aufwerfen, ob die qualitative Differenz von physischer und geistiger Lebenswirklichkeit nicht wieder einen neuen Dualismus schafft, der dem Verständnis der advaitischen Erfahrung widerspricht. Jedenfalls beschreibt das Ideal des *jīvanmukta* die menschliche Existenz auf undialektische Weise und – wenigstens auf dem Hintergrund lutherischen Verständnisses der Macht der Sünde – unrealistisch.

Nach LUTHER ist die Existenz im Geiste Gottes simultane Existenz, die als Nicht-Dualität von Gott und Mensch spannungsvolle Einheit darstellt.

Im Advaita Vedānta ist die Existenz dessen, der die Nicht-Dualität von *ātman* und *brahman* in seinem Leben verwirklicht hat, eine Existenz frei aller Spannung. Die menschliche Bedingtheit ist überwunden und als Illusion erkannt. Darum lebt der *jñānin* in vollkommener Nicht-Dualität von Gott und Mensch; der empirische Mensch ist verschwunden.

SUMMARY

In Dialogue of Religions it is possible and necessary to relate different experiences of God in such a way that the common ground of experience as well as the difference becomes clear. Thus, mutual learning as well as deeper discovery of one's own tradition are fostered. This is possible also with regard to the theology of MARTIN LUTHER and Indian Advaita Vedānta. Both these historically unrelated traditions dwell on a common ground of mystical experience which is characterized as the death of the Ego so that man's true identity in non-duality with God can be realized. Man has to experience the *excessus in nihilum* in order to find his destination in an absolute reality which is *transcendent immanence* and *immanent transcendence* simultaneously. On this background the characteristic differences between LUTHER and Indian advaitic spirituality become the more obvious, particularly concerning the evaluation of historical reality and the nature of empirical man.

This comparative approach allows us to see LUTHER much more clear on the background and in relation with European mysticism, and it may help in our search to evaluate a possible integration of practices of Eastern mysticism into Christian life-style.

- ¹ Vgl. BENGT R. HOFFMAN, *Luther and the Mystics*, Minneapolis 1976.
- ² MICHAEL V. BRÜCK, *Zijn – bewustzijn – geluk: Vedische en Christelijk-trinitarische Goseraring*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 19 (1979) 48ff.; ders., *Die vedantische Erfahrung des Einen als Basis für Prinzipien der Ethik*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 67 (1983) 163–190.
- ³ Mir scheint der Begriff „vereinte Bewußtheit“ (*unified awareness*) oder gelegentlich auch „sich einendes Bewußtsein“ (*unifying awareness*) am besten die nicht-dualistische Erfahrung wiederzugeben, die in Indien *dhyāna* und im japanischen Zen *satori* bzw. *kenshō* genannt wird. Das heißt nicht, daß *satori*, *kenshō* und *dhyāna* in jedem Falle identisch wären.
- ⁴ ŚĀṆKARA's Kommentar zu *Taittirīya Upaniṣad* II, VI, 1.
- ⁵ HEINRICH ZIMMER, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt 1976, S. 366.
- ⁶ *Brahma Sūtra* I, 1, 2.
- ⁷ Vgl. bes. *Brhadāranyaka Upaniṣad* (BU) III, VII, 4–23.
- ⁸ BU III, VII, 20.
- ⁹ BU II, IV, 14; T. M. P. MAHADEVAN, GAUDAPĀDA. *A Study in Early Advaita*, Madras 1975, S. 108.
- ¹⁰ BU V, I, 1; vgl. *Brahma Sūtra* II, I, 27 und ŚĀṆKARA's Kommentar.
- ¹¹ Vgl. P. DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, Leipzig 1883, S. 244ff.
- ¹² Für eine detaillierte Diskussion dieses Problems s. M. VON BRÜCK, *Advaita und Trinität. Indische und christliche Gotteserfahrung im Dialog der Religionen* (unpubl. Habil-Schrift), Rostock 1980, S. 315ff.
- ¹³ R. SEEBERG, *Dogmengeschichte IV, 1. Die Lehre Luthers*, Leipzig 1933, S. 235.
- ¹⁴ WA 42,17,2f.; 167,7ff.
- ¹⁵ R. JANSEN, *Studien zu Luthers Trinitätslehre*, Frankfurt a. M. 1975, S. 215ff. Es kann daraus jedoch nicht geschlossen werden, daß Luther überhaupt subordinatianisch gedacht hätte.
- ¹⁶ WA 56, 177,9f.
- ¹⁷ SEEBERG, a.a.O., S. 179ff., wo viele Zitate und Stellen gebracht werden. Vgl. auch R. PRENTER, *Spiritus Creator. Studien zur Theologie Luthers*, München 1954, S. 179.
- ¹⁸ WA 18, 684f.
- ¹⁹ WA 10/1,1,182–187; WA 42,27,1ff.
- ²⁰ JANSEN, a.a.O., S. 208f.
- ²¹ PRENTER, a.a.O., S. 197.
- ²² WA 14,101,24; vgl. WA 24,30.20–29.
- ²³ WA 12,450,7ff.; vgl. R. WEIER, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther*, Diss. theol. Mainz 1965, S. 85ff.
- ²⁴ SEEBERG, a.a.O., S. 223f.; WA 34/1,147.
- ²⁵ WA 57,99.
- ²⁶ WA 5,129,9ff.
- ²⁷ WA 5,128f.
- ²⁸ WA 2,138,15ff. Vgl. F. Gogarten, *Luthers Theologie*, Tübingen 1967, S. 91.
- ²⁹ WA 5,176,32f.
- ³⁰ WA 39/1,455; vgl. Th. Harnack, *Luthers Theologie* Bd. I, München 1927, S. 70ff,444ff.
- ³¹ WA 3,246,19f.; 4,87,22ff.; 4,331,16. LUTHER gebraucht hier die Begriffe *opus alienum* und *opus suum*.
- ³² SEEBERG, a.a.O., S. 174.
- ³³ SEEBERG, a.a.O., S. 178. WA 18,633,15ff. Vgl. auch die ausgezeichnete Studie von H. J. MCSORLEY, *Luthers Lehre vom unfreien Willen*, München 1967, S. 317ff.

- ³⁴ WA 18,661,28. Vgl. H. BANDT, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*, Berlin 1958, S. 117.
- ³⁵ WA 18,753,36ff.
- ³⁶ MCSORLEY, a.a.O., S. 278ff.
- ³⁷ WA 42,11,11ff., vgl. WEIER, a.a.O., S. 176ff.
- ³⁸ H. BORNKAMM, *Luthers geistige Welt*, Gütersloh 1953, S. 86.
- ³⁹ WA 5,144,19ff.
- ⁴⁰ GOGARTEN, a.a.O., S. 127.
- ⁴¹ Zu den folgenden Ausführungen vgl. H. JUNGHANS, *Das Wort Gottes bei Luther während seiner ersten Psalmenvorlesung*, in: ThLZ 1975, 3 Sp. 161–174.
- ⁴² WA 3,561,1ff.; 1,28,2ff.
- ⁴³ JUNGHANS, a.a.O., Sp. 164f.
- ⁴⁴ WA 1, 23, 21–24, 22; JUNGHANS, a.a.O., Sp. 166.
- ⁴⁵ JUNGHANS, a.a.O., Sp. 166f. sagt, daß es auch ein inneres Wort Satans gebe und der Mensch deshalb in besondere Versuchung falle.
- ⁴⁶ LUTHERS Theologie gründet in der Erfahrung des inneren Wortes, die gewiß eine transrationale Ebene impliziert. Vgl. HOFFMAN, a.a.O., S. 133. Die Rationalisierung des Wortbegriffs ist ein Mißverständnis späterer lutherischer Theologie.
- ⁴⁷ JUNGHANS, a.a.O., Sp. 171 mit Bezug auf WA 1,28,35.
- ⁴⁸ Dieser Gedanke kommt bei LUTHER *verbis expressis* nicht vor, aber er ist sinnvoll, seinen Gedankengang zu systematisieren. Es ist interessant, daß Luther von einem inneren Wort spricht, das nicht durch das äußere vermittelt ist, zumindest in seinen früheren Schriften.
- ⁴⁹ WA 30/1,191,17ff.
- ⁵⁰ H. BEINTKER, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther*, Berlin 1954, S. 170.
- ⁵¹ PRENTER, a.a.O., S. 220f.
- ⁵² WA 56,300,11.
- ⁵³ WA 40/2,582,5.
- ⁵⁴ WA 5,111,35; 207,7ff; 387,9f.: *tamen in media tentatione non apparet inimicus, sed solus deus omnia facere*.
- ⁵⁵ PRENTER, a.a.O., S. 39ff.
- ⁵⁶ WA 5,411,40f.; 5,297, 30ff.; WA 10/3,11ff.
- ⁵⁷ Vgl. M. VON BRÜCK, *Sanctification, Glorification, Theosis*, in: *A Dialogue Begins. Lutheran-Orthodox Dialogue in India 1978–1982*, Kottayam 1983, S. 268–282.
- ⁵⁸ WA 3,283,5.
- ⁵⁹ WA 5,604, 8;5, 176,24.
- ⁶⁰ WA 56,388, 11;391,10.
- ⁶¹ WA 5,168,1.
- ⁶² WA 5,168,1–4.
- ⁶³ WA 40/3,154,11ff. Vgl. GOGARTEN, a.a.O., S. 145f.
- ⁶⁴ Vgl. bes. PRENTER, a.a.O., S. 207ff. Daß Luthers Glaubensverständnis im Zusammenhang mit solch mystischen Begriffen wie *raptus* und *translatio* gesehen werden muß, hat HOFFMAN, a.a.O., S. 141,156ff., 174ff. usw. dargelegt.
- ⁶⁵ Vgl. WA 40/3,738,6ff.; WA 57/3,144,10.
- ⁶⁶ Bei den Mystikern wird *mortificatio* ebenfalls nicht einfach als Übung in Gelassenheit verstanden, die der Mensch selbst vollziehen könnte. Für JOHANNES VOM KREUZ z. B. kommen die Erfahrungen der Anfechtung von Gott allein. LUTHER steht damit in langer Tradition (gegen BEINTKER, a.a.O., S. 88).
- ⁶⁷ PRENTER, a.a.O., S. 242f.
- ⁶⁸ WA 4,87,22f.
- ⁶⁹ GOGARTEN, a.a.O., S. 167f.

⁷⁰ MCSORLEY, a.a.O., S. 278ff. Der wahrhaft freie Wille ist nach LUTHER der „theonomie“ Wille. WA 2,104,1f.

⁷¹ WA 40/1,488,1ff. (Rörer 1531): *ad hoc iusta humiliatio, contritio, contusio per ferreum malleum servit, ut gratia ad te veniat. Sic lex est praeparator ad gratiam*. Vgl. PRENTER, a.a.O., S. 222f., auch WA 5,179,31; 183,21; 7,556,30.

⁷² WA 18,782,30ff.

⁷³ GOGARTEN, a.a.O., S. 61ff.; BEINTKER, a.a.O., S. 41f.

⁷⁴ WA 40/3,517.

⁷⁵ GOGARTEN, a.a.O., S. 39 mit Bezug auf das Problem der *communicatio idiomatum*; vgl. HOFFMAN, a.a.O., S. 174ff. Der im Glauben Lebende kann sagen: „Ich bin Christus“. (WA 40/1,285,5).

⁷⁶ WA 1,125,24.

⁷⁷ WA 4,703,36f.

⁷⁸ PRENTER, a.a.O., S. 41.

⁷⁹ PRENTER, a.a.O., S. 44, der für diesen Realismus viele Belegstellen bringt, WA 1,593,1ff.: *per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unum cum Christo*; WA 2,146,14f.: *qui credit in Christo, haeret in Christo estque unum cum Christo*; WA 2,535,24: *Credere enim in Christum est eum induere, unum cum eo fieri*.

⁸⁰ WA 56,250,18ff.; 359,27ff.

⁸¹ WA 56,450,2ff.

⁸² Vgl. TH. HARNACK, Bd. I., a.a.O., S. 76ff.

⁸³ PRENTER, a.a.O., S. 41; 185ff.

⁸⁴ WA 45,175,1ff. (Rörer 1537). Vgl. auch PRENTER, a.a.O., S. 230f. Weitere Belegstellen sind z. B. WA 24,158; 18,203 u. 205.

⁸⁵ WA 56,234,7ff. Vgl. SEEBERG, a.a.O., S. 173ff.

⁸⁶ WA 23,133,21f.

⁸⁷ WA 26,339,39ff.

⁸⁸ WA 23,135,3ff.

⁸⁹ WA 23,137,33ff.

⁹⁰ WA 23,135,35ff.

⁹¹ G. EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, S. 305.

⁹² WA 23,133,26; 151,4. Die verborgene Gegenwart betrifft nicht nur den Bereich der Natur, sondern auch den der menschlichen Geschichte, was in der Lehre von den „Larven Gottes“ zum Ausdruck kommt. Vgl. SEEBERG, a.a.O., S. 192f. Zum Problem von Determinismus und Kontingenz im Gottesbegriff LUTHERS vgl. MCSORLEY, a.a.O., S. 242ff.

⁹³ BANDT, a.a.O., S. 109f.

⁹⁴ *Bhagavad Gītā* XVI, 4; XIII, 7 und ŚĀṆKARA's Kommentar.

⁹⁵ Zum Verständnis des *jīvanmukta* siehe: CHACKO VALIAVEETIL, *Liberated Life. Ideal of jīvanmukta in Indian Religions, especially in Śaiva Siddhānta*, Madurai/Madras 1980.

AN EARLY SINHALESE BUDDHIST TRACT AGAINST THE CHRISTIAN DOCTRINE OF CREATION

by Richard Fox Young

Virtually all primary sources, hitherto at our disposal, bearing on Sinhalese Buddhist appraisals of Christianity, came from the period beginning with 1862, the year when MOHOṬṬIVATṬE GUṆANANDA (1823–1890), a prominent Theravāda monk of the Amarapura fraternity, founded the Society for the Propagation of Buddhism (Sarvajña Śāsanābhivṛddhidāyaka Dharma Samāgama). The number of anti-Christian tracts, books and periodicals was especially large in the 1870s, for that was the decade when not less than four major public confrontations between monks and missionaries, culminating with the masterful performance of Mohoṭṭivattē in the open-air debate at Pānadurē, radicalized relations between the two religions. On the Buddhist side, apologetical patterns were then established in which there has been but slight modification in subsequent years.¹

Considering that missionary activity in Ceylon commenced with the Portuguese in the sixteenth century, and was continued – although on a smaller scale – by the Dutch Reformed Church, and was given renewed impetus by British Protestant missionaries, who began their evangelistic campaigns in earnest in 1812, Sinhalese Buddhism's response to Christianity as a doctrinal system was somewhat tardy, although there was little delay in its adjustment to sociological pressures peculiar to the colonial situation, of which Christianity was a major factor. The *Cūlavamsa*, a late appendage to the chronicles of Sinhalese history, the *Mahāvamsa*, registers its protest to depravations against Buddhism committed by the Portuguese and Dutch,² but does not indicate that the religion of these newcomers – if indeed they were perceived to have one – elicited serious interest on a doctrinal level, if only as an exotic species of heresy. Dutch records mention here and there a few interreligious dialogues staged as curiosities, but their contents and agenda, unfortunately, were not disclosed in detail.³ Occasions there must surely have been, where committed Buddhists and Christians met together to discuss their respective doctrines, but only during the British era of missionary activity do traces of anti-Christian writings begin to appear, the transition from oral to literary discussion being symptomatic of the need to challenge and counteract the growing presence of Christianity in Sinhalese society. Slow to be provoked, and even slower to put pen to paper on such a matter as this, Buddhist leaders broke their long-standing silence with respect to Christianity, as previously remarked, in 1862. After this date a deluge of anti-Christian publications flowed forth from Buddhist presses, all but overwhelming in quantity the output of missionary tract and Bible societies that had supplied the island with more literature per capita than all the missionary printing establishments of the Indian mainland combined.⁴

KITSIRI MALALGODA, a Sinhalese sociologist of religion whose study of Buddhist-Christian interaction in the early modern period enters deeply into

this subject, has divided the Buddhist response to Christianity into three phases: the first being a time when Buddhists mainly appealed to government, through recourse to petitions, for toleration and concessions in accordance to the Kandyan Convention of 1815; the middle being the period terminating in the 1860s, during which a sense of injury festered, that Buddhism was being assaulted without provocation by missionaries and government; and the last being "organized and sustained expressions of anti-Christian feelings" that were voiced and put into print by MOHOTIVATTE and others in the Society for the Propagation of Buddhism.⁵

It is to MALALGODA's middle period, when Buddhists though restive were yet uninclined to speak or write in opposition to Christian teachings that the present article will contribute by presenting here a Buddhist anti-Christian tract that in its own time (ca. 1846–47) circulated in the form of palmleaf manuscripts. Although the text at hand is neither literarily nor philosophicaly profound, it offers a more complete example than can elsewhere be found of how Buddhist monks were then quietly at work explaining to laypeople the superiority of the Buddha's teaching vis-à-vis Christianity.⁶

We are at a disadvantage in that the Sinhalese original no longer exists; nor can anything be known about the author beyond what may be surmised. The tract was rendered into English in 1847 by one WILLIAM BRIDGNELL of the Wesleyan Methodist Mission and included in one of his periodic reports to the parent society in London.⁷ We can be reasonably confident that the tract's contents were translated as faithfully as BRIDGNELL's linguistic skills allowed, as missionaries were eager for this kind of writing to come into their possession, believing opposition to be better than indifference – or so they interpreted Buddhist civility.

The untitled tract rebuts an anti-Buddhist broadside, *On the Evidences of the Eternal God*, written by one EBENEZER DANIEL of the Baptist Missionary Society and published by the Society's press in Kandy in 1846.⁸ Though this tract too is now lost, the manner in which it was brought before the public can be seen in one of DANIEL's letters sent to his superiors in London: "I enter a village, and, proceeding from house to house, I sit down on a seat, . . . and endeavour, in the plainest language, and with the most familiar illustrations, to explain the way of salvation. . . . We often meet with little but contempt, opprobrium, and laughter."⁹ It was on such occasions of itinerant preaching as these that DANIEL read, to whatever audience he could assemble, from the above-named tract. And it was to such ordinary village folk that the anonymous Buddhist apologist addressed himself in the simple but compelling sermon style in which Sinhalese monks are trained. If DANIEL's detractors in public were indeed so ill-mannered, his more learned opponent was consistently courteous though not less firm in his rejection of the missionary's premise. DANIEL there argued that the Buddha should have given an answer to the conundrum of causality, and, in refusing to provide one, should be considered a less than competent guide in matters of religion. While it may now seem quite ludicrous to fault the Buddha for this when the logic of his presuppositions about the religious life rule out speculative reasoning of this

sort, an examination of then-contemporary research in the Pali canon as conducted by missionary scholars will clarify why the matter was approached in this fashion.

DANIEL appears to have simply been putting into a controversial format suitable for marketplace harangues conclusions that had been published in the same year (1846) by the most distinguished of all missionaries among the Sinhalese at that time, the Wesleyan DANIEL JOHN GOGERLY (1792–1861), a competent scholar of Pali, whose researches were then concentrated on the *Brahmajāla Sutta*, the Buddha's first sermon in the *Dīgha Nikāya*.¹⁰ Certain statements in this sutta were interpreted by GOGERLY to mean that the Buddha was aware of the doctrine of *creatio ex nihilo* – though not, of course, by that name – but dismissed it without sufficient consideration. The references are indeed curious: The content is set with regard to the heretical contention of certain recluses and brahmins, that some souls and some entities in the world may be eternal and others not. Four reasons are adduced to account for this view but not to directly refute it.

Upon each passing away of the world system (*Samvatta*), certain beings are reborn in the *Ābhassaraloka*, the sixth in a series of sixteen *lokas* (worlds). Among the reborn is Brahmā, who, either because of the time allotted for his existence there expires or because of deficient merit, is reborn once again in another *loka*, the uninhabited Brahmā world. Being alone, he desires a companion; at that juncture and for the same reasons that brought Brahmā there, another being comes into existence in it. Out of conceit, Brahmā supposes that he himself is responsible for this second being's coming-into-being, and deems himself the Creator.¹¹ The second and subsequent entrants into the Brahmā world, unable to recall their previous existences in other worlds, ignorantly concede to this claim. Later, these same beings, due to adverse karmic repercussions, are reborn in this world, and, influenced by their former delusion, disseminate the creator-myth here. This is the first argument advanced to account for this heresy; the second, third, and fourth hold responsible "gods debouched by pleasure" (*Khiddāpadusikā*), "gods debouched in mind" (*Manopadusikā*), and recluses and brahmins infatuated with speculative reasoning.¹²

Noteworthy in this discourse is that the *Brahmajāla* does not present arguments to contradict the idea that some existences are eternal and others not; rather, it asserts that Brahmā, as any sentient being, insect or god, transmigrates from one world to another, that indeed he is not even among the highest of transmigrating beings, having resided only in the sixth *loka*. The emphasis, then, is not upon logical faults in this doctrine; rather, the Buddha, by emphasizing the origin of the creator-idea in the mind of the deluded Brahmā, demonstrates the psychogeny of this view, so inimical to his own.¹³

It was enough for GOGERLY that the idea of creation, even if not strictly *creatio ex nihilo*, was adumbrated in the *Brahmajāla*: "It appears that Buddha had a clear perception of the doctrine of a supreme, self-existing Creator, yet he pronounces that doctrine to be false."¹⁴ GOGERLY's primary purpose as an

academic was to demonstrate by this that the Nepalese Buddhist idea of the Adi Buddha was incompatible with the Pali canon; but his motive as a missionary was to call the Buddha's intellectual competence into question and also to emphasize the difference between the two religions on this point, thereby to draw monks into dispute.

GÖGERLY succeeded in this by writing in Sinhalese *Kristiyāni Prajñāpti* (1st ed., Colombo 1848), part one of which expounded the doctrine that "All things were made by God", in opposition to the Buddha's philosophical system of causation from which a creator is entirely excluded." Too sophisticated to be widely read, the text was simplified for public consumption by GÖGERLY's Sinhalese protégé DAVID DE SILVA in a series of brief pamphlets.¹⁵ It was *Kristiyāni Prajñāpti* and its pericopes edited by DE SILVA that finally prompted MOHOTIVATTE to issue his first anti-Christian periodical in 1862, *Durlabdhi Vinodaniya* [Destroyer of Heresy]. The tract we now have before us, then, is an antecedent, however humble in scope, of the major works produced by Sinhalese Buddhism's outstanding apologist:

"The answer of a Buddhist to a book written by a Christian against the Buddha's religion.

Of a book, dated 1846, which we have had an opportunity of seeing and reading, the prime object is to show that Buddha has said nothing respecting the origin of man; that man is not formed by Brahma, Buddha, or his own parents; that man must have had a cause of existence; that the God called Jehovah, is an eternal being; that that God created man.

To these assertions we answer: That Buddha said nothing concerning man's origin is certain. To have told the cause of man's commencement of being, Buddha must have looked for it: however, as that research was profitless, the successive Buddhas waived the consideration of it.

However, it is asserted that it was wrong not to inquire into the origin of being; and that Buddha should have endeavored to ascertain the truth in reference to this matter. Let us then examine whether this opinion or Buddha's is correct.

If an Englishman, wishing to go to England and having embarked and having arrived at England, refuses to land, and says that he must first ascertain where the ocean ends or begins; if he should, pursuing his purpose, go on to find the termination of the sea, would that gentleman ever arrive at England?

Again, if any bird, in order to find fruit upon a tree in a certain place should there arrive, and, instead of eating the fruit, should say: I must see the end of this space; and accordingly pursue its object, would that bird ever again return to partake of the fruit of the tree?

Again: if any man, wishing to drink water, should dig a well, and on finding water should say: I must find the end of this earth, and again continue his digging, where to him would be any advantage in finding water?

Again: if any person be afflicted with cholera, and one of his friends, desiring to administer medicine, should run for a doctor, state the symptoms of his friend's complaint, and be supplied with suitable remedies, oils, pills, etc., and the person who so went for medicine should, instead of making haste to return with the medicine, begin to question the doctor thus: Whose pill is this? Whose oil is this? Who made this pill? Who made this oil? Where was this pill made? Where was this oil made? In what book is this pill mentioned? In what book is this oil mentioned? To whom does this book belong? Where and by whom was this book written? Etc., etc. If he should, by such inquiries delay his return, the sick man, not receiving the medicine at the proper time, would surely die.¹⁶

When we illustrate and examine this subject by many such parables, who can feel that the *pādrī*'s views are correct? Do we not feel convinced that Buddha was right? Therefore the several Buddhas did not either inquire into the origin of being, or preach respecting it: and those who receive their advice have no permission from them to engage in this research.

That which is born of man, is man; of an elephant, is an elephant; of a horse, is a horse; of a fowl, is a fowl; of snakes and reptiles, are snakes and reptiles. That which makes these various forms of being is Karmaya [the demerit or merit accumulated in previous states of existence],¹⁷ not any god; not Māraya, not Brahma, not Buddha, nor parents, nor Jehovah.¹⁸ If one of these be the Maker of all, all children born would be of one colour, of one disposition, of one nature, the same in wisdom, equal in happiness, and of the same race. But, some are black, some are red, some are white, some are tall, some are low in stature, some are lame, some are blind, some are deaf, some are wise, some are stupid, some are kind, some are cruel, some are happy, some are unhappy; and after this manner since there is a great diversity of circumstances we cannot see that there is any author of being except Karmaya.

Of one mother ten children are born: one is born blind, one lame, one dumb, one deaf, one red, one brown, one black, one fair, one white, one white-red.

According to the assertion of the book to which this is a reply, these ten children had no previous existence, and consequently had committed no deed of merit or demerit. Their parents possess not the qualities of all these children: neither did Adam and Eve who, it is said, were the first human beings brought into existence. Being so; if Jehovah creates children in the womb, we do not admit either the justice or the mercy of appointing those to suffer who are born without having committed any sin. If these were persons who in previous births had committed sins, or performed virtuous deeds, then they might justly be born in the aforesaid different states; and the justice of such an arrangement is felt and acknowledged by us all.¹⁹

The *pādrī* says that Jehovah is an eternal being. The assertion is altogether erroneous: for, if to other beings there must be a beginning, for what reason should there be no beginning to God? If God is eternal, why should not other existences be eternal? Where is the propriety of there being an origin to some existences, and not to all?²⁰

If the most precious of jewels is eternal, will anyone therefore say that by it were created all other jewels? If a sandalwood tree is eternal, will anyone say that therefore by it were created all other trees? If the sun and moon are eternal, will anyone therefore say that by them were created all the remaining stars and planets? If the great ocean is eternal, does anyone say that therefore by it were created all rivers and streams of water? Even so is the assertion that because Jehovah exists without a cause or causer of his being, he is therefore the Creator of all other existences. The assertion is incredible.

Although Buddha was the All-Wise one, and might have known whether these things were self-originated or had a Creator; yet, finding, himself insufficient for such a research, he did not attempt it. It must therefore to all others be a profitless inquiry.

Nevertheless it is most plainly stated by the pādri that Jehovah created the world and all that is therein; and that he preserves it, and rules it, by his own power.

On this matter we ask; if Jehovah is eternal and the world has existed not more than six thousand years, where was Jehovah before the period of the creation? But, if the world is eternal, then Jehovah is not the Creator of the world, and animate and inanimate beings which are therein.

You say that Jehovah preserves all that he has made, and that he watches over them while they sleep.

Respecting this we ask: Why are some persons found dead in the morning who went in health in the evening to sleep? Why do some persons lose their life by a fall from a tree? Why do many persons perish; some by falling into wells; some by falling from rocks; some devoured by alligators, lions, tigers, bears; some bitten by cobras, vipers and snakes; some by shipwreck, some in war; some by the sword, some by the kris, or knife, or billhook; some by the bursting of a gun when shooting; some even in their mother's womb? Why are unlawfully begotten children destroyed by their parents? Is this worthy to be called preservation?²¹

It is asserted that God rules all that he has made. If so he rules, what is his rule over such as worship Buddha, Vishnu, Iswara, Kandakumāra, Mahomet, Buddha?²² Have you not seen and heard how yearly great multitudes travel to Adam's Peak, to the Perahara in Kandy, to Calāny, and many other places of resort common among Buddhists? How does Jehovah rule over such transactions?²³

Again: from how many countries what vast multitudes visit Kattaragam to worship the god there: How does Jehovah rule respecting this?

Again: in this said book the glory of Buddha is compared to grass and the flower of the field. But, except in mere words, where appears the glory of Jehovah? In this island, in many parts, in many villages, thousands of human beings and cattle have perished by the pestilence. Why did you not cause Jehovah's glory to be seen?

Do we (Buddha's priests) not save from this pestilence countless multitudes by preaching the glory of Buddha? That this is true we can prove by very many witnesses.

Therefore we proclaim that we have no faith in a Creator or in the doctrine of Creation."

While it may now be obvious that speculation about the ultimate origin of sentient and insentient being can have no meaning within the structure of Buddhist logic, and that our author acted in consonance with this presupposition when he dismissed the missionary contention that the Buddha was remiss with respect to the matter of causality, one must note the extent to which confrontation with the Christian doctrine of creation compelled him to go beyond what the Buddha himself recommended as sufficient reply to this heresy (*ditṭhi*). So unprecedented were the exigencies raised by the new interreligious encounter that it was no longer adequate to say, as the Buddha did, that, whether the dogma of creation be true or not, misery and the conditions underlying it still remain; that the elucidation of causality would not promote the religious life that leads to *nibbana*; that it is enough to elucidate misery, the origin of misery, the cessation of misery, and the path leading thereto.²⁵

A posteriori reasoning of this sort, after all, was unconvincing to Christians to whom the inquiry into the origin of being was a pious quest, the answer to which had scriptural warrant and direct bearing upon so many other questions on which the two religions were discordant. The Buddha's references to the deluded beings of the Brahmā world were meant to convince his audience that the idea of an absolute beginning – if indeed he was aware of this idea – was not worth consideration. But for our writer to uphold his tradition against the missionaries who had studied its primary sources with a view towards logical difficulties within them, and in order to restore confidence to those of his compatriots who were disturbed by these alleged problems, he was compelled to point out exactly how the Christian doctrine of creation is poorly reasoned and repugnant to his sense of justice. Yet, by simply negating instead of offering a logical alternative, he reinforced the Buddha's primary contention, that to leave such matters unelucidated does not detract from the religious life.

What we have seen, then, is a transition from the pattern of treating these questions in the Pali canon, which is content to stigmatize them as unedifying without responding to them in terms of logic, to a pattern of argument which takes not only tradition seriously but also that which stands in contradiction to it, the combination of both elements being necessary for an effective apologetics.

If the Buddha did not elucidate the question of causality, it is also true that reasons for rejecting theories that did so were available in the Buddhist tradition but seldom utilized. Under the influence of Christian missions in Ceylon, these arguments were brought to the forefront of discussion, where theretofore they had not played a major role. In verification of this new emphasis in apologetics, we have the testimony of GÖGERLY's protégé DAVID DE SILVA who, when commenting upon his mentor's assertion that the Buddha

knowingly dismissed the doctrine of creation,²⁶ declared that "The Buddhists in general do now openly deny the existence of a Creator."²⁷

¹ For details on later developments in Buddhist apologetics, see L. A. WICKREMERATNE, *Religion, Nationalism, and Social Change in Ceylon, 1865–1885*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1969 (no. 2) 123–50.

² For the Portuguese, vide: 95: 5–8, and for the Dutch, 99:125 (*Cūlavamsa*, pt. 2, WILHELM GEIGER, trans., Colombo 1953).

³ ROBRECHT BOUDENS, *The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule*, Rome 1957, 192, 196–97. The Dutch Governor IMAN WILLEM FALCK, being interested in the majority religion of the island under his authority, submitted a series of questions to leading Buddhist figures in 1766, a summary of the answers to which, including remarks on Christianity, can be found in REGINALD S. COPLESTON, *Buddhism: Primitive and Present in Magadha and in Ceylon*, London 1908, 243–54.

⁴ Data for the years 1849–61 show that tracts were printed at the rate of 1250 per 1000 people in Ceylon, whereas in India 50 per 1000 (JOHN MURDOCH and JAMES NICHOLSON, *Classified Catalogue of Printed Tracts and Books in Singhalese*, Madras 1868, iv–v.).

⁵ KITSIRI MALALGODA, *Buddhism in Sinhalese Society, 1750–1900: A Study of Religious Revival and Change*, Berkeley and Los Angeles 1976, 191–231, passim. Idem, *The Buddhist-Christian Confrontation in Ceylon, 1800–1880*, *Social Compass*, 20 (1973) 171–200.

⁶ Apart from the tract at hand, source materials are indeed few and limited in scope in the decades prior to the 1860s. The Murdoch-Nicholson catalogue (*op. cit.*, 3–35, passim) records that missionary presses occasionally printed tracts responding to "Buddhist objections to Christianity", but these dealt primarily with social matters (e.g., meat-consumption and alcohol). D. J. GÖGERLY mentions having read a "controversial tract written by a Buddhist priest of Matura [Mātarā]", which cannot now be located (quoted in J. EMERSON TENNENT, *Christianity in Ceylon*, London 1850, 240). The earliest complete anti-Christian ms. still preserved was written ca. 1839 in reply to certain misstatements in a Christian almanac about Buddhist cosmology (D. M. DE Z. WICKREMASINGHE, *Catalogue of the Sinhalese Manuscripts in the British Museum*, London 1900, ms. 2656).

⁷ Ms., WILLIAM BRIDGNELL, Goddapitiya (an inland mission station), to the Society, March 1847. Wesleyan Methodist Missionary Archives, School of Oriental and African Studies (London). The Ms. has no reference number. BRIDGNELL'S own heading for the tract is *Literary Opposition of the Singhalese to the Doctrine of Creation*.

⁸ MURDOCH and NICHOLSON, *op. cit.*, 17.

⁹ Quoted in TENNENT, *op. cit.*, 281–82.

¹⁰ D. J. GÖGERLY, *Brahmajāla Sutta*, in: *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*, 1 (1846–47) 13–83. Gōgerly's first study of this sutta, for missionary application, was printed in the *Ceylon Friend*, 1838. For a review of research since the time of GÖGERLY on the *Brahmajāla* and two similar suttas, the *Pāṭika* and *Aggaṇṇa*, see the article by BANDULA JAYAWARDHANA, s. v. *Ābhassara*, in: *Encyclopedia of Buddhism* (G. P. MALALSEKERA, ed.) fasc. 1, Colombo 1961.

¹¹ *Brahmā* boastfully attributes to himself thirteen grand titles. Two among them, *kattā* and *nimattā*, GÖGERLY translates as "creator", an unfortunate choice, as its Christian connotations obscure their more exact meanings, "agent, maker, artificer."

¹² *Brahmajāla Sutta* 2.1–15.

¹³ In the Pali canon, Brahmā's intellectual capacities are never rated highly, and in this connection we take note of an amusing story in the *Kevaladdha Sutta* of the *Dīgha Nikāya* (11.67): Upon being asked where the elements (earth, water, fire, wind) cease, the priest KEVADDHA set out for the Brahmā world to inquire of Brahmā, who surrounded by his retinue of gods, merely replies, "I, O priest, am Brahmā, Great Brahmā, the Supreme Being, the Unsurpassed, the Perceiver of All Things, the Controller, the Lord of All, the Maker, the Fashioner, the Chief, the Victor, the Ruler, the Father of All Beings Who Have Been and are to Be." After several rounds of such unproductive conversation, Brahmā drew KEVADDHA aside and whispered into his ear, "O priest, these gods of my suite believe as follows: 'Brahmā sees all things; knows all things; has penetrated all things.' Therefore was it that I did not answer you in their presence. I, O priest, do not know where these four elements . . . utterly cease" (HENRY CLARKE WARREN, *Buddhism in Translations*, Cambridge Mass. 1915, 308–15).

¹⁴ D. J. GOGERLY, *Buddhism*, in: *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*, 5 (1867–70) 112.

¹⁵ MURDOCH and NICHOLSON, *op. cit.*, 11.

¹⁶ Cf. the *Mālunkhyāputta Sutta* (63) of the *Majjhima Nikāya*, where the Buddha illustrates, with the story of a man wounded by a poisoned arrow, that the religious life he taught and exemplified does not depend upon final solutions to metaphysical speculations (vide: WARREN, *op. cit.*, 120–21).

¹⁷ Cf. *Visuddhimagga* (17) and *Milindapañha* (65.11) where the contrarities in human nature, being due to variable karmic repercussions, are likened to the differences between seeds which produce innumerable species of vegetation (vide: WARREN, *op. cit.*, 201–02, 214–15).

¹⁸ Māra, the Buddha's tempter, is mentioned here along with Brahmā because "the world of men and gods" is considered their condominium.

¹⁹ Although Buddhists and Hindus disagree on that which transmigrates and experiences karmic repercussions, they concur in the presupposition that *karman* must account for distinctions between sentient beings. Likewise, both religions agree that if beings do not preexist but originate through an *ex nihilo* creative act, then God is implicated in all that is wrong with them. With virtually identical phraseology, Hindu apologists on the continent were levelling the same argument at missionaries there, also in the 1840s. For details, consult: RICHARD FOX YOUNG, *Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*, Vienna 1981, 112–13, 125–26.

²⁰ These are the same cursory and rhetorical questions which in the *Brahmajāla Sutta* provide the opportunity for the Buddha to malign the idea that some sentient beings are eternal and others not.

²¹ Cf. the remark of NILAKANTHA GOREH, a Hindu apologist writing against Christianity ca. 1844: "That God would be vicious who, for no rational purpose, capriciously brings into being such creatures as tigers and snakes, which cause calamities for everyone" (*Śāstratattvavivirṇaya*, 2:166). NILAKANTHA's other arguments are translated and analyzed in YOUNG, *op. cit.*, chapters, IV, V, and VI.

²² "Iswara" (Skt. *īśvara*, lord) is a common nomen proprium for Śiva. The author probably hereby alludes to the Tamil-speaking Hindus concentrated in the northern districts, the majority of whom are Śaivite. "Kandakumāra" (Skt. *Skandhakumāra*; = Kārtikeya, Śiva's son, the god of warfare), although a Hindu deva originally, is worshipped along with Viṣṇu by the Sinhalese, who regard them as guardians of Buddhism and helpers in mundane matters.

²³ Sinhalese believe that the Buddha left the imprint of one foot (śrī pāda) upon the summit of Mount Sumanakūṭa, widely known as Adam's Peak (*Mahāvamsa*, 1.77). The Perahara (Perahāra) is an annual procession, in August, to the Temple of the Tooth (Daḷadā Māligāva) in Kandy, where a dental remnant, believed to be the Buddha's, is preserved and worshipped as a relic. The Buddha himself is thought to have visited Calāny (Kālāṇiya), near Colombo, where the Maha Raja Vihāre of the Siyam fraternity is now located.

²⁴ The devale (shrine) at Kataragama, in the southeast of Ceylon, is dedicated to Skandha (vide: n. 22, *supra*). It attracts both Hindu and Buddhist pilgrims.

²⁵ Sutta 63, *Majjima Nikāya* (WARREN, *op. cit.*, 121–22).

²⁶ GÖGERLY, *Buddhism*, 113; vide n. 14, *supra*.

²⁷ Many of the apologetical patterns mentioned here, Buddhist and Christian, continue to be advocated today. See, for example, vol. 11 (n. s., 1975) of *Dialogue* (Journal of the Study Centre for Religion and Society, Colombo) the whole of which responds to *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God* (Colombo 1975), by a Sinhalese Buddhist, Gunapala Dharmasiri.

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 1983/84

Die ZMR veröffentlicht 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 Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Im Anhang werden auch weitere Meldungen bekanntgemacht.

BONN/RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN

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. Roos, 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. Roos, 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, Oktober 1984)

Riße, Günter:

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

(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, Oktober 1984)

Riße, Günter:

Christologische Einflüsse im Qur'an.
(Diss., 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, Oktober 1984)

Thanniparra, Alexander:

Hinduistische Grundkonzepte in indischen Christologien.
(Diss., 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)

Sturm, Wilhelm:

Die Mißerfolge in der Mission und ihre theologische Bewältigung bei Paulus.
(Diss., Prof. Mayer, in Bearbeitung)

FRANKFURT/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE ST. GEORGEN

Burth, Harald:

Impulse und Anfragen kirchlicher Basisgemeinden in Lateinamerika an die Kirche und Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland.
(Diplomarbeit, Sievernich, Juni 1984)

Ohlig, Matthias:

Die Trinität im christlich-jüdischen Dialog.
(Diplomarbeit, Prof. Kehl, Juni 1984)

FREIBURG (SCHWEIZ) / UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

Eigenmann, Urs:

Dom Helder Camaras Leben und Reden. Der Weg zum Anwalt der Armen und die Reden außerhalb Brasiliens als Beitrag zur weltweiten Bewußtseinsbildung im Dienste gewaltloser Veränderung ungerechter Strukturen.
(Diss., Prof. Schuepp, Februar 1984)

Föhn, Fred:

Erwägungen zum Absolutheitsanspruch des Christentums. Über den Stand in der theologischen Diskussion um den Absolutheitsanspruch des Christentums.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, März 1984)

Gakwaya, Straton:

Education des mentalités. Facteur principal du développement au Rwanda.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, September 1984)

Iwashita, Kuniharu:

Maria im Kontext der brasilianischen Volksfrömmigkeit. Eine religionspsychologische Untersuchung zum Synkretismus zwischen Maria und Iemanjá.

(Diss., Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Jungo, Christian:

Morphologie méthodologique du rapport „Science des Religions-Théologie“ chez Mircea Eliade.

(Diss., Prof. O'Neill/Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Kalala, Kaseba Anatole:

La „Jamaa“ au Diocèse de Kamina. Origine, extension et signification de son enseignement („doctrine“).

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, Juni 1983)

Kalathungal, Mathew:

Christian Diakonia in an Indian Context. The conditions of poverty and illiteracy in Andhra and the role of the Church as agent of socio-cultural changes.

(Diss., Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Melik, Talaat Sami:

Les coutumes magiques dans la religiosité populaire copte de l'Egypte ancien et moderne. Approches en anthropologie culturelle et conséquences pastorales.

(Diss., Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Müller, Regina:

Die ersten katholischen Missionare in China am Hof der Yüan.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Nguwo, André:

Message évangélique, christianisme occidental et authenticité négro-africaine. Analyses de l'enjeu socio-pastoral et des conséquences théologiques de la tension entre l'Eglise et l'Etat au Zaïre (1972-1975).

(Diss., Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Nhuhura, Daniel:

La conception d'Imana dans la sagesse rwandaise. Contribution à une controverse.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, September 1984)

Park, Il Young:

Minjung als sozioethisches und sakramentales Gestaltungsprinzip. Ein Beitrag zur Inkulturation des Evangeliums unter den Lebensbedingungen im modernen Korea.

(Diss., Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Pasquier, Raphael:

La formation du catéchiste dans l'Eglise en Afrique Noire francophone depuis Vatican II et sa répercussion sur les recherches ecclésiologiques récentes. (Etude et évaluation de 5 écoles de catéchistes financées par l'Action de Carême)

(Diss., Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Porcile, Maria Teresa:

La contribution de la femme dans les communautés ecclésiales de base à la transformation de la société en Uruguay.

(Diss., Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Rieder, Alois:

Yoga und ganzheitliche Existenz. Materialien zur pastoralen Begleitung von westlichen Yogaanhängern.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, November 1983)

Rutayisire, Paul:

L'Evangélisation de Rwanda (1922–1945). Etude analytique des moyens et méthodes d'évangélisation à travers la correspondance de Mgr. Classe, les écrits missionnaires et les témoignages oraux de quelques Banyarwanda.

(Diss., Prof. Friedli, in Bearbeitung)

GRAZ/KARL-FRIEDRICH-UNIVERSITÄT

Färber, Franciscus:

Wesen, Aufgabe und Hierarchie der Engel in den drei Henoch-Büchern.

(Diss., Prof. Schedl, April 1984)

Gerber, Alois:

Das Menschenbild in der katholischen Soziallehre.

(Diplomarbeit, Prof. Zsifkovits, Juni 1984)

Hutter, Manfred:

Nergal und Ereškigal. Ein babylonischer Mythos vom Abstieg in die Unterwelt neu übersetzt und erklärt.

(Diss., Prof. Schedl, April 1984)

Laminger, Werner:

Die Enkulturation im Rahmen des Österreichischen Entwicklungshelfer-dienstes (ÖED).

(Diplomarbeit, Prof. Gastgeber, Oktober 1983)

Niederer, Karl:

Die Bedeutung des Rundschreibens „Die Evangelisierung in der Welt von heute“.

(Diplomarbeit, Prof. Gastgeber, Oktober 1983)

Prenner, Karl:

Muhammad und Mūsā. Strukturanalytische und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den mekkanischen Mūsā-Perikopen.

(Habil.-Arbeit, Prof. Schedl, April 1984)

Rappel, Gerda:

Untersuchungen zur Jüsuf-Sure. Mohammeds neue Deutung der biblischen Berichte über den ägyptischen Joseph.

(Diplomarbeit, Prof. Schedl, März 1984)

Wieser, Anton:

„Pfeil und Bogen“. Religionsgeschichtlicher Vergleich zwischen Apollon – Reschef – JHWH.

(Diplomarbeit, Prof. Schedl, April 1984)

MAINZ/JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ

Gebhardt, H. G.:

Hexenprozesse im Kurfürstentum Mainz im 17. Jahrhundert.

(Diss., Prof. Frank, in Bearbeitung)

MÜNCHEN/HOCHSCHULE FÜR PHILOSOPHIE

Okonkwo, Jerome:

The History and Problems of Television in Anambra State of Nigeria. A Review of Television in Anambra State of Nigeria.

(Diss., Prof. Kerber, in Bearbeitung)

Watzal, Ludwig:

Fortschritt und Ethik. Zum Entwicklungsverständnis von Albert Schweitzer.

(Magisterarbeit, Prof. Kerber, April 1984)

PASSAU/UNIVERSITÄT PASSAU

Saveri, Nicholapillai Maria:

Die Metaphysik des Shaiva-Siddhānta-Systems. Gott – Seele – Welt in der Vorstellung einer nicht-klassischen indischen Philosophie.

(Diss., Prof. Neuner, Juni 1984)

REGENSBURG/UNIVERSITÄT REGENSBURG

Agu, Charles:

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

(Diss., Prof. Petri, in Bearbeitung)

Dendorfer, Elisabeth:

Conversio. Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche.

(Diss., Prof. Brox, Oktober 1984)

Dendorfer, Elisabeth:

Altchristliche Texte zum Thema Bekehrung.

(Diss., Prof. Brox, in Bearbeitung)

Kahl, Ingrid:

„Neue religiöse Bewegungen“ – eine Herausforderung an Christentum und Gemeinden.

(Staatsprüfung, Prof. Baumgartner, Juli 1984)

Omenka, Nicholas:

Katholisches Schulwesen in Ost-Nigeria und katholische Mission des 19. Jahrhunderts.

(Diss., Prof. Winkler, in Bearbeitung)

SALZBURG/UNIVERSITÄT SALZBURG

Ebenhoe, B.:

Zen-Buddhismus (Suzuki) und christlicher Glaube.

(Diplomarbeit, Prof. Mödlhammer, in Bearbeitung)

ST. AUGUSTIN/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE SVD

Dörrich, Hans-Jürgen:

Das Reich Gottes verkünden. Missionarisch-prophetische Existenz nach den Aussendungsreden im Lukasevangelium: Lk 9,1–6 und Lk 10,1–16.

(Diplomarbeit, Prof. Kuhl, Januar 1984)

Hinneburg, Klara:

„Zeugnis“ in den paulinischen Briefen.

(Diss., Prof. Kuhl, in Bearbeitung)

Kirchberger, Georg:

Die aktuelle Diskussion um die kirchlichen Dienste in der Kirche Indonesiens.

(Diss., Prof. Bettscheider, in Bearbeitung)

Krause, Manfred:

Kirche und Entwicklung in Zaire. Entfaltung einer Theologie und Spiritualität der Entwicklung.

(Diplomarbeit, Prof. Krause, Oktober 1983)

Plück, Stephan:

Polygamie – Pastorales Problem der afrikanischen Kirche heute.

(Diplomarbeit, Prof. Kuhl, Januar 1984)

Winkler, Hans:

Das Experiment von Goroka – Stufenehe ein möglicher Weg der Inkulturation oder ein Abrücken von christlichen Werten?

(Diss., Prof. Altmeyer, in Bearbeitung)

Woga, Edmund:

Evangelisierung des Adat. Der einheimische Laienmitarbeiter. Seine Rolle in der Inkulturation der Sumbakirche (Indonesien).

(Lizentiatsarbeit, Prof. Kuhl, Juni 1984)

TÜBINGEN/UNIVERSITÄT TÜBINGEN

Rolfes, Hanni:

Dienste der Frau in der Gemeinde und Heiligkeitsideal. Reflexion auf die frühe Kirche aus lateinamerikanischer Perspektive.

(Diss., Prof. Hünemann, Juni 1984)

Buchegger, Helmut:

Die Kirche von Alindao. Theologisch-pastorale Überlegungen zu einer Kirche am Wendepunkt.

(Diplomarbeit, Prof. Vorbichler, Oktober 1983)

Dyduch, Jan Piotr:

Opium für das Volk. Religiöse Entfremdung und Entfremdung der Religion nach Karl Marx.

(Diplomarbeit, Prof. Vorbichler, in Bearbeitung)

Herget, Adolf Josef:

Christliche Verkündigung im islamischen Raum am Beispiel der Türkei.

(Diplomarbeit, Prof. Vorbichler, November 1983)

Hochreiter, Renate:

Die schamanistischen Elemente im Lamaismus.

(Diplomarbeit, Prof. Vorbichler, Mai 1984)

Ivanišević, Alojz:

Die Religionsethnologie P. Wilhelm Schmidt.

(Diplomarbeit, Prof. Vorbichler, in Bearbeitung)

Klecar, Leonore:

Die Behandlung der Weltreligionen in den berufsbildenden mittleren und höheren Schulen.

(Diplomarbeit, Prof. Vorbichler, in Bearbeitung)

Langer, Birgit:

Heilspositionen im Shivaismus.

(Diss., Prof. Vorbichler, in Bearbeitung)

Preineder, Angelika:

Die Religion der Indianer Nordamerikas.

(Diplomarbeit, Prof. Vorbichler, Mai 1984)

Redl, Josef:

Hellenistische Mysterienreligionen.

(Diplomarbeit, Prof. Vorbichler, September 1983)

Steinböck, Anna:

Die Evangelikale Bewegung.

(Diplomarbeit, Prof. Vorbichler, Mai 1984)

Steinböck, Anna:

Die evangelikalische Bewegung in ihrer Spannung zwischen pfingstlichen und pietistischen Richtungen.

(Diss., Prof. Vorbichler, in Bearbeitung)

Tatzber, Silvia:

Konfessionen in Großbritannien.

(Diplomarbeit, Prof. Vorbichler, Mai 1984)

Jemin-Ri:

Analyse des anthropologisch-theologischen (buddhistischen) Begriffes „Ilshim“ bei Wonhyo aus christlicher Perspektive.
(Diss., Prof. Klinger, in Bearbeitung)

Außerdem wurden gemeldet:

MÜNCHEN/UNIVERSITÄT MÜNCHEN, FACHBEREICH EVANGELISCHE THEOLOGIE

Muttumana, Mathew:

„Christianity in Assam and Interfaith Dialogue. A Study on the modern religious movements in North East India.“
(Diss., Prof. Bürkle, 1983)

Rommen, Edward:

Der Beitrag der evangelikalen Missionswissenschaftler zum heutigen Verständnis der Mission.
(Diss., Prof. Bürkle, in Bearbeitung)

Waspada, I. Ketut:

Das Problem der religiösen Inkulturation im Hinduismus und Christentum auf Bali.
(Diss., Prof. Bürkle, in Bearbeitung)

Wulffhorst, Ingo:

Der ‚spiritualistisch-christliche Orden‘ – Ursprung und Erscheinungsform einer neureligiösen Bewegung.
(Diss., Prof. Bürkle, 1983)

ROM/PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA

Arcila Rivera, Jorge:

La Formación del religioso evangelizador en la Optatam Totius, Ad Gentes, Evangelii Nuntiandi y Código de Derecho Canónico.
(Diplomarbeit, Prof. López-Gay, Mai 1984)

Bortoli, Giuseppe:

L'azione della chiesa missionaria tra i Yanomami (Venezuela): analisi di una esperienza.
(Diplomarbeit, Prof. Roest Crolius, Mai 1984)

Devellard, José Roberto Rodrigues:

A igreja, casa do Povo de Deus, na constituição „Sacrosanctum Concilium“.
(Diplomarbeit, Prof. Pfeiffer, Februar 1984)

Gorski, John F.:

El desarrollo histórico de la misionología en America Latina. Orientaciones Teológicas del Departamento de Misiones del CELAM (1966–1979).
(Diss., Prof. López-Gay, Juni 1984)

Grzadziel, Henryk:

Il carattere universale del lavoro missionario dei Santi Costantino-Cirillo e Metodio.
(Diplomarbeit, Prof. López-Gay, Mai 1984)

Kariapuraidathil, James:

Pioneer Missionaries. History of the Congregation of the Missionary Brothers of St. Francis of Assisi, 1895–1930.
(Diplomarbeit, Prof. López-Gay, Mai 1984)

Kavumkal, Jacob:

Witnessing of the Word of God. Evangelization in India Today, a Process of Building Community.
(Diss., Prof. López-Gay, Juni 1984)

Maillard, Bernard:

Pouvoir et religion. Les structures socio-religieuses de la chefferie de Bandjoun (Cameroun).
(Diss., Prof. Goetz, Dezember 1983)

Pinto, Joseph Prasad:

The Inculturation Potential of the Basic Christian Communities in India.
(Diss., Prof. Roest Crollius, Mai 1984)

Roy, Bertrand:

Essai sur la notion de l'hospitalité selon Louis Massignon.
(Diplomarbeit, Prof. Roest Crollius, Mai 1984)

Santiago, Juan J.:

Allan Kardec's doctrine of Spiritism. A Phenomenological Study.
(Diss., Prof. Dhavamony, Dezember 1983)

Sebastian, Joe:

The Historical Background of the Carnatic Mission.
(Diplomarbeit, Prof. López-Gay, Mai 1984)

Smutko, Gregory:

Preparing People for Inculturation.
(Diplomarbeit, Prof. Roest Crollius, Mai 1984)

Światkowski, Tadeusz:

Contributo dell'apostolato dei laici francescani alla missione della Chiesa in Africa.
(Diplomarbeit, Prof. Wolanin, Mai 1984)

KLEINE BEITRÄGE

MISSIONARY EFFORTS IN INNER MONGOLIA A REVIEW ARTICLE

by Julian Pas*

In the seventies an eminent missionary and historian of the Belgian missionary society; the Scheut Fathers (c. i. c. m.: Congregation of the Immaculate Heart of Mary), Father JOSEPH VAN HECKEN published a voluminous series of works documenting the missionary history of the various territories in Inner Mongolia where the Scheut Fathers had been active from 1872 until their gradual exile from China under the new regime. Since these works were published privately and moreover in Dutch (or Flemish), they are not easily accessible to researchers interested in missionary history or in Sino-Mongolian studies. I believe that these volumes contain a rich treasure for scholars interested in a variety of Sino-Mongolian subjects. There are basically two sets of volumes: the first series covers the area of East-Mongolia, the second one deals with South-West Mongolia.

First Series:

J. VAN HECKEN, *Dokumentatie betreffende de Missiegeschiedenis van Oost-Mongolië. Bisdom Jo-ho-erh*. 9 vols., Leuven, 1970-73. [Documentation concerning the Missionary History of East Mongolia. Diocese of Jehol].

This voluminous pioneering work came to my attention in the summer of 1977 when I was visiting Japan. In one of the central houses of the Scheut Fathers in Tokyo, I had a chance to look through these nine volumes and the present review is based on notes taken on that occasion. Since I do not have the work with me, I can only report the table of contents and point out those themes which are of interest not only to the church historian but to mongolists in general:

Volume 1: Introduction, Leuven, 1972 (221 pp.)

Volume 2: Leuven, 1970 (283 pp.)

Ch. 1: Efforts toward Evangelization by the Jesuits in East Mongolia

Ch. 2: The Spread of the Faith in East-Mongolia from the Arrival of the Lazarist Fathers (1785) until the arrival of the Scheut missionaries (1866).

Volume 3: Leuven, 1970 (254 pp.)

Ch. 1: The Take-over of the Apostolic Vicariate until the Division into three Vicariates (1866-83).

Volume 4: Leuven, 1970 (337 pp.)

Ch. 2: The Take-over of the Apostolic Vicariate of East-Mongolia by Bishop Rutjes

Ch. 3: First Expansion and Difficulties

Ch. 4: Apostolate around Pa-kou, Pei-tzu-shan-shou and Sun-shu-tsui-tzu.

Ch. 5: The Rebellion of the Secret Societies in Mongolia (1891-92) and its effects

* Dr. Julian F. Pas is a Professor of Religious Studies of the University of Saskatchewan, Saskatoon, Canada.

- Volume 5: Leuven, 1971 (391 pp.)
 Ch. 6: Restoration after the Persecution and new Expansion
 Ch. 7: The Boxer Rebellion and its Results
- Volume 6: Leuven, 1971 (428 pp.)
 Ch. 8: The Missionary Personnel and Restoration of the Mission after the Boxer Rebellion
 Ch. 9: The Great Leap Forward (1902–11)
- Volume 7: Leuven, 1972 (517 pp.)
 Ch. 10: The Missionary Personnel and Development of Jehol from 1912 till 1920
 Ch. 11: Missionary Personnel and Development of the Mission from 1920 till 1931
- Volume 8: Leuven, 1973 (521 pp.)
 Ch. 12: Expansion of the Catholic Church in Southern Jehol from 1932 till 1941.
 Ch. 13: The Apostolic Vicariate of Jehol during the Japanese Occupation (1934–45)
 Ch. 14: The Diocese of Jehol during the Communist Rule (1945–)
- Volume 9: Leuven, 1973 (523 pp.) Missiological Considerations. Christian Vision of Life. Missionary Personnel. Appendices.
 Ch. 1: Missiological Considerations
 Ch. 2: Missionary Personnel
 Ch. 3: Bibliography and Appendices

As is clear from a simple look at the table of contents, several parts of this series are of special value to the historian; although the book is written from the standpoint of missionary history, its intricate relationships with contemporary events in that part of China cannot be lost out of view. Of primary interest are chapters 5 and 6: the rebellion of the secret societies (vol. 4, ch. 5, pp. 248–278); and the long treatment of the Boxer Rebellion (vol. 5, ch. 7, pp. 225–365). Also extremely interesting are the reports on the Japanese occupation (vol. 8, ch. 13) and the communist rule (vol. 8, ch. 14). Also vol. 9 offers points of interest: the relationship between the Scheut missionaries and the Mongols (ch. 1, sub-section 7, pp. 183–200), especially the pages on how they made efforts to approach the Mongols by means of intellectual activities (pp. 195–199).

If I am able to have access to the books again in the future, I'd like to explore several of the mentioned themes and report on them in greater detail.

Second Series:

Part 1

J. VAN HECKEN, *Documentatie betreffende de Missiegeschiedenis van Zuid-West Mongolië. Aartsbisdom Suiyüan. Bisdom Ninghsia. Eerste Deel. Inleiding: Land en Volk in Zuid-West Mongolië*. Leuven, 1976. [Documentation concerning the Missionary History of South-West Mongolia. Archdiocese of Suiyüan. Diocese of Ninghsia. Part One: Introduction. Land and People of South-West Mongolia]. (556 + iv + v pages).

Although the title indicates that the book as a whole covers the history of (the Roman Catholic) evangelization of the diocese of Ning-hsia (Ordos) yet this first volume barely touches upon the missionary activities of the Belgian-Dutch Scheut missionaries at all. It is in fact an introductory work giving an historical account of the Land and People of South-West Mongolia or the Ordos region, with a great amount of information on other aspects as well.

In Chapter One, the author relates his sources and bibliography. Foremost among his sources (pp. 20–24) figure unpublished letters, preserved in the archives of the missionary society of Scheut in Rome and letters published in various missionary periodicals and books, as well as oral communications obtained from eye-witnesses such as missionaries and Christian converts from the area. Another part of his sources includes articles, reports, statistics, etc. equally found in the archives of the society in Rome or in the author's possession.

The lengthy bibliography (pp. 25–59) is divided into works concerning the geography (pp. 29–36), and the population of South-West Mongolia (pp. 36–45), and other works more directly relating to missionary activities (pp. 46–53). A final part of the bibliography concerns 'missiological considerations' (pp. 54–56), as well as works in Chinese (pp. 56–59), Mongolian (p. 59) and Japanese (p. 59). Although the bibliography is extremely useful and extensive, the division is not always clear and should preferably have been listed at the end of the work. Also, the number of oriental sources seems rather limited.

In Chapter Two (pp. 60–208), the author offers a general description of the area of South-West Mongolia, which used to include five administrative divisions of the Chinese empire: (i) the land of the Mongol League (?) also called Ordos; (ii) the land of the Mongol Banners Alashan-Ölöd and Torghud; (iii) the prefecture Ning-hsia of the Kansu province, later of the Ning-hsia province; (iv) the land of the Ulantshab Mongol League; and (v) the land of the Tümed-Mongols, later on part of the province of Sui-yüan. The description of these five areas is approached from seven different viewpoints: descriptive geography, travel accounts, meteorology, flora, fauna, geology and archeology. From a historical angle, it looks that the last part: the archeology of South-West Mongolia (pp. 187–208), is the most exciting since it covers such items as old cities, graves, walls, and a variety of individual objects. The author admits that his report is only general, and one gains the impression that the topic could easily by itself grow into a wide project of research.

Chapter Three (pp. 209–483) contains the bulk of the author's investigations. He first discusses the intricate problem of the various peoples which inhabited the region of South-West Mongolia before it was ultimately occupied by the Chinese in modern times. One by one the various traditional periods of Chinese history are discussed starting with the prehistoric era up to 214 B. C. (pp. 209–244). In the second place the author deals more in particular with the Mongolian population of the area from 1234 till present times (pp. 245–331), and thirdly with the Chinese population or rather with the colonization of South-West Mongolia by the Chinese (pp. 332–392). In the fourth place the author resumes the topic of the Mongolian population but deals more in particular with the Mongolian people of the province of Sui-yüan from 1933 till 1949 (pp. 393–444): of great interest – since not often treated by modern scholars – is his report on the civil war and the gradual communist victory in this area (pp. 429–441). The fifth and final section of chapter three deals with the situation of both the Mongols and the Chinese during the Communist regime (pp. 445–483).

In Chapter Four, the final chapter (pp. 484–545), the author describes and analyses the religious situation in South-West Mongolia. In three subsections he treats successively the religions among the Mongols (shamanism, the cult of Genghis Khan and other Mongol heroes, Nestorianism, Roman Catholicism and Islam), Lamaism, and the religions of the Chinese. The section on shamanism, although short (pp. 484–492) is very useful: hopefully it will be taken up again at another time in greater detail. The section on Lamaism or Tibetan Buddhism introduced into Mongolia is rather sketchy and offers an historical and geographical framework:

once again a monograph is asked for! The final section deals with the religions practised by the Chinese population living in South-West Mongolia. Characteristic for the author's bias is the epithet of 'pagan' which he adds to 'religion' in this context. Among those 'pagan' religions are not only mentioned popular practices such as the worship of Kuan-ti and Ts'aishen, but also Confucianism, Buddhism and Islam. Roman Catholicism is treated briefly (pp. 535-545), that is it only covers its history before the arrival of the Scheut missionaries in 1872. The further development of the Catholic missionary activities is referred to Part Two.

All in all an impressive work, with a wide scope based on a wide variety of source materials. Unhappily for the reader, many of the sources are in private possession and can therefore hardly be verified. Be this as it is, the author has made an extremely valuable contribution to our knowledge of this part of Mongolia and his efforts can only be praised. However, if this volume would ever find a regular publisher, I wish that the author or editor will take into account the following criticisms which regard to (i) language, (ii) technical aspects of writing and (iii) to his basic theological presuppositions.

First of all, the author's language is poor and rather antiquated; there are many instances of awkward expressions and even more instances of poor word selection; e. g., "gouvernement" should be "regering" (p. 10) and "dépêche" is purely French for "spoedbericht" (p. 11). It would have been greatly advisable that the author had invited a language specialist to revise and polish the whole manuscript before printing.

Secondly, it appears that the author is not familiar with the commonly accepted norms of public writing:

examples:

quotations should be indented and single-spaced;

titles of books and foreign terms in romanization should be underlined;

Chinese place names should be uniform and romanized according to the postal system: "Shen-si" should be "Shensi".

Romanization of Chinese characters is not usually done according to Legge or Mathews (p. 8) but according to the Wade-Giles system.

The publication facts of books are preferably referred to footnotes instead of interpolating them in the main text.

In the third place, I take exception with the author's theological presupposition, which I feel not only hurt the feelings of fellow-Christians but even offend Roman Catholics as well. In a work of this nature, theology can be easily put aside or at least should not influence the author's scientific endeavour. However, the author does not share this opinion as he states unambiguously (my translation):

"... we consider it necessary to add here some further considerations with regard to the standpoint on which we place ourselves and the viewpoint from which we look at the matter. We are firmly convinced that this viewpoint is the only authentic one for a Catholic priest; that of the Catholic missionary in China. He has the absolute certainty that the announcement of the Christian Gospel to the population of China is a divine mandate which says: 'Go and teach all peoples' (Mt 28:19) and that the predication of the 'Good Message' is the only possible road to redemption, i. e., to the acquisition of eternal salvation by the Chinese ... Therefore salvation is not made possible by Gautama (Buddhism), by Lao-Tzu (Taoism), by Kung-tzu (Confucianism) or by Mohammed (Islam). These creatures are not able to elevate man to the state of supernatural life and therefore unable to assure him eternal salvation. The conclusion which the missionary draws from these truths of faith is very simple: for the Chinese as for any other people in the world, eternal salvation is impossible except through conversion to Christianity by which they participate in the merits of

Jesus Christ, who elevates them to divine life through sanctifying grace and cleanses them of all sin. This is St. Paul's theology with which the Ordos missionaries were deeply penetrated." (pp. 9-10)

Such an emotional outcry in a work which is basically historical is not necessary and besides outmoded. The author is apparently not aware of the teachings of the Vatican Council II and even less of the efforts of Roman Catholic theologians and ecumenically minded priests such as THOMAS MERTON, who died while he participated in a congress of Buddhist monks in Bangkok. Since the author's bias does not seem to affect his scientific treatment of the material (at least not in this Part One), we can forgive him this one time: "quandoque dormit bonus Homerus . . ." and hope that the future volumes will be 'redeemed' from such a questionable bias.

Part II

J. VAN HECKEN, *Documentatie betreffende de Missiegeschiedenis van Zuidwest-Mongolië, Aartsbisdom Sui-Yüan. Bisdom Ning-hsia, Tweede Deel, Onder Monseigneur Jac. Bax, c.i.c.m. (1872-1883)*. Leuven, 1976 (n. p.), 351 pp. [Documentation concerning the Missionary History of South-West Mongolia. Archdiocese of Sui-Yüan. Diocese of Ning-hsia. Part Two, under bishop James Bax, c.i.c.m. (1872-1883)].

We are now presented with a purely historical treatise of the Roman Catholic missionary activities in the area of South-West Mongolia. This volume consists of one chapter only: it deals with the Foundation of the Ordos mission up to the erection of the Apostolic Vicariate of South-West Mongolia. When the Belgian (and Dutch) missionaries of Scheut took over the Mongolian mission from the French Lazarists in 1865, this immense territory was subdivided into three large districts: 1. the eastern district of East Mongolia (also called Kuan-tung) and already at that time spoken of as Ch'eng-te-fu or prefecture of Ch'eng-te; 2. the central district consisting of Christian centers around the 'mother-mission' of Hsi-wan-tzu, situated in the eastern Tshahar Banners; 3. the western district called Hsi-k'ou-wai, encompassing the western Tshahar Banners, Eastern Tümed and Hon-pa in Ssu-tzu-wang. The author describes in great detail the development of the Christian church in this area until the time of its division into three separate religious districts in 1883. This chapter is subdivided into seven sections: 1. the expansion of the western part of the Apostolic Vicariate of Mongolia, 1866-74 (pp. 1-49); 2. exploration trip through the Ordos and first establishment of the Scheut missionaries: Feb. 1874-Jan. 1875 (pp. 50-118); 3. foundation of the Mission among the Mongols in Djunghar, Otogh, Alashan and Uüshin (pp. 119-177); 4. apostolic work in Alashan: 1875-80 (pp. 178-203); 5. apostolic work in Djunghar, Dalad and Tümed (pp. 204-229); 6. development of the mission in Southern Ordos (Otogh): 1887-83 (pp. 230-301); 7. development of the district of San-tao-ho: 1880-83 (pp. 302-340).

After a conclusion (pp. 335-338) the author adds a register of proper names, place names and object names (pp. 341-346) followed by a table of contents and a list of Chinese characters (pp. 349-351). Because of its insight into the social character of the Mongol population in the area, I translate here in full the conclusion of pages 335-338:

The exclusive purpose of the foundation of a mission in Ordos had been the conversion of the Mongols with the exclusion of the Chinese. The first missionaries to arrive perhaps imagined that it would be as easy to convert the Mongols as the Chinese who, compared with primitive peoples were actually hard to persuade to accept Christianity. For civilized peoples like the Chinese, strongly anchored in their organized religion, it is extremely difficult to disentangle themselves from it and to convert themselves to another foreign religion. However, the true situation made the missionaries very soon aware that the Mongols were not free to

embrace any other religion but Lamaism, and certainly not Christianity. Not only were they not free but they were often strongly attached to Buddhism through family ties, since most families counted a member among the lamas. Add to this their moral corruption and the satisfaction of their passions which they would have to curtail in the Christian religion. For many these were serious obstacles to enter into the Church. However the greatest hindrance for an Ordos Mongol to convert to Christianity, was his total dependence on the magistrates and nobility. Although the Mongols are no xenophobes, the magistrates were frequently injected with this poison either by the higher magistrates of Peking or by reading antichristian pamphlets. After all efforts of the missionaries to convert the Mongols for these reasons had failed, they turned to the Chinese and thus the Ordos Mission has become a mission among and for the Chinese. There was only one exception: the small Mongolian "appendix" at Boro Balghasu where the missionaries for many years have fought a strenuous battle against the above mentioned four antagonistic elements. These we will further discuss in more detail.

1. Dependence of the Mongols upon the authorities in the administrative and social area.

Notwithstanding the appearance of freedom, which the Mongolian wanderer seems to enjoy in his immense pastures and lonely deserts, one has to admit that few peoples enjoy so little liberty as the Mongols at least from an administrative and social viewpoint.

a. From an administrative viewpoint.

The Mongolian families, apparently independent and mutually unrelated, were tightly roped together through administrative ties which were very narrow. Each Banner is divided into regiments (HARIYA), and each regiment in companies (SUMU). At the top of each Banner, there is a prince (named 'king' by the missionaries) who is assisted in his administration by a council of five ministers (DJINKS). Among the five ministers two are TUSALAGHTSHI or first and second minister; the third minister is called DJAKIRUGHTSHI, and is considered to be the minister of war and leader of the military power; the two remaining ones are called MEYIR. At the head of each hariya there is a DJALAN, a very powerful official, appointed by the prince and his council and replaced every few years. He commands and is responsible for several SUMU of which his regiment is composed. He controls his own court for minor affairs and is entitled to beat and torture the defendants. At the top of each SUMU there is a DJANZGI: he rules over two TABIN-U KÜNDÜ, each of whom in turn controls two HORIN-U BOSHÖ, who finally have each two ARBAN-U DARUGHA as assistants (or adjudants). All these officials used to be called 'mandarins' by the early missionaries. They are responsible for their subjects and in dealing with them dispose of far-reaching powers. Punishments for crimes consist of whipping with the black whip (at least at the DJALAN court), of fines of money or cattle and of forced labour. Threatened with those enforcements the Mongols are as slaves, prepared to do or to avoid whatever pleased the official. Causes of appeal by individuals who wish to defend their right against some official and accuse him before a higher official, are only effective if they are lined with gifts of gold. However such a process results in the total ruin of the accuser who is then doomed to lead a miserable life, even worsened by the effective and insatiable revenge of the accused official. In ordinary cases officials did not allow their subjects to convert or to go over to the foreigners, for they believed that they would lose them for their slave services and financial contributions; or because they had been influenced by the lamas who did not want their subjects to join a foreign religion. They were entitled to use any kind of violence to prevent such a defection and actually widely abused their authority.

b. From the social viewpoint.

Socially speaking the Mongols were not free to convert. The old system dividing the population into nobility (Tayidji) and serfs (Lbatu) remained in existence among the Ordos

Mongols. The nobility are descendants of Genghis Khan or his brothers. Each nobleman disposes of several families of serfs over whom they exercise the fullest rights, whereas the serf has only duties. If a nobleman forbids his serf to convert to Christianity or to have contacts with Europeans, it becomes impossible for the Albatu to do so. His lord is entitled to impose on him all possible punishments no matter how unreasonable they are.

2. Dependence of the Mongols upon Lamaism.

The Lamaism of Tsongkapa, or reformed Lamaism had suffered greatly during the Moslem rebellion: thousands of Ordos lamas had been massacred and almost all temples in the Ordos region had been destroyed. This fact made the Catholic missionaries hopeful that they would not meet with any considerable resistance from the side of the lamas. However, the few remaining lamas still exercised an all powerful influence upon the minds of the superstitious Mongols: the lamas knew how to threaten them to instill into them a superstitious fear for divine punishments. They skillfully exploited the misfortune of some converted Christians by explaining those as divine vengeance. On the other hand, the lamas could always rely on the assistance of the officials whenever there was a need of using violence against the Christians. Several times the lamas themselves did not hesitate to use brutal force. The missionaries could only rely on the rights accorded to them by the treaties concluded between China and the nations. However, the Mongolian authorities did neither recognize this right nor take seriously the few remarks made by the ministers in Peking. Several Mongols were not personally attached to Lamaism and are even happy to be liberated from its hated tyranny of demanding financial contributions, women, etc. But the threats of punishments for transgressing taboos by which the Mongols were strongly chained, had a powerful influence on the hearts and will of the ordinary Mongol. Therefore, the Mongols' dependence on Lamaism had to be considered the most important, if not the strongest obstacle for their conversion to Christianity.

3. The Mongols' moral corruption.

As a people the Mongols were no longer the strong and brave men from the times of Genghis Khan. Moreover, Lamaism had because of its forced celibacy weakened the morals of many people. The lamas wandered through the desert and passed the nights here and there living with the women of their relatives who did not dare to oppose them. The strict family life had been thus destroyed in many cases, also because the head of the family was absent for days on end, either to search for a lost horse, camel or ox, or to perform forced labour at his prince's court. Moreover, Chinese itinerant merchants had introduced into many families their own vices of smoking opium, gambling, concubinage, etc. To someone wishing to become a Christian all this was forbidden.

In the town of Fu-ma-fu, Father Devos experienced a deep moral corruption, so much so that he could elicit there only very few, if any conversions. In Shadjintuhai his Mongolian converts were persecuted to death. In Djünghar Father A. Jansen experienced the Mongols' strong attachment to the cult of Genghis Khan. This made him leave the Mongols and turn to the Chinese instead.

In Boro Balghasu the missionaries persevered but only God knows at the price of what sacrifices and efforts! With the exception of this locality, all mission stations of South-west Mongolia became missions among the Chinese. The Chinese residing in the Ordos were all people who had lost their means of existence in the interior. Thanks to the missionary action they had rediscovered a decent human life through becoming Christians!

Part III

J. VAN HECKEN. *Dokumentatie . . . Derde Deel. Onder Monseigneur Alfons Devos (1883-88) en Provicaris P. Alfons Bermyn (1888-89). Leuven, 1977. 261 pp.* [Part Three: Under Bishop Alfons Devos, 1883-88, and Provicar Father Alfons Bermyn, 1888-89].

Part Three also consists of only one chapter: it deals with the Ordos mission from 1883 until 1889 under leadership of Bishop DEVOS and Pro-Vicar BERMYN, later to become bishop of Ordos. The subdivision of the chapter has no special significance: each section covers one particular year. The subdivisions could as well be dropped, its only justification being the shortening of the chapter.

Although these 2 volumes will be of the greatest interest for those concerned with missionary history, they could attract a wider circle of readers if on the one hand they would be available in a different language and on the other hand would be rewritten by a gifted novelist: the information contained here constitutes a particularly moving document of human adventure in the service of an ideal. The great amount of materials taken from letters written by the "heroes of the story" makes the whole work lively and fascinating. One feels admiration for the author who painstakingly collected the sources and reconstituted the history of an episode of Christian missionary activity which has perhaps left no more traces in the very land where the events took place.

Part Three has no indexes or list of Chinese characters, and ends with a table of Contents (pp. 260-261). A special paragraph on p. 261 contains rather disappointing news: because of the author's illness, the continuation of this series has to be stopped. The materials are almost ready for publication and would comprise a total of 10 volumes:

Part 4: *Ordos under Bishop Ferdinand Hamer (1889-1900);*

Parts 5 & 6: *Ordos under Bishop A. Bermyn (1900-1915);*

Part 7: *Ordos under Bishop Van Dyck until the division (1916-1922).*

From this point on, new subtitles are given but no further division into new volumes follows:

After the division (of Ordos):

The Apostolic Vicariate of Sui-yüan (which became an archdiocese in 1946) under Bishops Van Dyck and L. Morel until the take-over by the Chinese clergy.

The Apostolic Vicariate of Ninghsia under Bishop G. Frederickx (1922-32); under Bishop Schotte (1932-43); under Vicar Delegate N. Depuydt (1943-46); under Bishop C. Van Melckebeke (Diocese of Ninghsia) (1946-53).

Hopefully either the author or a successor will make these promised volumes available, since they will certainly not only contain materials relevant to the immediate objective: missionary history, but also enrich the historian's documentation concerning an interesting period of modern Chinese history: e.g. the Boxer Rebellion in 1900, the period of warlords and bandits in North-China, and the gradual communist conquest of China.

The author once again should be congratulated for his efforts to publish such a major work on Mongolia (Inner Mongolia) keeping in mind the reservation made concerning his outdated theological premises.

BENEDIKTINERINNEN VON OSHIKUKU VERBINDUNG ZWEIER WELTEN FÜR EINE ZUKUNFT MIT CHRISTUS

von Maria Ignatia Glaser

„In den jungen Kirchen sollen verschiedene Formen des Ordenslebens verwirklicht werden, um die verschiedenen Aspekte der Sendung Christi und des Lebens der Kirche auszudrücken . . .“ (Ad Gentes 18).

Dieser Auftrag des letzten Konzils findet sich schon seit gut 50 Jahren verleben-digt in der Kongregation der „Benediktinerinnen von Oshikuku“, die ihr Mutterhaus auf der ältesten Missionsstation des Owambolandes, im Norden Namibias, hat. Ihre Entstehung, Entfaltung und Zukunft gehören zu den verheißungsvollsten Ergebnissen der dornenreichen Missionierung Südwesafrikas.

Das ist nicht selbstverständlich. 1933 wagte man den Versuch und gab dem Drängen der drei ersten Mädchen nach, die ihr Leben ganz Gott weihen und so leben wollten, wie sie es bei den vier Missions-Benediktinerinnen gesehen hatten, die seit 1927 auf dieser Station Helferinnen der Missionare der Hühnfelder Oblaten waren. Der Versuch, eine eigene Gemeinschaft für die Afrikanerinnen zu gründen, glückte. Am 16. August 1939 legten die ersten zwei Novizinnen ihre Gelübde ab. Der Segen Gottes begleitete offensichtlich das Mühen der Gründerin, Sr. REGINALDA WEISS OSB, des Bischofs JOSEF GOTTHARDT OMI und des damaligen Stationsoberen, P. HERMANN BÜCKING OMI. Sie alle förderten nach Kräften, unter heute nicht mehr nachvollziehbaren primitiven Umständen, das Wachstum der ‚Benediktusschwestern‘, wie die Gemeinschaft anfänglich genannt wurde. Und die Gemeinschaft wuchs. Mädchen bewarben sich aus den verschiedenen Stämmen der Owambos und 1951 kam der erste Beruf aus dem fernen Kavango-Gebiet. Auch dieses, in Afrika nicht selbstverständliche Unterfangen, Mädchen aus den unterschiedlichsten Stämmen in einer Gemeinschaft zu sammeln, glückte. Bereits 1936 gab die damalige ‚Propaganda Fide‘ in Rom die Zustimmung zu dieser Gründung, 1957 wurde die Gemeinschaft als eine Kongregation diözesanen Rechts anerkannt. Bis 1975 wurde die Gemeinschaft von Missions-Benediktinerinnen geleitet, dann wurde, dem Wunsch des Bischofs RUDOLF KOPPMANN OMI entsprechend und den Konstitutionen folgend, die Kongregation ganz selbständig. Sr. KREDULA U UWANGA wurde zur ersten Generaloberin ernannt. 1980 führten die Schwestern ihr erstes Generalkapitel durch. Sr. AGRIPPINA ATSHIPARA OSB ging als erste Generalpriorin daraus hervor. 1981 wurde die Kongregation auf ihren eigenen Wunsch in die Benediktinische Konföderation aufgenommen und der erste Besuch von Abtprimas VIKTOR DAMERTZ OSB im Juni 1983 war für die Schwestern ein großes Erlebnis des Aufgenommen-seins in die internationale Benediktinische Gemeinschaft.

Die Kongregation zählt am Ende des Jahres 1983 90 Professinnen und 19 Noviziatsangehörige sowie zahlreiche Aspirantinnen. Sie alle legen ein beredtes Zeugnis ab für den „Frühling in den jungen Kirchen“, die für die Christen aus der alten Welt ein so ermutigender Glaubensimpuls ist. Diese Schwestern sind auf einer sehr lebendigen Suche, die „Saat des Wortes, d. h. des Wortes Gottes“ in ihre afrikanische Kultur und Tradition zu inkarnieren, um Salz, Licht und Sauerteig für ihr Volk zu werden.

Dabei war es den meisten Schwestern nicht in die Wiege gelegt, Ordensfrau zu werden, ja meist nicht einmal, Christin zu sein! Fast alle Schwestern stammen noch aus „heidnischen“ Familien und meist mußten sie sich den Weg in eine religiöse Gemeinschaft schwer erkämpfen, nicht selten mit dem Bruch mit der Familie

bezahlen. Und das wiegt schwer in einem afrikanischen Land, in dem die Familie noch immer der Grundstock jeder sozialen Struktur ist.

Es bedeutet überdies einen gewaltigen Sprung tun – aus uralter Kultur und Gesellschaftsform in eine völlig neue Welt des Glaubens und menschlichen Zusammenlebens, hinein in neue Sprachen, in Wissenschaft, Technik, Zivilisation, in die vorläufige Übernahme europäischen Denkens und Handelns. Die Gefahr, das ohnehin ‚idealisierte‘ europäische Christentum und ‚weiße‘ Lebensformen ungefragt zu kopieren, war und ist dabei nicht gering und es bedarf behutsamer Hilfestellung, dem rechtzeitig vorzubeugen. Aber der ermutigende Aufruf Papst PAUL VI. bei seiner Afrikareise: „Ihr müßt eure eigenen Missionare werden!“, hat auch unsere Gemeinschaft neu begeistert, sich auf die Suche nach eigenen Lebensformen zu machen und den zweiten, großen Sprung zu tun: die gemeinsame Aufgabe anzupacken, afrikanische, namibische Kultur in einer benediktinischen Gemeinschaft zu neuem Leben zu erwecken.

So kann man von den Schwestern wirklich sagen, daß sie „Wanderer zwischen zwei Welten“ sind, optimistische und fröhliche allerdings. Sicher dachten die Eltern von Sr. AGRIPPINA nicht, daß ihre Tochter einmal geistliche Leiterin und Mutter einer so großen Gemeinschaft werde, als sie im Mai 1940 in einem friedlichen Owambokral geboren wurde. „Mukwirongo“ („die Fremde“), wie sie bis zu ihrer Taufe 1951 genannt wurde, schien der normale Weg eines Owambomädchens vorgezeichnet: nach dem Willen der Eltern einen bestimmten Mann zu nehmen und eine möglichst große Familie zu gründen. Es war daher nicht unverständlich, daß ihr Eintritt bei den Benediktusschwestern 1957 auf den härtesten Widerstand der Familie stieß. Zur damaligen Zeit kam das einer Verrücktheit gleich. blieb doch eine Frau, die nicht geboren hatte, für die Familie und den Stamm völlig bedeutungs-, ja wertlos. Und so konnte es der Vater, ein echter Owambopatriarch, bis zu seinem Tod nicht übers Herz bringen, die Tochter noch einmal im Kloster zu besuchen, obwohl auch er Christ geworden war! Das zyklische Lebens und Gemeinschaftsgefühl blieb stärker, als all die Vorteile, die der Tochter doch winkten: schulisches Vorwärtsskommen, berufliche Weiterbildung.

Heute allerdings, nach einer langen „Beweisperiode“, genießen die Schwestern ein großes Ansehen bei der Bevölkerung, und die Christen haben inzwischen verstanden, daß auch eine afrikanische Frau durch ihre eheloses, gottgeweihtes Leben Zeugin einer neuen, unseren irdischen Lebensraum übergreifenden Zukunft sein kann.

Der Weg von Sr. AGRIPPINA ist rasch benannt: nach der fünfjährigen klösterlichen Ausbildung, mit Arbeit in Haus und Garten, folgt weitere Schulzeit in Oshikuku und nahe Windhoek, Arbeit als Lehrerin in einer Haushaltschule, Leiterin eines Internates in einer benachbarten Station, dann Englischstudium in Südafrika und geistliche Ausbildung am Fons-Vitae-Institut bei Durban/Natal, Novizenmeisterin, Generalpriorin – ein ungewöhnlicher Weg, wie ihn nur Gott ausdenken und verwirklichen konnte!

In den grundlegenden Bahnen nicht anders verlief der Weg von Sr. IRMGARD, der heutigen Generalvikarin. Sie stammt aus einem anderen Randgebiet Namibias, eigentlich sogar aus dem südlichen Angola, gehört dem Stamm der Dciriku an, die entlang des Kavangoflusses, der heutigen Grenze zwischen Angola und Namibia, leben. Sie kam als erste der Familie zum Glauben durch Schulzeit und Internat auf der ersten Missionsstation am Kavango, Nyangana. Bis sie im Alter von elf Jahren getauft wurde, trug sie einen typisch „heidnischen“ Namen: „Mudi“, d. h. „Baumwurzel“. Wie kam sie dazu? Nach langem Warten auf weitere Kinder hatte die Mutter damals den Zauberdoktor aufgesucht und dieser „behandelte“ sie mit Extrak-

ten aus Wurzeln. Offensichtlich erfolgreich, und der Dank dafür wurde mit dem Namen des Mädchens kundgetan. Auch Mudi mußte den Weg vieler schmerzlicher Trennungen gehen, den bereits ausgewählten zukünftigen Ehemann „abblitzen“ lassen, bis sie endlich 1968 den ersehnten Weg ins weit entfernte Oshikuku zu den Schwestern gehen durfte.

Die Etappen ihrer klösterlichen Ausbildung entsprechen denen von Sr. AGRIPPINA und aller anderen begabten Schwestern. Andere, die mehr handwerkliche Fähigkeiten zeigten, wurden darin ausgebildet und können heute als Näherinnen, Wäscherinnen, Gärtnerinnen, Köchinnen, so wie es eben guter benediktinischer Tradition entspricht, der Gemeinschaft dienen. Aber alle hatten sie diesen Weg des ungewohnten Abschieds von liebgewordenen Menschen, Traditionen und Überzeugungen zu gehen, und diese Schwierigkeiten waren die Feuerprobe ihrer Berufung, die sie „geläutert“ haben für ihre neuen Aufgaben.

Was kennzeichnet diese Gemeinschaft heute besonders? Sie versucht, wie schon erwähnt, die Regel des hl. BENEDIKT in afrikanische Lebensweise zu übersetzen. Den aus kinderreichen Familien stammenden Schwestern fällt das Gemeinschaftsleben nicht schwer, im Gegenteil, es entspricht ihren Erfahrungen als Afrikanerinnen. Gemeinsames Sprechen und Beraten, gemeinsames Tun ist ihnen vom Stammesleben her mitgegeben. Für Gebet und Meditation haben sie eine natürliche Liebe. Lesung bereitet schon größere Schwierigkeiten, da zu wenig Schrifttum in der einheimischen Sprache vorhanden ist und viele Schwestern des Englischen noch nicht mächtig sind. So wurde auch erst in diesem Jahr durch eine großzügige Spende der Diözese Regensburg und anderer Freunde aus Deutschland der Druck der Benediktusregel in der einheimischen Sprache möglich. Nicht umsonst sieht die amtierende Generalpriorin es als eine der Hauptaufgaben ihrer Amtszeit, die „Schwestern zu einer Vertiefung ihres geistlichen Lebens zu führen, sie in biblischer und vor allem auch benediktinischer Spiritualität zu festigen, ihre berufliche Fortbildung zu fördern und sie mit der gesellschaftlichen Struktur und den Problemen ihres Landes vertrauter zu machen“.

Sr. IRMGARD setzt etwas andere Akzente, wenn sie meint: „Unsere Hauptaufgabe ist es, den Menschen zu zeigen, daß man als traditioneller Afrikaner auch ein wirklicher Christ sein kann.“ Und ein Teil des „wirklichen Christsein“ bedeutet für sie: „In Gemeinschaft mit vielen zu leben, Stämmen, Sprachen, Völkern und das zu bezeugen durch die benediktinische Gemeinschaft, ihr Gebet, ihre Arbeit, durch die apostolische Dimension des gemeinsamen Lebens und vor allem durch mehr Kontakt mit den Menschen.“ Sie müßte ja auch keine Afrikanerin sein, wenn sie nicht jeden Individualismus, auch jeden Heilsindividualismus ablehnte, zugunsten eines Lebens in einer großen Familie, im lebendigen Kontakt miteinander. Sie meint, dies sei in der bisherigen Pastoral zu kurz gekommen. „Schwester werden“ dürfe niemals bedeuten, einen „königlichen Thron besteigen“, sondern in echter Nachfolge Jesu mit den Menschen, für sie und wie sie zu leben – und zwar wie die Menschen ihrer „Ortskirchen“!

Weitreichende Programme – werden sie sich verwirklichen lassen? Die Ansätze dazu geben berechtigte Hoffnungen, aber der Weg ist sicher noch weit und es bedarf noch vieler Hilfen.

Zweifellos spielen die Schwestern in der namibischen – vor allem der schwarzen namibischen – Gesellschaft und Kirche eine bedeutende Rolle, deren sie sich vielleicht nicht einmal voll bewußt sind. Aber – man schaut auf sie. In einer Gemeinschaft wie der hiesigen bedarf es guter Leitbilder, denn man befindet sich in einem gesellschaftlichen Umbruch sondergleichen, in politischen Auseinandersetzungen, in Zweifelsfragen des bisherigen Glaubens, vor allem bei der Jugend. Was

Wunder, daß man auf die „schwarzen Schwestern“ schaut? Wie steht es mit ihrem Glauben? Sind sie „für das Volk“ da? Kann man an ihrem Leben eine gesunde, hierzulande lebenswichtige Synthese zwischen „Schwarz und Weiß“ ablesen – wie schaffen sie das? Wie vereinen sie das Zusammenleben verschiedener afrikanischer Stämme in einer Gemeinschaft? Wie beginnen sie – zaghafte noch – afrikanische Tradition und Kultur mit europäischem Christentum zu verbinden?

Alles Fragen, die noch keine endgültige Antwort gefunden haben. Sicher aber ist, daß in diesem priesterarmen Land den Schwestern eine lebenswichtige Rolle für die Zukunft der Kirche zukommt. Daß sich die Schwestern selbst entschieden, der Regel des großen Ordensvaters BENEDIKT VON NURSIA zu folgen, scheint das zu begünstigen.

Auch wenn manches noch wie eine Überforderung erscheint, so haben sich die Schwestern doch bis jetzt in allen ihren Einsatzgebieten bewährt. Sie arbeiten auf 16 verschiedenen Stationen im Vikariat Windhoek. Sie sind voll von Leben und frohem Geist, ein Zeichen der Hoffnung in einem Land voller Ungewißheiten. Allein von den Sprachen her gesehen sind sie heute in der Pastoralarbeit ein unverzichtbares Element.

Wir finden sie tätig als Pastoral- und Sozialarbeiterinnen, als Erzieherinnen, denen Tausende von Jugendlichen anvertraut sind, als Lehrerinnen, Krankenschwestern, Katechetinnen, als „gute Geister“ der verschiedenen Missionsstationen, als Haushälterinnen für Patres und weiße Schwestern usw. Auf einigen priesterlosen Stationen bewähren sie sich, die teilweise selbst noch in den geistlichen Anfangsschuhen stecken, bereits als Gottesdienstleiterinnen und Garanten des Glaubens und einer christlichen Lebensausrichtung. Vor allem aber verstehen sie es, weit besser als wir Europäer, auf echt afrikanische Weise mit den Menschen Kontakt herzustellen – auch wenn es über ein „Palaver“ geht, das sich über mehrere Tage erstreckt und unsere Geduld überfordern würde! Auch haben sie die ersten – erfolgreichen – Versuche in der Durchführung von Exerzitien hinter sich.

Leider fehlt es in Namibia an guten Ausbildungsmöglichkeiten – der nächste Weg führt über Südafrika, und das bedeutet die Notwendigkeit guter englischer Sprachkenntnisse. Die Ausbildungen sind teuer, die Flüge nach Südafrika sind teuer – die Hilfe von guten Freunden aus der „alten Welt“ ist unerlässlich.

Oft werden die Schwestern nach ihrer politischen Einstellung gefragt, ganze Fernsightings wünschen „Hintergrundinformationen“, zum Verhältnis zu der SWAPO und den anderen politischen Organisationen des Landes. Leider ist es nicht möglich an solcher Stelle derartige Informationen zu erteilen! Die Schwestern müssen in der Realität dieser Verhältnisse leben, die sich daheim in Deutschland oder anderswo als Bericht anders ausnimmt. Es ist ein Schutz, wenn sich die Schwestern aus dieser Politik heraushalten wollen. Es ist eine große Aufgabe, wenn die Schwestern es fertig bringen, in einem allgemeinen Klima des Mißtrauens und der Angst Zuversicht und Mut zu verbreiten. Sie wollen bewußt für alle Menschen beten, arbeiten und leben als Gemeinschaft von Schwestern. Den Kampf gegen ein politisches System stellen sie zurück zugunsten der biblischen Aufforderung: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, alles andere wird euch dazugegeben werden.“

DIE ÖKUMENISCHE VEREINIGUNG DER DRITTE-WELT-THEOLOGEN

EINE REZENSION*

von *Luis Gutheinz*

Der vorliegende Band IV der Reihe „Theologie der Dritten Welt“ bietet deutsch-sprechenden interessierten Lesern eine wertvolle Information aus erster Hand über eine der dynamischsten Strömungen und Bewegungen auf dem theologischen Feld der Dritten Welt.

Der verantwortlich zeichnende Autor des Bandes IV ist die „Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen“ (Ecumenical Association of Third World Theologians, kurz: EATWOT). EATWOT wurde – wie SERGIO TORRES, Chilene und langjähriger Generalsekretär der Vereinigung, in seiner Einführung beschreibt – 1976 in Daressalam, Tanzania, gegründet und zählt heute etwa 50 Theologen aus Afrika, Asien, Lateinamerika, der Karibik und den farbigen Minderheiten in den USA. Nach der Gründungskonferenz 1976 fanden drei kontinentale Konferenzen statt: 1977 in Accra, Ghana (für Afrika), 1979 in Colombo, Sri Lanka (für Asien) und 1980 in Sao Paulo, Brasilien (für Lateinamerika). Die fünfte Zusammenkunft 1981 in New Delhi, Indien, sollte die „in den vergangenen Jahren geleistete Arbeit evaluieren und den Versuch einer Synthese der von EATWOT in Angriff genommenen theologischen Aufgabe machen“ (S. 11). Der Dialog zwischen Erste-Welt- und Dritte-Welt-Theologen in Genf im Januar 1983 zielte auf die Förderung des Verständnisses für die beiden unterschiedlichen theologischen Ansätze. Er brachte auch die erste Arbeitsphase von EATWOT zum Abschluß.

Band IV stellt die Abschlusserklärungen der eben erwähnten sechs Konferenzen dar, erläutert durch sehr instruktive Kommentare eines jeweils an der Konferenz beteiligten Theologen. Die sechs Kapitel werden von SERGIO TORRES eingeführt und von GEORG EVERS (Teilnehmer der Konferenz in Genf und Mitarbeiter im Missionswissenschaftlichen Institut Missio, Aachen) mit anregenden Reflexionen über die Herausforderung der westlichen Theologie durch EATWOT abgerundet. Am Schluß findet der Leser eine Bibliographie von Publikationen zu den einzelnen Konferenzen und zu EATWOT im allgemeinen.

„Herausgefordert durch die Armen“ ist ein für den westlichen Leser und Theologen beunruhigendes Dokument.

In Daressalam sagt EATWOT: „Eine bloß akademische Theologie, die vom Handeln (Praxis) getrennt ist, weisen wir als belanglos (irrelevant) zurück“ (Zufügungen in Klammern vom Vf.) (S. 44). In New Delhi formuliert man noch schärfer: „Der Ausgangspunkt der Theologien der Dritten Welt ist der Kampf der Armen und Unterdrückten gegen alle Formen der Ungerechtigkeit und Vorherrschaft. Die Beteiligung der Christen an diesem Kampf stellt einen neuen Ausgangspunkt für die theologische Reflexion dar. Diese Teilhabe zeigt sich als Glaube im Handeln und als Manifestation des christlichen Engagements, die den ersten Akt einer Theologie ausmachen“ (S. 126).

Theologie wird damit aus ihrem traditionell-westlich-akademischen Raum der Theorie zurückversetzt in den Raum der Praxis, die den Primat vor der Theorie einnimmt. Die sozial-politische-christliche Handlung ist Ausgangs- und Zielpunkt

* Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983 (Theologie der Dritten Welt 4) Herder/Freiburg–Basel–Wien 1983; 189 S.

der Theologie. Die Infragestellung der herkömmlichen akademischen Theologie als eine in sich stehende theoretische Bemühung des Heilsverständnisses (um Theologie der Kürze halber einmal so zu definieren) stellt wahrhaftig eine beunruhigende Herausforderung dar.

Aus dem Primat der Praxis in den konkreten Situationen der Dritten Welt ergibt sich eine Hermeneutik, für die der Kontext der täglichen Gefährdung, der erfahrenen Ausbeutung und Ohnmacht, und darum des Schreiens nach Befreiung maßgebend wird. Der Umgang mit Bibel und Tradition geschieht nicht mehr in der unparteiisch, begrifflich-objektiven Analyse der Lebenswelt von Bibel und Tradition, sondern viel direkter und unmittelbarer im Bezug zur tagtäglichen Situation der Menschen in der Dritten Welt. Es wäre naiv, solche Hermeneutik einfach als unwissenschaftliche und primitive Reduktion abzutun. Hier geht es um einen elementaren und fundamentalen Versuch, die eigene, hier und jetzt durchzustehende Lebenssituation viel unmittelbarer mit dem Wort Gottes in Dialog zu bringen. EATWOT leugnet nicht die Funktion der Bibelwissenschaft, stellt aber die quasi absolut gesetzte hermeneutische Vermittlung (mit all den Spezialisierungen, die langsam ins Uferlose gleiten) doch in Frage zugunsten eines erfrischenden (keineswegs naiven und unerleuchteten) Zugangs der lebendigen Gemeinschaft zum Wort Gottes.

Diese lebendigen Gemeinschaften stehen an der Basis der Völker der Dritten Welt. Wir nennen sie „Basis-Gemeinschaften“. In ihnen breitet sich mit unwiderstehlicher Kraft eine neues Kirchenbild aus: die Kirche als Gemeinschaft von Menschen, die auf überschaubarem Raum in Lebensdialog miteinander stehen, Freude und Leid ihres Alltags als Heilserfahrung verstehen und liturgisch feiern. Hier tritt die Kommunikation unter Menschen, die sich vom lebendigen Gott ergriffen wissen, als zentrales Geschehen in den Vordergrund, hier entsteht Volk Gottes. Dieses Kirchenbild bildet die theologische Matrix der EATWOT-Theologie. Es beunruhigt uns im sicheren Gehege einer profiliert institutionalisierten Kirche, die wir immer noch allzu oft im Modell der hierarchischen Pyramide sehen.

„Herausgefordert durch die Armen“ ist aber nicht nur eine beunruhigendes, sondern auch ein ermutigendes Buch: Zunächst sollten wir uns freuen an der Vitalität einer theologischen Bewegung aus Kulturräumen, die (mit Ausnahme von Lateinamerika) nicht der abendländischen Denk- und Lebenswelt angehören.

Wir erahnen darin die alle Kategorien – und seien sie noch so fein erdacht – sprengende Heilswirklichkeit. Diese Heilswirklichkeit selbst schafft sich langsam – trotz vieler menschlicher Grenzziehungen – ihren adäquaten Ausdruck in der Vielfalt der Kulturen und Kontexte. Die Grundentscheidung des Vaticanum II, daß die Kirche zu den Menschen gehen soll – von JOHANNES PAUL II in der Enzyklika „Redemptor Hominis“ dahin formuliert, daß die Kirche die Wege des Menschen gehen soll, weil Christus zuvor in seiner Inkarnation diesen Weg gegangen ist – verlangt neue Wege mutiger Glaubensverkündigung, der Inkulturation, der Kontextualisierung, des Mit-seins mit allen Menschen. Damit muß aus innerer Logik die Bereitschaft im christlich-theologischen Bereich wachsen, einen Pluralismus von theologischen Zugängen und Ausdrucksformen (bei Wahrung der Einheit des Glaubens!) mit Freude zu erwarten. In EATWOTs intensiven Bemühungen – man muß einmal die Texte der sechs Konferenzen auf sich wirken lassen – sehen wir eine starke Stimme im Chor der pluralen theologischen Glaubensverständnisse des Christentums von heute und morgen.

Ermutigend ist dann auch die ökumenische Dimension von EATWOT und die Bereitschaft zum Teamwork. Es gehört zu den wesentlichen Prinzipien von EATWOT, daß Christen aller Konfessionen eingeladen sind, an der Sache der Theologie

der Dritten Welt mitzuarbeiten. Zudem versammeln sich zu jeder Konferenz nicht nur Theologen (und nicht nur männlichen Geschlechts), sondern ein weites Spektrum von Männern und Frauen verschiedener Berufsgruppen, vom einfachen Arbeiter in der Fabrik bis zum Bischof als Vertreter der institutionellen Kirche. Die professionellen Theologen (Vertreter der wichtigsten Disziplinen im theologischen Fachbereich) stellen so etwas wie eine Kern-Gruppe dar.

Und schließlich schöpfen wir Mut aus dem Hinweis von G. Evers (S. 181–184), daß eine wachsende Dialogbereitschaft in den Kreisen von EATWOT festzustellen sei. Wenn dem so ist, hegen wir die Hoffnung, daß auch die noch vielen ungelösten Fragen in der Denkwelt von EATWOT in unermüdlicher Dialogarbeit aufgegriffen und durchsichtiger dargestellt werden.

„Herausgefordert durch die Armen“ ist also schließlich auch ein Dokument von vielen noch offenen Fragen. Einige seien kurz erwähnt:

Was versteht EATWOT unter „Theologie“ im Vergleich zur herkömmlichen Auffassung unter Theologen der westlichen Welt?

Wie steht es genauer gesehen um das Verhältnis von Theologie (als Theorie) und Praxis? Zu beiden Fragen hat neulich CLODOVIS BOFF in seinem Buch *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (Chr. Kaiser Verlag/München; Matthias-Grünewald-Verlag/Mainz, 1983. Originalausgabe 1978 bei Editora Vozes, Pétropolis/Brasilien, unter dem Titel *Theologia e Prática-Teologia do Político e suas mediações*) einen wertvollen Beitrag zur methodologischen Grundsatzreflexion geleistet. Inwieweit steht EATWOT unter dem Einfluß des Marxismus? (In neuester Zeit haben die Brüder CLODOVIS und LEONARDO BOFF in vornehmer aber bestimmter Weise Stellung genommen zu den theologischen Vorwürfen von Seiten Kardinal JOSEF RATZINGERS, dem derzeitigen Präfekt der Glaubenskongregation in Rom, und die Bewegung der Befreiungstheologie vor der Anschuldigung, unter der Flagge des Marxismus zu marschieren, in objektiver und einsichtiger Weise verteidigt (s. Orientierung 48 [1984] Nr. 9, S. 92–102).

Wie versteht EATWOT das Verhältnis von Erlösung und sozial-politischer Befreiungspraxis? Muß die Identifikation mit den Armen und Unterdrückten so ausschließlich sein, daß einer, der diese Identifikation, wie sie von EATWOT de facto verstanden wird, nicht nachvollziehen kann, praktisch aus dem theologischen Betrieb ausscheiden muß? Verfällt EATWOT hier nicht selbst einer Art Dogmatismus, den sie der traditionellen Theologie des Abendlandes vorwirft? Wie kann EATWOT in einen „herrschaftsfreien Diskurs“ (JÜRGEN HABERMAS) mit anderen theologischen Richtungen eintreten, ohne seinen radikalen Ansatz in der Praxis (Engagement, Mit-sein mit den Armen, sozial-politische Aktion) aufzugeben? Welche Anthropologie liegt am Grunde der theologischen Sicht von EATWOT?

Diese und viele andere Fragen verlangen einen fortgesetzten Dialog zwischen Theologen der Dritten und der Ersten Welt. Wenn der vorliegende Band „Herausgefordert durch die Armen“ uns allen mehr Mut macht, diesen Dialog weiterzuführen – in dem EATWOT nun seine Karten klar auf den Tisch legt – würde sich die Hoffnung von SERGIO TORRES erfüllen: „Ich hoffe, daß die Veröffentlichung dieses Bandes deutsche (und – Anm. des Vf. – deutschsprachige) Leser zum Dialog mit EATWOT ermuntern wird. Wir suchen den Austausch, wir möchten von anderen lernen, die sich ebenfalls einsetzen und auf die befreiende Macht Jesu vertrauen“ (S. 25).

von Heyo E. Hamer

Am 26. Juni 1984 ist der japanische Philosoph und Theologe KATSUMI TAKIZAWA (geb. 8. März 1909) in seiner Heimatstadt Fukuoka verstorben. Der Tod überraschte ihn bei den Vorbereitungen einer Reise nach Heidelberg, wo ihm am 18. Juli der theologische Ehrendoktor verliehen werden sollte. – TAKIZAWA wurde als Sohn eines Lackwarenhändlers in Utsunomiya geboren. Als er nach abgeschlossenem Studium ein Stipendium für ein Auslandsstudium in Deutschland erhielt, ließ er sich vor der Abreise von seinem buddhistischen Philosophieprofessor NISHIDA beraten. Dieser empfahl ihm zu seiner Verwunderung, den „unvergleichlich festen“ Theologen KARL BARTH zu hören. Auf diese Empfehlung hin reiste TAKIZAWA im November 1933 über Berlin nach Bonn. Am 12. November 1933 hatten gerade die Reichstagswahlen im deutschen Einparteiensstaat 92 Prozent der Stimmen für die NSDAP gebracht und KARL BARTH hatte von Bonn aus unüberhörbar gemahnt: „Wenn doch der deutsche evangelische Theologe wach bleiben oder, wenn er geschlafen haben sollte heute, heute wieder wach werden wollte.“¹ TAKIZAWA kam zwar hellwach zu BARTH, aber ihn fesselte weniger das Problem „Kirche und Staat“, als das Problem „Gott und Mensch“ und somit das, was er bei BARTH in der Vorlesung über die Jungfrauengeburt hörte:

„Ich wußte nicht, wie mir geschah, aber eine unsägliche Freude erfüllte mich. Nirgendwo sonst, in keinem Hörsaal oder Seminar der Philosophen, fühlte ich mich selbst so frei wie hier. Trotz meiner Unwissenheit und meiner sprachlichen Schwierigkeiten war mir seine Erklärung des Glaubensbekenntnisses – ‚empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria‘ – nicht ganz fremd, sondern klar und vertraut, als ob es unmittelbar mich und mein eigenes Selbst anginge...“²

Überraschend ist, daß TAKIZAWA ohne Schwierigkeiten – obwohl doch buddhistisch geschult – BARTHS Ausführungen nachvollziehen und sich als Christ verstehen konnte, als wenn das vorher Aufgenommene nunmehr bei BARTH bestätigt und vertieft, dabei zugleich aber als eine Befreiung erfahren würde, die froh macht und andauert.

Als TAKIZAWA 1935 nach Japan zurückgekehrt war, konnte er bis zum Ende des Weltkrieges eine akademische Tätigkeit in Fukuoka und Yamaguchi ausüben. Während dieser Zeit hielt er den Kontakt zu anderen „Barthianern“ in Japan und unter ihnen zu einem deutschen Missionspfarrer der Bekennenden Kirche, für den er sich bei seiner Ausweisung 1940 gegenüber den japanischen Dienststellen erfolgreich durchsetzen konnte. Nach dem Kriege wurde er Professor für europäische Philosophie und Ethik an der staatlichen Kyushu-Universität in Fukuoka (1947–1971). Weihnachten 1958 ließ er sich zusammen mit seiner Frau TOSHI geb. OGASAWARA in Fukuoka taufen.

TAKIZAWAS theologisches Denken kreist seit seiner Begegnung mit BARTH unablässig um die Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch: von ewigem Vater und ewigem Sohn. Bei seinem Lehrer NISHIDA hatte er gelernt, daß allem menschlichen Sein ein ‚Urfaktum‘ zugrundeliegt, das jeden Menschen hebt und trägt. Als Christ nennt er dieses Urfaktum ‚Immanuel‘ (Gott mit uns) und beschreibt es in Beziehungsbegriffen, wie er dies bei NISHIDA gelernt hat, z. B. mit folgenden zen-buddhistischen Worten: „Für ewig geschieden, jedoch keinen Augenblick getrennt;

den ganzen Tag zusammen, doch keinen Augenblick in eins. Dieser Logos wohnt in jedem Menschen.³

TAKIZAWA unterscheidet nun im Blick auf den Immanuel. Er spricht von einem primären Kontakt Gottes mit den Menschen (Immanuel I), durch den von Gott her ein Urverhältnis gestiftet worden ist, das die Grundsituation jeglichen Menschseins bestimmt und allem menschlichen Denken und Tun vorausgegangen ist. Diesem primären Kontakt folgt ein sekundärer Kontakt des Menschen mit Gott. Dieser sekundäre Kontakt (Immanuel II) meint die geschichtliche Verwirklichung des primären Kontaktes, wie sie uns im Leben Jesu vollkommen entgegentritt. Er brachte ans Licht, wie wir als Menschen von unserem Urfaktum, unserem Lebensgrund her leben sollen. Er ist die maßgebende Antwort des Immanuel II auf das entscheidende Ereignis des Immanuel I.

Es ist hier nicht der Raum, diesen Ansatz von TAKIZAWA weiter auszuführen, der in der theologischen Diskussion der letzten Jahre zunehmend Beachtung gefunden hat.⁴ TAKIZAWA selbst hat nach dem letzten Kriege mehrfach die Gelegenheit wahrgenommen, seine ‚Immanuel-Theologie‘ wissenschaftlich zur Diskussion zu stellen. Er lehrte als Gastprofessor 1965/66 an der Kirchlichen Hochschule Berlin, 1974/75 an der Universität Heidelberg, 1977/78 an der Universität Mainz und 1979 an der Universität Essen GH. Wie nachhaltig er gewirkt hat und wie sehr er zu uns gehört, zeigt nicht nur die Aufnahme seines Porträts im Band „Das Gesicht des Theologen“.⁵ Wichtiger erscheint die Rezeption seines Ansatzes z. B. bei WERNER KOHLER, dessen Unterscheidung und Verwendung der zeitlosen Begriffe ‚Grundidentität‘ und ‚sekundäre Identität‘ den Einfluß von TAKIZAWA verrät. KOHLERS missionstheologischer Einstieg bei der ‚Mission Jesu‘ kann ebenfalls im Zusammenhang mit der Forderung TAKIZAWAS gesehen werden, Jesus nach seiner menschlichen Seite neu ernst zu nehmen, um ihm näherzukommen im Sinne des Paulus: „Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2,20).

¹ KARL BARTH: *Theologische Existenz heute!* Beiheft Nr. 2 von ‚Zwischen den Zeiten‘, München 1933, S. 40.

² Zitiert nach W. BÖTTCHER: *Was und wie ich bei Katsumi Takizawa gelernt habe*. In: *Spuren ...*, hg. v. F. HAHN, Stuttgart 1984, S. 226–239, hier S. 230.

³ K. TAKIZAWA: *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum. Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums Bd. 24*, Frankfurt/Bern/Cirencester 1980, S. I.

⁴ Vgl. U. SCHOEN: *Das Ereignis und die Antworten*. Göttingen 1984, S. 137–152; T. SUNDERMEIER: *Das Kreuz in japanischer Interpretation*. In: *Evgl. Theologie* 44 (1984) S. 417–440, hier S. 424–434.

⁵ G. EICHHOLZ: *Das Gesicht des Theologen*. Neukirchen-Vluyn 1984, S. 140–143.

RUF ZUM AUFBRUCH AUS ALLEN ENTFREMDUNGEN NACHRUF ZUM HEIMGANG VON PROF. WERNER KOHLER

von Heyo E. Hamer

Am 21. August 1984 ist nach schwerer Krankheit der Mainzer Religions- und Missionswissenschaftler WERNER KOHLER (geb. 15. März 1920) gestorben. Er gehörte zu jener Generation von Professoren, die den Krieg sehr bewußt miterlebt hat. Als Schweizer konnte er zwar während des Krieges „ungestört“ in Zürich (1941–1944) und Basel (1944 und 1945) studieren. Aber sowohl sein Studium als auch seine anschließende kirchliche Ausbildung bei EDUARD SCHWEIZER in Lessnau/St. Gallen (Vikariat) war überschattet von den Ereignissen des Krieges und der Nachkriegszeit. Das Studium bei PETER BRUNNER (Zürich) und KARL BARTH (Basel) hatte dem jungen Schweizer Prediger rechtzeitig die Augen für die ökumenische Dimension der Kirche geöffnet. Mit großer Freude widmete er sich der Verkündigung der Friedensbotschaft in den Gemeinden Basel (St. Jakob), Saas/Prättigau und Waldstatt/Appenzell. Er wäre auch gerne im Pfarramt geblieben, wenn nicht

- die Schweizer Ostasien-Mission ihn 1954 gebeten hätte, als ihr Missionar nach Japan zu gehen und
- er am Tage nach dieser Anfrage in der Bibellese auf das Wort Jesu gestoßen wäre: „Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folgt mir nach, der ist mein nicht wert“ (Mt 10,38).

Für seine Eltern, die beide in der Heilsarmee für die Reich-Gottes-Arbeit sich hingebungsvoll einsetzten, konnte sein Entschluß nur eine große Freude bedeuten.

In Japan gewann WERNER KOHLER 1954 in einer menschlich und kirchlich schwierigen Nachkriegssituation sehr bald Vertrauen unter Christen wie Nichtchristen. In einem Team mit 3 japanischen Professoren entwarf er 10 Jahre nach Hiroshima ein Konzept für das „Haus der Begegnung“ in Kyoto. Darin heißt es: „Es gilt für den Frieden mehr zu tun als für den Krieg. Die aufbrechenden Konflikte zeigen, daß die Menschheit ein Ganzes ist und wir alle in gegenseitiger Abhängigkeit leben. Die Zusammengehörigkeit muß sichtbar verwirklicht werden. Die Konflikte sollen nicht dazu führen, daß wir aneinander vorbei oder gegeneinander leben. Das „Haus der Begegnung“ ist ein Schritt in dieser Richtung.“¹

In diesem Hause sollte die Solidarität von Christen und Nichtchristen, die Solidarität der Welt, praktiziert werden. Bei KARL BARTH hatte WERNER KOHLER gelernt: „Die Betätigung dieser menschlichen Solidarität im Sinne des Bekenntnisses zu der Herrschaft, zu der Gottheit Jesu Christi ist das spezifisch missionarische Handeln der Kirche.“² KOHLER versuchte zunächst, diese Solidarität im Leben einer Hausgemeinschaft zu verwirklichen.

Als Missionar pflegte er im engen Kontakt mit der japanischen Kinrin-Gemeinde und der Doshisha-Universität mit unendlicher Geduld die Beziehungen zu seinen Mitmenschen. Er sah für ein Studentenheim in Kyoto die entscheidende Aufgabe darin, neue zwischenmenschliche Beziehungen zu entwickeln „mit denen, die uns lieb sind und mit denen, die uns nicht lieb sind – mit denen, welche anderer Überzeugung, Bekenntnisses, Konzepte, Religionen sind – mit Menschen verschiedener Rassen, Nationen, Klassen und Familien. Leben bedeutet Liebe und Respekt gegenüber denen, die anders sind.“³

KOHLER hat in seinem internationalen Haus der Begegnung, das von zwei Hausvätern, einem Japaner und einem Schweizer, geleitet wird und in dem 2/3 der Plätze Ausländern reserviert bleiben, nicht nur ein Modell für Japan geschaffen,

sondern unter persönlichem Einsatz versucht, dieses später in einem kirchlichen Studentenheim in Mainz ebenfalls zu praktizieren.

Was KOHLER bei BRUNNER und BARTH gelernt und unter dem Schatten des Krieges erfahren hatte, das versuchte er als Missionar in die Praxis umzusetzen. Was er dann als Missionar in Japan (1954–1959 und 1965–1969) praktiziert und in der Auseinandersetzung mit anderen Religionen gelernt hatte, vermochte er vor allem nach 1969 als akademischer Lehrer in Berlin (1969–1974) und Mainz (1974–1984) theologisch zu vertiefen und den Studierenden nahezubringen.

Als Wissenschaftler hat KOHLER seine Laufbahn mit einer Promotionsarbeit über den Buddhismus begonnen, die unter dem Titel *Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan* 1962 in Zürich erschienen ist. In diesem Buch geht KOHLER bewußt einen Weg, den er in der Praxis in Japan kennengelernt hat. Er beschreibt den Buddhismus, der nur von innen her letztlich verstanden werden kann und daher einem Christen unverständlich bleiben muß, als Außenstehender. Aber er nimmt für sich in Anspruch, die Auseinandersetzung zu suchen und damit kein unbeteiligter Außenstehender zu bleiben. Als Religionswissenschaftler bemüht er sich um eine echte Auseinandersetzung, die Menschen in Bewegung bringt, in die Freiheit führt und zugleich verwundbar macht.

Er weiß sich mit Menschen anderer Religionen darin solidarisch, daß er wie sie unterwegs ist und mit ihnen unter der Entfremdung leidet. Von dieser gemeinsamen Erfahrung aus kommt er jedoch zu einem eigenen Ziel. Er findet dieses Ziel in der Person Jesu vorgelebt. Bei ihm entdeckt er, daß sein Verhalten in keiner Weise dem traditionellen Verständnis von Mission entspricht. Jesus trieb keine Mission, aber er hatte eine Mission. In seinen letzten Jahren hat KOHLER sich sehr intensiv mit der Frage beschäftigt, was sich aus der Mission Jesu für unsere Mission ergibt. In seinem letzten theologischen Aufsatz deutet er an, „daß es in der Mission um das wirkliche Leben des Menschen, um die Identitätsfindung, um den Aufbruch aus allen Entfremdungen geht“.⁴ Bis zuletzt hat er an seinem Buch *Theologie der Mission* gearbeitet, in dem diese Gedanken entfaltet werden und auf dessen Erscheinen wir gespannt warten.

¹ Zitiert nach W. KUHN: *Neue Aufgaben der Schweizerischen Ostasien-Mission nach 1945*. In: *Spuren ...*, hg. v. F. HAHN, Stuttgart 1984, S. 134–147, hier S. 135.

² K. BARTH: *Theologie und Mission in der Gegenwart*. In: *Theologische Fragen und Antworten* (Ges. Vorträge III), Zollikon 1957, S. 102.

³ Zitiert nach W. KUHN, a.a.O. (Anm. 1) S. 135/136.

⁴ W. KOHLER: *Was ist überhaupt Mission?* In: *Spuren ...*, hg. v. F. HAHN, Stuttgart 1984, S. 38–54, hier S. 49.

DIE APOSTELGESCHICHTE UND DIE JUNGEN KIRCHEN IN AFRIKA

ZWEITER KONGRESS AFRIKANISCHER EXEGETEN
VOM 29. 7. BIS 4. 8. 1984 IN IBADAN, NIGERIA

Das gestärkte Selbstbewußtsein der Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas drückt sich seit dem II. Vatikanischen Konzil auch in Zusammenkünften von Theologen auf nationaler und internationaler Ebene aus. 1978 kam es zu einem ersten Treffen afrikanischer Exegeten vornehmlich katholischer Provenienz in Kinshasa, Zaïre. Die Akten wurden inzwischen unter dem Titel „Christianisme et identité africaine. Point du vue exégétique“ (1980) veröffentlicht. Es sollte sechs Jahre dauern, bis es gelang, ein zweites Treffen zu veranstalten. Das Seminary SS. Peter and Paul, Bodija, Ibadan, Nigeria, bot für die 33 Teilnehmer dabei den geeigneten Rahmen. 20 nigerianische Theologen konnten der Einladung Folge leisten; hinzu kamen 10 Teilnehmer aus weiteren west- und ostafrikanischen Ländern (Guinea, Ghana, Kamerun, Zaïre, Burundi, Uganda und Kenia). Das Missionswissenschaftliche Institut Missio, Aachen, ermöglichte erneut die Zusammenkunft und nahm auch durch zwei Delegierte teil.

Die Thematik der ersten Zusammenkunft 1978 hatte sich als sehr umfangreich erwiesen, und so stellte sich der Kongreß diesmal eine begrenzte Aufgabe: das Studium der Apostelgeschichte (Apg) unter der Rücksicht ihres Beitrags zum Verständnis von Werden und Wachsen der jungen Kirchen Afrikas. Die Themen der elf Referate lassen sich dabei zwanglos in drei Bereiche gliedern: 1. Mission und Evangelisation; 2. Autonomie der jungen Kirchen; 3. Inkulturation.

1. Mission und Evangelisation

Der Kirchenhistoriker J. WALIGGO (Nairobi, Kenia) stellte die Entstehung der ersten Gemeinden der Christenheit der neuzeitlichen Mission in Afrika, vor allem seit dem 19. Jh., kritisch gegenüber. Er nannte von der Apg her vier Bedingungen für die Errichtung einer echten Ortskirche: ihre personelle Unabhängigkeit durch eigene Kirchen- und Gemeindeleitung, ihre kulturelle und sprachliche Eigenständigkeit, ihre finanzielle Unabhängigkeit und nicht zuletzt ihre Fähigkeit, ihrerseits missionarisch zu werden und zu wirken. In diesem Sinne sei fast keine Kirche in Afrika heute bereits eine Ortskirche im Sinne der Apg. Nicht zuletzt eine unzureichende Ekklesiologie des 19. Jh. habe dies erschwert.

P. J. AROWELE (Ilesha, Nigeria) ergänzte und modifizierte zugleich das gewonnene Bild durch die Unterscheidung von „Mission und Evangelisation“. Die Apg gibt aus theologischen Gründen ein Bild vom Entstehen der Kirche außerhalb Jerusalems aufgrund geordneter, von den Aposteln geleiteter und begleiteter Mission. Die Entwicklung verlief aber offenbar anders und war viel stärker von freiwirkenden Evangelisten getragen, wie ein Fragment in Apg 8,14; 11,19 erkennen läßt, das Lukas benutzt, aber vor allem durch die Korneliusgeschichte unterbrochen hat. Ähnlich ging die neuere Mission in Afrika – vor und neben der offiziellen Mission – von Laienmissionaren aus, die zum Teil aus freigelassenen afrikanischen Sklaven bestanden. Ohne sie wäre die Kirche in Afrika heute nicht das, was sie ist.

J. B. UKPONG (Port Harcourt, Nigeria) forderte eine Sicht der Mission in den Textzeugnissen der Schrift und heute nicht nur aus der Perspektive der Glaubens-

boten, sondern auch aus derjenigen der Evangelisierten. Dem Wirken Gottes in den Missionaren entspricht vom Pfingsttag an das Wirken des Geistes in den Empfängern der Botschaft. Dies ist vor allem bei den entscheidenden Wendepunkten, etwa in Samaria (Apg 8) oder bei der Bekehrung des Kornelius (Apg 10f) der Fall. Die Gemeinden wirken auch mit bei der Weitergabe der Botschaft. Hier liegen wichtige Ansatzpunkte auch für die heutige Arbeit.

2. Autonomie der jungen Kirche

In einem grundlegenden Referat behandelte Weihbischof J. ONAIYEKAN (Ilorin, Nigeria) die Frage der „Dienste“ in der Apg. Alle „Dienste“ sind hier rückgebunden an den einen „Dienst“ in seinen Dimensionen von Martyria, Leiturgia und Koinonia. Dabei gibt es eine reiche Vielfalt von Dienern und Diensten. Sie ist im Sinne der Apg auch beizubehalten. Dabei ist im Sinne der Apg die rasche Bestellung einer eigenen Gemeindeleitung für die jungen Kirchen zu fordern. Zu den ordinierten Dienern müssen auch nichtordinierte, d. h. Laien kommen. Ihnen kommt im heutigen Afrika eine erhöhte Bedeutung zu. Der letztere Gedanke wurde auch in einem Grußwort des 2. Sekretärs der afrikanischen Bischofskonferenz (SECAM), PH. AGU, zum Ausdruck gebracht. Er verwies dabei auch auf den Beitrag der Frauen zum Aufbau der Gemeinden.

Der Nigerianer P. AKPUNONU (Enugu) behandelte das Verhältnis der Einzelkirchen zur Gesamtkirche in der Apg unter den Stichworten „Mutter“- und „Tochterkirche(n)“. Die Gemeinden der ersten Phase blieben an Jerusalem rückgebunden. Nach der Zerstörung der Stadt wurde Rom die Mutterkirche künftiger Gemeinden. Die jungen Kirchen Afrikas schulden Rom diesen Respekt, sollen aber die Farbigkeit kirchlicher Ausprägung in Nordafrika im 1. Jahrtausend nicht vergessen.

Der Terminologie von „Mutter“- und „Tochterkirche“ stellte B. BUETUBELA aus Kinshasa (Zaire) die seiner Auffassung nach angemessenere von „Schwesterkirchen“ entgegen, die einander achten und nicht einfach einander untergeordnet sind. Jede Gemeindegründung wird in echtem Sinne „Kirche“, hat teil am Geist und besitzt das Recht auf die Eigenständigkeit auch in der Ausbildung ihrer Dienststrukturen entsprechend den kulturellen Vorgegebenheiten.

Der Ghanese W. AMEWOWO, Sekretär der afrikanischen Bibelkommission (Nairobi, Kenia), sieht in den Gemeinden der Apg ein Modell für die jungen Gemeinden in Afrika. Die Grundzüge solcher Gemeinden sind in den „Summarien“ der Apg beschrieben. Zu ihnen gehört eine einfache, kraftvolle Verkündigung des Evangeliums, der Erweis der Kraft der Botschaft auch in Heilungen (Afrika kennt hierzu eine Entsprechung – man denke an religiöse Zentren wie Ile-Ife in Nigeria), die Gütergemeinschaft, auch verwirklicht in Gastfreundschaft, sowie Gebet und Liturgie im überschaubaren Kreis, mit der Feier der Eucharistie im Schoß der Familie. Hier hat Afrika vieles zugleich anzubieten und aufzuholen. Die Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Ostafrika könnten ein Ansatzpunkt sein.

3. Inkulturation

Das Thema war schon mehrfach angeklungen. In seinem offiziellen Einleitungsreferat sprach Erzbischof R. SARAH (Conakry, Guinea) über die Rolle des Geistes bei der Entstehung der Kirche nach der Apg. Im Pfingstereignis wird der Geist Menschen aus einer Vielzahl von Sprachen und Nationen zuteil. Das Apostelkonzil zieht die Folgerungen aus der Tatsache, daß der Geist auch Heiden ohne die vorherige Beschneidung zuteil wurde. Juden und Heiden werden durch sein Wirken zu einem neuen Gottesvolk, der als ganzes prophetisch ist.

Weihbischof L. MONSENGWO-PASINYA (Kisangani, Zaire), Mitglied der Päpstlichen

Bibelkommission, unterschied in der Apg Texte, die die Inkulturation einschließen (wie das Sendungswort von 1,8, das Pfingstereignis oder die Korneliusgeschichte), solche, die die Inkulturation anwenden (wie die jeweils unterschiedlich ansetzenden Missionsreden vor Juden bzw. Heiden) und den grundlegenden Text für die Inkulturation: Apg 15. Petrus gibt hier die theologischen Prinzipien für die Aufnahme von Heiden in die Kirche, Jakobus schlägt praktische Prinzipien für das Zusammenleben der beiden Gruppen vor. Der Grundsatz, daß Gott „nicht auf die Person schaut“, gilt dabei auch von den jungen Kirchen Afrikas.

Das Beispiel einer Missionsrede vor Hörern, die nicht den Weg des biblischen Glaubens gegangen sind, schilderte der Nigerianer CH. MANUS (Ile-Ife) in seinem Beitrag über die Areopagrede (Apg 17,16–34). Ihr lukanisches Gepräge wird von der Mehrzahl der heutigen Forscher festgehalten. Der Ansatzpunkt beim AT wird hier von Paulus ersetzt durch den Ansatz bei griechischen Dichtern und Denkern. Dabei geht die Bewegung vom Bekannten zum Unbekannten: dem „unbekannten Gott“. In der Verkündigung seiner rettenden Tat in Christus geht es aber zugleich um den Menschen. Heutige Verkündigung in Afrika wird diesem Ansatz folgen, die Religiosität des Afrikaners achten und am Menschen orientiert bleiben. Konkrete Fragen: wieweit sind „geschnittene Bilder“ Ausdruck von Götzenkult – einst und jetzt? Bietet der Reinkarnationsgedanke, wie bei den Igbo, einen Ansatzpunkt für christlichen Auferstehungsglauben?

Sehr grundsätzlich griff noch einmal V. BACINONI (Bujumbura, Burundi) die Frage der Inkulturation auf. Ausgangspunkt waren „Verkündigung“ und „Bekehrung“ in der Apg. Bei den Juden erfolgte nach der Apg die Verkündigung und der Bußruf in Kontinuität zum Gottesglauben Israels, bei den Heiden im Bruch zur heidnischen religiösen Tradition. Die Situation Afrikas wollte der Redner weder mit derjenigen Israels noch mit derjenigen der „Heiden“ der Apg gleichsetzen: es gebe in Afrika echte Religiosität und Gotteserfahrung. Demgemäß dürften auch in Afrika keine unnötigen Lasten auferlegt werden durch Festhalten an kulturellen Begrenzungen aus der israelitischen oder griechisch-abendländischen Kultur. Vgl. Apg 15,10 und das Zweite Vat. Konzil, Ad Gentes 22. Er fragte abschließend: muß man in Afrika auf ein Vaticanum III oder ein Konzil in Afrika für Afrika warten, um dieses Ziel zu erreichen?

Die eingehende Diskussion, die hier nicht wiedergegeben werden kann, kreiste neben exegetischen Fragen vor allem um Fragen der Konkretisierung von Autonomie und Inkulturation im afrikanischen Kontext. Die gewisse Einseitigkeit der lukanischen Schilderung der Entstehung der Kirche soll beim nächsten Treffen im August 1986 in Yaounde, Kamerun, ausgeglichen werden durch das Thema: „Paulus und seine Gemeinden“. Bis dahin sollen die „Journées Bibliques Africaines“ auch eine festere institutionelle Form gefunden haben.

Frankfurt

Johannes Beutler

Vom 1.–5. Oktober 1984 fand in West-Berlin die XVII. Jahrestagung der „Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte“ (DVRG) in Form eines religionswissenschaftlichen Kongresses zum Thema „Der Untergang von Religionen“ statt. Da diese Thematik in der wissenschaftlichen Literatur bislang nur beiläufig behandelt worden ist, konnten die Referenten zahlreiche neue Aspekte zur Darstellung bringen, die anhand des Einführungsreferates von Prof. COLPE, Berlin, zum Thema „Was bedeutet der Untergang einer Religion?“ systematisch eingeordnet und in der Abslußdiskussion näher typologisiert werden konnten.

Dementsprechend kann vom „Untergang von Religionen“ in verschiedener Hinsicht gesprochen werden. So gibt es die institutionelle Abschaffung wie etwa im Falle der altägyptischen Religionen (BERGMANN, Uppsala) oder der römischen Religion (CANCİK, Tübingen; SABBATUCCI, Rom, der noch den definitiven Untergang mit früheren Untergängen/Wandlungen innerhalb derselben konfrontiert hat) oder des Manichäismus im Westen und in China (KLIMKEIT, Bonn). Des weiteren kann die psycho-physische Ausrottung genannt werden, der sich die Anhänger oft nur durch die Flucht in andere Länder wie im Falle der Zoroastrier (OXToby, Toronto) oder von der Stadt aufs Land wie bei der antiken Gnosis (KIPPENBERG, Groningen) entziehen konnten. Funktionelles Absterben und vielfältige Formen der Transformation konnten im Bereich der Naturvölker (HESSE, KOHL, ZINSER, alle Berlin) beobachtet werden und wurden mit Blick auf das Abendland hinsichtlich des weiten Feldes der Säkularisierung (MARTIN, London; STEPHENSON, Darmstadt) und des Aufgehens von Funktionen der Religion in Kunst und Wissenschaft (HEINRICH, Berlin) diskutiert und bis in die Übernahme religiöser Intentionen durch die Naturwissenschaften hinein verfolgt (GLADIGOW, Tübingen).

Transformation und/oder Funktionsverlust konnten auch beim Verfall des Mithraskultes (PARUSEL, Bonn) und bei der Hellenisierung der orientalischen Kulte (RIES, Louvain) beobachtet werden. Durch diese Beiträge sowie durch Ausführungen zur Religionskritik bei Euripides (SCHLESIER, Berlin) und zum Untergang der „Vernunftreligion“ der deutschen Aufklärung (WILKENS, Berlin) und des Saint-Simonismus (KEHRER, Tübingen) wurde das weite Feld einer religiösen Bedürfnisanalyse betreten.

Das Phänomen einer gewissen „Ausdünnung“ wurde anhand der Steuer- und Privilegienpolitik der Moslems gegenüber den Christen innerhalb des islamischen Reiches (GERÖ, Tübingen) beleuchtet.

Daß Religionsverfall selbst zum Thema einer Theologie und so aufgefangen und positiv gedeutet werden kann, zeigt das Beispiel des Kaliyuga in Indien (v. STIETENCRON, Tübingen). Ein Beitrag (SCHAEFFLER, Bochum) lenkte schließlich noch die Aufmerksamkeit auf mögliche Krisen, die durch übertriebene Reformbemühungen der Religionen selbst ausgelöst werden können.

Rein systematisch kann auch von strukturellen Untergangselementen ausgegangen werden, seien sie kognitiver Art (etwa bei der Entwicklung polytheistischer Kulte zu einer monistischen Deutung), praxisorientierter (wenn z. B. ortsunabhängige Kulte zu ortsgebundenen werden) oder auch kultorganisatorischer Natur (etwa bei der Aufhebung eines Ritus durch Meditation).

Die Veröffentlichung der Kongreßreferate wird die in Berlin begonnene Diskussion weiter vorantreiben und sicherlich zu neuen, interessanten Studien auf diesem Gebiet anregen.

Hannover

Peter Antes

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia (Hrsg.): *Minjung Theology. People as the Subjects of History*, rev. ed. Orbis Books/Maryknoll, New York; Zed Press/London; Christian Conference of Asia/Singapore 1983; XIX + 200 S.

Es handelt sich um die Veröffentlichung der Referate der Asiatischen Theologischen Konsultation, die vom 22.–24. Oktober 1979 in Seoul unter dem Thema *Das Volk Gottes und die Mission der Kirche* abgehalten wurde. Veranstaltet wurde diese Konsultation gemeinsam von der Kommission für theologische Anliegen der Christlichen Konferenz von Asien (CCA) und dem koreanischen Rat der Kirchen. Die Ergebnisse dieser Konferenz wurden von der CCA 1981 zunächst in Singapore veröffentlicht (KIM YONG BOCK [Ed.]: *Minjung Theology, People as the subjects of history*, Singapore 1981; 196 S.). Die hier vorliegende revidierte Fassung ist durch ein Vorwort von J. CONE (s. IX–XIX) und dem Beitrag von SUH KWANG—SUN DAVID: *Korean Theological Development in the 1970s* (38–43) sowie um einen Sach- und Personenindex (195–200) erweitert worden. Der Band enthält die Referate der Konsultation ohne Wiedergabe der Diskussion durch die asiatischen Teilnehmer. Das Fehlen der Diskussionsbeiträge wird durch die damaligen politischen Umstände erklärt. Wenige Tage nach dem Abschluß der Tagung ereignete sich die Ermordung PARK CHUN-HEES. Die Tonbandaufzeichnungen der Konferenz verschwanden wenig später auf unerklärliche Weise aus den Räumen des koreanischen Rates der Kirchen.

Die Beiträge sind auf fünf Sektionen verteilt. Teil I bringt einen Kurzbericht des Tagungsverlaufs und der wichtigsten Beiträge angereichert mit Hinweisen auf die theologische Entwicklung in Korea (der protest. Theologie) in den letzten Jahren. Im zweiten Abschnitt wird die Wirklichkeit des einfachen koreanischen Volkes (Minjung) an den Beispielen des Maskentanzes und des Begriffs „han“ (Leid, Unterdrückung, Lebenswille . . .), der einen zentralen Platz in der Minjung Theologie einnimmt, dargestellt. Um das Verständnis der Grundanliegen der Minjung Theologie zu erleichtern, wird im dritten Teil die Geschichte der koreanischen Kirche in Zusammenschau mit der koreanischen Profangeschichte geboten. Hier fällt auf, daß immer von der „Geschichte der Christenheit in Korea“ die Rede ist, wo es genauer „Geschichte der protestantischen Kirchen in Korea“ heißen müßte. Die alttestamentlichen und neutestamentlichen Wurzeln der Minjung Theologie werden im vierten Abschnitt behandelt. Für den zentralen Ausdruck „Minjung“ wird der Begriff des „ochlos“ (Menge, Masse . . .) im Markus-Evangelium zur Erläuterung herangezogen. Abgeschlossen werden die Beiträge durch den 5. Teil, der die geschichtliche Berufung und Hoffnung beschreibt, für die sich die Minjung Theologie einsetzen.

Es ist das Verdienst der theologischen Kommission der CCA (hier vor allem von ihrem Sekretär PREMAN NILES), unter den damaligen politischen Umständen den Mut besessen zu haben, eine internationale asiatische Theologenkonferenz mit diesem brisanten Thema in Seoul angesetzt zu haben. Durch das damit gegebene Forum ist die junge Minjung Theologie auch über Asien hinaus, in Europa und Nordamerika bekannt geworden. In der Übernahme des exotisch klingenden Begriffs der Minjung Theologie ist eine eigenartige Faszination unter Theologen in Europa und Amerika festzustellen, die wenig von Sachkenntnis getrübt ist. Die vorliegende Veröffentlichung macht zweierlei deutlich. Einmal, daß die Minjung Theologie als

Theologie ganz am Anfang steht, daß sie erst dabei ist, die Anliegen und Begriffe zu klären und sich die weiteren Aufgaben zu stellen. Es handelt sich um eine relativ kleine Gruppe von (vorwiegend protestantischen) Theologen, die in ihren jeweiligen Kirchen nicht unumstritten sind. Zum anderen wird deutlich, daß das Anliegen der Minjung Theologie zentrale Fragen des koreanischen Volkes, seiner Geschichte, seiner Kunst und Literatur aufgreift und damit für eine eigenständige koreanische Theologie von zentraler Bedeutung ist.

Aachen

Georg Evers

Desbruslais, Cyril u. a.: *Relevance of Christianity in India today*. The Students' Council/Pune 1984; XVII + 114 S.

Diese Sammlung von Aufsätzen geht auf Vorträge einer Tagung zurück, die vom Studentenausschuß des Katholischen Kolleges Jnana-Deepa Vidyapeeth 1983 organisiert wurde. Die Behandlung der „Relevanz des Christentums“ im heutigen indischen Kontext von Religionen und Sozialproblemen ist natürlich von größter Wichtigkeit. A. DE SOUZA, A. M. VARAPRASADAM, E. S. PATOLE und C. DESBRUSLAIS setzen sich kritisch auseinander mit den Problemen von indischer Kirche und sozialer indischer Wirklichkeit. Die beste Auskunft über die heutige Situation Indiens und über Erfolg, Versagen und zukünftige Aufgabe der christlichen Kirche gibt ALFRED DE SOUZA vom „Indian Social Institute“, Neu Delhi.

VARAPRASADAM behandelt die Rolle der Kirche vor allem in bezug auf die Ungerechtigkeiten gegen Kastenlose, Frauen und Kinder.

DESBRUSLAIS untersucht Priestertum, Kult und Spiritualität der Religionen und der Kirche in ihren jeweils unterdrückenden und befreienden Wirkungen als Kriterium der Relevanz des Christentums.

Wie unterschiedlich die Relevanz der Kirchen gesehen wird, zeigen die Ausführungen des Hindu A. S. APTE, des Muslim A. A. ENGINEER, des R.S.S. Vertreters und des Experten in Marxismus KOTTUKAPALLY. Extrem prallen die Meinungen von S. S. SASTRY, dem extremen Rashtriya Swayamsevak Sangh (R.S.S.) angehörend, und von V. T. RAJSHEKAR, Herausgeber der Zeitung der Kastenlosen „Dalit Voice“ („Stimme der Unterdrückten“), der den R.S.S. „Hindu Nazi Party“ nennt, aufeinander.

Den einzigen direkt theologischen Beitrag über den Sinn der Einzigartigkeit Christi im Kontext Indiens bietet der Konzilstheologe JOSEF NEUNER. Ansonsten wird die religiöse Relevanz des Christentums nur selten angeschnitten – vielleicht weil dieses Defizit der indischen Kirche bisher kaum aufgefallen ist.

Aufs Ganze gesehen ist das Buch vor allem aufgrund der gegensätzlichen Auffassungen informativ und spannend zu lesen.

Würzburg

Norbert Klaes

Soetens, Cl.: *Recueil des Archives Vincent Lebbe. Pour l'église Chinoise II. Une Nonciature à Pékin en 1918?* (Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 7) Faculté de la Théologie/Louvain-la-Neuve 1983; XIX + 113 S.

Der vorliegende 2. Band aus der ersten Reihe des Lebbe-Archivs vom Lebbe-Forscher SOETENS schließt sich an den 1. Band über die Visitation GUÉBRIANTS an und befaßt sich mit den Plänen zur Errichtung einer Apostolischen Nuntiatur in Peking. Im Vorwort versucht der Vf., die damals überaus komplizierte Situation verständlich zu machen. Die Pläne der chinesischen Regierung und des Hl. Stuhls, diplomatische Beziehungen aufzunehmen, wurden 1918 bekannt. Doch der Zeitpunkt für

dieses Vorhaben war nicht günstig: China hatte 1917, selbst von inneren Wirren erschüttert, auf der Seite der Alliierten Mächte Deutschland den Krieg erklärt, während Papst BENEDIKT XV. als germanophil galt. Rom intendierte mit der Errichtung der Nuntiatur eine Stärkung des chinesischen Episkopates. Die Nuntiatur sollte u. a. das Apostolat und den einheimischen Klerus fördern, Listen der Episkopablen erstellen, Direktiven des Hl. Stuhls übermitteln, Reformen durchführen. Dagegen aber leistete Frankreich als Protektoratsmacht über China Widerstand, weil es das Ende dieses Protektorates befürchtete, so daß es erst 1922 nach der Visitation Bischof GUÉBRIANTS gelang, eine chinesische Delegatur einzurichten. Die Haltung VINCENT LEBBES zu den Plänen Roms scheint nicht ganz eindeutig gewesen zu sein, ebenso inwieweit sein Freund ANTOINE COTTAS solche Pläne bei der chinesischen Regierung gefördert hat.

Dem sehr einfühlsam geschriebenen Einführungsteil folgen 57 Originaldokumente, vor allem Briefe LEBBES und COTTAS neben Ausschnitten aus chinesischen und europäischen Zeitungen zum Problem der Nuntiatur, Dokumente, die lebendig die damalige Situation und Stimmung veranschaulichen. Abgeschlossen wird der Band durch einen sehr nützlichen Index-Teil.

Würzburg

Claudia von Collani

Soetens, Cl.: *Recueil des Archives Vincent Lebbe. Pour l'église Chinoise III. L'Encyclique Maximum illud* (Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 9) Faculté de la Théologie/Louvain-la-Neuve 1983; XXV + 183 S.

Der 3. Band der Reihe über VINCENT LEBBE soll anhand von 25 Dokumenten die Reaktion damaliger missionarischer Kreise in China auf die Enzyklika *Maximum illud* Benedikts XV. vom 30. November 1919 veranschaulichen. Die Enzyklika wandte sich an die Missionare und wurde als fundamentale Neuorientierung zur Verbreitung des katholischen Glaubens angesehen. Mit ihr sollte der Partikularismus in der Mission überwunden werden und zwar durch die Forderung, daß die für die Mission Verantwortlichen neuen Kräfte ohne Ansehen der Nation oder Kongregation berufen und die Missionare selbst keinen Eifer für die Vergrößerung der Macht ihrer Heimatländer an den Tag legen sollten. Vor allem aber wurde ein einheimischer Klerus gefordert. Die Enzyklika war entstanden, nachdem der Papst als Friedensstifter bei den Friedensverhandlungen nach dem 1. Weltkrieg nicht akzeptiert worden war. Die Enzyklika sollte die moralische Autorität des Hl. Stuhls auf internationalem Terrain wiederherstellen helfen.

Ein Dokument aus dem Lebbe-Archiv hat zweifellos *Maximum illud* inspiriert, nämlich die *Mémoires* ANTOINE COTTAS vom 29. Dezember 1916 bis zum 6. Februar 1917. Kardinal SERAFINI als Präfekt der Propaganda Fide hatte sie gelesen und anschließend sogleich mit der Abfassung der Enzyklika begonnen. Nach seinem Tode führte sein Nachfolger VAN ROSSUM, der sehr an der Chinamission interessiert war, die Sache weiter. In einem Brief COTTAS an VAN ROSSUM werden die wunden Punkte der China-Mission aufgezeigt: so etwa die Einmischung der Missionare in laufende Prozesse, das Bestreben mancher Missionare, die chinesischen Christen daran zu hindern, einen eigenständigen, selbstbewußten chinesischen Klerus zu bilden, die Vernachlässigung der Verkündigung zugunsten gewinnbringender Unternehmungen.

Es ist, so meint Vf., schwierig, anhand der Dokumente im Lebbe-Archiv die genaue Rolle VINCENT LEBBES und ANTOINE COTTAS bei der Entstehung dieser Enzyklika herauszufinden. Die Briefe LEBBES nach Rom, die sich auch gegen schlimme Zustände in China wandten, waren weniger konkret und berühren, so

meint Vf., mehr das Herz denn den Verstand. Doch das persönliche Engagement LEBBES wirkte überzeugend, was sich jedoch kaum durch Texte belegen läßt. *Maximum illud* zeitigte jedoch leider nicht den gewünschten Erfolg in China, da ihr Text in China selbst kaum publiziert wurde, z. B. suchten manche Missionszeitschriften die Enzyklika zu entschärfen, indem sie nur Auszüge brachten. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß 1921 noch alles beim Alten geblieben war und der chinesische Klerus weiterhin in inferiorer Stellung verblieben war. COTTA versuchte nun, eine Analyse der Einwände und Reaktion gegen *Maximum illud* anzufertigen. Kardinal VAN ROSSUM sorgte dafür, daß nach BENEDIKT XV. PIUS XI. die Sache mit der Enzyklika *Rerum ecclesiae* vom 28. Februar 1926 weiterführte, worin *Maximum illud* bestätigt wird.

Eines der 25 Dokumente dieses Buches, der Brief eines chinesischen Studenten an den Papst, zeigt sehr deutlich Willkür gegen Ungerechtigkeit, wie sie den Chinesen durch manche Missionare widerfuhr und wie sie bis heute in China nicht vergessen wurden.

Am Ende des Buches sind ein Index und ein Inhaltsverzeichnis aller drei Bände der 1. Reihe aus dem Lebbe-Archiv enthalten. Diese Bücher können sicher helfen, manche alte Vorurteile gegen den Vatikan auszuräumen, wenn auch spätere Ansätze zu einer Verbesserung durch die chinesische Revolution überholt wurden.

Würzburg

Claudia von Collani

Stoffels, Oskar: *Die katholischen Missionsgesellschaften. Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonischer Sicht* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa 33) Immensee 1984; XXXVI + 282 S.

Die Arbeit faßt in übersichtlicher Weise die Geschichte der Weltpriestermissionsgesellschaften zusammen und beschreibt deren ekklesial-juristische Stellung im historischen Überblick. Die durch den Codex Iuris Canonici von 1917 festgeschriebene Zuordnung der Missionsgesellschaften zu den Religiösen führte diese in eine existentielle Krise, die eine neue theologische Ortsbestimmung und Strukturformen erforderlich machte. Darum nimmt der Verfasser ausführlich Bezug auf die Missionstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und auf die Theologie der Ortskirchen als Grundlage für die kirchenrechtlichen und institutionellen Reformen bis hin zum neuen Codex von 1983.

In erster Linie als kirchenrechtliches Lehr- und Handbuch geeignet ist dem Werk dennoch zu bescheinigen, die *pastorale*, *missionspraktische* Bedeutung rechtlicher Fragen überzeugend herausgestellt zu haben.

Aachen

Thomas Kramm

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Eliade, Mircea: *Geschichte der religiösen Ideen 3/1: Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit*, Herder/Freiburg, Basel, Wien 1983; 326 S.

Dreißig Jahre nach der Veröffentlichung von *Die Religionen und das Heilige* hat ELIADE, Professor für vergleichende Religionswissenschaft in Chicago, eine chronologische Analyse der Erscheinungen des Sakralen begonnen, um so die Ergebnisse seiner fünfzigjährigen Forschungen systematisch zusammenzufassen. Die umfangrei-

che Geschichte der religiösen Ideen beginnt 1978 mit Band 1 *Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*; es geht um prähistorische magisch-religiöse Verhaltensweisen und um die Anfänge der kleinasiatischen, orientalischen und indoeuropäischen Religionen. Diese Entwicklungen werden fortgeschrieben in dem 1979 erschienenen Band 2 *Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums*. Originale Zeugnisse aus primalen Religionen und Hochreligionen folgen 1981 in einem Ergänzungsband *Quellentexte*, die der Heidelberger Religionswissenschaftler GÜNTHER LANCZKOWSKI herausgibt. Schließlich steht im Mittelpunkt des 1983 veröffentlichten Teilbandes 3/1 die Entwicklung des Islam, des Judentums und des Christentums vom ausgehenden Altertum bis zur Aufklärung.

ELIADES Forschungen machen deutlich, daß Menschen in ihrem Suchen nach dem Ursprung und dem Sinn des Lebens immer wieder zu archaischen Formen des Heiligen finden. Auch im Christentum sind Mythos, Heilsgeschichte und Geschichte eng miteinander verwoben. Gesellschaftspolitische Religionsforschungen unserer Tage werden in der *Geschichte der religiösen Ideen* ihre religionsgeschichtlichen Wurzeln, aber auch herausfordernde Thesen finden.

Aachen

Hermann Janssen

Gladigow, Burkhard/Kippenberg, Hans (Hrsg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft* (Forum Religionswissenschaft 4) Kösel/München 1983; 200 S.

Der vorliegende Sammelband gliedert sich in 2 Teile: „Der erste Teil thematisiert historische und kulturelle Bedingungen unserer Begriffe von Religionen. Der zweite Teil stellt physiologische, psychologische und stammesgeschichtliche Theorien in den Vordergrund.“ (S. 8)

Zum 1. Teil: In starker Anlehnung an die Argumentation in den Sozialwissenschaften spricht sich KIPPENBERG (Groningen) gegen die klassischen Gegensätze in der religionswissenschaftlichen Diskussion zwischen der substantiellen (z. B. TYLOR) und der funktionalen (z. B. DURKHEIM) Definition von Religion aus (S. 17, 21f.). Er kann zeigen, daß beide ebenso wie das Konzept von einer Überlegenheit der Wissenschaft gegenüber der Religion (S. 13ff.) zuviel theoretische Vorentscheidung in die Wahrnehmung und Beobachtung hineinbringen, und schlägt deshalb im Sinne des Diskurses vom HABERMAS (S. 13) ein erkenntnistheoretisches Modell vor, „das das Verhältnis von Wort und Sache thematisiert, [...] in dem Inhalte in ihrer Rolle als Rede untersucht werden. Erst vermittelt über diese Rolle ist es möglich, Sozialgeschichte und Religionsgeschichte zu integrieren“ (S. 28).

Als Beispiel, das hierfür hervorragend geeignet ist, wählt K. die Reaktion der jüdischen, der christlichen und der gnostischen Apokalypse auf die Tempelzerstörung in Jerusalem durch die Römer im Jahre 70 n. Chr., wo „die Ankündigung des Endes auch die Aufkündigung von Loyalitäten“ (S. 24) mit unterschiedlichen Lösungsmodellen ist und zwar „für die Bewahrung der Traditionen der Väter [sc. jüd.]; für den Bruch mit diesen angestammten Traditionen [sc. christl.]; für den Bruch mit dem Weltsystem überhaupt [sc. gnost.]“ (S. 26). Die religiöse Sprache thematisiert hier Geltungsansprüche und macht so deutlich, daß „auch in den vormodernen Gesellschaften keine unmittelbare Geltung der Tradition“ (S. 23) besteht. Die diskursive Religionswissenschaft kann solche Zusammenhänge entdecken und darstellen.

Ausgehend von HENNIS' Aussage, die Religion werde „das große philosophische Thema für den Rest dieses Jahrhunderts abgeben“ (S. 29), thematisiert und diskutiert PIEPMEIER (Paderborn) das Relationsgefüge von „Vernunftbegriff – Reli-

gionsbegriff – Gesellschaftsbegriff“ innerhalb der neuzeitlichen Philosophie. Er stützt sich dabei vor allem auf SPINOZA, zeigt, weshalb die einseitige Priorität und Dominanz der Vernunft nicht mehr aufrechtzuerhalten ist, und plädiert für ein wohlgeordnetes Zueinander (ohne Prioritäten) aller drei Begriffe inklusive der Erkenntnisse der für sie jeweils wichtigen wissenschaftlichen Disziplinen.

KOHL (Berlin) geht bei seinen Überlegungen zu „Fetisch, Tabu, Totem“ davon aus, daß die Gebrauchsgeschichte dieser Begriffe nicht nur etwas über die untersuchten Naturreligionen und -völker, sondern zugleich auch recht viel über die Wertvorstellungen der europäischen Forscher und ihrer Zeit aussagt, und schlägt demnach vor, diese Forschungen mit Blick auf den zuletzt genannten Sachverhalt hin zu untersuchen.

KEHRER (Tübingen) untersucht schließlich das Verhältnis von „Religion und Familie“ und kommt dabei zu dem interessanten Schluß, daß eine radikale Erlösungsreligiosität mit der Familie als Institution stets ihre Schwierigkeiten hatte und sich historisch drei Hauptlösungsströme herausgebildet haben (vgl. S. 93–95): Koexistenz von „Hochreligion“ und „Volksreligion“ (z. B. in buddhistisch geprägten Gesellschaften), Integration der Familie in ein mehrfach gestuftes System von Erlösungswürdigkeiten (z. B. Katholizismus) oder die heilsökonomische Irrelevanz, da die Familie außerhalb des Normierungszwanges der Erlösungsreligion bleibt (z. B. Protestantismus im 20. Jahrhundert), wobei man vor allem für den zuletzt genannten Weg gerne mehr stützende Argumente sähe.

Zum 2. Teil: GLADIGOW (Tübingen) belegt an zahlreichen Beispielen die Verwendung religionswissenschaftlicher Terminologie in der modernen Verhaltensforschung und Naturwissenschaft (insbes. Biologie) und fordert die Religionswissenschaftler zum Dialog mit diesen Disziplinen auf, damit nicht Konzepte unkritisch übernommen werden, ohne daß die religionswissenschaftliche Diskussion um deren Anwendbarkeit und Verwertbarkeit Beachtung findet.

Auch WUTTKE-GRONEBERG (Tübingen) fordert Interdisziplinarität, wenn er die längst vergessene „Religionsphysiologie“ zu neuem Leben erwecken will, weil ein gewandeltes wissenschaftliches Vorverständnis es s. E. heute möglich macht, die historische Überlieferung, die von physiologisch erhebbaren Befunden aufgrund ekstatischer Zustände berichtet, ernstzunehmen und wissenschaftlich zu diskutieren.

BAUDY (Kiel) macht den Versuch, mit Hilfe etymologischer Erklärungen der Schlüsselbegriffe der griechischen Religion (z. B. *nomos*, *moira*) exemplarisch seine These zu belegen, daß alle Hierarchie letztlich aus der Verteilung des Fleisches hervorgegangen ist, so daß „die Tischordnung als Wurzel sozialer Organisation“ (Untertitel) angesehen werden kann.

LANG (Mainz) bietet in seinem Beitrag über die „israelitische Prophetie und Rollenpsychologie“ aufgrund des von SUNDÉN entwickelten Verständnisses religiösen Verhaltens ein plausibles Erklärungsmodell, das deutlich macht, weshalb der Prophet „aufgrund seiner Ausbildung und Einstellung die Zeichen seiner Zeit eher deuten können und ein Strafergericht Gottes voraussagen [wird], als dies einem durchschnittlichen Gläubigen möglich sein wird; er wird den Willen Gottes deshalb deutlicher vernehmen, weil er dafür ‚vorprogrammiert‘ ist“ (S. 195).

Die recht ausführliche Berichterstattung hier macht unmißverständlich deutlich, daß die einzelnen Beiträge meist nur im Rahmen der von ihnen gewählten Thematik als „neue Ansätze in der Religionswissenschaft“ zu verstehen und folglich nicht ohne weiteres auf andere Forschungsschwerpunkte zu übertragen sind.

Hover, Thomas: *Die Kultur des Zen.* (Diederichs Gelbe Reihe 44: Japan) Diederichs/Köln 1983; 269 S.

Die Neuausgabe dieses instruktiven Bandes eines amerikanischen Architekten und Naturwissenschaftlers zeichnet sich als Einführung zur Geschichte und Phänomenologie des Zen dadurch aus, daß er die Welt des Zen aus seinem Interesse an den Gestalten der Kunst heraus erschließt. So eröffnet er denn auch zusätzlich zu den geschichtlich ortenden Abschnitten den Zugang vor allem über die Erläuterungen zur Malerei, zur Dichtung, zur Architektur, zur Gartengestaltung und zum Theater. Wenn in den Werbetext auch Sport und Kochkunst eingefügt sind, so hätten diese Stichworte fehlen können, zumal die Verbindung von Zen und Sport eher zweideutig ist, und die Kochkunst nur am Rande Erwähnung findet. Das Buch bietet aber sonst, was man sich für eine Hinführung wünscht: Illustrationen, eine Zeittafel, weiterführende Literaturhinweise für unseren Sprachbereich, ein Register mit kurzen Worterklärungen. Angesichts der überquellenden Zenliteratur von unterschiedlicher Qualität darf dieser Band ausdrücklich empfohlen werden. (Allerdings empfinde ich die Rede von „prähistorischer Zeit“ im Hinblick auf Zen als deplaziert.)

Bonn

Hans Waldenfels

Lanczkowski, Günther: *Einführung in die Religionsgeschichte.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1983; V + 113 S.

Das von dem emeritierten Heidelberger Religionswissenschaftler G. LANCKOWSKI in der Reihe *Die Theologie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften* vorgelegte Bändchen will den Zugang zu Religionsgeschichten vermitteln, indem es Grundzüge und Leitgedanken der einzelnen Religionen herauszustellen sucht und „somit zu deren Wesenserfassung beitragen“ will. Wenn dieses Buch auch vor allem den Zweck erfüllen soll, Theologen an die Religionsgeschichte heranzuführen, so fällt bereits beim ersten Überblick auf, daß den extinkten Religionen ein viel zu breiter Raum im Gegensatz zu den lebenden Religionen eingeräumt wird. Das Verhältnis stellt sich etwa auf 2:1, womit es sich sicherlich nicht, wie im Umschlagtext erwähnt, als Arbeitsbuch wirklich verwenden läßt. Denn gerade auch die Auseinandersetzung vor allem mit lebenden Religionen wird zu einer die Theologie angehenden Notwendigkeit in unserer Zeit. Auffällig ist auch, daß innerhalb der „aktuellen Situation“ religionsgeschichtlich nicht die gegenwärtige Diskussion dargestellt wird, sondern der Autor in die 30er Jahre zurückgeht, auch wenn im folgenden einige der neuen religiösen Gemeinschaften oder neuen Religionen stichwortartig behandelt werden. Dieser Mangel setzt sich dadurch fort, daß gerade diesem Kapitel keine kurze Bibliographie wie allen anderen Kapiteln zugeordnet worden ist. Auffällig ist weiterhin, daß der Autor sehr stark monoreligiös zu argumentieren sucht, wie sich an manchen Formulierungen zeigen läßt, beispielsweise: „Ein zweites Anliegen Mohammeds war es, seine Araber auf das endzeitliche Weltgericht vorzubereiten“ (81), oder etwa: „daß diejenigen Neuen Religionen, deren Mitglieder auf unseren Straßen in oft wunderlichen Gewändern und mit seltsamen Haartrachten in Erscheinung treten“ (89), oder wenn Religion überhaupt auf „bestimmte Verständnis(se) von Offenbarung“ (97) zurückgeführt werden.

Auch der abschließende Teil, die Geschichtlichkeit der Religionen, ist recht eigenwillig abgefaßt und bringt Unterscheidungen, die der Vergangenheit angehören sollten, wenn etwa (101) von „ahistorischen Menschen“ gesprochen wird oder

der altbekannte Unterschied erneut dargelegt wird zwischen Offenbarungsreligionen und allen anderen Religionen, wobei die ersten einem Geschichtsbewußtsein, alle anderen aber letztendlich einem Ungeschichtsbewußtsein zugeordnet werden. Hinter allem scheint zuletzt noch eine Vorstellung von der Religion zu stehen, die nicht nur in allen Religionen wirksam ist, sondern die alle Religionen auch in irgendeiner Weise zu einer Einheit verbindet, womit letztendlich die Unterschiedlichkeiten religiöser Selbstverständnisse verwischt werden müssen. Es ist fraglich, ob mit diesem Buch jemand, der von der Geschichte und von den Seinsweisen anderer Religionen wenig Ahnung hat, wirklich an eine sachgemäße Auseinandersetzung und an sinnvolles Verstehen fremder religiöser Zusammenhänge herangeführt wird.

Marburg

Rainer Flasche

Lanczkowski, Günter: *Die heilige Reise. Auf den Wegen von Göttern und Menschen.* Herder/Freiburg – Basel – Wien 1982; 253 pp.

Das hier zu besprechende Werk versteht sich als religionsphänomenologische Studie. Es werden Formen der heiligen Reise unterschieden und diese durch ein reiches Belegmaterial veranschaulicht. Entstanden ist ein materialreiches und doch flüssig geschriebenes Werk, das den weiten religionsgeschichtlichen Hintergrund erkennen läßt, mit dem sich Vf. beschäftigt hat.

Grundsätzlich wird das Thema heiliger Weg und heilige Reise hier nicht zum ersten Mal vergleichend behandelt. Bereits 1939 erschien G. FOHRERS Studie *Der heilige Weg. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, und 1949 behandelte DAGOBERT FREY in seiner *Grundlegung zu einer vergleichenden Kulturwissenschaft – Raum und Zeit in der Kunst der afrikanisch-eurasischen Hochkulturen* auch das Motiv des „Weges“, das er von dem des „Males“ als Zielpunkt des Weges unterschied. Das vorliegende Werk von LANCZKOWSKI ist von diesen Werken völlig unabhängig entstanden.

In seinen Darlegungen geht Vf. zunächst von der Reise der Götter aus, die sich allein oder mit Menschen zusammen auf den Weg begeben. Das Motiv des Schutzes und der Behinderung wird in einem Kapitel über „Schutzmächte und Widersacher der Reise“ behandelt. Die Reise zum Zweck der Heilssuche bildet einen weiteren Abschnitt für sich. Der Weg des Stifters, des in die Heimatlosigkeit ziehenden Asketen, des Missionars und des Entdeckungsreisenden, zu welchem Typ auch die chinesischen Indienpilger gezählt werden, erfahren eine ausführliche Behandlung. In der Nähe der kultisch motivierten Reise steht die Wallfahrt, deren Erörterung Anlaß gibt, heilige Städte in der Religionswelt zu besprechen. Eigene Komplexe wiederum bilden die Entrückung und die Jenseitsreise der Seele.

Von besonderem Interesse sind die Ausführungen zum Thema „Reise als Metapher“. Wenn hier ein Akzent auf „Weg und Wanderung im christlichen Verständnis“ liegt und deutlich gemacht wird, daß diese „ein anderes Gewicht besitzen als im indischen Denken“ (209), so ist dem zwar zuzustimmen, gleichzeitig aber hervorzuheben, daß der Erkenntnisweg – weit über das Motiv des achteiligen Pfades hinaus – eine zentrale, vielfach elaborierte Vorstellung buddhistischen Denkens ist (vgl. H. EIMER, *Skizzen des Erlösungsweges in buddhistischen Begriffsreihen*, Köln 1976). Grundsätzlich ist es erfreulich, daß bei aller Spezialisierung der religionsgeschichtlichen Forschung noch derartig umfassende phänomenologische Studien verfaßt werden.

Bonn

Hans-Joachim Klimkeit

Liebeschütz, Hans: *Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter.* L. Schneider/Heidelberg, 1983; 260 S.

In einer Zeit, in der das christlich-jüdische Verhältnis in unserem Land in großer Breite aufgearbeitet wird, ist auch diese erst 45 Jahre nach ihrer Abfassung erscheinende Arbeit zu begrüßen. H. LIEBESCHÜTZ (1893–1978) mußte 1939 nach England fliehen. Sein Buch lag einem Berliner Verlag vor, konnte aber nicht mehr erscheinen. Die Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung hat das Werk nun als 55. Veröffentlichung zugänglich gemacht. Sinnvollerweise wird man zunächst das Nachwort von A. PATSCHOVSKY lesen, in dem das Schicksal und der Umgang mit dem vorliegenden Buchmanuskript ausführlich beschrieben ist (237–244). Darin wird auch zureichend begründet, daß es sinnvoll ist, eine historische Arbeit trotz des Fortgangs der Forschung auch nach so vielen Jahren noch zu veröffentlichen und dabei unverändert vorzustellen. Der Inhalt des Buches geht auf Vorlesungen in Berlin 1936 zurück. In ihnen ging Vf. der sozialen Stellung der Juden im Karolingerreich, dem Verhältnis von Kreuzzugsbewegung und Judentum, den Entwicklungen bis ins 13. Jahrhundert nach. „In der Einbettung des zentralen Themas in das Gesamtgeflecht der geistes- und religionsgeschichtlichen Entwicklung des Abendlandes von der Spätantike bis zum Hochmittelalter“ liegt nach Meinung des Herausgebers die Stärke dieser Arbeit. Dem ist voll zuzustimmen.

Bonn

Hans Waldenfels

Terrin, Aldo Natale: *Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto* (Caro Salutis Cardo 1) Edizioni Messaggero/Padova 1983; 292 S.

T., der Religionsphänomenologie in Padua und Religionsgeschichte in Urbino lehrt, hat mit diesem Buch seine bisherigen religionstheoretischen Studien (vgl. ZMR 66 [1982] 74f.) erheblich erweitert und vertieft. Es geht ihm darum, die Arbeit der Religionswissenschaftler mit der der Religionsphänomenologen zu versöhnen und zwar nicht mit der Absicht, die der zuerst genannten unkontrollierbar zu machen, sondern in dem festen Willen, die Religionsgeschichte zur Basis und zum Ausgangspunkt aller phänomenologischen und philosophischen Überlegungen über die Religionen selbst zu machen (vgl. S. 202). Mit dieser Zielsetzung steht T. scheinbar quer zur gegenwärtigen Kritik an der Religionsphänomenologie und versucht deshalb, sich ehrlich und in extenso mit ihr auseinanderzusetzen.

Er kann zeigen, wie die religionswissenschaftliche Diskussion in den geistesgeschichtlichen Gesamtrahmen der wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung des 19. und 20. Jahrhunderts eingebettet ist. Infolge dessen nimmt die Erörterung philosophischer Positionen (Positivismus, Evolutionismus, Historismus, analytische Philosophie, kritischer Rationalismus, Frankfurter Schule, Wissenssoziologie) breiten Raum ein und führt die religionswissenschaftliche Arbeit insofern weiter, als gezeigt wird, daß jede Forschung vom Spannungsverhältnis Vorverständnis-Forschungsgebiet-Hypothesenbildung lebt (vgl. S. 112). Dies bedeutet, daß eine voraussetzungslose, neutrale Forschung nicht möglich ist, und daß es daher nicht nur darum geht, facta bruta zu sammeln, sondern die Forschungsvoraussetzungen kenntlich zu machen und dann mit Blick auf die jeweilige Lebenswelt charakteristische Ähnlichkeiten und Unterschiede von religiösen Phänomenen als typisch (also: systematisch) zu erfassen (vgl. S. 191). T. will letztlich aus dem Wissen um die „non neutralità“ (S. 225) von Forschung heraus die Forschungsansätze möglichst plural

halten und jeden Methodenzwang (im Sinne FEYERABENDS) auch und gerade im Bereich der Religionswissenschaft ablehnen, ohne dadurch wissenschaftliche Erkenntnis willkürlich und unverbindlich werden zu lassen. In diesem Sinne spricht er sich für je neue Möglichkeiten der Erfassung und Beschreibung religiöser Phänomene aus (S. 199f.) und plädiert für eine Offenheit in der Aussage (S. 125ff.), wie ich sie in einem Beitrag zur systematischen Religionswissenschaft (in: *Humanitas religiosa. Festschrift für H. Biezais zu seinem 70. Geburtstag*, Stockholm 1979, S. 213–221) auch gefordert habe.

Daß wissenschaftliche Erklärungsansätze zur Beschreibung komplexer Phänomene jeweils nur Teilaspekte liefern können, das Phänomen als ganzes aber nicht zu erfassen vermögen, zeigt T. in Form eines Forschungsberichtes am Beispiel der griechischen Religion, des Dionysoskultes. Wer während der theoretischen Ausführungen gegenüber T.s Argumentation noch Zweifel hegte, wird spätestens hier (S. 227ff.) zugeben müssen, daß der evolutionistische, der soziologische, der strukturalistische, der religionsgeschichtliche und der religionsphänomenologische Ansatz zu jeweils anderen, wichtigen und adäquaten Erkenntnissen geführt haben (vgl. S. 270f.), so daß um der Sache willen niemand irgend einen dieser Ansätze guten Gewissens als unzulässig erklären darf. Dabei gilt als phänomenologischer Ansatz der, der das zweckrationale Handeln der Religionsanhänger (vgl. S. 223) im größeren Kontext eines Handelns begreift, das durch das Subjekt der Religion (z. B. Gott) ausgelöst, eine Handlungsintention beim Menschen in Gang setzt (vgl. S. 214f., 270f.). Durch diese Einbeziehung des Subjektes der Religion als *movens* für die Genese einer Grundintention menschlichen Handelns, das sich dann zweckrationaler Handlungsweisen zur Verwirklichung dieser Globalintention bedient, sprengt T. den rein anthropologischen Erklärungsansatz, der Religion wie das Spiel als eine typisch menschliche Daseinsweise begreift (vgl. J. J. WAARDENBURG, *Research on Meaning in Religion*, in: *Religion, Culture and Methodology*, ed. by van Baaren/Drijvers, The Hague–Paris 1973 S. 109–136, insbes. S. 136) und dabei vom Subjekt der Religion völlig abstrahiert.

Nach dem Gesagten dürfte klar geworden sein, daß T.s Buch für die weitere Entwicklung in der Religionswissenschaft richtungweisend und unverzichtbar ist. Es sei gestattet anzumerken, daß der Autor von *Interessant und Heilig* (S. 157 Anm. 8) G. SCHMID heißen muß, und die Hoffnung zu äußern, daß bald die nur thesenartig angedeuteten Entwürfe für die Religionsphilosophie und die Theologie der Religionen (S. 280ff.) in ähnlicher Ausführlichkeit folgen mögen.

VERSCHIEDENES

Friedrich-Naumann-Stiftung (Hrsg.): *Religion und Entwicklung. Beiträge zur Diskussion über Wechselwirkungen und Perspektiven. Beiträge der Witzenhäuser Hochschulwoche 1982*. Friedrich-Naumann-Stiftung/Bonn 1983; 175 S.

Der Anlaß zu dem Seminar der Friedrich-Naumann-Stiftung in Witzenhausen, dessen Vorträge in diesem Sammelband vorliegen, war die Einsicht: „Die Kulturen der sog. 3. Welt sind grundsätzlich religiös orientiert. Es ist bislang keine Ausnahme bekannt geworden. Die Kulturen außerhalb Europas und der nordamerikanischen Welt, die auf ein großes Alter und auf eine beeindruckende Entwicklung zurückschauen können, sind in ihrem Ursprung und in ihrer Ausbildung bis heute religiös

zu verstehen. Mit anderen Worten: Wer sich – in welcher Form auch immer – in Zusammenarbeit mit diesen Kulturen begibt, muß mit dem Phänomen des Religiösen grundsätzlich rechnen“ (13).

Die Nichtbeachtung dieser Faktoren ist der Grund für manch ein mißlungenes Entwicklungsprojekt (vgl. 23ff., 38ff.), und dies muß auch die FDP zur Kenntnis nehmen, obwohl sie von ihrer Tradition her Schwierigkeiten hat, sich darauf einzustellen (vgl. 41ff.). Wie anders etwa ein Buddhist als Entwicklungshelfer planen würde, führt W. SCHERRER anschaulich vor Augen (54ff.) und an der Arbeit der Sarvodaya-Shramadana-Bewegung in Sri Lanka wird gezeigt, daß derartige Überlegungen durchaus zu konkreten Erfolgen führen (vgl. 67ff.). Mit Blick auf Iran behandelt ein Iraner (anonym) die Grundkonzepte der schiitischen Wirtschafts- und Soziallehre in Theorie und Praxis (94ff.). Es folgt eine sachliche Einführung in den Hinduismus durch LEHAL SINGH (118ff.), in deren Anschluß AJIT LOKHANDE den Einfluß des Hinduismus auf den Entwicklungsprozeß (132ff.) untersucht und dabei feststellt, daß die Idealvorstellungen des klassischen Hinduismus die Übernahme westlicher Denkweisen behindern und verzögern (bes. 142f.). ANGELA MAHMOODZADA untersucht die buddhistische Modernität im Vergleich zwischen Sri Lanka und Thailand (144ff.) und macht dadurch deutlich, wie oft regionale Entwicklungen und Präferenzen die jeweilige religiöse Kultur mitgeprägt haben. Zum Abschluß stellt JOSÉ LUIS GARCÍA PABÓN ein evangelisch-radikales Papier der Kirche von Neuseeland vor (157ff.), das durchaus in der Linie südamerikanischer Befreiungstheologie mit stark politischem Charakter gesehen werden kann und das von PABÓN am Ende seiner Ausführungen kritisch gewürdigt wird, wobei sich mir bei der Lektüre dieser Kritik die Frage aufdrängt, ob hier nicht „die Masse“ (163) zum Opium des Revolutionärs wird.

Obwohl der Sammelband in der vorliegenden Form recht heterogene Ansatzpunkte widerspiegelt und nicht immer seiner eigenen Zielsetzung folgt, ist seine Lektüre anregend und kann die Diskussion um das Verhältnis von Religion und Entwicklung um einige konkrete Gesichtspunkte und Erfahrungen bereichern.

Hannover

Peter Antes

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. Fumio Tabuchi SJ, Miki Heim Wakamiya 2-60-21, Nakano-ku, Tokyo/Japan · Dr. Michael von Brück, Gurukul Lutheran Theol. College, 94 Purasawalkam High Road, Madras 600 010/India · Dr. Richard Fox Young, Department of Theology, Serampore College, Serampore 712 201, Hooghly District, West Bengal/India · Prof. Julian F. Pas, University of Saskatchewan, Saskatoon S7N 0W0, Canada · Prof. Dr. Luis Gutheinz SJ, Faculty of Theology, Fugen Cath. University, Hsinchuang, Taipeih sien/Taiwan, Rep. of China · Dr. Heyo G. Hamer, Universität Essen, Universitätsstraße 12, D-4300 Essen 1 · Prof. Dr. Johannes Beutler SJ, Offenbacher Landstraße 224, D-6000 Frankfurt 70 · Prof. Dr. Peter Antes, Bismarckstraße 2, D-3000 Hannover 1.

Die Redaktion der ZMR ist den Benediktinern der Abtei Waegwan und vornehmlich Herrn Pater ELMAR LANG zu Dank verpflichtet für die Vermittlung von Beiträgen koreanischer Autoren. Nachdem die Januar-Ausgabe mit ihrem Beitrag von F. TABUCHI, *Der katholische Dichter Kim Chi Ha als narrativer Theologe im asiatischen Kontext*, bereits einen ersten Akzent auf Korea gesetzt hat, widmet sich vorliegendes Heft nun als ganzes dieser Thematik.

Das Anliegen der Redaktion war es, aus koreanischer Sicht Beiträge zur religiösen und gesellschaftlichen Situation zu erhalten, die Schlaglichter auf die komplexe kulturelle und soziale Lage des koreanischen Volkes werfen.

Zum Hintergrund des außergewöhnlichen Wachstums der Kirche in Korea gehören die fortschreitende Urbanisierung und Industrialisierung und der damit verbundene soziale Wandel. Der Veranschaulichung dieser Zusammenhänge dient der abschließende „Kleine Beitrag“ von Prof. THOMAS HONGSOON HAN, *Socio-Economic Change in Korea*, dessen Lektüre man gegebenenfalls vorziehen möge.

Prof. HAN ist Inhaber des Lehrstuhls für Wirtschaftswissenschaften an der Hankuk-Universität, Seoul, Mitglied des Komitees für Gerechtigkeit und Frieden der Erzdiözese Seoul sowie des Päpstlichen Rates für die Laien, Rom.

Der erste Hauptbeitrag von P. Dr. PLACIDUS BERGER, Dozent für Kirchengeschichte und Patrologie am Catholic Womens Theological Institute in Taegu, befaßt sich mit den Anfängen der Kirche in Korea und den ersten Phasen der kulturellen Konfrontation. Unter diesem Aspekt führt auch Schw. Dr. SUNG-HAE KIM im folgenden Beitrag durch die Kirchengeschichte unter dem Titel *A Reflection on 200 Years of Catholicism and 100 Years of Protestantism in Korea*. Dr. SUNG-HAE KIM ist Professor für Religionsgeschichte an der Sogang-Universität in Seoul.

Die folgenden Artikel befassen sich mit dem Schamanismus und dem Buddhismus. Der Schamanismus ist mit der Kultur des koreanischen Volkes so eng verknüpft, daß seine Kenntnis einen unverzichtbaren hermeneutischen Schlüssel darstellt. Der Autor dieses Beitrages ist Prof. HUNG-YOUN CHO, Völkerkundler und Professor für Kulturanthropologie an der Hanyang-Universität.

Die Darstellung des Buddhismus in Korea, der dort heute eine neue Blütezeit erlebt, ist mehr historisch orientiert. Verfasser ist Prof. HEE-SUNG KEEL, Inhaber des Lehrstuhl für Vergleichende Religionswissenschaft an der Sogang-Universität.

Diesem Themenheft ist ein Bericht über die *Erste Allgemeine Konferenz über Kirchengeschichte Lateinamerikas* angefügt, die im Oktober 1984 in México stattfand. Autor ist Dr. JOHANNES MEIER, Würzburg, der selbst Mitarbeiter der CEHILA ist. Ein weiterer Bericht über die VI. Konferenz der International Association for Mission Studies (IAMS) in Harare/Zimbabwe im Januar 1985 möge ein Hinweis sein auf die gleichzeitig mit diesem Heft erschienene Dokumentation in: *Mission Studies. Journal of the International Association for Mission Studies* 2 (1985) 1. Dort finden sich die wichtigsten Konferenzpapiere im vollen Wortlaut.

TK

ZUR GRÜNDUNG DER KIRCHE IN KOREA EIN FORSCHUNGSBERICHT

von E. Plazidus Berger

Der Besuch des Papstes und die dabei erfolgte Heiligsprechung von 103 Märtyrern haben das 200jährige Jubiläum der Kirche Koreas in den Blickpunkt der Gesamtkirche gerückt. Zugleich hat dieses Jubiläum auch im Lande selbst die theologisch-literarische Arbeit angeregt und vor allem auf dem kirchengeschichtlichen Gebiet einige interessante Arbeiten hervorgebracht. Der folgende Bericht greift davon zwei Artikel heraus, die geeignet sind, neue Einsichten in die ersten Jahre und Jahrzehnte der Kirchengründung zu bringen. Es handelt sich um folgende Artikel:¹

DONALD L. BAKER, *The Martyrdom of Paul Yun: Western Religion and Eastern Ritual in Eighteenth Century Korea*: TRANSACTIONS of the Royal Asiatic Society, Seoul 1979, 33.

CHOE-SOG-U, *Han-gug Chon-ju-kyo-hoe-ui Ki-won*: Samog 91 (1984) 4.

1. Zum Ausdruck „Gründung“

Wie oben erwähnt, feierte die koreanische Kirche 1984 das 200jährige Jubiläum ihres Bestehens. Dies wirft natürlich sofort die Frage auf, von wann ab dies denn eigentlich zu rechnen sei, und ob man vielleicht gar von einer Gründung sprechen könne. Die Koreaner insistieren vor allem auf dem letzten Punkt. Mit Stolz wird darauf hingewiesen, daß die koreanische Kirche als einzig dastehendes Beispiel in der Kirchengeschichte ohne die Hilfe von eigentlichen Missionaren von den Koreanern selbst gegründet wurde. Dies ist zwar richtig, bedarf aber zumindest der Einschränkung, daß auch die anfängliche Missionierung Nordeuropas (zumindest der dem Römischen Reich zugehörigen Provinzen) nicht von „eigentlichen“ Missionaren, sondern zunächst sozusagen von selbst durch die christlich gewordenen römischen Kaufleute, Soldaten usw. geleistet wurde. Als dann die Missionare kamen, war bereits ein kleiner Grundstock vorhanden, auf dem sie aufbauen konnten. Inwieweit im Römischen Reich herumreisende Germanen selbst mitgeholfen haben, das Christentum in ihre Heimat zu bringen, wäre noch genauer zu erforschen.

Hier liegen nun verschiedene Vergleichspunkte mit Korea. Mehr nebenbei sei erwähnt, daß nach Meinung einiger protestantischer Historiker schon in der Zeit der chinesischen Tang-Dynastie das nestorianische Christentum auf irgendwelche Weisen nach Korea gekommen zu sein scheint. Da es einerseits feststeht, daß der Nestorianismus schon ziemlich früh in China Fuß gefaßt hatte, und da andererseits zwischen China und Korea die engsten kulturellen Beziehungen bestanden, ist eine solche Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen. Es gibt auch die Vermutung, daß zur Zeit der Yuan-Dynastie Franziskaner von der Mongolei aus bis nach Korea vorgestoßen seien. Auch bei der Invasion des (Kaisers) HIDEOSHI sollen sich Christen (ja sogar vorher

nach Japan ausgewanderte oder verschleppte Koreaner) unter den japanischen Soldaten befunden haben, die im kleinen Stil Einzelbekehrungen betrieben. Jedenfalls fanden die französischen Missionare noch Jahrhunderte später mündliche Überlieferungen unter den Christen, die auf Nachwirkungen dieser Gelegenheitsmissionare schließen ließen. So hat einer der „Väter“ der koreanischen Kirche, CHONG YAG-YONG (1762–1836), von dem später noch die Rede sein wird, überliefert, in Korea habe es schon 200 Jahre vor seiner Zeit Christen gegeben.

Aber all dies läßt CHOE-SOG-U nicht als eigentlichen Beginn der koreanischen Kirche gelten. Sein Argument ist ein ekklesiologisches. Die erwähnten Dinge seien Einzelercheinungen gewesen, sie hätten nicht zur Bildung einer Gemeinschaft geführt. Von Kirche könne man erst reden, wenn sich eine kirchliche Gemeinschaft in Verbindung mit der Hierarchie etabliere. Daher könne man selbst Einzeltaufen nicht als Beginn der Kirche apostrophieren. Von einer hierarchisch fundierten Gemeinschaftsbildung könne man erst ab 1784 sprechen. Daher die Festlegung des 200jährigen Jubiläums auf 1984. Die dem Jahr 1784 vorausgehenden Ereignisse aber könne man geradezu als „Gründung“ bezeichnen.

2. „Wiegenzeit“ der Kirche: 1770 bis 1784

Die Periode von rd. 1770 bis 1784 bezeichnet CHOE-SOG-U als Wiegenzeit oder Präkatechumenat der Kirche. Wie die Benennung schon sagt, handelt es sich um eine Zeit, in der einige Koreaner den Glauben kennenlernten, einübten, ja praktizierten, getauft aber waren sie noch nicht. Schon lange vorher hatten koreanische Gelehrte und Gesandte christliche Schriften in der kaiserlichen Bibliothek in Peking entdeckt und sich in ihren eigenen Schriften mit solchem Gedankengut kursorisch auseinandergesetzt. BAKER glaubt, seit Beginn der zweiten Hälfte des 16. Jh. Anspielungen und Reaktionen auf christliches Gedankengut in konfuzianischen Schriften koreanischer Gelehrter zu entdecken. So schrieb YU MONG-IN (1559–1623) in seinem Buch „*Uyadam*“ (Gelegenheitsbemerkungen) folgendes: „Europa hat seine eigenen Wege dem Himmel zu dienen, die von Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus verschieden sind... Die Anhänger dieser westlichen Religion sprechen anerkennend von unseren moralischen Prinzipien, halten uns aber dennoch für ihre Gegner. Es gibt tiefgründige und fundamentale Unterschiede zwischen ihren Wegen und den unsrigen.“² Es rentiert sich, noch einige solcher Zeugnisse anzuführen, um besser zu sehen, mit welcher Entschlossenheit die „Väter“ der koreanischen Kirche während der Wiegenzeit es dann doch gewagt haben, diesen verhältnismäßig ungünstigen Kommentaren der Konfuzianer zu trotzen und den Glauben zu studieren und anzunehmen. Der spanische Jesuit DIDACUS DE PANTOJA hatte in Peking ein Buch mit dem Titel „*Chi Ke*“ geschrieben, in dem er die Tugenden Demut, Liebe, Geduld, Mitleid, Mäßigung, Fleiß und Selbstbeherrschung als die Grundlagen beschreibt, mit denen alle Übel des einzelnen und der Gesellschaft in Schach gehalten werden können. Das Buch ist so geschrieben, daß es einen im

konfuzianischen Denken erzogenen Menschen ansprechen kann. Der Koreaner Yi Ik hat es in Peking gelesen und in seiner Sammlung „*Song-ho Sa-sol*“ kommentiert. Er schreibt: „Dieses Buch wird eine große Hilfe sein, um das ethische Verhalten in unserer Welt wieder ins Lot zu bringen. Eigenartigerweise werden darin aber auch solche Dinge wie Gott und Geister behandelt. Wenn wir das korrigieren und solche unwesentliche Dinge weglassen, wenn wir also Sand und Spreu herauslesen und nur die gesunden Argumente stehenlassen, dann mag man dieses Buch als orthodoxen Konfuzianismus bezeichnen.“ Da Yi Ik im Jahre 1763 starb, kann man sagen, daß seine Werke gerade in den Jahrzehnten, als das Christentum in Korea begann, zu den neueren philosophischen Werken gehörten.

Im Jahre 1724 veröffentlichte der Koreaner SHIN HU-DAM (1702–1761), ein Schüler von Yi Ik, eine längere Widerlegung katholischer Lehren. Er setzt sich vor allem mit RICCI'S Werk „*Tien-chu shih-i*“ auseinander und glaubt darin folgenden roten Faden zu finden: Der Himmelsherr (Tien-chu, ältester katholischer Ausdruck für Gott, auch heute noch teilweise gebraucht) wird vor allem als der Richter dargestellt, der mit Belohnung oder Strafe droht. Damit will RICCI die Leute zur Annahme seiner Lehre zwingen, indem er ihnen mit ewiger Strafe droht, falls sie diese nicht annehmen. Da diese Lehren aber auch typisch buddhistisch sind, ist es absurd, wenn RICCI den Buddhismus ablehnt. SHIN schreibt: „Solches Geschwätz habe ich in unseren konfuzianischen Schriften nie gelesen. Diese Katholiken haben ganz einfach irgendwelche buddhistischen Lehren aufgelesen und sie dann als die eigenen ausgegeben. Dann aber haben sie den Buddhisten den Rücken gekehrt und sich als deren Opponenten ausgegeben. Sie haben nicht nur gegen den Konfuzianismus verstoßen, sie sind auch Verräter am Buddhismus.“ – In ähnlicher Weise setzt sich SHIN auch mit dem Werk „*Ling yen li shao*“ (Die Natur der Seele) von FRANZISKUS SAMBIASI (1592–1649) auseinander. Auch hier stört ihn wieder die Sanktion der moralischen Prinzipien durch Blick auf die ewige Existenz der Seele. Ja, er erachtet dies sogar als destruktiv für die Moral. Der wirklich edle Mensch müsse allein um des erkannten Guten willen handeln, nicht aus egoistischen Motiven, wie Vergeltung in der Ewigkeit und dergleichen. Er schreibt dazu: „Wenn ein treuer Sohn seinen Eltern oder seinem Herrscher dient, dann sollte er nicht an Vergeltung im Himmel denken... Katholische Lehren bedrohen die Moralität und pervertieren ethische Prinzipien mit ihrem egoistischen Ziel einer persönlichen Vergeltung. Solche Ideen kann man nur verachten! Es ist jammerschade, daß sie ihre Absichten so egoistisch untermauern, anstatt Redlichkeit zum Fundament ihrer Lehren zu machen. Wer ihren Lehren folgt, wird nie ein edler Mensch werden.“ In ähnlicher Weise läßt sich SHIN auch darüber aus, daß in den westlichen Büchern so starker Akzent auf wissenschaftliche Dinge wie Mathematik, Physik und Astronomie gelegt wird. Damit werde das Erziehungsziel umgekehrt. Die Grundlage aller Erziehung müsse die Moral- und Tugendlehre sein, erst auf diesem Fundament dürfe Naturwissenschaft als etwas Akzidentiell hinzugefügt werden.

Wie man sieht, waren christliche Lehren in Korea schon längst bekannt, bevor eigentliches Glaubensleben anfang. Allerdings waren sie größtenteils unter einem negativ-kritischen Blickpunkt dargestellt, so daß es um so erstaunlicher ist, wenn dennoch einige Gelehrte zum Glauben fanden.

3. Studiengruppe von Gelehrten

SHINS Ausfälligkeiten gegen das Christentum bewirkten offenbar bei manchen jüngeren Gelehrten das genaue Gegenteil. Es waren Schüler des oben genannten Yi Ik, die sich im Winter 1777 im buddhistischen Chu-o-Tempel in der Nähe des Ortes Kwang-ju trafen, um sich mit philosophisch-ethischen Problemen auseinanderzusetzen. Nach heutigem Sprachgebrauch wäre es ein philosophisches Seminar oder eine Klausurtagung gewesen. Die berühmtesten Namen darunter waren: CHONG YAK-CHON (1754–1816), sein Bruder CHONG YAK-YONG (1762–1836), Yi-PYOK (1754–1786), Yi SUNG-HUN (1756–1801) und sein Lehrer KWON CHOL-SHIN (1736–1801), dazu noch andere aus der koreanischen Literatenelite. Über eine Woche diskutierten diese konfuzianischen Philosophen über Himmel und Erde und die Natur des Menschen. Da sie in den traditionellen Schriften keine befriedigenden Antworten fanden, griffen sie auch nach den mittlerweile bekanntgewordenen Schriften der christlichen Missionare in China. Die Gelegenheit dazu ergab sich, als 1783 der oben erwähnte Yi SUNG-HUN von der Regierung ausersehen war, um mit seinem Vater zusammen auf die jährliche Tributvisite nach Peking zu gehen. Yi-PYOK hatte rechtzeitig davon gehört und beeilte sich Yi SUNG-HUN zu bitten, er solle in Peking auf jeden Fall die Missionare aufsuchen und um Bücher bitten, um diese dann nach Korea mitzubringen. Yi nutzte die ganze Zeit in Peking zu Kontakten mit den Missionaren aus und da er bereits durch seine Studiengruppe katechetisch gut vorgebildet war, konnte er nach einigen zusätzlichen Instruktionen in Peking getauft werden. In Peking knüpfte man große Erwartungen an diese Taufe und meldete sie sofort an die Zentralen in Europa. Diese Erwartungen haben sich im übrigen zum Teil erfüllt.

Im Frühjahr 1784 kehrte Yi SUNG-HUN aus Peking zurück, nun mit dem Taufnamen Petrus geschmückt. Er brachte von den Jesuiten verfaßte Bücher über Religion, Wissenschaft und Technik mit. Selbstverständlich ging er sofort zu Yi-PYOK und zeigte ihm seine Schätze. Dieser fand vor allem in den religiös-philosophischen Schriften, wonach er so lange gesucht hatte und ließ sich schließlich von Yi SUNG-HUN taufen. Yi-PYOK seinerseits gab die Lehren weiter und taufte seine Freunde aus der Studiengruppe.

Diese Ereignisse fanden 1784 statt. Daher die Datierung des Jubiläumsjahres auf 1984. Bisweilen kann man andere Datierungen lesen. So z. B. die Klausurtagung 1777, oder die Taufe Yi SUNG-HUNS im Februar 1784. Aber beides will der Kirchenhistoriker CHOE-SOG-U nicht als eigentlichen Beginn der Kirche gelten lassen. Seine Argumentation ist folgende: Kirche entsteht durch Gemeindebildung und Eingliederung dieser Gemeinde in die Gesamtkirche. Beides war bei der Klausurtagung der Studiengruppe noch nicht gegeben. Zwar hat die Gruppe bereits sogar mit einer gewissen Glaubenspra-

xis begonnen (darunter z. B. Einhaltung der Sonntagsruhe), aber die übrigen Elemente haben noch gefehlt. CHOE-SOG-U macht gegen sich selbst hier den Einwand, daß nach den neueren kirchlichen Verlautbarung bereits die Katechumenen in gewissem Sinne Glieder der Kirche seien,³ aber er antwortet, das gelte im Hinblick auf das persönliche Heil, nicht aber im Hinblick auf Gemeinde- und Kirchenbildung. Desgleichen ist die Taufe von YI SUNG-HUN eben nur eine Einzeltaufe, noch keine Gemeindebildung, ganz abgesehen davon, daß Einzeltaufen schon bei der Invasion des HIDEOSHI stattgefunden hatten. Man kann also auf keinen Fallsagen, YI SUNG-HUN sei der erste getaufte Koreaner. Die Jahre vor 1784 waren lediglich eine Art Inkubationszeit und erst durch die Ereignisse des Jahres 1784 und der folgenden kam die Saat des Wortes an die Oberfläche und führte zur Gemeindebildung im eigentlichen Sinn, die der damalige Bischof GOUVEA von Peking mit Aufmerksamkeit beobachtete, womit er die Gemeinde von Anfang an als Teil seines Sprengels und damit als der Gesamtkirche zugehörig betrachtete und anerkannte. Damit waren alle Elemente einer Kirchenbildung gegeben. GOUVEA schrieb kurz darauf am 6. Okt. 1790 an den Kardinalpräfekten der Propaganda in Rom: „Der in seine Heimat zurückgekehrte Petrus (YI SUNG-HUN) wurde zum Katechen für seine Freunde und hat ihnen die Taufe gespendet. Aus den Getauften stellte er einige als Katecheten auf und durch deren Einsatz wurden in nicht allzu langer Zeit an die tausend Männer und Frauen getauft. Auf diese Weise wurde die Kirche in Korea gegründet.“⁴ Damit ist das Jahr 1784 hinreichend als das eigentliche Gründungsjahr der Kirche Koreas dargetan.

Da zur Kirche auch die hierarchische Struktur gehört, mag es noch von Interesse sein, einen ganz kurzen Blick auf deren Entstehung zu werfen. Im heutigen Sprachgebrauch wäre die neue Gemeinde in Korea eine Außenstation der Diözese Peking gewesen. Der Bischof von Peking beeilte sich daher möglichst schnell eine eigentliche Pfarrei daraus zu machen, indem er den chinesischen Priester CHU MUN-MO nach Korea entsandte. Dieser kam am 23. Dez. 1794 in Korea an, wurde aber schon bald darauf ein Opfer der Verfolgungen. Immerhin konnte er während seiner Wirksamkeit die Struktur seiner Pfarrei innerlich festigen und ausbauen. Nach CHUs Martyrium blieb die Kirche nahezu 20 Jahre lang verwaist. Es sollte noch bis 1831 dauern bis nach furchtbaren Verfolgungen von Gläubigen und Missionaren endlich in der Hauptstadt Seoul ein apostolisches Vikariat errichtet werden konnte. Heute ist Seoul Erzdiozese und der gegenwärtige Inhaber des erzbischöflichen Stuhles ist der 13. Ordinarius der Cathedra Seoulensis, STEPHAN KARDINAL KIM.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß man die Periode von 1784 bis 1831 als Aufbauperiode bezeichnen kann. Es ist die Zeit von der Entstehung der Urgemeinde bis zum vollen Ausbau durch die Errichtung eines Bischofssitzes.

4. Motive

Ähnlich wie im NT in bezug auf die Geburt Christi von der Fülle der Zeiten die Rede ist, sagt man auch von den Anfängen der Kirche in Korea

gern, die Zeit sei reif gewesen. Der Konfuzianismus neigt von Natur aus dazu, in Formalismus auszuarten und als Staatsphilosophie zur Ideologie der Herrschenden zu werden. Genau das ist in Korea eingetreten. Tatsächlich leidet Korea bis heute noch darunter. Wie kein anderes Volk in Asien haben die Koreaner den Konfuzianismus zu einem starren, formalistischen System ausgebaut, unter dem die menschlichen Beziehungen zu kurz kommen. Obwohl sich heute unter westlichem Einfluß manches ändert, sieht man doch immer noch in vielen Familien, daß vor allem die Stellung des Vaters der menschlichen Wärme entbehrt, weil ihn überkommene Vorstellungen bewußt oder unbewußt in ein starres System zwingen.

Die Unzufriedenheit mit den althergebrachten Religionen, speziell mit dem Staatskirchentum des Konfuzianismus, war zur Zeit der Anfänge der koreanischen Kirche zur Volksbewegung geworden und allenthalben schaute man nach etwas Besserem aus. Genau das war die Fülle der Zeit, die das Interesse an den christlichen Büchern aus China hervorbrachte. Wenn sowohl Gelehrte wie einfache Leute sich dann dem Christentum zuwandten, so mögen deren jeweilige Motive allerdings etwas verschieden gewesen sein. Das einfache Volk dürfte mehr am Ritualismus und an der zur Ausbeutung neigenden Staatsideologie des Konfuzianismus Anstoß genommen haben, während für die Gelehrten eher philosophische Fragen im Vordergrund gestanden haben.

In bezug auf diese letzteren nun macht BAKER einige interessante Bemerkungen. Es ist oben schon darauf hingewiesen worden, daß die koreanischen Konfuzianer die christlichen Schriften teilweise kannten und kritisierten. Dabei wurden gewisse Übereinstimmungen mit den moralischen Prinzipien des Konfuzianismus durchaus anerkannt. Die Kritik wendete sich hauptsächlich gegen die christliche Metaphysik und dagegen, daß diese von konfuzianischer Sicht aus einen destruktiven Einfluß auf die Gesellschaftsmoral ausübe. Dabei wird in der konfuzianischen Kritik ein ziemlicher Agnostizismus in bezug auf metaphysische Fragen deutlich. Dieser kann bis zur Lächerlichmachung gehen.

Die Haltung der Gelehrten aus der Studiengruppe zeigt aber nun deutlich, daß sie sich der entscheidenden Rolle der Metaphysik bewußt waren. Für sie ging es nicht nur um eine neue Staatsethik und Gesellschaftsmoral, sondern auch um eine neue Religion. M. a. W.: Ohne die richtige Religion keine richtige Moral! Daher brachen sie auch bewußt mit den angestammten religiösen Vorstellungen. Und dies zeigte sich gleich recht deutlich im Ritenstreit, der automatisch von China nach Korea übertragen wurde. In Korea ging es vor allem um die Frage des Ahnenopfers, und hier wiederum speziell um die Seelentafeln, in denen man die Seelen der Verstorbenen gegenwärtig glaubte. Der ganze Fragenkomplex braucht hier nicht noch einmal vorgestellt zu werden, darüber sind mittlerweile genügend Veröffentlichungen erschienen. Aufgrund ihrer neuen Glaubenseinsichten entfernten die urchristlichen Gelehrten Koreas diese Ahnentafeln aus ihren Wohnungen und weigerten sich damit automatisch die entsprechenden Riten vor diesen Tafeln zu vollziehen. Das Fehlen der Tafeln in der Wohnung ist aber

ein jederzeit von der Polizei verifizierbares Faktum, welches denn auch in den Verfolgungen eine entscheidende Rolle gespielt hat, und dies bei der Aufdeckung sowohl wie bei der Verteidigung vor Gericht. Da die Gerichtsakten teilweise protokolliert wurden, kann man heute noch sehen mit welchen Argumenten auf beiden Seiten gearbeitet wurde. BAKER glaubt nun, in den Argumentationen folgenden roten Faden zu finden. Für die konfuzianischen Beamten war das Entfernen der Tafeln vor allem ein Vergehen gegen fundamentale Gesellschaftsnormen: Verweigerung des Respekts vor den Eltern und damit vor dem Staat. Das *crimen laesae maiestatis* war eo ipso mit eingeschlossen. Die Frage nach der religiös-philosophischen Wahrheit, etwa nach der Tatsächlichkeit der Existenz und Präsenz von Seelen Verstorbener in den Tafeln, oder nach der Stellung der Seelen zum angenommenen höchsten Wesen, wurde vor Gericht nicht gestellt und auch nicht zugelassen. Ja, wie man aus den Schriften neo-konfuzianischer Schriftsteller in China weiß, wurde sie in agnostizistischer Weise absichtlich ausgeklammert. Aber gerade hier lag das Hauptinteresse der christlichen Gelehrten. Ausgehend vom Begriff eines Schöpfergottes, der den Menschen höheren als gesellschaftlichen Gehorsam abverlangt und bei dem die Seelen der Verstorbenen in Ewigkeit ruhen, wurden die irdischen Autoritäten relativiert und die Kultverpflichtungen zumindest stark ummodelliert. Vor Gericht wurde also auf verschiedenen Ebenen argumentiert. Für die Konfuzianer war die Ebene des Ethos das entscheidende, für die Christen die Ebene des Logos. Es ging um den Primat dieser beiden Ebenen, und zwar mit allen Konsequenzen.

BAKER zieht nun daraus die interessante Schlußfolgerung, daß der Konflikt auf jeden Fall unvermeidlich war, selbst wenn, wie später dann de facto geschehen, die Kirche eine Teilnahme am Ahnenopferkult unter gewissen Voraussetzungen erlaubt hätte.

¹ Zu den Personen: D. L. BAKER war z. Z. der Abfassung des Artikels Doktorand in Asiatischer Geschichte an der Universität Washington und weilte zur Materialsammlung in Korea. Sein Artikel erschien im Jahrbuch (genannt „Transactions“) der Royal Asiatic Society, bei der der weitaus größte Teil englischsprachiger Literatur über Korea erscheint. — CHOE-SOG-U ist Direktor eines kirchengeschichtlichen Forschungsinstituts in Seoul. Der Artikel erschien in der Pastoralzeitschrift „Samog“.

² Dieses und die folgenden Zitate nach BAKER, a.a.O. 34ff.

³ Vgl. Lumen Genitum 14; Ad Gentes 14; Ordo Initiationis Christianae Adultorum, Praenotanda nr. 18.

⁴ Zitiert nach CHOE-SOG-U, a.a.O. 7.

A REFLECTION ON 200 YEARS OF CATHOLICISM AND 100 YEARS OF PROTESTANTISM IN KOREA

by *Sung-Hae Kim*

In the New Testament we find about 160 occurrences when the followers of Christ called each other "brothers". Jesus himself called those who practice the will of his father "my brother and sister" (Mt 12,50 = Mk 3,35 = Lk 8,21). This means that we Christians are to be the ideal brothers and sisters, our witness being our "love for one another". Now I would like to reflect on this image of Christian brotherhood using two well-known parables. The first story is that of the "Good Brothers", a children's literature found in the Korean primary school textbook. The older married brother wants to give some of his portion of his harvest to this younger brother, thinking that he has to be ready for marriage. But the younger brother carried some of his harvest to give to the older brother, thinking that the older brother would need more to support his family. For several nights they went back and forth, carrying the barley and finally met in the dark field and embraced each other.

The second story that I like to recall is the parable of "Two Sisters" from the prophetic literature of the Old Testament. Forgetting the former time when they were poor, both the older and younger sisters got fat and adoned themselves. They followed the good looking men of the streets, boasting of and enjoying the passing glories. Finally they were abandoned by their husbands and fell into misery (Jer 3, Ezel 16 and 23, etc.). Of course, these two sisters signified the people of God in the divided kingdom period, Israel in the north and Judah in the south, who competed with each other in jealousy, contempt, and indifference. While claiming one's own orthodoxy, the north and south were in fact approaching total destruction.

When we reflect on the relationship during the last 100 years between the Korean Catholic church and the Protestant churches, it seems to be closer to the parable of jealous sisters.¹ We are like the two sisters not only in our relationship, but also in our faithfulness to God, who is our father and master. One might wonder why I bring out this sad parable, when Christianity in Korea is celebrating its glorious history with its recognized social contributions and the present fast growth of the Christian population, which is incomparable in any other part of Asia. In order to be true to ourselves before we celebrate, I want to see the present state of ourselves as it is reflected first in our recent Church journals and then in the Korean public through the analysis of representative newspapers.

The Pastoral Theology, the official bimonthly journal of the Korean Catholic Church, published the bicentennial issue in January, 1984 (volume 91). It includes discussion on the inculturation/indigenization (*to-chak-hwa* in Korean) of the Church and a pastoral letter of Korean bishops as an official statement of the Catholic church on the 200th anniversary. One of the participants of the discussion expresses his concern that "if we do not focus

our attention on the issue of inculturation as we approach the new era of Christian mission, we might have to face a rejection by the non-Christians in our land as a church being stagnant and out of the touch of reality" (p. 54). While he feels that inculturation is of central importance for the Korean Church today, he is worried no one in Catholic Church seems to know where to start to achieve this goal (p. 56). All the participants agreed that inculturation of the church as a whole (including its liturgy) is a desirable thing, even though the method to achieve it is still open to debate. For instance should it start from the small communities of farmers in their life setting, or with the experiments in the particular parishes or with the religious communities or should a research institute for the study of traditional culture in depth be established?

The pastoral letter of the Korean Catholic bishops which is found at the end of the journal encourages reflection and repentance of heart: "When we look back, we cannot help but to feel that we are still unworthy servants. Our heart is not filled with the noble spirit of the martyres, our spiritual ancestors . . . we lack the love and fidelity to Christ and his church because we have neglected our mission to spread the Gospel. We also have to confess the lack of gospel spirit in our lives" (art. 5). As the leaders of the Catholic Church which is celebrating the glory of its ancestors by the canonization of 103 martyrs, it is natural that the bishops placed the spirit of martyrs as the standard. At the same time, however, they are confessing that the present state of Korean Catholicism (by pointing to their own example) is too far away from the belief of our forerunners who valued faith more than anything else.

The Theological Thought, a scholarly Protestant quarterly published by the ecumenically-oriented Korea Theological Study Institute, dedicated its 41st volume (Summer, 1983) to the theme, "*Korean Christian's Way of Thinking*". A few articles and a discussion on the theme tried to analyze the structure of consciousness of Korean Christians from the angle of psychoanalysis, practical theology, and sociology. Allowing for the fact that there exists individual differences, all the participants agreed that the Christians in Korea as a whole are not mature Christians because they lost some of the characteristics of Christianity through indigenization. One participant states: "What bond can bind the people when they are separated from nature when they can choose freely relationships with others? Ideally, it is the consciousness of democratic citizenship and job ethics. And where can we find such a consciousness? Korean shamanism, Confucianism, and Buddhism can not give us the answer. After all, Christianity is the only spiritual basis for such values. But after Christianity came into Korea, it was indigenized-yes, since it was shamanized and Confucianized, Korean Christianity is not able to play its function for the present." (p. 283)

Throughout this discussion indigenization is looked upon as a negative phenomenon. They find a shamanistic element in the Christian prayers that ask for blessing and healing and in looking for a instantaneous experience of consolation through emotional preaching that one can easily find in Prote-

stant churches. They see a Confucian heritage in the memorization of the scriptural verses and dependence upon the ecclesial authorities. They perceive Buddhistic influence in the particularly Korean form of the 100 days continual prayer service, etc. The conclusion of the discussion is that for the Korean Christians to grow out of an immature state, the direction has to be taken toward de-indigenization or non-religious Christianity as D. BONHOEFFER once suggested.²

It is quite interesting when one compares the two discussions which took place within a few months. One same term *to-chak-hwa* (indigenization/inculturation) is used differently by the Catholics and Protestants. By *to-chak-hwa* the Catholic discussion group implied that inculturation is something that has not happened yet in the Korean Church and it can be identified with evangelization in the sense that the Gospel transforms the total reality (culture and present social situation) of Korea. Therefore, *to-chak-hwa* is the hope and the goal that should be realized. On the other hand, for the Protestant discussion group *to-chak-hwa* is something that has happened already in the Korean Church, and it is not desirable because it weakened the creativity of Christianity.

This difference cannot be explained fully by the simple fact that the term "indigenization" is replaced by a direct translation of "inculturation" (*moon-hwa-hwa*) or by a cultural or political theology among the Protestant theologians. More fundamentally the two traditions have had diverse conceptions of religion and distinctive understandings of what Christianity should do with traditional cultures. The Catholic tradition, accepting the natural theology, understood religion as the basic bond between God and the human. Christianity is the fulfilment of non-Christian religious traditions. Therefore the Church should incorporate pre-Christian elements of every culture as an actualization of its universality. On the contrary, the Protestant tradition emphasized the separation of nature and revelation whose tendency was most clearly verbalized by the Barthian theology. Since K. BARTH and his disciple, D. BONHOEFFER have been widely read, religion is understood either as an anti-Christian phenomenon or ritualistic decorations that one has to take off in order to be a true Christian.

In spite of the differences in the usage of the term *to-chak-hwa* and in the expression of future perspective, there is an important agreement at the core of both discussions. They unanimously confess that Korean Christians are still far away from Christian maturity.

Now we will compare the self-reflections of the Christians in Korea with the image of Christians reflected in the society as a whole. I have collected all the articles on Christianity for the last two years which have appeared in the two most widely read daily newspaper in South Korea, *Dong-a Il-bo* and *Cho-sun Il-bo*. These newspaper articles can be analyzed according to three categories: the report on the church seminars on the 100th and 200th anniversaries, editorials warning of the aggrandizement of the fast growing churches and a few events that were caused by the conflict between Christianity and other religions, especially Buddhism.³

The newspaper report on the second general meeting of the 100th anniversary memorial committee of the Korean Protestant churches. It agreed that the image of the church should be changed from the receiving church to the giving church, from the imported faith to the inculturated faith (*Cho-sun Il-bo* 1982.1.28). On March 12th of the same newspaper a joint-meeting of the Protestant and Catholic leaders was reported. The main problems reported were the fast quantitative growth without qualitative deepening of faith, Christian's exclusive attitude toward others caused by the consciousness of divine election, and the immaturity of the Korean Church which has not developed its own theology.

On October 1 (the traditional harvest festival) the requiem Mass for the deceased ancestors offered by Catholic dioceses were positively reported along with the attempts to indigenize the Thanksgiving service by a few progressive Presbyterian churches. The report concluded with a quotation from an anonymous Christian interviewer: "It seems to be necessary for the Christian churches to make the decision to accept our beautiful traditional custom of remembering our ancestors." This in fact is an expectation of Korean society in general from Christianity. On December 16 a symposium organized by the Christian Academy, *Religiously Pluralistic Society and the Problem of Dialogue* was reported. The symposium took seriously a questionnaire study that showed that the attitude of the non-Christians toward the Christians in Korea is not all that favorable and that Christians should try to dialogue both with people of other faiths and with those without any religious affiliation.

Due to its growing importance the interest of society in Christianity and its social role has increased. Just as the newspaper criticized the division and fight within the Buddhist Sangha, the negative criticism of the Christian Church centers around the material aggrandizement, i.e., the building of the giant churches and the enormous collections which are used in these giant churches. On January 22, 1982 *Cho-sun Il-bo* pointed out the fact that the management of churches is becoming more like a business and wonders whether the church collections can be used mostly for the poor. On March 14 it again warned that the Catholic church seems to be following the Protestant churches in its use of money by building and decorating its churches. A year later (June 19, 1983) the same newspaper writes: "However Christian churches excuse themselves that they have no fault, society does not appear to agree with them. . . . Probably it is because of the initial expectation and hope in the Church that it should be poor for others. . . . The main problem is its non-religiousness in the practice that even in the poor sections of the cities 38 different kinds of collections are demanded and then all money is spent for the preparation and enlargement of 'my house', 'my car', and 'my festivals' instead of sharing it with the poor neighbors."

Reading this editorial one may be confused as to whether the functions of the Church and society have changed. The hard sermons that the prophet Amos raised against the luxurious temple and rituals of Bethel now are preached by the voice of social conscience toward the Church. Certainly the

Korean churches as a whole are losing the ideal of the gospel poverty. While we like to talk about our ancestors' spirit of martyrdom and the radical sacrifices that they made for faith, we do not want to be poor for others. Since our faith is so lukewarm, how can we expect that a creative and energetic theology will come out of us? The present Catholic and Protestant churches of Korea come near to the two sisters of the Old Testament. We are so busy with our own growth that we have no thought for each other and much less so with men of other faiths who are slower in their modernization.

On May 26, 1982 both *Dong-a Il-bo* and *Cho-sun Il-bo* reported the Protestant minister MYONG JIN-HUNG's criticism on Buddhism and the following demonstration by the indignant Buddhists in Won-ju.⁴ This demonstration started in the northern province of Kangwondo spread to the main Zen Temple in Seoul. The Buddhist sangha in Won-ju and Daegu (in a Southern Province) organized the great Dharma meeting to protect Buddhism. On June 29, the Research Institute of Modern Society led an open discussion to find a way of dialogue. During this discussion a methodist minister, Professor BYUN SUN-HWAN commented on the famous thesis that outside of the Church there is a salvation. This comment blazed another fury among the catechists of the Methodist Church who demanded a condemnation of Professor BYUN.⁵ With a written confession of faith from Professor BYUN the fury has calmed down, but the main cause that aroused these conflicts is not solved. The fundamental attitude of the Christians toward the non-Christians is negative and a clear theological understanding has not been formed.

For the Catholics the documents of the second Vatican council can work as the guideline, but the concrete interpretation and application in the Korean context is not clearly formulated yet.⁶ For the Protestants, however, because of the different church structure, one cannot expect a single policy statement, but some formulation will be necessary to live in a religiously pluralistic society like Korea.

On January 1, 1984 *Dong-a Il-bo* treated Catholicism and Protestantism in Korea together under the title, *Cross and Glory*. With short historical introductions by the church historians, the witness value of martyrdom was credited to the Catholics and the major contributions in modernization by the Protestant churches was recognized. This New Year newspaper article signified that we Christians in fact have to stand together before our society and our history as well as before God.

From the perspective of the history of religion, the Korean people has experienced three major movements of modernization, which were energized with an introduction of a new religion at each time. The first stream of modernization flowed in at the period of the Three Kingdoms (4th-7th centuries A.D.) with the introduction of Buddhism. The Buddhist monks brought from China not only a new and highly developed religious system but a centralized political system, Chinese letters, art and culture in general. They even introduced the most developed military strategy of that time.⁷ Buddhism was called as a "western learning" because it came from the west of

Korean peninsula, i.e., China and beyond. It was welcomed, therefore, by the kings of the three kingdoms who were competing with each other for the hegemony of the peninsula. Buddhism was the political ideology for about one thousand years through Unified Silla (7th–10th centuries) and Koryŏ period (918–1392).

The second stream of modernization flowed again from China with the introduction of Neo-Confucianism about the end of Koryŏ period. The new scholar-officials who came into power through the national examination system criticized both the old gentry family and the rich Buddhist temples. Consequently Neo-Confucianism became the new national ideology for Chosŏn period (1392–1910). The whole political and social system was reorganized according to Neo-Confucian ideal and it gradually penetrated into the general public by forming rites and customs.⁸

The third stream of modernization began with the arrival of the Jesuit missionaries in Japan and China in the 16th century. The new "western learning" which included both Catholicism and scientific knowledge from the west was introduced into Korea through Chinese books in the 17th and 18th centuries. Protestantism came in a century later when the open door policy was officially adopted by the Korean government. In other words, we Christians like to say that we have contributed greatly to the modernization of the country. More accurately, however, Christianity came in in the midst of modernization (and in some way at a very appropriate time) with its spiritual values (human equality, democratic ideal, etc.) and scientific development of movable printing, medicine, modern education, and the concern for social welfare. Just as Buddhism was so about 1500 years ago, Christianity introduced not only a new faith but all its modern learning. Consequently it has been attractive to the progressive young generation. While Buddhism was accepted by the rising kingship at the period of the Three Kingdoms, Christianity was accepted by the ordinary people who longed for a new world and it developed as people's religion.

This historical trend does not, of course, explain the whole story of Korean Christianity. In spite of this social background that made it possible for the Korean Church to prosper, both Catholicism and Protestantism in Korea showed their genuineness and fidelity to the faith at the time of persecutions. Probably these witnesses of personal commitment show the vitality of the Korean Church more than its voluntary search for Christian faith at the beginning.

A Church historian LEE WON-SOON pointed out the four common elements shared by the early histories of Catholicism and Protestantism in Korea.⁹ First, there were the repeated attempts to introduce Christianity into Korea, the hermit kingdom, since Christian missionaries were working both in Japan and China. Second, the first Koreans were baptized outside of Korean peninsula, such as the Korean war prisoners in Japan in the 17th century and YI SUNG-HUN in Peking (1784) for Catholic side, and in the case of Protestant tradition, YI EUNG-CHAN and his companions in Manchuria (1876) and YI SOO-JUNG in Tokyo (1883). Third, the faith was spreading voluntarily by the

lay efforts before the ordained missionaries came in.¹⁰ Fourth, both Catholic and Protestant Christians suffered the long persecutions at the end of Yi dynasty, Japanese colonial period, and during the Korean War (1950-53).

Although these impressive common experiences are shared by Catholic and Protestant churches in Korea, one feels that something important is missing at present. It is the fact that not even one book has been written to combine the histories of Korean Catholicism and Protestantism. The history of the Protestant churches has centered around the missionary records, while the Catholic church history concentrated on the heroic story of martyrdom. When both traditions look beyond, the history of Christianity in Korea will be written together with a new perspective.

I have pointed out the major issues of the present state and past history of Christianity in Korea. Now I like to suggest a few expectations and the future visions from the historical perspective. First of all, both the Catholic church and Protestant churches should face the reality of division, some of which were imported from outside and some created here. For instance, one can count nearly 200 sects within Korean Protestantism among which the most famous division in Presbyterian Church into Jesus Presbyterianism and Christ Presbyterianism. The organizational division cannot be overcome in the near future, but at least we have to confirm the fact that we share the one and same faith in Christ Jesus. Like the parable of good brothers I mentioned in the beginning of the article I hope we can be concerned for the good of others and rejoice when the gospel message is preached by other churches. The common translation of the Bible and the theological joint work by the Theological Research Institute of Sogang University and the Korea Theological Study Institute, which bore a fruit in a book called *One Faith*, are the wonderful witnesses to the unity of Christian faith. Such ecumenical efforts for academic research and social service should be increased in the future.

Secondly, the development of Korean spirituality and formation of inculturated theology is something that we need more than anything else. For the last few years the Catholic writers have tried to understand traditional thoughts and have published their reflections on this in articles in the *Theological Perspectives* and the *Pastoral Theology*. The titles of the articles were such: "The Korean Concept of Man", "The Korean Understanding of God", "The Concept of Sin among the Koreans", "The Structure of Korean Religiosity", etc. Recently Professor SHIM SANG-TAE of Seoul Catholic Seminary wrote a lengthy article on "The Basic Problems on the Inculturation of Theology", in which he tried to establish the theoretical foundation of inculturation. The Catholic tradition, however, has not yet brought about any concrete examples of an inculturated spirituality or theology. The recently published book by Father CHONG HO-KYUNG might be a sign of a new beginning.¹¹ From 17 years of experience of the Catholic Farmers' movement he first analyses the causes that keep the Korean farmers poor, passive, and hopeless.¹² Their poverty is not only an economic one but they are deprived of their own culture, good educational opportunity and health care. In order to revive the hope and dignity of the farmers, Father CHONG found the key to the answer in the

minister of Jesus. Jesus' movement of faith started with being one with the poor people of his time. He helped the people find God in themselves and fought with the sins of the world (possessiveness, attachment to power and fame, and rivalry) that make man sick and divides the world. He dedicated his entire life to form a community that can share and serve, a community worthy of humanity, a community that can build the kingdom of God. Father CHONG calls this movement of faith Jesus' ministry of people. And following Jesus's example we have to be one with the poor farmers of this land, awake the boundless possibilities in them so they can meet God in themselves. The fact that God lives in the human and by becoming harmonized with nature man finds the rootedness in God is repeatedly emphasized.¹³ Here we find the creative combination of the Christian faith of man as the image of God and the East Asian respect for nature and its order as the way of Heaven. Father CHONG suggests the ways to struggle with the powers of evil that keep man in a inhuman condition and to build up the community that prays together and shares the sufferings and joys of life. He offers 10 basic pastoral principles to form the community of sharing and service: begin and end with God; follow Jesus; be in harmony with nature; constantly renew the heart; participate and work voluntarily; respect individuals and cooperate with openness and consensus; intergrate life with prayer, work, play, and study; organize community according to village units; start with the easy and possible task; include the entire village in the parish planning and open the church buildings for public service.¹⁴

The Protestant theologians have been more active than the Catholics in forming various theologies, i.e., a theology of culture, a theology of people (*Minchung*), and recently even a theology of play. The content of these theologies are not systematized yet, but these attempts should continue in order to bear fruits. I am hopeful concerning the possibility of an inculturated theology in the Korean Church because the basis has been formed by the significant decision concerning the use of the divine title, *Ha-neu-nim*, the honorific title of Heaven used by all Koreans throughout history when they refer to Heaven in a sense of the supreme deity in whose hand human destiny is committed.¹⁵ Since this traditional title of God has been chosen for the common translation of the Bible, it gives us the basis to build the attitude to renew our culture by the power of the gospel of Christ.

Thirdly, the christian Church has to be a Church for others by concretely witnessing the Gospel in our social reality. In order to that the Korean Church has to continue to emphasize the prophetic tradition which has been weak in the traditional religions. Recently the Church was the major voice of conscience against the abuses and corruptions of power in the political, economic, and social area. From 1960's the issues of human rights has been articulated; first by the formation of the association of the Christian professors (1963) and the revitalization of the Catholic Workers' Movement (1966). In February 9, 1968 the Catholic bishops published the first joint statement for the rights of the workers stating that workers can freely form their own unions and receive a suitable wage for their work. It also reminded the

government of its duty to protect the laborers and to be concerned about the redistribution of the profits.¹⁶ This statement was followed by continued reinforcements and arose public interest through the mass media.

On October 15, 1971 the representatives of the Catholic and Protestant leaders had a joint seminar on social justice and began to collaborate in their work for the human rights. All through 1970's Myongdong Cathedral of Seoul was the center of the Christian human right's movement. All the details of the events, prayer meetings, sermons, and statements are found in the *History of Human Right Movements by Koreans Catholicism*. This book which published this year is a living witness of the social involvement of Christianity for the twenty crucial years of Korean history (1960-1979). At present the Church is groping for the direction it should take as to its prophetic mission. Jeremiah, the prophet of doom, who sharply criticized Jerusalem to repent, but changed his voice from doom to consolation and hope by this symbolic act of buying a piece of land in the perishing city (Jer 32:6-15). His action was a sign of faith and hope in the future despite the seeming darkness of the present. Likewise we have to plant hope and trust when despair and mistrust is prevalent in the society, as it is now. The recent interest in preparing for evangelization of North Korea may be one means of planting seeds of hope now.

Finally, then, what do Catholic and Protestant Churches have in mind when they cry for the "evangelization of the nation"? Does it mean that they want to baptize all Koreans by the policy of continually working to double the size of individual congregations? Or do they want to reign as a political and social power by making the majority of the population Christian? The above mentioned pastoral letter of the Catholic bishops answered these questions: "The reason that we like to follow the spirit of martyrdom during the 200th anniversary is not for the sake of the martyrdom itself, nor for the ambitious establishment of a giant religious institution on this land . . . Rather it is to live the life of faith and love that they witnessed, so that we can save our people. In other words, we want to offer the light of salvation in the society that has lost the sense of direction and is confused by the darkness of materialism" (art. 11). I hope the Korean Catholic Church will keep this promise and I dare to hope that all other Christian Churches in Korea also will strive for the evangelization of nation in this sense. If we truly become the servants of God who empty ourselves and become poor as Christ had done to enrich our neighbors, we Christians will grow as mature believers and mature believing community, and the tension with other religious groups will naturally be relieved.

But I am not certain whether we, who learned to be exclusive to the point that we believe we are the only ones who should be saved, can learn the generous heart of God so easily. Even the trials in the darkness in the belly of the great fish could not change the basic perspective of the prophet Jonah. In the final dialogue between God and Jonah, who was displeased with the forgiveness of God of the wicked city and bitterly complained when the gourd plant was withered away I see the image of ourselves who are looking forward to third and second centuries of our respective faith:

God said to Jonah, "Have you reason to be angry over the plant?" "I have reason to be angry," Jonah answered, "angry enough to die". Then the Lord said, "You are concerned over the plant which cost you no labor and which you did not raise; it came up in one night and in one night it perished. And should I not be concerned over Nineveh, the great city, in which there are more than a hundred and twenty thousand persons who cannot distinguish their right hand from their left, not to mention the many cattle?"

(Jonah 4,9-11)

¹ See YOUN KYONG-RO, *The Attitude of the Early Protestants in Korea toward the Catholicism: Collections on the History of Korean Church* (in Korean) at the 60th Birthday of Father Choi Suk-wu, 1982, pp. 353-382. He illustrates the several events of conflicts around 1900 and concludes that the early protestant missionaries did not want to recognize Catholic activity as a part of Christian mission.

² *The Theological Thought* 41, 286-7. D. BONHOEFFER's influence has been strong among the Protestant intellectuals in Korea because KARL BARTH was the theologian until recently. This also shows that Korean theologians have depended on European theology.

³ Buddhism holds the largest followers among the traditional religions of Korea (30-35 % of total population of Korea), while Christian population is approaching 25 % (Protestant 20 % and Catholic 5 %). Buddhism and Christianity are two most active living religions at present.

⁴ The minister MYONG was a former Buddhist who was converted to Christianity. As the pastor of Nam-san Church he criticized in his sermon the fact that the Buddhists adore the idols and that there is no salvation in Buddhism. The Buddhists in Won-ju demonstrated before his Church to recant what he said.

⁵ Professor BYUN who studied theology with Buri also cites the various Catholic theologians (RAHNER, KÜNG etc.) to support the orthodoxy of his interpretation. Protestantism in Korea as a whole is evangelical and fundamentalistic.

⁶ The Pastoral Council of the 200th anniversary is working on a document on this problem now.

⁷ YI KI-BAIK, *The National Buddhism and Confucianism in Silla Period* (in Korean), 1978, pp. 44-49.

⁸ *The History of Korea* (in Korean), ed. by the Korean Educational Committee, volume 10, 1981, pp. 185-216.

⁹ "A Study on the Progress of Faith of Korean Catholicism and Protestantism", *The Pastoral Theology* 91, 25-34.

¹⁰ When the first Chinese priest CHOO MOON-MO came in 10 years after YI SUNG-HUN, he found that a community of four thousands Christians were waiting for him. Likewise when ALLEN, and then UNDERWOOD and APPENZELLER arrived, 300 catechumens were ready for baptism.

¹¹ *The Community of Sharing and Serving: The Pastoral Theology of the Farmers* (in Korean), Benedictine Press, 1984.

¹² The causes are as follows: the size of the land owned by each farmer is too small and the number of the farmers who cultivate the land of the non-resident owners is increasing; the government policy to keep the price of the crops low by the import of foreign crops decreases the incentive of farming; the unfair bargaining system that makes the farmers buy fertilizers at a high price and sell the crops at a low price; high tax and excessive expenditure stimulated by TV; the farmers' union is not working for the farmers themselves but controlled by the economic policy of the government. (Ibid., pp. 31-42)

¹³ Ibid., pp. 108, 111, 118, 154, 164.

¹⁴ Ibid., pp. 164-165. He also offers a detailed process to form communities of farmers and finally the tie between the farmers and the city.

¹⁵ The choice of the divine title has a long history of controversy and agony in East Asia (Japan, China, and Korea). A direction seems to have been taken in all three countries to rediscover the positive value in adopting the traditional divine title and transforming it in the Christian sense.

¹⁶ *The History of Human Right Movements by Korean Catholicism* (in Korean), ed. by Myongdong Catholic Church, 1984, pp. 46-55. This statement was issued because the Catholic workers were fired in the Kanghwa island and the priest who directed them was criticized as a communist.

MU KOREANISCHER SCHAMANISMUS

von Hung-youn Cho

I.

Der koreanische Schamanismus wird im allgemeinen als *Mu* (chin. *wu*; Schaminismus), *Musok* (chin. *wusu*; schamanistische Sitte) oder *Mugyo* (chin. *wujiao*; schamanistische Religion) bezeichnet. Es ist daher wichtig, die Beziehung zwischen *Mu* und Schamanismus klarzumachen, denn *Mu* in heutiger stark ritualisierter Form sieht ziemlich anders aus als der Schamanismus, welcher von verschiedenen Forschern in Sibirien beobachtet und untersucht worden war.

Dazu ist die geographische Lage der koreanischen Halbinsel zunächst zu berücksichtigen. Korea grenzt nämlich an den südlichen Teil der Mandschurei und bildet die südöstliche Endstation Sibiriens. Außerdem ist bekannt, daß die Mandschurei vom Altertum bis zum Mittelalter noch eine Bühne der koreanischen Geschichte gewesen war.

Geschichtlich gesehen hat dies dann mit der Anfangsphase der koreanischen Geschichte zu tun. Die Frage, wo die Heimat des koreanischen Volkes vor seiner Niederlassung in der Halbinsel lag, ist bis heute noch ungeklärt. Vieles deutet jedoch darauf hin, daß das koreanische Volk sich in der Ebene von Mongolei und Mandschurei sowie an dem Küstengebiet des Gelben Meeres bildete. Später war es möglicherweise allmählich in die Halbinsel vorgedrungen, wo es bessere Klimabedingungen und Umstände vorfand.

Als die Koreaner im Laufe der Zeit ein seßhaftes Leben führten, hat sich die Glaubenswelt, die für ihr ehemaliges wanderndes Leben charakteristisch gewesen war, in ihrem Inhalt natürlicherweise geändert. Gleichzeitig mit der Entwicklung der Gesellschaft wurde auch die Stellung der Schamanen als Könige und Priester differenziert. Davon abgesehen wurden aus China verschiedene Religionen, wie Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus aufgenommen. Der koreanische Schamanismus hat dabei von ihnen verschiedene Züge übernommen, letztlich wurde er stark ritualisiert. Darüber hinaus ist der koreanische Schamanismus im Laufe der Geschichte von anderen Religionen im Verein mit den herrschenden Klassen, die sich an ihnen als ihren politischen Ideologien festhielten, schlecht behandelt und verfolgt worden. Somit zeigt er sich nun in einer Form, bei der stark ritualisierte Zeremonien und ein Anhängersystem (*Tan'gol*) auffallen, wie heutzutage in den schamanistischen Tempeln zu beobachten ist.

Wenn man diesen historischen Hintergrund bei der Betrachtung des koreanischen Schamanismus berücksichtigt, ist es völlig selbstverständlich, daß er im Vergleich zum Schamanismus in der Mandschurei und in Sibirien anders aussieht. Man kann den koreanischen Schamanismus aber als einen Verwandten des sibirischen Schamanismus betrachten, der sich seit dem Altertum im engen Kontakt mit verschiedenen Religionen und deren Einfluß entwickelt hat.

Es muß hier über die Stellung des Schamanismus in der koreanischen Kultur bzw. Koreakunde noch etwas gesagt werden. Es ist natürlich nicht zu leugnen, daß der Schamanismus einen wesentlichen Anteil am Denken der Koreaner gehabt hat. Er ist aber sehr gefährlich, wenn der Stellenwert des Schamanismus und die Forschung über ihn deshalb als etwas Zentrales im Verständnis der koreanischen Kultur angesehen werden, wie dies leider bei manchen Wissenschaftler der Fall ist. Andererseits wird der Schamanismus als ein negatives Element der koreanischen Kultur oder Hindernis bei der gesellschaftlichen Modernisierung betrachtet. In der Geschichte der koreanischen Religionen nimmt der Schamanismus allerdings chronologisch auf dem ersten Kapitel seinen angemessenen Platz ein. Aber vergessen werden sollte dabei nicht die Tatsache, daß außer diesem noch in der ersten Hälfte des letzten Milleniums Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus, erst im 18. Jh. Christentum und darauf folgend seit dem 19. Jh. verschiedene Neue Religionen jeweils die Religionsgeschichte Koreas mit bestimmt haben. Diese Religionen haben bei der Prägung der Koreaner und deren Kultur jeweils ihre spezifische Rolle gespielt.

Was die bisherige Forschung des koreanischen Schamanismus betrifft, hat es die Neigung gegeben, die außergewöhnlichen Seiten der Schamanen besonders hervorzuheben. Aber, da man sich eine Religion ohne Anhänger kaum vorstellen kann, kennt natürlich auch der Schamanismus eine Anhängerschaft, die sich um den Schamanen scharen. Die schamanistischen Götter, die von den Schamanen Besitz ergreifen und von diesen und deren Anhängern verehrt werden, sind nicht von den Schamanen einfach erfunden worden. Für die Entstehung eines schamanistischen Gottes ist die Herausbildung eines starken Empfindens im Volke für ein Naturphänomen oder eine historische Persönlichkeit erforderlich. Diese drei Faktoren, der Schamane, die Anhänger und die Götter, bilden daher die fundamentalen unentbehrlichen Bedingungen des Schamanismus. Wenn die Anhänger Probleme haben, lösen sie diese auf Grund der Veranstaltung einer Zeremonie, wo sie anhand der Vermittlung des Schamanen die Götter treffen.

Der koreanische Schamanismus ist, um zusammenzufassen, eine traditionelle Religion der Koreaner, in der die Schamanen die Rolle des medialen Priesters zwischen ihren Anhängern als Gläubigen und den Göttern als höheren Mächten in Besessenheit spielen.

Es sei zum Schluß noch darauf hingewiesen, daß der zweite historische Teil dieses Aufsatzes hilfsweise aus einer früheren Arbeit von mir herangezogen wird. Es handelt sich dabei um: *Koreanischer Schamanismus – Eine Einführung* (Wegweiser zur Völkerkunde 27) Hamburg 1982.

II.

Bei einer historischen Betrachtung des koreanischen Schamanismus sind zwei Punkte zu beachten: Die Differenzierung in Staatsschamanen (*Kukmu* oder *Naramudang*) und normale Schamanen einerseits und der durch Kon-

takt mit anderen Religionen bedingte synkretistische Charakter des koreanischen Schamanismus andererseits.

Der Schamanismus in Korea war anfangs eine Stammes- (*Pujok*-) bzw. Stammesbundes- (*Pujok'yönmaeng*-) religion, d. h. der Führer eines Stammes bzw. Stammesbundes war gleichzeitig Schamane. Im Laufe der Zeit, besonders durch die Entstehung eines komplexeren Staatsgebildes, wurden die beiden Funktionen, politische Macht und priesterliche Aufgaben, getrennt, und dadurch kam es zu der Differenzierung in Staatsschamanen als Staatsbeamte einerseits und normale Schamanen, die die religiösen Bedürfnisse des Volkes befriedigten, andererseits.

Was den Synkretismus des koreanischen Schamanismus betrifft, so wurden aus China verschiedene Religionen, wie Konfuzianismus (1. Jh. v. Chr.), Buddhismus und Taoismus (4. Jh.), und in neuerer Zeit durch ausländische Missionare auch das Christentum importiert, von denen verschiedene Züge, vorzüglich aber die Götter, vom koreanischen Schamanismus übernommen worden sind.

Die Geschichte des Schamanismus läßt sich in Korea bis in die halbmythische *Kojosön*-Zeit (7.–8. Jh. (?) – 108 v. Chr.) zurückverfolgen. Zu dieser Zeit waren politische Macht und Priestertum noch in der Hand einer Person vereinigt, die *Tan'gun* genannt wurde. Dieser Herrscher wurde als derjenige, der vom Himmel auf die Erde geschickt worden war, d. h. als Sohn des Himmels (*Ch'önja*), betrachtet. Solche mythische Vorstellungen lassen sich auch bei anderen zeitgenössischen und späteren Staaten auf der koreanischen Halbinsel, wie *Puyö*, *Ye*, *Koguryö*, *Mahan* u. a., feststellen. Die Idee vom „Sohn des Himmels“ war mit der damals in Korea allgemein verbreiteten religiösen Vorstellung von „Licht und Helligkeit“ (*Kwangmyöng*) eng verknüpft. Jedoch war der Begriff Himmel kein konkreter, sondern ein so umfassender, daß der Himmel als die alle Phänomene dieser Welt beherrschende Macht betrachtet wurde.

In den oben erwähnten Staaten pflegte jedes Jahr, meist nach der Ernte, eine staatliche Feier bzw. Zeremonie zu Ehren des Himmels (*Chech'ön*) abgehalten zu werden. Die dabei verehrten Götter waren aber außer dem Himmelsgott (*Ch'önsin*) auch der Höhlengott (*Susin*), der Tiergott (*Hosin*), der Berggott (*Sansin*) u. a., was noch deutlicher macht, daß mit Himmel nicht nur der Himmel selbst gemeint war, sondern auch die Personifikationen heiliger Orte und Tiere.

Die im *Samguk-yusa*, einer Sammlung von alten Überlieferungen aus dem 13. Jh., berichtete Mythe über *Tan'gun* deutet ebenfalls auf einen engen Zusammenhang zwischen Himmel, Tier, Höhle und Berg hin. *Tan'gun* wird als Sohn des vom Himmel auf einen Berg mit dem Namen *T'aebaek* herabgestiegenen mythischen Königs mit einer in einer Höhle hausenden Bärin gezeugt. Als er später dem Thron entsagt, wird er zum Berggott.

Wie damals eine derartige staatliche Feier bzw. Zeremonie aussah, berichtet das chinesische historische Werk *Sanguozhi* (Geschichte der drei Reiche). „In *Wei* (kor. *Ye*) brachten Leute zur Oktoberzeremonie dem Himmel Opfer dar und dabei tranken, sangen und tanzten sie Tag und Nacht. Sie nannten

ihre Zeremonie *Wutian* (kor. *Much'ön*: Tanz (zu Ehren) des Himmels).“ Sie brachten auch dem Tiger Opfer und verehrten ihn als Gott. Diese Art Feiern bzw. Zeremonien sind noch bei heutigen Dorffeiern (*Maülje*) in Korea zu beobachten, welche je nach der Gegend von Schamanen, konfuzianistischen Beamten (*Yugwan*), dem Dorfoberhaupt (*Ch'onjang*) oder von ihnen allen zusammen durchgeführt werden.

Solche Feiern scheinen damals von Schamanen, die gleichzeitig politische Herrscher waren, geleitet worden zu sein. Die Tatsache, daß in *Chinhan* jeder Stamm eine Person zu dieser Feier entsandte und sie Himmelsherr (*Ch'ön-gun*) nannte, und daß der zweite König der *Silla*-Dynastie, *NAMHAE* (-CH'ACH'AUNG) ein Schamane war, könnte als Hinweis darauf dienen. Davon abgesehen waren Schamanen für andere staatliche Zeremonien, wie die Zeremonie für die Berge und Flüsse (*Sanch'önje*), die Zeremonie für den Staatsgründer (*Sijoje*) sowie für die Heilung von Krankheiten (*Ch'ibyöng*) verantwortlich. Im 1. Jh. v. Chr. bildeten sich die drei Staaten *Koguryö* (37 v. Chr. – 688), *Paekje* (18 v. Chr. – 663) und *Silla* (57 v. Chr. – 935) und entwickelten sich in der Zeit vom 3. Jh. bis zum 5. Jh. durch Stärkung der königlichen Macht zu despotischen Gesellschaften, wobei Einflüsse chinesischer politischer Ideologie eine Rolle gespielt haben mögen.

Die Könige banden einen Teil der Schamanen als Staatsschamanen an sich, die ihnen als Wahrsager, Priester und Heiler dienten. In den historischen Quellen sind sie unter den Bezeichnungen *Samu* (Lehrerschamanen), *Sinmu* (Götterschamanen) oder einfach *Mu* (Schamanen) erwähnt. Daneben begründeten aber andere Schamanen eine weitere Tradition, welche sich bis heute als die eigentliche Volksreligion der Koreaner erhalten hat. Zwei Beispiele mögen die Rolle der Staatsschamanen der damaligen Zeit beleuchten:

Im Herbst des 3. Jahres (der Regierung) des Königs *Ch'adae* (148) ging der König auf die Jagd. Da ein weißer Fuchs heulte und dem König nachfolgte, schoß er mit Pfeilen auf den Fuchs, aber ohne Erfolg. Als er sich bei seinem Lehrerschamanen nach dem Grund erkundigte, sagte dieser, ein Fuchs sei ein Unglück bringendes Tier, besonders ein weißer. Das könne nichts anderes sein, als eine Warnung des Himmelsgottes an den König, aus Furcht vor Unheil über seine Taten nachzudenken und seine Tugend zu vervollkommen. Als der Schamane geendet hatte, brachte ihn der König aus Zorn um.

Im Frühling des 22. Jahres (der Regierung) des letzten Königs von *Paekje*, *Ŭija* (663), schrie im Palast ein Gespenst: „*Paekje* geht zugrunde, *Paekje* geht zugrundel!“ und verschwand dann in der Erde. Der König hielt dies für rätselhaft, ließ seine Diener an dem Ort graben und fand eine Schildkröte, auf deren Rücken geschrieben war, daß *Paekje* einem Vollmond gleiche und *Silla* einer Mondsichel. Auf die Frage des Königs sagte ein Schamane, daß der Vollmond abnehme und die Mondsichel langsam zunehme. Aus Zorn über diese Worte tötete ihn der König.

Diese beiden Geschichten aus dem *Samguk-sagi* (Geschichte der drei Staaten) von *KIM PU-SIK* (1075–1151) illustrieren zunächst die Bedingungen, unter denen die Schamanen dieser Zeit als Berater bzw. Wahrsager von

Königen arbeiteten und zeigen, daß sie inzwischen gegenüber den Königen so machtlos geworden waren, da sie von erzürnten Königen gleich umgebracht werden konnten. Sie deuteten weiter den Einfluß der chinesischen Religionen auf die Wahrsagerei des koreanischen Schamanismus an, denn die Weissagungen in den beiden Beispielen beruhen jeweils auf der konfuzianistischen Lehre von der Tugend des Königs und der taoistischen *Yin-yang*- (kor. *ün'yang*: weibliches und männliches Element) -Philosophie.

Das Eindringen des chinesischen Konfuzianismus in Korea geht auf die Zeit der Errichtung der vier chinesischen Militärprovinzen (*hansagun*) in Nordkorea (108 v. Chr. – 313) unter der *Han*-Dynastie zurück. Wir dürfen annehmen, daß damals außer dem zeitgenössischen Konfuzianismus auch taoistische Philosophie in Korea bekannt wurde. Der religiöse Taoismus wurde jedoch erst später Anfang des 7. Jh. vorwiegend in *Koguryō* eingeführt. Das *Samguk-yusa* berichtet von der Begeisterung der Leute für diese Religion.

Obwohl diese chinesischen Religionen auf den koreanischen Schamanismus zweifellos ziemlich starke Einflüsse ausgeübt haben, waren sie nicht stark genug, um seine Grundstruktur zu verändern. Der koreanische Schamanismus hat den Taoismus in sich aufgenommen und ihn assimiliert, während in China umgekehrt der dortige Schamanismus vom Taoismus assimiliert wurde. Auch was den Buddhismus betrifft, war dies der Fall. In der 2. Hälfte des 4. Jh. wurde der Buddhismus in *Koguryō* und danach in *Paekje* aufgenommen. Auf Grund der freundschaftlichen Kulturbeziehungen von *Koguryō* und *Paekje* jeweils zu den chinesischen Staaten der früheren *Qin*- (kor. *chōnjin*-) und der östlichen *Jin*- (kor. *Tongjin*-) Dynastien hatten beide Länder von Anfang an dabei keinerlei Schwierigkeiten. Im Fall von *Silla* jedoch wurde der Buddhismus erst nach dem Martyrium von YI CH'Ŭ-DON in der 1. Hälfte des 6. Jh. von der königlichen Familie offiziell anerkannt, obwohl es schon früher Missionen aus *Koguryō* gegeben hatte. Das weist auf einen Konflikt zwischen der adeligen Klasse mit ihrer schamanistischen Stammesreligion und der königlichen Familie hin, die auf Grund des Buddhismus ihre Macht zu festigen suchte. Obwohl der Buddhismus dabei über die einheimische Religion einen Sieg errang, wurde dieser Sieg damit erkaufte, daß der Buddhismus in seine Tempel schamanistische Gottheiten aufnehmen mußte. Die Tempelchen für den Berggott (*Sansin'gak*), für die Drei Heiligen (*Sam-sōnggak*) etc., welche heutzutage in fast allen koreanischen buddhistischen Tempeln zu sehen sind, können als typisches Beispiel dafür gelten.

In der 2. Hälfte des 6. Jh. wurde eine *Hwarang* genannte elitäre Jugendorganisation aus den Kindern edler Familien gebildet. Die Mitglieder dieser Gruppe haben bei der Vereinigung der drei Staaten zu *Silla* eine entscheidende Rolle gespielt. Ihre Grundidee enthielten Elemente aus Schamanismus, Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus. Das wichtigste davon war jedoch der Schamanismus, denn er bildete die Basis der *Hwarangdo*-Ideologie. Der schamanistische Charakter der *Hwarang* läßt sich auch daraus ersehen, daß noch während der *Chosōn*-Dynastie und bis heute Schamanen auch als *Hwarang* oder *Hwaraeng'i* bezeichnet werden.

Die Koryŏ-Dynastie (918–1392), welche nach den Wirren am Ende der Silla-Dynastie die Macht übernommen hatte, war von Anfang an religiös synkretistisch eingestellt, obwohl sie oberflächlich wie ein buddhistischer Staat aussah. Das Testament des Gründers dieser Dynastie, T'AEJO WANG KŎN, zeigt diesen synkretistischen Charakter sehr deutlich, wenn es sagt, daß seine Nachkommen ihm im Glauben an den Himmels-gott, den Drachengott und die Berggötter nachfolgen sollten.

Davon abgesehen darf man nicht übersehen, daß die durch die Koryŏ-Dynastie als Jahresfeier streng vorgeschriebenen *Yŏndŭnghoe* (Lotuslichtfeiern) und *P'algwanhoe* (Acht-Tore-Feiern) trotz ihrer buddhistischen Bezeichnungen nichts anderes als traditionelle Himmelsfeiern waren. *P'algwanhoe* ist an sich eine buddhistische Zeremonie, bei der die Gläubigen einen Tag und eine Nacht lang dem achtfachen Pfad (*P'algye*) des Buddha folgen und sich so moralisch bilden sollen. Bei *Yŏndŭnghoe* werden die Wohltaten des Buddha gepriesen. Bei diesen beiden Zeremonien wurde während der Koryŏ-Dynastie jedoch getrunken, gesungen und getanzt und den Himmels-, Drachen-, Berg- und Flußgöttern wurden Opfer dargebracht. Das ist aber absolut unbuddhistisch und entspricht genau den in älterer Zeit bei den traditionellen Feiern zu Ehren des Himmels üblichen Bräuchen.

Außerdem kam Ende der Silla-Dynastie *Chirip'ungsu* (Bestimmung der Einflüsse der landschaftlichen Umgebung auf die günstige Lage eines Ortes) auf, welche von dem Mönch *Tosŏn* (827–898) systematisiert und im ganzen Lande verbreitet wurde. Sie wurde ebenfalls auf der Basis des Schamanismus unter Berücksichtigung der taoistischen Theorie über *Yin* und *Yang* und die Fünf Elemente (*Ŭm'yang ohaeng*) und des buddhistischen Karma (*Ŏp*)-Gedankens zusammengestellt. Diese Geomantik hat vom Ende der Silla-Dynastie an über die Koryŏ- und Chosŏn-Dynastien hinaus bis heute besonders auf den Schamanismus der Volkstradition einen großen Einfluß ausgeübt.

Die Differenzierung des koreanischen Schamanismus schritt während der Koryŏ-Dynastie weiter fort. Staatsschamanen erfüllten im Zusammenhang mit staatlichen Feiern zu Ehren des Himmels, des Dynastiegründers usw. weiterhin ihre traditionellen Funktionen. Es ist jedoch bemerkenswert, daß sie ihre Rolle dabei mit dem Buddhismus und dem religiösen Taoismus teilen mußten. Sie konnten nun ihr angestammtes Recht auf die Durchführung der staatlichen Feiern nicht mehr allein geltend machen. Dasselbe galt für den im Volke praktizierten Schamanismus.

Darüber hinaus wurde der Schamanismus verstärkt von konfuzianistisch orientierten Gelehrten wegen seiner ihrer Ansicht nach gesellschaftlich negativen Seiten kritisiert. Ein Bericht aus der 1. Hälfte des 12. Jh. aus dem *Koryŏsa* bietet ein interessantes Beispiel dafür:

Ein Sonnenbeamter (*Ilgwan*) berichtete dem König INJONG (1122–1146) vom sprunghaften Anstieg der „liederlichen Sitte des Schamanismus“ und bat ihn darum, Schamanen in die Ferne zu verbannen. Darauf reagierte der König positiv. Als die Schamanen davon hörten, sammelten sie viel Geld und bestachen mächtige Edle und hohe Beamte. Danach richteten sie folgendes Gesuch an den König: „Gespenster haben keine Gestalt, und man weiß nichts

über ihre Nützlichkeit oder Schädlichkeit. Dementsprechend ist es unmöglich, auf die Sitte des Schamanismus gänzlich zu verzichten.“ Dem König schienen ihre Argumente plausibel, und er milderte seinen Verbotsbefehl.

Schamanen hatten in diesem Fall rechtzeitige Maßnahmen getroffen und dabei Glück gehabt. Am Ende dieser Dynastie änderten sich die Umstände jedoch: Die Schamanen wurden nun von der Hauptstadt aufs Land verwiesen. Diese Entwicklung zeigt, daß der Schamanismus von anderen Religionen allmählich aus seiner Rolle als Staatsreligion herausgedrängt wurde und in immer engere Beziehung zum einfachen Volke trat.

In dieser Zeit kam es im koreanischen Schamanismus durch die Einflüsse anderer Religionen zu drei interessanten Entwicklungen. Die erste ist die Entstehung einer Zeremonie für Regen (*Kiuje*). Für ein Agrarvolk wie die Koreaner ist der Regen selbstverständlich außerordentlich wichtig. Obwohl es schon früher eine solche Regenzeremonie gegeben hatte, scheint sie während dieser Dynastie besonders an Bedeutung gewonnen zu haben. König INJONG soll einmal für eine solche Regenzeremonie über 300 Schamanen mobilisiert haben. Zweitens tauchen erstmalig Fälle von Schadenzauber durch Schamanen auf, welche sich während der folgenden *Chosŏn*-Dynastie noch weiter häufen sollten. Die Machtkämpfe innerhalb der königlichen Familie und der herrschenden Klasse mußten die Entwicklung solcher Sitten im Schamanismus fördern. Zum letzten wurde als Reaktion auf die anderen Religionen das Zeremoniell im Schamanismus institutionalisiert. In einer Essaysammlung von YI KYU-BO (1168–1241) sind jene Umstände teilweise überliefert. Danach kann man zwischen den damaligen schamanistischen Zeremonien und den heutigen keinen großen Unterschied feststellen.

Die *Chosŏn*-Dynastie (1392–1910), welche durch einen Staatsstreich des YI SŒNG-GYE und seiner Anhänger zustande kam, setzte von Anfang an auf den Konfuzianismus als politische Ideologie. Eine natürliche Folge davon war, daß der Schamanismus die ganze Dynastie hindurch unterdrückt und schlecht behandelt wurde. Obwohl auch in dieser Zeit die Institution des Staatsschamanen im Dienste der königlichen Familie oder der Regierung weiter fortlebte, gehörten die Schamanen zusammen mit Sklaven, Schlächtern, Schauspielern, Mönchen u. a. zur niedrigsten Klasse der Gesellschaft (*Ch'ŏnmin*). Das beeinflusste das Bewußtsein der Koreaner so stark, daß man ihre Verachtung der Schamanen heute noch spüren kann. Die Staatsschamanen spielten während dieser Dynastie entsprechend der alten Tradition bei der königlichen Familie die Rolle von Priestern, Heilern, Wahrsagern und Schadenzauberern weiter. Unter den Funktionen der Schamanen bei Hofe bedarf die der Heiler in dieser Zeit besonderer Aufmerksamkeit: Die Könige erlaubten Schamanen nämlich sogar, einer *Tongsŏ -hwal'insŏ* genannten, im 15. Jh. gegründeten staatlichen Krankenheilanstalt anzugehören.

Wenn wir jedoch die Situation des Schamanismus während dieser Zeit in ihrer Gesamtheit überblicken, können wir von einer Zeit der Verfolgung der Schamanen sprechen, denn dazu ist es während der ganzen Dauer der Dynastie ununterbrochen gekommen. Die Verfolgungen fanden aber interessanterweise weder auf nationaler Ebene noch auf Grund irgendwelcher

gesetzlicher Vorschriften statt. Die Ausweisung der Schamanen aus der Hauptstadt war das übliche Vorgehen der Regierung. Die Ausgewiesenen übten dann in der Umgebung von Seoul ihre Tätigkeit weiter aus und bildeten einige eigenartige Schamanentraditionen. Die Regierung schenkte dem jedoch keine Beachtung mehr.

Somit waren die Verfolgungen keine körperlichen oder organisierten, sondern die Politik der Regierung lief darauf hinaus, durch solche weitgehend symbolische Maßnahmen die Schamanen von der Gesellschaft getrennt zu halten. Mit anderen Worten handelte es sich um eine Art geistiger Verfolgung der Schamanen. Dies führte dazu, daß, wenn ein Mitglied einer Familie – bis vor kurzem hatte Korea ja noch das Großfamiliensystem – die Symptome eines zukünftigen Schamanen zeigte, dies von der ganzen Familie als Zeichen des Verfalls angesehen wurde. In einem solchen Fall war es allgemein üblich, daß die betreffende Familie den zukünftigen Schamanen und einige seiner engsten Angehörigen, meistens seine Mutter und Schwester, ausstieß. So mußte ein Schamane nicht nur von der Gesellschaft, sondern auch von seiner Familie isoliert leben.

Auf der anderen Seite hat aber die Regierung die Schamanen jährlich mit ca. 30 Meter Leinen besteuert. Insgesamt betrachtet ergibt sich, daß die *Chosŏn*-Dynastie gegenüber den Schamanen eine zwar widersprüchliche, aber im großen und ganzen sehr schlaue und praktische Politik betrieben hat.

Was hier noch erwähnt werden soll, ist die Behauptung königlicher Beamter, daß Schamanen bei einer Milderung der Vertreibungsmaßnahmen immer wieder von draußen heimlich in die Hauptstadt zurückgekehrt seien. Diese Behauptung war in gewisser Hinsicht berechtigt. Schamanen hatten ja in den Städten einschließlich der Hauptstadt zahlreiche Anhänger und mußten schon deswegen wieder in die Städte zurückkommen, um deren religiöse Bedürfnisse zu befriedigen. Davon abgesehen wurden aber auch in den Städten ununterbrochen neue Schamanen berufen, und zwar ohne Unterschied der Klasse und des Geschlechtes.

Die Religionen fremder Herkunft übten während dieser Periode auf den einheimischen Schamanismus noch weiteren Einfluß aus. Dieser bewirkte nicht nur eine weitere Ritualisierung des koreanischen Schamanismus, sondern auch die Aufnahme neuer Götter und eine weitere Differenzierung der Funktionen der Schamanen.

Zunächst wurde der Einfluß der in China hoch entwickelten Zeremonien des Konfuzianismus und Buddhismus auf das schamanistische Zeremoniell noch stärker als in der *Koryŏ*-Zeit. Darauf gehen die gut systematisierten Schamanenzeremonien zurück, die wir heute beobachten können. Der Konfuzianismus drang aber auch in die traditionellen Dorffeiern (*Maŭlje*) des Schamanismus ein und wurde teilweise von ihm übernommen. Während also der Konfuzianismus zur Ritualisierung des Schamanismus beitrug, kam der Buddhismus in noch engeren Kontakt mit dem Schamanismus. Auch der Buddhismus war nämlich von der schlechten Behandlung durch die konfuzianistisch geprägte Regierung dieser Zeit betroffen. Die Tatsache, daß buddhistische Mönche damals ebenfalls zu der niedrigsten Klasse der Gesell-

schaft gehörten, zeigt dies deutlich. Wie sehr die beiden Religionen während dieser Dynastie miteinander freundliche Berührungen gepflegt haben müssen, läßt sich daran erkennen, daß einige Stadien in heute noch erhaltenen Schamanenzeremonien aus buddhistischen Elementen entstanden sind.

Von den genannten Religionen scheint aber der Taoismus den stärksten Einfluß auf den Schamanismus ausgeübt zu haben. Der Tatbestand, daß der heutige koreanische Schamanismus im Vergleich zu den Elementen anderer Religionen am meisten solche aus dem Taoismus enthält, z. B. viele wichtige taoistische Götter, weist darauf hin.

Schließlich haben Taoismus und Buddhismus die Verwendung von Amuletten in den koreanischen Schamanismus eingeführt.

In der 2. Hälfte des 19. Jh. begann die christliche Mission. Das koreanische Christentum hat aber von Anfang an der einheimischen Religion gegenüber eine sehr negative Haltung eingenommen, indem es sie als Aberglauben und Teufelswerk bezeichnete. Die schamanistischen Götter wurden als Teufel und die Schamanen und ihre Anhänger als Teufelskinder betrachtet.

Anfang dieses Jahrhunderts wurde die *Chosŏn*-Dynastie von der Kolonialmacht Japan gestürzt und das Land annektiert (1910). Während der 36 Jahre langen Herrschaft der Japaner sah sich der koreanische Schamanismus einer starken Verfolgung ausgesetzt. Es war nicht ungewöhnlich, daß japanische Polizisten Schamanenzeremonien an Ort und Stelle überfielen, die Opfertische für die Götter mit den Schuhen zertraten und die Schamanen verhafteten. Diese Umstände hatten zur Folge, daß die Schamanen immer häufiger gezwungen waren, ihre Zeremonien in verkürzter Form abzuhalten. Trotzdem blieb ihnen aber noch die Kraft, an dem traditionellen Schamanenbrauchtum festzuhalten.

III.

Nach der Befreiung Koreas von der japanischen Herrschaft (1945) wurde die Situation jedoch völlig anders: 1948 wurde die erste Regierung einer demokratischen Republik ausgerufen. Korea hat dann durch den Koreakrieg (1950–53) eine Demokratisierung und Modernisierung nach euro-amerikanischem Muster in Angriff genommen. Dabei verlor das traditionelle Wertsystem immer mehr an Bedeutung und Korea begann einen grundlegenden Kulturwandel durchzumachen. Nach Ansicht der im euro-amerikanischen Wertsystem aufgewachsenen Generation und besonders der Christen ist Schamanismus nun nichts anderes als ein beschämender primitiver Aberglaube. Auf der anderen Seite konnten sich auch die Schamanen unter diesen Umständen nicht mehr an die Tradition gebunden fühlen. Für die traditionellen Schamanen kam nun die bittere Zeit, in der „moderne Schamanen“ ohne ausreichende Kenntnis des traditionellen Schamanentums einfach durch ihre bloße Mehrheit die koreanische Schamanenwelt zu beherrschen begannen.

Mit der rasanten, z. T. gewaltsam vorangetriebenen gesellschaftlichen Entwicklung einerseits und andererseits dem auf der Wandlung innerhalb

der Schamanenwelt beruhenden Konflikt der Schamanen untereinander war eine vielseitige Veränderung des Schamanismus unvermeidlich. Diese erstreckt sich von den Götterhäusern über das Erlernen des Schamanenbrauchtums bis zur religiösen Haltung der Anhänger.

Sehen wir uns zunächst die Veränderung der Götterhäuser an. Im koreanischen Schamanismus gibt es davon zwei Arten: Privates Götterhaus und Schamanentempel. Bei dem ersteren handelt es sich um das private Götterhaus eines Schamanen, das dieser ausschließlich für die Verehrung seiner Götter reserviert und in dem auch alle mit den Göttern zusammenhängenden Gegenstände aufbewahrt werden. Das letztere ist eine Art Tempel, wo Schamanen öffentlich ihre großen Zeremonien abhalten können.

Das private Götterhaus eines Schamanen wird im Prinzip in einem Raum seines Hauses eingerichtet. Aber das Aussehen der privaten Götterhäuser hat sich inzwischen überall gewandelt. Dies ist zurückzuführen auf die grundsätzliche Veränderung der koreanischen Hausstruktur, die die Modernisierung mit sich gebracht hat. Infolgedessen ist heutzutage das Götterhaus in einem kleinen Eckzimmer untergebracht oder wird in seine Bestandteile zerlegt, in verschiedenen Zimmern aufbewahrt. Mit anderen Worten ist es im Haus eines Schamanen nicht selten zur Belastung geworden, und die Göttersachen dienen nur mehr als eine Art Dekoration.

Im Vergleich zu diesem privaten Götterhaus muß ein Schamanentempel geräumiger sein, weil dort große Schamanenzeremonien (*Kut*) angehalten werden, bei denen sich zahlreiche Mitglieder, Verwandte und Nachbarn der betenden Familie versammeln, ja oft sogar mehrere Zeremonien gleichzeitig stattfinden. Bis vor einer Generation gab es in Seoul und Umgebung über 60 Schamanentempel, aber heute ist davon nicht einmal mehr die Hälfte erhalten, wobei nur noch in drei oder vier davon Schamanenzeremonien abgehalten werden können: Diejenigen Tempel, in denen Schamanen heute noch am häufigsten ihre großen Zeremonien abhalten, sind *Kuksadang* (Schamanentempel für Staatslehrer) am Fuße des In'wang-Bergs und *Sasindang* (Schamanentempel für staatliche Abgesandte) am Muak-Paß in Seoul. Als vor acht Jahren in Seoul eine evangelische Kirche den seinerzeit bei Schamanen so beliebten traditionellen *Halmidang* (Schamanentempel der göttlichen Großmutter) in Hongjedong zu übernehmen versuchte, konnte man auch dort den Klang von Zeremonialtrommeln nicht mehr hören. Einige Tempel wurden auf Grund der Stadtplanung und harten Kritik der Bewohner niedergerissen, versetzt oder umgestaltet.

Außer den Götterhäusern hat sich das Erlernen des traditionellen Schamanenbrauchtums auch stark verändert. Dies erstreckt sich auf fast alle Bereiche der traditionellen Kultur. Für das Erlernen des Schamanenbrauchtums ist deshalb eigentlich eine langjährige Zeit erforderlich.

Doch die Schamanen sorgen sich zunehmend nur ums Geldverdienen und nicht um die Ausbildung in den Dingen des traditionellen Schamanentums. Das Erlernen des traditionellen Schamanenbrauchtums wird gering geachtet und die noch übrig gebliebenen Schamanenzeremonien werden vereinfacht und gekürzt. Infolgedessen muß man den koreanischen Schamanismus in

seiner heutigen Form als ziemlich profanisiert bezeichnen. Übrigens ist in diesem Zusammenhang noch zu erwähnen, daß das ursprünglich unterschiedliche Schamanenbrauchtum der drei traditionellen Schamanenschulen in Seoul und Umgebung heute schon weitgehend vermischt und verlorengegangen ist.

Was die religiöse Haltung der Anhänger eines Schamanen betrifft, hat es im koreanischen Schamanismus eine bestimmte Tradition gegeben: Ein traditioneller Anhänger verehrt im allgemeinen einige Götter im eigenen Hause. Er nimmt an den jährlichen Gebetszeremonien (*Ch'isöng*) bei einem Schamanen teil. Wenn er zu Hause Probleme hat, wendet er sich an den Schamanen und bekommt je nach Problem ein dazu passendes Rezept, sei es ein Amulett oder eine Zeremonie. Auf dem Lande hat wie in früherer Zeit noch heute ein Schamane gewöhnlich einen Anhängerkreis, in dem nur der betreffende Schamane selbst seinen Einfluß ausüben kann. Jedoch hat sich die traditionelle Struktur der Anhängerschaft seit der Modernisierung in der Weise verändert, daß es in Seoul und Umgebung eine feste Anhängerschaft kaum mehr gibt, und die Anhänger scharenweise zu einem durch Wundertaten u. ä. Aufsehen erregenden Schamanen überwechseln. Sie reagieren sogar gegenüber dem persönlichen Leben eines Schamanen sehr sensibel. Außerdem gibt es heutzutage selten solche Anhänger, die traditionsgemäß in ihrem eigenen Hause noch Götter verehren. Allerdings hat dies zum Teil mit der Veränderung der traditionellen Hausstruktur Koreas zu tun. Darüber hinaus ist es üblich geworden, daß die Anhänger anhand eines Fernsprechapparates sich mit ihrem Schamanen über irgendein Problem beraten.

In der Zeit, in der der koreanische Schamanismus nach der Befreiung Koreas von der japanischen Kolonialmacht solche Veränderung erlebt hat, ist er obendrein vom Christentum sehr schlecht behandelt worden. Die christlichen Missionare haben schon seit Anfang dieses Jahrhunderts auf das einheimische religiöse Phänomen (Schamanismus) aufmerksam gemacht. Damit haben sie die erste Phase der Erforschung des koreanischen Schamanismus eingeleitet. Es ist aber nicht zu übersehen, daß ihr Hauptmotiv dabei vor allem in einer effektiven Mission lag. Dementsprechend haben sie den Schamanismus als primitive und negative religiöse Erscheinung interpretiert.

Die Erforschung des koreanischen Schamanismus wird seit Anfang der 70er Jahre von verschiedenen einheimischen Forschern ernsthaftlich betrieben. Jedoch verharren einige christliche Forscher, die dabei eine führende Rolle spielen, auf einem sehr ablehnenden Standpunkt. So heben sie zum Beispiel die negativen Seiten des Schamanismus im Bewußtsein des Volkes hervor und kommen zu der Schlußfolgerung, daß Schamanismus in Korea eine Erscheinung ist, die überwunden werden muß. Andererseits sehen andere den Schamanismus als etwas Grundlegendes für die koreanische Kultur an und suchen daraus die Möglichkeit, das Christentum effektiv zu koreanisieren. Dies zeigt die sich widersprechende Haltung des koreanischen Christentums gegenüber dem Schamanismus deutlich. Das deutet wiederum an, daß das Christentum den Schamanismus noch vage bzw. nicht richtig verstanden hat.

Solches vage Verständnis des Schamanismus durch das Christentum ist besonders im Zusammenhang mit dem neuerdings zu beobachtenden Phänomen in christlichen Kirchen hervorzuheben, nämlich das der sog. Geisteserfahrung (*Söngryöng-ch'ehöm*). Darauf reagieren koreanische Theologen so sensibel, daß sie dies sofort als die Schamanisierung der Kirchen interpretieren und die Kirchen davor warnen. In den koreanischen Kirchen herrscht außerdem eine Erscheinung, in der alle Arten von Krankheiten von den Pfarrern kuriert werden. Die Theologen kritisieren dies als eine Art von Schamanismus der Kirchen. Solche Geisteserfahrung und die damit verbundene Heilung der Krankheiten sind jedoch den Religionen gemein. Und der Grund, warum diese Erscheinungen sich neuerdings in den Kirchen ausbreiten, sollte vielmehr in bezug auf die beschleunigte Industrialisierung und Wandlung der Gesellschaft gesucht werden.

Die koreanischen Christen und die christlichen Forscher haben bisher ohne neutrale, sorgfältige Untersuchung des koreanischen Schamanismus diesen einfach als beschämenden primitiven Aberglauben angesehen. Solche Voreingenommenheit aber bildet nur ein Hindernis für das richtige Verständnis ihrer eigenen Kulturtradition und einheimischer religiöser Erscheinungen. Deshalb ist auch eine effektive Koreanisierung des Christentums nur schwer zu erwarten.

IV.

Der koreanische Schamanismus ist nicht nur für die einheimischen, sondern auch für die ausländischen Koreanisten ein beliebtes Thema geworden, so daß er in den letzten 15 Jahren in fast allen kultur- und sozialwissenschaftlichen Fächern mehr oder weniger ausführlich behandelt worden ist. Jedoch hat der boomartige Interessenzuwachs zu keiner grundlegenden Untersuchung des Gegenstandes geführt.

Die ausländischen Koreanisten haben sich vor allem mit den phänomenologischen Seiten des Schamanismus beschäftigt. Da sie meistens die europäisch bzw. amerikanisch geprägten wissenschaftlichen Untersuchungsmethoden geschickt anwandten, haben einige von ihnen trotz ihrer relativ kurzen Feldforschung ziemlich interessante Arbeiten über den koreanischen Schamanismus publizieren können. Es muß dabei allerdings berücksichtigt werden, daß sie zwar im allgemeinen einige Kenntnisse über den sibirischen Schamanismus hatten, daß aber die Erforschung des letzteren von Anfang an hauptsächlich aus christlichem Gesichtspunkt und mit dem Hintergedanken der Entwicklung der Gesellschaft geschah. Mit anderen Worten hat es selten Forscher gegeben, die eine neutrale Untersuchung des Schamanismus versucht haben. Auf dieser Tatsache beruht das derzeitige Wirrwarr der Ansichten zu diesem Thema. Mit solchen Kenntnissen über den sibirischen Schamanismus sind die ausländischen Koreanisten dann leicht zu den falschen Interpretationen des koreanischen Schamanismus gekommen.

Korea ist ein Land, das auf eine mehr als 4000jährige Geschichte zurückblickt und während dieser Zeit vorwiegend unter dem Einfluß aus China

seine eigene Hochkultur entwickelt hat. Dementsprechend sind beim koreanischen Schamanismus nicht nur seine phänomenologischen Aspekte, sondern ebenso seine historischen zu berücksichtigen. Um den koreanischen Schamanismus zu verstehen, ist deshalb die Untersuchung dieser beiden Seiten unvermeidlich. Wenn die ausländischen Forscher die allgemeine Geschichte Koreas und die Entwicklungsgeschichte des Schamanismus nicht kennen, dann sind ihrem Verständnis des koreanischen Schamanismus Grenzen gesetzt, wie es bisher der Fall gewesen ist.

Aber auch die Untersuchung des koreanischen Schamanismus von Seiten der einheimischen Forscher ist nicht unproblematisch geblieben. Das Studium des Schamanismus durch Koreaner begann zum erstenmal in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts: Es ragten dabei die Namen YI NŬNG-HWA, CH'OE NAM-SŌN und SON CHIN-T'AE hervor. Zu solchen relativ späten Beginn der Untersuchung des Schamanismus scheinen die Beseitigung des gesellschaftlichen Vorurteils über den Schamanen bei jenen Forschern und ihr nationalisiertes Interesse für die traditionelle Kultur Anlaß gewesen zu sein. Denn sie sahen schockiert, daß die christlichen Missionare und einige Japaner wissenschaftliches Interesse am Schamanismus zeigten. Erst nach der Anektierung Koreas durch Japan wurde ihr nationales Selbstbewußtsein geweckt, sie wurden endlich ihrer eigenen kulturellen Tradition gewahr.

Für die Erforschung des Schamanismus durch diese Forscher war die holistische Methode charakteristisch: Sie suchten aus den koreanischen sowie chinesischen historischen Dokumenten fast alle schriftlichen Materialien über den Schamanismus heraus, verglichen diese mit den Arbeiten der ausländischen Forscher über den sibirischen Schamanismus und leisteten sogar weitgehende Feldforschung. Ihre wertvollen Bemühungen wurden jedoch von den späteren Generationen leider nicht richtig gewürdigt.

Nach der Befreiung Koreas von japanischer Herrschaft wurde das Studium des koreanischen Schamanismus den einheimischen jungen Forschern überlassen. Denen fehlte aber in bezug auf die Erforschung eines so komplexen Phänomens die methodische Erfahrung, so daß sie es bloß als ein Objekt der Volkskunde angesehen und sich hauptsächlich mit der Sammlung der Schamanengesänge beschäftigt haben. Dies hatte die Herausbildung der bis heute immer noch starken Volkskundetradition bei der Erforschung des koreanischen Schamanismus zur Folge. Bei solcher Studientradition war vergleichende Arbeit zum Schamanismus kaum zu erwarten. Davon abgesehen schenken sie auch der Untersuchung der historischen Entwicklung dieser Religion wenig Aufmerksamkeit. Darüber hinaus war ihre Feldforschung meistens nur unzulänglich. Unter diesen Umständen ist es mehr als natürlich, daß der koreanische Schamanismus nicht als Religion betrachtet wird und das Verständnis, das die Forscher diesem Phänomen entgegenbrachten, eingeengt und irreführend ist.

Zum Schluß möchte ich mein wissenschaftliches Interesse für den koreanischen Schamanismus erklären und anschließend unter Berücksichtigung des problematischen Zustandes der koreanischen Schamanismusforschung einige Vorschläge zu seiner zukünftigen Erforschung machen: Der koreanische

Schamanismus ist in der Kultur des koreanischen Volkes und seiner langen Geschichte fest eingebettet. Er ist besonders seit der *Chosŏn*-Dynastie unterdrückt und verfolgt worden. Trotzdem haben sich viele Anhänger, meistens Frauen, zu dieser traditionellen Religion bekannt. Im Laufe der euro-amerikanischen Modernisierung Koreas ist der Schamanismus als ein kulturelles Element der Schande betrachtet worden. Dabei kann aber nicht geleugnet werden, daß er mit verschiedenen Bereichen der koreanischen traditionellen Kultur aufs engste zusammenhing. Daher muß diese Religion zum besseren Verständnis der Koreaner und deren Kultur genau konkret erforscht werden.

Zu diesem Zweck muß der Zusammenhang des koreanischen Schamanismus mit demjenigen in Nordostasien und Sibirien sowie mit dem ähnlichen religiösen Phänomen in China und Japan geklärt werden. Die Stellung des koreanischen Schamanismus und seine durch die geographische Lage bedingten Besonderheiten können durch solche vergleichende Arbeiten deutlich gemacht werden. Außerdem muß die Stellung des Schamanismus in der Geschichte und der phänomenologischen Kultur Koreas richtig erkannt werden. Diese Punkte stellen wichtige Fragen dar, die in bezug auf den Ursprung des koreanischen Volkes, die Tätigkeit seiner Vorfahren außerhalb der koreanischen Halbinsel, etc. mit der koreanischen Altertumsge- schichte direkt zu tun haben. Innerhalb der Halbinsel stehen außerdem die Beziehung des Schamanismus zur Politik, sein durch Kontakte mit anderen Religionen bedingter synkretischer Charakter, seine religiöse Rolle usw. als wesentliche Forschungsthemen an.

Übrigens sollten zum Verständnis des phänomenologischen Aspektes des Schamanismus nicht nur die Schamanengesänge, die Schamanen- bzw. Götterkrankheit (*Mubyŏkng* bzw. *Sinbyŏng*) u. ä. behandelt werden. Der Werdegang der Schamanen, das Götterhaus, die schamanistischen Götter, alle Arten Schamanenzeremonien, die Glaubens- und Gebetsformen ihrer Anhänger und deren andersartige religiöse Haltung, verschiedene Schamanengeräte, die Götterkleidung, die Opfertische u. v. a. sind Dinge, die innerhalb der Struktur des koreanischen Schamanismus und unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Funktion ebenfalls einer genauen und konkreten Untersuchung bedürfen.

BUDDHISM IN KOREA A HISTORICAL INTRODUCTION

by *Hee-Sung Keel*

1. The Three Kingdoms and the Coming of Buddhism

When Buddhism came to the Korean peninsula in the latter half of the fourth century, Korea was divided into three separate kingdoms, each forming an ancient state of a tribal confederation trying to expand its territory at the expense of the others. The religious beliefs and practices of the people were predominantly animistic and tribalistic. They believed in the spirits residing in nature such as heaven, earth, sun and moon, stars, mountains and seas. They also worshipped the ancestral spirits of the head of the tribe, or in case of a tribal confederation the ancestor of the royal family. But with the emergence of the centralized state powers the Korean society was moving beyond its tribalistic stage, and it was ready for a new form of religion with broader horizon.

Among the three kingdoms, Koguryō in the north was the earliest in forming a centralized state and it was by far the strongest of the three. Although there is some evidence that Buddhism had been known earlier, it was in 372 A.D. during the reign of King SOSURIM that it was officially introduced into Koguryō. King SOSURIM maintained a friendly relationship with the Former Ch'in in northern China which had destroyed the former Yen, the enemy of Koguryō. It was in this political context that FU CHIEN, the most powerful ruler of the Former Ch'in as well as an ardent supporter of Buddhism, sent an envoy and a monk named SUNDŎ together with Buddha images and scriptures to Koguryō. Significantly, in the same year King SOSURIM accepted Buddhism he also established the T'aehak, an academy for Confucian learning, and the next year he promulgated legal codes, laying the foundation for a centralized state.

While Buddhism came to Koguryō by way of the Former Ch'in in northern China, it reached the kingdom of Paekche, situated in the southwest of the Korean peninsula, from Eastern Chin in southern China with which Paekche was in close diplomatic relationship. As in the case of Koguryō, it was not a mere coincidence that Buddhism, a new religion with a universalistic ethos, was introduced into Paekche around the time when it was in the midst of consolidating the royal authority – most notably by King KŪNCH'ŎGO (346–375) – over against the tribal powers. The kingdom of Silla, being situated in the southeastern corner of the peninsula, was geographically not in a favorable position to absorb the high culture of the Chinese continent. Hence Silla became the latest recipient of Buddhism as well. Even though the official record of the *Samguk sagi* [The Chronicles of the Three Kingdoms] says that Buddhism came to Silla as early as the time of King NULCHI (417–447), it was not able to make much progress at first, apparently due to the severe opposition of the ruling aristocratic families deeply rooted in the

tribal religious tradition. But with the continued strengthening of the royal power, the kings and the supporters of the court kept a constant interest in Buddhism as a new ideological force which would not merely loosen the tribal ties but also have an edifying effect on the people at large. On the occasion of the martyrdom of ICH'ADON, a loyal minister, King PŎPHŬNG finally proclaimed the official recognition of Buddhism in 527. His name "PŎPHŬNG" means "Flourishing of the Dharma". Again it is significant to note that earlier in 520 he had promulgated legal codes for the country, and two years after the official recognition of the new religion he prohibited killing of life in the land.

The introduction of Buddhism into the three kingdoms meant the coming of a host of novel religious and cultural phenomena accompanying it: the monks representing religious leader clearly demarcated from the rest of the population, the Buddha statues constituting the new objects of devotion for the people, the scriptures containing hitherto unheard-of philosophical ideas and metaphysical worldviews, and the temple architecture representing the new religious institution clearly separate from the rest of the society. Monks were not just religious figures; they were magicians, writers, calligraphers, architects, painters, and even diplomats and political advisers. While it took a while for the Korean Buddhists to have a solid understanding of the philosophical subtleties of Buddhism, its visible benefits alone were enough to win the hearts of the kings and the people.

It was Silla, at first the most backward among the three kingdoms culturally, which nevertheless benefited most from Buddhism by turning it into a unifying force of the country. It became the source of religious patriotism and provided the creative energy which enabled Silla finally to achieve the great task of unifying the three kingdoms. King CHINHŬNG, the successor of PŎPHŬNG, was the first Silla monarch who legally allowed his people to become Buddhist monks, and he himself became a monk around the end of his life, taking a Buddhist name PŎBUN (Dharma Cloud) for himself; the queen followed suit. This was an act demonstrating the unity of the state and the *saṅgha*, the king assuming leadership in both the secular and sacred areas of life. Beginning with PŎPHŬNG many of the Silla rulers adopted Buddhist names such as ŚUDDHODANA, MĀYĀ, ŚRĪMĀLĀ, for themselves as well as their families, seeking Buddhist sanctification of the royal house. Behind the close alliance of Buddhism and the Silla ruling class were many outstanding Buddhist monks who not merely were engaged in their own spiritual cultivation but also provided political services for their country. Eminent monks Like WŎN'GWANG (?-630) and CHAJANG (7th century), both of whom had studied in China, were good example of this. Here is a story about WŎN'GWANG, for example, in the *Lives of Eminent Korean Monks*:

In his thirtieth year (608) King Chinp'yŏng, troubled by frequent border raids by Koguryŏ, decided to ask help from Sui [China] to retaliate and asked the master to draft the petition for a foreign campaign. The master replied, "To destroy others in order to preserve oneself is not the way of a monk (*śramaṇa*). But since I, a poor

monk, live in Your Majesty's territory and waste Your Majesty's clothes and food, I do not dare disobey." He then relayed the King's request to Sui.¹

WŎN'GWANG was clearly aware of the conflict between the universalistic ethical norm of Buddhism and the particularistic duty demanded by secular authority, but he ultimately found no serious problem in compromising these two norms. This was also the spirit underlying his so-called *sesok ogye* (five precepts for laymen), for which he is well known:

Kwisan and Ch'wihang from Saryang district came to the master's door and, lifting up their robes, respectfully said, "We are ignorant and without knowledge. Please give us a maxim which will serve to instruct us for the rest of our lives." The master replied, "There are ten commandments in the Bodhisattva ordination. But, since you are subjects and sons, I fear you cannot practice all of them. Now, here are five commandments for laymen: serve your sovereign with loyalty; tend your parents with filial piety; treat your friends with sincerity; do not retreat from a battlefield; be discriminating about the taking of life. Exercise care in the performance of them."²

It is indeed significant to note that WŎN'GWANG gave these rules instead of the common five precepts Buddhism teaches lay people to observe – namely the precepts against killing of life, lying, fornication, stealing, and drinking liquor – which he must have known undoubtedly. Here we see a clear example of how an eminent monk reinterpreted Buddhist ethics in such a way as to render it serviceable to the pressing need of an expanding kingdom in its crucial period of history.

CHAJANG was originally a member of the high nobility, the *chin'gol* (true bone) blood. He went to T'ang China in 636, the fifth year of Queen Sŏndŏk, and returned home after seven years of study of Buddhism. Upon his return, he was given the title of "Grand National Director" (*taegukt'ong*) and charged with the task of controlling all the monks of the country. He installed the platform for ordination of monks at the T'ongdo Monastery and strictly enforced Buddhist discipline throughout the *saṅgha*. Wishing for the peace and prosperity of the country, he also built a magnificent nine-story pagoda, about 225 feet high, in the compound of the Hwangnyong Monastery which was like the Buddhist center of the country. He was also responsible for many stories which suggest that Silla was the ideal Buddhist country and that Buddhism was by no means a new religion in Silla.³

2. Development of doctrinal studies and Sŏn Buddhism

While the rulers and the aristocratic families were interested in Buddhism apparently for worldly reasons such as protection of the state, welfare of the family, and magical services often provided by the monks, there were many monks of great learning who studied and taught the profound philosophical doctrines of Buddhism. On the whole, the Buddhist thought in the three kingdoms were heavily indebted to that in China during the period of the northern and southern dynasties. In Koguryŏ, along with the Confucian and Taoist learning, the Samnon (San-lun) studies seems to have been very active; one of the Koguryŏ monks, named HYGWAN, went to Japan around the end of the dynasty to become the first Sanron patriarch in Japan. Such Mahāyāna

texts as the *Mahāparinirvāṇasūtra*, the *Daśabhūmikāsūtra-śāstra*, and the *Ta-chih-tu-lun* were also studied, and the T'ien-t'ai School was also introduced into Koguryō toward the end of the dynasty. In Paekche, on the other hand, the Vinaya studies were active. A Paekche monk named KYŌMIK went to India and came back with a lot of Hinayana Abhidharma and Vinaya texts; he translated seventy-two works relating to the Vinaya. The Vinaya studies flourished so greatly in Paekche that three of the Japanese nuns came to Paekche to study Vinaya. Besides, many Paekche monks went over to Japan, with which Paekche was in close diplomatic ties, and played important roles in the formation of the early Japanese Buddhism and culture. A Paekche monk named HYEJA, for instance, went to Japan in 594 and became the mentor of the famous SHŌTOKU TAISHI. The doctrinal study in Silla Buddhism was behind that in Koguryō or Paekche at first, but with the return of WŎN'GWANG and CHAJANG from China Silla monks reached a new level of doctrinal understanding in the first half of the seventh century, laying the foundation for the great period of Silla Buddhist thought in the latter half of the century.

With Silla unifying the three kingdoms in 680, Silla Buddhism also reached its apogee. Three eminent monks have to be mentioned as representing this new period of Silla Buddhism: ŪISANG, WŎNHYO, and WŎNCH'ŬK. ŪISANG (625–702) studied under CHIH-YEN, the second Chinese Hua-yen patriarch, and upon return to Korea he became the founder of the Hwaōm School in Korea. Under the hands of the ten prominent disciples he produced, the Hwaōm School became the most flourishing and influential doctrinal school not merely in Silla dynasty but throughout the rest of Korean Buddhist history. Although not as philosophical as the Hua-yen thought of Fa-tsang, ŪISANG's thought puts a great deal of emphasis upon the Hwaōm practice of contemplation as can be seen from his short but masterful work, the *Hwaōm ilsŭng pōpkyedo* [Diagram of the *Dharmadhātu* of Hwaōm, the One Vehicle].

WŎNHYO, commonly regarded as the greatest figure in Korean Buddhism, was a master of doctrinal reconciliation. He tried twice to enter T'ang China with ŪISANG; once he failed and the other time he changed his mind. On the first journey he and ŪISANG were detained in Koguryō on the suspicion of being spies; they escaped in 650. When Paekche was destroyed in 660, they tried the sea route. Waiting for a ship bound for T'ang in 661, they met a severe storm one night and took refuge in an earthen cave. Waking up in the following morning, they found the place where they had spent overnight to be not an earthen cave but an old tomb. They had to spend another night in the same place, but this time in fear of the devils moving around them. WŎNHYO realized the truth: Everything comes from the Mind and is nothing but consciousness; one should not seek for truth outside the Mind. WŎNHYO turned his step back to Silla and ŪISANG alone continued the journey.

WŎNHYO was a prolific writer. He wrote no less than 86 works out of which 23 are extant (of which 15 are complete and 8 in fragments). By his time most of the important *sūtras* and treatises had flown into Korea from China, and

the diverse ideas and doctrines contained in them caused a great deal of confusion for the Silla Buddhists as they did for the Chinese as well. It was WŎNHYO's special genius to find a way to interpret all of the diverse texts in a harmonizing way and reveal the underlying unity of them without sacrificing the distinct flavor of each text at the same time. He was particularly concerned with the conflict between the Mādhyamika philosophy of emptiness (*mu*, nothingness) and the Yogācāra philosophy of ideation-only (*yu*, being). But he found the way to resolve this conflict in the *Awakening of Faith in Mahāyāna* with its doctrine of the two aspects of One Mind, i.e., the gate of Suchness and the gate of Birth-and-Destruction. This became WŎNHYO's consistent hermeneutical key in his interpretation of all the other texts. His commentaries on the *Awakening of Faith*, the *Taesŭng kisillon so* and *Taesŭng kisillon pyŏlgi*, greatly influenced FA-TSANG's interpretation of the text, and hence directly contributed to the development of Hua-yen thought in China. Another of WŎNHYO's work, his commentary on the *Vajrasamādhi-sūtra* (*Kŭmgang sammaegyŏng non*), was so highly appreciated by the Chinese scholars that it acquired the title of a *lun*, a treatise. Unfortunately, his commentary on the *Avatam.saka-sūtra* is extant only in a small fragment, but his theory of doctrinal classification was well known among the Chinese scholars.

WŎNHYO showed a great deal of interest in the Pure Land faith as well and produced many works on it. But he was more than a scholar-monk. He tried to embody in his personal life the ideal of a bodhisattva who works for the well-being of the sentient beings in complete freedom. He married a widowed princess; he visited villages and towns, teaching people with songs and dances, and greatly popularized Buddhist message. But it has to be said that WŎNHYO was rather an exceptional figure in doing this and that, despite the popularistic movement he launched, Silla Buddhism never closed the gap between the monks and ordinary believers. The faith in Maitreya Buddha was also very popular in the early period of Silla; but it gave way to Amita Buddha faith later on. Judging from the numerous commentarial works on the Pure Land *sūtras* by the Silla masters, indeed Pure Land faith seems to have been widespread in Silla. Nevertheless it is significant to note that no popular Buddhism was able to establish itself as an independent sect in Silla – nor in any other period of Korean history thereafter – as in China or Japan.

WŎNCH'ŬK was another great Silla Buddhist thinker. As a student of the famous Hsüan-tsang, he formed an independent line of Fa-hsiang philosophical interpretation as opposed to the line established by K'UEI-CHI and his followers. WŎNCH'ŬK's commentary on the *Sandhinirmocana-sūtra* was even translated into Tibetan. It was his line of FA-HSIANG thought that was transmitted to Silla through such eminent scholar-monks as TOJŬNG, T'AEHY-ŎN, HŬNGGYŎNG, SUN'GYŎNG and formed the Korean Pöpsang School, the second most influential doctrinal school in Korea.

Silla dynasty began to show serious internal conflicts within the ruling class from the end of the eighth century on. Buddhism also began to lose much of

its earlier vitality and creativity. It was during this time that Sŏn (Ch'an; Zen) Buddhism was introduced into Korea from T'ang China. It took roots mostly in local areas, far away from the capital city of Kyŏngju, under the patronage of the local magnates or warlords. Most of the founders of the so-called Nine Mountains (*kusan*), the nine monastic communities of Sŏn, were recipient of the Dharma from the disciples of the famous MA-TSU TAO-I (707-786). Their radical approach to Buddhism soon created tension and conflict with the old-established schools of doctrinal Buddhism (Kyo), posing a major problem which Korean Buddhism had to deal with thereafter.

In the final period of the Silla dynasty social turmoil and unrest prevailed. The authority of the central government collapsed due to the political struggle among the aristocrats of the capital, the poor administration of the kings, and the rise of powerful local warlords. There was a wide-spread belief among the people in geomancy which gave magico-geographical explanation to the rise and fall of political powers in the confused world. A Sŏn monk named Tosŏn (821-898) was a great expert in geomancy. Eventually order was restored out of the chaos by Wanggŏn, a local warlord who founded a new regime, the Koryŏ dynasty (918-1392).

Although the dynasty changed, the intimate relationship between Buddhism and the state continued as before. In fact, Buddhism became even more solidly established as the state religion of the new dynasty. Wanggŏng attributed his political success to the protecting power of Buddhas. He was also a believer in geomancy and constructed numerous Buddhist temples according to the geomantic principles with a view to curb the evil forces of the geomantically unfavorable places of the country. Following the example set by the first king, all the subsequent kings of the Koryŏ dynasty became ardent supporters of Buddhism. During the reign of King Kwangjong (949-975) monks' examination system was established by the state, paralleling the civil-service examination. The monks who passed the examination began to climb the ladder of clerical ranks, and those who did not pass the examination could not be appointed abbots of monasteries. The highest honor was given to the royal preceptor (*wangsa*) and the national preceptor (*kuksa*).

As Buddhism flourished under the patronage of the state, monasteries became financially wealthy. Contributions from the court and the nobles, the privilege of tax exemption, the practice of lending money at interest, and various other commercial factors provided their economic prosperity. It is not hard to imagine that this lured many into the *saṅgha* who had material motives. Despite its external flourishing, however, Koryŏ Buddhism lacked the inner vitality demonstrated by Silla Buddhism, and there was no creative development that would set Koryŏ Buddhism apart from that of Silla. But with the appearance of Ŭich'ŏn in the middle of the eleventh century Koryŏ Buddhism began to show its own dynamics. Born in 1055 A.D. the fourth son of King MUNJONG, he entered a Hwaŏm monastery at the age of eleven. At thirty-one he went to Sung China, where he met many illustrious Chinese masters of various schools and collected large amounts of Buddhist literature.

While in China, he showed a particular interest in T'ien-t'ai (Ch'önt'ae) philosophy, and back in Koryō he deliberately promoted this school with a view to put an end to the long-standing conflict between Sōn and Kyo. Emphasizing the idea of *kyogwan kyōmsu*, the parallel cultivation of doctrinal study and contemplation, he wanted to incorporate the existing Sōn into his Ch'önt'ae School which, significantly, was also called a Sōn order. Royal support and his own ability soon made Ch'önt'ae the most flourishing order of the time, and it looked as if he might actually have succeeded in realizing his dream. But he died at the age of forty-seven, too soon to give his ideal a more solid embodiment.

Eventually the Ch'önt'ae Order became simply another sect in an already crowded field, and the distance between Sōn and Kyo remained as wide as ever. In fact, ŬICH'ŌN's effort only helped to strengthen the denominational self-consciousness on the part of other schools, particularly the Nine Mountains of Sōn which felt threatened by the Ch'önt'ae Order. Hence they began to show a movement of consolidation under the new name of Chogyae Order. It was a monk by the name of CHINUL who gave a new ideology to this movement.⁴ Deeply disenchanted with the corruption of the *saṅgha*, CHINUL (1158–1210) led an independent reform movement in a remote place from the capital. He was also distressed by the conflict between Sōn and Kyo in Koryō *saṅgha*. But unlike ŬICH'ŌN, he wanted to embrace Kyo, particularly Hwaōm, into Sōn. Greatly influenced by the thoughts of the Chinese masters such as LI T'UNG-HSÜAN and TSUNG-MI (780–841), CHINUL established a unique comprehensive approach to Sōn which balances sudden enlightenment with gradual cultivation and which allows a Hwaōm method of sudden enlightenment as well as the method of *hwadu* (*kōan*) meditation. CHINUL's Sōn thought, which he had expounded in many of his writings on Sōn, became the foundation for the thought and practice of Korean Sōn tradition down to the present day.

Koryō Buddhism is noted for the monumental production of the printing woodblocks of the *Tripitaka*. When the Liao forces from China invaded Korea and occupied the capital city, King HYŎNJONG (1009–1031) had to flee to the south, and according to a legend, he turned to Buddhism for protection. He vowed that he would have the entire *Tripitaka* carved on printing blocks if only the invaders were driven out from the country. Eleven days later, the invaders did indeed leave the capital, whereupon the king kept his vow. Thus the first Koryō woodblock edition of the *Tripitaka* was produced, a project that began around 1010 and took over forty years to complete. It was based upon the Shu-pen edition of the Sung dynasty. In 1090, ŬICH'ŌN published his *Sinp'yŏn chejong kyojang ch'ongnok* [A Newly Compiled General Catalogue of Collections in All Buddhist Schools] which listed works not included in the *Tripitaka*, 1010 titles in 4740 fascicles. Subsequently, this entire supplementary collection of scriptural commentaries were carved onto wooden blocks. But unfortunately both the printing blocks of the *Tripitaka* and those of the supplementary collection, which were housed in Puin Monastery near Taegu, were completely set to fire by the

invading Mongols in 1232. Then King KOJONG, who had fled to Kanghwa Island, made a vow similar to that of Hyōnjong, and plans were made again to carve the entire *Tripitaka* on woodblocks. Thus the second Koryō *Tripitaka* was made, taking fifteen years from 1236 to 1251. These woodblocks, about 80,000 in number and the oldest printing blocks in the world, are now preserved in Haein Monastery near Taegu.

Even after the Mongol invasions, Koryō Buddhism flourished as before externally. The Koryō court and aristocrats, now under the dominion of the Yüan China, continued to support the *saṅgha* which in turn provided them with various ritual services such as prayers for rain and good harvest and lecture assemblies on *sūtras* that emphasize the idea of protecting the state through Buddhism. While Koryō *saṅgha* was continuing to enjoy its secular privileges, in particular its enormous economic power, there began to develop a new attitude toward Buddhism among the Confucian scholars and officials, especially among the younger lesser bureaucrats. They viewed with alarm the breakdown of the *kongjōnje* (public field system), the basis of the Koryō economic order, and the ever-shrinking government revenues due to the sequestering of large land holdings by the powerful high officials in the capital and by the numerous influential Buddhist monasteries throughout the country. Contemporary with this was the introduction of Neo-Confucianism, which is critical toward Buddhism, into Koryō. Thus the voice of anti-Buddhist accusations began to be raised openly. Such accusations were heeded already by King KONGMIN (1351–1374), but the decisive measures were not taken until Yi SŎNG-GYE took power in 1389, representing a new social force that called for land reform, pro-Ming diplomacy (against the moribund Yüan), and the curbing of Buddhism. The anti-Buddhist accusations and measures were moderate at first, and mostly confined to economic aspects, but they grew harsher and were applied with dogmatic fervency as time went on.

Yi SŎNG-GYE, the founder of the Yi dynasty (1392–1910), was in some ways a pious Buddhist. But with the change of the social and economic structure and the shift of political power, it was inevitable that Buddhism, which had been so closely identified with the established system of the previous dynasty, should suffer losses. Thus Yi abolished the tax-exempt status of the Buddhist monasteries, banned construction of new monasteries, and initiated the monk-license system. King T'AEJONG (1400–1418) officially recognized only about 250 monasteries, confiscating the land and slaves of the others and laicizing many monks. In the capital only one monastery representing each sect was allowed to exist, and in the provinces only two, each representing Sōn and Kyo. Then King SEJONG (1418–1450) took even more drastic steps, regrouping the existing Five Schools of Kyo and Two Orders of Sōn⁵ called *ogyo yangjong*, into simply the Two Orders of Sōn and Kyo, *sōn'gyo yangjong*; thus Sōn and Kyo became the names of Buddhist denominations. SEJONG even banned monks from the capital and mobilized them for various construction works. These drastic measures were calamitous for the Buddhist community, which had never known such persecution since Buddhism came to the land

about a millennium previously. King Sejo (1455–1468) was a devout Buddhist who lent support to the *saṅgha*, but after his death an even stronger reaction set in. King Songjong (1469–1494), a dedicated Confucianist, forbade people to become monks, and the notorious despot Yŏnsan'gun put an end to whatever official relationship the state still had with Buddhism by abolishing the monk examination altogether.

For a brief period during the reign of Myŏngjong (1545–1567), when his mother Queen Munjong took charge of governmental affairs behind the screen, Buddhism seemed to revive under her lavish patronage and under the able leadership of the monk named Pou. The monk examinations for Sŏn and Kyo were revived, and the various restrictions against Buddhist activities were removed. It was during this time that Hŭyŏng (1520–1604), regarded as the greatest figure of Yi-dynasty Buddhism, took the examination and began his religious career. Once again, a violent reaction against this temporary revival ensued; Pou was exiled to the Cheju Island and murdered there. Never again thereafter was Buddhism to see such a turn of fortune in Korean history until modern times.

Hŭyŏng, or the Great Master of Western Mountain (Sŏsan Taesa), was the central figure in the history of Yi-dynasty Buddhism. Most of the eminent Korean monks from the seventeenth century on, whether in Sŏn or Kyo, trace their spiritual lineage to either Hŭyŏng or PUHYU who, like Sŏsan, was also a prominent disciple of PUYONG Yŏnggwŏn (1485–1571). But the line of the former prevailed. Hŭyŏng's approach to Buddhism closely follows that established by CHINUL of Koryŏ. After Hŭyŏng, the distinction between Sŏn and Kyo, which had already become blurred by the abolition of the monks' examination system, grew even more tenuous, and Korean Buddhism became predominantly Sŏn-oriented with doctrinal Buddhism occupying lower position. Presently, a typical large Korean monastery has a hall for meditation, called *sŏnwŏn*, as well as a hall for doctrinal study, called *kangwŏn*. A monk or nun normally begins with a few years of doctrinal study and then moves over to the *sŏnwŏn* where he or she is engaged in Sŏn meditation under the guidance of a Sŏn master. The texts they study in the *kangwŏn* include *Tosŏ* (TSUNG-MI's *Ch'an-yŭan chu-ch'ŭan-chi tu-hsŭ*), *Chŏryo* (CHINUL's work), *Sŏnyo* (*Kao-feng ho-shang Ch'an-yao*), *Sŏchang* (TA-HUI's letters in *Ta-hui yŭ-lu*), *Kisillon* (*The Awakening of Faith in Mahāyāna*), *Kŭmganggyŏng* (*Diamond Sutra*), *Nuŏngm-gyŏng* (*Leng-yen ching*), *Wŏn'gakkgyŏng* (*Yŭan-chŭeh ching*), and the *Hwaŏmggyŏng* (*Hua-yen ching*).

From the end of the nineteenth century Korean Buddhism came under the increasing Japanese influence as was the nation as a whole. As a gesture of goodwill, SANO, a Japanese priest of the Nichirenshu, recommended the government to lift the ban imposed on the Korean monks to enter the capital city. His recommendation was accepted, and the ban, which had been in effect for over 400 years, was lifted in 1895. Many Japanese Buddhist sects vied with each other to absorb Korean temples into them, but they failed. The *saṅgha* became divided into two factions: Wŏnjong and Imjejong. The former was the pro-Japanese group led by Yi HOE-GWANG, and the latter was

anti-Japanese group led by HAN YOUNG-UN. The Japanese Government-General in Seoul decided to put Korean Buddhism under direct political control. Thus it promulgated the ordinance on temple affairs in 1911 according to which thirty "head temples" were to be in charge of the "branch temples" in their districts. Most of the appointed heads of the temples led a very dissolute life and became arbitrary in handling temple affairs. They wore Japanese-style mantles instead of traditional Korean robes and began to take wives like Japanese priests. Despite oppositions by some monks, regulations on temple administration were revised to allow monks to marry. It was this emergence of married monks that eventually became the source of bitter struggle between the married monks (*taech'ö'sŭng*) and the celibate monks (*pigusŭng*) in the period following Korean liberation from the Japanese rule (1945), leading to the split of Korean *saṅgha* into two major groups: the Chogyejong of celibate monks which occupies the majority and the T'aegojong of married monks, the second largest denomination.

Despite the persecution it suffered during the five hundred years of Yi dynasty and despite the effort by the Japanese to deprive it of its spirit and freedom, Korean Buddhism has survived. Not merely has it survived, it is flourishing today. There are more than ten thousand monks and nuns who rise up at three o'clock everyday for the morning service and live their lives in purity, and there are thousands of Buddhist temples, large and small, scattered all over the country which continue to draw millions of devout lay men and women. With its due pride in the rich cultural and spiritual contributions it has made to Korean people, it is at the same time seeking to find new ways to utilize its vast reservoir of tradition to meet the challenges of modern life.

¹ PETER H. LEE, (trans.) *Lives of Eminent Korean Monks: The Haedong kosŭng-jŏn* (Cambridge, Mass., 1969), p. 78.

² *Ibid.*, pp. 78-79. I left out the Chinese characters from LEE's text. It is very interesting to note that according to LEE's footnotes, both KWISAN and CH'WIHANG died in their campaign against Paekche and were granted posthumous titles by King CHINP'YŎNG.

³ For a brief discussion on the Buddhist patriotism of Silla monks before the unification, see LEE's introduction, pp. 13-17, of the above book.

⁴ Recently, two English books on CHINUL have appeared. One is *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), trans. by ROBERT E. BUSWELL Jr., and the other is *Chinul, The Founder of the Korean Sŏn Tradition* (Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1984) by HEE-SUNG KEEL.

⁵ The Five Schools of Kyo at the time were: Hwaŏm, Chaŭn (Fa-hsiang), Chungsin (The Esoteric Buddhism), Ch'ongnam (The Vinaya School), and the Sihŭng (unclear). The Two Orders of Sŏn were: Chogye and Ch'önt'ae (T'ien-t'ai).

KLEINE BEITRÄGE

SOCIO-ECONOMIC CHANGE IN KOREA

by Thomas Hongsoo Han

1. Introduction

Performance of the Korean economy for the past two decades is really spectacular enough to warrant describing it as an "economic miracle". Twenty years or so ago South Korea was still economically far from the recovery of the impacts of the Korean War. The nation's economy was still overwhelmingly agricultural, and the population, growing at a rate of approximately 2.6 per cent per year, was fast outstripping available food resources. Well-informed outside observers tended to regard the situation as next to hopeless.

In 1984, however, the situation is completely different. South Korea is now recognized as an industrial state. In fact, she is highly ranked among upper middle-income countries in the world.

Such a fast economic change must have brought with it a sweeping change in every aspect of social life. The aim of this essay is to present a bird's-eye view of such change and to evaluate it with socio-economic point of view.

2. Economic Change

a) Development Trends

For the past twenty years Korea has implemented five five-year economic development plans with spectacular success. During the 1960's and the 1970's the Korean economy attained such high rates of growth as 8.6 per cent and 9.1 per cent per year, respectively. These growth rates are in sharp contrast with the other upper middle-income countries: those are much higher than their average growth rates. Average growth rate of upper middle-income countries was 6.4 per cent per year in the 1960's and 5.6 per cent per year in the 1970's.¹ Such economic performance is, indeed, a remarkable event quite unprecedented in the development experience of developing countries.

b) Development Strategy

The proximate cause of the economic growth in Korea is the rapid expansion of foreign demand through the drastic drive for "export first". Such an expansion on the demand side has been able to be matched on the supply side by the rapid capital formation through the active inducement of foreign capital.

Around 1960 Korea adopted the export-oriented development strategy. The adoption of this strategy was influenced by such factors as the poor resource endowment, the small size of domestic market, and the availability of a well-motivated manpower with a high education level and relatively low wages.

c) Export Performance

The export-oriented strategy has turned out to be quite successful: it has resulted in the rapid increase in exports, which in turn has led to an acceleration of economic growth. In fact, export performance has been a most outstanding feature of the Korean economy during the period 1962-82. It should be emphasized that high rates of export growth have been maintained throughout the period and that

exports of manufactured products have assumed extreme importance in absolute terms.

Thus, between 1962 and 1982 Korea increased her total exports by about 400 times, from US\$ 55 million in 1962 to US\$ 21,853 million in 1982.² Such growth record must be too high to be compared with that of the exports of the total world and developing countries, although higher record in Korea should be discounted in part by the lower initial base.

In the same period, Korea increased her exports of manufactured goods by about 1,820 times, from US\$ 11 million in 1962 to US\$ 20,007 million in 1982.³ The share of manufactured goods in the Korean exports has been growing remarkably, from 19.3 per cent to 91.6 per cent during the period 1962–82.

The rapid expansion of exports of labor-intensive manufactured goods has importantly contributed to economic growth in Korea by utilizing her abundant resource, labor, while economizing on her scarce resource, capital. In fact, manufacturing has absorbed considerable part of the increases in the Korean labor force, thereby sharply reducing the unemployment. The rate of unemployment declined from 8.2 per cent in 1963 to 4.1 per cent in 1983.⁴ Thus, the export-oriented strategy has turned out to be employment-oriented as well.

d) External Dependence

It should be emphasized that a spectacular achievement of the export-oriented development strategy has not been an unmixed blessing to the Korean economy. During the period 1960–82, the external dependence of the Korean economy – as indicated by the share of foreign trade in GNP – was raised by more than four times from 16.7 per cent to 71.8 per cent.⁵ Such a sharp increase in the external dependence of the Korean economy was natural consequence of the leading role of exports in the growth process. Because of the poor resource endowment, it was inevitable for Korea to increase the import of raw materials and capital goods to produce the goods for exports and domestic consumption. For instance, the share of raw materials in Korean imports amounted to 52.2 per cent in 1982.⁶ High external dependence is apt to expose too sensitively the Korean economy to the fluctuations in world economy.

e) Structural Change

Structural change in the Korean economy for the period 1960–82 is shown in Table 1 and Table 2. The most remarkable phenomenon has been the relative decline in the share of the agricultural sector both as a contributor to Gross National Product (GNP) and as the principal provider of employment, a decline which has been accompanied by the relative increase in the shares of industrial and service sectors. There has been a remarkable rise in importance of the service sector: it has become not only the largest source of GNP by 1982 (46.6 per cent), but also the largest provider of employment than the industrial sector (46.1 per cent compared to 21.9 per cent).

Such change has also been reflected in the employment structure by occupational group. During the period 1970–82, the share of professional, technical, administrative, managerial, and clerical workers registered an increase of 36.8 per cent, the share of sales workers, service workers registered an increase of 51.1 per cent, and the share of production workers and transport equipment operators registered an increase of 36.5 per cent, whereas the share of agricultural workers registered a substantial decrease of 37.6 per cent.⁷

As a consequence, the structure of the middle class has been diversified and a substantial part of the agricultural workers have moved into such occupations as production work and transport equipment operation. According to a survey, the social stratification was composed of 2 per cent of upper class, 58 per cent of middle class, and 40 per cent of lower class.⁸ Although the figure for the middle class might have been somewhat exaggerated, it is true that the middle class has been steadily growing so far.

Table 1 Gross National Product by Industry

	(per cent)		
	agriculture, forestry, hunting and fishing	mining and manufacturing	social overhead capital and other services
1960	44.3	10.1	45.6
1970	30.4	19.5	50.1
1975	24.9	28.0	47.1
1980	15.9	35.6	48.5
1982	18.0	35.4	46.6

Source: Bank of Korea, *National Income of Korea*, 1982.

Table 2 Structure of Employment

	(per cent)		
	agriculture, forestry, hunting and fishing	mining and manufacturing	social overhead capital and other services
1964	70.8	8.8	29.3
1970	50.4	14.3	35.2
1975	45.9	19.1	35.0
1980	34.0	22.6	43.4
1982	32.1	21.9	46.1

Source: Ministry of Labour, *Yearbook of Labour Statistics*, 1980, 1983.

f) Income Distribution

Despite the spectacular achievements in economic growth, there has been a growing dissatisfaction with a "grow first, distribute later" strategy in the Korean economic picture. This dissatisfaction has been accentuated especially over a more equitable distribution of the benefits of economic growth.

During the period 1962–83, the per capita GNP increased by more than twenty times, from US\$ 87 to US\$ 1,884. With such a remarkable growth, the share of the population suffering from absolute poverty in the total South Korean population declined from 41 per cent in 1965 to 10 per cent in 1980.⁹ However, it should be noted that the income disparity among the social strata has been widening. For instance, during the period 1965–78 the total income of the top fifth of the South Korean population increased sharply from 41.8 per cent to 46.7 per cent of the total national income, whereas during the period 1970–78, the total income of the lowest two fifths of the South Korean population decreased from 19.6 per cent to 15.5 per cent.¹⁰

Wage differentials is also a serious distribution problem area in the Korean economic picture. Wage differentials by education level has been widening during the period 1971–81. The average wage of the high school graduates and of the middle school graduates was 56.4 per cent, and 36.8 per cent, respectively of the university graduates in 1971, and these ratios declined to 44.5 per cent and 30.7 per cent respectively in 1981.¹¹ Thus, the economic growth turned out to have favoured higher income groups, thereby making wealth more concentrated on them.

An understandable distrust of any free labour movement seems to be current in government circles which are inclined to give priority to the development of export industries. Korean export is largely based on the products of labour-intensive industries, so the temptation is strong to keep the prices of exports at competitive levels by keeping labour costs as low as possible. An increase of more than 200 per cent in industrial labour cost in real terms between 1970 and 1981¹² indicates some cause for such governmental concern, now that it is a much more rapid rate of increase than that in countries competing on the same terms, such as Japan, Singapore, and Hong Kong.¹³ Nevertheless, the Korean worker's monthly earnings remained relatively low (about US\$ 300), even at the end of the period. In 1981 27.5 per cent of the Korean workers earned less than 100,000 won (about US\$ 140) per month, and 78.8 per cent of them were women.¹⁴

The government's hard-core anti-Communist attitude also inclines the authorities to view "disruptive" labour activities with misgivings. Unions are organized at the company level and there existed 2,194 unit unions in 1982.¹⁵ The unionization rate is very low: 984,136 workers, or 10 per cent, of the total non-agricultural workers (9,801,000 persons), were unionized in 1982.¹⁶ However, they tend to be, more often than not, subjected to such close governmental control that they are rather ineffective. The worker tends to be viewed as a "patriot" serving the national purpose of acceleration of economic growth. Conflict between labour and management is controlled and cooperation between them is actively pursued.

In all fairness, however, it should be emphasized that a more enlightened view of the labour movement appears to have been developing among higher government authorities. There appears to have been a growing consciousness among them that a certain amount of improvement in the sphere of wages and welfare is not only a cost but also an investment in stability and efficiency of the labour force, which must be a *sine qua non* for further economic growth. They appear to have been increasingly aware of the need to strengthen the "growth with development" strategy.

3. Social Change

a) Family Relationships

The traditional Korean family was a moderately extended family of three generations.

But the pressures for change have become massive as the economy shifts from agriculture to industry. The individual now exercises far greater autonomy than he could dream of even twenty or twenty-five years ago. He can, more often than not, assert his rights and have them respected, even by parents.

Nuclear families – those composed of only two generations – are increasingly common, as the smaller family size noted above indicates, but elderly parents still tend to reside in the home of their eldest son or of another child. Failure adequately to care for one's parents is still a serious fault, in the eyes of most Koreans. Family size has been declining sharply from 5.71 members in 1960 to 5.37 members in 1970, and 4.62 members in 1980¹⁷ probably under the impact of family planning as well as of rising urbanization.

b) Social Alliances

The family and kinship connections clan form the prototype of all social relationships in Korea. However, the most important operative relationships extend far beyond the kinships circles by blood and marriage. Graduates of the same school, and particularly of the same year in the same school, form an especially close-knit circle, even in later life, and are expected to help each other to the limit of their ability. Regional alliances are especially strong among people from provincial areas who have migrated to the urban areas.

c) Position of Women

Korean society is still male-dominated, but women have a considerable degree of authority regarding everything that transpires within the house. Male-dominance can be seen clearly in the code of family law in Korea.

In relation to Korean women's social participation, the traditional Confucian family system does not reflect woman's rights and protection. It affects every woman in Korea, but they are not interested in fighting for this equality.

In general Korean women are not interested in political emancipation, social justice, and equal rights for women. Many of the educated Korean women remain conservative and are fit into the existing sexual role that Korean society prescribes. In their view a woman is educated in order to be a good wife and a wise mother. This attitude does not tend to evaluate women as educated citizens or public office holders of the nation.

However, with the progress of industrialization Korean women have tended to take part in economic activities more actively since the early 1960's. In fact, the labor force participation rate of women increased from 36.3 per cent in 1963 to 42.2 per cent in 1982.¹⁸ It is to be noted that most of the economically active women has relatively low level of education. For instance, in 1981, 71.5 per cent of women who were gainfully employed had no higher than the middle school education.¹⁹ As a consequence, they tend to be employed in relatively low-paid, unskilled occupations. For instance, in 1981 average monthly wage of women was 105,379 won (about US\$ 150), less than half (46.2 per cent) of average monthly wage of men (228,145 won, about US\$ 325).²⁰ Of course, it cannot be denied that such wage differentials is the result of sex discrimination to some extent.

d) Divorce

Divorce has been increasing during the 1970's, but slowly when compared to many Western countries except Italy. The Korean divorce rate of about 5.5 divorces per ten thousand population in 1980 is about ten times lower than the rate for the U.S.A. in the same year. It is about six times lower than the rate for the United Kingdom, about three times lower than the rate for the West Germany, about two times lower than the rate for Japan in the same year.²¹

e) Family Planning

Family planning programs have been promoted vigorously by the government since 1964. The success of the family planning programs is indicated by the reduction of the average annual population increase of 2.6 per cent for the period 1960-70 to 1.7 per cent for the period 1970-81.²²

Korea's family planning program began to stress IUD (intra-uterine device) in 1964. Oral contraceptives became widely available around 1968. Until then, the only alternatives to the IUD were condoms and vasectomies.

Since 1973 the emphasis has been shifted from the rural inhabitants to the poor people in urban areas. And the sterilization began to be widely operated. Especially since 1978 the sterilization has increasingly played an important part in the family planning activities in Korea.²³

f) Abortion

In Korea, abortion remains legally limited to cases where the life of the mother is in danger, where the pregnancy was caused by rape or where the woman has a disease which might deform the baby. In practice, however, violations of the law against other abortions are rarely, if ever, prosecuted; and abortions on demand are openly performed in hospitals.

A bill to legalize all abortions was introduced into the National Assembly in 1970, but was withdrawn for revision, largely because of Catholic opposition. In 1973, however, Maternal and Child Health Law was passed in the National Assembly, which allows the abortion even for socio-economic reasons.

According to a survey, it was estimated that about 533,000 abortions were operated in a year over the period 1977-78 and this figure amounted to the abortion ratio of 2,750 abortions per one thousand live births.²⁰ There seems to be no indication that the situation in this regard has been improving ever since.

g) Urbanization

Urbanization is proceeding at an extremely rapid rate in South Korea. Until the 1950's the country was agricultural, without qualification. Now, definitely the opposite is true. Seoul, alone, registered a population increase of 242 per cent between 1960 and 1980, to 8,366,000 in the latter year, thereby occupying 22.4 per cent of the total South Korean population. The urban population in 1960 was 28.0 per cent of the total population and was 57.3 per cent in 1980, thereby exceeding the rural population.²⁵

During the 1960's the urban migration was greatly influenced by the industrialization. Especially since the latter half of the 1960's large-scale urban migration took place and between 1960 and 1975, 25 per cent of the rural population migrated to the cities. Consequently, populations in rural areas tend to decline.²⁶ More significantly, the farm villages are losing their young people. Many rural areas report shortages of farm labour because most of their younger men have migrated to the cities.

h) Housing

With the acceleration of urbanization, the need for low-cost housing has been one of crisis proportions especially in the major cities. Although the government has made considerable efforts for such need, the problem has been worsening. The supply of house has failed to increase enough to absorb the increase in urbanization. As a consequence, housing supply ratio dropped sharply from 82.5 per cent in 1960 to 67.6 per cent in 1983. It is to be noted that this ratio increased in rural areas from 88.9 per cent in 1960 to 92.0 per cent in 1983, whereas it decreased in urban areas from 66.6 per cent in 1960 to 53.7 per cent in 1983.²⁷

i) Health and Social Welfare

Because of the traditionally strong web of family-related support for the individual, the need for public-service institutions and agencies has been rather slow to be recognized. In fact, the extended family has served, to a great extent, as a kind of social insurance in Korea.

Medicine has tended to be a business rather than a public service. In general, medical doctors have been accorded relatively high social status, whereas nursing and other medical specialties have been regarded as low social status occupations. The number of medical doctors registered a remarkable increase of 68.1 per cent from 14,932 in 1970 to 25,097 in 1982.²⁸ As a consequence, the population per medical doctor decreased by 25.6 per cent from 2,105 in 1970 to 1,576 in 1982.²⁹ This physician-population ratio is much higher than the ratios for most advanced countries (for instance, about three times higher than the ratios for the West Germany [490], Italy [490], and the U.S.A. [580] in 1977, and about twice higher than the ratios for the United Kingdom [750] and Japan [850] in the same year).³⁰

At the same time, it is to be noted that there has existed a serious imbalance in the medical care between urban and rural areas. Most medical doctors have concentrated in urban areas, leaving many rural areas almost completely without medical care. In 1982, 90.2 per cent of the medical doctors were practicing in urban areas.³¹

In 1977 the medical insurance system of the social insurance type was established in Korea, and its beneficiaries numbered 3,883,000 persons, covering only 10.5 per cent of the total South Korean population in 1978. Between 1978 and 1982, the number of its beneficiaries more than tripled, mounting up to 12,889,000 in the latter year, which covered 32.8 per cent of the total South Korean population.³²

j) Social Order

Rapid urbanization and industrialization have brought with them the serious social disorganisations which are found in similar processes in other countries, but in Korea the impacts of many of these disorganising forces are blunted by the social system.

Even in the cities people usually maintain relationships with persons from their home areas, and the small geographic size of the nation makes possible frequent visits to one's hometown. The web of social relationships thus tends to adapt more flexibly to urbanization in Korea, thereby maintaining good order, than it does in some other countries.

However, traditional social controls which depend on such relationships tend to be lessened by the influence of "urban anonymity". It should be noted that crime rates have increased somewhat in recent years³³ and that the share of violent offences in the juvenile delinquency has increased from 37.4 per cent in 1970 to 50.7 per cent in 1979.³⁴

The juvenile delinquency is likely to become more serious, in view of the fact that the share of the age group 15-24 in the population distribution tends to increase. In fact, during the period 1960-80 it increased from 18.2 per cent to 22.1 per cent.³⁵ Moreover, it should be noted that the unemployment rate tends to be greater for young people. For instance, in 1981 the unemployment rate was 10.2 per cent for young people, more than double the total unemployment rate (4.5 per cent).³⁶ In other words, the youth unemployment amounted to 46.7 per cent of the total unemployment in the same year.

4. Education

a) Lower and Secondary Education

The average primary school pupil tends to learn his lessons in an overcrowded classroom. For instance, in 1982 pupils per classroom numbered 62 for Seoul and 49 for the nation as a whole.³⁷ Under such circumstance hardly any attempt can be

made to develop his thinking, reasoning, critical abilities or his creativity. However, Korea's schools have been administered with enthusiasm, dedication and determination and have played a major role in the virtual elimination of illiteracy among today's younger adults.

In recent years some attempts have been made to reform the worst features of the education system. Entrance examinations for the middle school and the high school were eliminated, thereby greatly reducing the pressure of studies for the pupils of primary and middle schools.

Secondary schools of the "academic" type remain geared to preparation of students to attain higher marks in the scholastic achievement tests for the university entrance. High school students deal superficially with a wide array of subjects, and spend their graduation year memorizing possible answers to the scholastic achievement tests for the university entrance. They have little opportunity to integrate what they have learned.

In recent years the government has made efforts to increase the number and quality of vocational and technical high schools to reduce the undue emphasis on preparation for the university entrance in secondary education.

In 1982 the nation's 5,601 elementary schools had 5,465,248 pupils with 124,572 teachers. In the same year, the 2,186 middle schools had 2,603,433 students with 60,178 teachers; and the 710 academic high schools had 1,086,849 students with 32,001 teachers. In the same year, the 626 vocational high schools had 853,372 students with 27,159 teachers.³⁸

The number of the primary school pupils has tended to decrease since 1970, while the number of the middle and high school students has shown the opposite tendency. The number of the teachers at each level of education has tended to increase during the period 1960-82 with differing degrees.

Teacher-student ratio has, therefore, declined from 1:58 in 1960 to 1:44 in 1982 for the primary school, whereas on the contrary it has risen from 1:39 in 1965 to 1:43 in 1982 for the middle school, and from 1:30 in 1965 to 1:40 in 1982 for the high school. Although teacher-student ratio tends to decline at the primary school level, it is evident that it is still considerably higher compared to that of most advanced countries. It is more than double the ratio for the advanced countries.³⁹

Almost all the Korean primary schools are government-run, and only 73,385 pupils (3 per cent of the nation's primary pupils) attended private primary schools in 1982. On the other hand, 1,670,576 of the nation's middle school students attended government schools while 932,857 students (35.8 per cent of them) attended private institutions. In the same year, 425,343 of the nation's academic high school students attended government schools, while 643,506 (60.2 per cent of them) attended private institutions; 354,017 of the nation's vocational school students attended government schools, while 499,355 (58.5 per cent of them) attended private institutions.⁴⁰

b) University Education

In 1982 Korea's 97 universities, 128 junior colleges, 11 junior teachers' colleges together enrolled a total of 883,734 students, of whom 661,125, or 74.8 per cent, were in the 97 universities.⁴¹ Most Korean universities (76 universities or 78.4 per cent of the total) are under private control and 482,286, or 72.9 per cent, attended private universities in 1982.⁴²

In general, Korean higher education is under the centralized control exercised by the government over even private institutions. It cannot be denied that this control is intended to improve the quality of education, and to some extent it succeeds, but

in the process it may inhibit the innovation and experimentation which are needed to enable the universities to adjust their teaching and research to modern needs.

Despite the popular recognition of the utmost importance of education in Korea, public expenditure on education has remained on a rather low level compared to that of most advanced countries. For instance, public expenditure on education was 2.7 per cent of the GNP in 1977. This ratio was less than half the ratio for the U.S.A., Japan, and considerably lower than the ratio for the West Germany.⁴³ Compulsory education has been limited to the level of primary schools. It will be extended to the level of middle school starting from some regions in 1985. Thus the higher the level of education, the more often it is under private control.

It is to be noted that education at each level has been increasingly provided in Korea.⁴⁴ During the period 1970-79 enrolment ratio of lower and secondary education increased sharply from 77 per cent to 94 per cent, and that of higher education increased from 8.0 per cent to 12.4 per cent.⁴⁵

5. Conclusion

With the acceleration of economic growth, more emphasis will be given to the welfare of the population in Korea. Opportunities for higher education will be expanded.

As industrialization and urbanization proceed further, social structure will be more diversified. More specialized occupational groups will come into existence. Middle class will be enlarged to include more people therein. Family size will become smaller. Role of women and young people also will be changing.

In a word, Korea will be moving in the direction of the realization of more pluralistic society. No one can deny that all these socio-economic changes will pave the way for further democratization in Korea.

At the same time, it should be stressed that in the process of such a rapid change, value system has been under the sway of materialism. The material progress has been too much emphasized at the expense of spiritual values.

¹ World Bank, *World Development Report*, 1982, p. 151, Table 2.

² *Korea Statistical Yearbook*, 1973, 1983.

³ *Ibid.*

⁴ Bank of Korea, *Principal Economic Indicators*, No. 15, 1984.

⁵ Bank of Korea, *National Income Statistics Yearbook*, 1975; *Korea Statistical Yearbook*, 1983.

⁶ *Korea Statistical Yearbook*, 1983.

⁷ Ministry of Labour, *Yearbook of Labour Statistics*, 1983.

⁸ Institute of Social Issues, *Image of a Korean towards the 2000's* (in Korean), Seoul: Institute of Social Issues, 1982, p. 25.

⁹ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

- ¹¹ Ministry of Labour, *Report on Occupational Wage Survey*, each year.
- ¹² Ministry of Labour, *Yearbook of Labour Statistics*, 1982.
- ¹³ ILO, *Yearbook of Labour Statistics*, 1982.
- ¹⁴ Ministry of Labour, *Yearbook of Labour Statistics*, 1982.
- ¹⁵ *Korea Statistical Yearbook*, 1983.
- ¹⁶ *Ibid.*
- ¹⁷ *Ibid.*, 1970.
- ¹⁸ Economic Planning Board, *Annual Report on the Economically Active Population*, 1973; *Korea Statistical Yearbook*, 1983.
- ¹⁹ Ministry of Labour, *Report on Occupational Wage Survey*, 1983.
- ²⁰ Ministry of Labour, *Yearbook of Labour Statistics*, 1982.
- ²¹ U. N., *Demographic Yearbook*, 1981.
- ²² World Bank, *World Development Report*, 1983, p. 185.
- ²³ *Korea Statistical Yearbook*, 1983.
- ²⁴ S. B. HONG and C. TIEZE, *Survey of Abortion Providers in Seoul, Korea*, in: *Studies in Family Planning*, Vol. 10, No. 5, 1979, pp. 161-163.
- ²⁵ *Korea Statistical Yearbook* 1970, 1976, 1983.
- ²⁶ Institute of Social Issues, *op. cit.*, p. 23.
- ²⁷ The Federation of Korean Industries, *Korean Economic Yearbook*, 1983, 1984.
- ²⁸ *Korean Statistical Yearbook*, 1983.
- ²⁹ *Ibid.*
- ³⁰ World Bank, *World Development Report*, 1980, p. 153, Table 22.
- ³¹ Ministry of Health and Social Affairs, *Main Health and Social Statistics*, 1983.
- ³² *Ibid.*
- ³³ *Korea Statistical Yearbook*, 1983.
- ³⁴ Ministry of Justice, *Statistics on Juvenile Delinquency*, 1981.
- ³⁵ *Korea Statistical Yearbook*, 1983.
- ³⁶ Ministry of Labour, *Yearbook of Labour Statistics*, 1982.
- ³⁷ Ministry of Education, *Statistical Yearbook of Education*, 1982.
- ³⁸ *Ibid.*
- ³⁹ UNESCO, *Statistical Yearbook*, 1981.
- ⁴⁰ Ministry of Education, *Statistical Yearbook of Education*, 1982.
- ⁴¹ *Ibid.*, 1983.
- ⁴² *Ibid.*
- ⁴³ UNESCO, *Statistical Yearbook*, 1981.
- ⁴⁴ *Ibid.*
- ⁴⁵ *Ibid.*

ERSTE ALLGEMEINE KONFERENZ ÜBER KIRCHENGESCHICHTE
LATEINAMERIKAS

Vom 10. bis zum 13. Oktober 1984 fand in México D. F. die „Erste allgemeine Konferenz über Kirchengeschichte Lateinamerikas“ statt. Sie wurde von der Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte (CEHILA) ausgerichtet und war mit deren 12. Jahresversammlung verbunden. An die Stelle der in den Vorjahren üblichen Symposien, an denen sich in der Regel außer den Delegierten der Jahresversammlung vorwiegend Wissenschaftler und kirchliche Mitarbeiter des gastgebenden Landes beteiligten, trat diesmal die Konferenz, zu der ein wesentlich größerer Teilnehmerkreis zusammenkam: ca. 150 Personen aus fast allen Ländern Lateinamerikas, aus Nordamerika und Europa, aber auch aus asiatischen Ländern wie Indien und Philippinen. Tagungsort war das „Centro Universitario Cultural“ (CUC), eine Bildungs- und Begegnungsstätte des Dominikanerordens am Rande des Universitätsviertels im Süden von Mexiko-Stadt.

Monseñor RICARDO RAMIREZ, der Bischof von Las Cruces in Neu-Mexiko (USA), nahm die feierliche Eröffnung der Konferenz vor. Er verlas Grußtelegramme von Kardinal ARNS, Erzbischof von São Paulo (Brasilien), und von Monseñor PATRICIO FLORES, Erzbischof von San Antonio in Texas. Drei Gründungsmitglieder, ENRIQUE DUSSEL (Argentinien/Mexiko), JAIME DIAZ (Kolumbien) und EDUARDO HOORNAERT (Brasilien), gaben einen kurzen Rückblick auf das Dutzend Jahre, das seit den Anfängen von CEHILA vergangen ist. Erinnerungen wurden wach an die Zeit nach Medellín, an das Lateinamerikanische Pastoralinstitut (IPLA) in Quito, wo die ersten Vorgespräche für die Bildung der Studienkommission geführt wurden, an RUTILIO GRANDE SJ, der damals in Quito dabei war und wenige Jahre später (1977) der erste Märtyrer in El Salvador wurde. Von Anfang an legte sich CEHILA auf weitgehende Selbstfinanzierung fest, um nicht in Abhängigkeiten zu geraten, die die Arbeit beeinflussen könnten, und von Beginn an galt das Prinzip, die Kirchengeschichte vom Volk aus, vom Volk Gottes aus zu schreiben und so auch an der Erneuerung, der Wiedergeburt der Kirche im Volk mitzuwirken.

Die Konferenz selber verlief auf drei Ebenen. An den Vormittagen (9–13 Uhr) wurden in der Plenarversammlung zwei oder drei Hauptvorträge gehalten, auf die jeweils einer der engeren CEHILA-Mitarbeiter in einer längeren Stellungnahme reagierte, womit die Diskussion der Referenten untereinander eingeleitet war und in die sich dann auch das Plenum einschalten konnte. An den Nachmittagen (15–18 Uhr) liefen parallel acht verschiedene Seminare zu spezielleren Themenbereichen der lateinamerikanischen Kirchengeschichte. An den Abenden (20–22 Uhr) fand eine öffentliche Vortragsreihe statt; hierbei ging es vorwiegend um die Entwicklung der Kirche in verschiedenen Ländern des Kontinents seit dem Pontifikat Johannes XXIII.; dieser Abendkursus wurde von vielen hundert Zuhörern aus der Stadt Mexiko besucht. Der Konferenz ging am 9. Oktober eine Exkursion nach Puebla mit einem Empfang in der dortigen Universität voraus. Den feierlichen Schlußakt der Konferenz nahm Monseñor JOSÉ ALBERTO LLAGUNO vor, Bischof von Tlaxiaco (Chihuahua); er war neben dem Altbischof von Cuernavaca, Don SERGIO MENDEZ ARCEO, der einzige Teilnehmer aus dem mexikanischen Episkopat; beide, LLAGUNO und MENDEZ ARCEO, haben übrigens kirchengeschichtliche Dissertationen verfaßt. Über den Verlauf der Konferenz wurde täglich in der mexikanischen Presse berichtet.

Schwerpunkthemen der Hauptvorträge waren: Methodologie der Kirchengeschichtsschreibung in Europa (GIUSEPPE ALBERIGO, Bologna) und Lateinamerika (JEAN MEYER, Colégio de Michoacán), Periodisationsprobleme (HANS-JÜRGEN PRIEN, Hamburg; ENRIQUE DUSSEL, Mexiko-Stadt), kirchliche Zeitgeschichte Lateinamerikas (JOAQUÍN CARREGAL, Quilmes/Argentinien; JEAN-PIERRE BASTIAN, Mexiko-Stadt) sowie Volksreligion, Mentalitäten und Basisbewegungen in Lateinamerika (MARIA LUIZA MARCILIO, São Paulo; JOSÉ ABEL RAMOS, Mexiko-Stadt). Einen Höhepunkt bildete zweifellos am dritten Tag ein im Programm noch nicht angekündigter Beitrag von RODOLFO CARDENAL SJ (San Salvador), der das erst kürzlich freigegebene Tagebuch von Erzbischof OSCAR ARNULFO ROMERO untersucht hat. (Die Veröffentlichung dieses Vortrags ist für eines der ersten Hefte der neuen „Revista Latinoamericana de Teología“ vorgesehen. Subskriptionsadresse: Centro de Reflexión Teológica, Apartado 668, San Salvador, El Salvador, C. A.)

Die nachmittäglichen Seminare widmeten sich, jeweils bezogen auf Lateinamerika, der Geschichte der Orden und religiösen Kongregationen (1), der Situation der kirchlichen Archive (2), der Geschichte der christlichen Kunst (3), der Geschichte der Theologie (4), den volkstümlichen Ausdrucksformen der Kirchengeschichtsschreibung (5), der Geschichte des Protestantismus (6), der Geschichte der Beziehungen zwischen Staat und Kirche (7) und dem Verhältnis von Religionssoziologie und Kirchengeschichtsschreibung (8). Zu diesen Seminaren steuerten die beiden katholischen Teilnehmer aus Deutschland folgende Referate bei: JOHANNES MEIER (Würzburg) zum ersten Seminar „La vida religiosa en el ambiente colonial del Caribe español (1500–1630)“, RICHARD NEBEL (Bayreuth) zum dritten Seminar „La representación cristológica en el arte religioso de México“ und zum fünften Seminar „La fusión religiosa en México. Del mundo azteca a la religiosidad popular mexicana actual“. Sowohl die Hauptvorträge wie auch die Mehrzahl der Seminare sind zur Veröffentlichung, teils in Spanisch, teils in Portugiesisch, vorgesehen.

Bei der von der Konferenz vorausgehenden Jahresversammlung von CEHILA konnten etliche Neuerscheinungen vorgestellt werden. Die Referate vom Symposium des Vorjahres über die Rolle der Frau in der Kirchengeschichte Lateinamerikas sind inzwischen in Portugiesisch publiziert (Maria Luiza Marcilio [Hrsg.], *A mulher pobre na história da igreja na América Latina* [São Paulo: Paulinas 1984]); eine spanische Ausgabe wird unter Herausgeberschaft von Ana Maria de Urán bei einem kolumbianischen Verlag folgen. Von der auf zehn Bände angelegten „Allgemeinen Geschichte der Kirche in Lateinamerika“ sind zwei weitere Bände, jene über Mexiko (V) und über die lateinamerikanische Kirche in den USA (X), zu den bereits früher erschienenen (I/1, II/1, II/2 u. VII) hinzugekommen. Über die Geschichte des Ordenslebens in Brasilien wurde ein Sammelband herausgebracht, der viel auch für Deutschland Interessantes enthält. Mit weiteren Heften der Reihe „Caminhos de escravidão e resistencia“ ist in Brasilien das Projekt „CEHILA popular“ fortgesetzt worden; gleichfalls gibt es jetzt eine volkstümliche Darstellung der Kirchengeschichte Nicaraguas. Das „CEHILA-Boletín“ wird ab Heft 26 (Januar–Juni 1984) in Rio de Janeiro verlegt (Secretaria Ejecutiva de CEHILA, Caixa Postal 14543, BR-22412 Rio de Janeiro RJ, Brasil).

In den nächsten Jahren wird die Studienkommission wieder eine Reihe von dreibzw. vierwöchigen Kursen veranstalten, in denen sowohl jüngeren Wissenschaftlern und Studenten als auch Mitarbeitern in der Pastoral Grundkenntnisse in lateinamerikanischer Kirchengeschichte vermittelt werden. Die 13. Jahresversammlung von CEHILA wird im März 1986 in Quilmes/Argentinien stattfinden; mit ihr wird ein Symposium verbunden zum Thema „Kirche und Arbeiterschaft in der Geschichte Lateinamerikas“.

Würzburg

Johannes Meier

6. IAMS-KONFERENZ IN HARARE/ZIMBABWE (8.–14. 1. 85)

Das Thema der 6. IAMS-Konferenz in Harare lautete „Christian Mission and Human Transformation“. 166 eingetragene Teilnehmer repräsentierten alle Kontinente. Ähnlich wie in der Mitgliederentwicklung (derzeit 625 Mitglieder, Personen und Institutionen) zeigte sich auf der Tagung das verstärkte Interesse der Fachleute aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Gastgeber war die Universität von Zimbabwe, Harare. Die Konferenz wurde durch ihren Präsidenten, Dr. GERALD H. ANDERSON, Direktor des Overseas Ministries Study Center in Ventnor, New Jersey, am Abend des 8. Januar eröffnet.

Die Zusammenhänge von Themenstellung und Tagungsort wurden von Anfang an nicht als zufällig, sondern als bewußte Thematisierung des Beitrags der Kirchen in den Situationen der Befreiungskämpfe und des Aufbaus im südlichen Afrika verstanden. Das Eröffnungsreferat von Prof. ADRIAN HASTINGS behandelte darum historisch und prospektiv das Thema „Mission, Church and State in Southern Africa“. Seine klare Analyse der kolonialistischen Verstrickungen der Kirche war ohne jede Beschönigung.

Das umfangreiche Arbeitsprogramm der Konferenz enthielt folgende Elemente:

1) In acht Workshops wurden die Themen erörtert: Bible and Human Transformation/Mission and Human Rights/Political Struggle and Renewal/African Christian Independency/The Church as a Healing Community/Moral Values in a Pluralistic Society/Gospel and Islam/Development of African Theologies.

Vorbereitende Studienpapiere waren in: MISSION STUDIES, Journal of the IAMS 1 (1984) 2, veröffentlicht. In der nächsten Ausgabe (April 1985) dieses neuen Organs des IAMS werden auch die Ergebnisse der Workshops veröffentlicht werden. Der Arbeitsstil in solchen Gruppen wurde im ganzen als sehr lebendig und fruchtbar empfunden (in manchen Gruppen war die Zusammenarbeit auch konfliktreich). Soweit die Themenstellung der Workshops die aktuelle politische Lage im südlichen Afrika tangierte, waren sehr konkrete Erörterungen und Ergebnisse möglich durch die Mitarbeit zahlreicher Teilnehmer aus Zimbabwe und den nächstliegenden Ländern, aber auch durch die persönlichen Erfahrungen vieler Konferenzteilnehmer in den vorangegangenen „exposure programmes“.

2) Eine weitere Form der Arbeit in kleinen Gruppen waren die „Forum sessions“. 25 Tagungsteilnehmer hatten sich auf kurze Präsentationen aus ihrer eigenen wissenschaftlichen Arbeit vorbereitet. Die Veranstalter hatten diese thematisch geordnet und parallel laufende Foren gebildet. Dieser Konferenzteil war hervorragend geeignet, einen Einblick in den Ist-Stand und die aktuellen Entwicklungen in der missionswissenschaftlichen Forschung zu gewinnen.

3) Als eine Form größerer Informationsveranstaltungen, in der jeder Teilnehmer eigene Beiträge zu geben aufgefordert war, sind die sogenannten „Colloquia“ zu verstehen, die ebenfalls – wie die Foren – parallel durchgeführt wurden:

a) Prof. J. POBEE moderierte ein Colloquium zur Arbeit der BISAM (Biblical Studies and Missiology), einer Kommission der IAMS.

b) Prof. R. GRAY leitete ein Plenum zum Thema „African Church History“, in dem über laufende Projekte (z. B. die der EATWOT) unterrichtet wurde.

4) Auf dem satzungsgemäß einberufenen Business-meeting wurde der neue Vorstand gewählt: Dr. JOAN CHATFIELD MM (Präsident), Prof. JOHN POBEE (Vizepräsident), Dr. FRANS VERSTRAELLEN (Generalsekretär), Revd. PAUL R. CLIFFORD (Schatzmeister), Mme. E. BERNARD, Dr. TAKATSO MOFOKENG, Dr. ENRIQUE DUSSEL, Dr. SEBASTIAN KAROTEMPREL, Dr. CALVIN E. SHENK.

Die Bedeutung dieser Konferenz für die internationale Zusammenarbeit rechtfertigt ein erheblich stärkeres Interesse und zahlreichere Beteiligung deutscher Missiologen, deren Abwesenheit in Harare mit Bedauern festgestellt wurde.

Aachen

Thomas Kramm

Evangelisches Missionswerk im Bereich der BRD und Berlin West e. V. (Hrsg.): *Bekenntnis und Widerstand. Kirchen Südafrikas im Konflikt mit dem Staat.* Missionshilfe Verlag/Hamburg 1983; 560 S.

Im Mai 1983 gingen die Untersuchungen der staatlich eingesetzten Eloff-Kommission gegen den südafrikanischen Kirchenrat (SACC) zu Ende. Der 450 Seiten lange Abschlußbericht wurde im Oktober 1983 dem Justizministerium Südafrikas zugeleitet. Bei dieser staatlichen Maßnahme geht es um nicht weniger als um die Existenz des Kirchenrates, der über 15 Millionen schwarzer und weißer Christen vertritt, und der radikal die Apartheid und damit die Politik des Staates Südafrika als häretisch und gotteslästerlich ablehnt. Seit März 1982 ließ die südafrikanische Regierung alle Akten, Konten und Dokumente des Kirchenrates durchsuchen. Die öffentliche Zeugenbefragung begann im September 1982.

Dieses Buch gibt die Hauptdokumente dieser Untersuchung wieder. Die Berichte der Polizei, die Erklärungen der Vertreter des Kirchenrates und die Kreuzverhöre sind aufgezeichnet. Dabei sind die Hauptberichte der kirchlichen Vertreter wie die des Generalsekretärs DESMOND TUTU ein ergreifendes Zeugnis für den christlichen Glauben und den leidenschaftlichen Einsatz für die Menschenrechte. Bischof MARTIN KRUSE betont im Geleitwort, daß sich diese Dokumentation als Zeichen ökumenischer Solidarität der evangelischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland mit dem südafrikanischen Kirchenrat versteht. Wer sich auf den konkreten Kampf gegen Rassismus und für die Menschenrechte einlassen will, kommt um diese Dokumentation nicht herum.

Würzburg

Norbert Klaes

Fischer, Hans: (Hrsg.): *Ethnologie. Eine Einführung.* Reimer/Berlin 1983; 464 S.

Der vorliegende Band will interessierten Laien und Studienanfängern der Ethnologie einen ersten, allgemeinverständlichen Überblick über diese Wissenschaft, ihre Methoden und ihre Forschungsergebnisse bieten. Die repräsentativ ausgewählten Literaturhinweise am Ende eines jeden Beitrages wollen zudem zu vertieftem Selbststudium anregen. Die Beiträge, stets von kompetenten Fachleuten verfaßt, erfüllen diese Zielvorstellungen in vorbildlicher Weise.

Im 1. Teil wird in 3 Beiträgen auf die Bedeutung und Problematik der „Grundbegriffe“ eingegangen. Der 2. Teil des Bandes behandelt die verschiedenen Arbeitsbereiche: Wirtschaftsethnologie, Technologie und Ergologie, Sozial-, Rechts-, Politik-, Religions- und Kunstethnologie. Der 3. Teil stellt einzelne Forschungsansätze, ihre Methoden und ihre Ergebnisse vor: Evolutionismus, die Ethnologie in der DDR, historische Ethnologie, psychologische Anthropologie, Strukturalismus, kognitive Forschung und interkulturelle Vergleichsverfahren. Der Index am Ende des Buches hilft dem Benutzer schließlich, das Buch auch als Nachschlagewerk zu verwenden.

Abschließend darf noch einmal hervorgehoben werden, daß die Art der Darstellung vorbildlich ist, weil sich hier hohe fachwissenschaftliche Kompetenz mit hervorragender didaktischer Darstellungsweise ideal verbinden, weshalb das Buch als ausgezeichnete gelungene Einführung in das weite Feld ethnologischer Forschung und Theoriebildung nachdrücklich zu empfehlen ist.

Hannover

Peter Antes

Goetschel, Willi/Cartwright, John G./Wicki-Vogt, Maja (Hrsg.): *Wege des Widerspruchs. Festschrift für Prof. Dr. Hermann Levin Goldschmidt zum 70. Geburtstag.* Paul Haupt/Bern-Stuttgart 1984; 304 S.

Die vorliegende Festschrift für den bekannten Erziehungswissenschaftler und Philosophen H. L. GOLDSCHMIDT enthält insgesamt 27 Beiträge und teilt sich, dem Leitmotiv „Widerspruch“ (in Theologie, Philosophie, Jurisprudenz, Medizin und Kunst) folgend, in einen wissenschaftlichen Teil, in welchem entsprechend den Forschungsschwerpunkten des Jubilars philosophische und judaistische Themen vertreten sind, und in einen persönlichen Teil mit Bildern, Gebeten, Meditationen, Briefen und Gedichten von Freunden und Wegbegleitern. Für die unvermeidlichen wie die vermeidbaren Schwächen des zweiten Teils (zur erstgenannten Kategorie zählen die detaillierten biographischen Reminiszenzen eines manchen Beitrags, die nur sehr bedingt von allgemeinem Interesse sein können, zur zweiten Kategorie wäre beispielsweise die befremdliche Exegese von Gen 32,25ff. zu rechnen, wonach „Israel“ erklärt wird als ein Mann, der Gott gesehen habe, und auf die H. HÜBLER, *Vom Gegenstand zum Widerspruch der Kunst*, ohne Schaden für seine Theorie hätte verzichten können) entschädigen indessen die Beiträge zum Judentum (J. E. PICARD, *Zum Judenbild der Romantik. Ein Seitensprung mit Bettine von Arnim*, S. 119–148; H. R. COGEN, *Das Judentum als Metapher des Widerspruchs bei Nietzsche*, S. 149–164) und zu Themen der philosophisch-politischen Reflexion im ersten Teil. Zu nennen wäre da der Aufsatz von M. WICKI-VOGT, *Von den notwendigen und nicht-notwendigen Widersprüchen einer freiheitlichen Gesellschaft*, S. 41–82, wie auch der erfrischend knappe Überblick *Zur Geschichte des Widerspruchs in der Neuzeit* von W. H. GOETSCHEL, der einen Abriß des neuzeitlichen Widerspruch-Begriffs zwischen SPINOZA und H. L. GOLDSCHMIDT gibt (Offenbarung und Vernunft bei LESSING, der Widerspruch der Vernunft mit ihr selbst bei KANT, der Widerspruch als Reflexionsbestimmung bei HEGEL, bei FEUERBACH dann der Durchbruch der Erkenntnis, daß es das Wesen des Widerspruchs ausmache, nicht innerhalb eines Einen, etwa der Vernunft bei KANT oder des Bewußtseins bei HEGEL zu stehen, sondern in einem Zwischen von Zweien). Höchst instruktiv auch der Beitrag von A. KÜNZLI, *Notizen zum Widerspruch*, S. 83–95, der die Dialektik von Praxis und Erkenntnis bei MAO, die aus der Unendlichkeit kommt und gleich einer Spirale in die Unendlichkeit geht, mit der Dialektik von MARX und HEGEL kontrastiert, die in der Widerspruchslosigkeit mündet. Bei MAO ist der Geschichtsverlauf offen und nicht durch eine innerweltliche Eschatologie begrenzt, für ihn ist der Widerspruch das kosmische Grundprinzip, das, in die politische Theorie übersetzt, permanente Revolution meint. R. ZIPKES (*Dialogik und Recht*, S. 97–101) schließlich geht der Frage nach, inwieweit das philosophische Anliegen der Dialogik GOLDSCHMIDTS, wonach die dialektischen Widersprüche nicht aufgehoben sondern „aufgeräumt“, in Ordnung gebracht, jedenfalls nicht beseitigt sind, auf die praktischen Forderungen des Rechtswesens applikabel ist, um zu dem Ergebnis zu gelangen, daß dem GOLDSCHMIDTSchen Grundsatz weniger das Urteil als der Vergleich des streitenden Parteien nahe kommt. Anzumerken bleibt, daß angesichts der erheblichen Bedeutung, die der Vergleich als Mittel der Friedensstiftung in der jüdischen Tradition einnimmt, der jüdische Aspekt dieser Philosophie in Erscheinung tritt. Sicherlich wäre eine ideengeschichtliche Untersuchung des jüdischen Widerspruch-Verständnisses für die Dialogik Goldschmidts erhellend gewesen.

Freiburg

Felix Böhl

Hainz, Josef: *Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus* (Biblische Untersuchungen 16). Pustet/Regensburg 1982; 294 S.

Bereits in seiner 1972 als Band 9 in der gleichen Reihe erschienen Dissertation *Ekklesia* hatte sich der Vf. als eigenständig denkender Kenner der paulinischen Ekklesiologie ausgewiesen. Seine jetzt vorliegende Habilitationsschrift, bereits 1974 abgeschlossen, führt die früheren Untersuchungen fort. Die Thematik ist für eine ökumenische Diskussion über die zukünftige Gestalt der Kirche(n) genau so bedeutsam wie für aktuelle missionstheologische Überlegungen zum vielschichtigen Fragebereich legitimer Eigenständigkeit der Ortskirchen, vor allem der Jungen Kirchen.

Die Arbeit ist auf weite Strecken hin eine Auseinandersetzung mit dem Werk von H. SEESEMANN, *Der Begriff KOINONIA im Neuen Testament* (BZNW 14, Gießen 1933). HAINZ erstellt sorgfältige Textanalysen und bietet eine klare Gliederung. Entscheidend ist das III. von insgesamt sieben Kapiteln. KOINONIA meint lt. H. bei Paulus „Gemeinschaft mit Jemandem durch gemeinsame Teilhabe an etwas“ (89).

Das V. Kapitel bietet eine Zusammenfassung der Ergebnisse, in kritischer Abgrenzung gegenüber neueren exegetischen Arbeiten. Vf. betont dabei, in Übereinstimmung mit E. SCHWEIZER, eine doppelte Sicht der Gemeinde bei Paulus: eine geschichtlich-ekklesiologische und eine eschatologisch-christologische (176). Nach ihm spricht vieles dafür, daß der paulinische Koinonia-Begriff von der eucharistischen Koinonia her konzipiert ist (vgl. 203f.). Im VI. Kapitel wird das Fortwirken des paulinischen Koinonia-Verständnisses in der frühen Kirche entfaltet. In diesem Zusammenhang formuliert H. u. a. auch lapidar: „Paulus kennt noch keine Gesamt-, Kirche“ (227).

Instruktive Einblicke vermitteln die drei Abschnitte des Schlußkapitels über heutiges Verständnis des Koinonia-Begriffs im römisch-katholischen Bereich, im Bereich der Kirchen der Reformation und in der orthodoxen Kirche. Zwei Aussagen des Vf. sollen abschließend verdeutlichen, wie er über den gegenwärtigen Diskussionsstand und die Fragerichtung für die Zukunft denkt: „Die Aufgabe der Besinnung auf das Wesen der Gemeinschaft innerhalb der einen Kirche Christi bleibt nach wie vor gestellt“ (256); und schließlich als Schlußsatz des impulsreichen Werkes: „Das Stichwort der Zukunft wird heißen: *Communio Ecclesiarum*“ (272).

St. Augustin

Josef Kuhl

Jungraithmayr, Herrmann/Möhlig, Wilhelm J. G.: (Hrsg.): *Lexikon der Afrikanistik. Afrikanische Sprachen und ihre Erforschung*. Reimer/Berlin 1983; 351 S.

Im Vorwort zu diesem Lexikon kann man lesen: „Mit diesem Lexikon wird ein erster Versuch unternommen, die Geschichte der afrikanistischen Sprachwissenschaft, soweit sie sich auf das Afrika südlich der Sahara bezieht, von ihren Anfängen bis zur Gegenwart stichwortartig, in Form von kurzen Artikeln und Miszellen, nachzuzeichnen. Insbesondere werden die folgenden drei Bereiche berücksichtigt: Biographische Stichwörter; linguistische Termini; Sprachnamen“ (S. 7).

Unter den biographischen Stichwörtern sind auch wichtige Namen von Philologen und Grammatikern sowie von Afrikanisten, deren Lebenswerk abgeschlossen ist und deren Lebensdaten bekannt sind. Die linguistischen Termini beschränken sich auf die, die in der afrikanistischen Wissenschaftsgeschichte eine besondere Anwendung gefunden haben. Was die Sprachnahmen angeht, so werden von den rund 2000 Sprachen, die in Afrika gesprochen werden, die als Stichwörter aufgenommen, die entweder wissenschaftsgeschichtlich und/oder sprachpolitisch (Nationalspra-

chen) bzw. sprachsoziologisch (Verkehrssprachen) von besonderer Bedeutung sind. Am Ende des Bandes findet sich eine Bibliographie des zitierten Schrifttums.

„Das Lexikon ist als eine Einführung gedacht und richtet sich darum vor allem an Studierende der Afrikanistik sowie an Lehrende und Lernende benachbarter Disziplinen, insbesondere der auf Afrika spezialisierten Völkerkunde. Darüber hinaus sind aber auch alle angesprochen, die aus beruflichen oder persönlichen Gründen einen wissenschaftlich fundierten Zugang zur Welt der afrikanischen Sprachen suchen, die für den Nichtfachmann nur schwer überschaubar ist. Fachliche Vorkenntnisse werden dabei nicht vorausgesetzt“ (S. 8).

Die verschiedenen Schreibweisen afrikanischer Wörter und Begriffe können die Suche bisweilen etwas erschweren und verlangen vom Nichtfachmann eine nicht immer selbstverständliche Kombinationsgabe, wenn er beispielsweise die Swahili-Sprache unter Suaheli oder Kiswaheli sucht und dort keinen Hinweis auf den Artikel SWAHELI findet. Dennoch darf man den Herausgebern bescheinigen, daß sie mit diesem Lexikon ihrer Zielsetzung voll gerecht geworden sind. Man kann nur wünschen, daß recht viele von diesem wertvollen Nachschlagewerk auch regen Gebrauch machen werden.

Hannover

Peter Antes

Kaempfert, Manfred (Hrsg.): *Probleme der religiösen Sprache*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1983; 391 S.

Bis auf zwei Originalbeiträge von H. FISCHER und E. BISER am Ende des Bandes versammelt dieser (dem Programm der Reihe „Wege der Forschung“ entsprechend) einschlägige Beiträge, Aufsätze aber auch Buchauszüge von Autoren, die sich in einer inzwischen „klassisch“ oder doch zumindest repräsentativ zu nennenden Weise zur religiösen Sprache geäußert haben. So kommen zur Sprache die Religionswissenschaftler G. MENSCHING und F. MELZER, Theologen und Philosophen wie R. GUARDINI, G. EBELING, P. TILlich, J.-M. BOCHENSKI, I. T. RAMSEY, W. A. DE PATER. Die Auswahl zeigt, daß hermeneutisch wie sprachanalytisch orientierten Autoren Raum gegeben wird. Die Übertragung der Methoden der modernen Linguistik auf die Theologie ist erst ansatzhaft greifbar; der Herausgeber hat diese Denkrichtung mit Autoren wie E. GÜTTGEMANN und W. SAMARIN angesprochen. Nicht zureichend differenziert bedacht erscheint mir das Verhältnis von religiöser und theologischer Sprache. Hier wäre bereits in den einleitenden Überlegungen deutlichere Unterscheidungen wünschenswert gewesen.

Bonn

Hans Waldenfels

Küng, Hans/van Ess, Josef/von Stietencron, Heinrich/Bechert, Heinz: *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, Piper/München-Zürich 1984; 631 S.

Das vorliegende Buch enthält zu jeder der drei genannten Religionen vier Vorlesungen als Einführung, auf die dann jeweils K. eine christliche Antwort gibt. Die Autoren (J. VAN ESS für den Islam, H. V. STIETENCRON für den Hinduismus und H. BECHERT für den Buddhismus) genießen in der Fachwelt internationalen Ruf. Ihre Einführung ist jeweils methodisch sauber, nicht vorschnell harmonisierend und auf alle für den Dialog zentralen Fragen konsequent zusteuernd. Zudem ist bei allen ein Darstellungsstil gewählt, der der Sache voll gerecht wird und auf orientalische bzw. orientalistische Fachterminologie weitgehend verzichtet. Wer sich also über eine dieser Religionen oder über alle drei informieren will, ist demnach gut beraten,

diese einführenden Vorlesungen zu lesen. Weiterführende Literatur zeigt zudem Wege zu einer Vertiefung des hier Gelesenen.

Die Tatsache, daß jeweils eine sachgerechte Information über die fremde Religion der christlichen Antwort von K. vorausgeht, bewirkt, daß K. den „heißen Eisen“ nicht ausweichen kann und von daher wirklich in den Dialog einzutreten gezwungen ist, was seine Ausführungen besonders interessant macht. Das bedeutet nicht, daß alle in allen Punkten zustimmen werden. Es bedeutet auch nicht, daß viele in der einen oder anderen Frage nicht ganz anderes für wesentlich oder darstellenswert halten. Hier sollen deshalb nicht all diese kleinlichen Anmerkungen gemacht werden, sondern einige grundsätzliche Bemerkungen folgen.

Positiv ist in jedem Falle, daß K.s Antwort sich wirklich auf die zentralen Aussagen der jeweiligen Religion einläßt und im übrigen durch die von ihm gegebene Zusatzinformation zeigt, daß er sich gründlich in die religionswissenschaftliche Fachliteratur eingearbeitet hat. Als besonders positives Beispiel seines Umganges mit einer fremden Religion möchte ich hier die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus (S. 441ff.) und insbesondere den Vergleich von Jesus und Buddha (S. 456ff.) sowie von Nirvana und ewigem Leben (S. 462ff.) hervorheben. Sehr interessant sind auch die Antworten auf den Hinduismus, wobei es K. vorzüglich versteht, bezüglich der ersten beiden Vorlesungen geschickt einige Grundbegriffe (z. B. Mythos) herauszugreifen und zu problematisieren, da eine christliche Antwort auf eine Frage wie „Was ist Hinduismus?“ ja gar nicht erwartet werden kann.

Ein erster Problembereich für die weitere Wirkungsgeschichte des K.schen Dialogansatzes scheint mir in der Bereitschaft zu liegen, unter Verweis auf den Volkskatholizismus (S. 373ff.) eine Verständnisebene für den hinduistischen Polytheismus zu finden und damit eine inhaltliche Präsentation des Christentums gegenüber dem Hinduismus zu wählen, die sich prinzipiell von der gegenüber dem Islam im selben Buch unterscheidet, so daß man sich schwerlich vorstellen kann, wie ein und derselbe Christ ein round-table-Gespräch mit Vertretern des Hinduismus und des Islam gleichzeitig im Sinne der im Buch gezeigten Einzelgesprächsergebnisse führen wird.

Bedenklich scheint mir die Antwort auf den Islam (S. 183ff.), weil K. die christologische Entwicklung des abendländischen Christentums als „ein Verhängnis sondergleichen“ (S. 191) darstellt und damit m. E. nicht die Dialogbereitschaft vorantreibt, sondern eindeutig die ökumenische Basis des nizanisch-konstantinopolitanischen Credo (vgl. dazu auch die entsprechenden Ausführungen bei E. SCHLINK: *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983) verläßt. Ich halte diesen Passus des Buches aus zwei Gründen für bedenklich und verfehlt: zum einen werden hier die Ergebnisse einer bestimmten Exegese und Dogmengeschichte verabsolutiert, obwohl die christologischen Aussagen schon im NT (vgl. dazu M. HENGEL: *Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum*, in: *Der Name Gottes*, hrsg. v. H. v. STIETENCRON, Düsseldorf 1975 S. 90–111) angedeutet sind und wesentlich zur christlichen Lehre gehören, und zum anderen werden K.s Ausführungen mit Sicherheit in der islamischen Welt, sobald sie dort durch die zu erwartenden Übersetzungen des Buches bekannt geworden sind, „als Eingeständnis vereinnahmt, daß die Christen ihren Irrtum mit der Trinitätslehre einsähen“ (so in etwas anderem, aber hier durchaus passendem Zusammenhang CHR. ELSAS in: *Berliner Theologische Zeitschrift. Theologia Viatorum* N. F. 1. Jahrg. Heft 2/1984 S. 345). Infolgedessen werden sie den Dialog nicht fördern, sondern eher belasten, da die Muslime ihren christlichen Gesprächspartnern im Orient deren irr tümliche Positionen unter Verweis auf die europäische Theologie und so berühmte Vertreter wie K. vorhalten werden. Im Unterschied zu K. oder J. HICK (vgl. dessen Beitrag in: *The Concept of Monotheism in Islam and Christianity*, ed. by H. KÖCHLER, Wien 1982 S.

90–111) halte ich nach wie vor die klassische Christologie für konstitutiv und essentiell im christlichen Glauben und lehne deshalb K.s Dialogangebot an den Islam in diesem Punkt strikte ab.

Hannover

Peter Antes

Panoff, Michel/Perrin, Michel: *Taschenwörterbuch der Ethnologie* (hrsg. und aus dem Franz. übersetzt v. J. Stagl). 2. verb. und erw. Auflage, Reimer/Berlin 1982; 359 S.

Das vorliegende Taschenwörterbuch ist die erweiterte Neuauflage der deutschen Übersetzung eines franz. Wörterbuches, das für zahlreiche Termini technici (z. B. Ethnie, Orale Literatur), Forschungstheorien (z. B. Evolutionismus, Fetischismus) und Eigennamen aus dem Bereich der ethnologischen Materialien (z. B. Azande, Bambara, Eskimo) und der Forschung (z. B. BACHOFEN, EVANS-PRITCHARD, LÉVI-STRAUSS) Erklärungen bringt und weiterführende Literatur nennt. Ein französisch-deutsches (S. 341ff.) und ein englisch-deutsches Glossar (S. 348ff.) erleichtern dem Benutzer zugleich das Verständnis der in den Literaturangaben genannten französischen bzw. englischen Fachliteratur.

Man wird über die Auswahl der Stichwörter sicher streiten können und manchen wichtigen Terminus oder Namen schmerzlich vermissen, auch wird man die eine oder andere Erklärung von Theorien oder Fachausdrücken vielleicht als zu knapp oder etwas einseitig bewerten, dem Benutzer jedenfalls ist damit sicher ein Dienst erwiesen, weil ihm solche fachspezifischen Informationen hier zunächst einmal in übersichtlicher und knapper Form geboten werden, die ansonsten nicht immer so leicht zusammengetragen werden können. Deshalb ist dieses Buch in jedem Falle empfehlenswert und schließlich darf zu den genannten Einwänden noch bemerkt werden, daß sie nahezu immer bei derartigen Veröffentlichungen gemacht werden können und von daher bezüglich dieses Buches nicht allzu sehr ins Gewicht fallen. Mit Blick auf eine weitere Neuauflage sei gestattet anzumerken, daß dann die Seitenverweise auf S. 9 und 340 durch die richtigen Angaben (nämlich S. 340 bzw. 354ff.) zu ersetzen sind.

Hannover

Peter Antes

Sohier, Albert: *Recueil des Archives Vincent Lebbe. Un an d'activité du Père Lebbe: 1926* (Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 12) Faculté de la Théologie/Louvain-la-Neuve 1984; XIX + 321 S.

Während die drei vorhergehenden Bände der *Recueil des Archives Vincent Lebbe* jeweils einem Thema gewidmet waren (Pour l'église chinoise I: La Visite apostolique des missions de Chine 1919–20; II: Une Nonciature à Pékin en 1918?; III: L'Encyclique Maximum Illud) stellt SOHIER in diesem Werk ein ereignisreiches Jahr im Leben des großen Chinamissionars Vincent Lebbe vor, nämlich die Zeit vom Dezember 1925 bis Februar 1927, die LEBBE in Europa verbrachte.

In einer instruktiven Einführung beschreibt SOETENS, aus dessen Hand die drei vorherigen Bände über LEBBE stammen, das Zustandekommen des Buches. Dahinter steht die Forschungsarbeit von zwanzig Jahren, des 1975 verstorbenen ALBERT SOHIER, der viele Dokumente erst aus dem Chinesischen übersetzen mußte.

Um dem Einfluß der antireligiösen „Fédération franco-chinoise d'Education“ entgegenzuwirken, hatte sich LEBBE seit 1921 um die Organisation einer Gruppe junger Chinesen bemüht, die, in Europa ausgebildet, später als christliche Elite in China Einfluß nehmen sollten. Die Beschaffung der für sie erforderlichen Stipen-

dien war eine der Hauptaktivitäten LEBBES im Jahre 1926. So besuchte LEBBE etwa 60 Orte in Belgien und Frankreich, um die finanziellen Mittel für „seine“ chinesischen Studenten, die er an mehr als 100 Institutionen untergebracht hatte, aufzutreiben. Als er im Februar 1927 nach China zurückreiste, war die Finanzierung der Stipendien bis 1929 gelöst.

Im Gegensatz zu vielen anderen versuchte LEBBE die Christianisierung Chinas durch und nicht gegen die Chinesen zu erreichen. So machte er sich das im Prinzip christenfeindliche Motto „China den Chinesen“ zu eigen und erweiterte es nun durch den Zusatz „und China für Christus“. Doch die Aktivitäten LEBBES waren keineswegs unangefochten: von chinesischer Seite wurde er angegriffen, weil nur katholische Studenten seine Stipendien erhielten – das sei eine Form von Imperialismus. Andererseits hatten die heimkehrenden, jungen chinesischen Intellektuellen häufig Schwierigkeiten, sich in die damals ausländische Missionskirche einzufügen.

Eine entscheidende Reise führte LEBBE nach Rom, wo er dem Präfekten der Propaganda, seinem Gönner Kardinal VAN ROSSUM, das Projekt eines Missionsseminars für China vorlegte; diese Bemühungen führten 1930 zur Gründung der „Société des Auxiliaires des Missions“ (SAM). Ziel war es, daß die chinesischen Priester dem europäischen Klerus nicht als Hilfspersonal dienen sollten, sondern daß europäische Säkularpriester chinesischen Bischöfen zur Seite stehen sollten. Ein großer Erfolg für LEBBE war in diesem Zusammenhang die Weihe der sechs ersten chinesischen Priester zu Bischöfen durch Pius XI. am 28. Oktober, dem 25. Priesterjubiläum LEBBES. Trotz einiger Schwierigkeiten konnte LEBBE an dieser Feier teilnehmen, bei der auch sein Freund PHILIPP TCHAO geweiht wurde. Auch zu diesem Ereignis gab es Gegenstimmen!

Der Band, tagebuchartig aufgeteilt, enthält zu jedem Tag neben einer kurzen Beschreibung der Ereignisse Ausschnitte der wichtigsten Briefe. Wie in den anderen Bänden von LEBBE ergänzen ein ausführliches Register, zwei Karten sowie Kurzbiographien in gelungener Weise das reichhaltige Material.

Würzburg

Claudia von Collani

Scholl-Latour, Peter: *Allah ist mit den Standhaften. Begegnungen mit der islamischen Revolution.* Deutsche Verlags-Anstalt/Stuttgart 1983; 766 S.

Der bekannte Journalist hat mit diesem brillant geschriebenen Buch eine Art Reisebericht seiner zahlreichen Besuche in der islamischen Welt vorgelegt und dabei durch lebendige Schilderungen und Einzelbeobachtungen ein eindrucksvolles Bild gezeichnet, das jeden Kenner dieser Länder das dortige Leben unmittelbar nachempfinden läßt. Das Land und die politische Landschaft kommen gleichermaßen zum Ausdruck, Zitate von Gesprächspartnern geben die Stimmung im Lande treffend wieder.

Es versteht sich von selbst, daß dabei vieles und vielerlei zur Sprache kommt und keine systematische Einführung in den Islam der Gegenwart beabsichtigt ist, wenn Iran, Nordafrika, der Libanon, Südostasien, Schwarzafrika, Afghanistan, die islamischen Sowjetrepubliken oder (recht kurz) die Türkei (inkl. der Türken in West-Berlin) vorgestellt werden. Und obwohl der zeitliche Rahmen lediglich die letzten 25 Jahre umfaßt, werden gelegentlich historische Exkurse eingeschoben, die deutlich zeigen, daß der Autor die islamkundlichen Forschungsergebnisse kennt und sachgerecht verwertet.

Dem Gesamtduktus des Buches liegt die sicherlich richtige Beobachtung zugrunde, daß die Muslime (der Vf. schreibt – wohl in Anlehnung an das französische „musulman“ – stets etwas antiquiert: Muselmanen) von einer neuen, siegreichen Ära des Islam überzeugt sind und sich darauf einstellen. Deshalb versteht der Vf. nicht

so recht, weshalb sich die katholische Kirche neuerdings um den Dialog mit dem Islam bemüht (vgl. S. 71ff.). Er verweist demgegenüber auf christliche Sorgen (vgl. S. 174f., was auch durch S. 181 nicht sehr abgemildert wird) und schildert deutlich die internen Schwierigkeiten der Christen im Libanon und Syrien (vgl. S. 383), ihr traditionelles Nationalbewußtsein (S. 327f.) und ihre Erwartungen an die Glaubensbrüder in Europa und Nordamerika (S. 397) sowie ihr Image in Europa (S. 403f.).

Das Buch will wachrütteln und dazu auffordern, die sog. Re-Islamisierung ernst zu nehmen und ihre Absage an den westlichen Lebensstil (vgl. S. 190) und an den Kommunismus, der nur als westliche Spielart erscheint (S. 372f.), als Ausdruck des Bemühens um eine islamische Eigennatur zu begreifen, so wie es Israel mit seiner religiösen Gesetzgebung der islamischen Welt vorlegt (vgl. S. 472). Das Buch will keine Angst machen, aber dennoch darauf hinweisen, welche Gefahren für Europa entstehen können, wenn etwa die Forderung aus Ägypten „Jerusalem und Andalusien!“ (vgl. S. 522) einmal so viele Verteidiger in der islamischen Welt findet, daß ein neuer KARL MARTELL vonnöten sein wird, das christliche Abendland zu retten.

All dies zeigt, daß das vorliegende Buch zweifellos lesenswert ist, da es von einem sehr kenntnisreichen Autor stammt, der zum Nachdenken anregt und unsere Stellungnahme herausfordert.

Hannover

Peter Antes

Thiel, Josef Franz/Helf, Heinz: *Christliche Kunst in Afrika*, Dietrich Reimer/Berlin 1984; 355 S. mit 620 Abb.

Als Ergebnis mehrerer Ausstellungen über christliche Kunst in Afrika und langjähriger Sammlertätigkeit legt der Verfasser, J. F. THIEL, Leiter des Museums „Haus Völker und Kulturen“ in St. Augustin, dieses Buch vor. Die Darstellung der christlichen Kunst in Geschichte und Gegenwart Afrikas ist nach kulturellen Großräumen gegliedert, eingeführt durch ein Kapitel allgemeiner „afrikanischer Kunsttheorie“. In diesem ersten Kapitel wird versucht, die Wesensmerkmale afrikanischer Kunst und die komplexen gegenseitigen Einflüsse traditioneller, islamischer und christlicher Kultur in Afrika darzulegen.

Die beeindruckende Auswahl an Abbildungen von hoher drucktechnischer Qualität wird von erläuternden Texten begleitet, die immer wieder unterstreichen, welchen bedeutenden Beitrag die Kunst zum Dialog und zur Inkulturation des Christentums zu leisten vermag. Dieser Band ist nicht nur ein lebendiges Anschauungsmaterial der kulturellen Vielfalt Afrikas und der Tiefe der religiösen Empfindung seiner Völker, er erschließt dem Betrachter selbst neue Zugänge zu den dargestellten Inhalten des christlichen Glaubens. Die bildende Kunst erweist sich als eine die religiösen Erfahrungen der Menschheit verbindende Sprache des Glaubens.

Aachen

Thomas Kramm

Anschriften der Mitarbeiter dieses Hefes: E. PLAZIDUS BERGER, 302-1, Shinam-dong, Tong-gu, Taegu 635-00/Rep. of Korea · SUNG-HAE KIM, 115, Songbuk 1-dong, Songbuk-gu, Seoul 132-00/Rep. of Korea · PROF. HEE-SUNG KEEL, Sogang University, 1-1, Shinsu-dong, Map'o-gu, Seoul 121-00/Rep. of Korea · PROF. HUNG-YOUN CHO, 22-5, 5-Ka, Chungmu-ro, Chung-gu, Schong um Building, Chang um Sa, Seoul 100-00/Rep. of Korea · PROF. THOMAS HONGSOON HAN, Cheongdam-Dong, Kangnam-Gu, Seoul 135-00/Rep. of Korea · DR. JOHANNES MEIER, Schillerstr. 5, D-8700 Würzburg · DR. THOMAS KRAMM, Zur Kalkbahn 24, D-5163 Langerwehe.

THEOLOGIE DER BEFREIUNG EINE EINFÜHRUNG IN IHRE GRUNDLAGEN¹

von Clodovis M. Boff

1. Theologie der Befreiung als öffentliches Phänomen

Seitdem es die Befreiungstheologie gibt, hat die Theologie aufgehört, nur die Theologen zu interessieren. Das ganze Volk Gottes – Amtsträger wie Laien – beteiligt sich. Die Befreiungstheologie ist zu einem wirklich *ekklesialen* Faktum geworden.

Mehr noch: Die Theologie der Befreiung hat die Grenzen der Kirche übersprungen und ist zu einem *öffentlichen Phänomen* geworden. In den Medien, in akademischen Kreisen, bei Gewerkschaftsversammlungen und Politikertreffen wie auch an Stammtischen liefert sie Gesprächsstoff und ist Gegenstand heftiger Diskussionen.

Man hat den Eindruck, als wären wir zu den Zeiten der frühen Konzilien zurückgekehrt, als sich das ganze Volk lebhaft an den theologischen Kontroversen beteiligte. So schreibt etwa GREGOR VON NYSSA über das Konzil von Nizäa (325), auf dem es um den Arianismus, das heißt um das Problem der Gottheit Jesu ging: „Überall in der Stadt diskutieren die Menschen. Gassen, Plätze, Foren und Straßen sind voll von Diskutierenden: Tuchverkäufer, Geldwechsler und Händler. Wenn du eine Auskunft in Geldsachen willst, hält dir der Angesprochene einen Vortrag über das ‚Gezeugt‘ und ‚Nichtgezeugt‘. Wenn du fragst, wie teuer das Brot sei, bekommst du zu hören: ‚Der Vater ist größer, und der Sohn ist ihm unterstellt.‘ Wenn du dich erkundigst, ob das Bad fertig ist, dann erklärt man dir, der Sohn entstamme aus nichts. Ich weiß nicht recht, wie man dieses Übel nennen soll: Raserei, Wahnsinn oder eine Art von Volkskrankheit, die die Leute verrückt macht.“²

Woher aber kommt es, daß die Theologie heute so viele Menschen auf den Plan ruft? Weil die Theologie der Befreiung *mehr als einfach Theologie* ist. Die Befreiungstheologie steht für die Kirche eines ganzen Erdteils, und zwar für eine Kirche, die sich auf den historischen Prozeß eines Volkes eingelassen hat. Hinter der Theologie der Befreiung stecken Menschen, stecken Leben und Kampf. Die Befreiungstheologie ist ein Symptom für einen Prozeß, der zugleich die Kirche und die Gesellschaft angeht. Hinter ihr stecken Menschen und nicht Bücher. Es geht um den „kleinen Unterschied“, der die Theorie von der Praxis trennt.

Was also die Leute heute überall an der Befreiungstheologie interessiert, ist dieser *vortheologische Hintergrund*. Daß sie über Lateinamerika hinaus von Bedeutung ist, haben eine Reihe der wichtigsten Theologen der Gegenwart inzwischen erkannt. Auf die Frage eines Interviewers, welche bedeutenden Theologen er um sich herum sehe, antwortete zum Beispiel E. SCHILLEBEECKX: „Die Lehrer der Theologen im Westen, in Europa wie in den USA, sind jetzt die Befreiungstheologen. Wir haben viel von ihnen zu lernen. Wir sind zu akademisch. Dagegen ermutigen uns die Befreiungstheologen, vom Leben der christlichen Gemeinde her zu denken.“³

Diese theologische Vitalität gründet auf der ekklesialen Vitalität und umgekehrt. So sagt der spanische Theologe und Professor an der Gregoriana, JUAN ALFARO: „In Lateinamerika . . . geschieht im Augenblick etwas, das für die ganze Kirche wichtig ist, nicht nur für die Kirche in Lateinamerika, sondern für die ganze Kirche . . . Das Neue dieses Augenblicks ist, daß in Lateinamerika ein neues christliches Selbstverständnis im Blick auf wirkliches Christentum ebenso wie auf eine Welt der Brüderlichkeit und der Gerechtigkeit im Entstehen ist. In meinen Augen bedeutet das eine entscheidende Kehrtwende, die sich auch in Europa auswirken wird und bereits auswirkt . . . Der gewichtige Beitrag, den die Theologie der Befreiung leistet, betrifft nicht nur die Theologie und läßt sich mit der Formel ‚in melius‘ überhaupt nicht beschreiben. Vielmehr weckt sie im christlichen Glauben die Verantwortung für ein christliches Engagement für die Gerechtigkeit. Diese Kehrtwende, das ist ihr größtes Verdienst . . . Was mich sorgt, ist nicht so sehr, daß die Befreiungstheologie angegriffen, sondern daß dieses neue Christentum, das da im Entstehen ist, zunichte gemacht wird . . . So müssen wir darauf achten, daß dieses christliche Pflänzchen, das da am Sprießen ist, nicht zertreten wird.“⁴

Der bekannte deutsche Theologe JOHANN B. METZ äußert sich im selben Sinn: Es „spielt sich in den lateinamerikanischen Kirchen ein Umwandlungsprozeß größten Ausmaßes ab, der in meinen Augen providenzielle Bedeutung für die Gesamtkirche hat und an dem, so oder so, alle beteiligt sind“.⁵

Diese weltweite Ausstrahlung der Theologie der Befreiung macht nun verständlich, weshalb der Heilige Stuhl mit seiner „Instruktion“ vom 6. August 1984 aufwartete und damit die Frage mit bisher nicht gekannter Dringlichkeit wieder auf den Tisch brachte.

Auch auf einer anderen, außerkirchlichen Ebene verfolgen die Zentren der Weltmacht die Kirche in Lateinamerika und ihre Theologie. Der Grund liegt in den gesellschaftlichen und politischen Implikationen dieses ekklesialen Prozesses.

Erinnert sei nur an den *Rockefeller-Report* und an den *Bericht der Rand Corporation* Ende der siebziger Jahre. Im Mai 1980 wurde das inzwischen berühmte *Santa-Fé-Papier* bekannt, das die Reagansche Lateinamerika-Strategie definiert. Zur Befreiungstheologie heißt es dort: „Die Außenpolitik der USA muß damit beginnen, der Theologie der Befreiung, wie sie in Lateinamerika durch den Klerus der ‚Theologie der Befreiung‘ angewendet wird, zu begegnen (und nicht nur im nachhinein zu reagieren).“ Die Befreiungstheologie sei nämlich eine „politische Waffe“ in der Hand der „marxistisch-leninistischen Kräfte“, welche die religiöse Gemeinde mit Ideen „gegen den Privatbesitz und das kapitalistische Produktionssystem“ durchsetzen. (II,3)

Ebensowenig fehlt es an Studien seitens des entgegengesetzten Entscheidungszentrums, das heißt der Sowjetunion, zum Phänomen der Kirche und der Theologie in Lateinamerika.

Aber viel wichtiger als das Augenmerk seitens der Weltmächte ist die Tatsache, daß sich einfache Leute an der Basis für die Befreiungstheologie

interessieren. Denn in dieser Theologie kommt das *konkrete Leben der Menschen* vor, und zwar besonders insofern, als sie ihre gegenwärtige große Sehnsucht nach Befreiung interpretiert. Vielleicht besteht das größte Verdienst der Theologie der Befreiung gerade darin, mit der Theologie das getan zu haben, was Sokrates – in der Sprache Ciceros – mit der Philosophie getan hat: sie aus den Wolken auf den Erdboden herabgeholt zu haben. Oder anders ausgedrückt: sie zum Gehen auf den eigenen Beinen gebracht zu haben.

2. Befreiende Glaubenserfahrung als Quellgrund der Theologie der Befreiung

Noch bevor die Befreiungstheologie Ende der sechziger Jahre geboren wurde, kannte die lateinamerikanische Kirche schon eine Praxis der Befreiung. Vor den Befreiungstheologen hatten wir bereits prophetische Bischöfe, engagierte Laien und befreiende Gemeinden. Und das bereits in den frühen sechziger Jahren.

Die Theologie kam also erst in einem *zweiten* Moment. Sie war der *Ausdruck* dieser befreienden Praxis der Kirche. Das bedeutet dann aber, daß die Befreiungstheologie die Theologie einer Kirche der Befreiung ist, einer Kirche, die vorrangig und solidarisch für die Armen optiert.

Selbstverständlich ist die Befreiungstheologie nicht bloß der *Reflex* eines Befreiungsglaubens, sondern auch die *Reflexion* dieses Glaubens und damit Erhellung, Läuterung, Vertiefung und Systematisierung. Das heißt, daß die Theologie der Befreiung das Leben und die Praxis der konkret vorfindlichen Kirche anregt und erhellt.

Gewiß herrscht zwischen Handeln (aus dem Glauben) und theologischer Reflexion in der Kirche ein wechselseitiger Bezug. Trotzdem ist die Theologie eher Wirkung als bewirkender Faktor der Glaubenspraxis; und wenn sie Faktor ist, dann deshalb, weil sie zuvor Wirkung war.

Wenn man die Befreiungstheologie aus ihrem *Sitz im Leben* löst, in dem sie geboren wird und sich entwickelt, wird sie unverständlich. Um sie zu verstehen, ist es also nicht damit getan, Artikel oder Bücher über sie zu lesen. Vielmehr kommt es darauf an, derartige Druckerzeugnisse in dem ekklesialen und sozialen Humus verwurzelt zu sehen, auf dem sie sprießen und den sie interpretieren und erhellen sollen.

Nur aus *diesem* Prozeß heraus, der von Leiden und Hoffnung gemacht ist, läßt sich die Befreiungstheologie realisieren (und verstehen). Von außen und von oben herab wird man sie nie begreifen.

Ein wenig provokatorisch möchte ich sagen: Nur zwei Gruppen von Menschen sind imstande, die Theologie der Befreiung zu verstehen: die Armen und die, die für Gerechtigkeit kämpfen. Oder mit anderen Worten: die, die Hunger nach Brot, und die, die Hunger nach Gerechtigkeit haben (und sich mit ersteren solidarisieren). Umgekehrt bleibt die Befreiungstheologie ein Buch mit sieben Siegeln für alle Zufriedenen; für die Satten und für die, die es sich im *Status quo* bequem machen.

Das bedeutet, daß an der Basis und vor jeder Theologie eine bestimmte Lebensentscheidung, eine bestimmte Glaubenserfahrung und eine bestimmte Haltung gegenüber der konkreten Umwelt stehen. Von diesem *vorthologischen* Bedingungsrahmen her ist man entweder grundsätzlich für oder gegen die Theologie der Befreiung.

So kommt es darauf an, die Befreiungstheologie an ihrem *locus* zu verstehen. Man sollte die Befreiungstheologen nicht in den „elfenbeinernen Türmen“ gewisser theologischer Fakultäten (um eine Formulierung Johannes Pauls II. zu benutzen) lesen, sondern in Favelas, Armenvierteln, Fabriken und auf den Feldern der Kleinbauern, kurz: dort, wo das unterdrückte Volk lebt, leidet, kämpft und stirbt.

Wer über die Theologie der Befreiung redet, ohne den Armen zu sehen, verfehlt die ganze Blickrichtung und kommt an das zentrale Problem dieser Theologie nicht heran. *Die Grundfrage der Befreiungstheologie ist ja nicht die Theologie, sondern die Befreiung.* Nicht der Theologe steht im Mittelpunkt, sondern der Arme. Hypothetisch läßt sich die Befreiungstheologie zunichte machen, aber das Problem, das sie auf den Tisch bringt, ist damit nicht gelöst. Wer das nicht sieht, ist – wie es im Sprichwort heißt – ein Blinder, der von Farben redet.

Ich möchte sogar sagen, daß viele, wenn sie die lateinamerikanische Theologie verstehen wollen, gar nicht daran vorbeikommen, unmittelbar und hautnah die Armut und den Kampf des Volkes zur Überwindung der Armut zu erfahren. So sagte unlängst der Kardinal von Brüssel, D. DANNEELS, bei seiner Rückkehr von einer Reise nach Brasilien: „Es ist eine Tragik, was heute mit der Theologie der Befreiung und um sie herum geschieht. Die Befreiungstheologie setzt bei einem scharfen und tiefen Gespür für die Armut ein. Tagtäglich präsentiert uns das Fernsehen diese Armut. Aber es ist doch etwas anderes, sie vor Ort zu erleben, sie durch seine fünf Sinne in sich eindringen zu lassen, sich vom Leiden der Armen anrühren zu lassen, ihre Angst zu spüren und mitzubekommen, wie der Dreck der Favelas einem an der Haut haften bleibt . . . Das ist das Problem Nr. 1: das Los der Armen –. Wir dürfen diese Menschen nicht fallen lassen, und ihre Theologen müssen wir stützen.“⁶

In diesem Sinn attackiert die *Instruktion* der Kongregation für die Glaubenslehre nicht trotz ihrer äußersten Schärfe gegen die derzeitige Darstellungsform der Befreiungstheologie (an der zitierten Stelle schildert Kardinal DANNEELS – obgleich selbst Mitglied der Kongregation – sie als ein „Modell dessen, was eine schlechte Theologie der Befreiung sein kann“, die so in der Wirklichkeit der Fakten jedoch „gar nicht existiert“), die *Instruktion* also attackiert nicht die Quelle, aus der diese Theologie entspringt, das heißt den Kampf für Gerechtigkeit und die Option für die Armen. Vielmehr *bestätigt* das Papier diese konkrete Linie in der Arbeit erneut und nachdrücklich. Auf diese Weise schützt und garantiert sie die Quelle der Befreiungstheologie. Unter der Bedingung, daß man die Quelle offenläßt, mag man den Lauf des Flusses verändern oder sogar aufhalten. Bei allem Staub, den die „Instruktion“ aufgewirbelt hat, muß das doch zu ihrer Ehrenrettung gesagt werden.

Denn das ist *die Frage, das Interesse und das Anliegen* sowohl der *Instruktion* als auch der Theologie der Befreiung: die wirksame Befreiung der Armen und nicht die Theologie dieser Befreiung.

Gesagt werden muß außerdem, daß der römische Text noch ein anderes großes Verdienst hat: die Möglichkeit, die Legitimität und das Projekt einer Theologie der Befreiung bekräftigt und garantiert zu haben. Gerade das aber wurde von gewichtigen Kreisen der Kirche zuvor bestritten. Etwas anderes ist offenbar die Frage – und dies ist ja gerade die große Kritik der *Instruktion* –, wie das an sich rechtmäßige theologische Projekt verwirklicht wird. Allerdings müssen wir zugeben – was immer auch vom Vorgehen, nicht aber von den Warnungen des Vatikans zu halten ist –, daß die konkret bestehende Theologie der Befreiung ihre Grenzen, Doppeldeutigkeiten und auch Widersprüche einsieht. Aber trotz ihrer Fehltritte stimmen Richtung und Anliegen. Und das ist, bezogen auf die Reflexion, das Wichtigste.

3. Theologie der Befreiung: *Glaubensreflexion über die Befreiungspraxis*

Die Befreiungstheologie besteht darin, den Glauben als Sauerteig zur Veränderung der Geschichte, als „Salz der Erde“, „Licht der Welt“ und „soziale Liebe“ zu denken.

Oder einfacher gesagt: Die Befreiungstheologie ist die Reflexion über die christliche Gemeinde unter dem Gesichtspunkt ihres Engagements für die Befreiung. Hier geht es um die Idee des *Lebens*, die reicher und flexibler ist als die der *Praxis* (wobei Praxis die äußere Aktion zur geschichtlichen Veränderung ist). Ich bin versucht, die Gleichung aufzustellen: Glauben + Unterdrückung = Theologie der Befreiung.

Die soziale oder politische Dimension des Glaubens – das ist der neue Aspekt, den die Befreiungstheologie betont (ohne andere Gesichtspunkte auszuschließen). Ihr geht es um „den integrierenden Bestandteil“ bzw. das „konstitutive“ Element der „Evangelisierung oder Sendung“ der Kirche. Dieses Element ist das „Engagement für die Gerechtigkeit und die Mitarbeit an der Veränderung der Welt“.⁷

Die Theologie der Befreiung will zeigen, daß das Reich nicht bloß in der Seele (persönliche Dimension) oder bloß im Himmel (übergeschichtliche Dimension) Platz greifen soll, sondern auch in den zwischenmenschlichen Beziehungen und gesellschaftlichen Projekten (geschichtliche Dimension).

Mit einem Wort: Die Befreiungstheologie ist eine Theologie, welche die Geschichte und die geschichtliche Verantwortung der Christen ernst nehmen will.

Nun sehen sich die Christen heute mit einer ungeheuren und noch nie dagewesenen Herausforderung konfrontiert. Denn es tut sich – in der Sprache des Konzils – „eine neue Epoche der menschlichen Geschichte“⁸ auf. Für Lateinamerika bedeutet das in der Wahrnehmung der Bischofsversammlung von Medellín (1968): „Wir befinden uns an der Schwelle einer neuen

historischen Epoche unseres Kontinents, die voller Sehnsucht nach umfassender Emanzipation und Befreiung von jeder Knechtschaft . . . ist.⁹

Zum ersten Mal stehen Glauben und christliche Gemeinde – und zwar in kollektiven Dimensionen – vor der Herausforderung, entschieden (und hoffentlich auch entscheidend) zur Schaffung einer neuen Gesellschaft beizutragen, in der die großen sozialen Herrschaftsinstanzen abgeschafft sind.

Grob könnte man sagen, in den ersten Jahrhunderten habe der Glaube angesichts der gesellschaftlichen Ordnung eine *kontestierende* und in den darauf folgenden vielen Jahrhunderten der konstantinischen Periode eine vor allem den *Status quo konservierende* Funktion gehabt. Nun aber sei der historische Augenblick gekommen, daß der Glaube am Aufbau, an der Konstruktion der Gesellschaft mitwirken müsse. Die Theologie der Befreiung will ein Echo und eine Antwort auf diese immense Herausforderung sein, mit der es – insbesondere seit *Rerum Novarum* (1891) – die ganze Kirche zu tun hat.

4. Eine neue Methode, Theologie zu treiben

Das Neue an der Theologie der Befreiung besteht nicht nur in der *historischen Herausforderung*, von der wir soeben sprachen. Die Soziallehre der Kirche, die „neue politische Theologie“ in Europa und die Theologie der „Zeichen der Zeit“, wie sie in *Gaudium et Spes* formuliert und praktiziert wird, sind unter diesem Gesichtspunkt älter als die Befreiungstheologie.

Das Neue der Theologie der Befreiung liegt auch und insbesondere in der *Art und Weise*, das angesprochene Thema zu erarbeiten, das heißt in der Praxis der Befreiung, in der dichten, aber nicht rigorosen Verbindung zwischen Theorie und Praxis, zwischen Theologie und Glaubensleben.

Die Methode der Befreiungstheologie ist nicht deduktiv, aber auch nicht weniger induktiv. Sie ist beides: nämlich *dialektisch*. Gemeint ist einfach die Tatsache, daß Evangelium und Leben „einander ständig beeinflussen“.¹⁰ Nur so wird es möglich sein, „die schwersten Irrtümer unserer Zeit“, die Trennung zwischen Glauben und Leben, zu überwinden, wie sich das Konzil ausdrückt.¹¹

Diese wechselseitige Verbindung zwischen Theorie und Praxis gilt auch für den Theologen. In der Tat kommt der Theologe nicht daran vorbei, sich konkret und nicht nur theoretisch auf die Glaubenspraxis der Gemeinde einzulassen. Integriert in eine Glaubens- und Liebesgemeinschaft, ist er imstande, von innen her und nicht einfach als Außenstehender seine Theologie zu betreiben.

Die Befreiungstheologie läßt sich mit der Vätertheologie und der biblischen Offenbarung vergleichen

Wichtig zu wissen ist, daß diese Theorie-Praxis-Dialektik keineswegs ursprünglich und ausschließlich marxianisch ist, obgleich ihr Marx eine

spezifische Formulierung gegeben hat. Wahr ist vielmehr, daß sie bereits der Theologie der Kirchenväter wie auch der Offenbarung der Bibel zugrunde liegt.

In der Tat ist diese Zuordnung das besondere Merkmal der ersten großen Theologie, die wir kennen: der Patristik. Die Theologen dieser Zeit waren zugleich Lehrer und Hirten. Ihre Theologie steht in engster Verbindung mit der konkreten Problematik, mit der sie und ihre Kirchen es zu tun hatten. In diesem Punkt ist die Theologie der Befreiung also weniger neu, als es auf den ersten Blick anmutet.

Im übrigen gründet sich dieses Theorie-Praxis-Verhältnis auf der Offenbarung der Bibel. So heißt es in der Konstitution des Konzils über die göttliche Offenbarung: „Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke (Praxis) nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte (Theorie) verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten.“¹²

Die Theologie der Befreiung enthält stets zwei Dimensionen

Ist nun die Befreiungstheologie eine *umfassende Theologie* oder die *spezifische*, wenn auch grundlegend wichtige *Entfaltung* der Theologie insgesamt? Die Frage ist im Rahmen der lateinamerikanischen Theologie noch nicht hinreichend geklärt. Aber es ist eine fundamentale Frage, über die wir noch mehr nachzudenken haben werden. Eines indessen ist sicher: Wie immer man die Dinge verstehen mag, die Befreiungstheologie ist fest davon überzeugt, daß der Glaube die soziale Befreiung (bzw. die gesellschaftliche Dimension der Befreiung) einschließt und zugleich auch überbietet.

Ohne Zweifel entwickelt die Theologie der Befreiung, so wie wir sie im Augenblick kennen, vorrangig die soziale Dimension des Glaubens (und deshalb heißt sie, wie sie heißt). Das hängt mit der Tatsache zusammen, daß sich uns diese Seite einmal als absolut dringend und dramatisch darstellt und daß sie zum anderen von den Theologen bisher kaum bedacht worden ist.

Gleichwohl wird die transzendente Dimension des Glaubens (Befreiung von der Sünde und gnadenhafte Gemeinschaft mit dem Vater), die im übrigen von der klassischen Theologie hinreichend bearbeitet worden ist, von der Theologie der Befreiung sehr wohl akzeptiert und vorausgesetzt. Mehr noch: Nur aufgrund dieser transzendenten Dimension ist die Befreiungstheologie möglich. Spricht die Befreiungstheologie im Lichte und aus der Kraft des Glaubens an den Vater, an den auferweckten Herrn und an den Geist des Lebens nicht etwa von der Geschichte der Unterdrückung und der Befreiung? Kurz gesagt: Die Theologie der Befreiung akzeptiert im Glauben die transzendente Dimension des Glaubens und setzt sie als aus einer spezifischen kulturellen Sensibilität thematisiert, neuthematisiert oder neu-

formuliert voraus. So geht die Befreiungstheologie aus dem Impuls und in der Kraft des theologischen Glaubens ihren Weg.

Auf diese Weise mischt sich die Theologie der Befreiung mit ihrer Stimme in den Chor einer „symphonischen“, das heißt pluralistischen Theologie ein. Allerdings fordert sie dabei die andere theologische Richtung scharf heraus, vor allem im Blick auf die Frage, wie weit sie in ihrer jeweiligen konkreten Situation die historische Praxis im Auge haben.

Zwei wichtige Charakteristika der Befreiungstheologie

Aus dem soeben Gesagten erhellt:

1. Die Befreiungstheologie ist eine zutiefst *ekklesiale* Theologie. Sie wird erarbeitet in enger und greifbarer Gemeinschaft mit der christlichen Gemeinde, mit ihren Hirten wie Gläubigen. Sie versteht sich als einen Dienst des Ausdrucks und der Verdeutlichung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe der christlichen Gemeinde.

2. Die Befreiungstheologie ist eine ganz *konkrete* Theologie. Den Gegenstand ihres Denkens bilden die Fragen, die das Volk Gottes bewegen. Diese will sie aus der Kraft des Evangeliums lösen. In diesem Sinn ist die Theologie der Befreiung eine Theologie im Kontext ihrer Geschichte.

5. Mythen über die Befreiungstheologie

Ausgehend von dem Selbstverständnis der Theologie der Befreiung, so wie wir es gerade beschrieben haben, können wir jetzt Stellung nehmen zu einigen Mythen oder Karikaturen, die über die Befreiungstheologie im Umlauf sind.

a) Der Mythos der lehrmäßigen Abstammung

Manche Leute interessieren sich für die Abstammung dieses merkwürdigen und möglicherweise unbequemen Kindes, damit sie die Eltern für dessen „Lausbubenstreiche“ bzw. unbequemen Fragen zur Rechenschaft ziehen können. So geht die Rede von den „Vätern“ der Befreiungstheologie um. Auch von „Gründern“ der Theologie der Befreiung ist zu hören, als ob sie eine „Lehre“ wäre, die einige originelle oder verwirrte Köpfe willentlich geschaffen hätten. Namen werden genannt und Daten eruiert. Andere gehen noch weiter und wollen gar den Stammbaum der Befreiungstheologie nachzeichnen. Ja, sie glauben in Marx und Bultmann ihre „Großväter“ erkannt zu haben.

Dagegen ist diese Theologie – wie wir gesehen haben – die Sprache einer konkreten Kirche, die sich an der Seite der Armen für deren Befreiung einsetzt. Was es geben kann, sind Leute, die diese Glaubenserfahrung und diese neue Form von Christentum erarbeiten und verdolmetschen. Sie vertreten im Bereich der Theorie diese Form von Kirche, ähnlich wie man

heute die Evangelisten für die Redakteure der Glaubenserinnerung und des Glaubenslebens in der Urkirche hält.

Keinesfalls sind sie jedoch *Erfinder* einer neuen Lehre, die später von den Pastoralträgern „angewandt“ worden wäre, so daß dadurch kirchliche Basisgemeinde, Volkspastoral, prophetische Bischöfe und an der Seite der Armen engagierte Ordensleute das Licht der Welt erblickt hätten. Die Theologie der Befreiung ist kein zusätzliches „kulturelles Faktum“, sondern der kulturelle *Ausdruck* eines lebendigen Prozesses.

Um die Wahrheit zu sagen: Die eigentlichen Väter der Befreiungstheologie sind die hierarchische Kirche und das unterdrückte und christliche Volk in Lateinamerika.

b) Der Mythos der Verkürzung

Weiter wird behauptet, die Theologie der Befreiung sei eine total säkularisierte Theologie, die den Glauben auf eine ausschließlich irdische Ideologie, die Hoffnung auf eine bloß zeitliche Eschatologie und die Liebe auf eine rein politische Praxis verkürze. Aber das ist wohl eine voreilige, simplifizierende und verschrockene Interpretation. Denn nur ein von Unkenntnis, Böswilligkeit oder Schrecken ruinierter Deuterrahmen ist imstande, „auch Politik“ als „nur Politik“, „auch die Erde“ als „nur die Erde“ und „auch und besonders die Armen“ als „nur die Armen“ usw. wiederzugeben.

Andererseits wäre es ein leichtes, den Karren umzudrehen und die klassische, vor allem scholastische Theologie, die ja immer als die große ganzheitliche Theologie galt, der Verkürzung zu zeihen. Verkürzt sie denn nicht wichtige Anliegen der Bibel? – wie: das Thema des materiell Armen, der Befreiung oder Freiheit in der Geschichte, der gesellschaftlichen Veränderung, einer neuen Gesellschaft, der Arbeit usw.?

Ich wiederhole noch einmal: Die Befreiungstheologie ist und will ein vom Licht des Glaubens durchdrungener Diskurs sein, wenn der Glaube auch nicht immer thematisiert wird (weil er sozusagen zum „unumstrittenen Besitzstand“ gehört oder bereits thematisiert worden ist).

Zwar geschieht die Grundartikulation in der Befreiungstheologie zwischen Heil und Befreiung nicht immer in zufriedenstellender Weise. Aber hier sollte man die Intentionsspitze des Diskurses wahrnehmen, das heißt mehr das, was die Betroffenen sagen *wollen*, als das, was sie tatsächlich sagen.

Wenn man im übrigen diesen Verdacht mal an der lebendigen Praxis der Gemeinden überprüft (da die Theologie der Befreiung Reflex und Reflexion der Gemeinden sein will), wird einem jeder Zweifel genommen. Man braucht nur zu sehen, wie das Volk die Bibel liest und seinen Glauben in Gebet umsetzt, um zu begreifen, daß die Verkürzung nichts anderes als ein Mythos ist. Nie zuvor ist in Lateinamerika so viel gebetet worden wie heute in den kirchlichen Basisgemeinden.

Das heißt aber auch, daß wir in Lateinamerika in der Praxis besser als in der Theorie sind. Das Leben sagt mehr als Diskurse. Die Transzendenz ist dann praktischer und nicht rhetorischer Art.

c) Der Mythos der marxistischen Inspiration

Es heißt, die Theologie der Befreiung „basiere“ oder „inspiriere sich“ auf bzw. im Marxismus. Gewisse Veröffentlichungen haben einen Genuß daran, Artikel über die Befreiungstheologie mit Bildern von Marx, Guerilleros, Demonstrationen usw. zu illustrieren. Zu hören ist ferner, die Theologie der Befreiung propagiere den „Klassenkampf“ und die Rechtmäßigkeit der Gewalt.

Es ist schwer, diesen Mythos auszurotten, denn wie jeder Mythos ist er weniger vernunft- als vielmehr gefühlsmäßig. Auf jeden Fall gilt es zu betonen, daß der Marxismus nun wirklich weder der Motor noch die inspirierende Basis der Theologie der Befreiung ist, sondern daß dies der christliche Glaube ist. Vielmehr ist das Evangelium der *bestimmende Qualifikator* der Befreiungstheologie, wie es das in jeder Theologie zu sein hat. Das Evangelium ist das Herz der Theologie der Befreiung.

Der Marxismus ist eine sekundäre Randfrage für uns. Selbst wenn wir auf ihn zurückgreifen, dann tun wir das allenfalls partiell und instrumentell, wie das im übrigen Päpste, Bischöfe und viele Sozialwissenschaftler heutzutage auch tun. Demnach assimiliert oder subsumiert der Glaube gewisse Elemente des Marxismus und nicht umgekehrt. Und wo er das tut, tut er es aus der Realität der Armen her, das heißt: er verändert sie gründlich, so daß, was am Ende dabei herauskommt, kein Marxismus mehr ist, sondern lediglich ein kritisches Verständnis der Wirklichkeit.

Zugegeben: Nicht in jedem Fall sind wir bei der Indienstnahme des Marxismus mit der notwendigen Geistesschärfe und Reife vorgegangen. Aber im weiteren wollen wir es nicht nur nicht an Ernsthaftigkeit und evangelischer Behutsamkeit fehlen lassen, sondern auch keine Angst vor „ideologischen Patrouillen“ haben.

d) Der Mythos einer unwissenschaftlichen Theologie

Da und dort ist zu hören, die Theologie der Befreiung sei eine rein pragmatische Pastoraltheologie, der es an der Wissenschaftlichkeit der nordatlantischen Theologie mangle.

Uns drängt sich die Frage auf, ob hier *wissenschaftlich* mit *akademisch* verwechselt und das *kritische* Element übersehen werde. Gerade das aber will die Befreiungstheologie ja sein: eine kritische Theologie. Da sie aber noch eine junge Theologie ist, hat sie ein gutes Stück des Weges noch vor sich. Überdies soll und will sie auf der Grundlage einer neuen Glaubenserfahrung eine neue Synthese von Glauben schaffen. Das ist einer ihrer konkreten Aufgaben, deren sie sich durchaus bewußt ist. Allerdings muß sie, nachdem sie ihre Methode mittlerweile gefunden hat, ihre Systematik erst noch entwickeln. Aber es geht vorwärts.

Freilich kommt es der Befreiungstheologie auch gar nicht so sehr auf Wissenschaftlichkeit als vielmehr auf ihren Dienst an. Gerade deshalb muß sich die sogenannte wissenschaftliche Theologie die Frage gefallen lassen,

wieviel vom Evangelium sie denn vermittele und wieviel kirchliches Leben sie erzeuge.

Eine Theologie muß nicht nur brillant, sondern auch wahr sein. Mit der Produktion von Büchern ist es nicht getan, wenn nicht auch Leben dabei entsteht.

6. Kernanliegen der Befreiungstheologie

Die große Inspiration, die die Theologie der Befreiung in besonderer Weise kennzeichnet, ist das Anliegen, die (gesellschaftliche) Befreiung mit der Erlösung und die Praxis mit dem Glauben sachgerecht zu verbinden. Der Befreiungstheologie geht es darum, eine Brücke zu schlagen zwischen dem Geheimnis Gottes und der Geschichte der Menschen. Es ist nicht damit getan, die Wahrheit des Glaubens zu kennen. Vielmehr kommt es auch darauf an, die menschliche und geschichtliche Bedeutung des Glaubens zu entwickeln.

Die Grundfrage für die Theologie der Befreiung lautet: Was ist Gott für einen Erdteil von Armen, wie Lateinamerika es ist? Wie offenbart sich Gott den Unterdrückten? Was heißt Christ sein in einer Welt von Hungernden?

Noch einmal: Es ist dumm, billig und verleumderisch, die Befreiungstheologie des Horizontalismus und der Politisierung des Glaubens zu bezichtigen. Was sie will, ist vielmehr Schluß machen mit zwei Extremen: mit einem *Spiritualismus*, der die Welt vergißt, und einem *Materialismus*, der mit dem Geheimnis nichts zu tun haben will. Der Theologie der Befreiung liegt daran, immer das Geistige mit dem Materiellen zu verbinden, so wie die beiden Elemente im Gottmenschen Jesus Christus eine Einheit bilden. Sie will die Einheit der Geschichte Gottes in der Geschichte der Menschen erhalten, so wie Chalcedon es gebietet: ohne irgend etwas miteinander zu vermischen, gewiß, aber auch ohne die Elemente voneinander zu trennen.

Die Befreiungstheologie ist schlicht und einfach eine Theologie, die sich nicht damit zufriedengibt, daß das Evangelium als entfremdende oder entfremdete Ideologie (die über bestimmte Dinge kurzerhand hinweggeht) gebraucht wird. Sie ist eine Theologie, die „das Salz des Glaubens in die Suppe des Lebens“ geben soll (obwohl man immer das Salz „in Reserve“ haben muß).

Auf der Linie der inneren Dialektik, die die Theologie der Befreiung kennzeichnet, fragen wir nun: Was sind die wichtigsten Themen der Befreiungstheologie?

Die Befreiungstheologie behandelt die klassischen Themen der Theologie, artikuliert sie aber in Verbindung mit der Geschichte. So kommt es, daß sie – auf dem Hintergrund der Gesamtoffenbarung – spezifische Akzente setzt. Zu jedem großen Thema der Theologie fragt der Befreiungstheologe: Was bedeutet dieses oder jenes Thema für die Unterdrückten unseres Erdteils?

Ein paar Beispiele dafür, wie sich die großen Themen der Theologie in der Befreiungstheologie darstellen:

a) Gott

Wiedergewonnen ist das Bild Gottes als *Schöpfer des Lebens*, dessen Verherrlichung der lebendige Mensch ist. Für ein Volk, für das der Tod kein Gegenstand von Sonntagsreden, sondern in Kindersterblichkeit, offenen Konflikten, Entführungen und Folterungen tägliche Erfahrung ist, kommt einer solchen Theologie eine ganz besondere Bedeutung zu.

Einem unterdrückten Volk tritt Gott auch als Jahwe, als *Befreier* entgegen, der es *frei* von jeder Sklaverei sehen will. Dann aber ist der Exodus nicht mehr bloß ein „typologischer Luxus, der den Kontrapunkt für eine moralisch-spirituelle Erlösung bietet“ (J. M. GONZÁLEZ RUIZ), sondern ist im vollen Sinn des Wortes Modell eines jeden Befreiungsprozesses (ohne damit aufzuhören, „Typos“ von Ostern zu sein).

Wenn man den dreieinen Gott in Bezug setzt zur Gesellschaft, erkennt man, daß er gegen jedes autoritäre System, aber für Beziehungen von Gemeinschaft und Teilhabe auf allen (gesellschaftlichen und kirchlichen) Ebenen ist.

b) Christus

An der Gestalt Jesu, der auch in der Befreiungstheologie als Herr und Sohn Gottes anerkannt wird, heben wir folgende Züge hervor:

– In seiner Inkarnation ging er so weit, einen ganz bestimmten *gesellschaftlichen Status* anzunehmen, den eines Armen und Arbeiters. Insbesondere wandte er sich den Armen zu, umgab und identifizierte sich mit ihnen. Dies alles ist für ein bis auf die Knochen verarmtes Volk von größter Bedeutung. Die Armen, nicht aber die Reichen dürfen sich rühmen, Jesus zu den Mitgliedern ihrer Klasse zählen zu können.

– Jesus predigte das *Reich Gottes im Sinne einer absoluten Revolution und umfassenden Befreiung*, die sowohl geistig als auch materiell (bezogen auf Hunger, Krankheit und Verantwortung), sowohl innergeschichtlich als auch übergeschichtlich ist.

– Geschichtlich gesehen, wurde Jesus das *Opfer der Mächtschaften der Mächtigen* seiner Zeit. Diese Sicht steht nicht in Widerspruch zur Heilsbedeutung seines Todes, sondern gibt ihr im Gegenteil größere *konkrete Tragweite*: Auf diese konkrete Art und Weise offenbarte und realisierte der Sohn Gottes das Heil der Menschen.

c) Maria

Die *dogmatische Mariologie* (Maria: Mutter Gottes, Jungfrau, Unbefleckt Empfangene, In-den-Himmel-Aufgenommene) ist auch in der Theologie der Befreiung der große Bezugsrahmen, innerhalb dessen jedoch mehr die *historische Mariologie* hervorgehoben wird, insofern sich diese mit der konkreten Wirklichkeit in Lateinamerika deckt.

– So tritt uns hier Maria als *Maria von Nazaret* entgegen, als eine arme Frau aus dem Volk, die mit den Händen arbeiten mußte, die verfolgt und verbannt wurde und dennoch immer voll bewußt und stark blieb.¹³

– Maria wird hier auch als die *Frau des Magnifikat* betrachtet, als prophetische und befreiende Frau, die mit scharfem Blick die Widersprüche zwischen Reichen und Hungernden, zwischen Mächtigen und Machtlosen anprangerte und die „Revolution Gottes“, des „Rächers der Unterdrückten“¹⁴, ansagte.

– Schließlich ist Maria auch die *Maria der Volksreligiosität*, Maria des lateinamerikanischen Volkes, das ja ein „Marienvolk“ ist. So wird sie als „Protagonistin der Geschichte“¹⁵ gesehen und erfahren, wie es z. B. in den mexikanischen Befreiungskämpfen geschah, als P. HIDALGO und ZAPATA das Volk mit der Fahne der „Morenita“ (der lieben Dunkelhäutigen) in der Hand in den Kampf führten. Daraus erhellt, daß Maria die *Frau der Inkarnation* des Wortes Gottes in der Geschichte¹⁶ ist.

Diese wenigen Hinweise zeigen bereits, was für ein theologischer Reichtum in der lateinamerikanischen Mariologie steckt und daß dieser noch weiter erarbeitet werden muß.

d) Kirche

Dies ist einer der kritischsten Punkte der Theologie der Befreiung. Dabei handelt es sich um den inneren (kircheninternen) Sektor dieser Theologie. Die Ekklesiologie der Befreiung will zum Ausdruck bringen, was der Entwicklungsprozeß der kirchlichen Basisgemeinden (KBG) selbst zutage fördert: eine „neue Form des Kircheseins“, das heißt einen neuen geschichtlichen Prozeß, ein neues geschichtliches Projekt der christlichen Gemeinde. Zwei Züge gilt es da hervorzuheben.

– eine *Kirche der Mitwirkung* aller, die auf der Linie der Kirche als Volk Gottes liegt, wie es in *Lumen Gentium* dargestellt wird. Daraus folgt, daß zur Konstituierung der Kirche die Taufe und der Getaufte primär sind. Jedes Kirchenmitglied ist lebendiges, aktives und teilnehmendes Subjekt der Kirche. Die Hirten sehen sich dabei – in Einklang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – in einer zweitrangigen und untergeordneten Position, das heißt als Diener des Volkes Gottes, die es in seinem Glauben, in seiner Hoffnung und in seiner Liebe aufbauen sollen.

– eine *Kirche der Befreiung*, die auf der Linie von *Gaudium et Spes* „Kirche in der Welt“ ist, das heißt in unserem Fall: in der Unterwelt der Armen, die sich die Sache der Armen zu eigen macht, im armen Volk Gestalt gewinnt und sich als Sauerteig der Prophetie und der Gerechtigkeit und als Samenkorn einer gesellschaftlichen Ordnung versteht.

Diese Akzentsetzungen und Bedeutungsvarianten haben wie immer den unangefochtenen Hintergrund einer umfassenden Sicht von der Kirche, die als Gestaltwerdung des göttlichen Geheimnisses zu verstehen ist. In seinem Licht entwickeln wir dann auch diese geschichtlichen Dimensionen des Glaubens.

e) Ethik

Weiterhin könnten wir noch die Aspekte oder besser die konkreten Dimensionen zeigen, die die Theologie der Befreiung in anderen theologischen Traktaten erkennt, wie etwa in der Ethik, wo ein besonderes Gewicht

Begriffen zukommt wie „soziale Sünde“ und „soziale Liebe“ und wo in einem politischen Kontext die Moral der Seligpreisungen als Geist der Gewaltfreiheit, als Feindesliebe usw. eine spezielle Rolle spielt. So klingen nun einmal diese Wahrheiten im Resonanzkasten Lateinamerikas.

f) Spiritualität

Zum Schluß dieses Teils noch eine Anmerkung zur Spiritualität, weil hier die Theologie der Befreiung inzwischen vielleicht ihre besten Ergebnisse gezeigt hat. Dabei ist dieses Faktum nur logisch, weil die letzte Wurzel dieser Theologie mystischer Art ist: Befreiungsschriften haben erfahren, daß der Arme ein Ort der Gottesbegegnung ist. Die Befreiungsspiritualität kommt zum Ausdruck in einigen Grundideen, die uns zum Befreiungsengagement an der Seite der Unterdrückten bewegen. Genannt seien nur:

- Umkehr zu den Armen und zur evangelischen Armut;
- Brüderlichkeit und Gemeinschaft im Rahmen einer engagierten Gemeinde;
- Hoffnung auf das Reich Gottes auch innerhalb der Geschichte unter der Gestalt einer neuen Gesellschaft;
- Dienst an und mit den Unterdrückten;
- Einsatz und Solidarität im Milieu der Randexistenzen;
- prophetische *parrhesia* bzw. die Freiheit, Mißstände anzuprangern und die Wahrheit anzusagen;
- Geduld auf dem historischen Weg an der Seite des Volkes in der Wüste der Welt;
- das Kreuz der Verfolgung und des Martyriums in der Nachfolge Jesu.

7. Beiträge der Befreiungstheologie

An dieser Stelle können wir eine wenn auch nur dürftige Bilanz der Verdienste oder – bescheidener – der Beiträge versuchen, die die Befreiungstheologie der Kirche und auch darüber hinaus inzwischen geleistet hat und noch immer leistet. Einige dieser Beiträge sind dabei das Werk der Theologie der Befreiung selbst, während andere mit den Gemeinden zusammenhängen, mit denen sie in Verbindung steht.

Folgende Verdienste bzw. neuen Punkte kann die Theologie der Befreiung für sich verbuchen:

a) Sie hat daran erinnert, daß es *Arme in der Welt gibt und daß diese für ihre Befreiung kämpfen*.

Die Befreiungstheologie will nichts anderes als den – oft erstickten – Schrei der Armen interpretieren und artikulieren, ihrer Glaubenspraxis die Titel theologischer Legitimität verleihen: Sie erinnert die Kirche mit an das Leiden der Armen und an die Herausforderung, vor die diese sie im Sinne von Umkehr und Solidarität führen.

Aber damit will die Theologie der Befreiung nicht die Armen auf paternalistische Weise ihrer Stimme berauben, sondern ganz bescheiden ihre Stimme und ihren Glauben bekräftigen, weil sie ja in ihnen die *eigentlichen Subjekte ihrer Befreiung* sieht.

b) Die Befreiungstheologie hat mit Entschiedenheit die *befreiende Bedeutung des Glaubens* herausgearbeitet.

Sie hat theoretisch an der praktischen Ablehnung der Religion im Sinne eines Opiums gearbeitet und gezeigt, daß in den Kirchen Lateinamerikas die Religion im Gegenteil Sauerteig der Gerechtigkeit ist und sein kann. Damit hat sie die Konzeption einer *prophetischen* oder *messianischen* Religion, so wie sie in der Bibel ursprünglich ist, vermittelt und dadurch mit der Idee einer *ideologischen* Religion Schluß gemacht, das heißt mit einer Religion, die den *Status quo* mystifiziert und sanktioniert.

c) Die Befreiungstheologie hat die Notwendigkeit, daß *das Volk das Gewebe der Kirche ausmacht*, zum Ausdruck gebracht und legitimiert.

Sie hat die Armen ernstgenommen und ihnen den Wert als *bevorzugte ekklesiale Subjekte* wie auch als Inhaber eines besonderen „evangelisatorischen Potentials“, wie es in Puebla heißt, zugesprochen.

d) Die Befreiungstheologie hat die Theologie beschrieben als „*zweiten Akt*“, der erst nach dem konkreten Leben und nach der Glaubenspraxis als dem „ersten Akt“ kommt. Das hat den Theologen veranlaßt, auf die Armen zu hören, sich als Bruder unter Brüdern und Schwestern in die Glaubensgemeinschaft einzureihen, seine Funktion zu relativieren und seine Gestalt zu entmystifizieren.

e) Die Befreiungstheologie hat den Ort, wo Theologie getrieben wird, von der Akademie (Fakultät, Institut oder Seminar) in die kirchliche Gemeinde verlegt.

Daraus folgt, daß der wichtigste Ort für den Theologen in der Glaubensgemeinschaft selbst ist und daß er sich in den Dienst an ihr und ihren Bedürfnissen zu stellen hat. Die Theologie der Befreiung hat gelernt und gelehrt, daß man Theologie nur in Föhlung mit der lebendigen Gemeinde und aus der Perspektive der Gemeinde treiben kann.

Es gehört zu den nicht geringsten Verdiensten der Befreiungstheologie, der Theologie eine tiefe und konkrete Kirchlichkeit – in Gemeinschaft mit den Bischöfen – verliehen zu haben.

f) Die Befreiungstheologie hat den Theologen vor den spezifischen Auftrag gestellt, über die *konkrete Praxis* zu reflektieren, über die wirklichen Probleme der Glaubensgemeinschaft und nicht über abstrakte Themen, die mit dem Leben des Volkes Gottes nichts zu tun haben.

Die Theologie der Befreiung war stets bemüht, in der greifbaren Wirklichkeit – zumal der Armen, die ja die Mehrheit unserer Völker ausmachen – fest verwurzelt zu sein und sich nie hinter dem Dunst eines saft- und kraftlosen Spiritualismus zu verstecken.

g) Die Befreiungstheologie hat *Theologie und Volk wieder einander nähergebracht*. So ist die Theologie nicht mehr eine Angelegenheit, die nur die Theologen, sondern auch die kleinen Leute interessiert.

Aus diesem Ansatz her kommt es der Theologie der Befreiung auf eine verständliche Sprache an; denn sie will ja nicht nur *von* den Armen sprechen, sondern auch *für* sie und *mit* ihnen.

Das Bemühen um eine „Popularisierung“ der Theologie verursachte und verstärkte nun auch das umgekehrte Phänomen: das Entstehen einer „Volkstheologie“, deren „primäres theologisches Subjekt“ die Gemeinde ist. Das Volk Gottes, das den Glauben bekennt, hat ja auch *das Recht, seinen Glauben zu reflektieren*; und dazu will es vom professionellen Theologen ermutigt werden, was Befreiungstheologen auch gern tun.

Damit aber fing in der Theologie ein Prozeß der „Entklerikalisierung“ an. Theologie ist fortan kein Monopol von Spezialisten mehr, obgleich diese heute wichtiger denn je sind.

h) Die Befreiungstheologie hat der Theologie einen *öffentlichen Charakter und ein Gewicht in der Öffentlichkeit* gegeben.

Der Grund dafür besteht natürlich darin, daß die Theologie nunmehr die großen Probleme, welche die Gesellschaft bewegen, ernst nehmen will. Umgekehrt resultiert daraus, daß sich die Menschen von einer solchen Theologie wie der Befreiungstheologie angesprochen fühlen und sich für sie auch interessieren.

i) Die Befreiungstheologie hat sich entschieden für eine *Übernahme der positiven Ergebnisse der Sozialwissenschaften* eingesetzt.

Die Theologie der Befreiung hat das Verdienst, anstelle der Philosophie, die bis vor kurzem als bevorzugte kulturelle Vermittlung für die Theologie galt, die Sozialwissenschaften als Vermittlungen eingeführt zu haben. Und sie tat das, weil diese den Problemen, mit denen sie sich auseinanderzusetzen hat und die ja soziale Fragen sind, besser entsprechen.

Trotzdem sind die Sozialwissenschaften für die Theologie der Befreiung nicht formell konstitutiv. Sie dienen nur als *Vermittlung* (die sogenannten „sozioanalytische“ Vermittlung) zum besseren Verständnis der Gesellschaft und stehen im Dienst an der Gemeinde der Glaubenden.

j) Die Befreiungstheologie siedelt die *Marxismusk Diskussion in einem anderen, das heißt nicht mehr bloß kulturellen Zusammenhang* (christlich-marxistischen Dialog) an, das heißt, sie führt sie vor dem Hintergrund *des Lebens der Armen* (Unterdrückung und Befreiung).

Die Theologie der Befreiung greift zum Marxismus lediglich als zu einem einfachen Mittel im Dienst an einer höheren Sache: am Armen und seiner umfassenden Befreiung. Aus dieser Perspektive, mit anderen Worten: aus dem Blickwinkel der Wirklichkeit und der Praxis wird das theoretische Angebot des Marxismus beurteilt, neu konzipiert und verändert.

Wir könnten die Liste der Bilanzpunkte noch fortsetzen und von Spiritualität, Ökumene, Priesterausbildung usw. sprechen. Aber diese Hinweise mögen hier genügen.

8. Einige Aufgaben, die auf die Theologie der Befreiung warten

Die Befreiungstheologie ist noch eine junge Theologie, ein kleines Mädchen sozusagen. Sie muß erst noch wachsen und eine klar definierte Persönlichkeit werden. Eine Reihe von Herausforderungen stehen ihr ins Haus.

Aber diese gehen nicht allein sie an, sondern betreffen die ganze lateinamerikanische Kirche, weil sie ja mit der Zukunft der Kirche organisch verbunden sind.

Drei der wichtigsten Herausforderungen, welche sich abzeichnen, sind folgende:

a) Der zentrale Stellenwert und der absolute Primat des Glaubens muß in Reflexion und konkreter Praxis des Volkes deutlicher benannt werden.

Nicht, als ob die Theologie der Befreiung besonders Gefahr liefe, ihre evangelische Identität zu verlieren. Nein. Es kommt vielmehr darauf an, daß sie sie im Feuer des historischen Engagements und im geschichtlichen Kampf beweist. Im Blick auf diese Aufgabe befindet sich die Befreiungstheologie allerdings in einer besonders günstigen Lage, weil sie ja in lebendiger Föhlung mit der Gemeinde steht, die ihren Glauben bekennt und feiert. Das gilt um so mehr, als die Gemeinde mehrheitlich aus Armen besteht und deshalb ein feines Gespür und gutes Ausdrucksvermögen für die Glaubensdimension hat.

Trotzdem wird die Theologie der Befreiung auf theoretischer Ebene nicht daran vorbeikommen, ihr epistemologisches Profil, das heißt ihr theoretisches Statut zu formulieren wie auch ihren Diskurs schärfer zu artikulieren, damit er dem Sinn und der Praxis der ganzen Gemeinde entsprechen kann.

b) Die ekklesiale Gemeinschaft mit der Großkirche und zumal mit dem Heiligen Stuhl muß gestärkt werden.

Um dieses Ziel zu erreichen, müssen wir die Weichen der Kommunikation und der Verständigung immer offenhalten, so daß in freimütigem Dialog Verständnislosigkeit abgebaut und Mißverständnisse überwunden werden können.

Angesichts des spezifischen Charakters der Theologie der Befreiung, das heißt ihres Einklangs mit einem bestimmten ekklesialen Prozeß, ist es von größter Wichtigkeit, zwischen den Leitungsinstanzen der Universalkirche und den Orts- bzw. Regionalkirchen Erfahrungen auszutauschen und sich gegenseitig zu besuchen.

c) Auf der Basis grundsätzlicher Gleichheit muß der Dialog mit den Theologen anderer Kirchen wiederaufgenommen werden.

Die Befreiungstheologie, obgleich in Lateinamerika entstanden, will wirklich und im theologischen Sinne des Wortes „katholisch“ sein. Deshalb darf sie sich nicht – in einer Haltung der Selbstverteidigung, der Polemik oder des umgekehrten Kolonialismus – der Begegnung mit den Theologien anderer Kirchen verschließen.

Vor allem muß sich die Theologie der Befreiung immer einen Geist der Selbstkritik erhalten und sich stets vor falscher Sicherheit und Triumphalismus hüten.

Sie braucht sich nicht zu scheuen, ihre Erkenntnisse vorzutragen, wie sie

auch die der anderen prüfen muß, damit man sich gegenseitig korrigieren und bereichern kann.

Was sind die theologischen „Angebote“, die die Befreiungstheologie für dieses Gespräch zu machen hat? Ich gebe hier wieder, wie ein bedeutender europäischer Theologe – H. URS VON BALTHASAR – diese Angebote sieht. VON BALTHASAR sagte unlängst: „Dort in Südamerika ist etwas für das Christentum absolut Zentrales im Entstehen: die Option für die Armen. Dies ist etwas Unverzichtbares geworden.“¹⁷

Das ist also – auf inhaltlicher Ebene – das erste Angebot *Option für die Armen*. Das Verdienst der lateinamerikanischen Kirche und Theologie ist es, dieses zentrale Wort aus der Vergessenheit hervorgeholt zu haben, zum Nutzen des Evangeliums der Armen und der Armen des Evangeliums. In diesem Sinn erinnert auch die „Instruktion“ der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Befreiungstheologie diesmal alle Theologen ohne Ausnahme daran, daß man „unmöglich ... die Situation dramatischer Not vergessen“ darf, „die den Theologen diese Herausforderung stellt“.¹⁸

VON BALTHASAR fährt fort: „Die südamerikanischen Theologen sagen, wir trieben eine zu theoretische Theologie, nach Art von Luftschlössern.“¹⁹

Unser zweites „theologisches Angebot“, das wir von Lateinamerika aus zu machen haben, liegt auf der Ebene der *Methode*: Wir treiben Theologie von der Praxis ausgehend.

So lautet das neue Wort, daß die Theologie der Befreiung – einem kleinen Mädchen zu vergleichen und mit den Erfahrungen des Volkes im Herzen – der ehrwürdigen Theologie des „Westens“ sagen möchte: „Im Interesse der Armen aus der Praxis.“
(Übersetzung: Horst Goldstein)

¹ Es handelt sich um die Übersetzung eines Vortrags, der vom Vf. an verschiedenen Orten während eines längeren Europaaufenthaltes im Jahre 1984 gehalten wurde.

² PG XLVI, 557.

³ *Il Regno attualità*, No. 18, 15. 10. 84, 446/7.

⁴ A.a.O. No. 14, 15. 7. 84, 323/4.

⁵ J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, München/Mainz ³1983, 22.

⁶ *Entraide et fraternité*, 29. 9. 84.

⁷ Bischofssynode 1971, *Gerechtigkeit in der Welt*, Nr. 6, in: AAS 63 (1971) 924.

⁸ GS 54.

⁹ *Dokumente von Medellín. Einleitung zu der Entschliebung* Nr. 4, in: *adveniat* (Hrsg.), *Dokumente von Medellín. Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils* (Dokumente/Projekte 1–3), Essen o. J. (1968) 14.

¹⁰ *Evangelii Nuntiandi* 29.

¹¹ GS 43.

¹² DV 2.

¹³ Vgl. *Marialis Cultus* 37.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Puebla 293.

¹⁶ Puebla 301.

¹⁷ *Trenti Giorni*, Juni 1984, 70.

¹⁸ *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“* vom 6. August 1984, Kap. IV, 7.

¹⁹ S. Anm. 17.

GEMEINDEAUFBAU UND SOZIALER WANDEL IN ZENTRAL-MALAWI

von Patrick-A. Kalilombe

Der Verfasser dieses Artikels hat als Bischof der Diözese Lilongwe, Zentral-Malawi, in einer Studie über dort eingeführte pastorale Methoden die Probleme des Übergangs vom System der „Außenstationen“ zur Struktur der „Kleinen Christlichen Gemeinden“ erarbeitet. In diesem ersten Artikel zum Thema referiert er die soziokulturellen Hintergründe und Abhängigkeiten dieses Wandels. Ein späterer Beitrag wird das Konzept der „Kleinen Christlichen Gemeinde“ aus pastoraltheologischer Sicht darstellen.

Einleitung

Seit Beginn der Evangelisierung im Gebiet der heutigen Diözese Lilongwe im Jahre 1902 bis in die frühen siebziger Jahre war das System der „Außenstationen“ offizielles kirchliches Pastoralkonzept. Innerhalb dieses Systems wurde eine „Mission“ oder „Pfarrei“ als eine Einheit betrachtet, die eine gewisse Zahl von Außenstationen zum Zweck der pastoralen Versorgung zusammenfaßte. Hierbei standen geographische, organisatorische und administrative Gesichtspunkte im Vordergrund.

Im August 1975, nach einer zweijährigen pastoralen „Mini-Synode“,¹ kam die Diözese jedoch zu einer anderen Auffassung über die Struktur und Arbeitsweise einer Pfarrei. Wie in den Hauptbeschlüssen der Mini-Synode dargelegt, soll jede Pfarrei in Gemeinschaften unterteilt werden, deren Größe es erlaubt, daß die Christen der jeweiligen Gemeinschaft einander persönlich kennen und so zusammenarbeiten, daß sie in ihrem christlichen Leben und Bemühen eine echte Einheit bilden.² Nach dieser neuen pastoralen Sicht besteht die Pfarrei also aus Gemeinschaften und nicht aus mehr geographisch umrissenen Außenstationen. Mit anderen Worten: Vorrang vor den administrativen Erwägungen der Seelsorger haben die kleinen Gemeinschaften „vor Ort“. Diese Verlagerung der pastoralen Perspektive in der Diözese Lilongwe stellte jedoch keine isolierte Entwicklung dar, sondern einen Teilaspekt der Verwirklichung eines Gesamtprojektes, das von den in der AMECEA (Association of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa) zusammengeschlossenen ostafrikanischen Diözesen gemeinsam in Angriff genommen wurde.³ Vertreter der (damals) 67 Diözesen von Kenia, Malawi, Tansania, Uganda und Sambia waren 1973 zusammengekommen, um „für die Kirche Ostafrikas in den achtziger Jahren zu planen“.⁴ Sie kamen zu dem Schluß, daß ihre Pläne für die Kirche von morgen nur erfolgreich sein würden „in dem Maße, als die gesamte christliche Gemeinschaft am Leben und an der Mission Christi aktiv teilnimmt“.⁵ Die Bischöfe waren überzeugt, daß die Kirche nur durch die völlige Einbeziehung des ganzen christlichen Volkes gegenwärtig sein könne in allen Aspekten des Lebens und der Aktivitäten ihrer Länder als Salz, Licht und Sauerteig der Menschheit.

So heißt es in den Beschlüssen: „Wir glauben, daß wir, um dies zu erreichen, Leben und Arbeit der Kirche sowohl in ländlichen wie auch städtischen Gebieten auf kleinen Basisgemeinschaften aufbauen müssen. Kirchliches Leben muß seine Grundlage haben in Gemeinschaften, in denen sich das alltägliche Leben und Arbeiten der Menschen abspielt: es sind jene grundlegenden, überschaubaren gesellschaftlichen Gruppierungen, deren Mitglieder in ihrem Leben und ihrer Arbeit wirkliche mitmenschliche Beziehungen erfahren und ein Gefühl der gemeinschaftlichen Zugehörigkeit entwickeln können.“⁶

Bei ihrer Studienkonferenz 1976 in Nairobi beschlossen die AMECEA-Bischöfe formell, das Programm des „Aufbaus kirchlichen Lebens und Arbeitens auf der Basis kleiner christlicher Gemeinschaften“ als ihre grundlegende Option zu verwirklichen.⁷ Inbegriffen in diese Entscheidung war eine wesentliche Veränderung der pastoralen Perspektive und Praxis. Die frühere Auffassung, die die bis dahin allgemein akzeptierte Strategie der Evangelisierung bestimmt hatte (und die hier unter dem Begriff des Systems der Außenstationen zusammengefaßt wird), würde einer neuen Auffassung und Zielsetzung weichen müssen. Um allerdings erfolgreich zu sein, müßte das neue System mit Hilfe entsprechender Strukturen und Einstellungen verwirklicht werden. Die Frage war, ob unter den konkreten Gegebenheiten der katholischen Kirche in Ostafrika in den siebziger Jahren die damals gängigen ekklesiologischen Auffassungen, pastoralen Zielsetzungen, Methoden und Einstellungen dazu angetan waren, den Übergang vom Alten zum Neuen zu erleichtern.

Nach drei Jahren des Experimentierens organisierte die AMECEA eine vorläufige Evaluierung im Versuch einer kritischen Überprüfung der Verwirklichung des neuen Programms in allen Diözesen Ostafrikas. Die Ergebnisse wurden bei der Studienkonferenz von Zomba, Malawi, 1979 eingehend studiert. Obgleich es allenthalben nicht am guten Willen fehlte, in das Projekt einzusteigen, war es doch klar, daß die praktische Durchführung nicht in allen Diözesen gleich erfolgreich verlief. Vor allem zeigte sich, daß der eigentliche Charakter wie auch die Ziele des Pastoralprojektes von verschiedenen Personen und Gemeinschaften unterschiedlich verstanden wurden.⁸ Dies wurde offenkundig in den Bedenken und Unsicherheiten, die in vielen Antworten zum Ausdruck kamen. Bei allem mutigen Bemühen um die Verwirklichung des Programms schien es doch insgesamt mehr tastende Versuche als sichtbare Erfolge zu geben. Eine Reihe von Problemen wurde erkannt und Lösungsversuche vorgeschlagen. Es lag auf der Hand, daß es noch weiterer Untersuchungen bedurfte, um die eigentlichen Ursachen dieser Probleme zu entdecken und entsprechende Maßnahmen entwickeln zu können.

Die diesem Beitrag zugrundeliegende Untersuchung, die sich auf die Diözese Lilongwe konzentriert, wurde 1978 mit eben diesem Ziel durchgeführt, die Wurzeln der Probleme aufzudecken, auf die man bei der Durchführung des neuen Pastoralsystems stieß. Sowohl an den Beratungen der AMECEA wie auch an der Mini-Synode der Diözese Lilongwe hatte ich

intensiv teilgenommen. Obwohl ich die Diözese Mitte Juli 1976 verließ, habe ich die Vorgänge doch mit Interesse weiterverfolgt, insbesondere die Beratungen mit dem Pastorsekretariat der Diözese, das im Hinblick auf die 1976 und 1978 durchgeführten Evaluierungsversuche eingerichtet worden war.⁹

Bevor eine umfassende und erhellende Untersuchung durchgeführt werden kann über die Zusammenhänge zwischen den von der katholischen Kirche in der Zentralregion Malawis angewandten Pastoralmethoden und den sozialen, ökonomischen und politischen Entwicklungen, sollten zunächst eine Reihe von Fakten näher untersucht werden, die als nützliche Hintergrundinformationen dienen können. Es sind Fakten aus dem Bereich der Geographie und der Geschichte des Landes.

Der Staat Malawi

Malawi ist ein relativ kleiner Binnenstaat, der eine Bodenfläche von 45 747 Quadratmeilen umfaßt, und zwar 560 Meilen in der Nord-Süd-Achse und zwischen 50 bis 100 Meilen in der Breite. Das Land wird beherrscht vom drittgrößten See Afrikas, dem Malawi- oder Nyassa-See, der nach Osten hin in der Bodensenke des Rift-Tales in etwa 450 m Höhe liegt; am südlichen Ende wird das Wasser des Sees vom Shire-Fluß durch das heiße und sumpfige Shire-Tal abgeleitet in den Sambesi. Westlich des Sees besteht das Land in der Nord- und Zentral-Region in der Hauptsache aus einem 900 bis 1200 m hoch gelegenen Plateau. Auch die südliche Region ist zu einem großen Teil vom Shire-Hochland geprägt. Obgleich das Land also weithin gebirgig ist, gibt es doch auch größere Flächen verhältnismäßig flachen Savannengraslandes und fruchtbare Täler, in denen Ackerbau betrieben wird. Im allgemeinen ist das Land gut bewässert. Viele kleinere und größere Flüsse durchströmen es in Länge und Breite und bringen ihre Wasser von den Bergen und der Hochebene hinunter in den See und weiter in den Shire-Fluß. Die jährlichen Niederschläge, die sich im wesentlichen auf die Regenzeit (von Mitte November bis April) erstrecken, sind in der Regel zuverlässig und ausreichend, wenn auch je nach Landesteilen unterschiedlich (z. B. von ca. 60–90 cm pro Jahr in der Seeufer-Region und im Shire-Tal bis zu 250 und 330 cm im Hochland).¹⁰

Alle diese Faktoren und die Fruchtbarkeit der Erde tragen dazu bei, daß Malawi seit jeher ein Land gewesen ist, das eine große Bevölkerung ernähren konnte. Daraus erklärt sich auch, daß Malawi im wesentlichen ein Agrarland ist. Malawi ist eines der am dichtesten besiedelten Länder Afrikas.

Die Bevölkerung verteilt sich jedoch ungleichmäßig über die drei Regionen des Landes, wie es der folgende Zahlenspiegel zeigt:¹¹

Region	Fläche	Bev. in Mio.		Bev. in %		E. pro qkm	
	in %	1966	1977	1966	1977	1966	1977
Nordregion	28,5	0,49	0,64	12,3	11,6	18	24
Zentralregion	37,8	1,47	2,12	36,5	38,1	41	60
Südregion	33,7	2,06	2,80	51,2	50,3	65	88

Die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung Malawis lebt von der Landwirtschaft. Einer Schätzung von 1976 zufolge lebten 92 Prozent der Einwohner Malawis in ländlich-dörflichen und nur 5 Prozent in städtischen Gebieten. Der Rest verteilte sich auf Plantagen und Missionsstationen, Handelszentren und Regierungsstellen.¹² Es gibt im Grunde nur sehr wenige wirklich urbane Zentren in Malawi. Die beiden einzigen Städte sind Blantyre und Lilongwe, die nach der Volkszählung von 1977 222 153 bzw. 102 924 Einwohner zählten. Bei allen anderen als städtisch bezeichneten Gebieten handelt es sich um kleinere Verwaltungsbezirke mit selten mehr als 10 000 Einwohnern.

Die Bantu- oder afrikanische Bevölkerung setzt sich aus ethnischen Gruppen zusammen, die zur östlichen Zentralsektion der bantusprechenden Stämme der Subsahara-Zone gehören. Die Hauptgruppen bilden die Achewa, Alomwe, Ayao, Watumbuka, Wangoni, Amang'anja, Watonga, Wahenga, Wankhonde und Asena.

Die Zentralregion Malawis

Der Teil der Zentralregion, aus dem die Diözese Lilongwe besteht, ist größtenteils ein Hochlandplateau, obwohl auch Teile des Seeufers (Nkhota-kota- und Salima-Bezirk) dazugehören. Insgesamt ist dies eines der Hauptagrargebiete Malawis und hat in den letzten Jahren erheblich profitiert von den Bemühungen der Regierung um die Landentwicklung. Ein Großteil des Gebietes ist einbezogen in das landwirtschaftliche Entwicklungsprojekt von Lilongwe, andere Teile in ein ähnliches Projekt für die Seeufer-Bezirke oder in den Zuckeranbauplan von Dwangwa. Große Gebiete, die in der Vergangenheit dünn besiedelt und reine Wald- und Wildreservate waren, sind inzwischen für den kommerzialisierten Land- und Plantageanbau erschlossen worden. Dies gilt vor allem für die Bezirke von Mchinji, Kasungu und Nkhotakota. Aber abgesehen von diesen modernisierten Landwirtschaftsmethoden praktiziert die Mehrheit der Bevölkerung nach wie vor auch den traditionellen Eigenanbau und nutzt im allgemeinen nur kleine Teile ihrer Felder für den saisonbedingten Ertragsanbau. Die vorherrschende ethnische Gruppe ist die der Achewa. Geschichtliche Forschungen der jüngsten Zeit lassen darauf schließen, daß die Achewa unter den ersten Bantu-Einwanderern in Malawi waren, deren früheste Gruppen zwischen 100 und 600 n. Chr. in dieses Gebiet gekommen sind.¹³ Bei ihrer Ankunft trafen sie auf Pygmäen, von denen in der mündlichen Tradition als den *Akafula* oder *Amwandivonera-pati* die Rede ist, was übersetzt soviel heißt wie: „Diejenigen, die sagen: Von woher hast du mich zuerst gesehen?“ Diese mündlichen Überlieferungen bestätigen, daß die Bantu an die Stelle dieser Pygmäen-Ureinwohner getreten sind und allmählich das ganze Land besiedelt haben. Diese ersten Chewa-Gruppen werden heute allgemein Proto-Chewa genannt.

Von einer weiteren Bantu-Einwandererwelle wird berichtet, die als *Amaravi* bekannt sind (daher der heutige Name Malawi) und die etwa zwischen dem

13. und 15. Jahrhundert n. Chr. eine Konföderation von Häuptlings- und Königreichen errichteten, in die die früheren Einwanderer, die Proto-Chewa, mehr oder weniger erfolgreich integriert wurden. Diese Königreiche bestanden noch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Die Achewa der heutigen Zentralregion sind als das Ergebnis der sozio-politischen, kulturellen und religiösen Wechselbeziehungen zwischen diesen beiden Gruppen anzusehen.

Die Chewa-Häuptlingsreiche wurden attackiert und weitgehend zerstört durch zwei Gruppen von Invasoren des 19. Jahrhunderts: den Ayao und den Wangoni. Die mit dem Sklavenhandel verbundene Einwanderung der Ayao machte sich vor allem in den Seeufer-Bezirken von Salima und Nkhotakota bemerkbar, wo sich auch heute noch die größten Ansiedlungen der Ayao befinden. Die aus Natal und Swaziland gekommenen Wangoni waren einige Jahrzehnte lang weiter nach Norden vorgestoßen, bis zwei ihrer Zweige sich schließlich den Weg in die Zentralregion bahnten: die Sippe der Jere nach Mchinji und Dowa und die Maseko-Sippe nach Dedza und Ntcheu. Der kriegsähnlichen Invasion der Ayago und Wangoni wurde Einhalt geboten mit dem Kommen der Europäer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, beginnend mit den ersten christlichen Missionaren, die den Fußstapfen DAVID LIVINGSTONES folgten (1861, 1875/76, 1889, 1901/02),¹⁴ bis zur Errichtung des britischen Protektorats von Nyasaland (1891, 1907). Die gesellschaftliche, wirtschaftliche, politische, kulturelle und religiöse Situation in Zentral-Malawi ist das Ergebnis all dieser Faktoren.

Kulturelle Veränderungen in Zentral-Malawi

Die ursprüngliche und grundlegende Kultur der Menschen in Zentral-Malawi war die der matrilinearen Proto-Chewa: Kleinbauern, die in Gruppen von eng miteinander verwandten, sippenorientierten Dörfern unter der Führerschaft von Sippenältesten und Häuptlingen zusammenlebten. Die politische Struktur war dezentralisiert, und das Wenige an Einheit, das es auf territorialer Basis gab, fand seinen Ausdruck in der religiösen Institution der Regenheiligtümer und weiblicher Medien. Eine Abwandlung dieser ursprünglichen Kultur wurde durch die eindringenden Amaravi bewirkt, als diese ihre auf der Ideologie territorialer Einheit aufgebauten Häuptlings- und Königreiche errichteten. Diese neue Entwicklung führte zwar zu einer gewissen Erweiterung der sozio-politischen Strukturen, zur Ausweitung der Handelsbasis und letztlich auch des religiösen Bewußtseins durch die Aufforderung zur Kontrolle über die Regenheiligtümer; die grundlegende Kultur wurde jedoch, soweit es die Mehrheit der Bevölkerung betraf, von diesen Veränderungen nicht wesentlich berührt. Sie kreiste nach wie vor um die Dinge des täglichen Lebens und fand ihre Grundlage in den verwandtschaftlichen und nachbarlichen Wechselbeziehungen innerhalb kleiner, örtlich beschränkter Gemeinschaften. So ist es im Grunde auch heute noch.

Wie im gesamten Zentral- und Ostafrika, waren der Sklavenhandel und die Invasionen kriegerischer Gruppen (Ayago und Wangoni) im 19. Jahrhundert die bestimmenden Faktoren für die weiteren sozio-politischen Veränderungen in Zentral-Malawi. Die von den Amaravi errichteten Königreiche zerfielen, und das traditionelle Leben wurde gestört. Aber auch hier blieb das Leben des Volkes an der Basis, trotz der Einführung neuer Eliten und Aristokratien, weithin unberührt von den Veränderungen. Zudem hatten diese Eroberungen kaum Zeit, sich überall voll auszuwirken, weil fast gleichzeitig mit der christlichen Evangelisierung und dem Kolonialismus der Einbruch der europäischen Kultur erfolgte. Nichtsdestoweniger sind die Auswirkungen auch in der heutigen zentralmalawischen Gesellschaft noch vorhanden in Form einer potentiellen Differenzierung zwischen den Eroberer-Gruppen und der großen Mehrheit der ursprünglichen Bevölkerung.

Entschieden radikalere Veränderungen hat jedoch das Kommen der Europäer bewirkt. Nach der Befriedung des Landes durch die Protektoratsverwaltung gab es mehr Mobilität innerhalb der malawischen Gesellschaft. Die ethnische Zusammensetzung ist heute, selbst in den Dörfern, komplexer. Wenngleich die Dorf- und Nachbarschaftsgemeinschaften auch heute noch vorwiegend auf der Basis von Verwandtschafts- und Sippenidentität strukturiert sind, so sind die einzelnen Gruppen doch stärker gemischt, da Mitglieder verschiedener ethnischer Herkunft heute oft zusammenleben und in ihren jeweiligen Beschäftigungen und Lebensvollzügen aufeinander einwirken. Eheschließungen zwischen Mitgliedern verschiedener Bevölkerungsgruppen beschleunigen diesen zu einem gewissen Pluralismus führenden Prozeß.

Darüber hinaus hat es Einwirkungen auf das wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Leben der Menschen auch in anderer Hinsicht gegeben.¹⁵

Die Hauptfaktoren der Veränderung können wie folgt identifiziert werden: – Die Einführung der Kolonialverwaltung, die Inhalte und Art der traditionellen Autoritäten veränderte und neue Weisen der Machtausübung in der Gesellschaft schuf.

– Die Einführung von Landbesitz durch Kauf oder Aneignung, was die traditionelle Bedeutung von Landbesitz und -nutzung in Frage stellte und dahin führte, die Verfügbarkeit von freiem Land einzuschränken und einen potentiellen Unterschied zu schaffen zwischen Grundbesitzern und landlosen Bürgern.

– Die Einführung der Geldwirtschaft und der Beginn barbezahlter Beschäftigung, einschließlich Wanderarbeit. Die Verfügbarkeit von Bargeld wird zu einem wichtigen Kriterium für neue Statusarten und neue Machtquellen. Zunehmend wächst der Unterschied zwischen solchen, denen es gelingt, eine bezahlte Anstellung in modernen Jobs und Berufen zu finden, und der Mehrheit derer, denen Bargeld nur durch den Verkauf eines Teiles ihrer Produkte, durch Gewerbe oder Kleinhandel oder durch Teilzeitjobs zugänglich ist.

– Kommerzialisierte Landwirtschaft, die in besonderer Weise beiträgt zu den Auswirkungen von Landbesitz und Geldwirtschaft.

- Die Einführung moderner (westlicher) Bildung, die wegen knapper Mittel und Möglichkeiten nur einem kleinen Prozentsatz der Bevölkerung zur Verfügung steht. Da sie der Schlüssel zu den anderen Faktoren der modernen Veränderungen ist, wird Bildung zum grundlegenden Kriterium in der unterschiedlichen Aneignung von neuen Rollen, von Status und Macht.
- Die Einführung des politischen Parteiensystems in Verbindung mit dem aus der Kolonialzeit übernommenen, westlich geprägten zivilen Verwaltungssystem. Wenn die Parteienstruktur auch den Vorteil und das Verdienst hat, alle Bürger an der Festlegung und Durchführung der Politik zu beteiligen, so kann die Überlagerung der traditionellen Modelle politischen Handelns und ziviler Verwaltung durch dieses System doch mitunter zu Problemen im konkreten Leben auf der Graswurzelebene führen. Mit hoher Wahrscheinlichkeit haben die Leute Schwierigkeiten, den Zusammenhang zwischen den drei im realen Leben koexistierenden Modellen zu sehen.

Die Reaktionen auf diese Faktoren der Modernisierung sind in der Gesellschaft Malawis unterschiedlich. Einzelne Personen und Gruppen sind auf eine positivere Weise in diesen Prozeß einbezogen worden und eher in der Lage, Nutzen daraus zu ziehen. Die Mehrheit aber ist in geringerem Maße betroffen und hat viele Elemente der traditionellen Kultur beibehalten. Man kann drei Haupttypen ökonomischer und sozio-politischer Gruppen in Malawi unterscheiden:

- Die traditionelle Landbevölkerung, die vorwiegend in den Dörfern lebt, aber auch andere, die als ungelernte oder angelernte Arbeiter oder Hausangestellte in städtischen Gebieten leben und arbeiten. Diese sind am wenigsten erfolgreich gewesen in der Aneignung moderner Entwicklungen und fühlen sich daher in ihrem traditionellen Lebensstil am wohlsten.
- Die „Eliten“, die aus den wohlhabenderen Mitgliedern der Gesellschaft bestehen und aus solchen, die irgendeine Macht- oder Kontrollfunktion in den verschiedenen Bereichen der modernen Gesellschaft innehaben. Sie finden sich in den urbanen Zentren.
- Die Bewohner der in ländlichen Gebieten entstehenden Siedlungszentren mit mehr städtischem Charakter. Die Menschen, die dort leben und arbeiten, bilden einen dritten Typus der moderneren Lebensweise. Diese Zentren sind Versorgungsgebiete für verschiedene Dienste, wie Polizei, Schulen, Ambulanzen, Ausbildung in Heimarbeit, Förderung von Ackerbau und Viehzucht; hier konzentrieren sich auch landwirtschaftliche Industrien, Handel, Handwerk und Gewerbe, die insgesamt auch den umliegenden Dörfern und Siedlungen zugutekommen.

Diese drei Typen haben sich noch nicht zu isolierten Klassen entwickelt und kommunizieren auch weiterhin miteinander kraft des noch immer in ihnen fortlebenden Geistes der Sippenverwandtschaft und Gruppensolidarität. Künftige Harmonie und Vermeidung der negativen Aspekte des Klassenkampfes dürften abhängen vom Erfolg, mit dem der Gemeinschaftssinn und das Zusammengehörigkeitsgefühl aufrechterhalten und den modernen Gegebenheiten angepaßt werden.

In der näheren Betrachtung dieser kulturellen Veränderungen in der Zentralregion (die gleichermaßen auch auf das übrige Malawi und Zentralafrika insgesamt zutreffen) ging es letztlich um die Aufdeckung der Zusammenhänge zwischen diesem Wandel im Leben der Menschen in der Diözese Lilongwe und der Verlagerung des Pastoralsystems von dem der Außenstationen zu dem der kleinen Gemeinschaften. Zu einer fruchtbaren Untersuchung haben u. a. folgende Fragen beigetragen: Waren die sozio-politischen, ökonomischen und kulturellen Veränderungen in diesem Gebiet in irgendeiner Weise die Folge eines veränderten Verständnisses der Katholiken von der Rolle der Kirche in der Gesellschaft? Könnte man in diesem Falle sagen, daß die Veränderung in den Pastoralmethoden den kulturellen Wandel beeinflußt hat? Oder haben vielleicht umgekehrt die veränderten Lebensumstände der Menschen die Verlagerung der Pastoralssysteme veranlaßt? Wenn auch keine dieser beiden Fragen mit absoluter Klarheit beantwortet werden kann, so ist es doch zumindest möglich, einige Wechselwirkungen zwischen den beiden Entwicklungen, dem kulturellen Wandel und der Veränderung in den Pastoralmethoden, aufzuzeigen. Es stand von vornherein außer Zweifel, daß sich die Ergebnisse einer solchen Untersuchung als sehr nützlich erweisen würden für eine exakte Identifizierung jener Bereiche, in denen sich das frühere System der Außenstationen von der neuen Methodologie der Kleinen Christlichen Gemeinschaft unterscheidet.

Das Studium der Geschichte der katholischen Evangelisierung in der Zentralregion von Malawi in den Jahren von 1902 bis 1975 konzentrierte sich auf die Rolle der Kirche im Kontext der gesellschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen in diesem Zeitraum. Eine solche Beurteilung der katholischen Kirche bedingte natürlich auch einen Vergleich mit den anderen (anglikanischen und protestantischen) christlichen Kirchen, die bereits lange vor dem Kommen katholischer Missionare in Malawi zu arbeiten begonnen hatten.¹⁶ Im Hinblick auf diese anderen christlichen Kirchen gibt es sehr nützliche geschichtliche Studien, die aufzuzeigen versuchen, auf welche Weise das Christentum ein wesentlicher Faktor in der Auslösung kultureller Veränderungen in Malawi gewesen ist.¹⁷

In den letzten Jahren aber hat man begonnen, die gesamte Frage der geschichtlichen Methodologie neu zu überprüfen insofern, als sie die Auswahl und Handhabung von Fakten über die Rolle der christlichen Evangelisierung beim Aufbau der afrikanischen Gesellschaft betrifft.¹⁸

Eine Reihe von Problemen wird aufgezeigt. Da ist zunächst die Tatsache, daß in den meisten der von Missionaren durchgeführten geschichtlichen Rekonstruktionsversuchen der Vergangenheit die Begegnung zwischen Christentum und traditionellen afrikanischen Gesellschaften nahezu ausschließlich vom Gesichtspunkt der Missionare her beurteilt wird. Erfolge oder Fehlschläge, Leistungen oder Probleme des evangelisatorischen Bemühens werden an den Zielen, Programmen und Erwartungen der Evangelisatoren gemessen. Man scheint von der Annahme auszugehen, daß die Wirklichkeit

mit dieser Beurteilung der Situation seitens der Missionare übereinstimmt. Demgegenüber betonen Historiker der Gegenwart, daß eine wirklich realistische Bewertung nur erreicht werden kann, wenn die Standpunkte, Erwartungen und konkreten Reaktionen der Evangelisierten selbst sorgfältig analysiert und berücksichtigt werden.

Annahme oder Ablehnung einer neuen Religion, die einer gegebenen Gesellschaft angeboten wird, hängen weitgehend davon ab, wie diese neue Religion von der Gesellschaft selbst beurteilt wird, und nicht einfach von den Erwartungen und Aktivitäten der Förderer der neuen Religion.¹⁹ Welche Bedeutung die Empfänger bzw. Adressaten der auf sie zukommenden Religion beimessen und was sie praktisch damit tun, gehört mindestens im gleichen Maße zum Resultat der Evangelisierung wie die Ansichten und Meinungen, die die Missionare darüber haben. Im Falle von Malawi ist es möglich, daß bis heute durchaus wichtige Aspekte der tatsächlichen Antworten des Volkes auf das Christentum übersehen worden sind und daß man daher auch noch nicht zu einem entsprechenden Verständnis der Rolle der Kirche im Aufbau eines modernen Malawi gekommen ist.

Ein weiteres Problem, auf das in jüngeren Studien hingewiesen wird, ist die Einseitigkeit des Kriteriums, das für die Bewertung des Erfolges oder Mißerfolges der in Afrika (oder auch anderswo) tätigen Missionare angewandt wurde. In den meisten Evaluierungen der Vergangenheit wurde das missionarische Bemühen nach dem Grad der westlichen Modernisierung beurteilt, die unter den Evangelisierten bewirkt worden ist. Die Wahl eines solchen Kriteriums war die Folge der mit den Evolutionsideen des 19. Jahrhunderts irgendwie zusammenhängenden speziellen Sicht der Kulturgeschichte. Das christliche, industrialisierte Europa und Amerika wurden als die höchste Errungenschaft der Menschheit im Prozeß einer unilinearen Entwicklung angesehen. Gemessen an der aufsteigenden Linie dieses Prozesses, ließen sich verschiedene Kulturen klassifizieren, einige davon als primitiver und rückständiger als andere. Das Ideal der christlichen Missionsarbeit war es, den rückständigen Kulturen zu helfen, höhere Stufen auf der kulturellen Leiter zu erklimmen und möglichst Anschluß zu finden an die höher entwickelte westliche Zivilisation.²⁰

Infolge dieser Art der Bewertung evangelisatorischer Arbeit wurden Personen und Gruppen, die auf die Modernisierungseinflüsse der Kirchen positiv reagieren, viel Aufmerksamkeit geschenkt. Diese Eliten werden behandelt, als ob sie der entscheidende Schlüssel zum Verständnis der wirklich bedeutenden Dinge wären, die sich bisher ereignet haben und die sich in den afrikanischen Gesellschaften unserer Tage ereignen. Die Bedeutung der weniger modernisierten Teile der Bevölkerung wird sehr oft unterschätzt. Von einigen modernen Historikern wird darauf hingewiesen, daß diese Art, mit der Geschichte umzugehen, zu einer einseitig-schiefen Sicht der Realität führt, die sich verhängnisvoll auswirken kann auf den Versuch zu verstehen, was im heutigen Afrika wirklich vorgeht. In einem Land wie Malawi ist diese Gefahr noch größer, weil die mit Erfolg verwestlichten Elemente eine relativ kleine Minderheit darstellen, wohingegen die

große Mehrheit nach wie vor darum kämpft, einen sinnvollen Platz im modernen Gefüge ihres Landes zu finden.

Studenten der christlichen Geschichte Malawis stimmen allgemein darin überein, daß die protestantische missionarische Arbeit in ihrer Hauptlinie Evangelisierung mit Modernisierung verbunden hat, wenngleich es unter den einzelnen Denominationen unterschiedliche Auffassungen über diese Verbindung, die Ziele und die angewandten Methoden gab.²¹ In diesem Punkt sind sich die Historiker darüber einig, daß sich die Politik der UMCA (Universities' Mission to Central Africa) merklich unterschied von der der Schottischen Presbyterianer. Ebenfalls klar war der Unterschied zwischen den Schotten und den Südafrikanischen Presbyterianern und den Missionaren der „Dutch Reformed Church“, die 1889 zur Mithilfe bei der Evangelisierung der Zentralregion gebeten worden waren. Die kleineren Denominationen, die zu einem späteren Zeitpunkt ins Land gekommen waren, haben auch alle ihre jeweils eigene Politik verfolgt.

Schrittmacher unter den verschiedenen protestantischen Missionarsgruppen waren die beiden Sektionen der Schottischen Presbyterianischen Kirche: die Livingstone-Missionare im Norden und die Blantyre-Missionare im Süden. Diese schottischen Presbyterianer setzten es sich zum Ziel, das Programm von DAVID LIVINGSTONE – Christianisierung, Handel und Zivilisierung (Christianity, Commerce, Civilisation) – zu verwirklichen. Sie waren überzeugt von ihrer Erzieherrolle gegenüber den Afrikanern und fühlten sich beauftragt, diesen den Zugang zur modernen Zivilisation und zum Fortschritt zu eröffnen. Frei heraus verkündeten sie den Grundsatz „Afrika den Afrikanern“.²² Ihre Methode war die Ausbildung von Eliten, die einmal die Vorkämpfer der Christianisierung und Modernisierung unter ihren Landsleuten werden sollten. Diese methodologische Option zwang sie, auf Massenbekehrungen generell zu verzichten und sich in ihren Bemühungen auf relativ wenige Kandidaten zu beschränken, an die allerdings erhebliche Anforderungen gestellt wurden.

Die von diesen Missionaren neben ihren spezifisch evangelisierenden und biblischen Aktivitäten aufgebauten Erziehungseinrichtungen, Industrie- und Handelsunternehmen haben viel zur Heranbildung von Gruppen progressiver Afrikaner beigetragen, die in verschiedenen Bereichen des modernen Malawi führende Positionen eingenommen haben. Ein überwiegender Teil der Pioniere unter den malawischen Lehrern, Beamten, fortschrittlichen Landwirten, Handelsleuten und Handwerkern wie auch der kirchlichen Kräfte sind aus dem missionarischen Bemühen der Presbyterianer hervorgegangen. Auch der aufbrechende Nationalismus in Malawi ist größtenteils ihnen zuzuschreiben.²³

Verständlicherweise mußte eine solche Sicht der Rolle der Kirche, die alle Anliegen der Gesellschaft einschloß, mit der Denkweise und Praxis des Kolonialsystems kollidieren. Sowohl die Protektoratsverwaltung wie auch die kleine Anzahl europäischer Handelsleute waren der Ansicht, daß die schottischen Missionare in bedenklicher Weise ihre eigentliche Kompetenz überschritten, wenn sie sich in soziale und politische Fragen einmischten und sich

auf Gebieten wie Landeigentum, Steuern, Arbeit, Militärdienst usw. als Wächter über afrikanische Interessen betätigten. Ein erboster Protektoratsbeamter ging sogar einmal so weit, die Missionare mit „einer Oppositionspartei gegenüber der Verwaltung Ihrer Majestät“ zu vergleichen.²⁴ Die Kolonialregierung nahm zwar für sich in Anspruch, an der Förderung der Einheimischen interessiert zu sein und deren Interessen wahrzunehmen, praktisch aber zielte diese „Förderung“ auf die Heranbildung eines Bürgertyps, der, wenn auch bis zu einem gewissen Grade gebildet, doch ohne besonderen Ehrgeiz und ein friedlicher, treu ergebener Untertan der Kolonialregierung war. Nach deren Auffassung sollte die christliche Missionierung durch religiöse und moralische Bildung das Ihrige dazu beitragen, diese Art von Untertanen heranzubilden und unter Kontrolle zu halten, und nicht etwa durch Einmischung in weltliche Belange die Gefahr einer Erschütterung der bestehenden Ordnung heraufbeschwören. Es konnte wohl kaum ausbleiben, daß sich diese Differenzen zwischen den schottischen Missionaren und der Protektoratsverwaltung später erheblich zuspitzten.

Zwischenzeitlich, etwa gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, erschienen noch einige kleinere protestantische Missionsgemeinschaften auf der Bildfläche: Baptisten aus England und Amerika, Sieben-Tage-Baptisten, Sieben-Tage-Adventisten, die Kirche Christi sowie etliche Splittergruppen und unabhängige Kirchen, die teils importiert wurden, teils in Malawi selbst entstanden waren. Im allgemeinen teilten diese religiösen Gemeinschaften die schottische Zielsetzung, die Evangelisierung mit sozio-ökonomischer und auch politischer Förderung zu verbinden, wie es in der Bezeichnung „Industrial Mission“ (I.M.) zum Ausdruck kommt, die manche dieser Gemeinschaften ihrem Titel zugefügt hatten, so zum Beispiel „Baptist Industrial Mission“, „Nyassa I.M.“, „Zambesi I.M.“, „Providence I.M.“.²⁵

Bezeichnenderweise war diese industriell-gewerbliche Orientierung typisch für die vom ausgleichenden Bemühen eines Rev. JOSEPH BOOTH²⁶ inspirierten unabhängigen, kleineren Denominationen. In einigen von ihnen zeigte sich deutlich der Einfluß der damaligen Ideen der schwarzamerikanischen Kirche. Wie auch im Falle des „Äthiopismus“ von Südafrika, verbanden sich diese Ideen mit Anti-Kolonialismus, kirchlicher Unabhängigkeit und dem Streben nach Eigenständigkeit der Schwarzafrikaner. Unvermeidlicherweise gab es im Kontext des frühen Kolonialismus des Landes in den Kirchen ein besonderes Gespür für Fragen, die die soziale Gerechtigkeit und die politische Beteiligung von Afrikanern betrafen. Delikate Fragen wurden aufgeworfen, wie die Besteuerung, die Zwangsarbeit und die Einberufung von Einheimischen zur Teilnahme an Kolonialkriegen, die Verfügbarkeit von Land usw.

Die Situation spitzte sich zu, als der in den USA ausgebildete Rev. JOHN CHILEMBWE, Gründer der Providence Industrial Mission und Schützling von JOSEPH BOOTH, 1915 einen verfrühten antikolonialistischen Aufstand anführte, in welchem er und seine Anhänger ums Leben kamen. Nachdem der Aufstand niedergeschlagen worden war, führte die Protektoratsverwaltung eine Untersuchung der Gründe durch, die zu dieser Erhebung geführt

hatten. Sämtliche christlichen Missionsinstitutionen, einschließlich der katholischen, wurden vorgeladen und verhört. Nach dem allgemeinen Tatbestand lag einer der Gründe zweifellos im aufgestauten Groll der Afrikaner gegen Amtsmißbrauch seitens der Regierung und Willkürakte einiger europäischer Farmer. Man kam jedoch zu dem Schlußergebnis, daß die ganze Revolte letztlich möglich geworden war durch gewisse unverantwortliche und unkontrollierte einheimische Kirchenleute, deren mißverständliche Auffassung der christlichen Botschaft sie zu wilden apokalyptischen Visionen und zum Aufstand gegen das bestehende System von Gesetz und Ordnung getrieben hatte. Wenn man nicht aufpaßte, könnten Verkündigung des Evangeliums und Bildung unter den Einheimischen leicht ein gefährliches Potential von halbgebildeten Unzufriedenen produzieren.²⁷

Dies war für die Kirche wie für die Verwaltung eine Gelegenheit, ihre Ziele und Methoden der Evangelisierung im Lande zu überprüfen. Alle größeren Denominationen, einschließlich der schottischen Presbyterianer, der Anglikaner und der Katholiken, waren sorgsam darauf bedacht, der Regierung zu versichern, daß es keineswegs in ihrer Zielsetzung lag, solche unerwünschten Folgen hervorzurufen. Nichtsdestoweniger wurden die Kirchen nachdrücklich auf die Gefahren einer allzu ambitiösen Bildung der Afrikaner hingewiesen, und man riet ihnen zu einer strengen Kontrolle über ihre Anhänger. Wenn auch die Methoden der Livingstone- und Blantyre-Missionare nicht direkt verurteilt wurden,²⁸ so führte der Fall CHILEMBWE bei ihnen doch offensichtlich zu einer ernsthaften Besinnung und dürfte wesentlich dazu beigetragen haben, daß sich in der elitären Ausrichtung ihrer Bildungs- und Evangelisierungsarbeit nach 1915 einige tiefgreifende Veränderungen vollzogen.

Die Methoden und Praktiken der übrigen Presbyterianer in der Zentralregion, die Missionare der Holländisch-Reformierten Kirche von Süd-Afrika, wurden hingegen befürwortet, weil sie sich auf die ländliche Bevölkerung konzentrierten und nicht dazu angetan waren, die traditionell afrikanische Lebensweise radikal zu verändern. Aus dem gleichen Grunde sah man auch in den missionarischen Ansätzen der Anglikaner und der Katholiken keine besondere Gefahr. Denn obgleich auch diese durch erzieherische und medizinische Arbeit den Lebensstandard des Volkes zu heben suchten, vermieden sie doch das Risiko, aus den Afrikanern strebsame, ehrgeizige Weiße zu machen. So sagte einmal ein anglikanischer Bischof: „Alles, was wir wollen, ist, sie in ihrem eigenen gesellschaftlichen und politischen Milieu zu christianisieren, ihnen bei der Entwicklung einer christlichen Zivilisation zu helfen, die den Gegebenheiten ihrer Umwelt entspricht.“²⁹

Man könnte mit Recht behaupten, daß in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen unter den verschiedenen Missionsgesellschaften im Lande allgemein eine Tendenz zur Vorsicht und Zurückhaltung herrschte, was die Rolle der Kirche im Bereich sozialer und politischer Fragen anging, verbunden mit einer gewissen Besorgnis im Hinblick auf die zunehmende Führerschaft unter den verwestlichten Afrikanern. Aus dieser Besorgnis hat sich möglicherweise eine deutlichere Unterscheidung zwischen den Bereichen

spezifisch evangelisatorischer und religiöser Angelegenheiten und solchen des weltlichen Engagements der Kirchenmitglieder entwickelt.

Auch die schottischen Presbyterianer scheinen in der Folge ihre Methoden und Ziele überdacht zu haben. Mc CRACKEN ist der Meinung, daß es trotz des guten Willens der Missionare, ihre afrikanischen Kirchenmitglieder so gut wie möglich auszubilden, noch Anzeichen eines nachklingenden Paternalismus und Überlegenheitsdenkens in der Art und Weise gab, wie manche Missionare mit ihren afrikanischen Mitarbeitern umgingen. Weithin machte sich noch ein Zögern bemerkbar, sie als Gleichberechtigte zu behandeln oder ihnen Positionen mit wirklicher Verantwortung zu geben.³⁰ Bei der Masse des Volkes schienen sie viel von ihrem Einfluß verloren zu haben.

Der Fall CHILEMBWE scheint die Missionare damals außerdem zu der Erkenntnis geführt zu haben, daß sich die gebildeten Afrikaner nicht länger damit zufriedengaben, einfach unter der Vormundschaft ihrer missionarischen Ratgeber zu stehen, so wohlwollend und von bester Absicht erfüllt diese auch sein mochten. Die afrikanischen Eliten strebten nach Eigenständigkeit und Gleichberechtigung. In den zwanziger und dreißiger Jahren entstanden eine Anzahl unabhängiger Kirchen, meist unter der Leitung verärgerter Ex-Anhänger der Missionskirchen.³¹ Zur gleichen Zeit wurden von Gruppen gebildeter Afrikaner verschiedene einheimische Wohlfahrtsvereinigungen gegründet mit dem Ziel, die einheimische Bevölkerung in die Mitverantwortung für die Angelegenheiten des Landes einzubeziehen und ihren Stimmen Gehör und Berücksichtigung zu verschaffen. Diese Vereinigungen führten schließlich zur Bildung einer nationalistischen Bewegung, aus der 1944 der Afrikanische Nyassaland-Kongreß als Vorläufer der heutigen Malawischen Kongreß-Partei entstand.³²

Im Zusammenhang mit dieser nationalistischen politischen Front kämpften die Afrikaner gegen die Föderation von Rhodesien und Nyassaland, die sich 1953 auf Druck der britischen Regierung gebildet hatte. Unter der Führung von HASTINGS KAMUZU BANDA war es der Malawischen Kongreß-Partei möglich, die Föderation zu sprengen und für Malawi 1964 die nationale Unabhängigkeit zu erlangen.³³

Es gibt keinen Zweifel daran, daß der erwachende Nationalismus in Malawi eine logische Folge der Erziehung und Bewußtseinsbildung seitens der Missionare, insbesondere der schottischen Presbyterianer, ist. Wenn die Bewegung auch nicht unmittelbar von den Missionsgesellschaften initiiert und von den meisten unter ihnen sogar lange Zeit beargwöhnt und bekämpft wurde, so bestand die Mehrzahl der Nationalisten doch aus Leuten, die von eben diesen Missionsgesellschaften ausgebildet und beeinflußt worden waren. Selbst die Struktur und die Verfahrensweisen der malawischen Kongreß-Partei weisen sehr viele Ähnlichkeiten auf mit der partizipatorischen Regierungsform der Presbyterianer durch Einbeziehung gewählter Vertreter der Gemeinschaft. Und es war sicher nicht bloßer Zufall, daß die Afrikaner im Kampf gegen die Föderation und für Unabhängigkeit und Selbstregierung mit Unterstützung seitens der schottischen Presbyterianischen Kirche rechnen konnten.³⁴

Man muß jedoch darauf hinweisen, daß der Nationalismus zumindest in seinen Anfängen (Einheimische Wohlfahrtsvereinigungen und Afrikanischer Nyassaland-Kongreß) dazu neigte, fast ausschließlich das Anliegen der gebildeten Eliten zu sein. Die weniger gebildeten und mehr traditionellen Schichten der Bevölkerung blieben bis 1958, als H. K. BANDA die Partei als eine in den ländlichen Gebieten fest verankerte Volksfront neu organisierte, davon weithin unberührt. Diese Tendenz zur Elitebildung war zweifellos auch ein Erbe der frühen Politik protestantisch-missionarischer Bildungsarbeit.

Katholische Missionsarbeit und gesellschaftlicher Wandel in Zentral-Malawi

Die Rolle, die die römisch-katholischen Missionen in den gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen Malawis spielten, wurde im wesentlichen von zwei Faktoren bestimmt. Der erste war, daß die katholischen Missionare erst später auf der missionarischen Bildfläche Malawis erschienen und ihre eigentliche Arbeit dort erst 1901 (Montfortaner Maristen) und 1902 (Weiße Väter) begann.³⁵ Der zweite Faktor war die von den katholischen Missionaren in diesen frühen Jahren vertretene Auffassung von der Rolle der Kirche in der Gesellschaft.

Als Nachzügler waren die katholischen Missionare in ihrem Bemühen, unter der Bevölkerung festen Fuß zu fassen, entschieden benachteiligt. Es ist anzunehmen, daß sie von den protestantischen Missionaren als Störfaktoren betrachtet wurden, deren Kommen sich negativ auswirkte auf das von ihnen bis dahin erreichte freundliche Einvernehmen.³⁶ So hatten die katholischen Missionare es schwer, Zugang zu den für die Evangelisierungsarbeit mehr erfolgversprechenden Gebieten zu finden; sie konnten sich im allgemeinen nur in den weiter entlegenen und schwer zugänglichen Gegenden niederlassen bei Volksgruppen, die aus dem einen oder anderen Grund von den Protestanten als weniger attraktiv und erfolgversprechend übergangen worden waren. So fanden sich die katholischen Missionen meist in Gebieten der mehr traditionellen, noch nicht so sehr verwestlichten Bevölkerungsgruppen, und ihre Konvertiten kamen meist aus den Randgruppen der afrikanischen Gesellschaft: Marginalisierte und mitunter selbst erst später nach Nyassaland Gekommene, wie die Einwanderer Alomwe und Asene.³⁷ Zudem waren praktisch alle katholischen Missionare der Anfangszeit Nicht-Engländer (vorwiegend Franzosen und Holländer). Sie sprachen kaum Englisch und waren mit britischen Methoden und Traditionen weniger vertraut. Sie hatten Grund zu befürchten, als Agenten ausländischer Mächte in falschem Licht zu erscheinen, und so neigten sie dazu, jede unnötige Konfrontation mit der Protektoratsverwaltung zu vermeiden. Andererseits waren sie daran interessiert, sich die Kolonialobrigkeit gewogen zu machen und auch in deren Gunst zu bleiben, weil sie in ihrem Bemühen, sich einen Platz für ihre Arbeit im Lande zu sichern, auf Protektion und Unterstützung seitens der Zivilbehörden angewiesen waren. Verständlich ist auch, daß die Regierung sich wahrscheinlich solchen ausländischen Missionaren gegenüber entgegen-

kommand zeigen wollte, die als potentielles Gleichgewicht dienen konnten gegen die sehr selbstsicheren schottischen und britischen Missionare, die sich innerhalb des Kolonialsystems einige Freiheiten erlauben konnten.

Eine nähere Betrachtung der ersten katholischen Missionsstationen und der Bevölkerungsgruppen, mit denen die Missionare zu tun hatten, zeigt, daß sich die katholische Evangelisierungsarbeit hauptsächlich auf ländliche Gebiete konzentrierte, in denen sich Verwestlichung und moderner Fortschritt langsamer und weniger erfolgreich vollzogen. Die katholischen Missionare versuchten, unter dieser Bevölkerung so viele Anhänger wie möglich zu gewinnen, obwohl die Taufvorbereitung (das Katechumenat) sich über längere Zeit erstreckte und einige Anforderungen stellte. So brachten sie mit der Zeit zwar beachtliche Massenkonzersionen zustande, waren aber weniger daran interessiert, unter ihren Konvertiten die Modernisierung zu fördern. Schulen wurden von den katholischen Missionaren in großer Zahl und in einer wahren Konkurrenz mit den Protestanten in den Dörfern errichtet. Aber lange Zeit handelte es sich dabei um recht armselig ausgerüstete Buschschulen und -kapellen, die vorwiegend als Anziehungspunkt für Konvertiten und deren religiöser Unterweisung gedacht waren. Es gehörte sogar zur bewußten Politik der Missionare, nicht eine Bildung zu vermitteln, die die Schulabgänger zum Verlassen ihrer ländlichen Umgebung und in die gefährvolle Umwelt moderner Beschäftigungen und Bestrebungen, insbesondere in den städtischen Ansiedlungen, treiben würde.³⁸

Im Verlauf der Untersuchungen im Zusammenhang mit dem Chilembwe-Aufstand wurde die katholische Politik, wie auch die der anglikanischen und der holländisch-reformierten Kirche, im Bereich von Erziehung und sozialpolitischen Angelegenheiten von der Protektorsverwaltung als empfehlenswert dargestellt. Der Grund dafür war, daß die Katholiken, im Gegensatz zu den schottischen Missionaren und den kleineren Religionsgemeinschaften, unter Beweis stellen konnten, daß ihre Praxis der Evangelisierung den traditionellen Lebensstil der Afrikaner nicht allzusehr durch eine übertriebene Verwestlichung beeinträchtigte und daß sie auch nicht daraufhinarbeiteten, hochqualifizierte Führungskräfte heranzubilden, die leicht zum Motor politischer Agitation werden konnten.³⁹

Im Falle von Malawi ist diese mangelnde Sorge um Fragen der Modernisierung auch im Zusammenhang mit der grundlegenden Auffassung evangelisatorischer Arbeit zu sehen, die unter den dort arbeitenden Weißen Vätern der Anfangszeit herrschte. Den Grundsätzen ihrer Gesellschaft folgend, sahen sie es nicht als Aufgabe der Kirche an, sich in säkulare Bemühungen und Projekte einzuschalten. Das war Sache der weltlichen Organisationen und Behörden. Die spezifische Rolle der Kirche war es, Seelen zu retten, indem man den Menschen die Mittel des ewigen Heils verfügbar machte, die die Kirche dort, wo sie einmal eingerichtet war, anzubieten hatte. Daher war das Hauptanliegen der Weißen Väter, die Kirche aufzubauen und den Menschen geistlich zu dienen.⁴⁰

Diese Auffassung von der Rolle der Kirche bestimmte die ersten Jahrzehnte der katholischen Evangelisierung in Malawi, und man kann sicher davon

ausgehen, daß dieses Kirchenverständnis auch den ersten Generationen von Neubekehrten dort eingepflanzt wurde. Erst 1928 setzten auf offizieller Ebene ein paar Veränderungen ein, und zwar hauptsächlich auf ausdrückliche Anweisung Roms durch den Apostolischen Visitator Msgr. A. HINSLEY. Rom wünschte, daß das gesamte Bildungswesen vermehrt als Möglichkeit gesehen wurde, katholische Bürger darauf vorzubereiten, die ihnen zukommende Mitverantwortung für die Entwicklung ihres Landes zu übernehmen.⁴¹ Nachdem diese Direktiven von Rom gekommen waren, nahmen die entsprechenden Bemühungen von katholischer Seite sowohl qualitativ wie auch quantitativ erheblich zu.

Diese 1928 einsetzende Schwerpunktverlagerung im missionarischen Bemühen der katholischen Kirche kann auf dem Hintergrund einer allgemeinen Bewegung zur Verbesserung des Bildungs- und Erziehungswesens in Nyassaland gesehen werden. Nach dem Bericht der Phelps-Stokes-Kommission von 1924 interessierte sich die Protektoratsverwaltung nunmehr unmittelbar für die Schulen und ergriff Maßnahmen zur Verbesserung des Erziehungssystems im Lande, und zwar vornehmlich durch Inspektionen und Kontrollen sowie durch Bezuschussung entsprechender Missionseinrichtungen. Während dieser Jahre, als die einheimischen Wohlfahrtsvereinigungen blühten, wuchs bei der katholischen Kirche die Erkenntnis, daß ihr künftiger Einfluß im Lande weitgehend abhängen würde von der Zahl und Qualität der Führungskräfte, die aus ihren eigenen Institutionen hervorgingen und in der Lage waren, mit ihren protestantischen Kollegen in überzeugender Weise zu konkurrieren. Durch diese intensivierte Beteiligung an der gesamt-menschlichen Entwicklung versuchte die katholische Kirche den nötigen Einfluß in der Gesellschaft zu gewinnen und aufrechtzuerhalten, der auch dem Fortgang ihrer spirituellen Arbeit dienen sollte.

Das bedeutet nicht, daß die Kirche ihre Sicht der Evangelisierung als in erster Linie auf das ewige Heil gerichtet aufgegeben hätte oder daß die Bedeutung, die man neuerdings der Ausbildung von Führungskräften beimaß, dem überwiegenden katholischen Engagement für die Massen des traditionellen Landvolkes Abbruch getan hätte. Es bedeutet ganz einfach, daß die Katholiken inzwischen klarer die Verbindung zwischen dem ewigen Heil und den verschiedenen Aspekten menschlichen Bemühens in der gegenwärtigen Welt erkannt hatten, eine Erkenntnis, die ihren optimalen Ausdruck in der pastoralen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“ finden sollte.⁴²

Ein ähnlicher Wandel läßt sich im sozio-politischen Denken der katholischen Kirche feststellen. Lange Zeit entsprach es der offiziellen Praxis, die Mitglieder der Kirche, Laien so gut wie Priester und Ordensleute, vor einer Einmischung in die Politik zu warnen. Selbst im Hinblick auf die zwischen 1940 und 1950 intensiver werdenden nationalistischen Bestrebungen unter Afrikanern stellt MUFUKA zu Recht fest, daß „Absolventen von römisch-katholischen Schulen im Bereich politischer und sozialer Angelegenheiten im Hintergrund blieben.“⁴³ Kurz vor dem Kommen der Selbstregierung aber gab die katholische Hierarchie von Nyassaland einen Hirtenbrief unter dem Titel

„Wie man eine glückliche Nation aufbaut“ heraus, in dem die katholischen Laien nachdrücklich dazu ermutigt wurden, aktiv in der Politik mitzumachen, wenn Klerus und Ordensleute sich aus Parteirivalitäten und politischen Veränderungen auch gänzlich heraushalten sollten.⁴⁴ Es steht außer Zweifel, daß die in diesem Hirtenbrief enthaltene Lehre der offiziellen katholische Standpunkt auch nach der Unabhängigkeit blieb.

Wechsel der pastoralen Methoden: Mögliche Problemfelder

Gab es, soweit es die Diözese Lilongwe betrifft, einen Zusammenhang zwischen dem Wandel in der katholischen Auffassung von der Rolle der Kirche in der Gesellschaft und der mit dem Jahre 1975 beginnenden Veränderung der pastoralen Methoden? Die hier zuvor kurz umrissene geschichtliche Entwicklung und eine Prüfung der Dokumente der Mini-Synode, aus der das neue System der Kleinen Christlichen Gemeinschaften entstanden ist, lassen nicht den Schluß zu, daß da ein wirklich unmittelbarer ursächlicher Zusammenhang besteht. Da die Schwerpunktverlagerung im pastoralen System erst 1975 einsetzte, kann sie weder den allgemeinen Kulturwandel im Lande noch die veränderte katholische Auffassung von der Rolle der Kirche in der Gesellschaft beeinflußt haben.

Nichtsdestoweniger bleibt die wichtigste Tatsache, daß die Veränderung der pastoralen Methoden zu einer Zeit einsetzte, als radikale Veränderungen im Lande allgemein wie auch in der Auffassung der Kirche über ihre Rolle in der Gesellschaft stattgefunden hatten. Das System der Außenstationen war während der ganzen Zeit, als Nyassaland abhängiges britisches Protektorat war, und noch lange darüber hinaus in Kraft gewesen, wohingegen das System der Kleinen Christlichen Gemeinschaften erst mehr als zehn Jahre nach der Unabhängigkeit beschlossen wurde: als die Auswirkungen des Kulturwandels im Lande von der Bevölkerung praktisch erfahren wurden. Es war auch schon mehrere Jahrzehnte her, daß die Katholiken begonnen hatten, die Rolle der Kirche in der Gesellschaft anders zu sehen; und auf jeden Fall fand diese Veränderung im Malawi erst annähernd zehn Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil statt, bei dem diese neue Konzeption zur anerkannten Richtlinie in der katholischen Kirche geworden war.

So hat sich also das pastorale System der Außenstationen über lange Zeit im Kontext eines Grundverständnisses von entscheidender Bedeutung entwickelt: daß die Aufgabe der Kirche wirklich im spirituellen und religiösen Bereich und nicht unmittelbar im gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Bereich des menschlichen Lebens liegt. Ein solcher Grundsatz mußte sich zwangsläufig auf die konkrete Art und Weise auswirken, in der die pastorale Arbeit organisiert und durchgeführt wurde. Die zentralen Anliegen waren innerkirchlicher Art, wie beispielsweise Glaubensunterweisung, Sakramentspendung, Andachten, Rituale, geistliche Übungen zur Heiligung usw. sowie die Reglementierung der Gesamtheit durch kirchliche Disziplin und Gesetzgebung. Sittliches Wohlverhalten im persönlichen wie

auch im Gruppenleben stand sehr im Mittelpunkt des pastoralen Bemühens, aber diese Moralität wurde sehr als Frage des persönlichen Gewissens aufgefaßt. Es war immer schwierig, den Verantwortungsbereich der Kirche allgemein so auszudehnen, daß er auch solche Bereiche einschloß, die als rein weltlich aufgefaßt wurden, z. B. die verschiedenen Arten von Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen oder das Funktionieren von ökonomischen und politischen Strukturen. Denn in diesen komplizierten Bereichen, in denen Fragen der sozialen Gerechtigkeit zutage treten, war es schwierig zu bestimmen, wo die „rein weltliche Sphäre“ endete und der „religiöse und spirituelle Bereich“ begann.

Im System der Kleinen Christlichen Gemeinschaften gibt es keine säuberliche Trennung zwischen weltlichen und religiösen Bereichen. Die Anliegen der Christen umfassen im Gegenteil beides, da die Forderungen ihrer Religion die Gläubigen in allen Bereiche ihres täglichen Lebens betreffen, ob es nun ihr persönliches oder gemeinschaftliches Leben betrifft, die innerkirchlichen oder außerhalb der Kirche liegenden Aspekte des Lebens, Familie, Beruf, Geschäft, Freizeit oder Politik. Die Art und Weise, in der die pastorale Aktion im Kontext der Kleinen Christlichen Gemeinschaften organisiert und durchgeführt wird, erfordert daher die unmittelbare Beschäftigung mit sämtlichen Lebensbereichen der Gläubigen, ganz gleich, ob diese nun im eigentlichen kirchlichen oder im weiteren weltlichen Umfeld liegen.

Es ist unschwer zu erkennen, daß der Wandel im pastoralen System der Diözese potentielle Schwierigkeiten einschließt, und zwar in folgenden drei Hauptbereichen: 1. pastorale Führungskräfte in der Kirche: Klerus, Ordensleute und deren Hilfskräfte (z. B. Katechisten und Älteste); 2. die Gesellschaft im ganzen, innerhalb derer die christlichen Gemeinschaften leben und wirken müssen; 3. die katholischen Mitglieder und Gruppen, aus denen sich diese Kleinen Christlichen Gemeinschaften zusammensetzen.

Das Funktionieren jeden pastoralen Systems in der katholischen Kirche hängt weitgehend ab vom Klerus und seinen engsten Mitarbeitern, denn sie sind das Zentrum des Lebens und der Aktivitäten der Kirche insgesamt, und zudem liegt es in ihrer Macht, auf die Gesamtheit der Gläubigen einzuwirken und sie auf die eine oder andere Weise in die Mitarbeit einzubeziehen. Jede kirchliche Gruppe muß, solange sie zum rechtmäßigen Katholizismus gehören will, mit ihrem Klerus in Einheit und Harmonie verbunden sein. Wenn also das System der Kleinen Christlichen Gemeinschaften in der Diözese erfolgreich sein soll, dann muß sich der Klerus des auch in diesem System wirksamen Wandels in der Auffassung der Rolle der Kirche in der Gesellschaft bewußt sein und ihn als Grundlage kirchlichen Lebens und Handelns akzeptieren. Man ist versucht, ein solches gewandeltes Verständnis vorzusetzen, da der Klerus und seine unmittelbaren Mitarbeiter vermehrt Gelegenheit hatten, sich mit den jüngsten Entwicklungen im Selbstverständnis der Kirche vertraut zu machen, beispielsweise durch das Studium der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Diese Voraussetzungen aber müssen in Anbetracht verschiedener Überlegungen in Frage gestellt werden. Zunächst gilt es zu bedenken, daß eine nicht geringe Anzahl von Priestern, die über 1975 hinaus in der Diözese tätig waren und sind, noch in der Zeit der Außenstationen ausgebildet wurden und innerhalb dieses Systems lange Zeit ihren priesterlichen Dienst ausgeübt haben. Sie waren daran gewöhnt, den Aufbau kirchlichen Lebens im Licht der früher üblichen Unterscheidung zwischen kirchlichen und weltlichen Bereichen zu sehen. Es dürfte für sie nicht so leicht sein, zu relativ später Stunde ihre pastorale Arbeit anders zu sehen und zu tun. Zum zweiten ist das Hauptproblem nicht das der theoretischen Überzeugungen, sondern das der Veränderung von Einstellungen, Reflexen und praktischen Fertigkeiten in der pastoralen Arbeit. Selbst wenn Ideen verstandesmäßig bejaht und angenommen worden sind, bedarf es noch Zeit und vieler Mühen, bevor diese Überzeugungen in wirkliche Veränderungen des täglichen Handelns umgesetzt werden. Das potentielle Problem bei den Priestern ist, daß sie unter Umständen versuchen, das neue System mit den Einstellungen, Reflexen und Gewohnheiten zu verwirklichen, die dem früheren System der Außenstationen entsprechen.

Ein größeres Problem kann sich von seiten der Gesellschaft im allgemeinen ergeben: die Sippen- und Dorfgemeinschaften und die neuen staatlichen und politischen Aktivierungsorganismen. Die Grundfrage ist auch hier wieder, ob diese weitere Gesellschaft in Malawi das neue Verständnis der katholischen Kirche von ihrer Rolle in der menschlichen Gemeinschaft praktisch akzeptiert und verstanden hat. In der Zeit, als die Kirche dem System der Außenstationen folgte, wurde allgemein stillschweigend vorausgesetzt, daß es Lebensbereiche gab, die zur rechtmäßigen Verantwortung der Kirche gehörten, und andere, in die sie sich nicht einzumischen hatte, weil diese in die Zuständigkeit des Staates oder der traditionellen Gemeinschaft fielen. Wenn die Kleinen Christlichen Gemeinschaften nun in alle Aspekte des Lebens miteingeschaltet werden, dann wird dies mit einiger Wahrscheinlichkeit als Einmischung in die Kompetenzbereiche weltlicher Organisationen angesehen werden, und man wird ihnen vorhalten, Verwirrung zu stiften.

Dies könnte zum Beispiel leicht geschehen, wenn die Christen sich verpflichtet fühlten, im Licht des Evangeliums die Bräuche, Praktiken und Tabus zu beurteilen, die das traditionelle Leben in den Familienbeziehungen, bei Heirat, Krankheit oder Begräbnis regeln; oder wenn die christliche Gemeinschaft es für ihre Pflicht hielte, gewisse Praktiken in bezug auf Beschäftigung, Arbeitsvermittlung, Landerwerb, Bevorzugung und Vetternwirtschaft in den öffentlichen Einrichtungen, Machtmißbrauch, ungerechte Verurteilungen und Verhaftungen, Einschüchterung, Erpressung, Tribalismus usw. zu überprüfen bzw. zu kritisieren. Hier würde wahrscheinlich der Einwand erhoben werden, daß dies alles in die Kompetenz nicht-kirchlicher Behörden fällt, die im Besitz einer autonomen Verantwortung sind, die von den Kirchen nicht im Namen der Religion durch Übergriffe verletzt werden darf. Durch „Einmischung“ in solche nicht-kirchlichen Angelegenheiten könnte die christliche Gemeinschaft leicht beschuldigt werden, sich die Rolle

einer „Oppositionspartei“ in der Gesellschaft anzumaßen, besonders, wenn es im Lande ein Einparteiensystem gibt. Verständlicherweise wird die solchermaßen außerhalb des Auftrags und der Erlaubnis der herrschenden Mächte handelnde christliche Gemeinschaft zu einem unabhängigen und alternativen Ort der Macht und damit in einer solchen Situation naturgemäß zu einer Gefahr.

Angesichts solcher Vorwürfe könnten die christlichen Gemeinschaften es sicherer und bequemer finden, sich auf spezifisch innerkirchliche Anliegen zu beschränken, die mehr der Andacht und Erbauung dienen und von harmlos-frommer, jenseitiger Natur sind, und ihre Kritik zu beschränken auf die klassischen moralischen Aspekte wie die sexuellen Sitten, gewöhnliche Diebstähle, Trinkerei, Tänze, Streitereien und Schlägereien. In diesem Falle würde die pastorale Gesamtsicht, trotz des neuen Namens und Systems, kaum anders sein als früher in der Zeit der Außenstationen.

Die Last der mit den veränderten pastoralen Methoden verbundenen Herausforderungen aber liegt hauptsächlich auf den Kleinen Christlichen Gemeinschaften selbst. Es stimmt zwar, daß die Entscheidung, das System der Außenstationen aufzugeben zugunsten einer Pastoral der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, nicht ohne Kenntnis und Zustimmung der Gesamtheit der katholischen Gläubigen zustandegekommen ist, da diese Entscheidung erst nach langen und eingehenden Beratungen der Mini-Synode getroffen wurde; nichtsdestoweniger ist es möglicherweise allzu kühn, davon auszugehen, daß die Mehrheit des einfachen Volkes die eigentliche Bedeutung des neuen Systems bereits ganz verstanden und bewußt akzeptiert habe. Hat diese Mehrheit der einfachen Gläubigen wirklich erkannt, auf welche Weise sich diese neuen pastoralen Methoden von dem früheren System der Außenstationen, an das sie bis 1975 gewöhnt waren, unterscheiden?

Tatsache ist, daß wir nicht einfach voraussetzen können zu wissen, was das System der Außenstationen mit seiner Unterscheidung zwischen spirituellen und säkularen Bereichen für die einfachen Gläubigen der katholischen Kirche in Lilongwe bedeutet hat. Die Missionare und einheimischen Priester und Apostolatskräfte mögen den Aufbau der Pastoral auf ihre Weise angesehen haben: als eine gegliederte Einrichtung mit dem Ziel, den Menschen die Mittel des ewigen Heils zu bringen, ohne sie mit dem gefährlichen Streben nach Erfolg im modernen materiellen Fortschritt zu belasten. Es ist durchaus möglich, daß diese Ordnung der Dinge auch für die Gläubigen angenehm und befriedigend war, jedoch aus anderen Gründen.

Die meisten von ihnen gehörten den mehr traditionellen und mit weniger Erfolg verwestlichten Massen der Landbevölkerung an. Sie wußten, daß sie nicht die Mittel und Möglichkeiten besaßen, es mit denen aufzunehmen, die – wie etwa die Angehörigen der protestantischen Kirchen – mit Erfolg Anschluß an das moderne Leben gefunden hatten. Natürlich waren sie bereit, unter dem einen oder anderen einfacheren Aspekt an der europäischen Kultur Anteil zu nehmen, indem sie beispielsweise ein paar Grundschuljahre absolvierten oder sich unter Anleitung der Missionare einige einfache praktische Fertigkeiten aneigneten. Aber es war für sie ganz

unrealistisch, sich irgendwelche anspruchsvolleren Ziele zu setzen; sie zogen es vor, in Ruhe gelassen zu werden in ihrer traditionellen Lebensweise, die sie verstanden und mit der sie auf eine Weise zurechtkamen, die sie zufriedenstellte. In ihrem einfachen dörflichen Kontext war das Leben sinnvoll, solange sie nicht unnötig belästigt wurden von den Zwängen des modernen Lebens, wie etwa von Steuern, Arbeitszwang, staatlichen Anordnungen im Gesundheits- und Landwirtschaftswesen usw.

Es ist sehr wohl möglich, daß für solche Leute die Evangelisierungsmethoden der katholischen Missionare ein annehmbareres Angebot war. Die Kirche erwartete von ihnen keine heroischen Anstrengungen in weltlichen Unternehmungen. Andererseits verhiess sie ihnen eine glückliche Zukunft nach dem Tode und versicherte ihnen, daß sie besser daran seien als die wohlhabenden Nicht-Katholiken auch in dieser Welt, da sie das Privileg hätten, zur erhabenen, weltweiten katholischen Gemeinschaft zu gehören, zur allein wahren Kirche Jesu Christi. Diese Kombination war ganz dazu angetan, ein Gefühl der Zufriedenheit hervorzurufen und sogar ein gewisses Gefühl der Überlegenheit als Ausgleich für den offenkundigen Rückstand im Bereich irdischer Fortschritte und Errungenschaften.

Die neue Ausrichtung und der neue Schwerpunkt im System der Kleinen Christlichen Gemeinschaften sind solchen Leuten daher möglicherweise weniger willkommen, als man vielleicht voraussetzt. Die Verbindung spiritueller Anliegen mit der Verpflichtung, sich dem vielfachen Druck der Probleme des modernen Lebens in aktivem Einsatz zu stellen, macht Religion zu einer anspruchsvolleren Angelegenheit als früher. Die Katholiken können nicht mehr in ihre Kirche flüchten, um so den Kämpfen des täglichen Lebens auszuweichen. Sie können nicht einfach das tun, was die hinter Neuerungen und Fortschritt Zurückgebliebenen gewöhnlich tun, nämlich, sich so weit wie möglich von der bedrohlichen Umgebung zurückziehen und sich einigeln in eine kleine, nach eigenen Maßstäben zurechtgebaute Welt. Stattdessen werden sie von ihrer Kirche hinausgestoßen in eine sich rapide fortbewegende weite Welt, in der sie sich mit den rauen Realitäten des kulturellen Wandels in der Begegnung mit gebildeten Geschäftsleuten, Staats- und Parteibeamten, weltklugen Angestellten, mit Angehörigen moderner Berufe, wie Lehrer, Polizisten, Ärzte, Rechtsanwälte und Regierungsvertreter, auseinandersetzen müssen. Bei den Treffen der christlichen Gemeinschaft wird eine breite Skala von Angelegenheiten behandelt werden müssen, die man in der Tradition der Außenstationen nicht als rechters zu den Angelegenheiten der Kirche gehörig betrachtet hätte.

Herausforderungen aber gibt es auch im internen Leben und Arbeitsbereich der kleinen Gemeinschaften selbst. Im Gegensatz zur Auffassung des Systems der Außenstationen, in dem sich die Mitglieder der Kirche bloß als Einzelpersonen, als geistliche Klienten und Untertanen ihrer Seelsorger betrachten konnten, müssen sie nun aufeinander einwirken und danach trachten, eine sinnvolle Gemeinschaft des Glaubens und des gemeinsamen Engagements aufzubauen. Gemeinschaftsleben verlangt gegenseitiges Kennen, Zusammenarbeit, Anteilnahme, Respekt, Vertrauen, Vergeben und

christliche Liebe. Und all dies muß praktiziert werden gegenüber Leuten, die nicht notwendigerweise Verwandte und Bekannte im üblichen Sinne sind. Es wird wahrscheinlich weitgefächerte Unterschiede unter den Mitgliedern der einzelnen Gemeinschaften geben: gebildete Leute in angesehenen Stellungen, einige Reiche und Einflußreiche, z. B. Eigentümer großer Farmen und Plantagen oder gutgehender Geschäfte, während andere deren Kunden, Angestellte, Arbeiter und Abhängige sind; da sind einige Mitglieder prominenter Sippen des jeweiligen Gebietes, andere kommen aus Familien der unteren Schichten, sind vielleicht von irgendwoher zugewandert; einige sind alt, andere sind Jugendliche oder Kinder; Frauen und Mädchen sind gleichermaßen vertreten wie Männer und junge Burschen. In dem Versuch, als Gemeinschaft zusammen zu leben und zu arbeiten, müssen die Mitglieder ständig gegen die aus der säkularen Welt übertragenen natürlichen Vorlieben und Antipathien, Rivalitäten, Ambitionen, Habgier, Frustrationen, Eifersüchteleien usw. ankämpfen, insbesondere, wenn es um Führungspositionen geht.

In der Konfrontation mit solchen Herausforderungen besteht die Möglichkeit, daß einige angehende Gemeinschaften aufgeben und sich zurückziehen nach der leichteren und anonymen Art des Kircheseins, wie sie in der Tradition der Außenstationen möglich war. Wo immer die Entwicklung dieser Kleinen Christlichen Gemeinschaften im Keime steckenbleibt, da sind die Gründe in eben diesen hohen Anforderungen des Gemeinschaftslebens zu suchen. Wenn die Entwicklung jedoch erfolgreich verläuft, dann erleben die Mitglieder in dieser neuen Gemeinschaftsform eine Dimension der Verwandtschaft, der Solidarität und der gegenseitigen Unterstützung, die höher und weiter ist als die von Natur aus vorgegebene. In der Situation des modernen Wandels, in der die traditionellen Grundlagen des Gemeinschaftslebens sich mehr und mehr auflösen, stellen die Kleinen Christlichen Gemeinschaften eine echte Alternative dar. Darüber hinaus bietet diese Art von Gemeinschaft für die hinter der Modernisierung zurückgebliebenen Massen, die oft genug die hilflosen Opfer mächtiger Gruppen zu werden drohen, eine tragfähige Basis der gegenseitigen Hilfe und des Schutzes vor den unterdrückenden und ausbeuterischen Kräften der Gesellschaft.

(Übersetzung: U. Faymonville)

¹ Der Name „Mini-Synode“ wurde gewählt, um den besonderen Prozeß der Konsultation und der Gesetzgebung zu kennzeichnen, der von der Diözese Lilongwe zwischen 1973 und 1975 eingeleitet wurde. Man wollte diese Synode damit von den üblichen, im Rahmen des Kanonischen Rechtes (Kanons 356–362) vorgesehenen Diözesan-Synoden abheben. Der deutlichste Unterschied war der, daß an den Sitzungen der Mini-Synode Delegierte aus allen Bereichen der Kirche teilnahmen: Priester, Ordensleute und Laien, und daß diese Synode schon von ihrem Charakter her die wichtigste Rolle den Laien zuerkannte. Zudem war die Mini-Synode ein sich über längere Zeit hinstreckender Prozeß, bei dem versucht wurde, alle Gläubigen in die Formulierung eines diözesanen Pastoralplanes

einzu beziehen, indem die jeweils gleichen Fragen auf den verschiedenen Ebenen (Diözese, Dekanat, Pfarrei und Dorf) diskutiert und Entscheidungsvorschläge erarbeitet wurden. Die endgültigen Entscheidungen der Mini-Synode wurden veröffentlicht in der Broschüre „Pastoral Guidelines“ (Pastorale Richtlinien).

² *Pastoral Guidelines* (Likuni Press and Publishing House, 1973), 4.

³ Die „Association of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa“ (AMECEA) ist ein freiwilliger Zusammenschluß der katholischen Diözesen von Kenia, Uganda, Tansania, Malawi und Sambia, einschließlich der Diözesen des Sudan und von Äthiopien. Das Ziel dieses Zusammenschlusses ist es, diesen Diözesen eine intensivere Zusammenarbeit in der Planung und Durchführung ihrer pastoralen Programme zu ermöglichen. Eine Reihe von Möglichkeiten und Einrichtungen stehen den Diözesen zur Koordinierung ihrer gemeinsamen Bemühungen zur Verfügung. Alle vier Jahre findet ein Treffen der in der AMECEA zusammengeschlossenen Bischofskonferenzen statt, das in der Regel mit einer Studienkonferenz zur Erörterung des einen oder anderen pastoralen Themas verbunden ist.

⁴ Die Berichte dieser Studienkonferenz wurden veröffentlicht in: *African Ecclesiastical Review* (AFER), 16 (1974) Nr. 1–2.

⁵ Ebd. 10.

⁶ Ebd. 9f.

⁷ Bezüglich der Berichte dieser Studienkonferenz vgl. AFER 18 (1976) Nr. 5.

⁸ Dies ist ersichtlich aus dem von Bischof HOLMES-SIEDLE zusammengestellten Überblick, der sich auf die Berichte der einzelnen Diözesen stützt. Bezüglich der Studienkonferenz von 1979 vgl. AFER 21 (1979) Nr. 5.

⁹ Das Diözesane Pastoral-Sekretariat hatte für 1976 ein besonderes Auswertungsseminar geplant und zu diesem Zweck an alle Pfarrgemeinden Fragebögen versandt, deren Beantwortungen in einem Arbeitspapier zusammengefaßt wurden. Das für 1976 vorgesehene Seminar kam erst 1978 zustande, wobei sowohl dieses Arbeitspapier wie auch weitere Berichte ausgewertet wurden. Aufgrund dieser Ergebnisse konnte das Sekretariat der AMECEA 1978 einen ausführlicheren Bericht für die für 1979 vorgesehene Studienkonferenz von Zomba vorlegen.

¹⁰ Diese Angaben wurden u. a. folgenden Standardwerken über Malawi entnommen: *A Portrait of Malawi* (Zomba: the Government Printer, 1964); FRANK E. READ, *Malawi: Land of Promise* (Blantyre, Ramsay Parker Publications, 1967); *The Year in Review: Malawi 1976* (Malawi Department of Information, 1977); *The Year in Review: Malawi 1977* (Malawi Dep. of Information, 1978); *Malawi Yearbook 1978* (Malawi Dep. of Information, 1978); CYNTHIA A. CROSBY, *Historical Dictionary of Malawi* (Metuchen, N. J. and London: The Scarecrow Press, 1980).

¹¹ Zusammengestellt nach Angaben aus dem *Malawi Yearbook 1978*, 9. (Malawi Population Census 1966 und 1977).

¹² *The Year in Review: Malawi 1976*, 3.

¹³ Zum weiteren Studium der früheren Geschichte Malawis wird insbesondere verwiesen auf: J. D. FAGE, *A. History of Africa* (London 1978) 20–33 und 110–140; E. JEFFERSON MURPHY, *The Bantu Civilization of Southern Africa* (New York 1974); BRIDGLAL PACHAI (ed.), *The Early History of Malawi* (London 1972); ders., *Malawi: The History of the Nation* (London 1973); R. J. MACDONALD (ed.), *From Nyasaland to Malawi: Studies in Colonial History* (Nairobi 1975) KINGS M. PHIRI, *Northern Zambezia 1500–1800*, in: *The Society of Malawi Journal*, 32 (1979) 6–22; J. MATTHEW SCHOFFELEERS (ed.), *Guardians of the Land: Essays on Central African Territorial Cults* (Gwelo Mambo Press 1978).

- ¹⁴ Die „Universities' Mission to Central Africa“ (UMCA) kam 1861 nach Afrika und wurde von LIVINGSTONE bei der Suche nach ihrer ersten Mission unterstützt. Schon bald aber entschloß sie sich aufgrund von Schwierigkeiten zum Verlassen des Landes. 1875 entsandte die „Free Church of Scotland“ eine erste Gruppe von Missionaren, die den Norden des Landes missionieren sollten und die ihr Hauptzentrum in Livingstonia errichteten. 1876 begann die „Established Church of Scotland“ mit ihrer missionarischen Arbeit in den Shire Highlands im Süden des Landes; ihr Zentrum war in Blantyre. Von den schottischen Presbyterianern zur Mitarbeit eingeladen, trafen Missionare der „Dutch Reformed Church“ aus Südafrika 1889 im Lande ein und übernahmen den mittleren Teil von Nyassaland. Die eigentliche Arbeit katholischer Missionare setzte erst 1901 ein, als Montfortaner Maristen-Patres sich im Süden des Landes niederließen. 1902 kamen Weiße Väter in den mittleren Teil des heutigen Malawi. Schon 1889 hatte eine Gruppe katholischer Missionare im Lande zu arbeiten begonnen, aber sie mußten ihre Mission nach einiger Zeit wieder aufgeben.
- ¹⁵ Die meisten der hier folgenden Angaben wurden entnommen aus: B. PACHAI, *Malawi: The History of the Nation* (London 1973).
- ¹⁶ Bei ihrer Ankunft 1901 und 1902 fanden die katholischen Missionare kein noch nicht evangelisiertes Land vor. Die Entwicklung ihrer eigenen missionarischen Bemühungen stand daher immer in irgendeinem Bezug zu dem, was durch die protestantische Evangelisierung bereits geschehen war.
- ¹⁷ Die unter diesem Aspekt aufschlußreichsten Werke sind: G. SHEPPERSON – T. H. PRICE, *Independent African* (Edinburgh University Press 1958); J. McCracken, *Politics and Christianity in Malawi 1875–1940: The Impact of the Livingstonia Mission in Colonial Malawi* (Cambridge University Press 1977); K. NYAMAYARO MUFUKA, *Missions and Politics in Malawi* (Kingston, Ontario 1977).
- ¹⁸ Vgl. bes. R. HORTON, *African Conversion*, in: *Africa*, 41 (1971) 85–108, und: *On the Rationality of Conversion*, in: *Africa*, 43 (1973) 27–40. Was speziell Malawi betrifft, wird verwiesen auf: M. L. CHANOCK, *Development and Change in the History of Malawi*, in: B. PACHAI (ed.), *The Early History of Malawi*, 429–446.
- ¹⁹ R. HORTON, *On the Rationality of Conversion*, a. a. O. 220.
- ²⁰ Vgl. T. O. RANGER, in: T. O. RANGER – J. WELLER (eds.), *Themes in the Christian History of Central Africa* (London/Nairobi/Ibadan/Lusaka 1975) 93.
- ²¹ Ebd.
- ²² „Afrika den Afrikanern“, das ist von Anfang an unsere Politik gewesen, und wir glauben, daß Gott dieses Land in unsere Hände gegeben hat, damit wir seine Bewohner dazu befähigen, die wunderbaren Möglichkeiten dieses Landes für sich selbst zu entwickeln“ (Rev. Dr. D. C. Scott in *Life and Work in British Central Africa*, January 1895), zitiert in: A. C. ROSSE, *Blantyre Mission and the Administration*, in: E. STOKES – R. BROWN (eds.), *The Zambesian Past* (Manchester University Press 1966) 340.
- ²³ Vgl. J. McCracken – K. N. MUFUKA in den unter Anm. 18 genannten Werken.
- ²⁴ Geschäftsführender Kommissar SHARPE zu LORD KIMBERLEY, zitiert nach: A. C. ROSSE, a. a. O. 332.
- ²⁵ Bezüglich der ausführlicheren Geschichte dieser Kirchen vgl. G. SHEPPERSON – T. PRICE, *Independent African* (Anm. 17).
- ²⁶ Ebd.
- ²⁷ Der vollständige Bericht dieser Untersuchungskommission findet sich im Anhang der „Nyasaland Government Gazette“ vom 31. Januar 1916 unter dem Titel: *Report of the Commission of Enquiry into the Nyasaland Native Rising* (Government Printer, Zomba, 1916).

- ²⁸ Von einigen europäischen Siedlern und selbst von der Untersuchungskommission wurde der Versuch unternommen, die Methoden der schottischen Missionare zu verurteilen. Die Missionare waren jedoch in der Lage, die gegen sie erhobenen Anschuldigungen zu widerlegen und den Bericht richtigzustellen (vgl. *Independent African*, Anm. 17).
- ²⁹ McCracken, a. a. O. 177.
- ³⁰ Ebd. 197.
- ³¹ Ebd. 273–275.
- ³² Bezüglich der einheimischen Wohlfahrts- und sonstigen Vereinigungen, vgl. PACHAI, *Malawi: The History of the Nation*, 225–235, und R. J. MACDONALD (ed.), 189–214 (vgl. Anm. 13); J. VAN VELSEN, *Some Early Pressure Groups in Malawi*, in: E. STOKES – R. BROWN (eds.), *The Zambesian Past*, 376–411 (vgl. Anm. 22); und MCCracken, a. a. O. 257–273. – Über den Nationalismus und Malawische Kongreß-Partei vgl. PACHAI, *The History of the Nation*, a. a. O. 225–235.
- ³³ Die Föderation von Rhodesien und Nyassaland wurde 1953 von der britischen Regierung aufgezwungen, um die zentralafrikanischen Länder von Nord-Rhodesien, Süd-Rhodesien und Nyassaland zusammenzufassen. Das Projekt wurde hauptsächlich von den weißen Siedlern in diesen Ländern, vor allem in Süd-Rhodesien, zum Zwecke des wirtschaftlichen Fortschrittes gefördert. Seitens der Afrikaner traf es jedoch auf erbitterten Widerstand, weil sie spürten, daß es die Vorherrschaft und die Privilegien der Weißen festigte und sich die Rechte der afrikanischen Mehrheit dadurch noch schwerer realisieren ließen. Nach zehnjähriger unruhevoller Existenz zerbrach die Föderation Ende 1963. Im darauffolgenden Jahr trennten sich Nyassaland und Nord-Rhodesien und wurden zu den unabhängigen Staaten Malawi und Sambia. Vgl. PACHAI, a. a. O. 256–266; ebenfalls ROTBERG, *The Rise of Nationalism in Central Africa: The Making of Malawi and Zambia 1873–1964* (Cambridge, Mass. 1965).
- ³⁴ Vgl. MUFUKA, a. a. O.
- ³⁵ Als Standardwerk der Geschichte der katholischen Missionierung Malawis gilt I. a. J. LINDEN, *Catholics, Peasants, and Chewa Resistance in Nyasaland* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1974).
- ³⁶ Eine allgemeine Missionskonferenz aller protestantischen Missionskräfte in Nyassaland wurde im Jahre 1900 mit dem Ziel abgehalten, sich über eine gemeinsame Politik abzustimmen und die jeweiligen Einflußbereiche festzulegen. So war nach einem Wort von LINDEN „der Kuchen bereits in ihrer Abwesenheit verteilt worden“, als die katholischen Missionare 1901 in Nyassaland eintrafen (vgl. LINDEN, a. a. O. 43).
- ³⁷ Ebd. 8.
- ³⁸ Lange Zeit wurde in den katholischen Schulen kein Englischunterricht erteilt, weil man befürchtete, daß die Schulabgänger die Mission verlassen und auf Arbeitssuche in die Städte gehen könnten.
- ³⁹ Vgl. die Kommentare des Berichtes der Untersuchungskommission (Anm. 28).
- ⁴⁰ Die missionarischen Grundsätze der Weißen Väter sind im wesentlichen aus den Schriften ihres Gründers, des Kardinals CHARLES ALLEMAND LAVIGERIE in seinen *Instructions aux missionnaires* (Namur 1950) abgeleitet. Die relevanten Instruktionen haben Eingang gefunden in das *Directoire des Constitutions* (Pères Blancs) (Maison Carrée, Alger, 1954). Der Standard-Kommentar zu diesen missionarischen Grundsätzen findet sich in: J. MAZÉ, *Le Cardinal Lavigerie et son action apostolique* (Alger 1928) und ganz besonders in: *Le Père Blanc, Missionnaire d'Afrique: à l'école du Cardinal Lavigerie* (Namur 1948). Unter den von Weißen Vätern erarbeiteten Studien sind die bedeutendsten von J. PERRAUDIN, *Lavigerie*:

ses principes missionnaires (Fribourg 1941); J. MAZÉ's *Le Père Blanc* ist unter dem Titel *Our Vocation as Taught by Cardinal Lavigerie* in englischer Übersetzung erschienen (Manchester 1953).

⁴¹ Vgl. LINDEN, a. a. O. 156f.

⁴² Vgl. W. ABBOTT (ed.), *The Documents of Vatican II* (London-Dublin 1966) 199–308.

⁴³ MUFUKA, a. a. O. 105–113.

⁴⁴ *How to Build a Happy Nation: Joint Pastoral Letter of the Catholic Bishops of Nyasaland* (Lilongwe: White Fathers' Press, 1961) 14.

ZEN UND DIE KUNST DES FLÖTESPIELENS

von Heyo E. Hamer

Die in Europa am meisten bekannte Schule des Buddhismus ist der Zen-Buddhismus. Während er historisch seine Wurzeln in Indien und China hat,¹ ist er bei uns in der Form des japanischen Zen-Buddhismus durch Zen-Meister und Gelehrte wie z. B. SUZUKI DAISEI, TEITARÔ und EUGEN HERRIGEL und viele andere sehr bekannt geworden.² Mit Sicherheit übertreibt DUMOULIN nicht, wenn er meint: „Die lebendige Zen-Meditation breitet sich heute mit einem erstaunlichen Formenreichtum in Ost und West aus und bringt immer neue Formen hervor.“³

Zu den sehr alten Formen, in denen Zen-Erfahrung erlebt wurde, gehört die Kunst des Flötespielens, wie sie bis heute in Japan gepflegt wird und in Deutschland nahezu unbekannt geblieben ist. Wir möchten uns hier die Aufgabe stellen, in das Verstehen von Wesen und Weg dieser Zen-Kunst einzuführen. Zunächst wird uns deshalb die Frage beschäftigen, was Zen eigentlich ist und will. Zu diesem Zweck wollen wir einen Blick auf einige der anderen Zen-Künste werfen, die in Deutschland besser und schon länger bekannt sind. Zu diesen gehört die Fechtkunst als Zen-Weg (Kendô). Wenn wir auf sie näher eingehen, so soll damit die Möglichkeit eines Vergleichens eröffnet werden, das ein Verstehen der Kunst des Flötespielens im Zen-Horizont erleichtern soll. Soweit der Weg der Bambusflöte schließlich in einen Weg der Pilgerschaft übergeht, mögen abschließend einige Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Pilgerschaft dazu dienen, das Verstehen im christlichen Horizont zu fördern.

I.

Der große Zen-Meister SHIBAYAMA ZENKEI, der viele Jahre als Abt 50 Zen-Klöster in Japan vorstand, weist darauf hin, daß bei den alten Zen-Meistern eigentlich keine festgelegten Methoden einer Zen-Schulung bekannt gewesen seien.⁴ Vorherrschend war ursprünglich eine höchst individuelle Weise der Entwicklung, wie das Beispiel eines Schüler zeigt, von dem berichtet wird, daß er sich in einer abgelegenen Berghütte bei einem japanischen Fechtmeister gemeldet habe mit der Bitte, die Kunst des Fechtens erlernen zu dürfen. Der Meister soll den Schüler willig aufgenommen und sich bereit gezeigt haben, seinem Wunsche zu entsprechen. „Er hielt den Schüler dazu an, Reisig zu sammeln, Wasser aus der Quelle zu holen, Holz zu spalten, Feuer zu machen, Reis zu kochen, die Stube und den Garten zu kehren und überhaupt für den ganzen Haushalt zu sorgen. In der Fechtkunst gab er ihm keinerlei rechte Unterweisung. Nach einiger Zeit wurde der junge Mensch unzufrieden, denn er war nicht gekommen, um dem alten Herrn als Knecht zu dienen, sondern um die Kunst des Schwerts zu erlernen. So trat er eines Tages zu seinem Meister und bat ihn um Unterricht. Dem war es recht. In der Folge aber konnte der junge Mann gar keine Arbeit in Ruhe mehr verrichten. Dann wenn er früh am Morgen den Reis zu kochen

anfang, erschien der Meister und schlug ihn von hinten mit dem Stock. Wenn er mitten im Kehren war, spürte er plötzlich wieder einen Hieb von irgendwoher, aus unbekannter Richtung. Er hatte keinen Frieden mehr, hatte fortwährend sich in acht zu nehmen. Ein paar Jahre vergingen, bis er mit Erfolg einem Hieb ausweichen konnte, von wo immer er kommen mochte. Aber der Meister war noch immer nicht recht mit ihm zufrieden. Eines Tages war der Meister dabei, sein eigenes Gemüse am Feuer zu kochen. Der Schüler dachte, nun wolle er auch einmal die Gelegenheit nutzen. Er griff nach seinem großen Stock und schlug ihn dem Meister, der sich gerade über den Kochtopf beugte, um den Inhalt umzurühren, über den Kopf. Doch der Meister parierte den Stock mit dem Topfdeckel. Nun ging dem Schüler das Geheimnis der Kunst auf, das ihm bisher verborgen und fremd geblieben war. Jetzt zum ersten Mal erkannte er, wie klug und freundlich der Meister sich gegen ihn bezeugte.⁵

In dieser Beispielgeschichte wird auf einige für die Zen-Erfahrung wichtige Elemente hingewiesen:

1. Der Lehrling kam zum Fechtmeister, um das Fechten zu lernen, erhielt jedoch „keinerlei rechte Unterweisung“. Als der Meister von seinem Schüler darauf angesprochen wurde, bekam dieser jahrelang Stockschläge statt eines ordentlichen Unterrichts. Dadurch soll offensichtlich unterstrichen werden, daß die Kunst des Fechtens im Verständnis der Zen-Tradition weder durch ein theoretisches Studium erworben noch durch Worte der Belehrung seitens des Meisters vermittelt werden kann. Die Zen-Schule unterscheidet sich nicht zuletzt von anderen Schulen des Buddhismus darin, daß sie dem Worte sowie allem begrifflichen Denken mißtraut.

2. Statt der Unterweisung in den Regeln der Fechtkunst und des erbetteten Unterrichts erhält der Schüler die Anweisung, sich nützlich zu machen und bei den alltäglichen Dingen der Arbeit im Hause und im Garten mitanzupacken. Darin liegt eindeutig eine Absage an jede mögliche Qualifikation für das Fechten, die der Schüler zu haben glaubte oder sich tatsächlich bereits anderweitig erworben hatte. Er kommt hier zu einem Meister, bei dem er lernen muß: Fechten als solches, als eine qualifizierende Sportart oder Kampfesweise, hat keine besondere Bedeutung. Wichtiger sind die Dinge des Alltags wie Wasserholen, Kochen, Kehren und Holzspalten, Nicht, daß er erst eine hauswirtschaftliche Lehre als Voraussetzung für die Unterweisung des Fechtens durchmachen müßte! Nein. Dem Meister liegt daran, daß er frei wird von dem, woran sein Herz hängt, nämlich ein guter Fechter zu werden. Er soll absichtslos und leer werden, damit er ganz zu sich selbst kommen kann.

3. Der Widerspruch zwischen dem, was sich der Schüler vorgestellt und vorgenommen hat, und dem, was er nun zu tun angehalten wird, führt ihn in eine Krise. Er sieht sich genötigt, den Meister an sein Versprechen zu erinnern und erneut um Fechtunterricht zu bitten. Der Meister, der diese Krise wohl beabsichtigt und erwartet hat, reagiert mit unregelmäßigen Stockschlägen, durch welche die Krise noch verschärft wird. Warum „quält“ er seinen Schüler jahrelang? Weil er bei ihm eine innere Bewegung einleiten

will, die ihn auf jenen langen und mühevollen Weg bringt, auf dem letztlich wahre Künstlerschaft und wahres Menschsein zusammen erfahren werden. Denn beides gehört unbedingt zusammen.

4. Der Fechtschüler hielt tatsächlich auf diesem Wege durch, „bis er mit Erfolg einem Hieb ausweichen konnte, von wo immer er kommen mochte.“ Dies muß für ihn ein überraschendes Erfolgserlebnis gewesen sein. In unserer Geschichte soll damit das Erwachen des Schülers zu einem neuen Leben in der Weise höchster Konzentration (Zen) zur Sprache gebracht werden. Die Zeit der Vorbereitung ist beendet. Der Schüler ist so weit vorangeschritten, daß er mit einer noch nie erreichten Schnelligkeit und Gewandtheit den Schlägen auszuweichen vermag, ohne daß ihm dies besondere Mühe macht. Es gelingt ihm wie von selbst mit geradezu traumwandlerischer Sicherheit. Ist jetzt nicht der Punkt erreicht, an dem er sich von seinem Meister verabschieden sollte?

5. Die Geschichte geht noch weiter. Die neuen Erlebnisse bringen den Schüler noch einen Schritt weiter, ohne ihn jedoch eine Stufe höher zu führen. Jetzt gewinnt der Meister für ihn dadurch eine neue und noch tiefere Bedeutung, daß er ihn nachahmt. Dabei darf er die Erfahrung machen,

- daß der Meister auf demselben Grund steht wie er selbst,
- daß er bewußtseinsmäßig ebenso hell wach und gespannt lebt wie der Meister und
- daß er durch die Nachfolge zur Teilhabe am Geist der Meisterschaft gelangt ist.

6. Worin besteht nun eigentlich das Geheimnis der Kunst des Fechtens, das dem Schüler schließlich aufgeht? Es muß offensichtlich mit der Person des Meisters eng verbunden sein, in dem der Geist des Zen-Buddhismus Gestalt geworden ist. Erst durch den Rollentausch ist dem Schüler letztlich klar geworden, daß der Geist, der den Meister beherrscht, nun auch ihn beseelt, ja daß dieser seinen Geist ihm unmittelbar übertragen hat (ishin – denshin) und er nun wie dieser aus einer persönlichen Unmittelbarkeit zu sich selbst heraus als Mensch und Künstler leben kann.

7. Rückblickend mag der Schüler erkannt haben, daß er die Krisenzeit nur deshalb erfolgreich hat durchstehen können, weil der Meister in der Nähe war und ihn nicht zur Ruhe kommen ließ. Denn sein Erkenntnisweg verlief so, daß er zunächst das Fechten für eine Kunst hielt und um der Fechtkunst willen zum Meister kam. Dieser zwang ihn dann, seine Auffassung radikal zu ändern. Er mußte lernen, sie zu negieren, und einsehen, daß Fechten keine Kunst ist. Erst als er in der Zeit der Krise diese Negation verstanden und bejaht hatte, wurde er frei. Erst danach stellte sich das Erfolgserlebnis ein, und die Behauptung: Fechten ist eine Kunst! wurde beglückende Wirklichkeit. Der Meister hatte ihm geholfen, zu dieser neuen Wirklichkeit vorzudringen und das sonderbare Geheimnis der Identität allen Widerspruchs zu entdecken.

8. So erkannte der Schüler, wie „klug und freundlich“ der Meister gewesen war. Er hatte Geduld mit ihm gehabt und ihn getreulich unablässig begleitet. Er hatte ihm über den Weg des einfachen Lebens zunächst zum Erwachen,

das heißt zur Stufe der Entdeckung der Buddha-Natur, verholfen, die in allem Seienden und also auch in ihm verborgen lag, und ihm dann weitergeholfen, aus seiner Buddha-Natur heraus für die wahre Kunst des Fechtens frei und geschickt zu werden.

9. Und was sagt uns die Beispielgeschichte über den Meister? Wir können ihr eine doppelte Aussage entnehmen:

a) In der Welt der Fechtkunst als Zen-Weg gibt es von Natur aus weder Meister noch Schüler. Von der gemeinsamen Buddha-Natur aus sind beide gleich.

b) In der Praxis des alltäglichen Lebens ist zwischen Meister und Schüler unbedingt zu unterscheiden. Da ist der Schüler auf den Meister angewiesen, bis er selber einmal Meister ist und die Schüler bei ihm anknüpfen.

So werden wir auf eine absolute und eine relative unumkehrbare Ordnung hingewiesen, die unserer Geschichte zugrundeliegt.⁶

10. Unsere Beispielgeschichte kennt in Japan jedes Kind. Sie gehört nicht zuletzt deshalb zum Allgemeingut der Bildung, weil in ihr unübersehbar zum Ausdruck kommt: Leben ist Lernen.

Zen als eine geistige Kraft oder Bewegung hat wie jede Münze zwei Seiten. In der Beispielgeschichte kommt sehr klar zum Ausdruck, daß Zen primär ein Vorgang der subjektiven Erfahrung auf dem Weg der Selbstwerdung und Begegnung mit der letzten Wirklichkeit ist. Diese Seite der „Münze“ kann sich überall, bei jedem Menschen, in jeder möglichen Situation ereignen und unbeschränkt wiederholen. Das „Erfolgserlebnis“ in der Beispielgeschichte, das der Schüler in der Nachfolge hatte, gab ihm eine Kraft und Beweglichkeit zum Ausweichen, die er bisher noch nie bei sich hatte erfahren können. Ähnlich ist es HERRIGEL beim Bogenschießen ergangen, dessen „Erfolgserlebnis“ mit der Erfahrung verbunden war, daß nicht mehr er es war, der beim Bogenschießen ins Ziel traf, sondern an die Stelle seines „Ich“ ein „Es“ getreten ist, das wie von selbst zielt und trifft.⁷ Und wiederum könnte man hier ebenso auf die Zen-Malerei (Zenga) oder den Weg der Pinselschrift (Hitsuzendô) hinweisen, die Zeugnisse sind für solche „Erfolgserlebnisse“, bei denen ein Meister aus der absoluten Konzentration und Stille heraus plötzlich mit einigen Pinselstrichen unkontrolliert und wie von selbst ein Bild oder einen Begriff auf das Papier wirft und dann wieder in die Stille zurückfällt.⁸ Oder denken wir an den Flötenspieler, der durch sein Blasen der Bambusflöte dem Instrument einen Ton entlocken will und erst dann, wenn sein Atem ruhig und natürlich geworden ist und der Ton wie von selbst gelingt, beglückend erfährt: Die Musik ist es, die den Ton macht, und ich darf zuhören. Diese eine Seite des Zen verlangt von jedem Meister und Schüler: „Stirb, während du lebst, und sei vollkommen tot. Dann tue, was immer du willst – alles ist gut.“⁹

Die andere Seite der Münze ist die objektive Seite des Zen. In jede Sparte des kulturellen Lebens in Japan ist Zen eingedrungen und hat in ihr seine Wurzeln geschlagen. In alten wie in neuen Formen des kulturellen Lebens hat es sich Ausdruck verschafft. Darum ist Zen in Japan ein geschichtliches Phänomen. Seine Spuren lassen sich beim Spiel mit den Schachfiguren

(shôgi)¹⁰ ebenso wie beim Wettkampf der Ringer (Judô), beim Aufstellen des Blumenarrangements (Kadô)¹¹ wie auch bei der Teezeremonie (Chadô) aufzeigen. Nicht daß die Zen-Erfahrung an diese kulturspezifisch ausgeprägten Wege gebunden sei, auf die wir hier nicht näher eingehen können.¹² Aber sie haben sich im Alltag Japans bewährt. So wie in einem Zen-Kloster, in dem eigentlich jeder Augenblick dem vorbereitenden Üben gehören soll, es dennoch intensive Schulungszeiten (Sesshin) zur besonderen Schulung des Geistes gibt,¹³ so gibt es besondere Schulen und Schulungszeiten auch für jene, die nicht im Zen-Kloster leben und dennoch oder gerade deshalb eine intensive Übung nötig haben. Je nach Neigung können sie diesen oder jenen der Zen-Wege wählen, ohne befürchten zu müssen, sie könnten das Ziel verfehlen. Denn das große Tao¹⁴ ist torlos. Es führen viele tausend Wege zu ihm,¹⁵ allerdings gibt es auf jedem Weg, welchen der Schüler auch immer einschlagen mag, ernsthafte Gefahren.

Vor einer der Gefahren warnen sehr eindringlich die Worte aus dem Mumonkan (Tor ohne Schranken), die sich auf die Praxis des Zazen (Meditation im Sitzen) beziehen:

„Einfach quietistisch dazusitzen, ist die Praxis von Toten.

Wer vorwärts geht, weicht vom Prinzip ab.

Wer rückwärts geht, ist gegen die Wahrheit.

Wer weder vorwärts noch rückwärts geht, ist ein toter Mensch, der noch atmet.

Nun sage mir, was wirst du tun?

Arbeite hart und erreiche „Es“ noch in diesem Leben, sonst wirst du es ewig bereuen.“¹⁶

Es ist ein Mißverständnis zu glauben, man könne sich auf seinem Durchbruchserlebnis (Erleuchtung) ausruhen. Im Gegenteil gehört zur Zen-Tradition, daß jeder echte Zen-Mönch auf die Wanderschaft geht als Unsui, „d. h. Wolke und Wasser, ohne Heimat, ohne festen Ruhepunkt, ein Freund der Winde und des Mondes, der Berge und Gewässer.“¹⁷

Gerade weil die Bewegung des Zen-Erlebens ein Erwachen aus dem Abgrund des Unbewußten und des Nichts ins Leben zurück ist, liegt auch das Mißverständnis nahe, an einen Aufstieg auf einer Stufenleiter zu noch tieferen, noch umfassenderen oder gewaltigeren Erleuchtungen zu denken, wie sie in der Literatur bisweilen anklingen mögen.¹⁸ Unsere Beispielgeschichte hat für eine solche Auffassung keine Anhaltspunkte gegeben. Um es mit den Worten von Pater ENOMIYA-LASSALLE auszudrücken:

„Entweder hat jemand das Schwimmen erlernt oder nicht. Kann er schwimmen, so wird er es nicht wieder verlernen, aber die Frage ist nicht, ob er ein noch besserer Schwimmer wird, sondern wie er seine Kunst anwendet.“¹⁹ „Wenn Chao-Chou auch zur Erleuchtung gelangte, so hat er sie doch erst erlangt, nachdem er noch 30 Jahre geübt hatte.“²⁰

Eine andere Gefahr lauert aus der entgegengesetzten Ecke. Sie ergibt sich immer dort, wo entweder die ganz persönliche Zen-Erfahrung manipuliert oder in Dienst gestellt wird. Die Gefahr der Manipulation ist immer dort gegeben, wo der Weg des Zen willkürlich abgekürzt²¹ oder ein Zen-Weg

zweiter Ordnung zugestanden wird, „der dem durchschnittlichen Menschen offensteht und dem dieser folgen kann, mag es auch nur eine untergeordnete Annäherung sein.“²² Im Blick auf die verschiedenen Zen-Künste oder Wege (Dô) werden wir hier nach der Grenze fragen zwischen einem solchen Zen-Weg zweiter Ordnung und einem kulturellen Bildungsangebot. Aber wahrscheinlich ist diese Alternative falsch und eine solche Frage unangemessen, weil Zen wie eine Münze immer zwei Seiten hat. Muß es nicht vielmehr um der Zen-Tradition willen heute einen solchen Zen-Weg zweiter Ordnung geben, der auf die Märkte der Städte führt selbst auf die Gefahr hin, daß eine Vermarktung droht entsprechend den Konsumansprüchen einer hohlen Industriegesellschaft? Müssen wir nicht damit rechnen, daß sich sehr viele neue Formen von sogenannter Zen-Praxis ergeben, die als kulturelles Bildungsangebot z. B. im Blumenstecken, im Sport, im Spiel und im Malen in Japan wie in Deutschland begeistert aufgenommen werden mögen, aber mit jener religiösen Total-Erfahrung des Zen und seiner schöpferischen widersprüchlichen Identität höchstens noch den Namen gemein haben?

Schließlich sei auch jene Gefahr zur Sprache gebracht, die immer dort lauert, wo von außen bewußt jenes „Entgegenkommen“ aufgegriffen und in Dienst gestellt wird. Ein anschauliches Beispiel bildet dafür heute jene „Übertreibung des Za-Zen“,²³ die dazu führt, daß Zen-Klöster temporär in Ausbildungsstätten für Konzentrationsübungen von Jungen gewandelt oder als Tagungsstätten für eine Art innerer Schulung und Fortbildung von Firmenangestellten usurpiert werden. Hier zeigt sich, daß es durchaus möglich ist, Zen funktional als Element des wirtschaftlichen Aufschwungs zu verstehen und einzusetzen.

Wir finden aber heute in Japan auch die andere Seite, auf der Zen als bewährtes Element der Selbsterfahrung und Befreiung ernstgenommen und auf dem Wege der Pilgerschaft praktiziert wird. Ein Beispiel dafür bietet die in Deutschland kaum beachtete Kunst des Flötespielens, wie sie der Meister HANADA heute versteht und lebt. Der nachfolgende Abschnitt II, der von ihm mitformuliert worden ist und mitverantwortet wird, ist ein erster Versuch, seine Kunst des Flötespielens als Zen-Weg außerhalb von Japan darzustellen.²⁴

II.

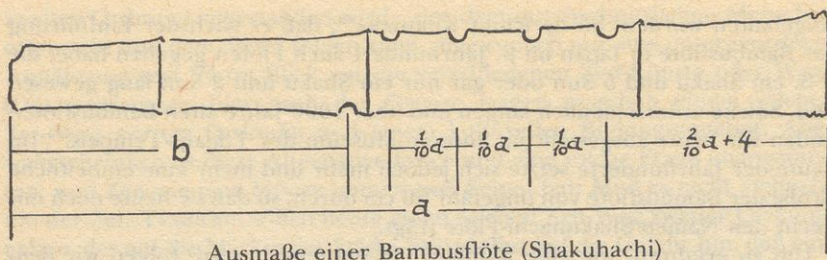
*I. Die japanische Bambusflöte*²⁵

Wie so viele Kulturgegenstände ist auch die Bambusflöte über China nach Japan gekommen als „a musical instrument for Buddhist service“.²⁶ KURIHARA²⁷ vermutet, daß die Bambusflöte damals schon als ‚Shakuhachi‘ bezeichnet worden ist und daß sie diese Bezeichnung aus China mit nach Japan gebracht hat. Die Bezeichnung leitet sich vom Längenmaß der Flöte her. In Japan beträgt ein Shaku ungefähr 33 cm. Hachi bedeutet acht und meint hier 8 Sun (1 Sun = ungefähr 3,3 cm). Die Länge der Bambusflöte beträgt demnach in Japan ungefähr 60 cm. Aber dieses Längenmaß ist früher nicht streng

eingehalten worden. So berichtet KURIHARA²⁸, daß es nach der Einführung der Bambusflöte in Japan im 8. Jahrhundert auch Flöten gegeben habe, die z. B. ein Shaku und 5 Sun oder gar nur ein Shaku und 2 Sun lang gewesen sind. Solche unterschiedlich langen und über 1000 Jahre alten Bambusflöten finden wir heute ausgestellt im Shosoin-Museum des Todaiji-Tempels.²⁹ Im Laufe der Jahrhunderte setzte sich jedoch mehr und mehr eine einheitliche Größe der Bambusflöte von ungefähr 60 cm durch, so daß sie heute noch mit Recht den Namen Shakuhachi-Flöte trägt.

Um zu erfahren, wie eine Bambusflöte hergestellt wird, folgen wir dem Meister in den Bambushain. Dort prüft er mit kundiger Hand heute wie eh und je die vierjährigen gleichmäßig gewachsenen Madake-Bambusstämme. Denn er weiß genau, daß im 4. Jahr der Stamm am stärksten ist. Deshalb werden für die Bambusflöten wie übrigens auch für das traditionelle Stockfechten (Shinai) und Bogenschießen (Kyūdō) am liebsten vierjährige Stämme verarbeitet. Es ist notwendig, diese vierjährigen Stämme genau zu prüfen, da sie je nach ihrem Standort und ihren natürlichen Wachstumsbedingungen (Sonne, Nebel, Feuchtigkeit, Bodenbeschaffenheit) unterschiedlich fest sind. Durch Schütteln des Stammes und Messen der Abstände zwischen den einzelnen Knoten bestimmt der Meister die Güte eines jeden Stammes. Dabei hat natürlich jeder Meister sein eigenes Augenmaß. Nur der Stamm kommt für eine Bambusflöte in Frage, der vermuten läßt, daß er auch unter der Erdoberfläche (etwa 50 cm) gleichmäßig gewachsen ist. Hat der Meister den richtigen Madake (ma = richtig, dake = Bambus)-Stamm gefunden, so gräbt er ihn aus und schneidet von dem 5 bis 10 m langen Stamm die untersten 1,50 m ab. Diesen Stumpf nimmt er mit nach Hause, wo er zunächst über einem offenen Feuer sehr behutsam „geröstet“ wird. Danach wird er für etwa 10–14 Tage unter dem Dach im Freien so aufgehängt, daß die Winter Sonne ihn erwärmt. In dieser Zeit wird der Bambusstumpf ganz weiß. Damit ist der Stumpf fertig und kann im Hause aufbewahrt werden, bis der Meister Zeit hat, ihm seine endgültige Form als Flöte zu geben.

Wenn nun der Zeitpunkt gekommen ist, daß der Meister aus dem Stumpf eine Flöte anfertigen will, so überlegt er zunächst ganz genau, wo die fünf Löcher später am besten eingebohrt werden. Hat er dies nach exakten Messungen entschieden, so wird entsprechend den in der folgenden Abbildung angegebenen Maßen aus dem Stumpf eine rund 60 cm lange Shakuhachi-Flöte so herausgeschnitten, daß der oberste Knoten das Mundstück bildet. Damit ist der Rohbau der Flöte hergestellt. Mit Hilfe eines Eisenstabes geht der Meister nun daran, die Knoten in dem Flötenrohr zu durchstoßen und soweit wie möglich zu beseitigen. Je besser ihm dies gelingt, je mehr Hohlraum er in der Flöte schafft, um so größer ist das Volumen der Flöte und ihre Tonhöhe. Schließlich wird das Rohr von innen mit einem Polier- oder Schleifpulver bearbeitet, damit die Innenwand ganz glatt wird. Je besser die Innenwand bearbeitet ist, um so leichter läßt sich die Flöte später spielen. Der oberste Knoten, der das Mundstück bildet, wird schräg angeschnitten und bekommt einen kunstvollen Einsatz aus Horn. Die Anordnung der fünf Löcher, die dann gebohrt werden, zeigt die Abbildung.



Ausmaße einer Bambusflöte (Shakuhachi)

Seit dem 14. Jahrhundert gibt es in Japan zwei Arten von Bambusflöten:

- a) die oben beschriebene Shakuhachi-Flöte als Musikinstrument, die mit dem Koto (japanisches Zupfinstrument) und dem Shamisen (japanische Art von Gitarre mit drei Saiten)³⁰ sehr oft zusammen gespielt wird;
- b) die aus der Shakuhachi-Flöte entwickelte Zen-Flöte, die dem Zen-Buddhisten als Übungsmittel auf dem Wege zur Erleuchtung dient.

2. Die Zen-Flöte

Es sind vor allem folgende drei Punkte, in denen sich die Zen-Flöte als Instrument wesentlich von der Shakuhachi-Flöte unterscheidet. Da ist zunächst die Länge der Flöte. Diese ist nicht auf das Maß der Shakuhachi-Flöte (ungefähr 60 cm) begrenzt. Sie richtet sich vielmehr nach dem Durchmesser des Bambusstammes und der Anordnung der Löcher. Ein anderes Merkmal ist das Mundstück. Bei der Herstellung der Zen-Flöte wird meistens im Mundstück kein Einsatz aus Horn verwendet. Schließlich unterscheiden sich beide Arten von Bambus-Flöten durch die Bearbeitung des Hohlraumes der Flöte. Bei der Zen-Flöte sind die Zwischenwände der Knoten im Hohlraum nicht vollständig beseitigt. Auch ist der Hohlraum nicht mit Schleif- oder Polierpulver geglättet worden. Dadurch kann der Atem des Flötenspielers nicht ungehindert durch die Flöte hindurchströmen. Vielmehr wird er in der Flöte aufgehalten und muß sich durch vier oder fünf „Kammern“ bzw. „Hohlräume“ hindurcharbeiten, die durch die Knoten abgeteilt sind. Der Zen-Flötenspieler kann dadurch keine einfachen Melodien spielen. Während man das Musikinstrument ziemlich leicht blasen kann, ist die Zen-Flöte sehr schwer zu spielen. Bei ihr geht der Atem nur schwer hindurch. Er staut sich an jedem Knoten und drückt den nachkommenden Atem zurück. Wie stark der Spieler auch blasen mag, der Atem bleibt nur in der Nähe des Mundstücks stark. Er durchströmt niemals gleichmäßig stark das Ganze des Instruments. Folglich ertönt auch nicht der ganze Bambus. Nur wenn man am Mundstück ganz natürlich und ruhig atmet, wird der Atem zum Ton des Bambus.

Jeder Mensch atmet von seiner Geburt bis zu seinem Tode. Im Zen-Buddhismus lernt er, den Atem zu ordnen. Denn um das Herz still werden zu lassen, muß man vor allem den Atem ordnen. Indem der Atem und danach

auch das Herz still wird, kommt der Bambus zu seinem Ton. Der Spieler hört dem Ton des Bambus zu. Wenn der Ton desselben so natürlich klingt wie der Wind, wird das Herz des Spielers dem Ton des ruhigen Atems entsprechend zum Nichts-Herz. Auf diese Weise vereinigen sich Flöte und Spieler. Es gibt im Herzen des Spielers keine Absicht, die Flöte ertönen zu lassen. Manchmal weicht der Atem von dem Mundstück ab. Dann gibt der Bambus keinen rechten Ton. Man hört nur den Wind heulen. Aber wenn man mit dem Nichts-Herzen bläst, ist dieses Heulen des Windes auch ein echter Ton des Bambus. Das Nichts-Herz erscheint als der Wind. Jener Ton dagegen, der mit der Absicht hervorgebracht wird, die Flöte gut zu spielen, ist nicht der Ton des Nichts-Herzens, wie schön er auch zu klingen scheint. Man sagt deshalb: „Blase den Bambus, ohne zu blasen!“

Wenn der Mensch sich mit dem Bambus vereinigt, gibt es keinen Unterschied zwischen einem geschickten und ungeschickten Spielen. Jeder Ton ist Ton des Buddha. So gut wie ein Baby ganz natürlich atmen kann oder wie ein Mensch im Tiefschlaf natürlich atmen kann, genauso gut kann er, wenn er natürlich atmet, die Bambusflöte als Zen-Flöte spielen. Ein geschickter Bläser ist derjenige, der alle technische Geschicklichkeit aufgegeben hat. Ein ungeschickter Bläser ist derjenige, der geschickt blasen will. So ist die Bambusflöte im Zen, für die es keine Noten gibt, nicht nur ein Instrument, mit dem man das richtige Atmen übt, sondern auch ein Instrument, mit dem man zur Erleuchtung kommt.

Wie kann man nun zu einer solchen Erleuchtung auf dem Wege der Zen-Flöte kommen? Allgemein gilt, daß im Zen-Buddhismus ein religiöses Befreiungserlebnis erfahren wird.³¹ Man muß von einzelnen Vorstellungen, die sich im Bewußtsein festgesetzt haben, frei werden. Dies ist sehr schwierig, weil das Herz gewohnt ist, sich an Vorstellungen zu hängen. Meistens ist es so, daß eine Vorstellung für eine Weile im Bewußtsein bleibt. Wenn man z. B. in vollkommener Dunkelheit sitzt, sieht man gar nichts. Trotzdem stellt man sich etwas vor, was aus dem Herzen kommt. Man ist sogar von dieser eigenen Vorstellung abhängig, und das Herz ist unruhig. Hier kann das Spielen auf der Zen-Flöte helfen. Denn das Blasen der Bambusflöte ist eine Art Übung, das Herz von jeglicher Vorstellung unabhängig zu machen und ganz still werden zu lassen.

Aus dieser umfassenden Stille, aus diesem unendlich tiefen Leerraum des Bewußtseins vermag der Spieler zu einer Art höherer Erkenntnis vorzudringen, die japanisch als Satori (Erleuchtung) bezeichnet wird.³²

3. Unterwegs mit der Bambusflöte

Wer sich heute entscheidet, mit der Bambusflöte als Pilger auf die Straße zu gehen, der nimmt außer der Flöte nur einen kleinen Holzkasten (Gebako) mit. Er trägt diesen vor dem Bauch an einem Gurt, den er über den Nacken gestülpt hat. Außerdem trägt er eine Stola (Kesa), an der jedermann erkennen kann, daß hier ein Buddhist aus innerer Überzeugung unterwegs

ist. Zudem trägt der Flötenspieler einen Korb (Tengai) über dem Kopf, so daß der Kopf nicht sichtbar ist. Am Korb sind mehrere Ritzen angebracht, die dem Flötenspieler erlauben, hindurchzuschauen und zu sehen, ohne gesehen zu werden. Solange der Flötenspieler auf der Straße unterwegs ist, trägt er den Korb und bleibt somit anonym. Lediglich die schwarzen japanischen Schriftzeichen auf seinem hellen Kasten verraten dem Vorbeigehenden, woher der Flötenspieler kommt. Man weiß, er ist jetzt auf der Wanderschaft, und nennt ihn ‚Komusô‘, das heißt ganz leerer (Komu) Mönch (sô).³³ Auf der Stirnseite seines Kastens lesen wir: „Myôan“ (hell – dunkel). Das weist auf die Relativität des Lebens als eine Botschaft Buddhas hin. Auf den Seitenflächen des Kastens steht einerseits geschrieben: „Itchôken, Chikuzen Hakata“ (Tempel – Haus des Itchô, Fukuoka – Bezirk, Stadtteil – Hakata). Auf der anderen Seite des Kastens steht das Datum, das für den Flötenspieler gilt. Dieses Datum ist sehr wichtig, weil es den Tag festhält, an dem der Meister dem Flötenspieler erlaubt hat, die Übung als Bettler öffentlich mit dem Kasten durchzuführen. Ja, der Spieler hat sogar eine vom Meister unterzeichnete „Spielerlaubnis“ (Honsoku) ausgehändigt bekommen und trägt sie stets bei sich. Zugleich mit seiner Erlaubnis hat der Meister dem Flötenspieler an jenem Tage den Kasten zusammen mit der Stola und dem „Korbhut“ (Sangu) übergeben. Ein weißes Pilgergewand und das nötige Schuhwerk besorgt sich jeder Flötenspieler selber.

Würden wir auf der Straße einem Flötenspieler begegnen und ihm die Frage stellen, wie lange er im Tempel geübt hat, bevor er alleine auf die Straße durfte, so würde er uns verlegen anschauen. Abgesehen davon, daß er während seines Bettelganges, solange er den Korbhut trägt, kein Wort sprechen darf, würde er uns auch nicht antworten können. Denn eine feste Vorbereitungszeit gibt es nicht. Bei wem immer der Meister den Eindruck gewonnen hat, daß er ein Durchbruchserlebnis im Sinne des Zen gehabt hat, den sendet er auf die Straße. Dort mag er im Zirkel des Sanrinkujaku (Zirkel der drei Beziehungen zwischen Spieler, Geber einer milden Gabe und Gabe) weitere vertiefte Erfahrungen auf dem Zen-Weg mit der Bambusflöte machen.

Was geschieht nun, wenn ein Flötenspieler als Pilger auf der Straße seine Bambusflöte spielt? Dort, wo er vor der Haustür spielt, öffnet sich die Türe, und es wird ihm während des Spielens und danach ein Päckchen Reis oder Geld auf den entgegengestreckten gespreizten Fächer gelegt. Als Zeichen der Dankbarkeit hebt er die Gabe auf dem Fächer in Brusthöhe und läßt sie in den stets offenen Kasten fallen. Der Geber der Gabe bleibt bis zum Ende des Flötenspiels im Türrahmen stehen, wendet sich dann ohne die sonst übliche Verneigung ab und kehrt ins Haus zurück. Der Flötenspieler geht schweigend zur nächsten Haustür, wo er erneut aus dem Schweigen heraus seine Bambusflöte ertönen läßt. Er lenkt die Aufmerksamkeit der Bewohner auf die Stille, „die vorher da war und die nachher, nach diesem kurzen akustischen Intermezzo, weiterwirkt. Die nur durch diese hörbare Unterbrechung bewußt gewordene Stille mündet nun geradezu unhörbar – aber unüberhörbar hörbar – in das große Schweigen der Natur: Aus der Stille des

Mikrokosmos weiter in die des Makrokosmos. Dieser Bewußtseinszustand führt letztlich auf einen Weg, an dessen Ende die große ‚Leere‘, das ‚Leerwerden‘ des Buddhismus, steht.³⁴

Das ist der ständige Rhythmus des Flötenspielers auf dem Zen-Weg: Schweigen – Flötespielen – Schweigen. Schweigend zieht er morgens aus, schweigend kehrt er abends nach Hause zurück oder übernachtet in einem einfachen Gasthof. Solange er den Korb auf dem Kopf trägt, ist er gehalten zu schweigen. Begegnet er zufällig einem anderen Flötenspieler unterwegs, so sind kein Wort und keine Geste erlaubt. Nur auf der Flöte wird ein jeder sich durch ein kurzes Tempelsignal zu erkennen geben.

Kann man sagen, daß der Flötenspieler nur für sich spielt? Ist sein Weg als Pilger ausschließlich als zusätzliche Konzentrationsübung im eigenen Interesse zu verstehen? Oder verfolgt er auch missionarische Ziele? Allgemein gilt, daß das Ziel des Spielens mit der Zen-Flöte das „absichtslose Spielen“ (Rinzai) ist, bei dem der Spieler weder an sich noch an sein Gegenüber, erst recht nicht an die Gabe, die er empfangen wird, denkt. Ziel ist höchstens noch, den Mitmenschen daran zu erinnern, daß das eigentliche Sein des Menschen der Buddha im Menschen ist und der Ton der Flöte diese Buddha-Natur im Mitmenschen erwecken möchte. Wo diese Natur im Menschen erwacht, wird die Gabe, die der Bettler empfängt, zur Gabe von Buddha. Für den, der gibt, stellt die Gabe eine Möglichkeit dar, seine Unabhängigkeit von den Dingen dieser Welt zu beweisen und damit ein Zeugnis für Buddha abzulegen auf dem Weg zum „Leerwerden“.

In diesem Zusammenhang spielt der „Genuß des wahren Weges“ oder des Tao eine besondere Rolle. Zuhören, wie der Spieler auf der Zen-Flöte spielt, bedeutet mehr als nur dem anderen zuzuhören. Es muß so sein, daß das Zuhören zugleich ein Schaffen ist. Denn der Ton der Bambusflöte aus dem Nichts-Herzen ist darauf aus, das Herz des Zuhörers zu vernichten. Wenn man dem Ton des Nichts-Herzens zuhört, fühlt man sich selbst und die ganze Welt als nichtig, und zwar genießt das vernichtete Herz den vernichtenden Ton. Der Bettler mit der Zen-Flöte geht somit von Haus zu Haus, um einerseits das eigene Herz und zum anderen die Herzen der Mitmenschen zum Nichts-Herzen zu machen. Wenn der Bettelnde ebenso wie der Almosengebende und das Almosen selbst nichts und leer sind, dann kann man sagen, den wahren Ton „genossen“ zu haben.

Der Weg der Bambusflöte ist somit nicht nur die Fortsetzung eigener zen-buddhistischer Übung, sondern kann durchaus auch als ein Weg missionarischer Aktivität verstanden werden. Eine solche Aktivität aber widerlegt die Behauptung, im Buddhismus gäbe es keine Mission. Christliche Beobachter mögen fragen, ob es sich hier, wo nicht das Wort im Mittelpunkt steht, sondern das Schweigen und der vernichtende Ton der Flöte, nicht eher um eine „Metamission“ handelt oder die Vermittlung eines ästhetischen Gefühls. Aber kann man, wenn man das Schweigen mißversteht im Sinne von „Nichts-Sagen“ oder „Verschweigen“, wo es doch um ein ‚Sich-nicht-hören-lassen‘ geht, um auf einer höheren Stufe etwas um so deutlicher hörbar zu machen, dem Bekennen dieser Flötenspieler und mit ihnen dem Buddhismus

überhaupt gerecht werden, der im Nichiren-Buddhismus auch die Wort-Mission kennt und bis heute praktiziert.³⁵

4. Die Gruppe der Flötenspieler

Flötenspieler, die die Bambusflöte als Zen-Flöte benutzen, gehören einer Richtung des Buddhismus an, die sich nach dem Namen des berühmten Zen-Meisters FUKU, der im 9. Jh. in China gelebt hat, Fuke-Shū (Fuke-Schule) nennt. Es gibt drei Gruppen dieser Schule, und zwar in Tōkyō (ungefähr 50 Personen), Kyōto (ebenfalls ungefähr 50 Personen) und Fukuoka (ungefähr 20 Personen). In früherer Zeit (17. Jh.) war diese Schule zentral organisiert. Sie hatte ihr Zentrum in Kyōto (Myōanji-Tempel) und Tōkyō (Reihōji-Tempel). Entstanden ist diese Schule um 1600 nach dem Kriege zwischen TOYOTOMI und TOKUGAWA. Letzterer hat sie gegründet mit dem Ziel, die Rōnin (herrenlos gewordene Samurai)³⁶ vor dem wirtschaftlichen Ruin zu retten und einen neuen Krieg unmöglich zu machen. Um sein Hilfswerk für die Rōnin nicht zu gefährden, wurde das nicht-religiöse Spiel der Shakuha-chi-Flöte als Musikinstrument über Nacht untersagt. Damit gab es für diese ehemaligen Samurai keine Konkurrenz, wobei fragwürdig bleibt, ob dies nicht kulturell gesehen ein grober Fehler war.³⁷ Nicht zuletzt durch diese Maßnahme konnten jedoch Samurai-Geist und zen-buddhistische Praxis auf dem Weg der Flöte sich engstens miteinander verbinden, wie dies außerhalb der Fuke-Shū auch sonst der Fall war.³⁸

Der Herrscher TOKUGAWA IYASU verstand es sehr gut, die neue Fuke-Shū seinen politischen Zielen unterzuordnen. Die in dieser Schule zusammengeschlossenen herrenlosen Samurai-Ritter erhielten polizeiliche Vollmachten. Unerkannt und zugleich jeden Mitbürger erkennend, streiften sie mit dem Korb über dem Kopf und der Flöte in der Hand durchs Land und durften im Namen des Shogun Spitzbuben festnehmen. Dies war ihnen um so leichter möglich, als sie als Samurai das Recht hatten, ein Schwert zu tragen.

Die Fuke-Shū kam durch diese polizeiliche Nebenaufgabe sehr bald in Verruf, mehr polizeilicher Arm des Herrschers als getreue Jüngerschar Buddhas auf dem Zen-Weg mit der Bambusflöte zu sein. Die Mischung von Religion und Politik bekam der Fuke-Shū auf die Dauer sehr schlecht. Das religiöse Element wurde immer mehr unterdrückt, so daß z. B. Kaufleute sich später in die Schule einkauften, um im Tempel öffentlich die Bambusflöte üben und polizeiliche Vollmacht genießen zu können. So korrumpierte diese Schule immer mehr bis zur Meiji-Reform. Im Jahre 1868 wurde sie rigoros verboten und das Spielen der Shakuha-chi-Flöte als Musikinstrument wieder uneingeschränkt zugelassen.

Damit begann eine Zeit, in der die Gruppe der Flötenspieler, sofern sie in der Fuke-Shū organisiert waren, verboten war. Einzelnen Spielern blieb es natürlich unbenommen, auf dem Weg der Bambusflöte Zen-Übungen nachzugehen. Es stand ihnen frei, hiermit an die Tradition der „Komusō“ anzuknüpfen, die als Samurai-Angehörige auch im Bettlergewand wegen

ihrer hohen Bildung eine erhebliche Hochachtung im Volke genossen. Sie konnten sich aber ebenso als „Komosô“³⁹ fühlen, als einfache Bettler ohne besondere Bildung, die aus religiösen Gründen „ausgestiegen“ sind, wie es sie vor allem vor 1338 (Beginn der Ashikaga-Zeit) häufig gegeben hat. Erst die neue „Friedensverfassung“ von 1946, die eine Trennung von Staat und Religion vorschrieb und die Freiheit der Religionsausübung garantierte, machte ein Wiederaufleben der Fuke-Shû möglich. Heute gibt es zwei verschiedene Formen der Organisation der Zen-Flötenspieler, die nachfolgend kurz charakterisiert werden sollen:

- a) Die an einen Tempel gebundene Gruppe der Flötenspieler in Fukuoka.

Im Mittelpunkt dieser Gruppe, die bewußt die alten Traditionen der Fuke-Shû pflegt, sofern sie religiös begründet sind, stehen

- der Saikôji-Tempel als Übungshalle und Versammlungsort (Itchôken) sowie
- ein Priester als Übungsleiter (Kanshu) und Meister (Osho).

Übungen finden jeden Tag statt, ohne daß festgesetzte Gruppenübungen abgehalten werden. Die Binnenstruktur der Gruppe ist außerordentlich lose. Es kennt noch lange nicht jeder jeden bei etwa 20 Mitgliedern. Eine Kerngruppe von 5–6 Mitgliedern trifft sich regelmäßig einmal wöchentlich zur Übung und Beratung.

Der Tempel und der Übungsleiter werden durch Spenden und Beiträge unterhalten. Für die Leitung von Trauerfeiern und Totengedächtnisfeiern (0-Bon) oder für Konzentrationsübungen von Betriebsgruppen bekommt der Übungsleiter und Meister Gebühren. Beim Spielen der Flöte erhält die Kerngruppe bei Trauerfällen Zuwendungen, die dem Tempel oder seinem Priester zukommen. Einen Mitgliedsbeitrag gibt es nicht. Mitglied wird man durch das freiwillige Spielen der Bambusflöte unter dem Meister. Solange man sich zur Fuke-Shû gehörig fühlt, besucht man die Übungshalle und nimmt an den Versammlungen der Kerngruppe teil. Zweimal im Jahr findet eine „Generalversammlung“ statt. Dann spielt jedes Mitglied vor dem Tempelaltar (Butsudan), nimmt anschließend am gemeinsamen Essen teil und pflegt in der Unterhaltung die Gemeinschaft. Das Spielen der Bambusflöte im Tempel Itchôken ist nach japanischem Recht als Mukey-bunkazai (geistiger Kulturschatz) anerkannt und wird vom Staat mit geringen finanziellen Mitteln gefördert. Das heißt, die Fuke-Shû als solche hat rechtlich keine Organisationsform. Sie ist durch personale und lokale Bindungen „organisiert“. Dadurch, daß der Itchôken-Tempel (oder Saikôjin) ein Neben-Tempel des berühmten Shôfukujin ist, der als eine religiöse Rechtsperson (Shûkyôhōjin) im Sinne des japanischen Vereinsrechtes anerkannt ist, hat der Priester dort seine rechtliche Heimat.

- b) Die ohne Bindung an einen Zen-Tempel organisierte Gruppe von Flötenspielern.

Zu dieser Kategorie zählen die beiden Gruppen in Kyôto und Tôkyô. Beide Gruppen leben vollkommen informell in Bindung an je einen Meister der Bambusflöte, der im Sinne einer buddhistischen Hausschule (Iemoto)

eine eigene Bambusflötenschule hauptberuflich betreibt. Wie in Deutschland ein Musiklehrer privat Klavierunterricht erteilt, so wird auch in dieser Bambusflötenschule gegen Gebühren ausschließlich Einzelunterricht im Flötenspiel erteilt. Die Schüler besuchen den Lehrer meist zweimal wöchentlich. Sie haben untereinander keinerlei Beziehung außer der gemeinsamen Bindung zum Lehrer. Einzelne Schüler sind mit der Zeit in der Lage, selber nebenberuflich Einzelunterricht zu erteilen. So wächst die Schar derer, die das Spielen auf der Bambusflöte als Zen-Flöte lernen und ausüben, unmerklich. Ebenso wenig wie es eine Binnenstruktur einer Gruppe gibt, läßt sich eine organisatorische Verbindung zwischen der Gruppe in Tōkyō und Kyōto oder zwischen diesen beiden Gruppen und der Tempelgruppe in Fukuoka erkennen. Was alle drei Gruppen verbindet, ist das Bemühen um einen alternativen Weg zur verzehrenden Hektik im Alltag einer einseitigen technischen Industriewelt, die den Menschen total fordert. Sie überfordert ihn immer dann und solange, wie sein Herz nicht zur Ruhe und nicht mehr aus jener Stille heraus atmen kann, die zum Wesen aller Dinge führt.

III.

Die Tatsache, daß jene drei Gruppen, die auf der Zen-Flöte üben, untereinander nicht verbunden sind, ist typisch für die vertikal ausgerichtete Gruppenstruktur in Japan. Jede Gruppe lebt einem Baum vergleichbar, der aus einem Stamm (Meister) und vielen Ästen (Schüler) besteht. Diese Struktur gilt ebenso für einen Betrieb wie für eine Zen-Schule. Ohne Erlaubnis des Meisters (Stamm) darf sich keiner der Schüler (Äste) aus der Gruppe (Baum) verabschieden. Kein Pilger der Fuke-Sekte geht als Komusō ohne die Erlaubnis des Meisters auf die Wanderschaft.

Pilger im christlichen Sinne sind Wanderer auf dem Wege der Nachfolge Jesu Christi. Sicher nennt man auch solche Menschen Pilger, die um ihres Glaubens willen sich auf den Weg machen, heilige Stätten oder Feste zu besuchen. In diesem Sinne hat es auch in Japan seit alters her Pilgerreisen von einzelnen oder Gruppen gegeben.⁴⁰ Aber von der biblischen Tradition her sind uns neben den Pilgern, die zum Berge Zion wallfahrteten und ihre Wallfahrtslieder sangen,⁴¹ vor allem jene Pilger geläufig, die sich an der Gestalt Abrahams ausrichteten. Von ihm wissen wir, daß er sich auf den Weg machte zu dem verheißenen Lande und durch seinen Glauben zum Pilger und Gast in einem fremden Lande wurde.⁴² Und diese Glaubenserfahrung, auf die im Hebräerbrief Kap. 11 hingewiesen wird, ist auch den Christen eigen, die sich bereits in frühester Zeit als Fremde, als „Fremdlinge und Pilger“⁴³ auf Erden verstanden und zu dem wandernden Gottesvolk auf Erden rechneten. In diesem Punkte treffen sich die Grunderfahrungen von Buddhisten und Christen, die bekennen, daß sie Gäste und Fremdlinge auf Erden sind. In diesem Punkte kann darüber hinausgehend eine strukturelle Gemeinsamkeit im theologischen Verständnis des Pilgerstandes festgehalten werden: Das „In-der-Welt-Sein“ wird als eine Gefahr und Not erkannt, sich

zu verlieren, sich zu verselbständigen, seßhaft zu werden und an den Dingen dieser Welt zu haften. Pilgerschaft bedeutet hier wie dort eine Absage an falsche Abhängigkeiten und verkehrte Verhältnisbestimmungen, nicht aber eine ontologische Negation dieser Welt. Somit eröffnet die Pilgerschaft formal ein dialektisches Verstehen von menschlicher Existenz in Beziehung zu Gott bzw. dem unpersönlichen „Nichts“.

Damit ist inhaltlich ein entscheidender Unterschied angedeutet. Die christliche Pilgerschaft ist Nachfolge Jesu Christi und damit vor allem Nachfolge auf dem Kreuzweg. Dabei ist das Kreuz nicht nur ein Symbol für eine dialektische Interpretation der menschlichen Existenz, wie sie rational auch dem Buddhisten nachvollziehbar ist, sondern wesentlicher Teil des Weges des auferstandenen Christus, dessen Kreuz nur von seiner Auferstehung her⁴⁴ zu verstehen und in der Nachfolge zu realisieren ist. Pilger, sofern sie Wanderer auf dem Wege der Nachfolge Jesu sind, dürfen sich als „Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen“⁴⁵ in dieser Welt zu Hause und dennoch geborgen wissen, wie dies selbst in unserer Zeit beispielhaft etwa von jungen Menschen in ökumenischen Kommunitäten praktiziert wird. Solche modernen Pilger auf dem Wege der Nachfolge heben sich deutlich ab von propagandistischen Eckensteuern oder Menschenfängern in sektiererischem Mißverständnis oder von libertinistischen Aussteigern, die sich auf einen Drogentrip oder auf den Weg nach Indien begeben. Ihre geistigen Verwandten sind vielmehr der heilige Franziskus und die Pilgerväter im 17. Jahrhundert, die um ihres Glaubens willen aus Europa auswanderten nach Amerika und die letztlich maßgebend wurden für die Entwicklung neuer demokratischer Gruppenstrukturen im kirchlichen (Kongregationalismus) wie im außerkirchlichen Bereich (Demokratie).

Mit ihren geistigen Vätern und Verwandten halten die modernen christlichen Pilgerschaften der Kommunitäten daran fest, beides zu betonen: Ora et labora. Auch darin läßt sich wiederum eine Gemeinsamkeit mit den modernen buddhistischen Pilgern der Fuke-Schule erkennen, die neben ihrer beruflichen Arbeit das Spiel der Shakuhachi-Flöte als Zen-Übung pflegen und ihre Urlaubstage als Komusô für die Wanderschaft mit der Zen-Flöte benutzen. Der hier entscheidende Punkt, der zu unterschiedlichen Aspekten führt, liegt nicht im ora et labora, sofern unter 'ora' mutatis mutandis die Zen-Meditation miteingeschlossen werden darf. Er liegt vielmehr in der unterschiedlichen Behandlung der Ethik. Während der christliche Pilger immer und überall unter dem Gebot Jesu lebt, daß er Gott lieben soll und seinen Nächsten wie sich selbst,⁴⁶ wird der Komusô durch das Spiel mit seiner Shakuhachi-Flöte isoliert von solchen ethischen Forderungen. Sein Weg zur Erleuchtung, auf dem Denken und Gedanke, Ton der Flöte und Herz des Flötenspielers zum „Nicht-Gedanken“ oder „Nichts-Herz“ werden, führt in eine neue Welt persönlicher Erfahrungen, die abseits von der Verwirklichung moralischer Gesetze und Tugendforderungen liegt. Sie befindet sich auch abseits von dem, was wir Gewissen nennen.

Das gibt uns nicht das Recht, Pilger, die auf dem Wege des Flötenspiels ein „Sich-selbst-in-den-Abgrund-Stürzen“⁴⁷ erleben, als gewissenlos zu

bezeichnen. Dies auch dann nicht, wenn die Anpassung an die konfuzianische Ethik und an die Forderungen der Herrschenden, die zeitweilig zur Ausstattung von Fuke-Mitgliedern mit polizeilichen Vollmachten führte, dies nahelegen scheinen. Denn da der Ton der Flöte auch das, was wir im Westen mit Gewissen bezeichnen (als eine kritische Tätigkeit unseres gesamten geistigen Daseins) vernichtend trifft, um einer neuen Welt der Harmonie zum Durchbruch zu verhelfen, vollzieht sich in dieser Welt der Harmonie das Leben natürlich und nicht ethisch, im Einklang mit mir selbst und nicht mit einem Anspruch, der mich von außen erreicht. Da, wo die Erfahrung der Harmonie und des Einsseins (Satori) das Gewissen ersetzt, muß jegliches Reden von Schuld und Sünde, muß das Kreuz Christi als Zeichen der neuen Gerechtigkeit und Aufhebung der Sünde durch die vergebende Liebe Gottes verkannt werden, es sei denn, es wird im Zen-Horizont von Grund auf neu interpretiert.⁴⁸

SUMMARY

In German-speaking countries the playing of the bamboo flute as a Zen-instrument is almost unknown. This contribution is intended to help close the gap in our knowledge by

- serving as an introduction to the understanding of what Zen means within the Zenbuddhist tradition; this is made clear by an illustrative story from the field of fencing as a Zen exercise followed by an interpretation,
- describing the bamboo flute; its construction, history and religious function are explained,
- seeking to convey a sense of understanding which takes account of our own Christian faith and views.

¹ Vgl. DUMOULIN, HEINRICH: *Zen – Geschichte und Gestalt einer östlichen Spiritualität*, in: H. WALDENFELS (Hrsg.): *Begegnung mit dem Zen-Buddhismus*, Düsseldorf 1980, S. 13–28, sowie WALDENFELS, HANS: *Absolutes Nichts*, Freiburg 1976, S. 40–43.

² Entsprechende Literaturhinweise finden sich bei HAMER, HEYO E.: *Befreiung in zen-buddhistischer Tradition*, in: *Beiträge Pädagogischer Arbeit*, hg. von der GEE in Baden, 25 [1982] 3 u. 4, S. 19–31, hier S. 30f.

³ DUMOULIN, HEINRICH: *Mumonkan. Die Schranke ohne Tor*, Mainz 1975, S. 10.

⁴ SHIBAYAMA ZENKEI: *Zen in Gleichnis und Bild*, Bern–München–Wien 1974, S. 32.

⁵ SUZUKI DAISEI TEITARÔ: *Zen und die Kultur Japans* (rde 66) Hamburg 1958, S. 10.

⁶ Diese Unterscheidung fanden wir bei TAKIZAWA KATSUMI: *Supôtsu no tetsugaku* (Philosophie des Sports), Tokyo 1961, S. 53, der auf S. 107–160 das Bogenschießen interpretiert (japanisch).

⁷ HERRIGEL, EUGEN: *Zen in der Kunst des Bogenschießen*, 6. Aufl., München 1956, S. 38.

⁸ BRASCH, KURT: *Zenga* (Zen-Malerei), Mitteilungen der OAG, Bd. XXV, Tokyo 1961, S. 29.

⁹ SHIBAYAMA ZENKEI: *Zu den Quellen des Zen*, Bern–München–Wien 1976, S. 139.

¹⁰ Vgl. HAMER, HEYO E.: *Möglichkeiten der Selbstverwirklichung im Spiel*, in: Handbuch der Spielpädagogik, hg. v. K. J. KREUZER, Bd. 1, Düsseldorf 1983, S. 515–530, hier S. 518–522.

¹¹ Vgl. HERRIGEL, GUSTY L.: *Der Blumenweg*, 4. Aufl., Weilheim 1956. Zum Tee-Weg vgl. HAMMITZSCH, HORST: *Chadō, der Tee-Weg*, Weilheim 1958, und ŌMORI SŌGEN: *Zen und Kunst*, in: *Begegnung mit dem Buddhismus*, hg. v. H. WALDENFELS, Düsseldorf 1980, S. 29–36, der auch sehr anschaulich die Fechtkunst (Kendō) und den Weg der Schrift (Shodō) beschreibt.

¹² DUMOULIN a.a.O. (Anm. 3) S. 84 weist in diesem Zusammenhang auf den ‚Buddha-Pfad‘ als hinführenden Weg zur Erleuchtung hin, der von japanischen Zen-Meistern in den eigenen kulturellen Kontext übertragen worden ist, wobei sie „im eigenen Volksbewußtsein ein tiefes Verständnis für das, was der ‚Weg‘ bedeutet, vorgebildet“ fanden. Das heißt, wir müssen bei den verschiedenen Zen-Künsten oder Wegen (Dō) immer mit synkretistischen Gebilden rechnen, in denen der Geist des Zen mehr oder weniger stark „atmosphärisch“ spürbar bleibt. Vgl. WALDENFELS 1976 a.a.O. (Anm. 1) S. 47.

¹³ SHIBAYAMA a.a.O. (Anm. 9) S. 427.

¹⁴ TAO läßt sich als ‚heilige Wahrheit‘ übersetzen oder ‚höchster Weg‘, „im selben Sinne wie der Buddha es Erleuchtung oder die vollkommene Erkenntnis nennt.“ GUNDERT, WILHELM (Hrsg.): *BI-YÄN-LU, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdnen Felswand*, München 1973, S. 75.

¹⁵ SHIBAYAMA a.a.O. (Anm. 9) S. 21.

¹⁶ Ebenda S. 404.

¹⁷ GUNDERT a.a.O. (Anm. 14) S. 11.

¹⁸ So ist z. B. OHTSU R.: *Der Ochs und sein Hirte*, Pfullingen 1958, S. 10 u. 129 in diesem Sinne leicht mißzuverstehen. Im Hintergrund solcher Fehlinterpretationen steht einerseits westliches Denken (kleiner Trip – großer Trip), andererseits die Unterscheidung von zwei schon in China rivalisierenden Zen-Schulen: Die Schule der blitzartigen Erleuchtung und die Schule des stufenweisen Fortschritts. Vgl. WEI-LANG: *Das Sutra des sechsten Patriarchen*, hrsg. v. R. VON MURALT, Zürich 1958, S. 108. Diese haben in Japan in der Soto-Schule und der Rinzai-Schule ihre Fortsetzung gefunden. Die verschiedenen Zen-Künste (Rinzai-Schule) bilden für den Schüler ein Entgegenkommen und zugleich eine Möglichkeit der stufenweisen Erfahrung, die sich auf die Hinführung zur Zen-Erfahrung, d. h. auf den „Buddha-Weg“, nicht aber auf die Tiefe der Erleuchtung, d. h. die „Buddha-Natur“ bezieht.

¹⁹ ENOMIYA-LASALLE, H. M.: *Zen – Weg zur Erleuchtung*, Wien 1960, S. 54.

²⁰ Zitat aus dem 19. Kōan des Meisters CHAO-CHOU, zitiert ebenda.

²¹ SHIBAYAMA a.a.O. (Anm. 4) S. 43 verweist auf den Mißbrauch von Drogen zur Satori-Erfahrung.

²² Ebenda.

²³ WATTS, ALAN W.: *Zen – Buddhismus. Tradition und lebendige Gegenwart* (rde 129/130) Hamburg 1961, S. 141.

²⁴ Vgl. HANADA NOBUHISA: *Fukushū ni okeru ichion jōbutsu* (Durch einen Ton Buddha werden in der Fuke-Schule), in: *Theoria* (Jahresschrift der Fakultät für allgemeine Bildung der Kyūshū Universität) Nr. 25, 1982, S. 1–53 (japanisch).

²⁵ Der nachfolgende Text (Zi. 1–4) erscheint auch als Beitrag im Handbuch der Spielpädagogik, hrsg. v. K. J. KREUZER, Bd. 3, Düsseldorf 1984.

²⁶ JOYA MOCK: *Things Japanese*, Tokyo 1971, S. 551.

²⁷ KURIHARA KŌTA: *Shakuhachi shikō* (Persönliche Gedanken über die Geschichte der Shakuhachi-Flöte), Tokyo 1975, S. 21 (japanisch).

²⁸ Ebenda S. 45.

- ²⁹ Ebenda S. 44.
- ³⁰ JOYA a.a.O. (Anm. 26) S. 552.
- ³¹ Zen als „Weg der Selbstbefreiung“ in seiner Beziehung zur Philosophie des Tao wird eingehend erläutert bei WATTS, a.a.O. (Anm. 23) S. 19–48.
- ³² Vgl. GUNDERT, WILHELM: *Japanische Religionsgeschichte*, Stuttgart 1943, S. 101.
- ³³ Eine Zeichnung von einem Komusô bietet OZAWA TOSHIO (Hrsg.): *Japanische Märchen* (Fischer TB 1469) Frankfurt 1974, S. 61.
- ³⁴ DOMBRADY, GEZA D.: *Über das Schweigen in der japanischen Kultur* (Hektographiertes Vortragsmanuskript) Köln 1982, 16 Seiten, hier S. 15.
- ³⁵ Vgl. KOHLER, WERNER: *Die Lotos-Lehre und die modernen Religionen in Japan*, Zürich 1962, S. 182.
- ³⁶ vgl. SHIMMI KICHUJI: *Die Geschichte der Bukeherrschaft in Japan* (Artibus Aisae, supplementum secundum) Basel 1939, S. 116.
- ³⁷ Darauf verweist mit Recht NAKATSUKA CHIKUZEN: *Kinkôryû shakuhachi shian* (Übersicht über die Geschichte der Kinkô-Shakuhachi-Schule), Tokyo 1979, S. 70 (japanisch).
- ³⁸ Vgl. HAMER a.a.O. (Anm. 2) S. 22.
- ³⁹ Die Zeichnung eines Komusô, d. h. eines Mönchs (sô) mit der Strohmatte (komo) als Zeichen der Wanderschaft, findet sich bei KURIHARA a.a.O. (Anm. 27) S. 89.
- ⁴⁰ Vgl. GUNDERT a.a.O. (Anm. 32) S. 142.
- ⁴¹ Vgl. Psalm 121.
- ⁴² 1. Buch Mose Kap. 15.
- ⁴³ 1. Petrus 2,11.
- ⁴⁴ Vgl. 1. Korinther 15.
- ⁴⁵ Epheser 2,19.
- ⁴⁶ Vgl. Matthäus 22, 37–39.
- ⁴⁷ SUZUKI DAISEITZ TEITARÔ: *Der Weg zur Erleuchtung*, Baden-Baden o. J. S. 78.
- ⁴⁸ Wir verweisen hier auf den an diesem Punkte weiterführenden Aufsatz von SUNDERMEIER, THEO: *Das Kreuz in japanischer Interpretation*, in: *Evangelische Theologie* 44 (1984) 5, S. 417–440.

SHINTÔ UND VOLKSRELIGION JAPANISCHE RELIGIOSITÄT IM HISTORISCHEN KONTEXT*

von Nelly Naumann

Das Wort Shintô ist wohl jedem vertraut, der sich für Japan interessiert. Man kann es in allen Büchern über Japan lesen: Shintô ist die einheimische oder (wie manche sagen) die Nationalreligion Japans, die aus Natur- und Seelenkult, aus Ahnenverehrung und mythologischen Vorstellungen entstanden ist. Eine einfache Definition für eine einfache Sache. Ich möchte allerdings hinter diese Definition ein Fragezeichen setzen.

Daß die Sache nicht ganz so einfach ist, zeigt sich schon an der mehrdeutigen Verwendung des Wortes Shintô im heutigen japanischen Sprachgebrauch. Hier gilt Shintô dem einen als Sammelbegriff für alle einheimischen religiösen Vorstellungen; der andere aber versteht unter Shintô speziell Kulthandlungen, die mit Götterschreinen verknüpft sind, und Glaubensinhalte, die von der Priesterschaft dieser Schreine formuliert und vertreten werden. Shintoistische Theologen wiederum teilen ihren Shintô gleich in vier verschiedene Shintôs auf: einen Shintô des Kaiserhauses, einen Schrein-

* Ursprünglich als Vortrag gehalten. Auf Anmerkungen wurde verzichtet, da die Literatur in westlichen Sprachen in bezug auf die Geschichte der einheimischen Religion Japans nicht weiterführt. Die *Japanische Religionsgeschichte* von WILHELM GUNDELT (Stuttgart 1935) ist heute gerade in dieser Beziehung überholt; neuere Publikationen sind entweder ahistorisch orientiert wie z. B. diejenigen von JEAN HERBERT (*Aux sources du Japon. Le Shintô*, Paris 1964; *Les dieux nationaux du Japon*, Paris 1965), EDMOND ROCHEDIEU (*Der Schintoismus*, Genf 1973), FLOYD HIATT ROSS (*Shinto, the way of Japan*, Boston 1965), oder sie sind zu kursorisch (wie z. B. H. BYRON FARHART: *Japanese Religion: Unity and Diversity*, Belmont, Calif., 1968), in überholten Klischees befangen (z. B. die entsprechenden Teile von JOSEPH M. KITAGAWA: *Religion in Japanese History*, New York 1966), von der Methode her untragbar (z. B. MATTHIAS EDER, *Geschichte der japanischen Religion*, 2. Vols., Tokyo 1978). Eine auf Quellenstudien fußende Gesamtdarstellung steht noch aus.

Zu einigen Einzelproblemen, auf die oben Bezug genommen wird, seien folgende Arbeiten genannt: JOSEF KREINER: *Die Kultorganisation des japanischen Dorfes*. Wien 1969. TOSHIO KURODA: *Shinto in the History of Japanese Religion*. In: *Journal of Japanese Studies* Vol. 7-1 (1981), S. 1-21. ALICIA MATSUNAGA: *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The historical Development of the honji-suijaku-Theory*. Tokyo 1969. (Bezieht sich auf die Vermischung von Buddhismus und einheimischer Religion.) NELLY NAUMANN: *Yama no kami – die japanische Berggöttheit*. Teil I. Teil II. In: *Asian Folklore Studies* Vol. 22 (1963), S. 133-366; Vol. 23-2 (1964), S. 48-199. – *Einige Bemerkungen zum sogenannten Ur-Shintô*. In: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens*, Nr. 107/108 (1970), S. 5-13. – *Zu einigen religiösen Vorstellungen der Jōmon-Zeit*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Vol. 127-2 (1977), S. 398-425. – *Zur ursprünglichen Bedeutung des harahe*. In: *Bonner Zeitschrift für Japanologie* Bd. 1 (1979), S. 169-190. – *Sakahagi: The „Reverse Flaying“ of the Heavenly Piebald Horse*. In: *Asian Folklore Studies* Vol. 41-1 (1982) S. 7-38. – *Die webende Göttin*. In: *Nachrichten der Ges. f. Natur-Völkerkunde Ostasiens*, Nr. 133 (1983), S. 5-76.

Shintô (der dem eben beschriebenen speziellen Shintô-Begriff entspräche), den Sekten-Shintô und einen Volksshintô. Charakterisiert werden diese vier Arten des Shintô folgendermaßen: Der Shintô des Kaiserhauses bildete ursprünglich den Kern des Staatsshintô. Er wird, nachdem der Staatsshintô 1945 auf Befehl der Amerikaner abgeschafft wurde, in Form von Riten im Kaiserhaus weitergeführt. Diese stellen die ältesten religiösen Zeremonien dar, z. T. innerhalb der beteiligten Priesterschaft geheim überliefert und daher Außenstehenden unbekannt. Auch der Schrein-Shintô bestand aus Staatsritualen; zugleich aber fanden in den Schreinen auch volkstümliche Zeremonien statt, so daß der Schrein-Shintô heute auch als volkstümliche Religion überlebt.

Der Sekten-Shintô ist das Resultat einer religiösen Entwicklung des Shintô in neuerer Zeit. Er wurde von der Abschaffung des Staatsshintô ebenso wenig berührt wie der Volksshintô, der nach Ansicht dieser Theologen aus Magie und zeremoniellen Praktiken des Volkes besteht, so daß man auch einfach von „Volksglauben“ sprechen könnte. Für die Volkskundler, die sich gerade mit dem Volksglauben befassen, ist Volksglaube mehr als nur eine Summe volkstümlicher Vorstellungen von Gottheiten und Geistern, deren Kult im Brauchtum verankert ist. Für sie liegen diese Vorstellungen des einfachen Volkes an der Wurzel aller einheimischen Religion. Manches allerdings, was das Volk glaubt und praktiziert, ist auch ihnen schlicht Aberglaube.

Wieder anders sehen es manche Religionswissenschaftler. Unter Volksglauben verstehen sie eine breite Schicht vager religiöser Vorstellungen, die dem Leben und Denken aller Japaner zugrundeliegen sollen. Diese Vorstellungen sollen zwar beherrscht sein vom Gedanken der Ahnenverehrung, gleichzeitig aber auch unterschiedlich durchsetzt mit buddhistischem, konfuzianischem und taoistischem Gedankengut. Dieses schwer greifbare, kaum näher definierbare Gemisch wird auch als Volksreligion bezeichnet.

Der besondere Charakter des Shintô wird von Shintô-Theologen schließlich noch folgendermaßen beschrieben: „Die Tatsache, daß der orthodoxe Shintô durch keine bindenden Schriften und Dogmen eingeengt wird, daß er den Gegensatz zwischen den Religionen transzendiert und daß er eine lange Tradition als Staats- und Nationalkult besitzt – all dies stellt den Shintô des Kaiserhauses und den Schrein-Shintô in eine Kategorie außerhalb der Frage nach Religionsfreiheit und ruft in der Tat die Frage hervor, ob Shintô – mit Ausnahme der Sekten – überhaupt eine Religion ist oder nicht.“

In dieser Selbstdarstellung wird also von vornherein alles ausgeklammert, was unter Volksshintô verstanden werden könnte. Für die Hüter der Großen Tradition des offiziellen Shintô ist die Kleine Tradition, die mündliche Überlieferung des Volkes, so unwichtig, daß man sie einfach übersieht. Sie existiert nicht. Orthodoxer Shintô, das ist Shintô des Kaiserhauses und Schrein-Shintô, und diese sind identisch mit Staats- oder Nationalkult. Abgesehen von dem Widerspruch, wie sich Orthodoxie ohne bindende Schriften und Dogmen festlegen läßt, öffnet sich hier unversehens ein klaffender Riß zwischen einer außerordentlichen Fülle religiöser Erscheinun-

gen einerseits und einem Shintô-Begriff, der nicht nur äußerst eng gefaßt, sondern zudem außerhalb des Religiösen angesiedelt wird, und zwar unter Berufung auf die Tradition.

Man sieht schon aus diesem wenigen, wie verwickelt die Situation, wie verschieden die Meinungen sind. Die einfache Frage, was ist Shintô, läßt sich nicht ohne weiteres beantworten. Immerhin ist festzustellen, daß Shintô und einheimische Religion nicht einfach identisch sind. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit eines Auseinanderhaltens der beiden Erscheinungen. Zudem müssen wir uns fragen, ob die verwirrende Situation der Gegenwart nicht ihre Erklärung findet, wenn wir etwas in die Vergangenheit zurückblicken.

Vom Beginn der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts an bis 1945 war unsere Frage per Gesetz entschieden, da war Shintô jener Staatskult, dem jede religiöse Komponente abgesprochen wurde. Daß es aber eine religiöse Komponente gab, zeigte der Widerstand der Priesterschaft mancher alter, traditionsreicher Schreine. Der Propagierung des Shintô als Staatskult war indessen eine Maßnahme vorausgegangen, die für das religiöse Leben Japans viel einschneidender war als später dessen Abschaffung, nämlich die ebenfalls staatlich verordnete Trennung von Buddhismus und Shintô. Sie wirft ein Licht auf das, was Shintô vor der Meiji-Zeit gewesen sein muß, nämlich synkretistischer, religiöser Glaube. Konnte man aber nach einem Zeitraum von mehr als 1000 Jahren innigen religiösen Miteinanders überhaupt noch erkennen, was ursprünglich Shintô war? Nun, hier hatten Gelehrte Vorarbeit geleistet, die sich vom ausgehenden Mittelalter an auf philologischer Basis mit den Schriften des Altertums befaßten. Zwar stritt und polemisierte man noch im 17. und 18. Jh. darüber, was Shintô denn eigentlich sei, doch allmählich setzten sich jene durch, die Shintô als die Essenz einheimischen Denkens und Glaubens im Gegensatz zu allem Fremden, Buddhismus wie Konfuzianismus, betrachteten. Das Wesen des Shintô aber sahen sie am reinsten verkörpert in den ältesten Schriftdenkmälern Japans, vorab in der Mythologie und frühesten Geschichte, wie sie das *Kojiki* berichtet, das den Buddhismus mit keinem Wort erwähnt.

Aus Mythologie und Idealisierung des Altertums drängte sich erneut der Gedanke an die Göttlichkeit des Kaisers, an seinen himmlischen Herrschaftsauftrag in den Vordergrund. Dies war in einer Zeit der völligen Entmachtung und Bedeutungslosigkeit des Tennôtums gleichzeitig ein eminent politischer Gedanke. Aus der Idealisierung des Altertums und aus der Interpretation der Mythen, wie sie von diesen Gelehrten entwickelt wurde, ergab sich aber auch die Idealisierung des eigenen Volkes, das ein auserwähltes Volk sein mußte. Selbst den Mangel versuchte man dabei, in Tugend umzumünzen: daß z. B. der eigenen Tradition jeder Moralkodex fehlt, schien das beste Zeichen dafür, daß das auserwählte Volk von vornherein keinen nötig hatte. In dieser in Gelehrtenstuben entwickelten Lehre, die weit davon entfernt war, den eigentlichen religiösen Gehalt der Mythen zu erfassen, sind die direkten Wurzeln des modernen Staatshintô zu sehen.

Die Lehre, die sich als Shintô begriff, ignorierte zweierlei: die religiösen Vorstellungen des Volkes, die in den alten Schriften nicht vorgeprägt waren,

und die Entwicklung der einheimischen religiösen Vorstellungen unter dem Einfluß fremder Religionen oder Denksysteme. Auf heftige Ablehnung stießen als Shintô bezeichnete, synkretistische mittelalterliche Lehrsysteme, die teils von Schreinpriestern, teils von buddhistischer Seite entwickelt worden waren: Hier war die reine Lehre bestenfalls entstellt und verfälscht. Was die Lehrer der Nationalen Schule jedoch selbst an theologischer Exegese zu bieten hatten, war wenig, und das Wenige ist oft mehr Zeugnis naiver Frömmigkeit denn religiöser oder religionshistorischer Einsicht.

Es ist das Verdienst einer modernen Religionswissenschaft und Volkskunde, die Erforschung dieser Gebiete in Angriff genommen zu haben. Man hat sich dabei allerdings nicht immer freihalten können von Prämissen, Hypothesen und Theorien, die den Geist der alten Nationalen Schule atmen, auch wenn, wie bei den Volkskundlern, statt der Großen jetzt die Kleine Tradition des Volkes in den Mittelpunkt gestellt wird. Zu den Prämissen gehört neben dem Glauben an die Homogenität der japanischen Kultur auch der Glaube an ihre Einmaligkeit, besonders im Hinblick auf die Phänomene des Religiösen, die entsprechend hochstilisiert werden. Es gehört weiterhin dazu der Glaube an eine Kontinuität vor allem der religiösen Seite der Volkskultur seit der frühesten Vorzeit. Diesen Prämissen kann man sich nicht ohne weiteres anschließen. In der Tat zeichnet sich deutlich eine Kontinuität gewisser religiöser Phänomene seit dem Altertum, d. h. seit der frühesten konkret erfaßbaren Zeit ab; gleichzeitig sehen wir aber auch, wie Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus dazu beigetragen haben, diese Vorstellungen zu modifizieren, zu verändern, zu bereichern. Des weiteren zeichnet sich erst innerhalb dieses ganzen Prozesses auch die Rolle und die Eigenentwicklung jenes Komplexes ab, der den Namen Shintô trägt.

Wenn wir nun diesen Prozeß und sein Ergebnis als Ganzes erfassen wollen, müssen wir als erstes die grundlegenden Prinzipien der einheimischen religiösen Vorstellungen Japans kennenlernen.

Am ehesten können wir die japanische Religion als eine Religion der *kami*-Verehrung bezeichnen. Wir haben für das Wort *kami* kein eigentliches Äquivalent. Wie alle japanischen Wörter zeigt es weder Geschlecht noch Anzahl an: *kami* kann ein weibliches oder männliches göttliches Wesen, ein einzelnes oder viele bezeichnen; es wird für den christlichen alleinigen Gott ebenso verwendet wie für Wesen, die wir eher als Geister ansehen würden: Wald- und Wassergeister, Hausgeister und viele andere Kollektivgeister. Da der Begriff so umfassend ist, läßt er sich kaum genauer umreißen. Am ehesten kann man ihn negativ fassen: *kami* sind weder allwissend noch allmächtig, weder grundlegend gütig noch grundlegend böse, sie sind nicht einmal allgegenwärtig. Tatsächlich bilden Herbeirufen der Gottheit vor Beginn einer Kulthandlung und ihr Wegsenden nach Beendigung der Feier einen wesentlichen Bestandteil des Rituals an Götterschreinen – ein sicheres Zeichen dafür, daß die Gottheiten normalerweise nicht anwesend sind. Der *shintai*, der „Gott-Körper“, wie er in den jeweiligen Heiligtümern aufbewahrt wird – Spiegel, Schwert, Kamm, Stein oder irgendein anderer Gegenstand – gilt nur als Symbol der Gottheit oder als ihr Sitz, wenn sie zur Kulthandlung

erscheint. Manchmal werden aber auch Bäumchen, Pfosten, Opferstäbe oder andere, meist in die Höhe ragende Gegenstände als temporärer Sitz der Gottheit aufgestellt, was zu der Schlußfolgerung veranlaßte, die *kami* kämen von oben, vom Himmel herunter.

Der Besucher eines Götterschreins verhält sich allerdings so, als sei die Gottheit anwesend. Er klatscht in die Hände, um ihre Aufmerksamkeit zu erregen, und verneigt sich dann ehrfürchtig vor ihr. Das soll jedoch eine neue Entwicklung darstellen, ausgelöst durch die wachsende Reiselust der Menschen in den letzten zwei Jahrhunderten, die sich vornehmlich in ausgedehnten Wallfahrten äußerte. Hier wird indessen ein wichtiger Faktor bei der Ausbildung der neueren Gottesvorstellung außer acht gelassen, nämlich die intensive Durchdringung von einheimischen Vorstellungen und Buddhismus. Die buddhistischen Nothelfer sind ja immer da und haben stets ein offenes Ohr für die Nöte der Menschen – sollte es da bei den *kami* anders sein, da die *kami* doch, wie man durch Jahrhunderte glaubte, nur andere Erscheinungsformen der Buddhas und Bodhisattvas, der buddhistischen Heiligen und Nothelfer waren?

So ist denn auch für den einfachen Menschen heute ein *kami* in der Hauptsache ein Nothelfer, nicht unähnlich den katholischen Heiligen. Zum einen wallfahrten die Studenten vor ihren Examina, zum anderen werdende Mütter, einer heilt Augenleiden oder Zahnweh, ein anderer hilft, wenn man in den Ehestand treten will und noch nicht das Richtige gefunden hat.

Mag man nun im Ungewissen sein, ob die *kami* in ihren Schreinen stets gegenwärtig sind oder nicht – will man sie an anderer Stätte verehren, so ist die Übertragung einer „Abspaltung“ vonnöten. Sie ist so unsichtbar wie normalerweise die *kami* selbst unsichtbar sind. Zu ihrer prinzipiellen Unsichtbarkeit tritt indessen die Fähigkeit, sich sichtbar zu machen, als Lebewesen oder als Gegenstand in Erscheinung zu treten bzw. in einem Gegenstand gegenwärtig zu sein.

Wiederum kann man davon ausgehen, daß man sich die Götter prinzipiell anthromorph vorstellt. Doch müssen wir hier Einschränkungen machen. In der Mythologie und im Volksglauben treten bestimmte Gottheiten auch in Schlangengestalt auf; es gibt Berggottheiten, die in der Gestalt von Jagdtieren erschienen, und manches läßt darauf schließen, daß die tiergestaltigen Boten einiger *kami* einen Hinweis auf deren eigene frühere Tiergestalt geben. In diesem Zusammenhang ist wieder zu erwähnen, daß der Anblick der Gottheit dem Menschen letztlich Verderben bringt und daher unbedingt zu meiden ist.

Wir haben das Wort *kami* bis jetzt in seiner weitgespannten Bedeutung genommen. Wollten wir aufgrund des bisher Gesagten das Wesen des *kami* näher definieren, so könnte man etwa sagen, *kami* sind Geistwesen im Besitz von besonderen Kräften, die sie dem Menschen überlegen machen und die sie befähigen, dem Menschen in verschiedenen Nöten zu helfen.

Trotz dieser allgemeinen Charakteristik sollten wir nun eine Trennung vornehmen in Gottheiten mit einem individuellen Eigennamen und in Gottheiten oder Geister, deren Bezeichnung lediglich auf ihre Funktion

hinweist. Eine solche Trennung wird schon durch die Mythologie nahegelegt und läßt sich mühelos bis auf den heutigen Tag verfolgen.

Es sind die *kami* mit individuellem Namen, die in der Mythologie als handelnde Personen auftreten; gleichzeitig sind solche *kami* Ahnen oder Ahnengötter der verschiedenen Sippen, die im frühen Japan eine Rolle spielten, und wiederum sind es dieselben *kami*, die bis auf den heutigen Tag in den eigentlichen Shintô-Schreinen verehrt werden. Freilich treten zahlreiche Götter in der Mythologie nur blitzartig mit ihrem Namen hervor und bleiben im übrigen und für alle Zeit vollständig in Dunkel gehüllt.

Eine weitere Kategorie von Göttern mit individuellem Namen, die allenthalben in Schreinen Verehrung genießen, wird durch eine nicht kleine Schar von *kami* gebildet, die sich den Menschen im Traum oder durch Orakel kundgetan haben. Beispiele dieser Art kennen wir schon aus der frühesten Geschichte Japans, wir kennen sie aber auch aus der jüngsten Vergangenheit, wenn wir nur einen Blick auf die Gründungsgeschichte mancher der „neuen Religionen“ werfen. Das Schema der Offenbarungen ist dabei im Prinzip stets dasselbe. Die Gottheit, die sich im Traum oder durch den Mund eines Mediums vernehmen läßt, bezeichnet sich als Urheber eines bestimmten Fluches: Plötzlicher Tod einer hohen Persönlichkeit, Mißernte, Seuchen, Katastrophen oder auch einfach nur der krankhafte, verzweifelte Zustand des Mediums sind ihr Werk. Ihren Fluch wird sie zurücknehmen, sobald ihr an der und der Stelle ein Schrein errichtet und Land vermacht wird, Priester eingesetzt und Opfer dargebracht werden, oder auch einfach nur, sobald das Medium sich ihr vollständig und vorbehaltlos anheimgibt. Solche Offenbarungen können von bekannten oder bislang unbekannten Gottheiten ausgehen, aber auch von rächenden Totengeistern, die einen Groll auf die Lebenden hegen. Hier gewinnt die Gottheit eine neue Dimension: Sie erscheint als eifernde und rachegierige Gottheit, die dem Menschen Böses schickt, sich jedoch versöhnen läßt, wenn man ihren Anweisungen folgt.

Anders die Kollektivgötter oder -geister: die Götter und Geister der Berge und Wälder, Flüsse und Meere, der Felder, der Bäume, der Steine und Wege usw. Von ihnen erfahren wir in der Mythologie nur, daß sie gezeugt und geboren wurden wie alles auf dieser Welt; wir erfahren, daß sie wild und ungestüm waren und von den Göttern und Helden des Yamoto-Volkes gebändigt werden mußten. Aber immer noch sind es – oder waren es doch bis in jüngste Zeit – diese namenlosen Götter und Geister, die im täglichen Leben des einfachen Mannes eine weit größere Rolle spielten als die Götter der großen Schreine. Mit jenen kam man eher selten in Berührung, auf einer Wallfahrt etwa, und im übrigen erwirbt man sich zu Beginn des Jahres von durchziehenden Händlern einen Amulettzettel von diesem oder jenem Schrein, den man hinter dem Wandbrett für die Opfergaben an die Wand klebt, um ihn vermutlich wieder zu vergessen. Die Verehrung der namenlosen Götter und Geister jedoch, ihre bescheidenen Feste im Rahmen des Jahreslaufs wie im Lebenslauf des einzelnen waren von ausschlaggebender Bedeutung. Sie bedurften keiner Schreine und keiner Priesterschaft. Es ist selbstverständlich, daß Berg- und Waldgötter ihren Wohnsitz im Wald

haben, wo sie immer anzutreffen sind – man braucht sie nicht erst zu rufen. Im Gegenteil! Sie sind da, ob man will oder nicht, und achten streng darauf, daß der Mensch, der im Wald zu tun hat, sich richtig verhält, d. h. daß er alle Tabu-Vorschriften befolgt. Ihre Opfergaben erhalten sie zu den durch den Brauch festgesetzten Zeiten an den Stellen, die seit Generationen dazu dienen. Es gehört sich aber auch, daß der Jäger, der ein Wild erlegt, der Walдарbeiter, der einen besonders schönen Baum fällt, für dieses Geschenk der Gottheit besonderen Dank abstattet. Nicht anders der Fischer bei seinem Fang, der Bauer nach der Ernte. Ein jedes Ding hat seinen Spender oder seinen Herrn, der über ihm wacht. Der Feldergott ist gegenwärtig in der letzten Garbe, dem Herdгott opfert die Hausfrau auf dem Deckel des großen Kochkessels, der Gott der Wege mit seinen vielen Aufgaben wird in einem Stein verehrt, der an der Dorfgrenze steht. Dort kann er die Seuchengötter abwehren und die Reisenden auf den Wegen beschützen, und da er ein phallischer Gott ist, sorgt er auch für Fruchtbarkeit, wo immer sie gewünscht wird. Am Wohlwollen dieser namenlosen *kami* hängt das ganze Leben, und von vielen heißt es, daß sie zornig sind und Unheil schicken, wenn man sie nicht in der richtigen Weise ehrt und ihre Vorschriften befolgt. Doch bedarf es dazu keiner Medien und Träume, denn das Herkommen, die alten Bräuche lehren den Menschen, wie er sich ihnen gegenüber zu verhalten hat.

Trotz alledem bleibt das Gottesbild der einheimischen Religion Japans vage. Erst recht sehen wir aber innerhalb einer Religion, die keine Dogmen, keine verbindliche Lehre kennt, keine Möglichkeit, den Inhalt irgendeiner Glaubenslehre zu formulieren. Was man am ehesten als Grundlage des Glaubens bezeichnen möchte, nämlich die Mythologie, bezieht sich nicht auf den praktizierten Glauben. Am ehesten bieten sich Kult und Kultstätten dem Verständnis dar. Der Schrein gilt als Wohnstätte der Gottheit. Das innerste Heiligtum enthält den *shintai*, den Gott-Körper. Davor liegen Opferhalle und Anbetungshalle, wo der Gläubige im Hof die Möglichkeit hat, die Gottheit zu verehren. Eine Reihe weiterer Gebäude kann die Anlage ergänzen: neben Schreinen für Nebengottheiten finden sich häufig Tanzbühne, Speicher, Küche zur Herstellung der Opferspeisen, Brauhaus für den Opferwein, Schatzhaus, Schreinbüro, in neuester Zeit auch häufig ein Gebäude zur Durchführung der Hochzeitszeremonie nach Shintō-Ritus – eine ganz neue Einrichtung, möglicherweise in Anlehnung an die christliche Eheschließung entstanden, die sich größter Beliebtheit erfreut. Ein Zaun umgibt die ganze Anlage, die oft in einem Hain mit alten Bäumen liegt, und noch außerhalb des eigentlichen Tores zeigen die charakteristischen *torii* an, daß man sich einem Shintō-Schrein nähert. Niemand allerdings weiß so recht, was diese *torii* bedeuten.

Gleich hinter dem eigentlichen Eingang plätschert ein Brunnlein und hölzerne Schöpfer zeigen an, daß man sich hier Mund und Hände spülen sollte, um als reiner Mensch das Heiligtum zu betreten. Denn Reinheit, wird bedeutet, ist das zentrale Anliegen des Shintō. Wenn man aber nacheinander mehrere Heiligtümer aufgesucht hat, wird schnell klar, daß Anspruch und

Wirklichkeit sich nicht decken. Der größere Teil der Besucher läßt das klare Wasser links liegen. Kaum einer, der sich ein paar Tropfen Wasser über die Finger rinnen läßt, spült auch noch den Mund. Verfall der Sitten in unserer modernen Zeit, wie Eiferer klagen? Mitnichten! Klagen über mangelnde Reinheit und Reinlichkeit im Zusammenhang mit Götterschreinen sind schon aus dem 8. Jh. überliefert, und es sind nicht die einzigen geblieben im Lauf der Geschichte. Doch die Nachlässigkeit der Masse wird kompensiert durch die rigorose Einhaltung der strengen Reinheitsvorschriften, die der Priesterschaft und denjenigen Laien auferlegt sind, die aktiv an einer Kulthandlung teilnehmen.

Was ist aber nun unter Reinheit im Rahmen der japanischen Religiosität zu verstehen? Das Spülen von Hand und Mund ist selbstverständlich eine symbolische Reinigung, ebenso das Bad, dem sich Priester und Laien vor einer Kulthandlung unterziehen – eine strenge Übung, wenn das Bad bei eisiger Winterkälte im Meer oder unter einem Wasserfall genommen wird! Man nennt eine solche Reinigung durch Abwaschen mit Wasser *misogi*. Körper und Geist sollen dadurch von Befleckung befreit werden.

Dasselbe bezweckt eine andere Form der Reinigung, die man *harae*, wegfegen, nennt. Jeder religiösen Zeremonie geht ein *harae* voraus. Der Priester spricht ein Gebet und schwenkt einen mit Papier- oder Stoffstreifen behängten Stock – damit ist jede Befleckung weggefeht. Um sich bei bestimmten Anlässen selbst zu reinigen, streicht man mit einer Papierpuppe über den Körper und läßt sie dann im Wasser davonschwimmen – um nur ein Beispiel für verschiedene Praktiken zu individueller Reinigung zu nennen.

Vor der aktiven Teilnahme an Kultfesten muß man sich weiteren Vorschriften unterziehen, die demselben Zweck dienen. Sie reichen von einfacher Enthaltensamkeit – kein Fleisch, kein Alkohol, kein Geschlechtsverkehr – bis zu völliger Isolation für einen gewissen Zeitraum, verbunden mit täglichen Waschungen, Gebet, Meditation und dem alleinigen Genuß von Speisen, die an einem eigenen Feuer bereitet wurden, um sicherzustellen, daß sie frei von Befleckung sind. Hier zeigt sich wohl am deutlichsten, daß die Auffassung von Befleckung, von rein und unrein, nicht unbedingt unseren Vorstellungen entspricht. Moderne Shintô-Theologen versichern zwar, daß ein reines Herz und Aufrichtigkeit das zentrale Anliegen seien und daß die Reinigungsriten dazu dienen, das unschuldige Gemüt wiederherzustellen, das notwendig ist, um sich mit der Gottheit zu vereinigen. Nehmen wir aber die Zeugnisse der älteren Zeit, nehmen wir die Fakten, wie sie uns allenthalben bis heute zu Gebote stehen, die Praxis auf dem Lande etwa, wo man nach alter Sitte verfährt, da zeigt es sich, daß eine solche Auffassung von Reinheit relativ neu ist und unter dem Einfluß anderer Religionen entstand. Denn es sind zunächst die Götter selbst, die Reinheit fordern, und das besagt: niemand, der durch Tod oder Blut befleckt ist, darf in ihre Nähe kommen, darf an einer Kulthandlung teilnehmen. Vom reinen Herzen ist da nie die Rede, aber wer in der Verwandtschaft einen Todesfall hatte, wer nur mit jemandem zusammenkam, der Speisen von einem „befleckten“ Feuer genossen hatte – der war befleckt. Von einer indirekten Befleckung konnte man

sich relativ schnell reinigen, aber über einen Todesfall in der eigenen Familie mußte eine beträchtliche Zeit vergehen, bis das möglich und damit die Teilnahme am Kult, ja auch nur das Betreten des Schreinbezirks wieder erlaubt waren. Das gleiche galt für die Geburt eines Kindes. Selbstverständlich durfte eine Frau, die ihre Tage hatte, keinen Schrein besuchen, und um ihre Familie nicht unrein zu machen, kochte sie mindestens ihr Essen an einem eigenen Feuer. Denn das Feuer ist ein Medium, das nicht nur jede Verunreinigung auf sich zieht – es gibt sie über die auf ihm gekochte Speise weiter.

Da nun Befleckungen äußerer Art so wichtig sind, ist man versucht, auch nach Befleckungen im Inneren zu fragen, nach der Sünde. Daß aus der japanischen Religiosität keine Ethik hervorgegangen ist, wurde schon erwähnt. Auch dies läßt sich am ehesten aus historischer Sicht erklären. Noch bevor sich aus bescheidenen Ansätzen einheimischer Vorstellungen eine Morallehre hätte entwickeln können, hatten buddhistische Gebote und konfuzianische Ethik die leere Stelle bereits eingenommen.

Diese Ansätze sind jedoch von besonderem Interesse. Für uns ist Sünde ein beabsichtigtes böses Tun, bewußtes Überschreiten göttlicher Gebote. Von begangener Sünde machen wir uns frei durch Reue, wir leisten unter Umständen Buße, und wir hoffen auf Vergebung. Die moderne Shintô-Theologie, die sich einerseits modernem Denken und modernen Problemen nicht verschließen kann, andererseits von den alten Texten ausgehen muß, auf die der Shintô der Neuzeit pocht, erklärt dagegen, die Ursache für eine böse Handlung sei nicht im Inneren des Menschen zu finden, sie entstehe vielmehr unter äußerem Einfluß. Daher kann das Böse ohne weiteres durch ein *harae* weggefeigt werden. Überhaupt kann eine Handlung nicht an sich gut oder böse sein. Ihre Bewertung hängt ganz allein von den Umständen ab.

Wie stellen sich jedoch die alten Vorstellungen selbst dar? Schon die ältesten Texte kennen das Wort *tsumi*, das häufig mit „Sünde“ übersetzt wird. Aber die Begriffe decken sich nicht, wenngleich das Wort im modernen Sprachgebrauch vorwiegend diese Bedeutung hat, orientiert am Buddhismus und an wesentlichem Denken. Etymologisch betrachtet ist *tsumi* etwas, was man jemandem zur Last legt, womit man ihn belastet. Von der auferlegten Last, seiner Schuld, befreit sich der Betroffene durch ein *harae*. Dieses *harae* ist Bußgeld oder Kompensation, die der Geschädigte selbst einfordert. Somit ist das *harae* Teil einer Rechtsordnung, und die Schuld, die zur Last gelegt wird, ist – wie die Beispiele zeigen – keineswegs moralisch zu verstehen.

Mitte des 7. Jh., mit der Neuordnung des Rechts nach chinesischem Vorbild, wird das *harae* als Rechtspraxis abgeschafft. Das als Rechtsbrauch obsolet gewordene *harae* wird jedoch einige Jahrzehnte danach, mit neuem Geist erfüllt, in Form einer Staatszeremonie zu neuem Leben erweckt. Aus dem ganzen Staatsgebiet waren vorgeschriebene Sühnegaben abzuliefern, eine Art Sondersteuer, und in der schließlich auf das Ende des 6. und des 12. Monats festgelegten Zeremonie der Großen Reinigung erfolgte dann die Lossprechung von allen *tsumi*, die möglicherweise im Lande begangen

worden waren. Der amtierende Priester schwenkte ein Bündel Hanffasern, um das Wegfegen sichtbar zu vollziehen.

Ganz offenkundig wird dem *harae* damit ein ähnlicher Sinn unterlegt wie dem *misogi*, der kultischen Reinigung durch Wasser. Was aber unter *tsumi* zu verstehen ist, geht aus dem Ritualgebet hervor, das bei der Zeremonie rezitiert wird, denn darin werden die „himmlischen“ und die „irdischen“ *tsumi* im einzelnen aufgezählt. Letztere bestehen aus folgenden Vergehen: Schneiden von lebendiger und von toter Haut; Leukodermie; Auswüchse; verschiedene Arten des Inzests; Beischlaf mit Tieren; Heimsuchung durch kriechendes Gewürm, durch Gottheiten von oben, durch Vögel von oben; Tothexen von Tieren, Hexerei.

Hier sind Dinge zusammengefaßt, die teils vom Menschen selbst ausgehen, teils ihn von außen treffen. Erstere lassen sich als „Sünde“ begreifen, doch weder Hautkrankheiten noch Heimsuchungen der genannten Art kann man als Sünde ansehen – aber man kann auch diese Erscheinungen jemandem zur Last legen. Denn daß den Menschen solches betroffen hat, das kann nur ein Zeichen göttlicher Mißbilligung sein, was immer die Ursache sein mag.

Die Nennung der „himmlischen“ *tsumi* zeigt das Bestreben, die neue Zeremonie an ein mythisches Vorbild anzuschließen: als himmlische *tsumi* gelten nämlich die Untaten des Gottes Susanoo, deretwegen sich die Sonnengöttin in die himmlische Felsenhöhle zurückzog und die Welt im Dunkel ließ. Die Analyse des Mythos läßt zwei Gruppen von Untaten erkennen. Die eine Gruppe, Störung der Feldbestellung und des Erntefestes der Sonnengöttin, gehört zu einer jüngeren Schicht. Man kann hier geradezu von einer Diffamierung des Gottes sprechen, der als Gegenspieler der Sonnengöttin zum Bösewicht gestempelt werden soll. Dieser Gruppe von Vergehen entspricht ein dem Gott auferlegtes *harae*, er hat Bußgegenstände zu entrichten. Hier erscheint das *harae* als Rechtsbrauch einfach in die Götterwelt übertragen und erhält so einen religiösen Hintergrund. Eine bedeutend ältere Schicht des Mythos zeigt eine andere Art von Untaten des Gottes. Durch sein Weinen verursacht der Gott nämlich den Tod alles Lebendigen auf Erden. Dann steigt er zum Himmel auf und bringt den Gestirnen den Tod. Das *harae*, das ihm die Götter, diesen Taten entsprechend auferlegen, ist ein Exorzismus: die negativen Kräfte des Gottes werden ausgetrieben, positive Kräfte werden eingeladen; der weinende Gott Susanoo wird durch seine Tränen und seinen Speichel zum Lebensspender. Er setzt damit den ewigen und universalen Kreislauf vom Tod zum Leben, vom Leben zum Tod in Gang. Nicht nur die einzelnen in diesem Zusammenhang auftretenden äußerst altertümlichen Motive wurden jedoch längst nicht mehr verstanden – verschüttet sind schon bei der Niederschrift auch die religiösen Erkenntnisse, die der Mythos einmal vermitteln wollte. Deutlich zeigen die Varianten des Mythos den Überlagerungs- und Rationalisierungsprozeß, durch den unverständlich Gewordenes ausgemerzt oder verständlich gemacht werden sollte. Am weitesten fortgeschritten ist dieser Rationalisierungsprozeß in dem erwähnten Ritualgebet.

Wir müssen es uns versagen, auf die weitere Umformung des *harae* bis zu seiner heutigen Bedeutung einzugehen. Wir haben, bevor wir uns dann der historischen Entwicklung im Ganzen zuwenden, noch einen Blick auf den Kult zu werfen. Wir haben schon gesehen, daß der Einzelne den Schrein nach Belieben aufsucht, um Verehrung zu bezeigen oder Bitten vorzubringen. Es ist auch weithin üblich, Kinder einen Monat nach der Geburt in den Schrein zu bringen, den man als den Pfarr- oder Gemeinde-Schrein bezeichnen könnte, um dort dem Schutzgott der Gemeinde vorgestellt zu werden. Desgleichen lassen sich heute – wie schon gesagt – viele junge Paare im Schrein trauen, eine Zeremonie, die früher ganz auf die Familie beschränkt war. Mit dem Tod hingegen will der heimische Kult nichts zu tun haben, auch das Leben nach dem Tode interessiert ihn nicht: Tod und Jenseits sind ganz die Domäne des Buddhismus. Lediglich Priesterfamilien und Verächter des Buddhismus, ein sehr kleiner Prozentsatz der Bevölkerung, lassen sich nach einem ebenfalls neu geschaffenen Shintô-Ritual bestatten. Die Geister ihrer Vorfahren werden analog in einem „Seelenhäuschen“ in der Nähe ihres Götteraltars verehrt, während normalerweise die Seelentafeln im buddhistischen Hausaltar ruhen.

Ein Priester wird selbstverständlich jeden Tag die Götter seines Schreins verehren, Opfer darbringen und irgendwelche Übungen absolvieren. Darüberhinaus aber gibt es nichts, was in irgendeiner Weise unserem Gottesdienst gleichkäme. Als Kult im engeren Sinne können wird eigentlich nur die großen und kleinen Feste betrachten, die im Laufe eines Jahres bei den einzelnen Schreinen anfallen. Hier folgt aber jeder Schrein in vielen Dingen seinen eigenen Gewohnheiten.

Versucht man das allgemeine herauszugreifen, so gliedert sich ein solches *matsuri* in zwei Teile: einen feierlichen, ernsten, und einen populären, fröhlichen. Der eigentliche Ritus umfaßt dabei das Herbeirufen der Götter, das Rezitieren von Gebeten, Darbringen von Opfergaben, Verzehren der Opfergaben. Diese Handlungen werden von der Priesterschaft durchgeführt, an Schreinen, deren Kult in der Hand von Laien liegt, durch die jeweils dazu Auserwählten. In manchen Schreinen werden Riten überliefert, die nicht nur unter Ausschluß der Öffentlichkeit stattfinden, sondern überdies als Geheimüberlieferung gelten, die seit uralten Zeiten von Priester zu Priester weitergegeben wurde. Vieles ist allerdings heute in der Fachliteratur publiziert worden und damit der Forschung zugänglich. Dabei stellt sich dann manchmal heraus, daß die Tradition nicht gar so alt sein kann, wie sie gerne sein möchte, und manches, von dem man sich unerhört viel Aufschluß versprach, sind nur ein paar leere Worte.

Der fröhliche Teil, der unbedingt zu einem *matsuri* gehört und die volle Teilnahme der Gemeinde einschließt, umfaßt häufig eine Prozession, bei welcher die Götter in Tragschreinen fortbewegt werden und zu der man sich in historische Gewänder kleidet; es gehören dazu Tanz- und Theaterdarbietungen, Wettkämpfe und reichlich Essen und Trinken, Buden, an denen man neben Alltagsdingen vor allem besondere Glücksbringer kaufen kann, die mit dem Schrein oder Fest in Beziehung stehen. Ein *matsuri* hat also recht

viel Gemeinsames mit unserer Kirchweih. Auch die Klagen gehören dazu, daß die großen Feste heutzutage nur noch Volksbelustigung seien und daß der ehemalige tiefreligiöse Geist darüber ganz verloren gegangen, die Nebensache zur Hauptsache geworden sei. Dabei übersieht man aber, daß es schon vor 1000 Jahren nicht anders war! Es gibt dafür konkrete Beispiele, und selbst die hohe Staatsgewalt war da machtlos. Vom Fest des Gion-Schreins in Kyôto, heute noch das größte Fest der ehemaligen Hauptstadt, hören wir aus dem Jahr 999, daß Akrobaten, Gaukler, Musikanten und Schausteller auftraten. Sie erregten z. T. das kaiserliche Mißfallen, und so wurden ihre Auftritte verboten und man sperrte einige ein. Der Volkszorn reagierte darauf so heftig, daß man das Verdikt schnell wieder aufhob.

Einen anderen Charakter tragen weitgehend die bäuerlichen Jahresfeste, die aus dem Volksglauben heraus entstanden und nicht im Zusammenhang mit einem Schrein stehen müssen, wenngleich es hier zahlreiche Möglichkeiten und Beispiele für Mischformen gibt, auf die wir hier nicht eingehen können.

Anders stellen sich uns auch die religiösen Staatsriten dar, auf die wir dann im Zusammenhang mit der historischen Entwicklung des Shintô zu sprechen kommen.

Diese Grundzüge einheimischer Religiosität gelten im Wesentlichen für die Gegenwart. Auf einer *kami*-Verehrung der geschilderten Art basierten jedoch auch schon die Lokal- und Stammeskulte vor Einführung des Buddhismus. Träger dieser Kulte waren ihre jeweiligen Priester sowie die lokalen Herren (soweit diese nicht ohnedies identisch waren) bzw. die Sippen- und Stammeshäupter, insgesamt eine adlige Oberschicht. Es gibt Indizien dafür, daß das gemeine Volk an diesen Kulturen nicht oder nur wenig teilhatte und stattdessen auch damals schon jene Kollektivgötter verehrte, die ihm bis in jüngste Zeit am Herzen lagen. Auch die Lokal- und Stammeskulte dürfen wir nicht als eine einheitliche Religion betrachten. So wenig wir von diesen Dingen wissen, können wir doch gravierende Unterschiede etwa zwischen dem lokalen Kult von Izumo und dem Stammeskult der Yamato-Herrscher und der mit ihnen verbundenen Sippen erkennen.

Hier wird bereits Politisches angedeutet. Zu eben dieser Zeit gab es in Yamato, im Herzen Japans, bereits einen starken Zentralstaat, der die ehemaligen Kleinstaaten in Westen und Süden weitgehend absorbiert hatte. Der nördliche Teil der Hauptinsel lag noch außerhalb der Machtsphäre des Yamato-Reiches, dafür aber war es seit langem im Besitz eines Zipfels von Südkorea und versuchte von da, Einfluß auf die politischen Verhältnisse in Korea zu nehmen. 562 aber verlor das Yamato-Reich dieses Gebiet, und rund 100 Jahre später wurden die letzten noch im verbündeten Gebiet stationierten japanischen Truppen geschlagen und damit der Yamato-Hof endgültig aus der Festlandspolitik ausgeschaltet.

Im Inneren dieses Reiches hatte etwa im selben Zeitraum die Einführung des Buddhismus die Labilität der Machtverhältnisse an den Tag gebracht. Aus den überlieferten Daten geht klar hervor, daß man zu jener Zeit im Buddhismus nichts anderes sah als den Kult einer Gottheit, eines *kami*, wie

man sie auch sonst verehrte, nur daß dieser *kami* aus der Fremde stammte und sich nicht selbst geoffenbart hatte. Man überließ den Kult der neuen Gottheit einer Adelsfamilie, die sich dazu bereit erklärte – ganz offenbar, weil sie darin ein Machtinstrument sah, und nicht anders, wie eben jede Sippe ihre eigenen *kami* verehrte. Die folgenden Jahrzehnte sind angefüllt mit Sippenfehden, bei denen es – ohne viel Rücksicht auf das Herrscherhaus – um die Macht im Staate geht. Vorgeschoben werden die Götter. Sind es einmal die alten Götter, die Pestilenz und Hungersnot schicken, aus Zorn über den Kult des neuen Gottes, dessen Kultstätten und Bilder man daraufhin zerstört, so ist es ein halbes Jahr darauf der Fluch des neuen Gottes, der aus Zorn über die Zerstörung neue Katastrophen verursacht. So erkämpft sich der fremde Gott allmählich die Gleichberechtigung, während der politische Machtkampf die prekäre Stellung des angestammten Herrscherhauses bloßlegt. Ende des 6. Jh. tritt jedoch in Kronprinz SHŌROKU ein Mann in Erscheinung, dessen Klugheit und Gelehrtheit den Grundstein für eine neue Entwicklung legen. Er erfaßt als erster den Buddhismus als eine Religion; er erkennt nicht nur die Überlegenheit der chinesischen Kultur und des chinesischen Staatswesens, sondern strebt als erster bewußt deren Übernahme an. Dabei soll die chinesische Staatsphilosophie die Machtverhältnisse stabilisieren helfen: wie es am Himmel nur eine Sonne gibt, so kann es auf Erden – und das heißt für ihn auch in Yamato, nicht nur in China – jeweils auch nur einen Herrscher geben. Selbstverständlich berührten solche Gedankengänge so wenig wie die tiefe, buddhistische Frömmigkeit des Prinzen den einheimischen Kult, der von den daran Interessierten weiter ausgeübt wird.

Die Politik des Prinzen wird von seinen Nachfolgern glückhaft weitergeführt. Die Macht liegt schließlich wieder ganz und ungefährdet beim Herrscherhaus. Mit der Taika-Reform von 645 beginnt man systematisch, den Geschlechter-Staat des Yamato-Reiches umzuwandeln in einen zentralistischen Beamtenstaat nach chinesischem Vorbild. Da die außenpolitischen Ambitionen ein Ende gefunden haben, wirft man sich voll und ganz auf die Innenpolitik. Nichts, was China bietet, bleibt ohne Nachahmung. Nun aber schlägt die Geburtsstunde des Shintō.

Nach einem heftigen Thronfolgekrieg hatte 673 mit Kaiser TEMMU ein Mann den Thron bestiegen, dem wohl persönliche Erfahrung die Sinne geschärft hatte für eine latente Gefahr, die der Herrscherfamilie gerade durch die chinesische Staatslehre drohte.

Nach chinesischer Auffassung ist der Herrscher vom Himmel auserwählt, er hat das Mandat des Himmels erhalten. Das Verhalten des Kosmos und das Verhalten des Herrschers stehen in engster Beziehung; jedes Fehlverhalten des Herrschers bewirkt eine Störung des Kosmos. Sowohl Naturkatastrophen wie auch Rebellion haben ihre Ursachen in solchem Fehlverhalten des Herrschers. Wird der Herrscher gar durch einen Rebellen gestürzt, so bedeutet das, daß der Himmel dem Unwürdigen das Mandat entzogen und es stattdessen dem Würdigen, nämlich dem erfolgreichen Usurpator, verliehen hat. Diese Lehre ruft einen machthungrigen Mann mit Rückhalt geradezu

zur Rebellion auf, eine gefährliche Lehre für eine Dynastie, die ihre Macht auf Dauer gesichert sehen möchte.

TEMU sah ebenfalls klar, daß die japanische Adelsgesellschaft sich nicht ohne weiteres in das chinesische Schema pressen ließ, und daß die Geschlechter weiterhin versuchten, eigene Familienpolitik zu betreiben, die dem Kaiserhaus eines Tages zum Verhängnis werden konnte. Er fand das wirkungsvollste Mittel, eine solche Entwicklung zu verhindern, in der Verbindung alter Familientradition mit ausgewählten chinesischen Ideen. Dabei kam es ihm nicht darauf an, die Tradition nach eigenen Vorstellungen zurechtzubiegen und die Tradition anderer Familien als falsch zu deklarieren. Und um die Dinge ein für allemal in seinem Sinne festzulegen, gab er das älteste erhaltene japanische Geschichtswerk in Auftrag, das die Annalen des Kaiserhauses zum Mittelpunkt hat, die kaiserlichen Ahnen hinaufführt bis zum göttlichen Ursprung als Nachfahren der Sonnengöttin, und schließlich den Herrschaftsanspruch der Familie legitimiert als Auftrag der Sonnengöttin, diese ihre Nachkommen sollten das Land Japan für alle Zeiten regieren. An die Stelle des himmlischen Mandats chinesischer Prägung, das den einzelnen Herrscher legitimiert, war damit der Auftrag der Sonnengöttin getreten, der die Dynastie legitimiert.

Die chinesische Vorstellung sieht im Herrscher den „Sohn des Himmels“, und sie bezeichnet ihn als den „Heiligen“. Im *I-ching*, dem Buch der Wandlungen, finden wir zur Charakterisierung kaiserlichen Wirkens den schönen Satz: „Der Heilige läßt des Himmels göttlichen Weg erschauen, so daß die vier Jahreszeiten nicht von ihrer Regel abweichen. Der Heilige benützt den göttlichen Weg, um Belehrung zu spenden, und die ganze Welt fügt sich ihm.“ Nun sieht sich der japanische Herrscher stattdessen als Nachkomme der Sonnengöttin, und in logischer Folge geht man entsprechend dazu über, analog zum „Heiligen“, im regierenden Kaiser eine „gegenwärtige, leibliche Gottheit“ zu sehen. Daß in diesem Zusammenhang der eben zitierte Satz des *I-ching* eine Rolle spielte, zeigt die Tatsache, daß man ihm die Bezeichnung entnimmt, mit der das Verhalten des Kaisers als gegenwärtige, leibliche Gottheit charakterisiert wird, nämlich: Shintô.

Der göttliche Weg des Himmels, den der Heilige erschauen läßt, der göttliche Weg, den er benützt, um Belehrung zu spenden, so daß sich ihm die ganze Welt fügt, das ist chinesisch *shen-tao*, japanisch ausgesprochen shintô.

In einer alten Glosse wird Shintô zudem erläutert als *kamu nagara no michi*: „Der Weg in der Eigenschaft als Gott.“ Das besagt wiederum nichts anderes als „Der Weg, den der Kaiser als gegenwärtiger, leiblicher Gott einzuschlagen hat.“

Man hat in der Folgezeit keine Gelegenheit versäumt, um die neue Maxime vor allem da zur Selbstverständlichkeit werden zu lassen, wo es am notwendigsten war. Die kaiserlichen Erlasse des 8. Jh. prägen es dem Hochadel, der die Beamtschaft stellt, unermüdlich ein: „Wir, der Kaiser, als Nachkomme der Sonnengöttin gegenwärtiger, leiblicher Gott, und kraft Auftrags dieser Sonnengöttin gleichzeitig der einzig legitimierte Herrscher ...“ Dieser Maxime gemäß hat sich der Kaiser zu verhalten – das ist Shintô in seinem ursprünglichen Sinn. Ich darf vielleicht hinzufügen, daß das

im Altertum äußerst selten verwendete Wort an anderer Stelle wohl die Bedeutung „göttliches Walten“ in einem ganz allgemeinen Sinne hat, im Sinne einer einheimischen *kami*-Religion aber erst Jahrhunderte später verwendet wird.

Doch wir müssen, ehe wir mit größeren Schritten voraneilen können, noch einmal zurück zu Kaiser TEMMU. Er ist eine Schlüsselfigur für die ganze zukünftige Entwicklung dessen, was später Shintô genannt wird.

TEMMU hat auch den zu seiner Zeit schon fast erloschenen Kult der Sonnengöttin in Ise erneut belebt. Es war zeitweise üblich gewesen, eine kaiserliche Prinzessin als Kultprinzessin an das Heiligtum zu schicken, das etwa im Verlauf des 4. Jh. gegründet worden war. Aber allzu große Bedeutung kam in früher Zeit offenbar weder Schrein noch Kultprinzessin zu. Über mehr als 50 Jahre vor TEMMU war keine Prinzessin mehr nach Ise geschickt worden. TEMMU greift jedoch die Übung wieder auf, und bezeichnenderweise hören wir jetzt auch erstmals etwas über den Modus der Entsendung, die zur Staatsangelegenheit wird. Das kann man nur im Zusammenhang mit den übrigen Bestrebungen TEMMU's sehen, seinen „Kaisergedanken“ nach allen Seiten abzusichern.

Ise ist in dieser Zeit keineswegs ein Heiligtum der Allgemeinheit. Von der Priesterschaft abgesehen hat niemand Zutritt außer der kaiserlichen Familie selbst, als deren Ahnenschrein das Heiligtum nun gilt. Möglicherweise hat sich der Kult der kaiserlichen Ahnherrin in Ise sogar erst unter TEMMU im einzelnen herausgebildet. Daß dabei in großem Maßstab Ideen der chinesischen Naturphilosophie Pate standen, hat sich in neueren Untersuchungen herausgestellt.

Schließlich hat TEMMU auch den Anfang gemacht in der Institutionalisierung der meisten religiösen Staatszeremonien, vorab der Feier zum Kosten des Neuen Reises, die als Erntedank jährlich, nach der Thronbesteigung eines Kaisers jedoch in besonderer Weise abgehalten wird.

Im Rahmen der gesetzgebenden Tätigkeit, die das 8. Jh. kennzeichnet, werden aber nicht nur die Staatszeremonien festgelegt, die zu einem Teil auch heute noch am Hof durchgeführt werden, es wird auch eine eigene Behörde für den staatlichen Götterkult eingerichtet, die nominell an der Spitze der übrigen Behörden steht. Vor allem aber wird ein Rangsystem für Götter bzw. für ihre Schreine eingeführt, das dem Rangsystem der adligen Beamenschaft nachgebildet ist, und zwar mit allen Konsequenzen: Wer sich nützlich zeigte, wurde befördert. Das bedeutete Prestigegewinn und handfeste materielle Vorteile, vor allem Zugewinn an Ländereien. Nutzen brachte diese Entwicklung denjenigen, die hinter den jeweiligen Schreinen standen: den Sippen, um deren Schreine es sich handelte, und der beteiligten Priesterschaft.

Die Vermutung, daß bei dieser Reglementierung das eigentlich Religiöse, die Beziehung des Menschen zum Numinosen, völlig ausgeschaltet blieb, ist naheliegend. Als das staatliche Kultsystem bis in letzte Feinheiten ausgeklügelt war – mittlerweile, zu Beginn des 10. Jh., waren es 2861 Schreine mit insgesamt 3132 *kami*, die einen ihrer Bedeutung für das Kaiserhaus entspre-

chenden Rang erhalten hatten und bei entsprechenden Staatsanlässen mit staatlichen Opfern beschickt wurden –, da hatte es sich auch schon selbst überlebt. Daran trugen nicht nur der finanzielle Ruin des Staates und der Machtverfall des Kaiserhauses schuld, sondern gleichermaßen eine Entwicklung, die dem religiösen Bedürfnis mehr entgegenkam.

Die erste Konfrontation zwischen Buddhismus und einheimischen Kulturen hatte zu keinem anderen Ergebnis geführt, als daß man im Buddhismus einen weiteren Kult in der Art der eigenen *kami*-Verehrung sah. Inzwischen aber hatte ein langsamer, stetiger Lernprozeß stattgefunden, der wesentliche neue religiöse Ideen zum geistigen Besitz der gebildeten Oberschicht hatte werden lassen. Schon gegen Ende des 7. Jh. hatte man ein Stadium erreicht, in dem das Nebeneinander religiöser Vorstellungen aus verschiedenen Sphären eine Selbstverständlichkeit geworden war. Noch aus dieser Zeit datiert die erste Erwähnung eines buddhistischen Tempels innerhalb einer Schreinanlage, dessen Wirken dem Schrein zugute kommen sollte. Solche Schrein-Tempel werden zu einer festen Einrichtung. Umgekehrt führte der Gedanke, daß lokale *kami*, die Herren des betreffenden Ortes, Schutzfunktionen gegenüber buddhistischen Tempeln und Klöstern übernehmen könnten, zum Errichten von Götterschreinen bei buddhistischen Anlagen.

Diese äußere Entwicklung läßt sich anhand von Dokumenten relativ leicht verfolgen. Die innere, eigentlich religiöse Entwicklung ist schwieriger zu fassen, denn noch fehlt jeder zeitgenössische Versuch einer Klärung einheimischer Vorstellungen. So poetisch etwa die Phrasen der in dieser Zeit erstmals aufgezeichneten Ritualgebete des Staatskultes klingen, so wenig sagen sie letzten Endes aus. Die Götter, an die sie sich wenden, bleiben blutleere, gestaltlose Wesen. Der Inhalt der Gebete läßt sich auf die Kurzformel bringen: „Das und das bringt euch der Nachkomme der Sonnengöttin dar, also gewährt eine reiche Ernte und verhütet Unheil, damit euch weiteres dargebracht werden kann und auch für den genannten Nachkommen etwas übrig bleibt. Schützt und bewahrt ihn, seinen Palast usw., damit er lange in Frieden regiert...“ Dokumente, die sich mit dem Wesen und Inhalt des heimischen Götterglaubens befaßt hätten, fehlen gänzlich. So dürfen wir uns wohl fragen, ob den an buddhistischen, konfuzianischen und taoistischen Schriften gebildeten Gelehrten der schlichte *kami*-Glaube nicht einfach zu unbedeutend und zu naiv war, um sich mit ihm zu befassen, wenn man auch die Existenz der *kami* nicht anzweifelte. Die erste Aufstellung von „Glaubenswahrheiten“ der einheimischen Religion – wenn man so sagen darf – erfolgte erst im letzten Viertel des 13. Jh.

Innerhalb dieses Zeitraums von annähernd 400 Jahren hat sich aber nicht nur ein Verschmelzungsprozeß vollzogen, der in der *honji-suijaku*-Theorie Ausdruck fand – jener Lehre, der zufolge die *kami* „die herabgelassene Spur eines ursprünglichen Standes“, d. h. die Manifestation eines Buddha oder Bodhisattva sind. Die am Buddhismus geschulte Vorstellungskraft war vielmehr gar nicht mehr im Stande, die eigenen Götter anders zu sehen als sie Buddhas oder Bodhisattvas sah und begriff. Für die weitere Entwicklung des *kami*-Kultes, die bis heute nachwirkt, scheint mir dieser Wandel der Vorstellung, der sich unmerklich vollzogen hat, sogar der wichtigere Teil. Er

brachte die Individualisierung und Vermenschlichung einheimischer Gottheiten, die wir vorher vergeblich suchten. Handgreiflich zeigt sich das an den hölzernen Kultbildern der *kami*, die erstmals im 9. Jh. entstanden; subtiler in einer Praxis, die schon im 8. Jh. aufkommt, dann aber immer weitere Kreise zieht, nämlich im Darbringen und Lesen von buddhistischen Sutren in Götterschreinen, im Entsenden von Novizen in bestimmte Klöster „für einen bestimmten *kami*“, alles Anstrengungen, die dem betreffenden *kami* zugute kommen sollten, die zu seiner Erlösung im buddhistischen Sinne beitragen sollten.

Hier stellt der einheimische Gott nur mehr eine Seinsstufe innerhalb der verschiedenen Seinsmöglichkeiten des Buddhismus dar – eine hohe Seinsstufe, aber nicht die höchste, also verlangt er nach Erlösung. Er ist also völlig einbezogen in die buddhistische Heilslehre. Soll man nun von einer Toleranz des Buddhismus sprechen, der sich mit dieser Eingliederung zufriedengibt? Soll man das zähe Weiterleben einheimischer Tradition hervorheben? Oder sind es beide zusammen, die ein friedliches Miteinander schufen? Nimmt man nur die Theorie von der buddhistischen Urgestalt und dem *kami* als deren herabgelassener Spur, wobei schließlich Buddha und *kami* am Ende nur noch einen Leib in zwei Erscheinungsformen bilden, so könnte man an Partnerschaft denken. Doch von der höheren geistigen Warte des Buddhismus her gesehen, liegt hierin auch eine Herablassung im übertragenen Sinn. Damit wird aber überhaupt dem Buddhismus die Rolle des aktiven Teils zugewiesen.

Die Schlichtheit, ja Primitivität des einheimischen religiösen Denkens darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir es mindestens zu einem Teil mit Menschen einer besonderen religiösen Disposition zu tun haben, mit Menschen nämlich, die fähig und bereit sind, göttliche Inspiration zu empfangen, sich ihr zu unterwerfen, sie weiterzugeben. Hier übernimmt auch die einheimische Religion eine aktive Rolle. Die auf dieser Basis jetzt neu entstehenden Kulte sind allerdings von Anfang an auch buddhistisch orientiert. Es sind dies vor allem Kulte rächender Totenseelen, die zwischen dem 8. und 10. Jh. in größerer Zahl entstehen und sich rasch verbreiten.

Hinter all den Kulturen, Schreinen, Gottheiten, die in dieser Zeit neu zu Ruhm gekommen sind, steckt jedoch keine eigene religiöse Lehre, die sich mit einem gewissen Anspruch an die Menschen wendet. Es ist die alte Furcht vor dem Numinosen, das gefährlich werden könnte und das man daher versöhnen muß oder dessen Beistand man gewinnen möchte. Nur daß dieses Numinose durch die allmähliche Einwirkung des Buddhismus etwas individuellere und menschlichere Züge bekommen hat und dadurch dem Menschen etwas nähergerückt ist. Dies allerdings auf ganz andere Weise, als es die verwalterische Beschäftigung mit dem Numinosen über die Gesetzgebung versucht hatte, indem sie das Numinose dem Menschen unterordnete.

Das 12. und 13. Jh. bringen innerhalb des japanischen Buddhismus eine Reihe von neuen Gedanken und Lehren, die den Anstoß auch zu einer weiteren Entwicklung der *kami*-Religion geben. Den Anreiz zum Überdenken der Vorstellungen boten möglicherweise weniger die Doktrinen an sich

als vielmehr der Streit der Sekten untereinander, die sich alle im alleinigen Besitz der Wahrheit wähnten.

Im letzten Viertel des 13. Jh. verfaßte WATARAI YUKITADA, Priester des Äußeren Schreins von Ise, mehrere Schriften, in denen eine Art neuer Theologie vorgelegt wird. Er nennt sie dezidiert Shintô. Äußerlich gesehen befassen sich die Schriften mit der legendären Geschichte der Ise-Schreine, ihrer Anlage, Neuerrichtung, Einzelteilen usw. bis hin zu Tabu-Worten und Verboten für die im Schrein dienenden Mädchen. Des weiteren jedoch gewinnt man den Eindruck, es mit einem Sammelsurium von Gedankensplittern zu tun zu haben, die allen damals bekannten philosophischen und religiösen Systemen entlehnt sind, angereichert (wenn nicht im Mittelpunkt stehend) mit Spekulationen über die Identität von Gottheiten. Neu ist dabei, daß die einheimischen Gottheiten jetzt nicht nur mit Buddhas und Bodhisattvas in eins verschmolzen werden, sondern daß man in erster Linie chinesisch-taoistische Vorstellungen mit einbezieht, und daß man weiterhin die *kami* untereinander identifiziert. Es blieb jedoch nicht nur bei der von Yukitada aufgestellten Reihe von Identifikationen, andere folgten. Was die Priesterschaft damit letztlich beweisen wollte, war schlicht die Superiorität der jeweils eigenen Götter, oder doch ihre Rangleichheit. Neue Glaubenswahrheiten, die darüber hinausgehen, tauchen nicht auf. Und da auch die alten Glaubenswahrheiten sehr bescheiden sind, werden sie durch kuriose Beiwerk aufgebauscht. Dazu treten Legenden, halbhistorische und historische Überlieferungen, Spekulationen in bezug auf einzelne Einrichtungen der Schreine. Sie zehren alle aus denselben Quellen. Obwohl aber solche neuen Spekulationen neben dem buddhistischen fast gänzlich im taoistischen Denken wurzeln, hat eine spätere Theologie es verstanden, das hinein- oder herauszulesen, was in ihr eigenes, völkisches (wenn nicht nationalistisches) Konzept paßte. Sie tut es bis heute. Den Kern der Philosophie des Ise-Shintô, wie man diese Richtung nennt, möchte ich indessen in folgendem Satz sehen: „Das Prinzip der Verwandlung und Durchdringung hört niemals auf.“

Das nächste theologische System, das beim Ise-Shintô einige Anleihen gemacht hat, nämlich der Ryôbu-Shintô, der Shintô der Zwei Teile, bringt Spekulationen, die darüber noch hinausgehen. Ryôbu ist ein Ausdruck des Shingon-Buddhismus, der die gesamte Welt in zwei Teile gliedert: die Diamant-Welt und die Mutterschoß-Welt. In dieses System bezieht die Shingon-Lehre nun die beiden Ise-Schreine als die höchsten des Landes mit ein, indem sie in ihnen Repräsentanten der beiden Welten sieht.

Hatte der Shingon-Buddhismus damit seinen eigenen Shintô geschaffen, so wollte die Tendai-Lehre, die den anderen großen Zweig des esoterischen Buddhismus bildet, nicht zurückstehen. Ihre Schule ist als Sannô-Shintô bekannt geworden. Später, zu Beginn des 17. Jh., entwickelte sich die Lehre unter dem Tendai-Mönch TENKAI schließlich zum „Shintô der Einen Wahrheit“ (Ichijitsu-Shintô), der, wie andere in der Zwischenzeit ins Leben gerufene Shintô-Lehren, das Verhältnis zwischen Buddhas und *kami* umkehrt: Nicht die *kami* sind Manifestationen der Buddhas, nein, Buddhas und Bodhisattvas sind nichts anderes als Manifestationen der *kami*.

Fußten diese Lehren größtenteils auf den bisherigen, so nahm der gelehrte KITABATAKE CHIKAFUSA das kaiserliche Schisma nach 1333 zum Anlaß, der politischen Komponente der Lehre wieder zum Durchbruch zu verhelfen. Sein Buch von der Wahren Gott-Kaiser-Herrschaftslinie preist die Einzigartigkeit einer solchen Dynastie und eines Landes, das eine solche Dynastie besitzt: dem Gott-Kaiser entspricht das Götterland.

Unter all den neuen Lehren ist schließlich noch der Yoshida-Shintô herauszuheben, der auch als „Ausschließlicher Shintô“ (Yuiitsu-Shintô) bezeichnet wird. Sein Begründer YOSHIDA KANETOMO (1435–1515) nannte ihn auch Uranfänglichen Shintô und erhob damit den Anspruch, daß seine Lehre den Urgrund für alle übrigen Lehren bilde. Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus sind seiner Meinung nach völlig überflüssig. Hier wird nicht das Verhältnis zwischen *kami* und Buddhas umgekehrt, wie im Shintô der Einen Wahrheit, hier wird die totale Abkehr vom Fremden gefordert und das eigene, japanische als das einzig Notwendige und Wahre hingestellt. Allerdings kann sich auch diese Lehre von fremden Einflüssen keineswegs freihalten.

In der Tat, nehmen wird die nicht durch Buddhismus oder chinesische Vorstellungen geprägte, eigentlich religiöse Lehre, die sich aus den Shintô-Theorien des Mittelalters herauskristallisieren läßt, so bleibt wenig übrig. Es läßt sich nach wie vor in die wenigen Worte fassen: „Verehere die Gottheiten, halte die Reinheitsvorschriften ein.“ Ein Neues kommt schließlich hinzu, was man nicht unbedingt auf den direkten Einfluß des Buddhismus oder Konfuzianismus zurückführen muß, da es sich auch selbständig herausgebildet haben könnte: die Forderung, sei aufrichtig und gerade. Das ist die ganze Shintô-Religion, wenn man sie ihres Beiwerks entkleidet. Es ist eine alte religiöse Wahrheit, und sie ist trotz der wenigen Worte vielleicht gar nicht so gering zu veranschlagen, da sie dem einzelnen unerhört viel Spielraum läßt.

Hier liegt jedoch auch die Gefahr, die jeder allzu schlichte Glaube birgt: Er läßt sich jederzeit und zu jedem Zweck mißbrauchen. Die Aktivierung und Reaktivierung des naiven Glaubens für die Politik auf dem Boden des Gelehrtenfleißes, von dem wir zu Anfang gesprochen haben, kann man als einen solchen Mißbrauch betrachten, dessen üble Folgen noch nicht vergessen sind.

SUMMARY

The indigenous religion of Japan, usually called Shintô, presents a variegated picture: the „true“ Shintô, as seen in the Shintô of the imperial family and in Shrine Shintô; sectarian Shintô and popular Shintô, not to mention State Shintô, abolished after World War II. Popular Shintô is also called folk religion, but many of the popular beliefs are regarded as superstition. The present paper attempts to gain an understanding of these widely differing phenomena (and their interpretation) by trying to outline the development of the different streams of religious thought or

practices against the relevant political or historical background, stressing especially the influence of Chinese ideas in regard to the creation of the „Divine Way“ (= *shintô*) of the Japanese emperor, now considered to be a god incarnate, in the end of the 7th century, and the ensuing state cult; the rôle of Buddhism which permeated – especially in its popular forms – nearly all of the indigenous cults, thus mellowing the character of the *kami*-deities, now thought but transformations of a Buddha or Bodhisattva; the first formulations of indigenous creeds, now called Shintô, in the end of the 13th century, incorporating Buddhist as well as Taoist thought, and their further development under the sign of a growing nationalistic consciousness; the attempt of the School of National Learning to reestablish the faith of the „Age of Gods“ up to its misuse in our times; on the other hand the openness of the Japanese mind to receive and to accept divine revealings fearing no consequences, and last not least, the simple truth underlying the religious thought from old: to keep pure and to worship the deities.

JOHANNES LAUBE: DIALEKTIK DER ABSOLUTEN VERMITTLUNG*

von Hans Waldenfels

„Hajime Tanabe (1885–1962) ist einer der bedeutendsten japanischen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Neben Kitarō Nishida (1870–1945) gilt er als Mitbegründer der sogenannten Kyōto-Schule der japanischen Philosophie. Die Kyōto-Philosophie rotiert um die zwei Pole ‚Nishida-Philosophie‘ und ‚Tanabe-Philosophie‘. Sowohl Nishida als auch Tanabe standen unter dem Einfluß des Buddhismus und benutzten buddhistische Ideen und Termini – doch jeweils auf ihre eigene Weise. Eine Aufgabe meiner Untersuchung ist es, die Eigenart der Philosophie Tanabes, insbesondere ihre widersprüchliche Beziehung zur Religionsgeschichte darzustellen. Die zweite Aufgabe meiner Untersuchung besteht darin, kritisch die Grenzen der Religionsphilosophie Tanabes zu zeigen, aber auch ihre Bedeutung für uns heute. Denn wir alle leben spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg in einem Kreislauf des gegenseitigen Austauschs der religiösen Fragestellungen und Antwortversuche, dessen sich die japanischen Philosophen und Theologen freilich mehr bewußt sind als wir Westeuropäer.“ (8)

Mit diesen Sätzen umschreibt J. LAUBE (L.) die Aufgabe, die er sich in seiner Habilitationsschrift gestellt hat, die der Universität Marburg im Jahre 1982 vorgelegen hat. Über einige Grundoptionen, die seiner Beschäftigung mit der Tanabe-Philosophie vorausgehen, hat er selbst weiterhin Auskunft gegeben. Die Arbeit ist geschrieben vom Standpunkt eines Religionsgeschichtlers, der sich auf die Seite der Seins-Philosophie des späten HEIDEGGER gestellt und im übrigen die Forderung HEIDEGGERS nach strenger Einhaltung der Trennung zwischen Theologie und Philosophie zu eigen gemacht hat (10). Entsprechend der Beschreibung dieses Ausgangspunktes möchte L. seine Untersuchung weder zur Verteidigung der Religionsphilosophie TANABES oder des Buddhismus noch zur Verteidigung der christlichen Religion oder ihrer Theologie abgefaßt sehen, sondern als eine „religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Untersuchung, die um eine treue Darstellung der Gedanken TANABES und um eine unvoreingenommene religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Bewertung bemüht ist“ (11), angesehen wissen. Diesem Ansatz entsprechend liegt das Schwergewicht der Arbeit auf einer gründlichen, überwiegend aus unübersetzten japanischen Quellen erarbeiteten Darstellung der Grundpositionen des Philosophen TANABE, der im Schatten NISHIDAS gerade in der westlichen Welt bislang kaum die ihm gebührende Aufmerksamkeit gefunden hat.

Im Einleitungsteil finden sich Hinweise auf die Biographie und Bibliographie TANABES. Zur Grundlage seiner Darstellung hat L. die 1949–1952 verfaßte „Einführung in die Philosophie“, die aus einem Hauptteil („Die grundlegende Fragestellung der Philosophie“) und drei Ergänzungsteilen (1. „Geschichtsphilosophie – Politische Philosophie“, 2. „Wissenschaftsphilosophie – Erkenntnistheorie“, 3. „Religionsphilosophie – Ethik“) besteht und als Bd. 11 der Gesammelten Werke erscheinen ist, benutzt. Die nicht sehr glückliche Anordnung des Tanabeschen Werkes (kleiner sog. „Hauptteil“ und drei ausgedehnte „Ergänzungsteile“) hat L. seinem eigenen

* LAUBE, JOHANNES: *Dialektik der absoluten Vermittlung. Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum „Wettstreit der Liebe“ zwischen Buddhismus und Christentum*. Mit einem Geleitwort von Yoshinori Takeuchi. Herder/Freiburg u. a. 1984; 338 S.

Darstellungsteil (Kap. 1–4) als Leitfaden zugrundegelegt. Das hat den Vorteil, sehr zuverlässig an TANABE herangeführt zu werden, aber auch den Nachteil, daß der Leser oftmals mit Anfragen allein bleibt. So fragt man sich gleich anfangs (23ff.): Was ist das für eine Einführung, in der zunächst andere Versuche kritisiert werden, dann ein Anschauungsbild und die Erklärung von vier Grundbegriffen geboten wird (Tat, Selbstbewußtsein, Dialektik, Absolutes) und damit der Hauptteil sich erschöpft (23–71)? Hier hätte man sich – auch im Hinblick auf die aus einem anderen Kulturkreis „übersetzten“ und, weil die deutschen Termini bereits anderweitig besetzt sind, so auch wieder nicht „übersetzten“ Grundbegriffe – gleich von Anfang an eine weniger zurückhaltende, kritisch begleitende Darstellung gewünscht. Im Grunde muß der Leser schon bei seiner Lektüre von 1–4 immer wieder auf das gediegene Kap. 5 vorausgreifen. Das verführt dann seinerseits dazu, vielleicht überhaupt zunächst mit Kap. 5 (Kritische Stellungnahme) zu beginnen und sich von dort einen Zugang zu Kap. 1–4 zu erarbeiten. Das beste Beispiel ist der Begriff „Selbstbewußtsein“ (27f.), dessen Schreibweise „SELBST-Bewußtsein“ zwar die Nichtübereinstimmung mit bekannten Bedeutungsinhalten signalisiert, aber im Grunde nichts erklärt und folglich auch nicht „übersetzt“.

Die eigentliche „Einführung in die Philosophie“ vollzieht sich tatsächlich in den schon genannten Ergänzungsteilen, die die Kap. 2–4 bilden. Da wir hier auf ein ausführliches Referat dieser Teile verzichten müssen, sei nur soviel angemerkt, daß sich für den Rez. aus einem Vergleich mit dem japanischen Urtext ergeben hat, daß L. TANABES Gedankengang äußerst zuverlässig wiedergegeben ist. Das ist festzuhalten gerade auch angesichts der Tatsache, daß sich dieser Gedankengang nicht leicht in ein anderes Sprach- und Gedankenfeld übertragen läßt, eine rein terminologische Übertragung folglich nicht ausreicht.

L. selbst legt in Kap. 5 eine doppelte kritische Stellungnahme vor, eine transzendenthistorisch/systematische, die von außerhalb des Systems TANABES abgegeben wird (5.1/2) und eine immanent-historisch/systematische, also eine Kritik aus dem Innern des Systems TANABES (5.3/4). Sehr wichtig sind zunächst die Ausführungen über „Tanabes problematische Sprache“ (5.1.3). In 5.1.4 beschreibt L. die Autoren, mit denen sich TANABE auseinandergesetzt hat, Philosophen und Theologen, seinen Umgang mit religionswissenschaftlichen Gegebenheiten und der Religionsphilosophie (219–233), die vernachlässigten Fragestellungen. Es fällt auf, daß TANABE die Vorgegebenheiten der Tradition, bei den Religionen Lehre, Kult und Organisation, nur unzureichend in seine Überlegungen einbezieht (224ff.), es folglich „zu unhistorischer Interpretation der historischen Religionen“ kommt (226–244). Der historischen Außenkritik läßt L. systematisch-kritische Überlegungen folgen. In ihrem Mittelpunkt steht das Verständnis TANABES von Dialektik. L. bewertet TANABES Philosophie zusammenfassend als „religiöse Philosophie“, wobei TANABE freilich einen vom Profanen getrennten Bereich des Heiligen nicht anerkennt (273).

Eine „Außenkritik“ dieser Art – das weiß und spürt auch L. – ist nicht frei von Peinlichkeiten. Dennoch sollte vor voreiliger Geringschätzung der Philosophie TANABES schon deshalb gewarnt werden, weil dieser sich – im Gegensatz zur Mehrzahl europäisch-westlicher Denker und Philosophen – zumindest auf das Glatteis einer fremden Kultur gewagt hat. Wieviel hier an wechselseitiger Vermittlung noch erforderlich ist, braucht dann nicht bestritten zu werden.

L. selbst geht aber noch einen Schritt weiter und stellt sich mit seiner sog. „immanenten“ Kritik „hypothetisch auf den Standpunkt der dialektischen Philosophie TANABES und prüft ihre innere Folgerichtigkeit und Schlüssigkeit“ (274). In seinem historischen Teil verfolgt er TANABES Selbstkritik im Hinblick auf die von ihm entworfene, hier aber nicht zu erläuternde „Logik der Spezies“ (5.3.3), die L. für

nicht konsequent genug hält. In seinem systematischen Teil kehrt L. zu dem auch von TANABE für das Absolute gebrauchten Begriff des „Absoluten Nichts“ zurück. Die Eigenart dieses Verständnisses bei TANABE, das L. als „etwas Nicht-Buddhistisches, als etwas Neues, als etwas Tanabe-mäßiges“ erläutert (289), erschließt er zunächst im Vergleich mit HISAMATSUS und NISHIDAS Verständnis des Absoluten Nichts, sodann in Unterscheidung von HEIDEGGERS Sein und Nichts. (Warum L. nicht die deutsche Übersetzung des bekannten Texts von HISAMATSU zitiert, ist nicht recht einzusehen [vgl. 289–294].) Gerade die Tatsache, daß TANABE hier von anderen abgesetzt vorgestellt werden muß, wobei es dann zunächst eine Frage ist, ob und wie weit diese wiederum als korrekt rezipiert angesehen werden können (hinsichtlich des Heideggerverständnisses ist das ausdrücklich von anderen Vertretern der Kyōtoshule bestritten worden), zeigt die Schwierigkeit der letzten Bewertung TANABES selbst. Die eigentliche Auseinandersetzung wird philosophisch im Bereich der Frage nach seinem Verständnis von „absoluter Vermittlung“ geführt werden müssen. Wichtiger für den Leserkreis der ZMR dürfte die Bewertung der religionsgeschichtlichen Bedeutung TANABES sein. Der Versuch der „absoluten Vermittlung“ brachte ihn dahin, letztendlich zwischen Buddhismus und Christentum und innerhalb des Buddhismus zwischen Nembutsu- und Zenbuddhismus zu stehen, ohne in einer bestimmten Religionsgemeinschaft selbst zu praktizieren. L. sieht in ihm den „Prototyp des modernen Intellektuellen, der gleichzeitig die theologische Diskussion innerhalb des Christentums als auch diejenige innerhalb des Buddhismus in sich selber auszutragen sich gezwungen sieht“ (321). In diesem Zusammenhang steht auch der von TANABE in Anschluß an JASPERS gebrauchte und im Untertitel des Buches aufgenommene Ausdruck „Wettstreit der Liebe“ (vgl. 205f. und 321). Er ist – wenn schon „Streit“ – bei TANABE selbst am Ende doch ein intellektueller Streit. Im Gegensatz zu TANABE selbst hält L. daher seine Philosophie doch für die Philosophie einer Minderheit. Denn: „Tanabes Philosophie entspricht . . . weder dem religiösen Selbstbewußtsein noch der religiösen Praxis der ganz gewöhnlichen Leute, der Masse, der Menschheit insgesamt. Die bisherige Religionsgeschichte hat gezeigt, daß das religiöse Selbstbewußtsein und die religiöse Praxis der ganz gewöhnlichen Leute, der ‚Toren und Sünder‘ im Unterschied zu den asketischen und mystischen ‚Weisen und Heiligen‘, regelmäßig sich mit den Momenten des Vorgegebenen innerhalb ihrer Religionen verbanden: mit dem traditionellen Kult, mit dem traditionellen Dogma, mit der traditionellen Organisation. Sie empfanden das Vorgegebene nicht nur als negatives und nicht nur als zu negierendes Moment, wie es bei TANABE meist beschrieben wird. Solange die Tanabe-Philosophie den Kult, das Dogma und die Organisation nur als negierte und nicht auch als dialektisch bejahte Elemente behandelt, scheint ihre Dialektik der absoluten Vermittlung nicht folgerichtig durchgeführt zu sein und ihr Ziel, die Philosophie der ganz gewöhnlichen Leute zu werden, nicht verwirklichen zu können. Jedenfalls: die Erfahrung der bisherigen Religionsgeschichte spricht dagegen. In der Zwischenzeit bleibt die Philosophie TANABES die Philosophie einer Minderheit von ‚Weisen und Heiligen‘ innerhalb der Gemeinschaft der ‚Toren und Sünder‘ oder wie TANABE sich selbst charakterisiert: von prophetischen Existenzen. Ihr öffentliches Leben bedeutet gleichzeitig öffentliches Sterben.“ (322f.)

Mit L's Werk haben wir eine zuverlässige Einführung in TANABES Denken. Damit schließt sich eine weitere Lücke im Verständnisprozeß um die Kyōtophilosophie. Die redliche Kritik L's schließt freilich die Gefahr in sich, daß sich die wenigen, die sich intensiv für das fernöstliche philosophische Bemühen interessieren, durch die Erkenntnis, daß a) die Bewertung des von TANABE bedachten religionsgeschichtlichen und philosophischen Materials Mängel und Einseitigkeiten aufweist und b)

eine für konkrete religiöse Optionen – und sei es die für den Buddhismus – offene Philosophie eben doch nicht zustande kommt, eher wieder abgeschreckt werden. Damit würden sie in ihrer eigenen, auf den eigenen Kulturkreis beschränkten Denkweise erneut bestärkt. Eine ganz andere Frage, die hier nur gestellt werden kann, ist die, ob der Buddhismus am Ende gar keine andere Möglichkeit eines Austrags des „Wettstreits“ zuläßt. Den Anspruch auf eine „Philosophie der Menschheit“ (322) haben jedenfalls in anderer Formulierung K. NISHIDA und K. NISHITANI mit H. TANABE gemein. Auch sie aber suchen – letztlich vom buddhistischen Lebensgrund nicht gelöst – eine denkerische Lösung im „Zwischen“ der Religionen. Einen weiteren Schritt tut tatsächlich erst Y. TAKEUCHI, in dessen Leben die Vermittlung von Theorie und (amida-)buddhistischer Praxis sichtbar wird. In seinem Geleitwort nennt er Tanabes „Einführung in die Philosophie“ „eine große Senke in jenem Meeresboden“, wo sich im „japanischen Graben“ die östliche und die westliche Kontinentalplatte aneinander reiben, zu der sich freilich weitere Facetten gesellen.

Der protestantische Theologe KWESI DICKSON aus Ghana ist in der afrikanischen Theologie kein Unbekannter. Durch Publikationen zu biblischen (vor allem Beiträgen zum AT) und kirchengeschichtlichen Themen hat er wichtige Bausteine zu einer eigenständigen afrikanischen Theologie beigetragen. Mit dem vorliegenden Buch versucht er, eine kritische Bestandsaufnahme des bisher auf dem Weg zur afrikanischen Theologie Geleisteten vorzunehmen. Das Buch ist in drei große Abschnitte eingeteilt. Der erste Teil beschreibt die theologische Arbeit in Afrika als eine Theologie im Werden. „Theologie“ wird von D. nicht ausschließlich als die Tätigkeit der theologisch geschulten Fachleute verstanden, sondern als gemeinschaftliche Aufgabe aller Christen, die ihren Glauben reflektieren, ihn in bezug zur Wirklichkeit setzen, in der sie leben, und sich darüber durch ihr Leben und in Worten mitteilen. Quellen dieses theologischen Tuns sind die Bibel, die Überlieferung der Kirche, die afrikanische Kultur und die eigene Erfahrung. Unter afrikanischer „Kultur“ faßt D. neben Kunst, Musik, Tanz, Brauchtum auch alle Ausdrucksformen der traditionellen afrikanischen Religionen. In Afrika stehen die religiöse und kulturelle Wirklichkeit in einem unauflöslichen Zu- und Miteinander. Die afrikanische Weltsicht wird als eine „theologische Weltsicht“ charakterisiert, in der immer eine Interaktion zwischen physischer und geistiger Welt besteht. Die Auswirkungen dieser „theologischen Weltsicht“ lassen sich in der afrikanischen Gottesvorstellung, im Menschenbild und in den afrikanischen Gesellschaftsformen als bestimmende Matrix feststellen. Daran hat auch die koloniale Periode grundsätzlich nichts ändern können. Die alte afrikanische Weltsicht hat sicher viele Beschädigungen erleiden müssen, ihre fortdauernde Gültigkeit ist durch den Ansturm der modernen westlichen Vorstellungen angezweifelt, aber bis heute haben die grundlegenden Strukturen überlebt. Für den afrikanischen Menschen und für die Entwicklung einer eigenständigen afrikanischen Theologie liegen hier die Voraussetzungen und Chancen.

Im zweiten Hauptteil geht es unter der bezeichnenden Überschrift „Theologische Unsicherheit und Experimentieren“ um die kritische Bestandsaufnahme der „Theologie in Afrika“. Aus der kolonialen Vergangenheit tragen die afrikanischen Kirchen eine schwere Hypothek, die sie bei der Entwicklung eigener Formen von Kirche-Sein und Theologie belastet.

Dies zeigt sich bei den Kirchenstrukturen, in der Liturgie und im sozialen Einsatz. Einen großen Beitrag zur langsamen Selbstwerdung der afrikanischen Kirchen haben die Bibelübersetzungen in afrikanische Sprachen gebracht. Was die theologische Arbeit in Afrika angeht – D. gebraucht diesen Ausdruck offensichtlich lieber als „afrikanische Theologie“ –, so wird herausgestellt, daß die afrikanischen Theologen hier noch „unterwegs“ sind. Schon in seiner Einleitung hat D. darauf hingewiesen, daß gegenwärtig die Zeit einer Zäsur gekommen sei. Die Diskussion um die Legitimität eines eigenen afrikanischen theologischen Weges als Ausdruck einer legitimen Vielfalt in der Einheit der christlichen Kirchen ist positiv entschieden, die Abgrenzung zur westlichen Theologie herausgearbeitet und die Grundlinien einer afrikanischen Theologie mehrfach vorgelegt worden. Bei der Entwicklung der afrikanischen Theologie gehe es jetzt darum, die Schätze des informellen Theologisierens der afrikanischen Christen, das sich in Gesang, in der Musik, im freien Beten usw. artikuliere, zusammenzutragen. Dabei sei eine stärkere Berücksichtigung des

* DICKSON, KWESI A.: *Theology in Africa*, Darton, Longman & Todd / London und Orbis Books / Maryknoll, N.Y. 1984; 243 S.

religiösen Lebens in den unabhängigen Kirchen Afrikas zu fordern. In der Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie skizziert D. kurz die kontroversen Positionen, wie sie in der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT), der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen (AOTA) und den Vertretern der Schwarzen Theologie geführt wurde. D. selber plädiert für eine afrikanische Theologie, die sehr bewußt ihren Ausgangspunkt von der afrikanischen Kultur (Einheit von Kultur und Religion) nimmt. Als theologische Begründung führt er die grundlegende „kulturelle Kontinuität“ der afrikanischen Kultur mit der Bibel ins Feld, indem er die Konstanten der jüdischen mit der afrikanischen Kultur (Begriff der Natur, Verständnis von Krankheit und Besessenheit, die Beziehung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft) vergleicht. Mit einem Entwurf einer „Theologie des Kreuzes im Kontext“ arbeitet D. die Unterschiede des afrikanischen Verständnisses von Tod und Auferstehung zum individualistischen westlichen Verstehen heraus. Der dritte Hauptteil „Implikationen für die theologische Ausbildung“ zeigt die Konsequenzen der so skizzierten Theologie für Afrika für die Kirche auf. D. möchte die bestehende Diskrepanz zwischen Kirche und Theologen aufgehoben wissen in eine grundlegende Zusammenarbeit, die ernst macht mit der These, daß alle Christen „Theologie treiben“, Theologie daher nicht Sache einiger weniger „Spezialisten“ sein könne.

Konsequenzen sind auch für Formen der theologischen Ausbildung angezeigt. Die vom Westen übernommenen Seminare und theologischen Hochschulen fördern in ungesunder Weise das Spezialistentum. Neue Formen der theologischen Ausbildung über Fernkurse (TEE) und verstärkte Zusammenarbeit mit den „Departments of religion“ an den säkularen Universitäten würden zu einer größeren interdisziplinären Zusammenarbeit und Offenheit beitragen. Die Kirchen hätten weitgehend versäumt, die besser ausgebildeten Laien zur Zusammenarbeit einzuladen. Für die Zukunft werde es immer unausweichlicher, daß die afrikanischen lokalen Sprachen als Medium der Theologie herangezogen werden.

Auf kurzem Raum ist es D. gelungen, ein reiches Material zusammenzutragen, das wirklich eine Bestandsaufnahme der Theologie in Afrika bietet. Als englischsprachiger Theologe in Westafrika ist D. natürlich nicht in gleicher Weise mit der frankophonen Theologie in Zentralafrika vertraut. Die Grundzüge einer afrikanischen Theologie, die herausragende Problematik und die Folgerungen für die Ausbildung sind aber doch so weit gefaßt, daß sie schon repräsentativ für Gesamtafrika (Schwarzafrika) sind.

„PORTARE CRISTO ALL'UOMO“

Unter der Überschrift „Christus zum Menschen tragen“ hat die Päpstliche Universität Urbaniana in Rom vom 18.–21. Februar 1985 einen internationalen Kongreß veranstaltet, der wesentlich der Standortbestimmung 20 Jahre nach dem 2. Vatikanischen Konzil dienen sollte. Im Mittelpunkt der drei Tage standen folglich nach der Eröffnungsveranstaltung am 18. 2. mit einem Einführungsvortrag von Kardinal F. KÖNIG, Wien, zum Thema des Kongresses „Christus zum Menschen tragen. Reflexionen auf 20 Jahre seit dem 2. Vatikanischen Konzil“ die Ausführungen der inzwischen zu Präsidenten ernannten Leiter der drei vatikanischen Sekretariate und Korreferate, in der Regel der Sekretäre. *Tag 1* war dem *Dialog* gewidmet und wurde eingeleitet durch ein Referat von Kardinal F. ARINZE über die Aussichten der Evangelisation im Bereich der nichtchristlichen Religionen 20 Jahre nach dem Konzil, begleitet von einem Referat von P. M. ZAGO OMI über die „Kulturen“ als Objekt und Weg der Evangelisation, *Tag 2* dem *Zeugnis*, eingeleitet von Kardinal J. WILLEBRANDS mit einem Vortrag über den ökumenischen Dialog 20 Jahre nach dem Konzil, begleitet von einem Korreferat P. P. DUPREYS über „Mission und die Einheit der Christen“, *Tag 3* der *Solidarität*, eingeleitet von Kardinal P. POUPARD mit einem Vortrag über „das Christentum angesichts des ideologischen und praktischen Unglaubens“, gefolgt von einem Referat A. FROSSARDS über den Auftrag der Kirche für den Menschen in der pastoralen Lehre JOHANNES PAULS II. Der sehr instruktive Vortrag WILLEBRANDS verdient schon deshalb besondere Beachtung, weil er sich im letzten Teil seiner Ausführungen kritisch mit dem bekannten Buch von K. RAHNER und H. FRIES auseinandergesetzt und dieses in seinem zentralen Vorschlag entschieden zurückgewiesen hat, – wenige Tage, bevor der „Osservatore Romano“ an prominenter Stelle seinerseits die inzwischen vieldiskutierte Kritik an dem Buch veröffentlichte. Bei der Behandlung der Kritik des römischen Organs dürfte daher nicht unberücksichtigt bleiben, daß ihr eine nicht minder beachtliche Kritik von Seiten des Präsidenten des Einheitssekretariats vorausgegangen ist.

Die Nachmittage waren einer Vielzahl von Arbeitskreisen vorbehalten, in denen Vertreter der Universität, der affilierten Universitäten der 3. Welt, aber auch Vertreter anderer römischer und einiger ausländischer Universitäten – die BRD war mit Vertretern aus Bonn und Freiburg vertreten – zu besonderen Aspekten des Rahmenthemas des Tages referierten. Wegen der Fülle der Referate war eine ausführliche Diskussion der einzelnen Vorträge nur bedingt möglich. Sie wird im Grunde erst dann wirklich stattfinden können, wenn die Akten des Kongresses gedruckt vorliegen. Aus den Themenkreisen seien herausgehoben für den Tag des Dialogs die Beschäftigung mit dem 1984 vom Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen veröffentlichten Dokument über Dialog und Mission, die Behandlung der in *Nostra Aetate* vorrangig genannten Religionen Asiens und des Islams, das Problem der Inkulturation und der Sprache, für den Tag des Zeugnisses das Verhältnis zur Orthodoxie und zum Judentum (so parallelisiert), für den Tag der Solidarität die Kirche und der Marxismus, das Christentum und die Säkularisierung und die kirchliche Entfremdung, die Thematik der Befreiungstheologie (hier war eine Polarisierung nicht zu übersehen), das Verständnis von „Wissenschaft“, die religiöse Freiheit, der Friede. Die großen Themen, die zur Zeit des Konzils so leidenschaftlich diskutiert wurden, wurden hier gleichsam fortgeschrieben. Nicht zu übersehen ist die Verlegenheit und Stagnation in der Diskussion der christlichen

Ökumene. Die Themen blieben dort deutlich im Theoretischen: geschichtliche und rechtliche Themen, das ökumenische Bewußtsein, die Funktion der Heiligen Schrift in diesem Zusammenhang u. ä.

Auffallen mußte, daß die Kongregation für die Glaubensverbreitung zwar zu den Trägern des Kongresses zählte, selbst aber sich hinter die drei Sekretariate für die Einheit, die Nichtchristen und die Nichtglaubenden zurückzog. Überschattet wurde der Kongreß durch den plötzlichen Tod des Propägeden der Propaganda, Erzbischof RYAN, der noch die Eröffnung des Kongresses moderiert hatte. Seiner gedachte Papst JOHANNES PAUL II. in besonderer Weise in der abschließenden Audienz für die rund tausend Mitglieder des Kongresses.

Bonn

Hans Waldenfels

Champagne, Claude: *Les débuts de la mission dans le Nord-Ouest Canadien. Mission et Église chez Mgr. Vital Grandin, o.m.i. (1829–1902)*, Édition de l'Université d'Ottawa/Ottawa 1983; 274 p.

Vorliegende Arbeit von CLAUDE CHAMPAGNE über die Anfänge der katholischen Mission im kanadischen Nordwesten zeichnet vor allem das missionarische Wirken und die pastoraltheologischen Konzeptionen des Mgr. JUSTIN-VITAL GRANDIN O.M.I. (* 8. 2. 1829 in Saint-Pierre-la-Cour, Département de Mayenne, Fkr., † 3. 6. 1902 in Saint-Albert, Kanada) nach. Seit 1854 in mehreren Distrikten des Nordwestterritoriiums (aus dem alle Diözesen und apostolischen Vikariate im Westen und Norden Kanadas hervorgingen), 1859 als Weihbischof der Diözese Saint-Boniface (Manitoba) und 1871–1902 als Titularbischof der neuen Diözese Saint-Albert (Alberta) im pastoralen und apostolischen Einsatz, gehört Mgr. Grandin mit Mgr. A.-A. TACHÉ (1823–1894) und Mgr. A. LACOMBE (1827–1916) u. a. zu den großen Gestalten des seit den 1840er Jahren unter der indigenen Bevölkerung des nördlichen und westlichen Kanadas missionierenden Ordens der Unbefleckten Jungfrau Maria, die in den weiten und weithin unerforschten Missionsgebieten in sozialer, kolonisatorischer, kultureller und missionarischer Hinsicht und für den Aufbau der kanadischen Kirche Gewaltiges leisteten.

Die in sechs Abschnitte aufgeteilte Arbeit rekonstruiert nach einer Einführung zunächst die biographischen Daten, die familiären Verhältnisse und die theologische Ausbildung im Frankreich des 19. Jh.s. Kapitel zwei veranschaulicht die Umwelt des Missionsfeldes: geographische, ethnographische, historische Daten über Nordwestkanada, die wirtschaftliche und soziale Situation und ihre Relationen zum Christentum, die in Konkurrenz zur katholischen Kirche stehenden Aktivitäten mehrerer protestantischer Missionsgesellschaften, die Beziehungen der Missionare zur Hudson's Bay Company, die politischen und sozialen Wandlungen des Nordwestterritoriiums durch die Eingliederung in die kanadische Föderation, die Auffassungen des Mgr. GRANDIN über die Bewohner des Landes, die Europäer, die Métis (frz.-indian. Mischlinge), die autochthonen Bevölkerungsgruppen („Indianer“) der Montagnais, Cris, Pieds-Noirs, Assiniboines u. a. Kapitel drei behandelt die Missionsmethoden unter den ethnischen Gruppen und ihre Hinführung zum Christentum von der Predigt bis zur Taufe. Kapitel vier beschreibt unter „Christianisation“ die gesamte pastorale und kirchliche Tätigkeit der Missionare und das Leben der christlichen Gemeinden der verschiedenen Bevölkerungsgruppen. Kapitel fünf geht auf die Versuche der Missionare ein, den ethnischen Gruppen und Métis mittels der katholischen französischen Kolonisation christliche „Civilisation“ nahezubringen. Ein letztes Kapitel behandelt das Kirchenmodell des Mgr. GRANDIN – die solidarische Kirche unter dem Zeichen der Autorität kirchlicher Hierarchie, gegründet auf die Gegenwart und das Wirken Gottes und seiner Heiligen – und die apostolischen Aktivitäten des Bischofs von Saint-Albert, der, angesichts der großen ethnischen Vielfalt der Gläubigen und des Klerus, die Wichtigkeit und Bedeutung der „Indigénisation“ des Klerus für die Einheit der Diözese erkannte und zielstrebig dafür arbeitete.

Für den nichtkanadischen Leser wäre vielleicht eine kurze und übersichtliche Einordnung dieser Missionsepoche in die gesamte Missionsgeschichte Kanadas nützlich gewesen, außerdem hätte man sich hinsichtlich des Problems von Kulturerbe und Evangelium im allgemeinen und des Versuchs der Inkulturation der christlichen Botschaft in die autochthonen Kulturen Kanadas im speziellen etwas

mehr theologische Reflexion aus heutiger kulturalanthropologischer Perspektive wünschen können. Champagnes gut dokumentierte, mit Index, reichhaltigen bibliographischen Angaben und mit mehreren Karten des Missionsfeldes anschaulich illustrierte Untersuchung ist jedoch eine Bereicherung der Kenntnisse über die (in Europa noch wenig erforschte) Missions- und Kirchengeschichte des nordwestlichen Kanada und ein wertvoller Beitrag zum Selbstverständnis der jungen indianisch-kanadischen Kirche.

Bayreuth

Richard Nebel

Carmignac, Jean: *La naissance des évangiles synoptiques*, 2. éd. avec réponse aux critiques, O.E.I.L./Paris 1984; 118 p.

Tresmontant, Claude: *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles*. Présentation de MGR. J.-CH. THOMAS, O.E.I.L./Paris 1983; 317 p.

Die Exegese des NT hat dank der historisch-kritischen Methode der Bultmannschule – so hat es den Anschein – inzwischen bei der Datierungsfrage der Evangelien zu sicheren Ergebnissen geführt, so daß heute allgemein gilt: Mk zwischen 65 u. 70 n. Chr.; Lk zwischen 70 u. 90; Mt zwischen 85 u. 100 und schließlich Joh zwischen 90 u. 120 (vgl. dazu TRESMONTANT S. 39). Einhellig ist die Meinung der Exegeten auch darüber, daß all diese Evangelien in dem uns bekannten Griechisch des überlieferten Textes original abgefaßt worden sind.

Die als recht sicher geltenden Ergebnisse wurden mit Hilfe von Hypothesen und Rückschlüssen erzielt, die bislang unangefochten waren, bis erste Kritik in England 1976 durch J. A. T. ROBINSON (*Redating the New Testament*, London: S.C.M.) und 1978 durch J. W. WENHAM (*Gospel Origins*, in: *Trinity Journal* VII) laut geworden ist. Die beiden hier zu besprechenden Bücher unterstützen diese Kritik auf höchst überzeugende Weise.

C., ein bekannter Übersetzer von Qumran-Texten, und T., Professor für mittelalterliche Philosophie an der Sorbonne, versuchen nachzuweisen, daß alle Evangelien (bzw. für C. die synoptischen) ursprünglich auf Hebräisch verfaßt worden sind. Sie begründen diese These mit den Hebräismen und dem teilweise sehr speziellen Griechisch, das im Septuaginta-Milieu üblich war, einem heidnischen Griechen aber kaum verständlich gewesen sein dürfte.

Unterschiedlich sind die Auffassungen der Autoren hinsichtlich der Datierung. C. glaubt (vgl. S. 71ff), daß das Mk-Ev als eine Art Memoiren auf den Apostel Petrus selbst zurückgeht und gegen 42 (spätestens 50) in Hebräisch verfaßt worden ist. Mt und Lk stellen dann – durch Reden und einiges andere – erweiterte Fassungen des Mk dar und waren ebenfalls in Hebräisch niedergeschrieben worden, und dies ungefähr um 50 (spätestens bis 60). Demgegenüber hält T. (vgl. S. 319) Mt und Joh für die ältesten Evv, deren hebräischer Urtext vor 40 fertig vorlag, während Mk u. Lk zwischen 50 und 60 verfaßt worden sein sollen.

Damit dürfte die Diskussion um die Datierung der Evangelien wieder völlig offen sein. Die Bultmannschule ist mit ihrer eigenen Argumentationsweise hier angegriffen und teilweise widerlegt worden. Ihre bisherige Monopolstellung ist damit mehr als fragwürdig geworden, zumal inzwischen noch ganz anders geartete Vorwürfe gegen ihre wissenschaftliche Vorgehensweise erhoben werden (vgl. dazu EUGEN DREWERMANN: *Tiefenpsychologie und Exegese*, Band I, Olten-Freiburg 1984, S. 23ff).

Hannover

Peter Antes

Heim, Walter: *Die Errichtung des Missionshauses Bethlehem. Die Apostolische Schule Bethlehem auf Neu Habsburg/Meggen und in Luzern 1895/96 (Geschichte*

des Institutes Bethlehem 2) Missionsgesellschaft Bethlehem / Immensee 1983; II + 133 S.

Die Anfänge des Instituts Bethlehem, die in Bd. I seiner von W. HEIM verfaßten Geschichte dargestellt wurden (vgl. ZMR 68, 1984, 77), bleiben schwierig, nehmen aber „konkrete – und in mancher Beziehung dauernde – Gestalt an“ (S. I). Die „Apostolische Schule“ wird im deutschen Sprachgebrauch zum „Missionshaus“ (99ff), ihr Standort in Meggen bei Luzern erweist sich als Provisorium; sie findet schließlich in Immensee an der „Hohlen Gasse“ bei Kűbnacht ihre bleibende Stelle.

Bernried

Josef Glazik

Mulrain, George MacDonald: *Theology in Folk Culture. The Theological Significance of Haitian Folk Religion* (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums 33) Peter Lang / Frankfurt am Main-Bern-New York-Nancy 1984; 413 pp.

The author was born in Trinidad in 1946. After his studies at the United Theological College of the West Indies in Jamaica he served as a Methodist minister in Haiti (1973–1977). From 1977 to 1983 he was tutor at Kingsmead College, Selly Oak, Birmingham. During that time he took his Ph. D. from the University of Birmingham. The book reviewed here is his doctoral dissertation.

Mulrain wants to prove that the religious experience of the people of Haiti has much to contribute to the mainstream of theological scholarship. He defends a multicultural approach to theology as every culture has something unique to offer in the understanding of God. Haitian folk culture is a complex entity as also Haitian folk religion. The author deals with them in hundred pages: an exposition based on study and life-experience. Much attention is paid to Vaudou religion and the author selects six topics for theological consideration (eschatology, zombification, syncretism, Vaudou as a kind of masonry, revelation and the God revealed in Vaudou). He examines in detail the belief in spirit or spirits, the question of faith or fate, and aspects of church and community (attitude to women, health and wholeness). The sixth chapter describes as *bouillon* the ingredients Carribean theology has to take into account (the missionary theology, development, Castroism, liberation and blackness, and liberation and Rastafarianism, as also folk exegesis, grass-roots' socialism). The last part of the book consists of some admonitions for Western theologians: they should take folk religion and culture seriously, they should be open to fresh theological insights, they should acknowledge indebtedness to oral tradition and make use of indigenous idioms, and they should remember the commitment to the poor.

The book does not present us with an elaborated Haitian theology. The time for this venture has not yet come. But it very well describes the ingredients of the *bouillon* needed for a future Haitian theology. The author possesses an admirable theological open-mindedness in accepting God's presence in all cultures and religions. He defends his position very well. In this way he helps people from Haiti to have confidence in their own contribution to a more profound understanding of God. However, this doctoral dissertation is also of great value to Western theologians: "The theologian who needs no other voice apart from the one which speaks out of his or her own culture, is missing a glorious opportunity for inter-cultural growth. However the theologians who, apart from hearing sounds from his or her own culture, can listen sympathetically to voices speaking out of other cultures, is likely to

develop a mature understanding of God. And such an individual cannot be far from the Kingdom of Heaven!" (p. 390). This study makes stimulating reading!

Nijmegen

Arnulf Camps

Pannenberg, Wolfhart: *Anthropologie in theologischer Perspektive: religiöse Implikationen anthropologischer Theorie*. Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 1983, 540 S.

Im Jahre 1962 legte der Verf. zur Frage „Was ist der Mensch?“ einen ersten Entwurf vor, dessen theologische Relevanz schon damals viel beachtet wurde. Die nun vorliegende umfassende Aufarbeitung und ideenreiche Durchdringung der anthropologischen Ergebnisse dieses Jahrhunderts wird nach SCHELER, PLESSNER und GEHLEN zum Markstein der Forschung werden und für die Theologie manchen soliden Baustein für die systematische Begründung liefern können. So auch die Zielsetzung des Verf.s. Die Studie bezieht alle Lebensbereiche des Menschen ein und analysiert in häufig subtiler Detailuntersuchung die Forschungslage der Verhaltenspsychologie, Sprachphilosophie, Kulturtheorie, Staatslehre und Sozialwissenschaften. – In drei großen Schritten wird (1) „Der Mensch in der Natur und die Natur des Menschen“ vorgestellt, (2) „Der Mensch als gesellschaftliches Wesen“ herausgearbeitet und schließlich (3) die Kulturanthropologie im Kapitel „Die gemeinsame Welt“ angesprochen.

Schwerpunkte setzt der Verf. beim (biol.) Thema: Umwelt und Welt, beim Verhalten und Handeln und beim Aufbau des Ich durch seine gesellschaftliche Verflechtung. Bedauerlicherweise schwächer entwickelt bleibt der sehr elementare Bereich der Gefühle, Stimmungen und individuellen Welterfahrung. Wird die einschlägige anthropologische Forschung äußerst gewissenhaft durchleuchtet und konstruktiv weitergeführt, so vermißt man im Hinblick auf den Ansatz des Verf.s jedoch eine wenigstens ausreichende Einbeziehung der religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Ergebnisse. (Die meisten bedeutenden Gelehrten auf diesem Gebiet fehlen oder sind nur punktuell vertreten!)

Die Fragestellung P.s richtet sich auf die religiöse Konstitution des Menschen; es geht ihm um „die religiöse Dimension der menschlichen Lebenswirklichkeit in ihrer strukturellen Eigenart und in ihren wichtigsten Erscheinungsformen“ (17). Es ist sehr zu begrüßen, daß dieser zentrale Aspekt – in der philosophischen Anthropologie bisher weithin vernachlässigt – engagiert aufgearbeitet wird. – Am Leitfaden der Weltoffenheit, der triebfreien Distanz, des ‚Mängelwesens‘ und seiner Kompensationen, der Selbsttranszendenz und „Exzentrizität“ (Plessner), der vorgegebenen „Gebrochenheit“ und vor allem der Identitätsfrage, nicht zuletzt auch der Ontogenese, des Grundvertrauens und der spielenden Freiheit versucht der Verf. Ansätze für die These der religiösen Konstitution herauszuarbeiten, dabei zunächst souverän ein weites Religionsverständnis ansetzend. Leider können die zahlreichen, fruchtbaren Impulse dieses Buches in diesem Rahmen nicht kritisch beleuchtet werden; das soll einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben.

Doch sollten einige methodische Fragen kurz angesprochen werden: (1) Anthropologische Phänomene und theologische Deutung (!) finden keine rechte Brücke zueinander, da der Verf. theologische Vorgaben zum christlichen Menschenbild nicht unmittelbar empirisch untermauern kann. Die Brücke wäre – vom empirischen Befund her – zunächst zur religiösen Dimension zu schlagen, um dann eine mögliche, z. B. die christliche Deutung anzuknüpfen. (2) Der Begriff „Gott“ sollte in einer anthropologischen Arbeit nicht unvermittelt und unreflektiert eingeführt werden. Die Sphäre ‚Gott‘ ist von der anthropologischen Basis her nicht selbstver-

ständig. (3) Schlußfolgerungen zu ziehen, z. B. aus der „Weltoffenheit“ zur „Gott-eigenbildlichkeit“ (biblisch), aus der „Exzentrizität“ zur (religiösen) Transzendenz und vieles mehr, erscheint als plausibles, aber für den Aufweis der religiösen Konstitution doch recht spekulatives Unternehmen.

Diese Anmerkungen sollten jedoch die außerordentliche Bedeutung, die dieses *theologische* Werk auch für die kontroverse Frage nach dem ‚homo religiosus‘ haben wird, nicht schmälern.

Darmstadt

Gunther Stephenson

Bonnin, Eduardo (Hrsg.): *Spiritualität und Befreiung in Lateinamerika*,
Echter / Würzburg 1984; 208 S.

Seit ihren ersten Anfängen ist die lateinamerikanische Theologie der Befreiung dem Vorwurf des Horizontalismus und der Diesseitigkeit ausgesetzt; ein Vorwurf, der in der Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie Lateinamerikas immer wieder vorgebracht wird, und zwar mit der ausdrücklichen Intention, die Theologie der Befreiung theologisch zu disqualifizieren. In den Augen ihrer Kritiker soll ja durch die argumentative Untermauerung des Vorwurfs der Diesseitigkeit gerade der Sachverhalt aufgedeckt werden, daß die lateinamerikanische Befreiungstheologie im Grunde nichts anderes als eine mehr oder minder christlich inspirierte Reflexion über bestimmte sozialpolitische Phänomene unserer Zeit ist.

Vor diesem Hintergrund würde also naheliegen, dieser in ihrer spanischen Originalfassung beim befreiungstheologischen ökumenischen Forschungszentrum DEI in Costa Rica veröffentlichten Aufsatzsammlung zum Thema „Spiritualität und Befreiung in Lateinamerika“ einen apologetischen Charakter zu unterstellen. Aber gerade davor warnt der Herausgeber in seinem einleitenden Beitrag „Von vorneherein sei klargestellt, daß dies kein apologetisches Buch zur Verteidigung der Theologie der Befreiung sein soll. Es geht hier nicht darum, gegenüber denen, die uns beschuldigen, zu politisch geworden zu sein, nun schnell den Beweis zu liefern, daß wir auch ‚geistlich‘ sind“ (S. 11–12). Und wer dieses Buch aufmerksam liest, wird dem Herausgeber recht geben müssen. Es geht ebenso wenig um Apologetik wie um Polemik. Zwar wird man bei der Lektüre dieses Buches auf manche Stellen stoßen, an denen der apologetische bzw. polemische Ton nicht zu verkennen ist, wie z. B. an jenen Stellen, in denen explizit Bezug auf den Vorwurf des Horizontalismus und der Diesseitigkeit genommen wird. Aber der Grundtenor der Beiträge liegt nicht auf dieser Linie, und zwar deshalb nicht, weil so gut wie alle Beiträge, die dieses Werk ausmachen, sich gerade durch den Versuch auszeichnen, jenseits jeder Apologetik und Polemik die spirituelle Dimension als die wirklich wahre Mitte der lateinamerikanischen Befreiungstheologie von verschiedenen Gesichtspunkten aus herauszustellen. Es handelt sich also vor allem um konstruktive Beiträge, die verschiedene Zugänge zu ein und derselben Frage freilegen, nämlich zu der Frage nach der Bedeutung und dem Stellenwert der Spiritualität in der Befreiungstheologie. Konkreter gesagt: Der Leser wird in diesem Buch Beiträge finden, anhand derer er erkennen kann, daß Spiritualität nicht bloß einen Nebenbereich, sondern die Wurzel der Befreiungstheologie darstellt. Besondere Erwähnung verdienen daher in diesem Zusammenhang die Beiträge von Kardinal EDUARDO F. PIRONIO (Die Spiritualität des neuen Menschen in Lateinamerika), von SEGUNDO GALILEA (Befreiung als Begegnung von Politik und Kontemplation), von LEONARDO BOFF (Von der Spiritualität der Befreiung zur Praxis der Befreiung), von JON SOBRINO (Erfahrung Gottes in der Kirche der Armen) und von Bischof PEDRO CASALDÁLIGA (Die Grundzüge des neuen Menschen).

Andererseits muß festgestellt werden, daß die Beiträge dieses Buches eine hermeneutische Herausforderung für den deutschen Leser darstellen. Es sind in der Tat Aufsätze, deren Grundaussagen sich nicht allein aus dem jeweiligen Text verstehen lassen. Zum authentischen Verständnis der Grundaussagen der Beiträge gehört ebenso der historische Kontext, aus dem heraus gedacht wird. Denn es sind kontextualisierte theologische Texte, die zu ihrem wirklichen Verständnis den Mitvollzug des ihnen zugrundeliegenden Wechselspiels von Text und Kontext verlangen. Deshalb ist zu vermuten, daß dieses Buch bei jenen deutschen Lesern, die mit der Situation Lateinamerikas nicht ganz vertraut sind, teilweise Mißverständnisse bzw. Unverständnis hervorrufen wird.

Auf diese Schwierigkeit macht übrigens der Jesuit Pater JOSEF SUDBRACK in seiner Einleitung zur deutschen Übersetzung aufmerksam, wenn er schreibt: „Die Aufsätze leben doch aus der aktuellen südamerikanischen Atmosphäre; wer diese nicht kennt, wie ich persönlich, dem muß manches fremd vorkommen“ (S. 6). Ob man nun die hermeneutischen Probleme, die so ein Buch wie das vorliegende notwendigerweise aufwirft, einfach durch eine Übersetzungsart, die – wie Pater SUDBRACK für diesen Sammelband offenbar gut gefunden hätte – „das Ganze mutig aus dem deutschen Sach- und Sprachempfinden heraus neu“ (S. 6) formuliert, zu überwinden vermag, darf allerdings sehr stark angezweifelt werden. Denn bei solchen Texten geht es nicht nur um die Kunst des Übersetzens, sondern auch um die Vermittlung des Kontextes. Damit wird jedoch eine Frage angesprochen, die weit über die konkrete Thematik der Beiträge dieses Buches hinausreicht, weil sie eben die deutsche Rezeption lateinamerikanischer Theologie überhaupt betrifft. Gemeint ist die Frage nach einer konsequenten Integration der Kontextforschung in die Rezeptionsarbeit lateinamerikanischer Theologie in Deutschland, und zwar aus der fundamentalen Einsicht heraus, daß zur Rezeption inkultrierter bzw. kontextualisierter Theologie auch der Einblick in die Situation, in der solche Theologie geschrieben wird, gehört. In diesem Sinne könnte das vorliegende Buch ein wichtiger Beitrag zur Einsicht in die Notwendigkeit sein, deutsche Übersetzungen ähnlicher theologischer Werke aus Lateinamerika mit entsprechenden Arbeiten zum sozial-politischen und kulturgeschichtlichen Kontext zu flankieren.

Aachen

Raúl Fornet-Betancourt

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. P. A. Kalilombe, 31 Westholm Croft, Bourneville, Birmingham B 30 1 TR, United Kingdom · Dr. Heyo E. Hamer, Irmgardisweg 15, D-4242 Rees-Haldern · Prof. Dr. Nelly Naumann, Im Brühl 19, D-7811 Sulzburg · Prof. Dr. Dr. habil. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-4000 Düsseldorf 31 · Dr. Georg Evers, Missionswissenschaftliches Institut Missio e. V., Bergdriesch 27, D-5100 Aachen.

VORWORT DER HERAUSGEBER

Als am 1. Januar 1975 die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft in die gemeinsame Verantwortung des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) und des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio (MWI) überging, wurde der Präsident von MISSIO Aachen, Herr Apostolischer Protonotar Prälat Dr. h. c. WILHELM WISSING, als Vorsitzender des MWI Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Mit seinem Ausscheiden aus diesem Amt am 1. Juni 1985 hat er sich auch als Mitherausgeber der ZMR verabschiedet. Über zehn Jahre begleitete er die Arbeit der Redaktion und die Gestaltung und Entwicklung der Zeitschrift mit seinem Wohlwollen, seinem Rat und stets weiterführenden Anregungen. Mit der Redaktion war es ihm ein Anliegen, daß die Zeitschrift zu einem Organ heranreife, das das missionswissenschaftliche Interesse auf die sich wandelnde theologische Szene in den Kirchen der Dritten Welt und damit auf die Zukunft der Kirche in aller Welt richtet und so zu einem Ort der Begegnung von theologischen Bemühungen in den Ländern der Dritten und der Ersten Welt, aber auch des Ringens um ein tieferes gegenseitiges Verständnis im interreligiösen Bereich wird. Es ist dem IIMF ein Bedürfnis, dem scheidenden Mitherausgeber auch im Namen der Schriftleitung und des Redaktionskomitees an dieser Stelle zu danken und ihm noch viele gute Jahre im Dienste der *Una Catholica*, der in all den verflochtenen Jahren seinen Einsatz geprägt hat, zu wünschen.

Zugleich begrüßen wir an dieser Stelle seinen Nachfolger, Herrn Prälaten BERND KAUT. Er kommt aus dem Erzbistum Freiburg. Schon bald nach seiner Priesterweihe 1972 konnte er mehrere Jahre im ostafrikanischen Kenia tätig sein und dort die Arbeit in einem Land der jungen Kirchen kennenlernen. Nach verschiedenen Tätigkeiten bei MISSIO Aachen und im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz wurde er nun zum Präsidenten von MISSIO Aachen bestellt und übernahm damit auch den Vorsitz der MWI. Wir sind davon überzeugt, daß Herr Prälat KAUT als Mitherausgeber die ZMR auf dem eingeschlagenen Weg bestätigen und bestärken wird, und wünschen ihm Gottes Segen zum Beginn seiner neuen Tätigkeit.

Hans Waldenfels SJ, 1. Vors. des IIMF

VORWORT DER SCHRIFTFLEITUNG

„Die kritische Prüfung der analytischen Methoden, die man anderen Disziplinen entlehnt, ist für die Theologie besonders dringlich.“ Diese Mahnung der *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“* (VII. 10) hat die Redaktion veranlaßt, den Stellenwert der sozialwissenschaftlichen Analyse in der theologischen Reflexion zur Diskussion zu stellen.

Schon vor Erscheinen der Instruktion hatte GUSTAVO GUTIERREZ unter dem Titel *Teología y ciencias sociales* über den instrumentellen Gebrauch der

Sozialwissenschaften in der Theologie referiert (*Christus* 49[1984]9–20; *Paginas* 9[1984]4–15; *Revista Ecclesiastica Brasileira* 44[1984]793–817) und nochmals betont, daß eine Theologie, die im Kontext der Armut und Marginalität reflektiert, auf die Sozialwissenschaften rekurrieren müsse.

An diese Diskussion möchte vorliegendes Themenheft anknüpfen. Die Redaktion konnte als Autoren JUAN CARLOS SCANNONE SJ, Argentinien, CARLOS H. ABESAMIS SJ, ALBERTO CACAYAN und RAMON FRUTO CSSR, Philippinen, und SEBASTIAN KAPPEN SJ, Indien, gewinnen. Der Beitrag eines afrikanischen Autoren erreichte uns leider nicht mehr vor Redaktionsschluß.

Die Reihenfolge der Beiträge führt von den wissenschaftstheoretischen Grundfragen hin zur Reflexion auf die konkrete Praxis in den verschiedenen Kontexten der theologischen und pastoralen Arbeit. Als Philosoph und Theologe ist JUAN CARLOS SCANNONE ein kompetenter Autor Lateinamerikas für die wissenschaftstheoretische Problemstellung. Sein Beitrag würdigt ausführlich (in Kap. IV) die diesbezüglichen Leitlinien der Instruktion. J. C. SCANNONE ist Dekan der philosophischen Fakultät der Universität Salvador, Buenos Aires. Neben seinen Arbeiten zur Befreiungstheologie hat er in jüngster Zeit auch Untersuchungen dem Kultur-Ethos und der Volksfrömmigkeit in Lateinamerika gewidmet.

Der philippinische Beitrag ist eine Gemeinschaftsarbeit. Den einführenden Teil verfaßte C. H. ABESAMIS, Prof. für Exegese und Mitarbeiter des National Secretariat for Social Action, Justice and Peace der Philippinischen Bischofskonferenz (CBCP). Seine theologische Arbeit ist maßgeblich bestimmt von pastoralen Erfahrungen mit den grassroot-people im Prozeß der sozialen Veränderung der Philippinen, deutlich thematisiert auch in seiner jüngsten Buchpublikation *Where are we going: heaven or new world?* (Foundation Book/Manila 1983). Es folgen thesenhafte Darlegungen zur Anwendung sozialwissenschaftlicher Methoden im philippinischen Kontext in einem Beitrag von A. CACAYAN, dem vormaligen Generalsekretär der Mindanao-Sulu Pastoral Conference, schließlich ein Bericht über die geschichtlichen Entwicklungen und neuen Methoden der Pastoralarbeit in den Basisgemeinden von R. FRUTO, Vizeprovinzial der Redemptoristen in Cebu.

Der Beitrag aus Indien von S. KAPPEN, Schriftleiter der *negations. a journal of culture and creative praxis*, Trivandrum, ist geprägt von dessen Engagement für eine relevante Theologie im Kontext der indischen Gesellschaft und der indischen Kultur. In dieser Zusammenschau von Politik und Kultur ist seine Sozialanalyse zugleich Kultur- und Ideologiekritik. Einige bereits in seinem umstrittenen Buch *Jesus and Freedom* (Orbis/Maryknoll 1977) vorgelegte Thesen zur Christologie fordern die Rückbesinnung auf die jesuanische Überlieferung. Mehr als die anderen Beiträge ist dieser ein persönliches Glaubenszeugnis.

Alle Beiträge sind Originalbeiträge für dieses Themenheft, die aus dem Englischen bzw. Spanischen übertragen wurden. Die Redaktion stellt auf Anfrage die Originalmanuskripte zur Verfügung.

Thomas Kramm

Der Ausdruck „Theologie der Befreiung“ entstand in Lateinamerika. Er wurde zuerst von GUSTAVO GUTIÉRREZ formuliert. Von Anfang an handelte es sich dabei um eine Theologie, die im geschichtlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext Lateinamerikas verfaßt wurde und von diesem Kontext ausging. In seinem ersten bedeutenderen Werk schreibt G. GUTIÉRREZ: „Diese Art von Theologie . . . liefert vielleicht . . . eine *Theologie in lateinamerikanischer Perspektive*, die wir wünschen und nötig haben. Dabei geht es nicht um ein frivoles Gelüst nach Originalität, sondern vielmehr um den elementaren Sinn für geschichtliche Wirksamkeit und auch – weshalb sollte man das nicht sagen? – um den Willen, einen Beitrag für das Leben und die Reflexion der universalen christlichen Gemeinschaft zu leisten.“¹ Achten wir auf die drei Charakterisierungen, die hier für eine „Theologie im Kontext“ verwendet werden: Perspektive, geschichtliche Wirksamkeit, (partikularer) Beitrag zum universalen Ganzen.

Schon seit dem Konzil sucht eine Gruppe von Pionieren die lateinamerikanische Wirklichkeit theologisch zu erfassen. Unter ihnen war GUTIÉRREZ der erste, der theologisch, d. h. kritisch und theoretisch, über die von der lateinamerikanischen Pastoral eingeschlagenen Wege und bevorzugten Ziele reflektierte. Da die pastorale Praxis die Antwort der Seelsorger auf die menschliche und christliche Situation derjenigen ist, zu denen diese Seelsorger gesandt worden sind und da sie daher notwendigerweise auf einen konkreten Kontext eingehen muß, bekommt auch die Theologie, die im Reflektieren über diese Praxis entwickelt wird, Wurzeln in ihrem Kontext. Zudem war GUTIÉRREZ der Meinung, daß die damals so genannte „prophetische Pastoral“ besser als andere Formen der Pastoral sowohl der Botschaft des Christentums als auch der Situation Lateinamerikas entsprach.² Die Vorliebe für diese Form der Pastoral ging mit einem anderen zentralen Anliegen von GUTIÉRREZ zusammen: die christliche Solidarität mit den Armen als Antwort auf einen neuen Kontext, nämlich die neue Situation, die durch das „Einbrechen (irruption) des Armen in die lateinamerikanische Gesellschaft und Kirche“³ entstanden war.

Gegenüber einem solchen Kontext und der ihm entsprechenden Praxis der pastoralen und gesellschaftlichen Caritas versteht GUTIÉRREZ die theologische Reflexion als „zweiten Akt“. Dabei ist jenes besagte praktische, gemeinschaftliche und solidarische Engagement, oder genauer noch, die in diesem Engagement verwurzelte, also „kontextuierte“ geistige Erfahrung des Glaubens und der Liebe der „erste Akt“, aus dem die im Licht des Gotteswortes durchgeführte kritische Reflexion wie „aus dem eigenen Brunnen“⁴ schöpft und trinkt. In diesen Grundgedanken von GUTIÉRREZ liegt die „Theologie der Befreiung“ keimhaft eingeschlossen. Denn diese will im Licht der biblischen Offenbarung über „Befreiung“ den von der Erfahrung des Armen und der Erfahrung mit dem Armen in Gang gesetzten historischen Prozeß der

ganzheitlichen Befreiung des Menschen erkennen und durchdringen. Gleichzeitig eröffnet jene konkrete „kontextuierte“ Erfahrung dieser Theologie neue Perspektiven, die ihr helfen, ihr Verständnis der Offenbarung zu vertiefen.

Bis hierhin hatten wir es nur zu tun mit der geistigen, wenn auch historischen und kontextuierten Erfahrung der aus diesem Prozeß geborenen Praxis der Caritas und über die theologische Reflexion, die aus all dem hervorgeht und über das alles nachdenkt. Zudem haben wir auf den hermeneutischen Zirkel angespielt zwischen dem theologischen Lesen und Verstehen des historischen Kontextes im Licht des Wortes einerseits und dem neuen Lesen und Verstehen dieses Wortes, ausgehend von jener Situation und jener Praxis andererseits. Aber wir haben noch gar nichts über das eigentliche Thema unseres Aufsatzes gesagt: welche Rolle spielt die *sozialwissenschaftliche Analyse* in einer Theologie der Befreiung? Um diese Frage zu erörtern, werden wir wie folgt vorgehen:

Erstens werden wir eingehender jene Erfahrung, jene Praxis und jene Reflexion erörtern, um in dieser Erfahrung und Praxis verschiedene *Dimensionen* zu erkennen, denen verschiedene *wissenschaftstheoretische Ebenen* der Reflexion entsprechen.

Zweitens werden wir darauf aufbauend die Funktion der sozialwissenschaftlichen Analyse im ersten Teil des hermeneutischen Zirkels (beim theologischen Lesen und Verstehen der Situation) untersuchen.

Unmittelbar darauf werden wir eine weitere Frage stellen: Welche indirekte Auswirkung hat jene Analyse möglicherweise auf den zweiten Teil des hermeneutischen Zirkels d. h. auf ein neues Verstehen des Glaubens, das von seinem konkreten Kontext ausgeht.

Schließlich werden wir uns aufgrund der vorangegangenen Überlegungen mit der Problematik auseinandersetzen, die für einige kontextuierte Theologien der Befreiung dadurch entstanden ist, daß sie sich gesellschaftlicher Analysen marxistischer Herkunft bedienten.

1. Dimensionen der Erfahrung und Ebenen der theoretischen Reflexion

Gelegentlich wird darüber diskutiert, ob der Glaube oder die historische Wirklichkeit der Ausgangspunkt der Theologie sei, wobei man oft übersieht, daß das Wort „Ausgangspunkt“ bei den Anhängern der einen und der anderen Position anders verstanden wird. Wenn man den Ausdruck als ein Synonym für die Prinzipien betrachtet, in denen das Verstehen der Theologie wurzelt, dann ist deutlich, daß sie uns nur durch die Offenbarung zugänglich sind: Es handelt sich dann um das „Licht des Glaubens“ bzw. das Wort Gottes, wovon schon die Rede war. Wenn man dagegen sagt, daß die Situation der Armut und des Unrechts⁵ und die entsprechende historische Praxis der Befreiung, oder genauer: die damit einhergehende geistige Erfahrung, Ausgangspunkt der Theologie der Befreiung sind, dann bezeichnet man den (hermeneutischen) Ort, von dem aus theologisch reflektiert wird, den oben erwähnten „ersten Akt“, der uns in seiner konkreten, kontextuierten

ten Wirklichkeit das Rohmaterial verschafft, das von GUTIÉRREZ symbolisch der „Brunnen, aus dem wir trinken“ genannt wird und der durch die theoretische Erörterung im Licht des Glaubens erleuchtet, bewertet, klar verstanden und dargelegt werden muß. (Selbstverständlich wird hier mit der Metapher des Lichtes das *Formalobjekt* des Verstehens bezeichnet.)

Die schon erwähnte „geistliche Erfahrung“ (des Armen und mit dem Armen) darf allerdings nicht in einem rein intimen, privaten Sinn verstanden werden, sondern als eine Erfahrung, die in der Gemeinschaft und in der Kirche gemacht wird: *nicht* als eine rein geistige Erfahrung, sondern als eine Erfahrung, die den ganzen Menschen und den ganzen Christen betrifft; *nicht* als die punktuelle Erfahrung eines Augenblicks, sondern als eine Erfahrung, die in der Tradition wurzelt und sich sowohl der historischen als auch der eschatologischen Zukunft öffnet und auf sie ausgerichtet ist. Wenn wir hier von einer Erfahrung reden, „die den ganzen Menschen und den ganzen Christen betrifft“, dann heißt das, daß diese Erfahrung drei sehr wirkliche, voneinander verschiedene und doch miteinander sehr verbundene Dimensionen vereint: die *historische*, die *ethisch-anthropologische* und die *göttliche*. Es handelt sich ja um eine Spiritualität, die in die *historische* Praxis (einer Liebe, die effizient sein will) eingebunden – in ihr inkarniert – ist, als auch um eine *christliche* Erfahrung der Geschichte, deren tiefere Bedeutung nur durch den Glauben erkannt wird. Und diese Erfahrung enthält, sowohl weil sie historisch, als auch weil sie auf Gott ausgerichtet ist, ein grundsätzlich menschliches Element: Sie ist eine *sittliche*, ethische Antwort auf eine *menschliche* Situation der Armut und des Unrechts, des Trachtens nach Befreiung und des Kampfes, um diese auf allen Ebenen zu verwirklichen.

Diesen drei sehr wirklichen Dimensionen dieser einen Erfahrung entsprechen drei, von GUTIÉRREZ öfter angesprochene Bedeutungsebenen des Wortes „Befreiung“⁶ (in dem Ausdruck „Theologie der Befreiung“): Auf einer ersten Ebene handelt es sich um die historische Befreiung im Bereich der Wirtschaft, der Gesellschaft, der Politik, der Erziehung, der Kultur von Völkern, Klassen, Rassen, Kulturgemeinschaften, die unter Unterdrückung und Unrecht leiden. Auf der zweiten Ebene geht es um die gleiche Befreiung, die aber weiter und tiefer reicht, die den Menschen als Menschen berührt und daher alle ethischen Folgen in sich birgt, die mit einer solchen Befreiung, bei der der Mensch als solcher im Mittelpunkt steht, zusammenhängen. Auf der dritten Ebene wird noch tiefer vorgedrungen, denn dort wird im Licht des Glaubens offenbar, daß die Sünde die letzte Wurzel *aller* Formen der Unterdrückung des Menschen ist und die Befreiung des *ganzen* Menschen, seine integrale Befreiung, die Erlösung von der Sünde in all ihren Folgen, d. h. auch in ihren historischen, gesellschaftlichen und materiellen Auswirkungen, und das eschatologische Heil in Christus, das zugleich ethische, gesellschaftliche und historische Konsequenzen nach sich zieht, beinhaltet. Es handelt sich hier nicht um drei gleichwertige, austauschbare Ebenen, sondern um drei Ebenen unterschiedlicher Bedeutung, die sich gegenseitig bedingen, ohne daß die eine sich auf die andere zurückführen läßt.

Um die Beziehungen zwischen diesen Ebenen besser zu verstehen, kann uns eine hier analog übertragene Formulierung des Konzils von Chalzedon weiterhelfen: Es handelt sich um drei, „unvermischt und ungeteilt“ vereinte Bedeutungsebenen, denen drei unterschiedliche, aber dennoch zusammengehörige Dimensionen der Wirklichkeit entsprechen. Es ist deutlich, daß die Unterscheidung zwischen einer rein historischen und der anthropologischen Ebene nur eine epistemologische (wissenstheoretische) Bedeutung hat, während der Unterschied zwischen diesen beiden ersten Ebenen und der göttlichen, deshalb epistemologisch relevant ist, *weil* er einen ontischen Unterschied voraussetzt zwischen der dem Menschen unverdient geschenkten, transzendenten Gnade Gottes, die uns nur deshalb bekannt ist, weil Gott, der frei in die menschliche Geschichte eingreift, sie uns offenbart hat, und dem Menschen, dem diese Gabe angeboten wird und der sie auf der Ebene der Geschichte annehmen, aber auch ablehnen kann.

Den drei real existierenden Dimensionen der historischen Erfahrung, der historischen Praxis und der historischen Wirklichkeit und den drei Bedeutungsebenen des Wortes „Befreiung“ entsprechen drei unterschiedliche epistemologische Ebenen. Dieser Aufsatz will zeigen, wie sie sich in einer konkreten, gesellschaftlich, kulturell und historisch kontextuerten Befreiungstheologie zueinander verhalten und wie sie dabei, ohne sich miteinander zu vermischen oder ineinander aufzugehen, eine Einheit bilden. Diese Befreiungstheologie sollte hierbei die verschiedenen methodologischen Momente und epistemologischen Ebenen zu unterscheiden wissen, ohne dabei ihre dynamische und lebendige Einheit irgendwie aus den Augen zu verlieren. Bei diesen epistemologischen Ebenen handelt es sich 1. um die empirische Ebene der gesellschaftlichen und historischen Humanwissenschaften, 2. um die von den philosophischen Wissenschaften erörterte Ebene des radikal Humanen (sowohl im anthropologischen als auch im ethischen Sinn) und 3. um die theologische Ebene der unverdienten, uns nur durch das Licht der Offenbarung Gottes bekannten Gabe Gottes.

II. Die Analyse der Gesellschaft in der ersten Phase der Theologie der Befreiung

1. Die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Sozialanalyse

Die Theologie der Befreiung will im ersten Teil des von ihr durchschrittenen hermeneutischen Zirkels die Wirklichkeit (die gegebene historische Situation und die ihr entsprechende geschichtliche Praxis) *theologisch* lesen und verstehen. Dabei handelt es sich noch immer um das Stadium der *lectio*, denn mit den „Augen des Glaubens“ lassen sich nicht nur der Text der Schrift und die Texte der Tradition, sondern auch – als ob es sich hier um eine Art Text handelte – die Zeichen der Zeit interpretieren, die dem geschichtlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext zu eigen sind, in dem und von dem aus der Glaube geglaubt und jene Texte interpretiert werden und in dem und von dem aus die christliche Praxis erreichen will, was sie anstrebt.

Hier sollte darauf geachtet werden, daß diese theologische Interpretation der Wirklichkeit der Welt nicht nur eine moralische Bedeutung hat, sondern es sich hierbei um eine wahre dogmatische Hermeneutik handelt, denn diese Interpretation will Gottes Wahrheit in der Geschichte und der Gesellschaft und über diese Geschichte und Gesellschaft verstehen. Diesbezüglich schreibt C. Boff, daß die wesentliche ontologische Voraussetzung dafür, daß das Nichttheologische theologisch werden könne in seiner auf Gott ausgerichtete Dimension liege. Wenn nun Gott tatsächlich der Sinn der Welt und der Geschichte sei (wie es der Fall ist), gebe es prinzipiell kein Objekt und kein Ereignis, das nicht auch Objekt der Theologie sein könnte.⁷ In thomistischer Sprache würden wir hier sagen, daß dies alles zwar kein „revelatum“, aber immerhin ein „revelabile“ sei.⁸

Dieser erste Teil des hermeneutischen Zirkels in einer kontextuierten Theologie nimmt auf der Ebene der methodologischen Differenzierung den Rhythmus des „Sehen – Urteilen – Handeln“ wieder auf und er entspricht – wie wir gleich darlegen werden – auf gewisse analogische Weise den vier ersten funktionalen Spezialisierungen der theologischen Methode nach LONERGAN (der von ihm sogenannten „vermittelnden Theologie“).⁹

Nun muß auch bei einem nur religiösen und glaubenden – d. h. noch nicht wissenschaftlich theologischen – Lesen der Zeichen der Zeit die Erkenntnis der so interpretierten Wirklichkeit stimmen, damit dieses Lesen und Verstehen der Wirklichkeit und die davon inspirierte Pastoral eine solide Grundlage haben. Zudem wird von der in diesem ersten Erkennen erreichten Richtigkeit und Sicherheit abhängen, wie richtig und sicher die von dieser Erkenntnis ausgehende religiöse und pastorale Interpretation ist. Da die gesellschaftlichen Gegebenheiten *geschichtlich bedingt* sind und eine *komplexe Struktur* aufweisen, reicht es nicht, einen allgemeinen Eindruck von ihnen zu gewinnen, um sie sicher und richtig zu erkennen, sondern dazu ist man auf die Vermittlung einer *Sozialanalyse* angewiesen, so sehr diese noch in den Kinderschuhen stecken mag und methodisch noch nicht streng wissenschaftlich vorgeht.

Wenn es sich aber um ein Lesen und Verstehen dieser Wirklichkeiten handelt, das nicht nur glaubend, sondern auch im strengen Sinn des Wortes theologisch ist, dann braucht die Theologie als Wissenschaft, will sie diese Wirklichkeiten kennenlernen, die Vermittlung der Human- und der Gesellschaftswissenschaften, d. h. die Vermittlung der wissenschaftlichen Analyse der Gesellschaft (der Geschichte und der Kultur). Mit einem Wort: Sie braucht die *analytische Vermittlung*.¹⁰

Jede Glaubenserkenntnis wird dem Menschen auf dem Wege über natürliche menschliche Erkenntnisse vermittelt, denn Gott offenbart sich den Menschen in menschlichen Worten und dieser hört Gott mit seinen menschlichen Ohren, mit seinem menschlichen Geist und Herzen zu und bringt das Gehörte in menschlicher Sprache zum Ausdruck. So hängen weder die Bedeutung, die nur der Glaube in der Geschichte und der Gesellschaft zu entdecken vermag, noch die auf Gott bezogene Dimension der Praxis (die nur vom Licht des Glaubens erkannte Dimension der Gnade und/oder der Sünde) etwa „in der Luft“, sondern sie sind in die geschichtliche Wirklichkeit

eingebunden, in ihr inkarniert. Daher hängt die theologische Erkenntnis dieser Wirklichkeit in gnoseologischer und epistemologischer Hinsicht nicht „in der Luft“, sondern sie wird durch andere Ebenen der Erkenntnis vermittelt. Wenn sie wissenschaftlich sein will, muß sie die Vermittlung der wissenschaftlichen Analyse der Gesellschaft in Anspruch nehmen. Hier liegt der Grund, weshalb die Theologie der Befreiung, die nicht anders als kontextualisiert sein kann (sie entsteht aus der Praxis als erstem Akt und kehrt zu dieser Praxis zurück), nicht auf die gesellschaftsanalytische Vermittlung verzichten kann. Oder mit den Worten der „Instruktion ... über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘“: „Daß die wissenschaftliche Kenntnis der Situation und der möglichen Wege sozialer Umgestaltung die Voraussetzung eines Handelns ist, das fähig ist, die gesteckten Ziele zu erreichen, ist selbstverständlich. Darin liegt ein Kennzeichen der Ernsthaftigkeit des Engagements.“¹¹

2. Die sozialanalytische Vermittlung

Zwischen einem rein religiösen und dem eigentlich theologischen Lesen des historischen Kontextes besteht sowohl eine Kontinuität als auch ein Bruch: eine Kontinuität im Hinblick auf das Formalobjekt oder die Zuordnung (beide haben mit dem Bereich des „Lichtes des Glaubens“ zu tun); ein Bruch hinsichtlich der Methode, denn bei der Theologie handelt es sich im Gegensatz zu einem rein religiösen Verständnis der Wirklichkeit um den reflexiven, kritischen, methodischen, argumentativen, durch sich selbst kontrollierten Diskurs, der für die Wissenschaft als solche typisch ist. Sie hat dabei nicht nur, wie jede Sprache, eigene „Spielregeln“, sondern auch eine eigene „Regulierung“ (C. Boff), das heißt ihre Regeln werden nicht spontan, sondern mit der kritischen Strenge und Kontrolle eines disziplinierten Wissens angewendet.

Diese Art der theologischen Reflexion fordert, daß nicht nur dem Unterschied zwischen den verschiedenen methodologischen Momenten (wie den von LONERGAN untersuchten funktionalen Spezialisierungen), sondern – vor allem in der ersten Phase – auch dem Unterschied zwischen den drei schon erwähnten epistemologischen Ebenen theoretisch Rechnung getragen wird. Zwischen ihnen besteht ja eine epistemologische Diskontinuität bzw. ein epistemologischer Bruch: Sie haben unterschiedliche Formalobjekte.

Hierdurch entsteht das Problem, wie diese Ebenen, vor allem die des wissenschaftlichen (historischen oder sozialanalytischen) und die des eigentlich theologischen Erkennens *theoretisch aufeinander bezogen und voneinander unterschieden, also theoretisch „artikuliert“* werden wollen. Es handelt sich hier um die Problematik der analytischen Vermittlung. Diese ist eine *Vermittlung*, weil sie die eigentlich theologischen Erkenntnis ermöglicht, sie also „vermittelt“, indem sie der Theologie ihr *Materialobjekt* in wissenschaftlich verarbeiteter Form darlegt; sie ist analytisch, weil (auch wenn es sich hier noch um das Stadium des „Sehens“ bzw. der Wahrnehmung der Fakten handelt) dieses Sehen kein rein intuitives, sondern ein mit Hilfe der entsprechenden Wissenschaften erarbeitetes analytisches Sehen ist.

Jener „Artikulation“, die zwischen der sozialwissenschaftlichen Analyse und der Theologie vermittelt, stellen sich zwei epistemologische Hindernisse entgegen.¹² Das erste ist der Empirismus, der ohne die Vermittlung einer kritischen und explikativen (historischen und strukturellen) Analyse der Prozesse und ihrer Ursachen die historische und gesellschaftliche Wirklichkeit auf unmittelbare bzw. rein intuitive Weise erfassen will. Aber die gesellschaftliche Wirklichkeit ist, wie wir schon sagten, komplex und zudem trüben oft verschiedene ideologische Interessen ein richtiges Erkennen dieser Wirklichkeit. Selbstverständlich gibt es eine Art verstehendes Wissen, eine gewisse globale Erkenntnis (*per connaturalitatem*) des Zustandes einer Gesellschaft in ihren humanen und inhumanen (ethischen und anti-ethischen) Aspekten, die beim Christen die Frucht einer auch auf Gott ausgerichteten Weisheit sein kann. Diese Erkenntnis reicht aber nicht, wenn es sich darum handelt, konkrete Prozesse zu analysieren, um ihnen eine andere Richtung zu geben, und ihre Ursachen zu untersuchen, um sie zu beseitigen bzw. ihre Wirkung zu verstärken. Sie reicht nicht, ist aber unabdingbar als Hintergrund, vor dem der Unterschied und die Beziehung zwischen der Analyse der Gesellschaft und der Erkenntnis des Glaubens theoretisch richtig artikuliert werden können.

Das zweite Hindernis ist ein *Theologismus*, der meint, die Theologie und ihre philosophische Vermittlung allein seien ausreichend, um die gesellschaftliche, politische, kulturelle . . . Wirklichkeit zu erkennen und zu beurteilen. Dieser Theologismus verkennt dabei den spezifischen Beitrag der Humanwissenschaften und die Autonomie des Gesellschaftlichen, Politischen, Kulturellen als Räume, die mit einer eigenen Konsistenz und einer je eigenen Bedeutung strukturiert sind. Das heißt allerdings nicht, daß diese Autonomie absolut verstanden werden kann, ohne daß diese Wissenschaften in ihren anthropologischen Voraussetzungen und ihren impliziten sittlichen Wertungen dem kritischen Urteil der philosophischen Vernunft und des Glaubens unterworfen wären.

Weiter bestehen auch noch andere Stolpersteine, die die analytische Vermittlung zwar nicht ablehnen, sie aber nicht richtig verstehen. Es handelt sich hier um: eine *Zweisprachigkeit*, die die gesellschaftliche Analyse und die theologische Reflexion nebeneinander stehen läßt, ohne sie miteinander zu verbinden, die *semantische Vermischung*, die sie zusammenbringt, ohne sie genügend zu unterscheiden, so daß sich die Unterschiede zwischen den epistemologischen Ebenen und den mit ihnen verbundenen Formalobjekten (oder entsprechenden semantischen Zuordnungen) verwischen: Entweder neigt man dazu, das Theologische auf das Soziologische zu reduzieren, oder man verfällt in einen Theologismus oder Ethizismus, der die empirische Erklärung historischer Ereignisse mit dem ethischen Urteil über sie vermischt, ohne die eigene, autonome Konsistenz des Geschichtlichen, Gesellschaftlichen, Politischen, Wirtschaftlichen und Kulturellen anzuerkennen.

Wenn man diese Stolpersteine meiden will, stellt sich die Frage: Auf welche Weise kann die analytische Vermittlung richtig formuliert und durchgeführt

werden? Oben haben wir das Modell von Chalzedon erwähnt, um das gegenseitige Verhältnis und die Einheit der verschiedenen Bedeutungsebenen von „Befreiung“ zu bezeichnen: Sie sind auf „unvermischte und ungetrennte Weise“ vereint. Die höhere Ebene nimmt die niedrigeren auf – und reinigt sie dabei von anthropologischen Voraussetzungen, die dem Glauben im Wege stehen –, ohne daß diese Ebenen ineinander aufgehen oder die relative Autonomie einer Ebene verletzt wird.

Um dieses, von ihm noch für zu allgemein gehaltene Modell zu vervollkommen, schlägt C. BOFF das Modell der theoretischen Praxis vor.¹³ Nach diesem Modell liefern die Sozialwissenschaften die Materie (das Materialobjekt), das von der Theologie weiter theologisch erarbeitet werden muß. Dagegen kommt das theoretische *Instrumentarium* der Lektüre der Wirklichkeit, d. h. die Verstehensprinzipien und -kategorien und die Wahrheitskriterien, von der Theologie. BOFF nennt dies die *hermeneutische Vermittlung*, und das schließlich aus alledem hervorgehende theoretische Produkt ist die Theologie des Weltlichen, des Geschichtlichen und des Gesellschaftlichen.

Wir sind der Meinung, daß das Modell der theoretischen Praxis nur dann Gültigkeit besitzt, wenn es das Modell von Chalzedon nicht verdrängt, sondern es übernimmt. Denn mit Hilfe dieses Modells läßt sich die Einheit ohne Vermischung der theologischen und historischen Momente sowohl in der wirklichen Geschichte als auch in der wirklichen Praxis der Theologie der Befreiung und im Zusammenhang damit die theoretische Verbindung (Artikulierung) der theologischen Reflexion mit der analytischen Vermittlung konzipieren.

Bei einem solchen Modell wird auch nicht vergessen, daß das Materialobjekt der Theologie der Befreiung *nicht nur* das theoretische Ergebnis der Sozialwissenschaften, wie C. BOFF meint, sondern auch die *wirkliche* Geschichte und die lebendige Praxis der Befreiung ist.

Nach unserer Meinung wird von den Sozialwissenschaften das historische Vermittlungsmoment der auf Gott ausgerichteten Praxis erarbeitet, und daher können sie einer kontextuierten Theologie der Befreiung durch die von ihnen geleistete analytische Vermittlung zu Diensten sein. Das *vollständige* Materialobjekt dieser Theologie besteht allerdings nicht nur aus dem theoretischen Produkt der Sozialwissenschaften: Zu diesem Objekt gehört die konkrete Geschichte selbst. Das formale Objekt aber ist der der hermeneutischen Vermittlung eigene Blickwinkel des „sub ratione Dei et salutis“.

Warum korrigieren wir die Weise, in der C. BOFF das Materialobjekt der Theologie der Befreiung versteht? Deshalb, weil jede der Humanwissenschaften nur einen besonderen und eingegrenzten Teilaspekt einer so globalen menschlichen Wirklichkeit untersucht, wie es die Geschichte, die großen Ereignisse der Geschichte und die historische Praxis sind. Aber gerade in ihrer Globalität sind diese letzten Wirklichkeiten Materialobjekt der Theologie der Befreiung. So sind diese Wissenschaften nicht in der Lage, der Theologie der Befreiung ihr *gesamtes* Materialobjekt vorzugeben, sondern jede dieser Wissenschaften erörtert und untersucht auf kritische und wissenschaftliche Weise nur einen Teilaspekt aus dem großen Ganzen.

Aber auch all diesen Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft zusammen gelingt es nicht, der Theologie ihr gesamtes Materialobjekt vorzugeben, denn in der Geschichte und der Praxis gibt es eine allgemeine, alles durchdringende Dimension des Menschlichen, die auf theoretischer Ebene nur im Rahmen eines globalen Verständnisses des Menschen, wie es in der Philosophie gegeben ist, reflektiert werden kann. „Die angeborene Fähigkeit zu verstehen, die nur die Liebe gibt“ (Puebla)¹⁴, das heißt ein von Weisheit geprägtes, synthetisches Verstehen der geschichtlichen Situation, der geschichtlichen Ereignisse, und die religiösen, politischen . . . Symbole, die diese Geschichte zum Ausdruck bringen, setzten alle ein solches, von der Philosophie aufgenommenes und kritisch und theoretisch reflektiertes Gesamtverständnis voraus. Fügen wir noch hinzu, daß beim Volk Gottes in diesem weisheitlichen Gesamtverständnis auch der Glaube als *fides qua creditur* wirkt.

Sowohl die Humanwissenschaften als die philosophischen und theologischen Wissenschaften sollten die Weisheit nicht zu verdrängen suchen, sondern sich in ihren Dienst stellen. Allerdings bleibt es notwendig, daß ein solches, von Weisheit geprägtes Gesamtverständnis wissenschaftlich erörtert und vertieft wird, um den epistemologischen Gefahren des Empirismus und des Theologismus zu entgehen.

3. Der Beitrag Lonergans zur theologischen Überprüfung der sozialanalytischen Vermittlung

In der menschlichen und christlichen Gesamterfahrung, über die wir im ersten Teil sprachen, spielen aus der Sicht der transzendentalen Methode LONERGANS¹⁵ (auf allerdings nicht eindeutig abgrenzbare Weise) folgende subjektive Tätigkeiten eine Rolle: 1. die Wahrnehmung der Fakten; 2. „insight“ als Verständnis ihrer Bedeutung; 3. die wahrheitsermittelnde Aussage, die diese Bedeutung auf die Wirklichkeit bezieht; 4. die entsprechende Entscheidung.

In jeder Phase seiner Theologie unterscheidet LONERGAN vier funktionale Spezialisierungen, die den vier erwähnten subjektiven Tätigkeiten entsprechen: 1. die Wahrnehmung und Analyse der historischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten; 2. das Verstehen ihrer theologischen Bedeutung im Licht des Formalobjektes der Theologie; 3. das reflektierende und kritische Urteil ausgehend von den „*principia fidei*“ über jene Gegebenheiten; 4. das praktische Urteil, über die mit jenem kritischen Urteil zusammenhängenden Bewertungen. Dieses praktische Urteil ist daher notwendig, weil es verschiedene (auch ideologische) Interpretationen der historischen Situation und einen dialektischen Gegensatz zwischen diesen Interpretationen gibt.

Die Frage, wie die sozialanalytische Vermittlung richtig anzuwenden ist, gehört in den Zuständigkeitsbereich nicht nur der ersten dieser Spezialisierungen, sondern in den aller vier. Denn diese vier Momente der transzendentalen Methode sind auch in der Methodik der Gesellschaftswissenschaften

selbst (und so auch in der sozialanalytischen Vermittlung) zu unterscheiden. Auch bei diesen Wissenschaften handelt es sich nicht um eine reine Wahrnehmung von nicht weiter bearbeiteten Fakten, sondern auch um eine theoretische Interpretation dieser Fakten, um ein damit verbundenes kritisches Wahrheitsurteil und um eine dies alles begleitende bewertende Entscheidung, die eine Interpretation anderen möglichen Interpretationen vorzieht.

Wir halten das, was in dem vorherigen Absatz gesagt worden ist, für wichtig, denn durch die Existenz jener vier Momente in den Sozialwissenschaften wird es möglich und notwendig, eventuelle anthropologische Voraussetzungen der sozialanalytischen Vermittlung kritisch im Licht des Glaubens zu überprüfen, bevor sie in den eigentlichen theologischen Diskurs aufgenommen werden. Eine solche Kritik ist in bezug auf jedes der vier Momente (bzw. funktionalen Spezialisierungen) der theologischen Methode angebracht. Sie muß also sowohl auf der theoretischen Ebene (die den Momenten des „insight“ und des kritischen Wahrheitsurteils entspricht) als auf der praktischen (der des Momentes der bewertenden Entscheidung) durchgeführt werden.

Die besagte *theoretische* Kritik respektiert die Autonomie der Sozialwissenschaften und setzt sich daher nicht mit dem jeweiligen spezifischen Beitrag dieser Wissenschaften auseinander, sondern mit ihren *metatheoretischen Voraussetzungen*, insoweit diese ein Verständnis des Menschen, der Gesellschaft und/oder der Geschichte beinhalten, das zu der Offenbarung in Widerspruch stehen könnte und wenigstens implizit philosophischen Anspruch erhebt. Hier zeigt sich, wie wichtig die philosophische Vermittlung ist, um die analytische Vermittlung theoretisch beurteilen zu können. Zudem kritisiert die Philosophie, so auch die Meinung von LEONARDO BOFF, kraft ihrer Offenheit der Gesamtheit der Wirklichkeit gegenüber jeden Absolutheits- oder Exklusivitätsanspruch irgendwelcher wissenschaftlicher Methoden oder Theorien.¹⁶

Allerdings muß die theologische Beurteilung und Inanspruchnahme der sozialanalytischen Vermittlung auch auf das der vierten funktionalen Spezialisierung LONERGANS – der dialektischen Spezialisierung – eigene *praktische* Moment achten. Nach unserer Meinung handelt es sich dabei um eine Beurteilung, die nicht nur im rationalen Sinne kritisch ist – oben haben wir von einem theologischen theoretischen „Urteilen“ gesprochen –, sondern die auch sittliche Bedeutung hat und heilsrelevant ist: Sie hat ja auch mit Bewertungen zu tun.

Da es ja verschiedene, einander widersprechende oder wenigstens zueinander in Spannung stehende Methoden und Interpretationen der Sozialanalyse gibt, muß man unter ihnen auf verantwortete Weise eine Auswahl treffen. Es gibt wissenschaftliche Kriterien, um das zu tun, die wir hier aber nicht behandeln werden, da jede Wissenschaft ihre eigenen hat. Auch werden wir hier nicht weiter auf die philosophische und theologisch-theoretische Beurteilung eingehen, auf die wir oben angespielt haben. Sondern wir werden uns hier mit der *praktischen*, aber auch *methodischen* Beurteilung der sozialanalyti-

schen Vermittlung, insoweit diese Wertungen beinhaltet, beschäftigen. Denn die Entscheidung, diese oder jene soziale Theorie, oder Methode der Analyse, dieses oder jenes Modell zu übernehmen, birgt außer einem eigentlich theoretischen Moment auch ein auf keine Analyse reduzierbares ethisches „plus“ in sich. Es handelt sich dabei eben um eine Entscheidung. Allerdings wird diese, auch wenn sie frei getroffen wird, dennoch nicht willkürlich getroffen, und daher lassen sich auch Kriterien finden, sie zu beurteilen.

Um das *Gute* und a fortiori um das *Gute in Hinblick auf das Heil* erkennen zu können, ist eine Bekehrung des Herzens vonnöten, die also nicht rein intellektuell sein kann, sondern auch eine sittliche bzw. religiös christliche Bekehrung sein muß. Von diesen Bekehrungen redet LONERGAN.¹⁷ Nur auf dem Weg über diese Bekehrungen wird eine historische Hinwendung, eine Bekehrung zum Armen möglich, die auch authentisch christlich ist. Andererseits muß eine ethische und christliche Bekehrung, wenn sie authentisch sein soll, auch eine historische Bekehrung beinhalten, die unter den heutigen Verhältnissen in Lateinamerika notwendigerweise eine Bekehrung zum Armen hin, „vorrangige Option für die Armen“ (Puebla) ist. Nur so ist eine wirklich effiziente Kritik des Ideologischen (in der negativen Bedeutung des Wortes) möglich, das sowohl in den historischen Entscheidungen und Präferenzen gegeben sein kann als auch in den Entscheidungen für bestimmte Methoden der Sozialanalyse, für bestimmte Theorien der Gesellschaft und Formen des Theologisierens zu finden ist.

Diese praktische Beurteilung von Methoden und Theorien der Analyse der Gesellschaft kann leichter durchgeführt werden, wenn sie sich nicht auf einen Augenblick ihrer Anwendung beschränkt, sondern versucht, das, was sie in der gesamten Geschichte ihrer Anwendung leisten, in den Blick zu bekommen. Auf diese Weise kann man besser erkennen, welche Früchte eine bestimmte Form der analytischen Vermittlung für die Theologie, die Pastoral, die Kirche und eine authentische, gesamtheitliche Befreiung der Armen getragen hat: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.“ Von einigen dieser Früchte und Zeichen redet das Dokument von Puebla unter der Nummer 489 und zitiert dabei Johannes Paul II.

III. Indirekter Einfluß der Sozialanalyse auf die zweite Phase der Theologie der Befreiung

Oben haben wir den für die Theologie der Befreiung typischen hermeneutischen Zirkel beschrieben. Wie wir schon sagten, entspricht der erste Teil dieses Zirkels den vier ersten Spezialisierungen der Theologie nach LONERGAN. Der zweite Teil hat mit den vier letzten (denen der „vermittelten Theologie“) zu tun.

Denn ausgehend von einer vorrangigen Option für die Armen und einer nicht nur religiösen und ethischen, sondern dadurch auch historischen Bekehrung öffnet sich ein neuer Horizont des kontextuierten Verstehens

sowohl in bezug auf ein neues Lesen des Gotteswortes und der Tradition seiner Interpretation in der Kirche und durch die Kirche als auch auf die begriffliche Neuinterpretation dieses Gotteswortes und seine Weitergabe in der konkreten Situation, in der seine Adressaten heute leben. Es handelt sich hier also: 1. um eine Thematisierung dieses neuen hermeneutischen Horizontes in Grundkategorien des Lesens und der Interpretation (LONERGAN spricht von *foundations*: in diesem Sinne kann man hier von einer Fundamentalthologie reden); 2. um ein neues Verstehen der *zentralen Glaubensaussagen* von der so geöffneten neuen Perspektive aus (dogmatische Theologie). Wir möchten hier darauf hinweisen, daß dieses neue Verstehen in Kontinuität mit der Tradition des Glaubens geschehen muß, denn schon in der ersten Phase geht das Formalobjekt der Interpretation, der kritischen Reflexion und der wertenden Beurteilung aus der Offenbarung hervor (hermeneutische Vermittlung); 3. um ein *spekulatives* Neuverstehen jener zentralen Glaubensaussagen und ihres Zusammenhangs durch ihre Konzeptualisierung und Systematisierung auf der Grundlage des neu gewonnenen Horizontes (spekulative Theologie); 4. um die *praktisch-pastoralen* Vermittlungen, die dem Handeln in der Folge „Sehen, Urteilen, Handeln“ und den *communications* von LONERGAN entsprechen (praktische Theologie).

Nun kann die gesellschaftliche, historische und/oder kulturelle Analyse, die in der ersten Phase einer kontextuierten Theologie der Befreiung eine Funktion der Vermittlung hatte, auch in jedem Moment der zweiten Phase eine gewisse, sei es auch indirekte Rolle auf dem Weg über eine semantische Transposition spielen. Diese ist insoweit möglich, als das (mehr oder weniger analytische) Verstehen des geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontextes sowie die zum Erreichen dieses Verstehens angewandte Methode der Analyse eine bestimmte Konzeptualisierung und Wertung nach sich ziehen, die implizit – wie wir schon sagten – ein bestimmtes, sei es auch noch nicht thematisiertes Verständnis des Menschen voraussetzen. Dies kann sowohl für den Globalhorizont des Verständnisses der Offenbarung, als auch für die Thematisierung dieses Verständnisses in bestimmten Grundkategorien und so für ein neues Verständnis der Glaubensaussagen als auch für die spekulative Systematisierung und ihre praktischen Konsequenzen mittelbare Folgen haben. Dieser indirekte Einfluß wirkt durch eine semantische Transposition, da die Interpretationsinstrumente der Sozialanalyse (sowohl die, die der Begriffsbildung als die, die der Urteilsfindung dienen) als Vermittlungen oder Instrumente der Interpretation des Glaubens¹⁸ auf den spezifischen Bereich der Theologie übertragen, *transponiert*, werden können. Zudem kann man auch deshalb von „Transposition“ reden, weil diese Instrumente eine andere Funktion bekommen: Im Rahmen der hermeneutischen Vermittlung übernehmen sie in bezug auf das Glaubensverständnis die Aufgabe der philosophischen Vermittlung.

Durch unsere LONERGAN folgende methodologische Differenzierung und ihre Anwendung auf die Theologie der Befreiung können wir einige Aussagen der Instruktion über einige Aspekte dieser Theologie besser verstehen. Denn unmittelbar nachdem diese über die in der ersten Phase dieser

Theologie von einigen Theologen verwandte marxistische Analyse (Kap. VII) und deren ideologischen Kern – insoweit dieser eine bestimmte Philosophie impliziert – (Kap. VIII) gesprochen hat, behandelt sie „die ‚theologische‘ Übersetzung dieses Kerns“ (Kap. IX) und die so entstehende „neue Hermeneutik“ (Kap. X). Dabei entspricht jene „Übersetzung“ der zweiten Phase der Methode sowie dem oben erwähnten „indirekten Einfluß“ der sozialanalytischen Vermittlung auf die hermeneutische Vermittlung in der Form einer „semantischen Transposition“ (denn auch diese könnte man eine „theologische Übersetzung“ nennen).

1. Mittelbarer Einfluß der Sozialanalyse auf die „foundations“

Eines der Verdienste LONERGANS liegt darin, daß er in seiner theologischen Epistemologie (Erkenntnistheorie) die Rolle thematisiert hat, die der Bekehrung – er spricht von einer intellektuellen, einer ethischen und einer religiösen Bekehrung – und den dieser Bekehrung am nächsten stehenden funktionalen Spezialisierungen der Theologie zukommen. Bei diesen Spezialisierungen handelt es sich in der ersten Phase um die „dialektische“ (die im „Konflikt der Interpretationen“ zu unterscheiden und sich zu entscheiden vermag), in der zweiten um die der *foundations*, in denen die wesentliche Thematisierung des hermeneutischen Horizontes geschieht.¹⁹

Daher muß, wenn eine bestimmte Theologie der Befreiung beurteilt werden soll, darauf geachtet werden: 1. Ob die Grundentscheidung – die vorrangige Option – für die Armen, die dieser Theologie ihren hermeneutischen Horizont öffnet (wenn sie auch eine Entscheidung bleibt, die in einem bestimmten historischen Kontext getroffen wird), dennoch auch eine Glaubensentscheidung ist oder ob sie eine rein politische oder, was noch schlimmer ist, eine im Wesentlichen ideologische Entscheidung ist. In diesem Fall würde es sich noch nicht einmal um Theologie, sondern um eine *ideologische Verwendung* der Sprache der Theologie handeln. 2. Ob und in welchem Maße im Fall einer grundsätzlich christlichen Entscheidung die analytischen Vermittlungen bei ihrer Aufnahme in der ersten Phase der Theologie genügend gereinigt waren und ob sie, wenn das nicht der Fall ist, nicht einen im Grunde richtigen hermeneutischen Horizont und so auch die grundlegenden Kategorien der Theologie, die *foundations*, verzerren. Unter diesen Kategorien gibt es die der „Befreiung“ (auch in ihrem Bezug zu der des „Heiles“), die der „Geschichte“ (auch in ihrer Beziehung zu der „Heilsgeschichte“), die der „Praxis“ und des „Armen“ (auch in ihrem Verhältnis zu der „vorrangigen Option für die Armen“) usw.

Aber auch wenn das analytische Instrumentarium nicht genügend gereinigt worden ist, sollte man theologisch weiterfragen und hier mindestens drei verschiedene Fälle unterscheiden: 1. Den Fall, in dem ein solcher Mangel an Kritik zwar zu fraglichen oder auch nur weniger soliden theologischen Konstruktionen führt, aber keine wirkliche Gefahr für den Glauben in sich birgt; 2. Die Fälle, in denen diese nicht gereinigten Vermittlungen eine

solche innere Logik enthalten, daß sie zu schweren Glaubensirrtümern führen würden, wenn der betreffende Theologe dem nicht durch weitere Unterscheidungen, Nuancierungen und Erläuterungen, welche aber jenen Begriffen nicht ihre potentielle logische Dynamik nehmen, zuvorgekommen wäre (dies kann bei einigen vom Marxismus übernommenen Vermittlungen, aber nicht nur bei diesen, der Fall sein); 3. die Fälle, in denen jene Logik zu ihren letzten theoretischen und praktischen Konsequenzen gelangt ist und wo sogar zum großen Nachteil des Glaubens „eine Art Umkehr der Symbole“ stattgefunden hat.

Für die unter „2.“ aufgeführten Fälle müssen wir darauf hinweisen, daß dort, auch wenn keine tatsächlichen Glaubensirrtümer vorliegen, mehrmals eine solche Vieldeutigkeit herrschen und eine solche Gefahr der Verirrung drohen kann, daß ein Leser, der nicht genügend auf die von dem betreffenden Theologen formulierten Unterscheidungen und Nuancierungen achtet, sich von jener internen Logik, über die wir gesprochen haben, mitreißen läßt. Dies kann geschehen, wenn der hermeneutische Horizont bei nicht genügend kritisierten Vermittlungen begrifflicher und bewertender Art, die indirekt auf die sozialanalytische Vermittlung zurückgehen können, getrübt worden ist.

2. Einfluß der Sozialanalyse auf weitere funktionale Spezialisierungen der zweiten Phase der Theologie

Es liegt auf der Hand, daß die *foundations* die weiteren funktionalen Spezialisierungen, d. h. sowohl die der dogmatischen als die der spekulativen und die der praktischen Theologie konditionieren.

Wenn, was die Ebene der dogmatischen Inhalte der Theologie angeht, einige Theologen der Befreiung darauf insistieren, daß der historische Jesus der Ausgangspunkt, und daß das Thema der Nachfolge Jesu eine notwendige Voraussetzung für die Erarbeitung einer Christologie sind, daß nicht nur die Lehre, sondern auch die Praxis Jesu dabei eine starke Rolle spielen sollte – ohne daß deshalb die Lehre vernachlässigt wird –, dann wird dadurch in einem zentralen Thema der dogmatischen Theologie, nämlich der Christologie, der theoretische Einfluß der Grundkategorien der Theologie (der *foundations*) deutlich, die den durch eine Option der religiösen und ethischen (aber auch historischen und kontextuierten) Bekehrung neu eröffneten Horizont thematisieren. Die Tatsache, daß die Theologie in ihrer ersten Phase ausgehend von einem konkreten Kontext und in ihm unter Zuhilfenahme einer sozialanalytischen Vermittlung erarbeitet wurde, beeinflusst mittelbar auch ihre zweite Phase.

In jedem einzelnen Fall muß aber geprüft werden, ob aus der neuen Kontextuierung der hermeneutischen Perspektive ein Glaubensverständnis hervorgegangen ist, das zwar neu, mehr in der Geschichte verwurzelt und auf Wirksamkeit bedacht, das aber orthodox bleibt und in der Tradition der Kirche steht, oder ob wir es mit einem Glaubensverständnis zu tun haben, das, weil es in der ersten Phase eine verkehrte analytische Vermittlung wählte

bzw. diese nicht genug gereinigt hat, Verirrungen die Tür öffnet, Vieldeutigkeit und Unklarheit zuläßt oder sogar schwere Fehler enthält.

Folglich müssen wir unterscheiden zwischen einerseits jenen Perspektiven, Fragestellungen und neuen Akzenten, die notwendigerweise daraus hervorgehen, daß eine Theologie im Licht des Gotteswortes kritisch über eine von der evangelischen Option für die Armen orientierte Praxis und ausgehend von dieser Praxis reflektiert, daher auch bewußt in einem historischen Kontext steht, auf diesen eingeht und sich in der ersten Phase ihrer methodologischen Erarbeitung der *analytischen Vermittlung* bedient hat, und andererseits den Unklarheiten, den Gefahren der Verirrung und den schweren Fehlern und Irrtümern, die entstehen, wenn man sich unkritisch gewisser Formen der Gesellschaftsanalyse – zum Beispiel der marxistischen – bedient.

Das von uns gerade Dargelegte gilt auch für die siebte funktionale Spezialisierung der Theologie (die spekulative Theologie). Denn wenn einige Autoren sich auf der Ebene der Begriffsbildung und der Systematisierung eher für eine induktive als für eine deduktive, eher für geschichtliche als für rein ontologische Kategorien, eher für die Kategorie der „Beziehung“ als für die der „Substanz“, eher für eine dynamische als für eine mehr statische Kategorisierung in der Theologie, eher für eine dialektische als für eine rein analoge Begrifflichkeit ...²⁰ aussprechen, dann läßt sich aufgrund dieser Tatsachen allein noch immer nicht positiv oder negativ über diese Autoren urteilen. Es wird hier notwendig sein zu überprüfen, ob die als philosophisches Instrument eingesetzte mehr historisch orientierte und auf Wirksamkeit bedachte Begrifflichkeit geeignet ist oder nicht bzw. mehr oder weniger geeignet ist, zu einem besseren Verständnis des Glaubens zu führen. Auch hier wird man unterscheiden müssen zwischen dem, was notwendigerweise zu einer kontextualisierten, mit Hilfe einer sozialanalytischen Vermittlung erarbeiteten Theologie gehört, und möglichen Verirrungen, die auf eine an sich ungeeignete oder nicht genügend gereinigte, auf eine auf entsprechender Sozialanalyse basierende Begrifflichkeit zurückgehen.

Denn es kann durchaus berechtigt sein, wenn aufgrund der neuen Glaubenserfahrung in einem neuen geschichtlichen Kontext einige Konzepte und Darstellungen früherer Theologien als abstrakt, ungeschichtlich und wenig für die Pastoral geeignet kritisiert werden. Eine solche Kritik will dann nicht den Wahrheitswert solcher Theologien bestreiten, sondern will in ihnen das bereinigen, was sie hindert oder was es zumindest nicht leicht macht, die Wahrheit in all ihren geschichtlichen und praktischen Folgen zu entfalten. In einem Wort: Das entscheidende Urteil über den theologischen Wert und die Rechtgläubigkeit des eingesetzten Instrumentariums wird nicht nach dem Kriterium einer geringeren Geschichtlichkeit oder Praxisorientiertheit bzw. Effizienz einer solchen Theologie gefällt, sondern nach dem Kriterium ihrer Treue der Offenbarung gegenüber, der zu dienen sie den Anspruch erhebt. Und hier ist es die Aufgabe des Lehramtes in der Kirche zu warnen, wenn Irrtümer vorliegen bzw. die Gefahr von Irrtümern droht. Denn nicht jede Begrifflichkeit vermag eine *manu ductio* zu einem besseren Verständnis des

Glaubens zu sein, ohne diesen Glauben zu verraten. Jede Form der theologischen Kategorienbildung muß dem Sündigen und Unvollkommenen gegenüber, das sie enthält, sterben, um in der Gestalt einer „semantischen Umwertung“ aufzuerstehen und dabei, wie THOMAS VON AQUINO ausdrückt, „in Wein verwandeltes Wasser“ sein.

3. Einfluß der Sozialanalyse auf das theologisch-praktische Moment

Es liegt in der Natur der Sache, daß in einer kontextuierten Theologie die Sozialanalyse noch deutlicher ihre Wirkung in der letzten funktionalen Spezialisierung dieser Theologie, in der der praktischen und pastoralen Theologie, zeigt als in ihren anderen Momenten. Es handelt sich hier um das Moment des „Handelns“, das denen des analytischen „Sehens“ und des hermeneutisch-theologischen Urteilens folgt.

Denn die aus dem Glauben geborene Liebe fordert ein auf Wirksamkeit ausgerichtetes Handeln, das nur dann vollkommen das ist, was es sein muß, wenn es in sich die drei Dimensionen aufweist, auf die wir schon so oft hingewiesen haben: die theologische (auf Gott ausgerichtete), die ethische und die historische. Deshalb müssen bei der Erarbeitung dieser neuen, nämlich der praktisch-pastoralen Vermittlung die praktisch-theologischen Prinzipien unter Berücksichtigung der drei entsprechenden prudentiellen Kriterien sowohl ethisch als auch historisch vermittelt werden, damit man zu einer Strategie der integralen Befreiung finden kann. Aber auch hier müssen die praktischen Vermittlungen, die die Theologie sich zu eigen macht, ausgehend vom Glauben, von der Liebe und vom Geist des Evangeliums gereinigt werden bzw. müssen einige von ihnen ausgesondert werden, denn nicht jede dieser praktischen Vermittlungen ist dazu geeignet, in der Geschichte die Liebe Christi zu vermitteln. Und auch hier kann das Fehlen einer kritischen Reinigung der sozialanalytischen Vermittlung indirekte Folgen haben und sich auf die praktischen Vermittlungen negativ auswirken. Wir verweisen auf das, was unten über den „Klassenkampf“ gesagt werden wird.

Wie auch L. BOFF schreibt, muß ausgehend vom Glauben und der religiösen Eigenart dieses Glaubens unterschieden werden zwischen praktischen Vermittlungen, wie zum Beispiel den eigentlich *pastoralen* Vermittlungen, die der Kirche als Institution zukommen, und jenen Tätigkeiten von Laien, die vom Glauben inspiriert, funktionale und politische Ideale und Vorstellungen der Befreiung entwickeln und propagieren und auch Konkretes unternehmen, um in den *säkularen* Bereichen der Politik, der Gewerkschaftsbewegung, der Erziehung, der Theoriebildung etc. Veränderungen durchzusetzen, ohne daß diese Laien dadurch die christliche Gemeinschaft als solche miteinbeziehen wollen.²¹

Damit aber beide Formen der praktischen Vermittlung ihr Ziel erreichen, ist es höchst angebracht, sich der Sozialanalyse zu bedienen (die der ersten Phase des hermeneutischen Zirkels eigen ist). Erinnern wir noch einmal daran, daß diese Analyse keinen unmittelbaren Einfluß auf die Praxis hat,

sondern dieser Einfluß eine Reihe von Vermittlungen durchläuft, die der Beurteilung und der Aussonderung dienen (hermeneutische Vermittlung). Es wird ja keine rein menschliche, weltliche oder politische Effizienz angestrebt, sondern eine Effizienz der Liebe, die, vom Glauben erleuchtet, die integrale Befreiung des Menschen anstrebt.

IV. Der Rückgriff auf die marxistische Analyse in einigen Theologien der Befreiung

Die Unterscheidungen, die wir bis hierher vor allem auf der Grundlage der theologischen Wissenslehre LONERGANS gemacht haben, können eine Hilfe sein, um besser die Kritik der *Instruktion über einige Aspekte der „Befreiungstheologie“* an die Adresse jener Theologie zu verstehen, die sich (in ihrer ersten Phase) nicht kritisch genug der marxistischen Analyse bzw. Elementen dieser Analyse bedient und darauf aufbauend (in ihrer zweiten Phase) „eine neue Hermeneutik“ entwickelt hat, welche zu einer „Deutung des Glaubensinhalts und der christlichen Existenz“ führt, „die in Wirklichkeit ganz neu ist und schwerwiegend vom Glauben der Kirche abweicht, mehr noch, die dessen praktische Leugnung bedeutet“ (*Instr. VI 9*).

Die Instruktion will keineswegs „eine Verurteilung“ derjenigen sein, „die hochherzig und im authentischen Geist des Evangeliums auf die ‚vorrangige Option für die Armen‘ antworten wollen“ (*Instr.*, Vorwort), sondern sie unterstreicht, „daß es eine authentische ‚Theologie der Befreiung‘ gibt, die im recht verstandenen Wort Gottes verwurzelt ist“ (*Instr. VI 7*; vgl. IV 1). Sie kritisiert nur die Strömungen, die unter dem Namen der „Theologie der Befreiung“ die oben genannte Interpretation des Glaubens vortragen, deren Wurzeln „unkritische Anleihen bei der marxistischen Ideologie und der Rückgriff auf die Thesen einer vom Rationalismus geprägten biblischen Hermeneutik“ (*Instr. VI 10*) sind. Durch das, was weiter gesagt wird über „die ‚theologische‘ Übersetzung dieses Kerns“ (*Instr. IX*; es handelt sich hier um den „ideologischen, dem Marxismus entlehnten Kern“, von dem in VIII 1 gesprochen wurde) und über die „neue Hermeneutik“ (*Instr. X*), die a priori den Klassenstandpunkt als „bestimmendes hermeneutisches Prinzip“ annimmt (X 2), wird deutlich, daß auch die zweite Wurzel einer solchen Theologie, nämlich jene neue Hermeneutik, maßgeblich vom Marxismus geprägt ist.

Es ist eines der Verdienste der Instruktion, daß sie sich nicht auf eine Kritik der Verwendung eines marxistischen Instrumentariums oder einzelner theologischer Aussagen beschränkt hat, sondern zu der grundlegenden Ebene der Hermeneutik durchgestoßen ist. Das ist der Grund, weshalb wir meinen, daß LONERGANS Überlegungen eine Hilfe zum Verständnis der Instruktion und zur Erarbeitung weiterer Unterscheidungen sein können, die dazu beitragen, daß man entsprechend der vom Dokument gegebenen Orientierung die verschiedenen Theologien der Befreiung besser bewerten kann.

Hier wollen wir dieses Dokument nicht kommentieren und auch nicht auf die verschiedenen Irrtümer, Gefahren, Unklarheiten und Zweideutigkeiten,

auf die es hinweist, eingehen. Wir wollen nur das hervorheben, was es über die Logik sagt, die zu solchen Abweichungen führt und die aus einem unkritischen Gebrauch sozialanalytischer Kategorien marxistischer Herkunft hervorgeht.

Für die Instruktion geht diese logische Dynamik aus der Tatsache hervor, daß „das Denken von Marx eine Weltanschauung darstellt, in der zahlreiche Daten der Beobachtung und der beschreibenden Analyse in eine philosophisch-ideologische Struktur integriert sind, die bestimmt, welche Bedeutung und relative Wichtigkeit man diesen Daten zumißt“ (*Instr.* VII 6).

Schon Paul VI. hatte betont: „Es wäre freilich illusorisch und gefährlich, ... die Elemente der marxistischen Analyse zu übernehmen, ohne deren Bezug zur Ideologie zu erkennen“ (*Octogesima Adveniens* 34, zitiert von *Instr.* VII 7). Die Instruktion geht noch weiter: „So wird es unmöglich, die heterogenen Elemente auseinanderzuhalten, die dies erkenntnistheoretisch hybride Gemisch bilden“ (*Instr.* VII 6; vgl. Vorwort).

Ich bin der Meinung, daß es sich bei einer solchen für unmöglich erklärten Übernahme nicht um ein isoliertes Element handelt, das in einen fremden, nichtmarxistischen Gesamthorizont des Verstehens aufgenommen wird – und daher nicht mehr als „marxistisch“ zu bezeichnen ist –, sondern daß es sich um solche Elemente handelt, die weiterhin eine Art „Form“ besitzen, durch die sie tendentiell in einem Bedeutungsganzen (der „Weltanschauung“ bzw. der „philosophisch-ideologischen Struktur“, von denen in VII 6 die Rede ist) integriert werden, auch wenn ausdrücklich behauptet wird, daß dieses Ganze als solches abgelehnt wird.

Ein zentrales, einleuchtendes Beispiel dafür wird in der Instruktion wie folgt formuliert: „In diesem Rahmen sind gewisse Sprachformeln keineswegs neutral, sondern bewahren jene Bedeutung, die sie in der ursprünglichen marxistischen Doktrin erhalten haben. So verhält es sich zum Beispiel mit dem Ausdruck ‚Klassenkampf‘“ (VII 7). „In diesem Rahmen“ bezieht sich darauf, daß das marxistische Denken sich in verschiedenen Strömungen diversifiziert hat, wobei die folgende Kritik sich über diese Strömungen äußert, „in dem Maße . . . , wie solche Strömungen marxistisch bleiben“. Die Instruktion wendet sich also nicht gegen den bloßen Ausdruck „Klassenkampf“ oder gegen die Bejahung, daß tatsächlich ein Klassenkampf existiert, wie es z. B. schon Pius XI. in *Quadragesimo Anno* behauptete²², sondern sie wendet sich gegen das Wort, wenn es in einem Kontext wie dem oben beschriebenen erscheint oder wenn es durch den Kontext nicht ausdrücklich eine andere Bedeutung bekommt, wie das bei Pius XI. wohl der Fall war. Denn da dieser Ausdruck wie andere vergleichbare auch durch seine Verwendung im Marxismus sehr stark mit einer marxistischen Bedeutung geladen ist, „schafft“ jemand, der sie ohne die oben erwähnte Behutsamkeit benützt, „im Denken seiner Leser zumindest eine tiefe Zweideutigkeit“ (*Instr.* VII 8). Zwar ist hier zu bemerken, daß „tiefe Zweideutigkeit“ noch nicht dasselbe wie „Glaubensirrtum“ ist, aber dennoch sind solche Zweideutigkeiten zu meiden und zu bekämpfen, die zu Glaubensirrtümern bzw. zu Verhaltensweisen, die sich nicht mit der christlichen Ethik versöhnen lassen, führen.

Gerade weil der Marxismus eine „Gesamtkonzeption“ ist, besticht sie nach Meinung der Instruktion „in ihrer Logik und treibt die ‚Theologien der Befreiung‘ an, eine Summe von Positionen zu übernehmen, die mit dem christlichen Menschenbild unvereinbar sind. Der ideologische, dem Marxismus entlehnte Kern, auf den man sich bezieht, übt in der Tat die Funktion eines *bestimmenden Prinzips* aus“ (*Instr.* VII 1). Unmittelbar darauf werden verschiedene theoretische und praktische Folgen dieser Tatsache dargestellt, auf die wir hier nicht weiter eingehen.

Auch bei der „theologischen“ Übersetzung dieses Kerns“ (*Instr.* IX 9) ist es dieser Hintergrund des Marxismus, der auf dem Weg über jenen Kern als bestimmendes Prinzip das Verständnis aller Glaubensinhalte negativ beeinflusst. Und, was noch schlimmer ist, der Marxismus ist zudem das Prinzip „einer neuen Hermeneutik“, so daß die von ihm beeinflusste Theologie der Befreiung „nicht in dieser oder jener ihrer Aussagen . . ., sondern auf der Ebene des Klassenstandpunktes, den sie *a priori* einnimmt und der in ihr als ein bestimmendes hermeneutisches Prinzip wirkt“, kritisiert werden muß (*Instr.* X 2).

Die Instruktion weiß: „Die in Frage stehenden Positionen finden sich mitunter wörtlich in gewissen Schriften der ‚Befreiungstheologen‘. Bei anderen erscheinen sie von ihren Prämissen logisch abgeleitet“ (*Instr.* IX 1), auch wenn man dort nicht ausdrücklich so weit geht. Und weiter: „Es handelt sich also um ein wirkliches System, wenn auch manche zögern, der Logik bis auf den Grund zu folgen.“ (aaO) Dies ist so, da es ja jenes bestimmende Prinzip, eine aus ihm hervorgehende innere Logik und eine von ihm bestimmte neue Hermeneutik gibt, die „das Ganze des christlichen Mysteriums“ betrifft (*Instr.* X 13) und gar zu der oben erwähnten „Umkehr der Symbole“ (*Instr.* X 14ff) führt. Natürlich darf man hier nicht zwei Fälle durcheinanderbringen: einerseits den Fall, in dem jenes bestimmende Prinzip seine innere Logik im Rahmen eines entsprechenden Systems entwickelt, und andererseits den Fall, in dem dieses Prinzip zwar einen Einfluß ausübt, dieser Einfluß aber nicht total ist, so daß die logische Dynamik dieses Prinzips auf mehr oder weniger wirksame Weise wenigstens zum Teil durch die Logik der in der vorrangigen Option für die Armen enthaltenen Glaubensprinzipien korrigiert werden kann. Voraussetzung dafür aber ist, daß diese Option wirklich im Evangelium gründet, wenn auch eine unkritisch dem Marxismus entlehnte gesellschaftsanalytische Vermittlung dazu führt, daß sie mehr oder weniger verzerrt interpretiert wird. Das Urteil hierüber und über dieses „mehr oder weniger“ wird in jedem Fall konkret gefällt werden müssen.

Wir sind der Auffassung, daß die kritische Kraft der Instruktion in der Tatsache wurzelt, daß sie zu der grundlegenden Ebene des „bestimmenden hermeneutischen Prinzips“ (zu dem der Lonerganschen *foundations*) durchstößt. Man würde sie aber falsch verstehen, wollte man aus ihr ableiten, daß auf alle Theologien der Befreiung, die dem Marxismus (bzw. den Marxismen) das eine oder andere Element entleihen, die Kritik der Instruktion voll zuträfe oder wenn man meinte, die Instruktion wende sich aufgrund jener Auswüchse gegen die theologische Gültigkeit der von GUTIÉRREZ vorgeschlagenen

Methode selbst: die „kritische Reflexion über die und aus der historischen Praxis heraus im Lichte der Offenbarung“. Die Instruktion bekennt sich selbst zu der Auffassung: „Eine gesunde theologische Methode berücksichtigt ohne Zweifel die *Praxis* der Kirche und findet dort eine ihrer Grundlagen, aber nur deshalb, weil sie aus dem Glauben hervorkommt und sein gelebter Ausdruck ist“ (*Instr.* X 3; vgl. XI 13, wo von einer pastoralen und sozialen Praxis die Rede ist, die sich am Evangelium ausrichtet). Eine solche Praxis ist der „erste Akt“, auf den eine authentische Theologie der Befreiung als „zweiter Akt“ folgt, denn in Lateinamerika orientiert die vorrangige Entscheidung für die Armen immer mehr die Praxis der Kirche und vieler ihrer Mitglieder.

Wenn eine Theologie in ihrer Methodik bewußt von ihrer Umwelt ausgehen und sie reflektieren will und sich dabei der Sozialanalyse bedient, dann heißt das nicht notwendigerweise, daß es sich dabei um die marxistische Analyse handeln muß, und noch weniger, daß die Praxis, von der aus und über die sie nachdenkt, eine revolutionäre und klassenkämpferische Praxis ist, „die zum obersten Kriterium der theologischen Wahrheit erhoben wird“ (*Instr.* X 3). Das Licht, das Formalobjekt, und die theologischen Kriterien, mit denen die Praxis beurteilt werden muß, gehen ja zurück auf das Wort Gottes, in dessen Licht (Formalobjekt) kritisch über die Praxis nachgedacht wird (diesen Kriterien gemäß).

Wir sind also der Meinung, daß die Theologie der Befreiung mit ihrer Methode und ihrer Forderung, daß die Theologie sich nicht nur der traditionellen Vermittlung der Philosophie, sondern darüber hinaus auch der der Sozialanalyse als analytischen Vermittlung bedienen sollte, einen wichtigen Beitrag zur Kontextuierung der Theologie geleistet hat. Aber wir meinen auch, daß einige Strömungen dieser Theologie allzu naiv auf die nach ihrer Meinung wissenschaftliche marxistische Sozialanalyse bzw. Elemente dieser Analyse zurückgegriffen haben und daher wegen des Totalitätsanspruches des Marxschen Denkens in sich ein „bestimmendes hermeneutisches Prinzip“ enthalten, dessen Logik zur Leugnung des Glaubens führt oder zumindest, wenn diese Dynamik korrigiert und aufgehalten wird – was aufgrund der Voraussetzungen immer nur halb geschehen kann –, die von der Kirche zu Recht bemängelte Tendenz zu Abweichungen und/oder Zweideutigkeiten in sich birgt.

Beide Aspekte, der positive Beitrag und die Gefahr bzw. Versuchung, sind eine Herausforderung für jede Theologie, die die Verankerung in ihrem konkreten Kontext sucht: sich in solcher Weise einer gesellschaftlichen, geschichtlichen und kulturellen Analyse zu bedienen, daß unter der Voraussetzung einer wirklich sozialwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Kritik dieser analytischen Vermittlung eine authentische Theologie der Befreiung entsteht, treu gegenüber der Tradition der Kirche und verwurzelt in der Geschichte, „kontextuiert“. Dadurch kann sie auch evangeliumsgemäß wirksam sein in ihrer pastoralen und sozialen Antwort auf den Aufruf des Armen.

¹ Vgl. G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung* (München/Mainz 1973) 20. Siehe auch folgende Arbeiten von mir über die Theologie der Befreiung: *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca 1976); *Das Theorie-Praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung*, in: K. RAHNER/CHR. MODEHN/H. ZWIEFELHOFER (Hg.), *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart* (Stuttgart 1977) 77–96; *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, in: *Stromata* 38 (1982) 3–40 (mit Bibliographie; auf ital. in: K. NEUFELD (Hg.), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica* [Brescia 1983] 393–424).

² Vgl. G. GUTIÉRREZ, *La pastoral de la Iglesia en América Latina* (MIEC-JECI, Montevideo 1968).

³ Vgl. G. GUTIÉRREZ, *L'irruption du pauvre dans la théologie de l'Amérique Latine*, in: *Convergence* (1982) 22.

⁴ Vgl. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo* (Lima 1983) 59ff. 84; G. GUTIÉRREZ, *Hacia una teología de la liberación* (MIEC-JECI, Montevideo 1969) 15.

⁵ Vgl. Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil. Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission vom Oktober 1976 in Rom: K. LEHMANN u. a., *Theologie der Befreiung* (Einsiedeln 1977) 173–195, hier 177f.

⁶ Z. B. G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung* 37–42.

⁷ Vgl. C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones* (Salamanca 1980) 85 (vgl. 45); [deutsch: C. BOFF, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (München 1983) 77.]

⁸ Vgl. für das Begriffspaar *manuductio/revelabile* beim Heiligen Thomas: M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin* (Paris 1974).

⁹ Vgl. B. LONERGAN, *Method in Theology* (New York 1972) Kap. 5 des ersten Teiles und der gesamte zweite Teil.

¹⁰ In seiner wichtigen, in Anm. 7 genannten Arbeit verwendet C. BOFF den inzwischen schon klassischen Ausdruck „gesellschaftsanalytische Vermittlung“. Synonym mit diesem Ausdruck verwenden wir auch den Ausdruck „analytische Vermittlung“, um zu verdeutlichen, daß es sich dabei nicht nur um eine Analyse der Struktur der Gesellschaft, sondern auch um eine historische und kulturelle Analyse handelt. Siehe über diese Problematik auch: G. GUTIÉRREZ, *Teología y ciencias sociales*, in: *Páginas* 9 (1984) 4–15; L. BOFF, *Teologia da libertação. O Mínimo do mínimo*, in: L. BOFF/C. BOFF, *Da libertação. O teológico das libertações sócio-históricas* (Petrópolis 1980) 11–65; R. ANTONCICH, *Los cristianos ante la injusticia. Hacia una lectura latinoamericana de la doctrina social de la Iglesia* (Bogotá 1980) 88–101. Über die Funktion der Gesellschaftsanalyse in der Pastoral (auch wenn es sich dabei nicht um eine streng wissenschaftliche Analyse handelt) schreiben J. HOLLAND/P. HENRIOT, *Social Analysis linking Faith and Justice* (New York 1980). Zur ideologiekritischen Rolle der Sozialwissenschaften bei der Erarbeitung der Theologie vgl. J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología* (Buenos Aires 1975).

¹¹ Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der Theologie der Befreiung. 6. August 1984 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 2. verb. Auflage [o. J.], VII 3).

¹² Vgl. für die verschiedenen „epistemologischen Hindernisse“: C. BOFF, *Teología* (s. Anm. 7) 66–81 (bzw. *Theologie* 60–74).

¹³ Vgl. aaO. 81–84, 150–181.

¹⁴ Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. 13. Februar 1979 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn [o. J.], 397).

¹⁵ Vgl. B. LONERGAN, *Method* (s. Anm. 9) 13ff. Für diesen Autor ist die transzendente Methode „der gemeinsame Kern und das Fundament“ der vielen unterschiedlichen

Methoden, die den verschiedenen Bereichen der Wissenschaft eigen sind, vgl. auf S. 13–14 die Anmerkung, in der er sein Verständnis von „transzendental“ mit der Bedeutung dieses Wortes in der scholastischen Philosophie und Theologie und bei Kant vergleicht.

¹⁶ Vgl. L. BOFF, *Da libertação* (s. Anm. 10) 52.

¹⁷ Vgl. B. LONERGAN, *Method* 237ff.

¹⁸ Diesbezüglich schreibt die Instruktion: „Das Glaubenslicht vermittelt der Theologie ihre Prinzipien. Wenn daher der Theologe philosophische oder humanwissenschaftliche Ergebnisse gebraucht, so hat dieser Gebrauch ‚instrumentalen‘ Wert und muß Gegenstand einer kritischen Prüfung theologischer Art sein. Anders gesagt, das letzte und entscheidende Wahrheitskriterium kann letztlich nur selber ein theologisches Kriterium sein“ (*Instr.* VII 10).

¹⁹ Nach unserer Meinung argumentiert das Buch von G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, vor allem auf der Ebene der *foundations*. Dies zeigt die Struktur des Werkes, vor allem die Beziehung zwischen seinen vier Teilen, wenn diese im Lichte der in diesem Werk gegebenen Charakterisierung der Theologie der Befreiung betrachtet wird.

²⁰ Siehe über die spekulative und die dogmatische Theologie in der zweiten Etappe der Theologie der Befreiung meinen Aufsatz *Teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas* (s. Anm. 3) 35ff.

²¹ L. BOFF, *Da libertação* (s. Anm. 10) 19f.

²² Vgl. *Acta Apostolicae Sedis* 23 (1931), dort für den Ausdruck *Klassenkampf*: 213, und für die Aussage, es gebe einen Klassenkampf: 204. Vgl. diesbezüglich O. VON NELL-BREUNING, *Worauf es mir ankommt. Zur sozialen Verantwortung* (Freiburg/Basel/Wien 1983) 91ff.

(Aus dem Spanischen übersetzt)

SOZIALANALYSE UND BEFREIENDE PASTORAL AUF DEN PHILIPPINEN

I.

GRUNDZÜGE EINER FILIPINO-THEOLOGIE

Von Carlos H. Abesamis

Unsere Gesellschaft in den Philippinen (90 Prozent sind Christen, 85 Prozent Katholiken) liegt in den Wehen einer gesellschaftlichen Umwandlung, an der die Filipino-Christen maßgeblich beteiligt sind. In der Gesamtkirche bilden sie eine Minderheit, allerdings eine sehr bedeutende Minderheit. Ihre Hauptaufgabe sehen sie mehr in der Umwandlung der Gesellschaft als in der Formulierung einer Theologie. Und doch hat in diesem Prozeß die Bildung einer Theologie ihren ganz bestimmten Platz, einer Theologie, die sowohl einheimisch wie auch befreiend ist.

Nicht wenige von uns Filipino-Christen betrachten folgende Grundsätze als wesentlich für das Aufkommen einer Filipino-Theologie:

1. Das „Rohmaterial“ für den Aufbau einer solchen Theologie ist die gegenwärtige Lebenssituation und Geschichte.
2. Diese Lebenssituation und Geschichte muß ernst genommen und eingehend untersucht werden. Daher die Notwendigkeit einer Analyse des menschlichen Lebens und der Geschichte.
3. Die Glaubensdimension, die wir in diese theologische Reflexion einbringen, ist ein biblisch-historischer Glaube. Einheimische Religion und Weisheit sollten ebenfalls mit einfließen.
4. Diese Theologie muß zu einem verändernden Handeln führen.
5. Diejenigen, die diese Theologie hervorbringen, sind im wesentlichen die Armen selbst auf der sogenannten Graswurzelebene, die sich ihrer Situation und Verantwortung bewußt geworden sind, unterstützt von anderen, die sich deren Standpunkt zu eigen gemacht haben.

Die gegenwärtige konkrete Lebenssituation und Geschichte

1. Der eigentliche *Ausgangspunkt* und, so könnte man sagen, das *Rohmaterial* dieser Theologie und theologischen Reflexion ist – weit davon entfernt, ein organisiertes System von Glaubenswahrheiten oder eine Ansammlung biblischer Texte zu sein, die einer gegebenen menschlichen Situation angepaßt würden – eben *die gegenwärtige konkrete Geschichte und Lebenssituation der Dritten Welt in ihrer philippinischen Ausprägung*.

Dieser Sicht der Theologie liegt die Überzeugung zugrunde, daß die konkrete Realität und Geschichte die Hauptquelle jeder Reflexion und Erkenntnis, auch der theologischen Erkenntnis, ist und daß unser Bewußtsein, auch unser religiöses Bewußtsein, von eben dieser konkreten Realität

und Geschichte beeinflusst wird. Die Philosophie und Theologie, die wir als Erbe unserer kolonialen Vergangenheit übernommen haben, sei sie nun neo-scholastisch oder liberal-existentialistisch, kann, da sie von der Geschichte und den Gesellschaftssystemen des Westens ausgegangen und geprägt worden ist, nicht länger von uns einfach übernommen und unserer eigenen Filipino-Situation angepaßt werden; vielmehr müssen wir unser eigenes Filipinoleben und seine Geschichte lange und eingehend betrachten (uns wirklich tief und in aktiver Anteilnahme hineinversenken in dieses Leben), um diese spezifische Filipino-Erfahrung zur Voraussetzung und Quelle unserer theologischen Einsichten und Formulierungen werden zu lassen. Aus persönlicher Erfahrung etwa im Bereich der Seminausbildung wissen wir, daß sich aus einer Theologie, die nicht ernsthaft ansetzt bei der konkreten Erfahrung, aus einem Theologietreiben, das sich vor dem Hintergrund der philippinischen Situation in ahistorischen Definitionen von Mensch und Moral oder in liberal-existentialistischen Diskussionen über Freiheit und Gnade ergeht und auf diese Weise künstliche Fragen oder gar Ängste provoziert, – daß aus all dem letztlich eine Theologie entsteht, die für unser Volk nicht wirklich lebenspendend ist.

Wir müssen diese Filipino-Erfahrung – konkret, historisch und in ihrer Gesamtheit – als Ausgangspunkt nehmen und ihr nicht eine metaphysische, dualistische oder existentialistische Philosophie und Theologie überstülpen. Eine sogenannte einheimische Theologie wird nur dann entstehen, wenn wir in aller Bescheidenheit von unserer eigenen Realität und Geschichte ausgehen, indem wir uns zutiefst in diese Realität und Geschichte versenken. Der Hauptakzent dieser unserer Theologie wird auf der konkreten Situation des Menschen in der Dritten Welt, speziell in Asien und den Philippinen, liegen und sich dabei insbesondere mit den menschlichen Realitäten von Armut und Unterdrückung (den tragischen Früchten einer kolonialen und neokolonialen Geschichte) befassen sowie mit den auf Gerechtigkeit und Befreiung zielenden Hoffnungen und Kämpfen dieser Menschen.

Die theologische Überzeugung, die uns dazu bewegt, die Geschichte zum Ausgangspunkt und zum Material unserer theologischen Reflexion zu machen, ist die Glaubensüberzeugung, daß Gott ganz besonders in konkreten geschichtlichen Ereignissen spricht und handelt. Gott spricht in den Herausforderungen, in den Leiden und Hoffnungen der Menschen heute, Gott handelt und bewirkt Heil in den menschlichen Bestrebungen und Bemühungen um eine menschlichere Welt. Gottes Heilshandeln konkretisiert sich in unserer Zeit und in unseren zur Dritten Welt gehörenden Philippinen, und eben dort müssen folglich auch Filipino-Theologen nach dem Rohmaterial für ihre Theologie suchen.

Indem wir die Geschichte zum Ausgangs- und Schwerpunkt unserer Theologie machen, fangen wir zugleich etwas vom ursprünglichen Geist unserer Religion ein. War doch der Glaube des biblischen Volkes wie auch die Theologie der biblischen Autoren zutiefst eingesenkt in die geschichtlichen Ereignisse ihrer Zeit. Ihre religiöse Literatur, die Bibel, beschäftigte sich vorwiegend mit ihrer Gesellschaftsgeschichte, die sie als die Geschichte ihres

Gottes mit ihrem Volk und mit der Welt betrachteten. Wenn die Theologie heute ihren Blick auf die Geschichte richtet, so sieht sie die gegenwärtige Phase der Heilsgeschichte, wie sie sich in unseren Tagen und in unseren Zonen abspielt.

Analyse des menschlichen Lebens und der Gesellschaft

Da wir unsere pastorale Arbeit in den Philippinen tun und unsere theologische Reflexion im Dienst dieser unserer Arbeit geschehen soll, spüren wir die Notwendigkeit und Wichtigkeit einer sorgfältigen Analyse des menschlichen Lebens und der Gesellschaft. Nachdem wir in einer früheren Phase unsere alltäglichen Lebensbedingungen in Selbsterfahrungsseminaren und Gruppengesprächen zu verstehen suchten und uns dabei des von der Psychologie entworfenen Instrumentariums bedienten, spüren wir jetzt die Notwendigkeit, weiterzukommen im Verständnis des menschlichen Lebens, wie es sich in seiner Dialektik nicht allein durch psychologische, sondern auch durch gesellschaftliche, wirtschaftliche, politische und kulturelle Kräfte entfaltet. Bei unserem täglichen Einsatz sehen wir immer wieder aufs neue, daß die Armut und das menschenunwürdige Leben unseres Volkes das offenkundigste und ernsteste menschliche Problem ist, mit dem wir konfrontiert sind, und daß es ein Problem ist, für das eine personalistische Psychologie weder eine entsprechende Analyse noch angemessene Antworten anzubieten hat. Denn unser Problem ist sozialer Art, und wir müssen daher die Hilfe von Soziologie, Geschichtswissenschaft und politischer Ökonomie in Anspruch nehmen.

Durch die Sozialanalyse decken wir die verborgenen sozialen Kräfte auf, die im Leben des einzelnen und der Gesellschaft am Werk sind und die unserem alltäglichen Bewußtsein ohne eine entsprechende Analyse verborgen bleiben. Wir fangen an, die soziale Ordnung, in der wir leben, zu verstehen: die gesellschaftlichen Strukturen, die gesellschaftlichen Klassen, die gesellschaftlichen Beziehungen, die gesellschaftlichen Widersprüche. Wir entdecken die unterdrückerische Dynamik, die Armut und Machtlosigkeit verursacht, aber auch die Dynamik des befreienden und gesellschaftsverändernden Handelns. Und so erkennen wir – ohne dabei die persönlichen und psycho-spirituellen Faktoren in unserem Lebensverständnis und in der Bewältigung von Lebensproblemen zu übersehen – die Bedeutung der gesellschaftlichen und sozio-politischen Kräfte im Leben der Gesellschaft und unseres Volkes.

Die Sozialanalyse macht deutlich, daß das größte menschliche Problem heute die *strukturelle Unterdrückung* ist und daß die aktive Teilnahme an der Veränderung der Sozialordnung eine zwingende Notwendigkeit ist. Eine ernsthafte und sorgfältige Analyse bewahrt die Heilsgeschichte Gottes, von der unser Glaube spricht, davor, zu einer unverbindlich-frommen Platitude zu werden. Eine Sozialanalyse trägt dazu bei, der Heilsgeschichte unserer Tage einen konkreten Schauplatz und Namen zu geben inmitten des Kampfes und der Geschichte der Armen an der Basis.

Als Resultat einer solchen Analyse gewinnt auch die christliche Unterscheidungs- und Urteilsfähigkeit an Authentizität und Vollständigkeit. Sie begnügt sich nicht länger in einer solipsistischen Innenschau mit der Beobachtung der eigenen spirituellen und psychischen Kräfte; sie wird darüber hinaus zur herausfordernden Begegnung mit jenen Kräften, die gesellschaftliches Übel oder gesellschaftliches Wohl bewirken, und sie führt zur Frage nach den persönlichen Aufgaben und Verantwortungen in all dem, was diese Kräfte freisetzt. Darüber hinaus schärft eine solche Analyse den Blick und fördert die Bereitschaft zum Einsatz für unser Volk und unsere Geschichte als Nation.

Dieses analytische Werkzeug ist eine *Arbeitshypothese*, kein Dogma. Eine Hypothese, die vom Leben und von der Erfahrung getestet wird, so wie sie auch aus Leben und Erfahrung hervorgegangen ist. Wir akzeptieren dieses Werkzeug der Analyse, die auf wissenschaftliche und unbestechliche Weise das Leben und den Kampf der Unterdrückten ins Licht rückt. Was der Test dieses und jeglichen hierzu benutzten analytischen Werkzeuges letztlich zeigen muß, ist, ob es der Herbeiführung eines menschlicheren Lebens wirklich dient. Die Gültigkeit dieser Hilfsmittel wird letztlich erwiesen oder auch widerlegt nicht durch eine ambivalente Mittelklasse, sondern durch die Menschen an der Basis, denen unbedingt die Möglichkeit gegeben werden muß, sich dieses Werkzeug zunutze zu machen.

Kurz, das Leben und die Geschichte der Menschen muß als das Rohmaterial des Theologietreibens in all seinen Aspekten – psycho-spirituell und sozio-politisch – ernsthaft und wissenschaftlich studiert werden; daher bedürfen wir einer Analyse des menschlichen Lebens und der Gesellschaft als Instrument, das uns hilft, die Zeichen unserer Zeit zu lesen.

Die biblisch-historische Glaubensdimension

Realität und Geschichte, ernsthaft studiert und interpretiert durch eine entsprechende Analyse, werden im Licht des Glaubens betrachtet. Aber welchen Inhalts? Des biblisch-historischen Glaubens? Des griechisch-römischen scholastischen Glaubens? Des liberal-existentialistischen Glaubens? Wir halten den biblisch-historischen Glauben für den am besten geeigneten.

Der biblische Glaube bekennet in erster Linie *Gottes heilswirksames Eingreifen in die historischen Ereignisse*; im Exodus aus der Sklaverei Ägyptens, in der Besitznahme des Landes und insbesondere in der Verkündigung des Reiches durch Jesu lebenspendendes Wort und Tun, durch seinen Tod und seine Auferstehung, durch die Vorausschau auf seine Wiederkunft mit dem Kommen den „neuen Himmels und der neuen Erde“, wo Menschen und Völker und die gesamte Schöpfung nicht Trauer noch Tränen noch Schmerz mehr kennen werden, weil Gott alles in allem sein wird und alle Dinge neu gemacht werden.

Der biblische Glaube ist geschichtlich in seiner Perspektive, d. h., er ist ein Glaube, der mit der Geschichte und den Ereignissen zu tun hat; in seinem

Anliegen aber ist er *umfassend*: es geht ihm nicht nur um die Rettung der Seele für den Himmel, sondern auch um das Heil des ganzen Menschen, der Gesellschaften und Völker, ja der gesamten Schöpfung für ein ganzheitliches Leben (Geist, Gesundheit, Frieden, Gerechtigkeit, Leben, Freude); und diese Sorge um das ganzheitliche Heil richtet sich nicht nur auf das Leben-nach-dem-Tode, sondern auch auf das Leben-nach-der-Geburt.

Den Kampf unseres Volkes und unser eigenes Engagement für seine Nöte können wir natürlich leicht einordnen in die umfassende Heilsgeschichte Gottes. Diejenigen unter uns, die sich diesen biblisch-historischen Rahmen zu eigen gemacht haben, spüren angesichts der Tatsache, daß unser Volk dabei ist, eine Gegen-Geschichte der Gerechtigkeit zu schaffen, daß wir alle teilhaben an der Geschichte, die das Volk der Bibel erfahren hat und die sich in unsere Tage hinein fortsetzt. Wir sind froh, auf die Wurzeln unseres lebendigen Glaubens zurückzugehen, der dem Geist nach geschichtlich ist, um aufs neue einen lebendigen Gott der Geschichte kennenzulernen, der sich interessiert für Ereignisse, für die Menschen und für das umfassende Heil.

Der biblisch-historische Rahmen läßt uns gewahr werden, wie notwendig das Erkennen des Heilsmomentes in unseren Tagen ist. Dieses Moment gehört zu einer Geschichte, die eine Vergangenheit, eine Gegenwart und eine verheißende Zukunft hat, die unsere Hoffnung stärkt. Diese Erkenntnis im Glauben, daß eine Geschichte des ganzheitlichen Heils von Gott und unserem Volk heute gestaltet wird, werden, wie auch die selbstkritische Anfrage an unseren persönlichen Beitrag, zu einer weiteren Motivation und zu einem Ansporn, uns selbst einzubringen in das befreiende Heilshandeln, ohne dabei in romantischer Weise die verschiedenen Zwiespältigkeiten herunterzuspielen, mit denen wir uns fortlaufend auseinanderzusetzen haben.

So hat uns dieser biblisch-historische Rahmen, was die Theologie selbst angeht, geholfen, den Übergang zu vollziehen von einer domestizierenden Theologie hin zu einer befreienden und befreienden Theologie.

Einheimische Weisheit und einheimische Religion

Einheimische Weisheit und Religion sollten ebenfalls zur Formulierung unserer Theologie beitragen.

Als Angehörige verschiedener völkischer und gesellschaftlicher Gruppen in Asien haben wir auch verschiedene Auffassungen vom Leben, von der Welt, von Gott, von der Gesellschaft und von der gesamten Realität. Diese unterschiedlichen Anschauungen sind in der jeweiligen Geschichte unserer Völker gewachsen. Sie sind geprägt worden von den Kräften, die in Vergangenheit und Gegenwart auf unser Leben eingewirkt haben und einwirken: geographisch, ökologisch, genetisch, biologisch wie auch psychologisch, ökonomisch, politisch, gesellschaftlich und religiös. Dabei hat sich in unseren Völkern und gesellschaftlichen Gruppen ein bestimmtes Ethos herausgebildet, aus dem wiederum die besondere Lebensauffassung, die Kultur unseres Volkes und/oder Klasse entstanden ist. Wir haben gewisse Werte, Symbole,

Bräuche, Art und Weisen des Agierens und Reagierens, die ganz spezifisch die unsrigen sind. Es gibt bei uns Weltanschauungen und Sinnbedeutungen, die sowohl befreiende als auch nichtbefreiende Elemente enthalten.

Die Weisheit, die wir bei unseren asiatischen Völkern antreffen, ist oft auch *religiöse Weiheit*. Das gilt besonders für jene Völker und Volksgruppen, die einer der großen nichtchristlichen östlichen Religionen wie dem Hinduismus, dem Buddhismus oder dem Islam angehören. Hier stoßen wir auf eine Weisheit, die die Frucht jahrhundertelanger religiöser Philosophie und Praxis, Askese und Frömmigkeit ist. Wir fangen gerade erst an, uns des gewaltigen religiösen und moralischen Reichtums bewußt zu werden, den diese anderen großen Religionen besitzen. Wie das Christentum, besitzen auch sie ihre eigenen Weltanschauungen, ihre Deutungen und Aussagen über die Menschheit, über die Welt und Gott, das Heil usw.

Befreiung oder Indigenisierung?

Die Filipino-Theologie, die Antwort geben will auf die Herausforderungen, denen sie in der Filipino-Realität begegnet, ist gekennzeichnet von zwei Merkmalen: einmal von ihrer Zugehörigkeit zur Dritten Welt (aus der heraus sich ihre Stoßkraft auf die sozio-politische und gesamt menschliche Befreiung der Armen, Entrechteten und Unterdrückten richtet), zum anderen von ihrem Filipino-Sein. Beide Charakteristika sind wesentlich für eine heutige Theologie und gehören untrennbar zusammen. Sie bilden die zwei Profile ein und derselben Realität, wobei jedoch das hauptsächliche und entscheidende Merkmal einer echten Filipino-Theologie ihre Zugehörigkeit zur Dritten Welt ist. Um diesen Primat noch zu betonen, könnte man sagen, daß ihr „Dritte-Welt-Sein“ sozusagen das Substantiv ist, während das „Filipino“ dieser Theologie als Adjektiv zugeordnet wird. Die Hauptrichtung und das Hauptanliegen der Filipino-Dritte-Welt-Theologie ist daher die Befreiung, die jedoch, um authentisch zu sein, wirklich einheimisch und inkulturiert sein muß. Die Inkulturation als solche steht dabei, was wiederum ein wichtiger Aspekt ist, an zweiter Stelle. Im Verlauf unserer Erfahrungen in den Philippinen sind uns etliche theologische Inkulturationsansätze begegnet, die wirklich ohne jede befreiende Orientierung sind. Diese Ansätze konzentrieren sich entweder derart ausschließlich auf religiös-kulturelle Aspekte, daß sie diese von allen anderen wichtigen Aspekten der Filipino-Realität, insbesondere von den sozio-politischen Aspekten, loslösen, oder sie behandeln menschliche Befreiung als nur eines der Themen, mit denen sich eine einheimische Theologie befassen muß. Wir glauben, daß solche Ansätze das Gesamtproblem unseres Volkes weder widerspiegeln noch beantworten und daß sie an den drängendsten menschlichen Problemen in unserer Gesellschaft und Kirche vorbeigehen.

Wer sich hingegen im praktischen Tun wie auch in der Theologie mit der menschlichen Befreiung befaßt, und wenn dieses Tun und diese Theologie eingetaucht sind in die Geschichte der Armen „an der Graswurzel“ und eben

von dieser Basis her hervorkeimen, dann hat eine solche Praxis und Theologie jede Chance, auch wirklich einheimisch zu sein. Engagierte Anteilnahme am konkreten Leben und Kampf des konkreten Filipino bietet die Gewähr dafür, daß unsere Theologie sich sowohl als befreiend wie auch als einheimisch erweisen wird.

Hinführung zu einem Handeln, das Veränderung bewirkt

Unsere Theologie heute muß hinführen zu einem Handeln, das Veränderung bewirkt. Was dieser Aussage zugrundeliegt, ist wiederum die Überzeugung, daß die menschliche Befreiung eine dringende Notwendigkeit ist. Dieser Imperativ tritt uns nur allzu deutlich vor Augen in unserer Beteiligung am Kampf der Armen, in unserer Analyse und in unserem Glauben. Zugleich sehen wir, wie die ahistorische, individualistische, auf die jenseitige Welt ausgerichtete Art von Theologie unserer christlichen Kirchen als nichtbefreiender Faktor gewirkt und einer ungerechten Gesellschaftsordnung als Legitimation gedient hat. Theologie und Religion aber *können und müssen als befreiende und verändernde Faktoren wirken*, denn im Mittelpunkt unserer Religion steht der Glaube an Gottes Heilsgeschichte und ganzheitliches Heil, das, wenn es auch über die Geschichte hinausgeht, doch bereits in der Geschichte geschieht. Folglich müssen wir Christen, die wir dieses dringende Gebot unserer Zeit sehen, dafür sorgen, daß unsere Theologie nicht nur befreiend sein kann, sondern es auch wirklich ist.

Die Beteiligung am Kampf der Armen und die Notwendigkeit einer befreienden Theologie führen uns zu der Einsicht, daß Theologie nicht bei der Reflexion stehenbleiben darf. Sie muß hinführen zum Handeln. Im Grunde haben wir immer gewußt, daß gute Theologie zu gutem pastoralen Handeln führen muß; aber irgendwie hat unsere lange Verbindung mit der griechischen Metaphysik uns dazu gebracht, Theologie vorwiegend als dunkle Spekulation zu betrachten. Nun aber ist es, als ob Praxis, Analyse und Glaube sich verbündet hätten, um uns vor Augen zu führen, daß es auch für die Theologie darauf ankommt, die Welt nicht zu schauen und zu deuten, sondern sie zu verändern. Und so sprechen wir von einer Theologie, die uns hinführt zu einem die Welt verändernden Handeln. Wenn jede gute Theologie zumindest zur persönlichen Umwandlung führen muß, so möchten wir glauben, daß Theologie heute nicht allein diese Aufgabe hat, sondern darüber hinaus durch die Veränderung der Gesellschaft auch auf die Gesamtheit des Lebens einwirken muß.

Die Armen an der Basis als Autoren dieser Theologie

Und wer sind die *Theologen*? Die Armen an der Basis. Sie sind es, die eine einheimische Theologie formulieren. Sie sind die eigentlichen Autoren und Theologen.

Bis jetzt waren es in der christlichen Tradition, zumindest seit Beginn des konstantinischen Zeitalters, der Adel, die Aristokratie, die Elite, die Mittelklasse, die Sinn und Bedeutung auch im religiösen Bereich formulierten und prägten. Wenn wir heute im Kontext der Dritten Welt leben und kämpfen, muß die Glaubensinterpretation auch von den Menschen an der Basis selbst geleistet werden. Allzu lange ist philosophische, kulturelle und religiöse Bedeutung in unablässiger Folge von denen produziert worden, die im oberen Teil der gesellschaftlichen Pyramide leben, und zwar mit einem hohen Maß an Muße und Bequemlichkeit, die gestützt und getragen werden von der breiten Basis der einfachen Diener und Arbeiter. Diejenigen, die für die Gesellschaft Nahrung produzieren, waren nicht an der Sinngebung ihres Lebens beteiligt. Bauern, Arbeiter, Fischer, die Minderheiten und die Armen müssen jetzt auf den Plan treten und die Stimmlosen ihre Stimmen erheben.

Diese Sicht der Dinge basiert selbstverständlich auf einem starken Vertrauen in die Armen. Unsere Erfahrungen aus erster Hand aber zeigen uns, daß die Massen in einem fortschreitenden Prozeß inzwischen weithin zu einem kritischen Bewußtsein gelangt sind und zu immer vertrauenswürdigeren Gestalten in ihrer (und unserer) Geschichte werden. Gleichweise müssen sie zu den Gestalten religiöser Sinngebung für unsere asiatische Dritte Welt werden und ihren entscheidenden Beitrag zu einer Neuformulierung unseres Glaubens leisten. Wenn wir also ohne allzuviel romantische Vorstellungen sagen können, daß die zu kritischem Bewußtsein erwachten Armen an der Basis der Graswurzelebene die vertrauenswürdigen Gestalten der Geschichte sind, dann sollten sie auch die Vertrauen verdienenden Gestalten der Sinngebung ihres Lebens sein.

Da Theologie Interpretation des Lebens ist, muß der Theologe einer sein, der das typische Leben der mehrheitlichen Filipino- und Dritte-Welt-Bevölkerung wirklich aus eigener Erfahrung kennt und teilt. Eine einheimische Theologie kann nur entstehen, wenn ihr Urheber der Asiatische ist, der das typische Leben der Mehrheit der Asiaten führt.

Jede Theologie ist durch die Klassenzugehörigkeit und das Klassenbewußtsein des Theologen bedingt. Unbewußt sehen und deuten wir die Realität nach dem Bewußtsein unserer gesellschaftlichen Stellung und nach dem Klassenbewußtsein, das wir in uns tragen. Unser Bewußtsein und die Art und Weise, in der wir die Dinge betrachten, sind – auch im theologischen Bereich – bedingt durch unsere Klasse, der wir nach Herkunft und Stellung angehören, oder durch das Bewußtsein, das sich mit unserer Herkunft und Stellung verbindet, oder auch durch das Bewußtsein, das in freiwilliger Entscheidung die jeweilige Herkunft oder Stellung überschreitet. Nachdem wir die Ambivalenz und die künstlichen Ängste einer Theologie erfahren haben, die einem Mittelklasse-Bewußtsein entspringt, sehen wir im erwachten Bewußtsein der uneigennütigen Armen die Quelle und den Vermittler einer wirklich befreienden Theologie.

Die Formulierung einer Filipino-Theologie, die für die Armen und Unterdrückten Asiens wirklich befreiend ist, ist das Werk der asiatischen Armen

mit einem befreiten Bewußtsein. Die mehr und mehr aus ihrer Kultur der Unterwerfung und des Schweigens hervorbrechenden Armen, Entrechteten und Unterdrückten sind die wahren Theologen.

An diesem echten Theologietreiben können auch andere teilnehmen, vorausgesetzt, daß sie 1. in der Geschichte und im Kampf der Armen und Unterdrückten verwurzelt sind, 2. innerlich übereinstimmen mit den Bestrebungen und den Glaubenserfahrungen derer, die mitten in diesem Kampf stehen, 3. sich umwandeln und bekehren von einem kleinbürgerlichen zu einem wahrhaft befreiten Bewußtsein und Lebensstil. Es kann sich dabei um Menschen handeln, die aufgrund ihrer Herkunft oder ihrer gesellschaftlichen Stellung nicht arm sind, die sich aber bemühen, ihre Gesinnung und ihr Herz so umzuformen, daß sie fähig werden, die Wirklichkeit mit den Augen der befreiten Armen zu sehen.

Was aber, wenn die Armen selbst sich uninteressiert oder gar ablehnend verhalten? In diesem Fall sollte wohl eher einem respektvollen und fruchtbaren Schweigen der Vorzug gegeben werden, als entfremdete Theologien zu verbreiten, die aus entfremdetem Bewußtsein stammen. Tatsache aber ist, daß es bereits Basisgemeinschaften von Bauern, Fischern, Arbeitern und armen Stadtbewohnern gibt, bei denen schon jetzt die Elemente für den Aufbau einer relevanten Theologie vorhanden sind.

Es ist im übrigen nicht notwendig, daß die Armen bewußt und ex professo als Theologen auftreten, so wie es die professionellen Theologen tun. Solange und wo immer die Armen präsent sind – zusammen mit der aktuellen geschichtlichen Realität, mit Analyse, biblisch-historischem Glauben, einheimischer Weisheit und Religion, veränderndem Handeln – da ist auch eine authentische einheimische Theologie gegenwärtig.

Wir finden diese Theologie nicht unbedingt in den Fachzeitschriften der in unseren Tagen bestimmenden Theologie, sondern im gemeinsamen Gebet christlicher Basisgemeinschaften, in ihrer schöpferischen Liturgie, in Dramen, Liedern, Geschichten und Reflexionen – und all dies bereits eingetaucht in Martyrerblut! Dort ist es, wo wir lebensbedeutsamen Themen, sinnerfüllten Glaubensformulierungen und einer neuen Kultur begegnen, die dem Leben und dem Kampf der Unterdrückten entspringt, einer dienstorientierten Ethik, einer nichtdomestizierenden Weltsicht, befreiten und befreienden Sinngebungen, Werten und Symbolen. Wir stoßen hier auf ein neues, wenn auch noch weitgehend ungeschriebenes Buch, das die Heilsgeschichte Gottes und unseres Volkes heute thematisiert. Hier begegnet uns ein neues religiöses Bewußtsein und eine neue Sprache (d. h. eine neue Theologie) im lebendigen Tagebuch des Lebens der einfachen Menschen.

II.

ZUR ANWENDUNG DER STRUKTURELLEN SOZIALANALYSE IN MINDANAO (SÜDPHILIPPINEN)

von Alberto Cacayan

1. Seit im Jahre 1975 die Strukturelle Sozialanalyse (SA) eingeführt und durch Seminare und Lehrgänge verbreitet wurde, erleben wir in Mindanao ein geradezu phänomenales Wachstum (in Tiefe und Breite) des sozialen Bewußtseins des Kirchenvolkes allgemein und insbesondere der Basisgemeinschaften. Es ist eine Entwicklung des Bewußtseins – angefangen von der Bewußtwerdung ihrer selbst als Personen, bis hin zum Bewußtsein, eine Gemeinschaft mit gemeinsamen Problemen auf der Mikro-Ebene zu sein, bis hin auch zum bewußten Sehen der strukturellen Ursachen ihrer Probleme auf der Makro-Ebene und im globalen Kontext. All dies hat die Ausrichtung des kirchlichen Apostolats positiv beeinflußt und die „Kultur des Schweigens“ aufgebrochen, die den Armen, den Beraubten und Unterdrückten so lange auferlegt war.

2. SA-Seminare haben zusammen mit anderen bewußtseinsbildenden Maßnahmen, wie Programme zur konkreten Realitätserfahrung in gegebenen Situationen, Teilnahme an der Protestbewegung, Diskussionen und Gedankenaustausch über progressive kirchliche Dokumente und viele andere mehr die Gläubigen kritischer gemacht in der Deutung der Ereignisse, mehr gerechtigkeitsorientiert in ihren Programmen und engagierter für die Option der Kirche für die Armen.

3. Soweit es die progressiven Kreise in Mindanao betrifft, wird die fast schon zur fixen Idee gewordene personalistische Betrachtungsweise der behavioristischen Schulrichtungen vom strukturellen Ansatz der Gesellschaftsanalyse zunehmend relativiert und in Frage gestellt. Ohne den Ich-Du-Aspekt zwischenmenschlicher Beziehungen zu verleugnen, hat doch die SA wesentlich dazu beigetragen, die kollektive Aufmerksamkeit wieder mehr auf die gesellschaftlichen Probleme zu konzentrieren, die durch schwerwiegende und lang andauernde Ungerechtigkeiten ins schier Uferlose angewachsen sind.

4. Die früher als radikal und revolutionär verkündeten Prinzipien und Methoden der „Mission mit Gemeindeaufbau“ wurden ebenfalls einer ernsten Kritik unterzogen, und zwar seitens derer, die sie selbst praktiziert hatten, inzwischen jedoch die der SA zugrundeliegenden Prinzipien studiert und übernommen haben. Der taktische Schwerpunkt des Gemeindeaufbaus, der im problemorientierten Ansatz liegt, wurde für mangelhaft befunden gegenüber den von der Strukturanalyse aufgedeckten strukturellen Realitäten. Die deutliche Vorliebe der „Mission mit Gemeindeaufbau“ für den Mikrobereich und das Greifbare wurde ergänzt durch das strukturanalytische Grundprinzip der Wechselbeziehung unbewußt geschaffener Strukturen.

5. Die SA hat den von PAULO FREIRE eingeleiteten Prozeß der Bewußtseinsbildung verstärkt, ja geschärft. Wie die pädagogische Methode von FREIRE, so

setzt auch die SA bei der persönlichen Erfahrung der Teilnehmer an und ermutigt sie, diese Erfahrungen zu artikulieren. Die Teilnehmer sind daher Subjekte, die objektive Gegebenheiten beim Namen nennen, und nicht Objekte, die mit einer Ansammlung von metaphysischem Wissen befrachtet werden.

6. Auch auf dem Gebiet der Theologie hat die SA die Gültigkeit und den befreienden Durchbruch der induktiven Theologie bestätigt, die die menschliche Geschichte und die menschlichen Ereignisse als den Raum und die Materie der fortwährenden Offenbarung Gottes betrachtet. Die weitergehenden Glaubens-Lebens-Reflexionen der kämpfenden Armen an der Basis sind daher von höchstem Wert für die Entwicklung einer einheimischen Theologie.

7. Die Sozialanalyse hat einen wichtigen Beitrag zur theologischen Reflexion geleistet, indem sie die notwendige theologische Konzentration auf die konkrete menschliche Erfahrung wieder bewußt machte. Eben dadurch wird die Theologie einheimisch und für die Menschen verständlich, im Gegensatz zu einem fremden und oft unverständlichen System metaphysischer Ideen.

8. Daß die gesellschaftliche Realität dynamisch und veränderlich ist, ist eine äußerst wichtige Botschaft, die von der Sozialanalyse bei ihrem Bemühen, Ursachen und Wechselwirkungen aufzudecken, vermittelt wird. Die von den christlichen Kirchen im Lande so lange gepflegte fatalistische und pietistische Weltsicht wird durch diese Tatsache erschüttert und in Frage gestellt. Indirekt aber bewirkt dieser Trend nicht nur die Infragestellung einer domestizierenden und mystifizierenden Art von Theologie, er ist auch der Nährboden für das Wachstum einer dynamischen, einheimischen und befreienden Gegentheologie. Eine dynamische Theologie aber führt unweigerlich zur christlichen Teilnahme am Kampf für eine gesellschaftliche Umwandlung. Das Engagement im Prozeß der gesellschaftlichen Umwandlung führt gleicherweise zu einer humanisierenden und befreienden Theologie.

9. Die Sozialanalyse entlarvt Ursachen und Urheber der Unterdrückung. Es ist ein trauriger Schandfleck auf den Seiten der Geschichte, daß die institutionelle Kirche nur allzuoft wissentlich oder unwissentlich als Agent der Unterdrückung dienlich war, indem sie subtile Formen oder wissenschaftliche Disziplinen wie die Theologie zur Förderung der Interessen der herrschenden Klasse benutzte.

10. Durch ihre Betonung der Erfahrung und den Gebrauch einer nichtbedrohlichen Terminologie (wenn einige Ausdrücke auch durchaus technischer Natur sind) wurde die SA zu einem nützlichen Instrument, um Kolonialchristen mit ihrer gewöhnlich hochgradigen und geradezu hirngewaschenen Voreingenommenheit gegenüber dem Marxismus und ähnlichen Denkrichtungen gültige marxistische Einsichten zu vermitteln. Jenen, die nach Wissen dürsten, dient die SA sozusagen als Aperitif, der zu einem intensiveren und umfassenderen Studium des kapitalistischen Systems und alternativer Modelle anregt.

11. Wert und Wirksamkeit der SA aber hängen nach Beobachtung vieler weitgehend davon ab, wie sie erarbeitet und vermittelt wird. Inhaltlich hängt

die Tiefe und Breite der Strukturanalyse von der Fähigkeit des Vermittlers ab, die Erfahrungen der Teilnehmer zu verstehen, sie zu einer Synthese zusammenzufassen und mit den Realitäten im weiteren Kontext zu verbinden. Verfahrensmäßig bietet die Strukturanalyse reichlich Gelegenheit zu einer evokativen und dialogischen Lernmethode, jedoch ist dieses Instrument durchaus auch der Gefahr des Mißbrauchs ausgesetzt, wenn es wie ein Dogma behandelt wird.

12. In einigen Versionen der SA ist die Analyse des kulturellen Systems nicht so überzeugend und adäquat wie im Bereich der wirtschaftlichen und politischen Systeme. Damit aber soll keineswegs der Anschuldigung gewisser akademischer Fachleute beigegeben werden, nach deren Ansicht die SA die Rolle der Kultur im Prozeß der gesellschaftlichen Umwandlung verwässere. Die Strukturanalyse anerkennt sehr wohl den Platz, den die Kultur im gesellschaftlichen Ganzen einnimmt, allerdings nicht als Grundlage der Gesellschaft, sondern als einer ihrer Überstrukturen. Vielleicht ist dies der wunde Punkt. Für einige religiöse Sozialwissenschaftler und christliche Apologeten schafft die Religion als Kultur oder wesentliche kulturelle Komponente die eschatologische Sicht und die Ethik eines echten gesellschaftlichen Wandels. Folglich ist Kultur/Religion für jede Sozialanalyse nicht von peripherer, sondern von zentraler Bedeutung und darüber hinaus von strategischer Wichtigkeit in jedem Projekt der gesellschaftlichen Veränderung. Kulturelle Regeneration und persönliche Konversion haben, so behaupten die Kritiker, den Primat über wirtschaftliche und politische Befreiung, und nicht etwa die strukturelle Veränderung über eine Verhaltensänderung. Damit aber begibt man sich auf das Feld einer übertriebenen Dichotomie, wohingegen die Realität ein Ganzes darstellt. Wenn die Strukturanalyse das Strukturelle betont, so schließt sie deswegen nicht die persönlichen und die Verhaltens-Aspekte aus.

13. Unlängst sah sich die SA heftigen Angriffen seitens der kirchlichen Hierarchie und anderer konservativer Kräfte ausgesetzt, die sie als *vom Marxismus inspiriertes Werkzeug der Analyse* bezeichneten. Allem Anschein nach ist die SA dabei jedoch nicht nach objektiven Kriterien beurteilt worden, d. h. danach, was sie zur Bewußtseinsbildung der Menschen beigetragen hat, sondern aufgrund von Vorurteilen, bedingt durch ein triumphalistisches Christentum und bürgerliche Ideologien.

14. Ist nun die SA nur eine vorübergehende Modeerscheinung oder hat sie ihren Platz in den bewußtseinsbildenden Bemühungen mit langfristigen Zielen? Ich möchte glauben, daß der große Wert der SA in der „Bereitung des Bodens“ liegt und auch darin, die Uneingeweihten einzuführen in den Bereich der ernsten und wissenschaftlichen Sozialanalyse. Die SA sollte indes nicht das „Alles-in-allem“ sein, damit sie nicht verabsolutiert und damit zugleich gegen-produktiv wird. Vielmehr soll sie den Menschen zu einem tieferen Verständnis der bewegenden Kräfte der Gesellschaft und des gesellschaftlichen Wandels verhelfen. Ebenso soll sie zu einem verstärkten Engagement in jenem Kampf motivieren, den das Filipino-Volk für Leben, Gerechtigkeit und eine volle menschliche und kosmische Befreiung führt.

III.

DIE ANWENDUNG DER SOZIALANALYSE IM KONTEXT DER REDEMPTORISTEN-PFARREIEN IN DEN ZENTRAL- UND SÜD-PHILIPPINEN

von Ramon Fruto

Es hat eine Zeit gegeben, in der die beiden Termini „Redemptoristen-Missionspfarrei“ und „Sozialanalyse“ sich gegenseitig derart ausschlossen, daß es völlig undenkbar gewesen wäre, sie miteinander zu verbinden. Heute aber haben sich die Missionspfarreien in der Unterprovinz von Cebu (einschließlich der Redemptoristen-Missionsgebiete in den Visayas und in Mindanao) so entwickelt und hat sich die Situation der Kirche im Lande so verändert, daß Elemente der Sozialanalyse zum wesentlichen Bestandteil, wenn nicht gar zur Grundphilosophie des missionarischen Handelns geworden sind.

Die historische Entwicklung der Redemptoristen-Missionen in den Philippinen

Bis vor etwas mehr als einem Jahrzehnt folgten die von Redemptoristen in den Philippinen geleiteten Missionspfarreien der durch ALPHONS VON LIGUORI begründeten Tradition der Kanzelverkündigung der ewigen Wahrheiten, der katechetischen Unterweisung und der Sakramentenspendung, um die Gläubigen auf diese Weise zu einem „innigen“ christlichen Leben zu führen. Die Missionsstationen wurden ausschließlich von geweihten Redemptoristen-Patres, gelegentlich unterstützt von Profeß-Laienbrüdern, geleitet. Die Missionare blieben für jeweils etwa zwei Wochen im Pfarrzentrum (*poblacion*), um bei Hausbesuchen zur Teilnahme an den in der Pfarrkirche stattfindenden Missionsexerzitien einzuladen. Dann gingen sie einzeln oder auch zu zweien in die umliegenden oder auch weiter entfernten *barrios*, um unter den dortigen Siedlern zu leben und das im städtischen Milieu Verkündete auf der Mikroebene zu wiederholen. Jede *barrio*-Mission dauerte gewöhnlich drei bis fünf Tage. Diese Bemühungen brachten zwar tausende zurück zum Praktizieren der Religion und zum Empfang der Sakramente, aber im Bereich der gesellschaftlichen Beziehungen schienen sie wenig zu verändern. Die *hacenderos*, mit deren Unterstützung die Missionen auf ihren *haciendas* durchgeführt wurden, blieben oftmals unterdrückerisch, während ihre in den *capillas* zur Mission zusammengeströmten Pächter unterdrückt und passiv, wenn nicht fatalistisch in ihr unterdrücktes Los ergeben blieben.

Der Durchbruch

Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil herbeigeführte Erneuerung ließ gegen Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre in den Missionaren kritische Fragen aufkommen, was den Tiefgang und die Dauer der Wirkung

ihrer Missionen betraf. 1973 wurde dann in Gingoog, Misamis Oriental, von einer Gruppe von Missionaren der verschiedenen in den Visayas und Mindanao tätigen Gemeinschaften eine Mission gemeinsam durchgeführt. Bevor sie jedoch mit der eigentlichen Arbeit begannen, setzten sich diese Missionare zwei Wochen lang intensiv mit dem Inhalt ihrer Predigten und Seminare auseinander; dabei wurde der Schwerpunkt verstärkt auf das Thema Gerechtigkeit gelegt. Pradoxerweise war es das zu dieser Zeit aufkommende Kriegerrecht mit seinen Repressionen, das dieses neue Denken in Gang brachte. Der neue missionarische Schwerpunkt trug dazu bei, in den Teilnehmern der Mission ein neues gesellschaftliches Bewußtsein entstehen zu lassen. Und doch gab dieses neu erwachte Bewußtsein den Missionaren zunächst Anlaß zu erneuter Unzufriedenheit, denn die zu einem gesellschaftlichen Bewußtsein erwachten Gemeindemitglieder wußten offensichtlich nicht recht, was sie nun mit diesem Bewußtsein tun sollten. Also hieß es, die inhaltliche Veränderung auch durch ein verändertes praktisches Vorgehen zu ergänzen. Als solches wurde schließlich ein Verfahren angesehen, das den Gemeinschaftsaufbau in die missionarische Aktivität hinein integrierte. Durch diese organisatorische Arbeit würden sich, so glaubte man, mehr kompetente und engagierte Führungskräfte herauskristallisieren, die nach entsprechender Ausbildung den Gemeinschaftsaufbau weiter fördern und pflegen könnten, wenn die Missionaren den betreffenden Ort wieder verlassen haben. Dazu war zweierlei nötig: qualifizierte Laien, die diese Aufbauarbeit leisten konnten, sowie eine jeweils längere Phase für die entsprechende Missionsarbeit in den einzelnen Pfarreien und *barrios*. So erhielt schließlich 1975 die Redemptoristen-Gemeinschaft von Iligan vom Missionsrat der Unterprovinz den Auftrag, „ein Experiment mit einer neuen Art von Mission mit integriertem Gemeindeaufbau zu machen“ (s. II.4.). Im folgenden Jahr entsandte daraufhin die CSSR-Gemeinschaft von Iligan ihre erste Gruppe von Redemptoristen und Laien-Kandidaten in ein entsprechendes Ausbildungszentrum in Mindanao. Was sie dort lernten, sollte zwar in der Folgezeit in Anpassung an neue Situationen, Erfordernisse und Erkenntnisse noch manche Änderung erfahren; geblieben aber ist die grundlegende Philosophie:

- um eine dauerhafte und lebensbedeutsamere Wirkung zu erzielen, muß für diese Missionen mehr Zeit angesetzt werden;
- Laien-Missionare müssen zur Mitarbeit motiviert und qualifiziert werden;
- der Aufbau kleiner Gemeinschaften muß der Kontext sein, in dem die Botschaft des Evangeliums verkündet wird.

Die übrigen Missions-Teams der Unterprovinz haben seitdem mehr und mehr die Erfahrungen des Iligan-Teams übernommen und adaptiert, so daß die vom Missionsrat 1975 ausgearbeiteten Ziele inzwischen von allen anerkannt und angestrebt werden:

Das allgemeine Ziel ist die Einführung und Stärkung von Christlichen Basisgemeinschaften, insbesondere unter den Armen in den städtischen und ländlichen Gebieten, wobei der Schwerpunkt auf der ganzheitlichen menschlichen Entwicklung liegen soll.

Spezifische Ziele sind:

1. den Menschen zu helfen, sich folgender Dinge bewußt zu werden:
 - a) ihrer Situation – gesellschaftlich, politisch, religiös, wirtschaftlich und kulturell;
 - b) ihrer Würde und Rechte als Menschen, Christen und Filipinos;
 - c) der Werte des Evangeliums und des Mittelpunktes ihres Kampfes, der Christus ist.
2. Strukturen zu schaffen und zu fördern, in denen die Menschen ihr Bewußtsein weiter ausbauen und Kräfte mobilisieren und organisieren können, um die erstrebten Ziele zu erreichen.
3. Potentielle Führungskräfte zu erkennen und zu fördern, die dem Wachstum Christlicher Basisgemeinschaft in ihren eigenen Gebieten und möglicherweise auch darüber hinaus entsprechend dienen können.

Die Sozialanalyse und die Redemptoristen-Mission heute

Nachdem das Missions-Team beschlossen hatte, die Prinzipien und Techniken des Gemeindeaufbaus in seine Missionsarbeit zu integrieren, stand zu erwarten, daß man früher oder später auch damit beginnen würde, sich der Idee der Sozialanalyse zu bedienen. Die neue Art von Mission mit integriertem Gemeindeaufbau zielte u. a. darauf hin, die Menschen dazu zu bewegen, das Reich der Gerechtigkeit Gottes als Ausdruck ihres engagierten Glaubens in ihren Gemeinden wirksam aufzubauen. In der Verfolgung dieses Zieles spürte man die Notwendigkeit, die verschiedenen Strukturen der Gesellschaft und ihrer Wechselwirkungen auf der unmittelbaren Gemeindeebene ebenso kennenzulernen wie die treibenden Kräfte auf der Makroebene, die wiederum auf den Mikrobereich einwirkten. Im Verlauf der Entwicklung des von den verschiedenen Missions-Teams in der Unterprovinz angewandten Missionssystems adaptierte jedes Team das Verfahren der Gesellschaftsanalyse in unterschiedlichen Formen und Graden, je nach den betreffenden Situationen, Erfordernissen und Möglichkeiten. Was hier mehr im einzelnen geschildert wird, ist im wesentlichen die Erfahrung des Iligan-Teams, nicht weil dieses Team den anderen (von Cebu, Iloilo und Bacolod) vieles voraus hätte, sondern ganz einfach deswegen, weil ich aus sechsjähriger persönlicher Mitarbeit mit den Erfahrungen dieses Teams besonders vertraut bin.

In den frühen Phasen der Entwicklung des neuen Missionssystems wurden bereits einige Formen der „Sozialanalyse“, wenn auch zunächst noch amateurhaft, angewandt; so wurden etwa die Teilnehmer an Missionsseminaren angeregt, die verschiedenen Strukturen der Gemeinschaft und die verschiedenen Verkettungen und Einflüsse zwischen ihnen zu identifizieren. Das war eine Hilfe, entsprechend dem „klassischen“, d. h. „problemorientierten“ Ansatz des Gemeindeaufbaus, die „Ziele“ zu erkennen, die man bei Ungerechtigkeitsproblemen anzugehen hatte, wie auch die „Taktiken“, die es zu diesem Zweck anzuwenden galt. Mit der zunehmenden Systematisierung des Missionsprogramms und wachsender Verfügbarkeit besserer Mittel und Möglichkeiten der Sozialanalyse wurde schließlich jedoch ein ganzes Mini-Seminar

bzw. ein Workshop über Strukturanalyse eingerichtet und zum festen Bestandteil des Missionsprogramms. Dieses wurde somit in drei Phasen eingeteilt: Phase I konzentrierte sich auf die Integration, Phase II auf die Organisation und Phase III auf die Konsolidierung der Gemeinschaftsstrukturen und die Rekrutierung von Führungskräften. Phase I begann mit dem Bemühen, Beziehungen und Vertrauen aufzubauen, sobald der Missionar/die Missionarin bei einer bestimmten Gemeinschaft (*barrio* oder *sitio*) eingetroffen war, in deren Mitte und mit der zusammen er/sie für die Dauer der Mission, d. h. gewöhnlich für sechs Monate bis zu einem Jahr, leben und arbeiten sollte. Diese Anfangsphase diente auch dem Kennenlernen von Fakten und Daten, die sich im Verlauf der Gespräche bei den Hausbesuchen ergaben. Den Abschluß von Phase I bildete ein allgemeines Seminar über Glaubensthemen, dessen Niveau dem Bewußtseinsgrad der Menschen zu diesem Zeitpunkt angepaßt war. So beschäftigte sich dieses Seminar mit einer allgemeinen Einführung in die Bibel, in Kirche, Sakramente, Gemeinschaft. Inhaltlich bleibt Phase I auf „sicherem“ Boden und noch unbelastet vom Gewicht der Auseinandersetzung mit Gesellschaftsproblemen nach dem Grundsatz, stets auf dem Niveau zu beginnen, auf dem sich die Menschen jeweils befinden. Nachdem eine Vertrauensbasis geschaffen worden war und die Gemeinschaft mehr und mehr als solche zusammenwuchs und allmählich potentielle Führungskräfte in Erscheinung traten, konnte die Mission in die Phase II, die Phase der Organisation eintreten. Jetzt begann die Zeit, in der die Strukturen der kleinen Gemeinschaft formalisiert wurden und die Anfangsausbildung der Führungskräfte einsetzte. Wichtig dabei war, daß die Glaubenreflexion allmählich um die gesellschaftliche Dimension erweitert werden konnte, so daß es nur natürlich war, daß sich das Endseminar von Phase II auf Fragen der Gerechtigkeit zubewegte: Heilsgeschichte, Exodus, Christologie unter dem Aspekt der Befreiung, Prinzipien und Techniken des Gemeinschaftsaufbaus und schließlich die Sozialanalyse. Zu dieser Zeit hatte die Strukturelle Sozialanalyse (SA) in fortschrittlichen kirchlichen Kreisen an Popularität gewonnen, und dem Missionsteam standen inzwischen in dieser Hinsicht viele externe wie auch interne Hilfsmittel zur Verfügung. In Seminaren über SA, denen jeweils ein Kursus über die Geschichte der Philippinen aus heutiger Sicht vorangeht, lernten die Teilnehmer die treibenden Kräfte von Ungerechtigkeit und Ausbeutung kennen, die auf der Mikro- wie auch auf der Makroebene am Werk sind. Allgemein ist im Umkreis von Phase II ein fast dramatisch wachsendes gesellschaftliches Bewußtsein festzustellen, das sich oft auch in der Teilnahme an Massenaktionen zeigt. In diesem Stadium beginnen auch gewisse Polarisierungen sichtbar zu werden zwischen denen, die die Botschaft der Mission annehmen, und denen, die sie trotz fortwährender Bemühungen um die Aufrechterhaltung des Dialogs, um Integration und Versöhnung, nicht annehmen. Die Polarisierung zeigt sich auch in Form von schwarzer Propaganda oder von Überwachung und Störmanövern oder gar Verfolgung unterschiedlichen Grades.

Das Ziel von Phase III ist es, das im Verlauf der vorangegangenen Phasen Erreichte zu konsolidieren und die Ausbildung von Führungskräften sowie

Führungsstrukturen auf *sitio/barrio*-Ebene und auf regionaler und überregionaler bzw. Pfarrebene zu formulieren.

Die mit Hilfe der SA bewirkte Bewußtseinsbildung hat, wie auch das gesamte Missionsverfahren, Führer und Mitglieder der Gemeinschaften hervorgebracht, die sich in engagierter Weise für den Aufbau von Gerechtigkeit in der Gesellschaft einsetzen. Einige von ihnen haben ihr Engagement mit ihrem Blut oder dem Verlust ihrer Freiheit bezahlt.

Große Hoffnungen waren auf den Fortgang und das Wachstum dieses Missionsprogramms gesetzt worden. Aber eine bedauerliche Wende der Ereignisse hat dieses Wachstum in den letzten Jahren erheblich beeinträchtigt: die beginnende Militarisierung des Landes. In einigen Gemeinschaften macht sich eine durch Furcht bedingte rückläufige Entwicklung bemerkbar. Diejenigen aber, die durchgehalten haben, sind um so stabiler und stärker geworden, insbesondere da, wo sie von wirklich engagierten christlichen Führern geleitet werden.

Infolge der Militarisierung ist es uns, besonders in den ländlichen Bezirken, nicht mehr möglich, offiziell Kurse über SA durchzuführen. Bewußtseinsbildung wird stattdessen in entsprechende Reflexionen im Kontext der Liturgie eingeflochten. Selbst diese begrenzten Bemühungen um eine Sozialanalyse erweisen sich als hilfreich, um trotz aller widrigen Umstände das soziale Bewußtsein der Menschen zu schärfen und ihr Engagement für die Gerechtigkeit zu stärken.

Die Erkenntnisse, die gesammelt wurden in der Zeit, als noch SA-Seminare durchgeführt werden konnten, sind nicht verlorengegangen, und man darf hoffen, daß sie das gesellschaftliche Bewußtsein der Filipinos wachhalten, bis die Durchführung entsprechender Seminare wieder möglich sein wird.

(Aus dem Englischen von U. Faymonville)

von Sebastian Kappen

Bis jetzt gibt es unter indischen Christen noch keine ausgesprochene Schulrichtung, die man als „Befreiungstheologie“ bezeichnen könnte. Was man statt dessen findet, sind tastende Versuche einer neuen Interpretation des Evangeliums, geboren aus den Anstößen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Notwendigkeit des organisierten Engagements für soziale Gerechtigkeit.¹ Es ist auch noch kein Versuch gemacht worden, die Besonderheit des indischen Zugangs auf die Befreiungstheologie zu definieren. Die vorliegende Arbeit ist daher eher als Anregung denn als Beschreibung zu verstehen. Das heißt, sie versucht die Hauptlinien aufzudecken, denen das Theologietreiben in Indien folgen muß, wenn es wirklich kontextuell sein und Antwort geben will auf die Herausforderung eines die Gesellschaft verändernden Handelns.

Eine Zivilisationskrise

Auf dem indischen Subkontinent sind tiefgreifende Veränderungen im Gange, die sich auf seine gesellschaftlichen Institutionen, seine Kultur und seine Weltanschauung auswirken. Mit fortschreitender Wissenschaft, Technologie und moderner Erziehung hat die Welt über Sonne, Mond und Sternen ihre Aura des Göttlichen verloren und ist herabgestürzt in die Menschenwelt hinnieden. Erde, Bäume, Flüsse und Meere teilen das gleiche Schicksal. Von Fruchtbarkeitsgottheiten sind sie zu bloßem Rohmaterial für die menschliche Arbeit und damit zu einem Teil der menschlichen Geschichte geworden. So haben auch die gesellschaftlichen und kulturellen Institutionen ihren Status als gottgewollte, unveränderliche Realitäten eingebüßt, den sie bisher innehatten. Sie werden jetzt als das betrachtet, was sie sind: Menschenwerk, das nach dem Willen des Menschen neu geschaffen oder umgestaltet werden kann. Dieses Bewußtsein schuf das geistige Klima für den Kampf des Volkes gegen unterdrückerische gesellschaftliche Strukturen. Das Bewußtsein der Massen, Gestalter der eigenen Zukunft zu sein, wird durch solche Kämpfe zugleich vorausgesetzt und erzeugt. Darin eingeschlossen ist der geschichtliche Übergang vom zyklischen zum geschichtlichen Zeitbegriff.² Die Zeitlichkeit folgt immer weniger dem Rhythmus der kosmischen Abläufe, und immer mehr dem der menschlichen Entscheidungsprozesse. Diese Bewußtseinsveränderung des Menschen in bezug auf sich selbst und auf die Welt ist ein universales Phänomen, von dem die Menschen weltweit betroffen sind. Was für Indien hier spezifisch ist, das ist die gedrängte Folge geschichtlicher Prozesse, die andernorts Jahrhunderte für ihre Ausreifung gebraucht haben, so daß die Zukunft schon da ist, ehe noch die Gegenwart in den Hintergrund getreten ist. Die Folge ist ein qualvoller Konflikt zwischen dem Alten und dem Neuen.

Dieses Aufgesogenwerden der natürlichen von der menschlichen Geschichte verursacht, zusammen mit dem Wandel vom zyklischen zum menschlich-historischen Zeitbegriff, eine Revolution im Verstehen des Göttlichen, das der Mensch nicht mehr in einer geheimnisvollen Welt über oder um sich herum suchen kann. Er muß es suchen in der Geschichte, in der Zeitlichkeit, der er selbst Name und Gestalt gibt.³

Aber wo in der Geschichte begegnen wir dem Göttlichen? Das Göttliche kommt auf uns zu als Gabe und als Aufgabe. Als Gabe in der Erfahrung von Schönheit, Liebe, Freundschaft und Miteinander. Wenn auch begrenzt durch die Schranken unseres Hier und Jetzt, öffnen solche Erfahrungen doch ein Fenster hin zu dem, was jenseits unseres begrenzten Erfahrungshorizontes liegt. Das Göttliche begegnet uns als Aufgabe, wenn es uns durch die geschichtlichen Ereignisse auffordert, alle Fesseln abzustreifen und, hoffend gegen alle Hoffnung, voranzuschreiten ins Unbekannte. Beide Erscheinungsarten des Göttlichen aber werden vermittelt von der Geschichte, und beide erfordern eine entsprechende Antwort. Die Gabe verlangt, daß wir sie schützen und für die Zukunft bewahren; die Aufgabe aber muß zu einem verändernden Handeln führen, das uns selbst und die Welt erneuert. Die beiden Antworten ergänzen und bereichern einander. Wer nicht die Absolutheit von Schönheit, Liebe und Gemeinschaft erfahren hat, wird sich schwerlich gegen Zustände von Häßlichkeit, Unterdrückung und Zersplitterung des Menschlichen auflehnen. Gleicherweise wird derjenige, der die Aufgabe der Zukunftsgestaltung ignoriert, wahrscheinlich auch die Ankündigung des Göttlichen in der Gegenwart nicht wahrnehmen. Die zweifache Antwort des Menschen nennen wir *theandrische Praxis*. In ihr verschmelzen Kontemplation und Aktion, Zelebration und Kreation, Bewahren und Umstürzen, Gedenken und Hoffen, Selbstveränderung und Weltveränderung. In eben dieser theandrischen Praxis und in dem, was sie ins Leben ruft, nimmt die Gabe-Aufgabe des Göttlichen Gestalt an. Wenn dem so ist, dann ist die Offenbarung in gewissem Sinne die geschichtliche Aufgabe der Menschheit. Die Wahrheit über das Göttliche muß von den Menschen ebenso gestaltet wie entdeckt werden.

Um nicht eine allzu komplexe Perspektive zu entwickeln, möchte ich mich im folgenden auf den verwandelnden Charakter der theandrischen Praxis konzentrieren.

Der Schrei der Armen und Marginalisierten

Um den Anruf des Göttlichen zu diesem kritischen Zeitpunkt unserer Geschichte näher bestimmen zu können, ist es notwendig, das gesellschaftliche System insgesamt und die in ihm wirkenden gegensätzlichen Kräfte zu untersuchen. Da eine ausführliche Gesellschaftsanalyse hier nicht möglich ist, werde ich mich darauf beschränken, die Hauptprobleme aufzuzeigen, denen sich das Land heute gegenüber sieht.

Was wir in Indien haben, ist eine Form des abhängigen Kapitalismus, der von einer weitgehenden Konzentration der (landwirtschaftlichen und indu-

striellen) Produktionsmittel in wenigen Händen gekennzeichnet ist. Wenn er auch zur Entwicklung produktiver Kräfte beigetragen hat, so hat der Kapitalismus doch zugleich große Einkommens- und Chancen-Ungleichheiten geschaffen, die seit der Unabhängigkeit noch weiter zugenommen haben. Während die oberen zehn Prozent der Bevölkerung in relativem Wohlstand leben, sind 47 Prozent zu einem Leben unter dem Existenzminimum verurteilt. Ein Wirtschaftler faßt die bisherige kapitalistische Entwicklung wie folgt zusammen: Neun Zehntel der indischen Bevölkerung sind im Kielwasser der Wirtschaft zurückgeblieben. Das Massenelend nimmt zu; was pro Kopf für das Lebensnotwendigste an Nahrung und Kleidung zur Verfügung steht, ist mehr als knapp; die landwirtschaftliche Verschuldung hat sich vervielfacht; die Arbeitslosen- und Unterbeschäftigungsquote liegt bei 20,8 Millionen.⁴ Hinzu kommt das starke Anwachsen der Slums, die Randsituation von Stammesangehörigen und Kastenlosen, die Zerstörung traditioneller Handwerkszweige und die von einer profitorientierten Produktion verursachten ökologischen Verwüstungen.

An der politischen Front haben die wohlhabenden Klassen – Grundbesitzer, reiche kapitalistische Bauern, das mittelständische und Großbürgertum – die Möglichkeit, demokratische Einrichtungen für ihre Zwecke zu nutzen. Sie manipulieren Wahlen, schaffen in Versammlungen und im Parlament mächtige Lobbies, korrumpieren die Bürokratie und beherrschen die örtlichen Körperschaften der Selbstverwaltung. Was noch schwerer wiegt, ist die Tatsache, daß die politische Macht stark zentralisiert worden ist, wodurch die aktive Einbeziehung des Volkes auf ein Minimum reduziert und Staaten und ethnischen Gruppen ihre legitime Autonomie vorenthalten wurde.

Tiefer noch als die wirtschaftliche und politische Krise ist die kulturelle Krise, die ihren Nährboden in dem Konflikt zwischen der Tradition und einer von außen her übertragenen bourgeoisen Modernität hat. In einem Extrem des kulturellen Spektrums ist die traditionelle Kastenkultur mit einer überholten Form von Religiosität gekoppelt, während in einem anderen Extrem die bourgeoise Modernität in ihrer Reinform von Teilen der verwestlichten städtischen Elite unterstützt wird. Dazwischen gibt es eine Mischkultur, die die minderwertigsten Elemente der Tradition mit kapitalistischen Werten, wie persönliche Interessen, Aggressivität, Konkurrenz- und Profitdenken verbindet.⁵ Es ist diese monströse Un-Kultur, unter deren Einfluß sich die weite Mehrheit des indischen Volkes befindet. Sie hat die Quellen des gesellschaftlichen Lebens vergiftet und eine Ära des sittlichen Verfalls und der allgemeinen Korruption eingeleitet. Im Banne dieser Un-Kultur wirft jede gesellschaftliche Realität ihre eigenen negativen und grotesken Schatten. So hat weißes Geld sein Gegenstück in schwarzem Geld, echtes Gut in unechten Gütern, rechtmäßiges Eigentum in ergaunertem Besitz, bürgerliche Demokratie in einer Mafia-Politik, geschriebenes Gesetz in den ungeschriebenen Gesetzen von Macht und Manipulation, wahre Religion in der Anbetung von Pseudo-Göttern und -Göttinnen.

Die Aufgabe, vor der das indische Volk steht, ist klar: es muß seine Wirtschaft solcherart neu strukturieren, daß die profitorientierte Produktion

ersetzt wird; die Macht muß dem Volk zurückgegeben werden, damit es in der Lage ist, sein eigenes Leben zu gestalten; es muß eine Gegen-Kultur schaffen, die in Einklang steht mit der Würde des Menschen und mit den positiven Werten der Tradition. Dieser letztgenannten Aufgabe kommt höchste Priorität im indischen Kontext zu, in dem keine echte sozio-politische Revolution ohne eine vorausgehende kulturelle Revolution möglich ist. Wer aber wird diese Veränderungen zustandebringen? Der Gandhismus ist heute eine verbrauchte Kraft und hat sich zum bloßen Kult degeneriert. Die Parteien der Linken sind aufgesogen worden von machtpolitischen Strömungen der augenblicklich modernen entarteten Kultur.⁶ Um dieses politische Vakuum zu füllen, schießen überall in Indien sogenannte Graswurzel-Gruppen aus dem Boden. In der konkreten Konfrontation mit den Gegebenheiten spüren die christlichen Aktiven dieser Gruppen den Widerspruch zwischen ihrer engagierten Antwort auf den unbedingten Anruf des Göttlichen in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation und der Theologie, die sie übernommen haben. Die Befreiungstheologie in Indien ist ein Versuch, diesen Widerspruch aufzulösen.

Eine grundlegende Theologie der Befreiung

Die Selbstoffenbarung des Göttlichen, die sich in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation konkretisiert, richtet sich an alle Menschen, ganz gleich welcher Religion sie angehören. Darin gründet die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer grundlegenden, die Grenzen von Religion und Ideologie überschreitenden Theologie der Befreiung. So verstanden ist Theologie „engagierte und kritische Reflexion über die geschichtliche Selbstoffenbarung des Göttlichen als Gabe-Aufgabe und über die Antwort des Menschen auf diesen Anruf“. Wir wollen diese Terminologie hier kurz erläutern. Das Thema der Theologie ist nicht Gott. Denn „Gott“ ist ein bedeutungsgeladenes Wort, das ein persönliches Höchstes Wesen impliziert. Als solches ist es das Produkt einer früheren Theologie. Deshalb geben wir der Bezeichnung „das Göttliche“ den Vorzug, da sie besser zum Ausdruck bringt, was weder persönlich noch unpersönlich, sondern transpersönlich ist. Das Thema der Theologie aber ist nicht das Göttliche, wie es *in sich* ist, vielmehr wie es sich den Männern und Frauen in der Geschichte offenbart und wie es in der theandrischen Praxis Gestalt annimmt. Von diesem Blickwinkel aus betrachtet ist jede Theologie befreiend; als göttliche Gabe-Aufgabe fordert sie heraus zur Freiheit *von* jeglicher Entfremdung und zur Freiheit *für* Liebe, Gemeinschaft und Kreativität.

Über diese fortschreitende theandrische Praxis ist der Theologe aufgefordert zu reflektieren. Reflexion aber schließt ein begriffliches Element ein. Dies wiederum ist eher des Theologen Schwäche als seine Stärke, läßt sich sein Thema doch adäquater in der multidimensionalen Sprache der Symbole (Poesie, Drama, Musik, Malerei, Bildhauerei, Tanz usw.) ausdrücken als in der

eindimensionalen Sprache der Begriffe. Daher wird sich eine künftige Theologie um die Wiederaneignung der poetischen Symbolsprache der Gleichnisse Jesu und der Dialoge Buddhas und der Upanishad-Seher bemühen müssen.

Die Reflexion muß eine kritische Funktion erfüllen. Denn die innere Einstellung der Menschen ist keine Tabula rasa, sondern angefüllt mit Symbolen, Mythen, Auffassungen und Vorurteilen, die entweder von ihrem jeweiligen religiösen Milieu oder von den Glaubensüberzeugungen und Ideologien geprägt sind, denen sie im täglichen Leben begegnen. Solche Voraussetzungen sind meistens ambivalent. Sie können die Realität entweder erhellen oder verschleiern. Daher die Notwendigkeit einer Kritik, die prüft, ob die göttliche Gabe-Aufgabe und die menschliche Antwort auf diesen Anruf richtig interpretiert oder aufgrund vorgefaßter Meinungen falsch gedeutet wurde.

Außer kritisch muß die Reflexion auch engagiert sein. Der Theologe kann nicht neutral bleiben im Hinblick auf das, was er reflektiert. Theologietreiben ist in sich selbst schon Teil der Antwort des Menschen auf den durch die Geschichte vermittelten Anruf der göttlichen Gabe-Aufgabe. Es ist eine Form des subversiv-kreativen Handelns, das mehr der Prophetie als der Wissenschaft ähnelt. Aus dem gleichen Grunde kann der Theologe auch nicht dem Schicksal des Kreuzes entrinnen.

Die hier in groben Zügen umrissene Theologie der Befreiung ist fundamental und universal. Fundamental, weil die Offenbarung des Göttlichen im Hier und Jetzt der individuell-kollektiven Existenz und die von ihr hervorgerufene theandrische Praxis von einer Unmittelbarkeit sind, die die Offenbarung in der Vergangenheit nicht hatte. Als solche ist sie das letzte Kriterium, nach dem alle früheren Theologien beurteilt werden müssen. Universal ist sie, weil ihr Thema den Anhängern aller Religionen, sogar weltlicher Ideologien wie des Marxismus, zugänglich ist. Auf der Basis dieser grundlegenden Einheit muß religiöser und theologischer Pluralismus verstanden werden.

Indische christliche Theologie der Befreiung

Die bisherigen Reflexionen ermöglichen es uns, die christliche Theologie der Befreiung als „kritische, engagierte Reflexion über das Evangelium im Licht der theandrischen Praxis sowie über diese im Licht des Evangeliums“ zu definieren. Bevor wir erläutern, was dies konkret bedeutet, möchten wir zwei Beobachtungen vorausschicken.

Im allgemeinen glaubt man, der indische Christ sei ein besonderes Wesen, das wenig mit den Hindus gemeinsam hat. Dieses Bewußtsein ist ihm von früh auf von seinen Kirchen eingepflicht worden. Anthropologisch gesehen aber ist er zunächst Inder und dann erst Christ. Wie jeder Hindu ist er ein Kind seiner Heimatscholle. Im Tiefsten seines Wesens reflektiert er das kollektive Bewußtsein seines Volkes. Um nur ein Beispiel zu nennen: so sehr ein indischer Christ auch die christliche liturgische Musik lieben mag, die

tiefste Saite in ihm wird oftmals erst durch die vom nahegelegenen Hindu-Tempel herübertönende *gayatri* (zum Tagesanbruch gesungener Hymnus an die Sonne) zum Klingen gebracht. Von frühester Kindheit an steht er unter dem Einfluß von Symbolen, Ritualen, Begriffen und Vorstellungen, die anderen Religionen eigen sind. Das alles macht aus dem indischen Durchschnitts-Christen eine kulturell-religiöse Kreuzung. Dasselbe gilt im übrigen, wenn auch in wesentlich geringerem Maße, für den Durchschnitts-Hindu oder -Muslim. Beide haben in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Grade Gedanken, Werte und Symbole aus der christlichen Tradition übernommen und assimiliert. Diese symbiotische Beziehung zwischen mehreren Religionen ist der lebendige Kontext, in dem sich die theologische Reflexion des indischen Christen vollzieht.

Meine zweite Beobachtung betrifft die Beziehung des Theologen zu der theandrischen Praxis, über die er reflektiert. In Ländern wie Lateinamerika, wo die Christen in der Mehrzahl sind, gehört der Theologe wie auch die menschliche Gemeinschaft, über deren Praxis er reflektiert, zur gleichen kirchlichen Gemeinschaft. Von daher konnte GUSTAVO GUTIÉRREZ Befreiungstheologie als „kritische Reflexion über die christliche Praxis im Licht des Wortes“⁴⁷ definieren. Dies macht wenig Sinn in Indien, wo die Ausübenden der theandrischen Praxis notwendigerweise eine breiter gefächerte Gemeinschaft darstellen, in der Männer und Frauen verschiedener Überzeugungen und Religionszugehörigkeit vertreten sind. Eingefügt in eine solche ökumenische Gemeinschaft, treibt der indische Christ Theologie, und zwar nicht aus Berechnung oder Zweckdienlichkeit, sondern aus dem Verwurzelsein im gemeinsamen Engagement für die Humanisierung der Gesellschaft. In der Tat kommen die Anstöße einer neuen Theologie nur von solchen Theologen und christlichen Gruppen, die zumindest geistig, wenn nicht auch physisch, ausgebrochen sind aus den Gettos kirchlicher Institutionen und Anker geworfen haben in der säkularen Welt.

Von der theandrischen Praxis zum Evangelium

Die erste Aufgabe jeder Befreiungstheologie in Indien ist die kritische Reflexion des Evangeliums im Lichte unserer gegenwärtigen theandrischen Praxis. Von den Durchschnitts-Christen aber wird das Evangelium mit der von der Tradition überlieferten Brille gelesen. Daher muß auch die Tradition kritisch überprüft werden. Die theandrische Praxis wird uns lehren zu unterscheiden zwischen zeitlos gültigen und überholten Elementen der Tradition, so wie sie uns auch helfen wird, die interpretativen Zutaten auszuschneiden, die die wahre Bedeutung des Lebens und der Botschaft Jesu verdecken oder verzerren. Im folgenden werden wir einige wesentliche Bereiche aufzeigen, in denen in Indien ein kritisches Überdenken notwendig und, wenn auch zaghaft und tastend, bereits im Gange ist.

1. Die Intuition, daß das Göttliche sich in den Aufgaben und Erfahrungen des weltlichen Lebens offenbart, entzieht dem Begriff von einem Gott, der

sein letztes Wort vor 2000 Jahren gesprochen und sich dann sozusagen vom Schauplatz des Geschehens zurückgezogen hat, völlig den Boden. Zugleich untergräbt sie damit die Hegemonie der Vergangenheit über die Gegenwart und überträgt theandrische Werte auf das Streben unseres Volkes nach einer menschlicheren Gesellschaft. Zudem signalisiert die Erkenntnis, daß das Göttliche den Menschen fortwährend begegnet, die Rückkehr der Prophetie, die von den Institutionen fast erstickt worden ist.

2. Die theandrische Praxis ruft nach einer radikalen Veränderung in unserem Reden über das Göttliche. Die traditionelle Theologie spricht von Gott wie von einem bereits bekannten Subjekt, dem Prädikate zugeschrieben werden können, so wie wir etwa sagen: Gott ist Liebe, Gott ist Wahrheit, Gott ist der Schützer der Waisen und Witwen usw. Diese Art und Weise des Redens aber wird problematisch, wenn man erkennt, daß die Wahrheit über das Göttliche das ist, was Menschen im Verlauf der Geschichte erst noch hervorbringen müssen. Das Göttliche kann nur als Aussage des Menschen bekannt sein, als die Tiefendimension der in der Entwicklung begriffenen menschlichen Geschichte. Was uns begegnet, sind nur Fingerzeige, Einladungen zum Göttlichen. Diese Perspektive erfordert, daß wir unsere bisherigen Aussagen neu formulieren und sagen: Liebe ist göttlich, Wahrheit ist göttlich, für die Witwen und Waisen sorgen, ist göttlich usw. Indem wir das tun, treffen wir mit Gandhi zusammen, der nach seinen eigenen Worten lange Zeit zu sagen pflegte: Gott ist Wahrheit, der dann aber zu der Erkenntnis gelangte, daß er besser sagen sollte: Wahrheit ist Gott.⁸ Diese Weise des theologischen Redens wird dem arroganten Wortreichtum christlicher Theologen ein Ende setzen und das Göttliche aus den toten Begriffen befreien, in die es eingekapselt worden ist. Sie wird darüber hinaus der Theologie ihre verlorene Glaubwürdigkeit wiedergeben. Wer den Slum-Bewohnern von Bombay oder Calcutta sagen würde, daß Gott der Beschützer der Armen ist, der könnte von Glück sagen, wenn diese nicht Hand an ihn legten. Ganz anders aber, wenn einer diesen Armen und Marginalisierten sagt: Ihr steht unter der Macht des Göttlichen, wenn ihr einander liebt und danach strebt, eure Fesseln abzuschütteln.

3. Wenn die Selbstoffenbarung des Göttlichen in der Geschichte fort dauert, dann bedarf die Auffassung von Jesus als der endgültigen Offenbarung der Revision. Jesus wird von nun an als das gesehen, was er wirklich ist: eine einzigartige, intensive und bisher beispiellose Manifestation des Transzendenten in der Immanenz, im Fluß der Geschichte, ein sicherer Weg und Führer zur letztendlichen Zukunft der Menschheit. Der zur Rechten des Vaters sitzende „Christus“ wird zurückweichen vor Jesus, dem Wanderer auf dem Weg nach Jerusalem. Damit werden die „Christus“-Anbeter wieder zu Jüngern und Nachfolgern Jesu. Indem wir Jesus wieder dahin zurückbringen, wohin er in der Geschichte gehört, beenden wir den ideologischen Imperialismus, den das Christentum über die Nicht-Christen ausgeübt hat. Denn es war die Auffassung von Jesus Christus als Fülle der Offenbarung, die die Theologie der Bekehrung und die Missiologie der Eroberung hervorgebracht hat. Und eben dieses Konzept diente auch dazu, den Kolonialismus zu

legitimieren und anderen Völkern die sogenannte „christliche Zivilisation“ aufzuzwingen. Erst wenn die Christen ihre gewohnte Haltung selbstgerechter Intoleranz aufgeben, werden sie zu einem gemeinsamen Handeln für eine bessere Welt in einer religiös pluralistischen Gesellschaft wie derjenigen Indiens bereit und in der Lage sein.

4. Der Standpunkt der theandrischen Praxis allein kann Licht auf das persönliche Schicksal Jesu werfen. Die Erfahrung zeigt, daß der Kampf gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung einen unweigerlich den Vergeltungsmaßnahmen der herrschenden Mächte aussetzt. Der in der gesellschaftsverändernden Aktion engagierte Christ wird eher als der in Kult und Anbetung aufgehende Christ zur Wahrnehmung der Tatsache fähig sein, daß Jesus nicht bloß gestorben ist, sondern ermordet wurde von jenen, die darauf bedacht waren, den Status quo in Palästina aufrechtzuerhalten. Es war eine verkehrte Theologie, die diese Mordtat in einen Tod, den Tod in ein Ritual und das Ritual in ein bloßes Sprungbrett hin zur selbst wieder ritualisierten Auferstehung umgewandelt hat. Sie hat eine Christenheit hervorgebracht, die das Kreuz und den Gekreuzigten praktisch eliminiert hat, eine auf den wohlhabenden Westen abgestimmte Christenheit, „auferstanden und aufgefahren“ in den Himmel des Über-Konsums.

5. Nur Christen, die nicht taub sind für den göttlichen Anruf, aufzubrechen aus der Sklaverei und der Freiheit entgegenzugehen, vermögen den ursprünglichen Charakter der Kirche zu begreifen als Gemeinschaft von Jüngern, die sich wie Jesus der Aufgabe bewußt sind, den Armen gute Botschaft zu verkünden. Diese Gemeinschaft war wirklich ex-zentrisch, hatte ihren eigentlichen Mittelpunkt außerhalb ihrer selbst in der absoluten Zukunft der Menschheit. In ihr hatten nur solche Platz, die zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchten und bereit waren, die Kräfte von Ungerechtigkeit und Unterdrückung anzufechten. Hingegen die gängige Auffassung von Kirche als Gemeinschaft von Anbetern eines Christus, der in höchstem Maße neutral bleibt gegenüber Sklaven und Herren, Ausbeutern und Ausgebeuteten, eine solche Kirche hat keinen Platz in der heutigen theandrischen Praxis.

6. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben viele Christen – Priester, Ordensleute und Laien – damit begonnen, die Slum-Bewohner, die Armen der ländlichen Gebiete und die Stammesangehörigen politisch zu sensibilisieren und zu organisieren. Dabei erkannten sie die Notwendigkeit, breiter gefächerte Gruppen zu bilden, Marxisten und Angehörige anderer Religionen eingeschlossen. Die Mitglieder dieser Gruppen haben die gleichen sozio-politischen und humanistischen Ziele, schöpfen ihre Inspiration jedoch aus unterschiedlichen religiösen oder weltlichen Quellen. Die Aktivisten-Gruppen können bereits eine gewisse theologische Legitimation für sich in Anspruch nehmen, insofern als sie eine Antwort darstellen auf den durch die konkrete Situation übermittelten göttlichen Anruf. Der Christ aber kann nicht anders als fragen, ob sie in der Lehre Jesu begründet ist. Eine positive Antwort auf diese Frage könnte sich in jenem Evangeliumsbericht finden, in dem Jesus, auf die ihn umgebende Mengeweisend, sagte: „Das hier sind

meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter.“⁹ Was Jesus hier im Blick hat, ist eine Gemeinschaft, die ihre Grundlage nicht in religiöser Anhängerschaft oder in irgendwelchen Glaubenssätzen hat, sondern einzig und allein darin, den Willen Gottes zu tun, und das bedeutete für ihn, seinen Nächsten nicht nur in Worten, sondern in Taten zu lieben. Da der Schwerpunkt auf dem Kommen des Reiches Gottes liegt, könnte man von einer „basiläischen Gemeinschaft“ sprechen. In religiös pluralistischen Gesellschaften wie Indien sind solche Gemeinschaften eine notwendige Vermittlung zwischen der Jesus-Gemeinschaft und dem Reich Gottes, das kommen soll. Wahrhaftig, die erste und ursprüngliche Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft ist es, basiläische Gemeinschaften ins Leben zu rufen.

7. Die theandrische Praxis erfordert eine Neubewertung von Autorität in der Kirche. Wo das Göttliche sich durch Ereignisse und Situationen hindurch offenbart, da *autorisiert* es zugleich jene, die auf diesen Anruf antworten. Das ist Autorität in ihrer ursprünglichen, unbedingten Manifestation. Von ihr ist die institutionalisierte Autorität nur eine historische Konkretisierung. Letztere muß sich aus der ersteren herleiten und dieser untergeordnet sein. Mehr noch, die institutionalisierte Autorität kann nur in dem Maße binden und lösen, als sie sich selbst binden läßt vom Anruf des Reiches Gottes. Das gleiche gilt für die Sakramentalität der kirchlichen Gemeinschaft. Sie ist sakramental, d. h. sie bedeutet und vermittelt das Göttliche nur insoweit, als sie sich in Gehorsam gegenüber dem Göttlichen den im Widerstreit zum Reich Gottes stehenden Kräften entgegenstellt und sich einsetzt für die ganzheitliche Befreiung der Menschen. Sakramentalität ist nicht ein magisches Privileg, sondern eine ethische Qualität der Gemeinschaft von Glaubenden. Sie ist auch nicht ausschließlich christlich. Auch basiläische Gemeinschaften sind sakramental, sogar mehr noch als jede kirchliche Gemeinschaft, da allein sie die wirksam Handelnden einer die Gesellschaft verändernden Aktion sind.

8. Die in der Geschichte immanente Begegnung mit dem Transzendenten beseitigt den Dualismus zwischen dem Sakralen und dem Profanen, dem Materiellen und dem Spirituellen, der den offiziellen Kirchen einerseits ein bequemes Alibi für eine nicht evangeliumsgemäße Einlassung in weltliche Angelegenheiten lieferte und ihnen andererseits als Entschuldigung diente für schuldhafte Inaktivität angesichts offenkundiger Unmenschlichkeiten.¹⁰ Die Christen heute werden von ihrer säkularen Erfahrung des Göttlichen angetrieben, zum Evangelium zurückzukehren und wieder zu einer holistischen Perspektive Jesu zu kommen, der den Einbruch des Reiches Gottes in die sichtbaren und greifbaren Realitäten der Geschichte sah: wenn die Blinden sehen, die Tauben hören, die Unterdrückten befreit werden und die Armen das Land in Besitz nehmen.

Bislang haben wir über einige Aspekte des Evangeliums und der Überlieferung im Licht der theandrischen Praxis reflektiert. Wir werden den Prozeß nunmehr umkehren und den Lichtkegel des Evangeliums auf die indische

Realität richten. Auch hier müssen wir auf der Hut sein vor gewissen Voraussetzungen, die unsere Annäherung fehlleiten könnten.

Vom Evangelium zur theandrischen Praxis

Unser Ausgangspunkt darf hier nicht nur die Orthodoxie sein, sondern das in den vorangegangenen Überlegungen bereits neu interpretierte Evangelium. Eben hier wählen akademische Theologen oft den falschen Ansatz. Sie gehen von der Voraussetzung aus, daß das Christentum eine kultische Religion ist, um sodann Elemente aus dem Hinduritual in diese zu integrieren. So hat sich die prophetische Bewegung Jesu mit ihrer Ausweitung in die griechisch-römische Welt hinein zu einer kultischen Religion entwickelt und damit eine Entfremdung erfahren, die inzwischen auf indischem Boden eine neue Akzentuierung erhält. Infolgedessen verliert das Christentum seine Identität und hat nichts Besonderes anzubieten, was nicht auch der Hinduismus anbieten kann. In ähnlicher Weise werden Theologen, die es für erwiesen halten, daß ihre Religion eine Religion des individuellen Heils ist, schließlich das Lied des bekannten religiösen Individualismus des Hindu singen. Auch hier wieder wird das Besondere der Offenbarung des Göttlichen in Jesus ignoriert. Gleicherweise irreführend ist es, sich der indischen Realität vom Standpunkt des sogenannten „Mystischen Christus“ her zu nähern. Zusammen mit dem Begriff vom „anonymen Christen“ hat diese theologische Konstruktion es den Christen erlaubt, was immer in nichtchristlichen Religionen und Völkern wahr und gut ist, in ihre eigene religiöse Welt hinein zu integrieren. Dies ist christlicher Imperialismus unter einem neuen Vorwand, der die nichtchristliche Welt durch einen Akt ideologischer Aggression zu annektieren versucht, so als ob er den Bankrott der Theologie der Befreiung wettmachen wollte – so sieht es zumindest die Hindu-Bevölkerung.

Frei machen sollten wir uns auch von der Auffassung, daß das Evangelium eine wesentliche Vorbedingung für ein gesellschaftsveränderndes Handeln ist. Lange bevor Christen die Initiative ergriffen und den Kampf des Volkes gegen Ungerechtigkeit organisierten, haben Kommunisten dies schon jahrzehntelang getan, und zwar besonders in Kerala, Andhra und West Bengalen. Hunderte von Männern und Frauen haben ihr Leben hingegeben für die Sache der Gerechtigkeit, und nur wenige von ihnen waren Christen. Die Mehrheit ließ sich dabei von der Unterdrückungssituation selbst oder von anderen Religionen oder Ideologien inspirieren. Was wesentlich ist für ein gesellschaftsveränderndes Handeln, das ist der Gehorsam gegenüber dem unbedingten Anruf des Göttlichen, auch wenn man es vielleicht nicht so nennt. Damit soll die christliche Präsenz in Indien nicht abgewertet, jedoch in der richtigen Perspektive gesehen werden. Was das Evangelium beisteuern kann, ist seine eigene Kraft der Erhellung und der Inspiration. Seine Aufgabe liegt darin, „die Energien des neuen Zeitalters“ zu stärken, die in Indien bereits im Prozeß der Gärung sind.

Akademische Theologen vertreten oft die Auffassung, die säkulare Gesellschaft folge dem zyklischen Rhythmus des institutionalen Lebens, in dem sich

nichts Neues ereigne. Daher sehen sie nicht den rapiden Wandel, der sich in der Gesellschaft und Kultur Indiens unter dem Einfluß von Wissenschaft, Technologie und der Ausbreitung des Kapitalismus vollzieht. Indem sie die Religion der Schriften als lebendige Religion nehmen, widmen sie sich dem aussichtslosen Bemühen, Elemente der Tradition zu bergen, die die Hindus selbst längst hinter sich gelassen haben. Dies verschlimmert sich noch, wenn sie die Sanskrit-Tradition als die Gesamtheit der indischen Tradition ansehen, wo sie doch weitgehend die Schöpfung dominierender Kasten zur Wahrung von deren eigenen Interessen ist.¹¹ Noch größer ist die Versuchung, wenn der eigene Standpunkt des Theologen der eines christlichen Glaubens ist, der sich zu einer Ideologie des Status quo degeneriert hat. Mit diesen Einwendungen vor Augen wollen wir vom Standpunkt Jesu aus die kreative Antwort des indischen Volkes auf den befreienden Anruf des Göttlichen prüfen.

1. Das Licht des Evangeliums wird es Christen und Hindus gleicherweise ermöglichen, das Wirken des Göttlichen in der gegenwärtigen Geschichte deutlicher wahrzunehmen. Daß die Selbst-Schaffung der Menschheit in Raum und Zeit eine theotische Dimension hat, ist nicht unbedingt einleuchtend für den Durchschnittsinder, der dazu neigt, das Göttliche entweder in Naturphänomenen oder in der mystischen Welt der Götter und Göttinnen oder im Bereich des Metaphysischen zu suchen. Wenn immer mehr Hindus zu erkennen beginnen, daß die menschliche Geschichte eine religiöse Dimension und Religion eine geschichtliche Dimension hat, so ist dies weitgehend dem Einfluß des Evangeliums zuzuschreiben. In gleicher Weise ist es der geschichtliche Beitrag des Christentums, die Inder daran erinnert zu haben, daß echte Religiosität auch eine soziale Ausrichtung hat und die Liebe zum Nächsten, ungeachtet seiner Kaste oder Religionszugehörigkeit, einschließt.

2. Das Evangelium verhilft auch zur Unterscheidung zwischen echten und Pseudo-Antworten auf den geschichtlich geoffenbarten göttlichen Willen. Die Lehre Jesu, nach der überall dort, wo in Zeit und Raum das Göttliche durchbricht, die Hungernden gesättigt, der Durst nach Gerechtigkeit gestillt wird und alle Fesseln fallen, zeigt, daß die Vermenschlichung der Welt das einzige sichere Anzeichen für ihre Vergöttlichung ist. Allein diese Antwort der Gemeinschaft trägt das Gütezeichen der Echtheit, die zur freien und vollen Entfaltung jedes einzelnen in der Gemeinschaft führt. Die Theologen werden daher wachsam sein gegenüber jedem Versuch der sozialen Umgestaltung, der auf Gewalt und Haß gründet, durch die die Massen als bloße Werkzeuge der Macht mißbraucht werden oder der einzelne irgend einem entfremdeten kollektiven Willen geopfert wird in der Hoffnung, die Gesellschaft könne durch Diktate von oben umstrukturiert werden. Er wird eher dem Weg Gandhis der Gewaltlosigkeit zugeneigt sein, die jedoch den organisierten Widerstand gegen ungerechte Strukturen der Macht und des Reichtums nicht ausschließt.

Der christliche Theologe wird, wenn er die indische Tradition in ihrer Gesamtheit betrachtet, einen Ansatzpunkt für Jesus und seine Botschaft weniger in den brahmanischen Schriften oder im Lebensstil der oberen Kasten, als vielmehr in der Tradition des Nonkonformismus finden.¹² Die

Schriften enthalten zwar eine Theologie der Befreiung (*mukti*). Was sie anstreben ist jedoch allenfalls die Befreiung des Individuums. Sie wissen nichts von einer Befreiung der menschlichen Gemeinschaft, noch weniger der Natur und Geschichte. In dieser Perspektive hat die Welt der menschlichen Schöpfung letztendlich keinen Wert. Wovon Befreiung gesucht wird, das ist die Sünde (*papa*) oder das Gefangensein im Kreislauf des Daseins (*samsara*) oder das Nichtwissen (*avidya*). In den Hindu-Schriften findet sich kein Wort über die Befreiung von sozialer Sünde in Form von irgend welchen Strukturen oder Institutionen. Zur Art und Weise der Selbstbefreiung spricht die vorherrschende Tradition von drei Wegen (*marga*): dem rituellen Tun (*karma*), der Hingabe an einen personalen Gott (*bhakti*) und der mystisch-religiösen Erkenntnis (*jnana*). Da keine strukturelle Sünde erkannt wird, gibt es auch keine Erkenntnis eines kollektiven menschlichen Strebens, geschweige denn Kampfes, als eine gültige befreiende Praxis. Im Gegenteil, in ihrer gegenwärtigen Form sind die Schriften ganz darauf abgestimmt, die männliche Voherrschaft sowie das Kastensystem als institutionalisierte Ungleichheit aufrechtzuerhalten. Sie verheißten dem Menschen Freiheit in irgend einem Himmel droben oder auf der Ebene des transzendentalen Seins und ignorieren das, was ihn hier auf Erden fesselt und knechtet.

Ein erfrischender Gegensatz zu alldem ist die nonkonformistische Tradition in Indien, deren frühester und kraftvollster Sprecher der im fünften Jahrhundert vor Christus lebende Buddha war. Obwohl vieles in seiner Lehre rätselhaft und mystifizierend ist, ist es doch bemerkenswert, daß er in mancher Hinsicht die Anliegen des Propheten von Nazaret vorweggenommen hat. Dieser große Asiate war der erste, der die Kastenhierarchie und die Vorherrschaft der Brahmanen ablehnte; der erste, der die Anbetung von Göttern und Göttinnen, von guten und bösen Geistern mitsamt den dazugehörigen Praktiken verurteilte; der erste, der auf die wirtschaftlichen Ursachen von Gewalt und sozialer Anarchie hingewiesen hat; der erste, der seine Anhänger ermahnte, daß jeder einzelne selbst ein Licht sein müsse; der erste, der das Bild einer künftigen Gesellschaft entwarf, in der die Herrschaft der Könige der Herrschaft des „*dharmā*“ (Ethik) weichen würde; der erste auch, der universale Liebe und Barmherzigkeit als das ewige Gesetz des Lebens predigte. Buddha gründete auch Gemeinschaften (*Sangha*), die zwischen der gegenwärtigen Zeit der Leiden (*dukkha*) und dem kommenden Reich der Gerechtigkeit vermitteln sollten.¹³

Dieser kraftvolle Aufschwung des asiatischen Geistes zur Liebe und zur Freiheit vermochte jedoch seine ursprüngliche radikale Stoßkraft nicht beizubehalten. Dem Brahmanentum gelang es, diesen Aufschwung zu absorbieren und damit zu neutralisieren. Die vom Buddhismus freigesetzten Energien aber sollten im mittelalterlichen Indien erneut hervorbrechen, diesmal als Reaktion auf die zunehmende feudalistische Ausbeutung und Unterdrückung. Dieser neue Aufbruch hatte seine Hauptvertreter in den Heiligen der Anbetungsbewegung (*Bhakti*), die das Kastensystem und die formalistische Religion angriffen und deswegen von der Priester-Klasse verfolgt wurden.¹⁴ Aber auch die Erbauungsreligion unterlag schließlich dem Kasten-Hinduis-

mus, indem sie selbst die Form einer Kaste annahm. Im 18. und 19. Jahrhundert, auf dem Höhepunkt der kolonialistischen Ausbeutung, tauchten unter Stämmen und Kastenlosen erneut messianische Bewegungen auf, von denen einige ihre Inspiration vom Christentum, andere aus Volkstraditionen im Hinblick auf das Goldene Zeitalter bezogen.¹⁵ Sie wurden jedoch allesamt rücksichtslos unterdrückt von den Kolonisatoren, die oft mit den örtlichen herrschenden Kasten Hand in Hand arbeiteten.

Nicht näher eingehen wollen wir hier auf die zahllosen Bauernaufstände,¹⁶ die zu Beginn dieses Jahrhunderts ausbrachen, angeführt durch die kommunistische Bewegung. Ihnen folgte die Unabhängigkeitsbewegung unter der Führerschaft Gandhis. In ihm verschmolzen die buddhistische Lehre von der Gewaltlosigkeit, ein neuinterpretierter Hinduismus und die Botschaft des Evangeliums zu einer mächtigen Waffe im Kampf gegen die Kolonialherrschaft. Es war die einigende Kraft religiöser Symbole, die es ihm ermöglichten, die Massen der Bauern um sich zu scharen. Er wird nur noch von Buddha übertroffen in der Grundlegung einer Theologie der Befreiung. Seine Genialität bestand darin, daß er die Religion in das befreiende politische Handeln einspannte. Dem Gandhismus gelang es indes nicht, die indische Gesellschaft radikal umzustrukturieren, und zwar hauptsächlich deswegen, weil ein irrationales Engagement für die Einheit des auf der Uneinigkeit der Kasten basierenden Hinduismus und eine ambivalente Einstellung zum Kapitalismus ihn daran hinderten, die Realität und die Notwendigkeit des Klassenkampfes zu erkennen.¹⁷

Selbst dieser flüchtige geschichtliche Überblick zeigt, daß sich die Jesus-Tradition mit den Grundströmungen der indischen religiösen Traditionen und den positiven Erkenntnissen des Marxismus verbinden muß. Diese Symbiose nämlich ist es, aus der heraus die neue asiatisch-christliche Theologie der Befreiung Gestalt annehmen wird. Ihr Nährboden wird nicht aus geschlossenen christlichen Gemeinschaften bestehen, sondern aus dem, was ich hier zuvor *basiläische Gemeinschaften* genannt habe, Gemeinschaften, die engagiert sind im Kampf für ein volleres Menschsein.

(Aus dem Englischen von U. Faymonville)

¹ Vgl. S. KAPPEN, *Jesus and Freedom* (Maryknoll 1977); ders., *Jesus and Cultural Revolution – An Asian Perspective*, BUILD-Publication (Bombay 1983); S. RAYAN, *The Anger of God*, BUILD-Publication; D. S. AMALORPAVADASS (ed.), *The Indian Church in the Struggle for a New Society* (NBCLC Bangalore 1981). Gleichfalls die Reihe kurzer Abhandlungen (bisher 39) unter dem Titel *Anawim*, die versucht, Jesus für den Menschen von heute neu zu interpretieren und die unter sozial Engagierten in ganz Indien verbreitet ist. Die Hauptautoren dieser Reihe sind S. KAPPEN, S. RAYAN und G. SOARES PRABHU.

² R. PANIKKAR nimmt die gegenwärtig in bezug auf das Zeitbewußtsein sich vollziehende Wandlung nicht zur Kenntnis, wenn er in *Philosophy and Revolution. Text, Context and the Texture* (in: *The Living Word* 81 (1975) 357–399) die zyklische Zeit der von Menschen gemachten Zeit gegenüberstellt, so als ob es sich bei beiden um statische Realitäten handle.

³ Dies ist zugegebenermaßen eine vorgreifende Weiterführung. Das einfache Volk hält

im großen und ganzen immer noch an den überlieferten Begriffen des Göttlichen fest. Da die zyklische Zeit zudem niemals ganz von der linearen Zeit aufgesogen werden kann und das Kosmische immer eine gewisse Restautonomie in bezug auf den Menschen behalten wird, wird die der ersten eigene Religiosität nicht ganz verschwinden; sie wird sowohl negiert wie auch bewahrt werden.

⁴ RANJIT SAU, *India's Economic Development – Aspects of Class Relations* (New Delhi 1981) 77.

⁵ S. KAPPEN, *The Dialectic of Tradition and Modernity*, in: *Negations. A Journal of Culture and Creative Praxis*, Nos. 11 and 12 (Trivandrum 1984) (Die Publikation dieser Zeitschrift wurde inzwischen eingestellt).

⁶ S. KAPPEN, *Indian Communism and the Challenge of Cultural Revolution*, in: *Negations*, No. 13 (1985).

⁷ G. GUTIÉRREZ, *A Theology of Liberation* (New York – Maryknoll 1973) 13.

⁸ *Young India*, 31. 12. 1931, 427f.

⁹ Mk 3,34f.

¹⁰ Vgl. S. KAPPEN, *Church, Liberation Theology and Marxism*, in: Vaidikamitram, Pattamakad 18 (1985) 97–122. Der Artikel stellt eine umfassende Antwort dar auf die kürzliche Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Befreiungstheologie.

¹¹ Hinsichtlich einer Kritik an diesem Ansatz wird verwiesen auf L. LOBO, *Towards an Inculturation in the Non-Sanskritic Tradition*, in: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* (Delhi) 1985, 16–28.

¹² S. KAPPEN, *Jesus and Cultural Revolution: An Asian Perspective* ist eine Forschungsarbeit in dieser Richtung. Was die religiösen Quellen für eine Theologie der Befreiung in der asiatischen Tradition angeht, verweisen wir auf die hervorragende Studie von A. PIERIS, *Der Ort der nichtchristlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt*, in: ZMR 66 (1982) 241–270. Die Gültigkeit seiner Klassifizierung der Religionen in kosmische und meta-kosmische Religionen ist jedoch umstritten. In seiner Begeisterung für die asiatische religiöse Tradition scheint er zu übersehen, welche Rolle diese in der Aufrechterhaltung unmenschlicher sozialer Strukturen, wie sie das Kastensystem darstellt, gespielt hat. Außerdem ist in seiner Argumentation eine gewisse Tendenz festzustellen, die asiatische religiöse Tradition zu konkretisieren und den Wandel zu ignorieren, der sich heute unter dem Einfluß von Wissenschaft und Technologie im religiösen Bewußtsein der Menschen vollzieht. Ungeachtet dieser Einschränkungen enthält die Studie von PIERIS wertvolle Richtlinien für die asiatische Theologie der Befreiung.

¹³ *Jesus and Cultural Revolution*, a.a.O. 37–41; ebenso T. LING, *The Buddha's Philosophy of Man: Early Indian Buddhist Dialogues* (London 1981).

¹⁴ D. D. KOSAMBI, *Myth and Reality*, Popular Prakashan (Bombay 1962) 31–36.

¹⁵ S. FUCHS, *The Rebellious Prophets*, (Bombay 1965).

¹⁶ A. R. DESAI (ed.), *Peasant Struggles in India* (Delhi 1981).

¹⁷ T. K. UNNITHAN, *Gandhi and Social Change* (Jaipur 1979) 68–72; 85–112.

BEFREIUNGSTHEOLOGIE UND KATHOLISCHE SOZIALLEHRE
ANMERKUNGEN ZU EINEM BEITRAG VON LOTHAR ROOS*

von Thomas Kramm

In der von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle herausgegebenen Schriftenreihe „Kirche und Gesellschaft“, Heft 119 und 120, ist LOTHAR ROOS, Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, der Frage nachgegangen, welche Gründe „zum Streit um bestimmte Befreiungstheologien geführt haben“ und „wie Befreiungstheologie so verstanden werden kann, daß sie als Teil der Soziallehre der Kirche anzusehen ist“ (Teil I, S. 4).

Im ersten Teil kritisiert Roos den bisherigen Weg der Befreiungstheologie. In den Anfängen mit G. GUTIÉRREZ sieht er bereits folgenschwere Verbindung mit dem Marxismus grundgelegt, die in eine marxistische Hermeneutik geführt habe. Von der Anwendung der marxistischen Sozialanalyse gehe zwangsläufig auch die Übernahme des marxistischen Welt- und Geschichtsverständnisses aus.

Der zweite Teil beginnt mit Thesen zur Überwindung der Probleme der frühkapitalistischen Klassengesellschaft und dem christlich-sozialen Beitrag zu dieser Entwicklung. Er reklamiert für Lateinamerika die „Kenntnis und Vermittlung der katholischen Soziallehre und den Aufbau einer christlich-sozialen Bewegung“ (Teil II, S. 12), wie sie im Europa des 19. Jh.s entstanden ist. Im Ausblick sieht er positive Tendenzen und Chancen „einer fruchtbaren Verbindung beider Ansätze“ (S. 14), einer Verbindung zwischen katholischer Soziallehre und befreiungstheologischen Ansätzen.

Das vorliegende Konzept wirft einige Fragen auf, die im folgenden thematisiert werden sollen:

1. Zur „hermeneutischen Revolution“ der Befreiungstheologie (Heft I, 2.)

Roos sieht in der theologischen Methode der Befreiungstheologie die Normativität der Schrift und die Autorität der Kirche als Auslegungsinstanz in Frage gestellt. Er konstatiert eine „gegenüber *aller* bisherigen Theologie neue Schrittfolge“ (Heft I, S. 8). Dabei scheint ihm aber die Problematik des hermeneutischen Zirkels nicht hinreichend bewußt zu sein. Die Befreiungstheologie betont, daß sie, wenn sie die Analyse des sozio-kulturellen Kontextes *methodologisch* vor die Interpretation der im engeren Sinne theologischen Gegenstände (Schrift und Tradition) setzt, damit zunächst um die Klärung der Erkenntnisvoraussetzungen bemüht ist. Dies ist durchaus auch das Vorgehen und die Methode europäische Theologie. Was (mit Einschränkungen) als *neu* an der Befreiungstheologie bezeichnet werden könnte ist die Betonung und Bewußtmachung auch der sozio-kulturellen Bedingungen für unser Verständnis der Glaubensinhalte.

Die scharf abgrenzenden Ausführungen des Verfassers suggerieren, daß „bisherige Theologie“ den Inhalt des Evangeliums von Jesus dem Christus sozusagen *unmittelbar* erfaßt habe, also ein *voraussetzungsloser* Zugang gefunden werden könne. Jedoch ist theologische Erkenntnis wie *jede* Erkenntnis mitbestimmt vom (sei es reflexen oder

* ROOS, LOTHAR: Befreiungstheologie und Katholische Soziallehre I. und II. (Kirche und Gesellschaft 119/120), Bachem/Köln 1985; 16 S. und 16 S.

unreflexen) Vorverständnis des Erkennenden und von seinem erkenntnisleitenden Interesse. Diese sind offenzulegen.

Die Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie und innerhalb der Befreiungstheologie geht ja gerade darum, ob und wie uns im Erkenntnisvollzug diese Voraussetzungen unseres Denkens bewußt sind. Es wäre demnach nicht die Methode als solche zu kritisieren, sondern deren konsequente und wahrhaftige Anwendung.

Daß mit diesem methodologischen Ansatz implizit dem kirchlichen Lehramt „seine Berechtigung“, d. h. seine innerkirchliche Autorität abgesprochen werde, ist sicher ein Mißverständnis. Gemeint ist, daß im Rahmen einer universalen Hermeneutik (eine übergeordneten Regeln religiöser Institutionen folgende „sakrale Hermeneutik“ steht hier ja wohl nicht alternativ zur Debatte) auch die lehramtlichen Aussagen selbst diesen Erkenntnismethoden unterworfen werden müssen.

2. Zur „Regionalisierung“ der Theologie (Heft I, 3.)

Roos scheint in seiner Kritik davon auszugehen, daß die „im Christusereignis maßgeblich vorhandene und unüberbietbare Wahrheit“ (S. 10) *an sich* vorliegt, habhaft zu machen ist und zeitlos gültig artikuliert werden kann. Dies steht aber in einem gewissen Widerspruch zum „Gegenstand“ des Glaubens. Der transzendente Gott offenbart sich (als Akt der Kenosis) in der raum-zeitlichen Realität von Wort und Geschichte, bleibt aber in diesem Akt der Selbstmitteilung der „ganz andere“, unbegreifliche Gott. Es kann keine andere als eine geschichtlich relative Gotteserfahrung und Theologie geben. Das ist Konsens auch der theologischen Tradition.

Kern des christlichen Offenbarungsglaubens ist die (Glaubens-)Erkenntnis, daß der Mensch Gott begegnet in und durch seine geschichtliche Selbsterfahrung. Indem er *seine* Geschichte transzendiert, offenbart sich dem Menschen *Gottes* Mitsein in der Geschichte.

Dies ist auch der *offenbarungstheologische* Ausgangspunkt der Theologie der Befreiung. Die hier vorgelegte Konstruktion einer „Regionalisierung“ der Theologie liegt *nicht* in der Konsequenz dieses Ansatzes.

Insoweit die Theologie der Befreiung Gott in der Geschichte des Volkes zur Sprache bringen will ist sie auch nicht bloß Teil und Zweig einer christlichen Soziallehre, sie ist vielmehr eine „Theologie der Offenbarung Gottes in Welt und Geschichte“ im genannten Sinne.

3. Die Analyse der frühkapitalistischen Klassengesellschaft (zu Heft II, I.)

Roos stellt mit Recht heraus, daß nicht die industrielle Produktionsweise als solche zur Massenverelendung im 19./20. Jh. geführt hat, diese vielmehr erst die Bedingungen geschaffen hat für eine ausreichende, dem Bevölkerungswachstum angemessene Produktion.

Die Verelendung der Massen ist aber auch nicht bloß die Folge eines anfangs zu geringen Wirtschaftswachstums (eines „zu späten Beginns“ der Industrialisierung), sondern Konsequenz der ungerechten Verteilung des Sozialproduktes. Die Themen der christlichen Soziallehre der Zeit sind daher „gerechter Lohn“, „gerechte Arbeitsbedingungen“, „Sozialverpflichtung des Produktiveigentums“. Es trifft nicht zu, daß allein verarmte Landbevölkerung in die Städte drängte und lohnabhängige Arbeit in der Industrie suchte, vielmehr wurde ebenso das Handwerk und das städtische Kleinbürgertum durch den Einsatz industrieller Produktionsmittel seiner Existenzgrundlagen beraubt.

Entscheidend für unseren Zusammenhang hier ist, daß der Abbau der Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft (Abschaffung der Kinderarbeit, Einführung von Tariflöhnen etc.) Hand in Hand ging mit einer neuen Welle kolonialer Expansion und wirtschaftlicher Ausbeutung der Kolonien. Die europäischen nationalen Entwicklungen zur Solidargemeinschaft im Inneren (die Roos als eine Frucht auch der christlichen Soziallehre anerkennt) verläuft parallel zur Verlagerung des Klassenwiderspruchs in die und gegenüber der Dritten Welt. Dieser Entwicklung hat die Christliche Soziallehre seinerzeit und bis heute nicht Rechnung getragen.

4. Die Anwendung der Erfahrungen des „Sozialkatholizismus“ auf die Problemlage der Dritten Welt (zu Heft II, II.)

Roos leitet aus den vordergründigen Parallelen der Volkswirtschaft der Dritten Welt und der frühkapitalistischen Gesellschaft des 19. Jh. die Übertragbarkeit der sozialpolitischen Konzepte ab.

Dabei werden folgende fundamentalen Differenzen nicht thematisiert:

- Das produzierende Kapital in den Ländern der Dritten Welt befindet sich nicht im nationalen Eigentum. Eine volkswirtschaftliche „Versöhnung“ von Kapital und Arbeit ist daher nicht herbeizuführen.
- Die hochindustrialisierten Volkswirtschaften befinden sich als Nationen in der Rolle der Kapitaleigner, die Dritt-Welt-Länder in der Rolle der „Arbeiterklasse“. Ein Ausgleich muß durch Neuordnungen auf internationaler Ebene gefunden werden. Ein „Ausweichen“ des Kapitals auf andere „billige Arbeitsmärkte“ zur Kompensation der Gewinnminderungen ist in dieser Lage nicht mehr möglich. Das Problem besteht heute im Ausweichen auf die Automation.
- Die Rohstoff-, Entsorgungs- und Energieproblematik erfordert die gerechte Verteilung der Güter der Erde. Das Wachstum der Volkswirtschaften der Dritten Welt ist nur unter der Bedingung des Verzichtes der reichen Länder möglich.

Die Christliche Soziallehre muß diese neue Situation aufgreifen. Eine Übertragung der Konzepte des 19. Jh. wird ihr nicht gerecht. Zudem widersetzt sich einer solchen Übertragung die je andere kultur- und sozialgeschichtliche Tradition der betroffenen Völker. In diesem Sinne wäre eine Inkulturation der christlichen Soziallehre zu fordern.

„VOLKSRELIGIOSITÄT IN LATEINAMERIKA“

Die Erforschung religiöser Phänomene, zumal solche der vielschichtigen Volksreligiosität, erfreut sich wachsender Beliebtheit in der anthropologischen, ethnologischen, soziologischen, historischen und theologischen Forschung. Wie lebendig und vielfältig die sogenannte „Volksreligiosität“ gerade in Lateinamerika ist, die vor allem die katholische Kirche zunehmend mit diesem Phänomen konfrontiert, zeigte die internationale Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft Deutsche Lateinamerikaforschung (ADLAF) zum Thema „Volksreligiosität in Lateinamerika“, die vom 28. 5. bis 31. 5. 1985 in der Katholischen Universität Eichstätt stattfand.

Die in Spanisch oder Portugiesisch gehaltenen Vorträge und Diskussionsbeiträge der 26 Referenten, unter ihnen 10 Fachleute aus Mexiko und Peru, aus Chile, Venezuela und Brasilien, hatten ein hohes Niveau und machten deutlich, daß die aus christlichen, indigenen („indianischen“) und afrikanischen Elementen bestehenden zahlreichen Erscheinungsformen religiöser Volkskultur im ruralen als auch urbanen Kontext der sachgerechten interdisziplinären Erforschung bedürfen. Sie reflektieren den dynamischen Prozeß der Wandlungen Lateinamerikas und sind bedeutsam für das Verständnis der Kulturen, Religionen, Identität und Wertvorstellungen der Völker, für die Erarbeitung zukünftiger Entwicklungskonzeptionen zwecks Schaffung menschenwürdiger Gesellschaft- und Wirtschaftsstrukturen sowie für den Beitrag der Völker Lateinamerikas im notwendigen Dialog der Kulturen und Religionen.

Für die christlichen Kirchen Lateinamerikas ist die Integrierung der Religion des Volkes, d. h. der von der breiten Masse der Gläubigen oft außerhalb der Kontrolle durch die offizielle Kirche gelebten Religiosität, seit der frühen Kolonialzeit stets ein Problem gewesen. Im Zuge des konziliaren Verständnisses der Kirche als „Volk Gottes“, des wegweisenden Rundschreibens „Evangelii Nuntiandi“ (Paul VI., 1975) und der von den lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Medellín (1968) und Puebla (1979) geforderten „Option für die Armen“, schenken die Kirchen der Religion des Volkes, den vielen Ethnien und ihren mannigfaltigen Frömmigkeitsformen vorkolonialen und kolonialen Musters, neue Aufmerksamkeit, würdigen ihre ekklesiologische, missiologische und pastoral-theologische Relevanz und analysieren die daraus resultierenden gesamtkirchlichen Konsequenzen. Praktiker der „Theologie der Befreiung“ und der christlichen Basisgemeinden weisen in diesem Zusammenhang auf das Arsenal von befreienden Symbolen dieser lateinamerikanischen Volksreligiosität hin. Damit ihre reichen Ausdrucksformen zur Grundlage einer befreienden Praxis werden und Christi Erlösungsbotschaft befreiend wirken kann, sind – wie u. a. eine Forderung der Referenten auf der Fachtagung lautete – unter Berücksichtigung des soziologischen und gesellschaftspolitischen Umfeldes neue Wege der Verkündigung des Evangeliums nötig: Wege der Inkulturation des Christentums, die in jedem sozio-kulturellen Kontext anders verlaufen müssen.

Im Anschluß fand vom 31. 5 bis 2. 6. in Wien die wissenschaftliche Jahrestagung der ADLAF in Verbindung mit dem 18. Lateinamerika-Tag des Österreichischen Lateinamerika-Instituts statt. Nach dem Eröffnungsvortrag von E. DUSSEL im Kultur- und Bildungszentrum Perchtoldsdorf hielten die meisten Teilnehmer der Eichstätter Tagung ihre Vorträge vor einem sehr großen Publikum im Festsaal der Österreichischen Länderbank. Die Referate sollen in spanischer bzw. portugiesischer Sprache 1986 in einem Eichstätter Sammelband veröffentlicht werden.

Boff, Leonardo: *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Patmos/Düsseldorf 1985; 288 S.

Das durch den offenen Brief der Glaubenskongregation und das Kolloquium zwischen ihrem Präfekten, Kard. J. RATZINGER, und L. BOFF bekanntgewordene Buch „*Igreja: Carisma e poder*“ liegt nun in deutscher Übersetzung (von H. GOLDSTEIN und K. HERMANS) vor. Es handelt sich um eine Sammlung von Artikeln und Vorträgen, die zu verschiedenen Anlässen und im Blick auf verschiedene Adressaten verfaßt wurden. In seiner Erwidernng auf das erwähnte Schreiben der Glaubenskongregation („Verteidigung von P. Leonardo Boff OFM“ vom 24. 8. 1984 [Publik-Forum-Dokumentation] Januar 1985, S. 20–93) erläutert BOFF zu jedem der 13 Kapitel seines Buches dessen ursprünglichen Sitz im Leben und beschreibt die Geschichte seiner Rezeption. Die Verschiedenheit der Orte und Zeiten ihrer Abfassung erklärt die unterschiedliche Sprache und das verschiedene theologische Niveau dieser Schriften.

Erst die offizielle Reaktion der Glaubenskongregation läßt den Inhalt des Buches brisant erscheinen. Eine unvoreingenommene Lektüre ist nicht mehr möglich. Die Themen und die Systematik einer Buchbesprechung sind durch die Ausstellungen der römischen Glaubenskongregation diktiert. Es müssen hier diejenigen Thesen von Boff wiederholt werden, welche die Verurteilung seines Buches verursacht haben:

1. *Die römisch-katholische Kirche ist Kirche Jesu Christi, dies aber nicht in einem mechanischen und exklusiven Sinne. Kirche Jesu Christi findet sich auch außerhalb ihrer institutionellen Grenzen.*

Diese These stimmt überein mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, mit *Lumen Gentium* und auch mit *Mysterium Ecclesiae*. Schon die dynamische Ekklesiologie der Tübinger Schule hatte den Boden vorbereitet für das erneuerte Verständnis von Kirche als *mysterium salutis*. Die gegen diese Ekklesiologie gerichteten Vorhaltungen desavouieren die gesamte katholische Dogmatik der letzten Jahrzehnte.

2. *Bei der Betrachtung der Kirche als Institution müssen auch sozialanalytische Kategorien Anwendung finden.*

Zur Wirklichkeit der Kirche als einer gesellschaftlichen Größe gehört deren Verflechtung in den politischen und ökonomischen Bereich. Zur Analyse dieser Zusammenhänge ist eine methodologisch konsequente Anwendung der Human- und Sozialwissenschaften unumgänglich. Dies wird in neuerer Zeit allgemein anerkannt, allerdings von den Theologen Lateinamerikas erst deutlich in die gewöhnliche Praxis theologischer Arbeit einbezogen. L. BOFF zeigt in einigen seiner Beiträge auf, daß erst die Überwindung bestehender Abhängigkeiten der Kirche und immobiler, machtorientierter Strukturen zu einer lebendigen Gemeinschaftsbildung im Geiste Jesu Christi führen kann.

Leider sind die von L. BOFF bevorzugten Termini der modernen Sozialwissenschaft (z. B. „Assymetrie in der religiösen Produktion“, „Prozeß der Enteignung von religiösen Produktionsmitteln“ [S. 202] u. a.) geeignet, emotionale Blockaden aufzubauen, die das Verstehen erschweren. Der Sache nach besteht jedoch keine Veranlassung, die vorgetragene kritische Analyse der institutionellen Gegebenheiten der Kirche zurückzuweisen, da diese in ihren Ergebnissen nicht zu beschönigen ist und mit ehrlichem Engagement für eine glaubwürdige Kirche (mit einer ihrem Geiste entsprechenden institutionellen Verfaßtheit) vorgetragen wird.

3. *Die Klerikalisierung der Kirche ist eine nicht notwendige, sondern faktische historische Entwicklung. Die Mitwirkungsrechte der Laien sind im Laufe der Zeit zurückgedrängt worden. Diese Entwicklung ist reversibel.*

L. BOFF sieht in der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils die Weichen gestellt für eine Umkehr zur „Volkskirche“ (im Sinne der Befreiungstheologie). Er

betont ausdrücklich die hierarchische Verfaßtheit der Kirche als konstitutiv, versteht Hierarchie aber als „heiligen Dienst“, der ohne Spaltung, Trennung und Herrschaftsprivilegien dem ganzen Volke Gottes gegenüber die Superiorität des Evangeliums zu verkünden beauftragt ist. Der Laie wird in einer solchen Kirche wieder zu neuem Engagement befähigt und motiviert.

Mit diesen drei Thesen ist in der Substanz alles angesprochen, was den Konflikt mit Rom ausmacht. (Ein Randthema des Buches ist noch der Dogmenbegriff. Das Dogma versteht BOFF als verpflichtend in bezug auf die in ihm ausgesprochene Wahrheit, in bezug auf seine Sprache aber betont er dessen Relativität und Partikularität, weshalb das Dogma der ständigen Übersetzung in das Verstehen bedürfe. Auch der diesbezügliche Widerspruch Roms steht im Gegensatz zum allgemeinen theologischen Konsens und zu den Aussagen des Lehramtes.)

Eine nüchterne Bestandsaufnahme ergibt, daß L. BOFF in den Beiträgen, die in diesem Buch zusammengefaßt sind, engagiert und theologisch begründet (und in allen theologischen Themen in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche) Kritik übt und Konzepte entwickelt für eine Erneuerung des kirchlichen Lebens, wie sie in Lateinamerika vielerorts einen guten Anfang genommen hat.

Aachen

Thomas Kramm

Gutiérrez, Gustavo: *Die historische Macht der Armen*. Kaiser/München, Grünewald/Mainz 1984; 204 S.

Im Zusammenhang mit der heutigen Diskussion der Theologie der Befreiung ist es angebracht, erneut auf den Theologen zu hören, der durch sein 1973 erschienenes Werk „Theologie der Befreiung“ dieser einen weltweiten Ausdruck verschafft hat (vgl. dazu meinen Beitrag in dieser Zeitschrift: 1975, 52–57). Was GUTIÉRREZ (G.) damals programmatisch zur Sprache gebracht hat, hat er in der Folgezeit bei unterschiedlichsten Gelegenheiten erneuert. Sechs größere theologische Aufsätze sind in seinem neuen Buch zusammengefaßt. Betont theozentrisch setzt der erste ein: *Offenbarung und Ansage Gottes in der Geschichte* (9–28). So „selbverständlich“ das darin Gesagte erscheint, so richtig ist es doch, es mitzuteilen, um daran zu erinnern, daß es der „klassischen“ Befreiungstheologie um Theologie geht. Heißt es im Schlußteil des 1. Aufsatzes, daß die Armen die Träger der Evangelisierung sind bzw. werden müssen, so ist es legitim und verständlich, daß die Subjektwerdung der Armen gerade auch in der Kirche anschließend ausführlich zur Sprache kommt: *Der Befreiungsprozeß ist auch unsere Sache* (29–42), eine kurze Skizze der lateinamerikanischen Wirklichkeit, die nach einer neuen Präsenz der Kirche in ihr ruft, und: *Die historische Macht der Armen* (43–79), der Beitrag, der dem Buch den Titel gegeben hat; hier kommt nicht zuletzt das Verhältnis von Gesellschaftsprozess und Theologie zur Sprache. Gewiß lehrt uns der Umgang der Theologie mit den gesellschaftlichen Prozessen Lateinamerikas, daß eine geistesgeschichtliche Betrachtungsweise, die die ökonomischen, sozialen und politischen Faktoren der gesellschaftlichen Prozesse ausblendet, unzureichend ist. Eine nüchterne Betrachtung der Argumente von G. wird aber umgekehrt zeigen, daß die Etikettierung einer der genannten Momente einschließenden Betrachtung als „marxistisch“ eine eindeutige Simplifizierung und letzten Endes die Verweigerung einer sachgerechten Diskussion bedeutet. Wie sehr es G. um eine Theologie aus der Kirche heraus geht, zeigt der vierte Aufsatz: *Arme und Befreiung in Puebla* (80–124). Die Option für die Armen, der Ansatz bei der „Rückseite der Geschichte“ – dazu der Beitrag: *Theologie von der Rückseite der Geschichte her* (125–189) – laden ohne Zweifel weite Kreise der westlichen bzw. nördlichen Kirche und Theologie zu einer Kehre des Denkens und

Handelns ein. Bekehrungen aber sind selten ohne Widerstände vor sich gegangen. Der neue Band von G. setzt konsequent die Gedankengänge seines früheren Buches fort.

Bonn

Hans Waldenfels

Zentralamerikanische Universität in San Salvador: *El Salvador: Der Aufschrei eines Volkes.* Mit einem Vorwort von ARTURO RIVERA DAMAS, Erzbischof von San Salvador. (Entwicklung und Frieden, Dokumente – Berichte – Meinungen 16) Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz, Christian-Kaiser-Verlag/München 1984; 163 S.

Dieser Band enthält einen Bericht über den sozialen, politischen und militärischen Konflikt in dem mittelamerikanischen Land El Salvador. Er ist von einer Forschungsgruppe der Universidad Centroamericana José Siméon Cañas in San Salvador verfaßt worden und geht auf einen gemeinsamen Auftrag der Deutschen Kommission Justitia et Pax und des Bischöflichen Hilfswerks MISEREOR zurück. Den beiden Hauptkapiteln über den Salvadorianischen Konflikt und seine Ursachen (11–80) sowie über das Engagement der Kirche in der Krise des Landes (81–128), die 1983 verfaßt wurden, ist 1984 ein drittes über die Situation im Land nach den Präsidentschaftswahlen (129–162) angefügt worden.

Der Bericht zeigt zunächst die Ursprünge der heutigen Krise auf. Die ungerechten Strukturen El Salvadors haben sich historisch entwickelt. Der Gegensatz zwischen der Agrarexportoligarchie und den armen Volksmassen flackerte schon in den Rebellionen von 1932, 1944, 1960 und 1972 auf; seit 1977 hat er sich radikalisiert und das Land nicht mehr zur Ruhe kommen lassen. Nach dem Scheitern des Reformprogrammes der Putschisten von 1979 trieb El Salvador 1980 in den offenen Bürgerkrieg. Der Bericht belegt den wirtschaftlichen Niedergang, den Zerfall des politischen Lebens und die unverhohlene Intervention der USA. 40 000 bis 50 000 Menschen wurden ermordet, d. h. ein Prozent der Bevölkerung. Die Zahl der Flüchtlinge innerhalb und außerhalb des Landes beläuft sich heute auf 700 000 bis 800 000. Die Wahlen zur Verfassungsgebenden Versammlung von 1982 haben dieses Drama nicht wenden können und werden von den Autoren sehr kritisch beurteilt. Positiver fällt ihre Analyse der Wahlen von 1984 im Schlußkapitel aus, obwohl sie keinerlei Zweifel an den höchst begrenzten politischen Möglichkeiten des gewählten christdemokratischen Präsidenten DUARTE aufkommen lassen. „Die Wahlen haben einiges bewirkt. Aber sie werden nur etwas ausrichten, wenn ihre Resultate dazu beitragen, den Weg zur Lösung der fundamentalen Krise des Landes zu ebnen: zur Beendigung des Krieges“ (162).

Zu den Autoren des mittleren Kapitels dürfte JON SOBRINO gehören; es geht hier um das Engagement der Kirche El Salvadors. Eine erste Phase (1977 bis 1980) koinzidiert mit der Amtszeit des Märtyrerbischofs OSCAR ROMERO; sie ist gekennzeichnet von der Anklage der Ungerechtigkeit und der Forderung nach Befreiung. Wie ein Prophet des alten Israel verteidigte ROMERO die Rechte der Armen, suchte er Wahrheit und Gerechtigkeit und entrichtete schließlich den unvermeidlichen Preis, die Hingabe des Lebens. Unter Monseñor RIVERA, der zunächst als Apostolischer Administrator und erst seit 1983 als Erzbischof die Kirche von San Salvador leitet, trat an die Stelle des prophetischen ein ethischer Akzent, das Drängen auf Humanisierung des Konflikts und auf einen Dialog für den Frieden. Die Erzdiözese, die etwa ein Drittel ihrer Priester verloren hat (10 durch Mord, 43 durch Landesausweisung), versucht ihren Dienst an den Armen und Verfolgten aufrechtzuerhalten, auch wenn ihre Kraft geschwächt und manches von der Dynamik und Geschlossenheit der Jahre ROMEROS verlorengegangen ist. Erzbischof RIVERAS Anliegen wird auch in dem Vorwort deutlich, das er für das

Buch geschrieben hat: „Ich stehe als Hirte im Dienst einer Diözese, die zum Teil die zerstörende Gewalt des Krieges erfahren hat. Daher habe ich vor allem auf die Notwendigkeit hingewiesen, den Konflikt zu humanisieren und mit anderen Mitteln als dem Krieg ein menschliches und gerechtes Zusammenleben zu schaffen . . . Nur ein Friede, der auf Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit und brüderlicher Liebe begründet wird, kann von Dauer sein und unserer zerrütteten Welt Beruhigung bringen. Wir müssen ihn suchen.“ (9)

Wertvoll ist das gut lesbare Buch insbesondere, weil es authentisch ist, verfaßt von Autoren des Landes selbst. Es informiert umfassend, auch durch eine Reihe von Statistiken und Tabellen; zugleich macht es betroffen und weckt Solidarität.

Würzburg

Johannes Meier

Sobrino, Jon: *The True Church and the Poor* (übersetzt aus dem Spanischen von M. O'Connell), Orbis Books / Maryknoll, N. Y. 1984; 374 S.

JON SOBRINO, Professor der Philosophie und der Theologie an der Jesuitenuniversität von El Salvador, wurde durch seine Arbeiten zur Christologie (1979) und andere Beiträge zu einem der bekanntesten Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Das vorliegende Buch befaßt sich mit Fragen der Ekklesiologie und beinhaltet verschiedene Zeitschriftenbeiträge, die in den Jahren 1977–1980 in El Salvador entstanden sind. Die Einleitungen zu den Anmerkungen der einzelnen Kapitel geben jeweils die Entstehungssituation und die Aussageabsicht an – eine Information, die das Verstehen sehr erleichtert. Der spanische Originaltitel „Die Auferstehung der wahren Kirche: Die Armen als der theologische Ort einer Ekklesiologie“ gibt programmatisch die Grundthese wieder, daß eine „Kirche der Armen“ die Wiederentdeckung der „wahren Kirche“ darstelle. Bevor sich SOBRINO der Ekklesiologie zuwendet, beginnt er mit einer methodologischen Abgrenzung der lateinamerikanischen (Befreiungs-) Theologie gegenüber der „europäischen Theologie“ (S. 7–39). Für die gegenwärtige Diskussion um die Befreiungstheologie sind die Aussagen des Autors in ihrer thetischen Schärfe hilfreich, die kontroversen theologischen Standpunkte deutlich zu sehen. Dem aus der Aufklärung herrührenden Ansatz der europäischen Theologie nach einer Rechtfertigung des Glaubens gegenüber der Vernunft stellt S. das Interesse der lateinamerikanischen Theologie an der Veränderung der bestehenden ungerechten Gesellschaft zur Befreiung entgegen. Nach Aussagen über die Gerechtigkeit (Kap. 2) und das Verhältnis von Glaube und Gerechtigkeit (Kap. 3) stellt das 4. Kapitel „Die Kirche der Armen: Die Auferstehung der wahren Kirche“ das Herzstück des Buches dar. „In den letzten Jahren ist Christus wieder in Lateinamerika erschienen. Er hat vielen Christen die Gnade erwiesen, ihn in den Armen zu ‚sehen‘, und diese Visionäre sind . . . zu ‚Zeugen‘ geworden für eine neue Mission, die eine neue Form der Kirche schaffen wird und eine neue Form der Existenz der Kirche“ (91). Anhand der vier herkömmlichen Qualifikationen der „wahren Kirche“ (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität) wird der Nachweis zu führen gesucht, daß in der „Kirche der Armen“, die abgesetzt wird von einer „Kirche für die Armen“, die Kirche Jesu Christi in neuer und authentischer Form wieder „auferstanden“ ist. Hier finden sich Aussagen über die „Armen“, die diesen den Geistbesitz „ex opere operato“ (95) zusprechen und mit Zuhilfenahme von Mt 25,31ff die Menschheit gleichsam mit den Armen identisch setzen (100). Das Kapitel schließt mit der Feststellung, „daß die Kirche der Armen heute die geschichtliche Form der Kirche Jesu ist“ (eine Einsicht, die nur dem möglich ist, „der schon zu dieser Kirche gehört“) (123). Gegen die Argumente, daß hiermit eine unberechtigte Einseitigkeit und Parteinahme für die Armen ausgesagt sei, die sich gegen die Universalität der christlichen Botschaft wende, beharrt S. auf einer grundle-

genden Parteilichkeit für die Armen als Charakteristikum der christlichen Botschaft (297ff). Immerhin wird an dieser Stelle (Kap. 9 über die Evangelisierung) der Begriff der „Armut“ und des „Armen“ biblisch und theologisch kritischer gefaßt und eingeräumt, daß auch die „Armen“ Sünder sind (292f). Dies korrigiert in etwa andere Aussagen, nach denen „Sünde“ letztlich immer Ungerechtigkeit, Ausbeutung und andere Vergehen „an den Armen“ darstellen und die Armen als Opfer eigentlich nicht zu den Sündern gehören können. Die zentrale These des Buches, daß die Kirche der Armen die wahre Kirche darstelle, wird im Aufzeigen der theologischen Bedeutung der „Verfolgung der Kirche in Lateinamerika“ (Kap. 8) mit Beispielen aus der jüngsten Kirchengeschichte El Salvadors eindrucksvoll belegt.

Das Buch von SOBRINO stellt einen Beitrag zur Diskussion um die theologische Methode am Beispiel der Ekklesiologie dar. Bei der Verschiedenheit des theologischen Ansatzes ist es verständlich, daß es zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie zu Verständigungsschwierigkeiten kommen muß. „Theologie“, „Theorie und Praxis“, „Methode“ und andere grundlegende Begriffe der Theologie erfahren eine Neudefinition, die den gemeinsamen Gebrauch dieser Termini zwischen europäischen und lateinamerikanischen Theologen erschweren. Was bedeutet es z. B., wenn SOBRINO feststellt: „In seiner tiefsten Bedeutung ist Methode gleichbedeutend mit Inhalt“? (23). Für S. ist es „die Methode der Theologie, unterwegs zu sein und nicht über den Weg Jesu nachzudenken“ (24), d. h. doch wohl, der Akt der Nachfolge ist schon Theologie, nicht das Nachdenken über die Notwendigkeit, die Art und Weise der Nachfolge. Es geht darum, die „wirkliche Bedeutung von Methode wiederzufinden als Weg, der im Glauben zurückgelegt wird“ (24). Wenn so $\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ bzw. $\mu\epsilon\theta\omicron\delta\omicron\varsigma$ ineingesetzt werden, dann entsteht allerdings eine andere Theologie. Kritische Rückfragen ergeben sich auch beim Verständnis des theologischen Schlüsselbegriffs des „Reiches Gottes“, dessen Kommen einseitig mit der Abschaffung der materiellen Armut und der Befreiung der (materiell) Armen identisch gesehen wird. Wenn man asiatische Spiritualität und Religiosität betrachtet, die sich Jahrtausende hindurch mit den Fragen des „Leidens“ (auch der Krankheit, der Armut etc.) befaßt hat, dann erscheint die lateinamerikanische Praxisorientiertheit doch sehr neuzeitlich westlich. Die z. B. in der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) begonnene Diskussion von Theologen aus Lateinamerika mit denen aus Afrika und Asien hat ja schon dazu geführt, daß die sozio-ökonomische Betrachtungsweise der Wirklichkeit um eine kulturelle, philosophische und religiöse erweitert wurde.

Aachen

Georg Evers

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Juan Carlos Scannone SJ, Colegio Maximo de San Jose, Av. Mitre 3226, 1663 San Miguel (Buenos Aires), Argentinien · Prof. Carlos H. Abesamis SJ, Loyola House of Studies, P.O.Box 4082, Manila, Philippinen · Fr. Ramon Fruto CSSR, Redemptorists, P.O.Box 280, Cebu City 6401, Philippinen · Fr. Sebastian Kappen SJ, Anawim, TC 11/307, Trivandrum 695 003, Kerala, Indien · Dr. Thomas Kramm, Zur Kalkbahn 24, D-5163 Langerwehe · Dr. Richard Nebel, Stolzingerstraße 9, D-8580 Bayreuth

Ony

