

N12<522890253 021



ubTÜBINGEN



26

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

TR

70. JAHRGANG
JANUAR 1986 · HEFT 1

Inhalt

IGNATIUS PUTHIADAM: Hinduistische Religionsphilosophie 1 · DAVID TRABOULAY: Sixteenth Century Scholasticism and the Colonization of America 15

Kleine Beiträge: RICHARD FRIEDLI: Weltreligionen und Weltfrieden 38 · GODFRIED DEELEN: Politische Bildung in der brasilianischen Kirche 42 · HANS-JÜRGEN BECKEN: Jesus und Medizinmann 48 · THOMAS KRAMM: Theologie und ihr Kontext 53 · WOLFGANG GERN u. a.: Unterwegs zur dialogischen Existenz. Theo Sundermeier, dem Fünzigjährigen 56

Berichte: JOHANNES MEIER: 16. Internationaler Kongreß der Geschichtswissenschaften 64 · ULRICH BERNER: IAHR-Kongreß in Sydney / Kolloquium in Brisbane 66 · HARALD BAER: Seminar nordischer Missionsgesellschaften in Aarhus 68 · MICHAEL VON BRÜCK: Jüngste Entwicklungen des Buddhismus in Europa 71

Theologische Examensarbeiten im akademischen Jahr 1984/85: 74

Besprechungen: Missionswissenschaft 81 · Religionswissenschaft 84 · Verschiedenes 91

150
mit



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

UD 733/100

21. FEB. 1986

Gk I 85

z

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 44,— je Jahrgang, für Studenten DM 35,20; Preis je Einzelheft DM 12,50, für Studenten DM 10,50 (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

Verlag und Anzeigen:

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postf. 11 24, 4400 Münster

© 1986 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1986

ISSN 0044-3123

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

70. Jahrgang

1986



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 44,— je Jahrgang, für Studenten DM 35,20; Preis je Einzelheft DM 12,50, für Studenten DM 10,50 (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, 1986 · Printed in Germany

Schriftwalter: Dr. Thomas Kramm, Aachen

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

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

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

ISSN 0044-3123

GK I 85-70



Inhalt des 70. Jahrgangs 1986

Abhandlungen

<i>Antes, Peter</i> : Systematische Religionswissenschaft – Eine Neuorientierung	214
<i>Dhavamony, Mariasusai</i> : Klassische Religionsphänomenologie und Missiologie	222
<i>Gensichen, Hans-Werner</i> : Akzente und Problemstellungen in der gegenwärtigen evangelischen Missionstheologie	112
<i>Heine, Peter</i> : Fremde Muslime. Hausa-Gemeinden in der Diaspora	288
<i>Hoornaert, Eduardo</i> : Die neuere Entwicklung der katholischen Kirche und des Katholizismus in Brasilien	190
<i>Kramm, Thomas</i> : Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?	101
<i>Metz, Johann Baptist</i> : Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche	140
<i>Müller, Karl</i> : Die Welt setzt die Tagesordnung. Akzentverschiebungen im Missionsverständnis	128
<i>Mutiso-Mbinda, John</i> : Inkulturation. Eine Aufgabe für die afrikanische Kirche	164
<i>Mveng, Engelbert</i> : Afrikanisches Profil von Theologie und Kirche	154
<i>Pathrapankal, Joseph</i> : Die Kirche der Apostelgeschichte als Modell für unsere Zeit	275
<i>Puthiadam, Ignatius</i> : Hinduistische Religionsphilosophie	1
<i>Ramirez, Ricardo</i> : Die hispanische Bevölkerung in den USA und die katholische Kirche	203
<i>Schimmel, Annemarie</i> : Islamische Mystik und religiöse Identität	232
Theologische Examensarbeiten im akademischen Jahr 1984/85	74
<i>Traboulay, David</i> : Sixteenth Century Scholasticism and the Colonization of America	15
<i>Van Doan, Tran</i> : Überlegungen zu einer asiatischen Theologie	172
<i>Willeke, Bernhard</i> : Die katholische Kirche im heutigen China und der Apostolische Stuhl	180

Kleine Beiträge

<i>Antes, Peter</i> : Mircea Eliade zum Gedenken	305
<i>Becken, Hans-Jürgen</i> : Jesus und Medizinmann	48
<i>Camps, Arnulf</i> : In Memory of Father Dr. Gregorius van Breda	306
<i>Deelen, Godfried</i> : Politische Bildung in der brasilianischen Kirche	42
<i>Friedli, Richard</i> : Weltreligionen und Weltfrieden	38
<i>Gern, Wolfgang, u. a.</i> : Unterwegs zur dialogischen Existenz. Theo Sundermeier, dem Fünfzigjährigen	56
<i>Kramm, Thomas</i> : Theologie und ihr Kontext	53
<i>Meier, Johannes</i> : Die Provinzialkonzilien in Mexiko	299
<i>Waldensfels, Hans</i> : Christentum und Religionen	302

Berichte

<i>Baer, Harald</i> : Seminar nordischer Missionsgesellschaften in Aarhus	68
<i>Berner, Ulrich</i> : IAHR-Kongreß in Sydney	66
<i>Berner, Ulrich</i> : Kolloquium in Brisbane	67
<i>Brück, Michael von</i> : Jüngste Entwicklungen des Buddhismus in Europa	71
<i>Camps, Arnulf</i> : Ökumenische Initiativen auf internationaler Ebene (IAMS, EATWOT, WCRP)	248
<i>Friedli, Richard</i> : Das Institut für Missiologie und Religionswissenschaft in Fribourg	245

<i>Hanft, Michael:</i> Ökumenische Studententagung der Missionswissenschaftlichen Institute in Bayern	312
<i>Henkel, Willi:</i> Die Päpstliche Missionsbibliothek der Kongregation für die Evangelisierung der Völker	261
<i>Kuhl, Josef:</i> Missionswissenschaftliche Arbeit der SVD in St. Augustin und St. Gabriel	271
<i>Meier, Johannes:</i> 16. Internationaler Kongreß der Geschichtswissenschaften	64
<i>Metzler, Josef:</i> Das Vatikanarchiv. Eine Quelle missionsgeschichtlicher Forschung	266
<i>Nebel, Richard:</i> Internationale Konferenz über Befreiungstheologie	310
<i>Riße, Günter:</i> 75 Jahre Internationales Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen	308
<i>Wiedenmann, Ludwig:</i> Das Missionswissenschaftliche Institut Missio in Aachen	240
<i>Wolfinger, Franz:</i> Das Katholische Institut für Missionstheologische Grundlagenforschung in München	243

Besprechungen

<i>Balz, H.:</i> Where the faith has to live. Studies in Bakossi Society and Religion (Part I: Living together) (Kramm)	84
<i>Bonino, J. M. (ed.):</i> Faces of Jesus. Latin American Christologies (Waldenfels)	91
<i>Brunner-Traut, E. (Hrsg.):</i> Lebensweisheit der Alten Ägypter (Stephenson)	332
<i>Bsteh, A. (Hrsg.):</i> Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus (Waldenfels)	84
<i>Carmody, D. L. und J.:</i> Die großen Lebensfragen. Antworten der Weltreligionen (Antes)	84
<i>Costas, O. E.:</i> Christ Outside the Gate. Mission beyond Christendom (Waldenfels)	81
<i>Degrije, O.:</i> Der missionarische Aufbruch in den Jungen Kirchen. Glaubenszeugnisse für unsere Welt (Waldenfels)	81
<i>Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.):</i> Katholischer Erwachsenen Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche (Kramm)	91
<i>Eicher, P. (Hrsg.):</i> Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe (Kramm)	92
<i>Gardet, L.:</i> Ouvrir les Frontières de l'Esprit (Waldenfels)	81
<i>Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission (Hrsg.):</i> Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft (Kramm)	93
<i>Gesch, P. E.:</i> Initiative and Initiation. A Cargo Cult-Type Movement in the Sepik Against Its Background in Traditional Village Religion (Janssen)	320
<i>Gnilka, C.:</i> „Chrêsis“. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur (Waldenfels)	315
<i>Grönbold, G.:</i> Jesus in Indien. Das Ende einer Legende (Waldenfels)	332
<i>Hartwich, R.:</i> Steyler Missionare in China. I: Missionarische Erschließung Südshantungs (1879–1903). Beiträge zu einer Geschichte; ders., Bd. II: Bischof A. Henninghaus ruft Steyler Schwestern 1904–1910. Beiträge zu einer Geschichte (Rivinius)	316
<i>Haubst, R. (Hrsg.):</i> Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues (Waldenfels)	320
<i>Heine, P./Stipek, R.:</i> Ethnizität und Islam. Differenzierung und Integration muslimischer Bevölkerungsgruppen (Forstner)	85
<i>Hick, J.:</i> Gott und seine vielen Namen (Riße)	325

<i>Hofmeyr, J. W./Forster, W. S. (ed.): New Faces of Africa. Essays in honour of Ben (Barend Jacobus) Marais (Mettler)</i>	333
<i>Hummel, R.: Gurus in Ost und West. Hintergründe, Erfahrungen, Kriterien (Waldenfels)</i>	94
<i>Kehl, M.: Hinführung zum christlichen Glauben (Antes)</i>	334
<i>Khoury, A. T./Hünemann, P.: Was ist Erlösung? Die Antwort der Weltreligionen (Waldenfels)</i>	321
<i>Khoury, A. T./Hünemann, P.: Weiterleben – nach dem Tode? Die Antwort der Weltreligionen (Waldenfels)</i>	321
<i>Kirchhoff, H.: Christliches Brauchtum von Advent bis Ostern (Antes)</i>	94
<i>Klößner, M./Tworuschka, U. (Hrsg.): Arbeit (Antes)</i>	87
<i>Klößner, M./Tworuschka, U. (Hrsg.): Gesundheit (Antes)</i>	321
<i>Klößner, M./Tworuschka, U. (Hrsg.): Sexualität (Antes)</i>	86
<i>Klose, D.: Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozeß der Weltkirche. Dialog der Kirchen der Ersten und der Dritten Welt als dynamische Struktur in der Weltkirche (Otte)</i>	335
<i>Leurat, J.: Une expérience de dialogue (Antes)</i>	326
<i>May, J. D'Arcy: Meaning, Consensus and Dialogue in Buddhist-Christian Communication. A Study in the Construction of Meaning (Waldenfels)</i>	326
<i>Meier, E.: Kleine Einführung in den Buddhismus (Waldenfels)</i>	321
<i>Mennis, M. R.: Hagen Saga. The Story of Father William Ross, Pioneer American Missionary to Papua New Guinea (Janssen)</i>	336
<i>Metzler, J.: Die Synoden in Indochina, 1625–1934 (Willeke)</i>	82
<i>Meyn, M. u. a. (Hrsg.): Die großen Entdeckungen (Willeke)</i>	336
<i>Miyata, M.: Mündigkeit und Solidarität. Christliche Verantwortung in der heutigen japanischen Gesellschaft (Waldenfels)</i>	317
<i>Müller, K.: Friedrich Schwager. Pionier katholischer Missionswissenschaft (Waldenfels)</i>	83
<i>Nunnenmacher, E.: Missionarisches Selbstverständnis nach dem Konzilsdekret „Ad Gentes“ und nach persönlichen Äußerungen von Afrikamissionaren (Waldenfels)</i>	318
<i>Oshima, Y.: Zen – anders denken. Zugleich ein Versuch über Zen und Heidegger (Waldenfels)</i>	327
<i>Portare Cristo all'Uomo. Congresso del Ventennio dal Concilio Vaticano II (Waldenfels)</i>	328
<i>Poupard, P. (ed.): Dictionnaire des Religions (Antes)</i>	87
<i>Rousseau, R. W. (ed.): Christianity and Islam. The struggling Dialogue (Antes)</i>	330
<i>Schön, U.: Jean Faure. 1907–1967. Missionar und Theologe in Afrika und im Islam (Vöcking)</i>	318
<i>Schoenborn, U.: Gekreuzigt im Leiden der Armen. Beiträge zur kontextuellen Theologie in Brasilien (Thal)</i>	338
<i>Schreiner, P.: Begegnung mit dem Hinduismus (Klaes)</i>	88
<i>Soares-Prabhu, G. M. (Hrsg.): Wir werden bei ihm wohnen. Das Johannesevangelium in indischer Deutung (Beutler)</i>	94
<i>Terrin, A. N.: Nuove Religioni. Alla ricerca della terra promessa (Antes)</i>	322
<i>Thiel, J. F.: Religionsethnologie, Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker (Janssen)</i>	323
<i>Troll, C. W. (ed.): Religion and Religious Education (Wilke)</i>	323
<i>Waldenfels, H.: Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog (Schumann)</i>	88

<i>Wijayaratna, M.</i> : Le Moine Bouddhiste selon les Textes du Theravada (Waldenfels)	89
<i>Wilmore, G. S.</i> : Black Religion and Black Radicalism. An Interpretation of the Religious History of Afro-American People (Klaes)	90
<i>Zago, M.</i> : Buddhismo e Cristianesimo in Dialogo. Situazione, Rapporti, Convergenze (Waldenfels)	330

28 47.60

HINDUISTISCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE

von Ignatius Puthiadam

Die Vision des Absoluten, ob es nun Brahman oder Isvara oder Bhagavan genannt wird, hat immer die geistig-geistliche Suche Indiens bestimmt. „Draṣṭum icchāmi te rūpam aisvaram, puruṣottama“, „Gern würde ich deine Gestalt als Herr, o Höchstes Wesen, sehen“ ist das an Kṛṣṇa gerichtete Gebet ARJUNAS. „Herr, hast du Gott gesehen?“ lautete die Frage VIVEKANANDAS an RAMAKRISHNA. Und der Meister antwortete: „Ja, ich habe Gott gesehen. Ich sehe ihn, wie ich dich hier sehe, nur noch klarer und deutlicher. Man kann Gott sehen. Man kann zu ihm sprechen.“ Die integrale, die innerliche, intuitive Vision des Absoluten ist es, nach der jeder Hindu-Denker oder -Seher sucht. RAMAKRISHNA, VIVEKANANDA, TAGORE, AUROBINDO, GANDHI und RADHAKRISHNAN, um nur die bekanntesten unter ihnen zu nennen, waren Männer, deren ganzes Sinnen und Trachten auf die Vision des Geistes gerichtet war. Solcherart ist die geistig-geistliche Suche Indiens.

Das hinduistische Erbe

Seit der Ṛg-vedischen Frühzeit wurde angenommen, daß das Höchste Wesen unter vielerlei Namen bekannt und auf verschiedenen Wegen erreichbar sein konnte.¹ Inder haben eine tiefinnerliche Einstellung zu Wesen und Erkenntnis der Realität im allgemeinen und zur Höchsten Realität im besonderen. Die Jains haben dafür zwei Ausdrücke: *anekānta Vāda* (die Theorie von der Komplexität der Realität) und *syād vāda* (die Theorie von der Ummöglichkeit absoluter Aussagen über jedwede Realität). Jede Realität ist so komplex (*anekānta*) und der menschliche Geist so begrenzt, daß keine absolute Aussage über was immer es sei möglich ist. Wir können nur sagen, daß eine Realität möglicherweise sein kann, möglicherweise nicht sein kann, etc. Wie sehr sich diese Grundsätze bewahrheiten, wenn wir uns mit der Absoluten Realität befassen!

Aufgrund seines existentiellen Kontaktes zu anderen Religionen und ganz besonders auch infolge der weitreichenden Spaltungen in Lehre und Ritual hat der Hinduismus bereits während seiner klassischen Periode zwei sehr wesentliche Prinzipien für den Umgang mit dem Problem des religiösen Pluralismus ausgearbeitet. Das eine heißt: *adhikaritvam* (spirituelle Eignung) und das andere: *iṣṭatvam* (religiöse Vorliebe). Wenn jemand Anhänger einer bestimmten Religion oder religiösen Gruppe ist, so besagt dies nur, daß er seiner spirituellen Eignung und religiösen Vorliebe nach zu dieser Religion neigt. Jeder Hindu kann sich einen Gott als die Gottheit seiner Vorliebe wählen. Und so steht es auch jedem frei, seine eigene Religion zu wählen, für die er am besten geeignet ist. Der berühmte Satz von der religiösen Toleranz der Hindus entspringt diesen Grundauffassungen.

Schon deshalb entwickelte der klassische Hinduismus eine Philosophie und Theologie der Religionen, die sich auf diesen Prinzipien gründeten. Das

bedeutete allerdings nicht, daß die einzelnen Hindu-Schulen oder -Sekten nicht von der eigenen absoluten Wahrheit und Wertigkeit überzeugt gewesen wären. Jede von ihnen glaubte und beanspruchte, die volle Wahrheit zu besitzen und den richtigen Weg zur Erlangung der endgültigen Befreiung zu weisen. Die anderen Gruppen waren jeweils Annäherungen oder Stufen und Schritte zu diesem Ziel. Die *Bhagavadgītā* hat eine Theologie der Religion, die hier erwähnenswert ist. „Auch die, welche andere Götter verehren und ihnen, erfüllt mit Glauben, Opfer bringen, sie dienen wahrhaft mir, wenn auch der Ritus von der Vorschrift abweicht. Denn ich bin der Empfänger aller Opfergaben und der Herr, doch erkennen sie mich nicht wie ich wirklich bin, darum fallen sie“ (zurück in die Welt des Menschen).²

In diesem Zusammenhang wurde die *karma* (frühere Taten)- und *samsāra* (Seelenwanderung)-Theorie zu einem nützlichen Instrument für die Erklärung der Verschiedenheit der religiösen Glaubensüberzeugungen und -ausübungen. Jeder ist Anhänger einer bestimmten Religion oder religiösen Gruppe infolge seiner früheren guten oder bösen Taten. Durch wiederholte Wiedergeburt kann der Mensch darauf hoffen, die endgültige Wahrheit und die Erkenntnis des Höchsten zu erreichen.

Ramakrishna Paramahansa

In der Geschichte des modernen Hinduismus wurde die jahrhundertealte hinduistische Einstellung gegenüber anderen Religionen kraftvoll zu neuem Leben erweckt und nach der Forderung von SRI RAMAKRISHNA, dem Mystiker von Dakshineswar,³ über die Grenzen Indiens hinaus verkündet. RAMAKRISHNA behauptet klar und eindeutig und mit der Schlichtheit und Unmittelbarkeit des einfachen, unbelesenen Mannes, daß er das Absolute erkannt habe durch die praktische Ausübung der Methoden, die von den verschiedenen Schulen innerhalb des hinduistischen Glaubens und darüber hinaus von den großen Weltreligionen empfohlen werden. Sein ganzes Leben war in der Tat eine Reihenfolge von Experimenten mit den verschiedenen Methoden der Gotteserfahrung.⁴

RAMAKRISHNA war ein Verehrer von Kālī, der göttlichen Mutter. Seine erste tiefe Begegnung mit dem Göttlichen hatte er im Tempel von Dakshineswar. Verzweifelt und von tiefstem Schmerz gepeinigt bei dem Gedanken, daß die Mutter sich ihm nicht zeigen würde, war er im Begriff, Selbstmord zu verüben, „als ich plötzlich die wunderbare Vision der Mutter hatte und besinnungslos zu Boden stürzte. Ich weiß nicht mehr, was um mich herum geschah und wie der Rest des Tages und der darauffolgende Tag verlief. Aber ich weiß, daß eine nie gekannte Glückseligkeit das Innerste meines Herzens durchströmte, und daß ich ein unmittelbares Wissen hatte um das Licht, das die Mutter war. – Wohin und so weit ich auch blickte, von überall her brandeten und stürmten in rasender Eile und unablässiger Folge strahlende, glänzende Wogen auf mich zu, die alsbald über mir zusammenschlugen und

mich in eine unbekannte Tiefe versinken ließen. Ich keuchte und kämpfte und verlor das Bewußtsein“.⁵ Tatsächlich war seine Erkenntnis des Absoluten ein Bewußtsein und eine Glückseligkeit (*cit* und *ānanda*). „Die göttliche Mutter zeigte mir, daß sie es war, die alles geworden war. Sie zeigte, daß alles mit Bewußtsein erfüllt war. Das Bild war Bewußtsein – mir schien alles in diesem Raum wie mit Wonne durchtränkt, mit der Wonne des *sat-cit-ānanda* (Sein-Geist-Glückseligkeit). Selbst im bösen Menschen sah ich die Macht der Mutter beben.“⁶

RAMAKRISHNA hatte nie eine Gelegenheit, Christus durch einen Christen kennenzulernen, noch wurde ihm Wissen über den Islam durch einen Muslim vermittelt. Er wußte so gut wie nichts über die Glaubenssätze des Christentums: über Monotheismus und Dreifaltigkeit, über die Geschöpflichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen, über Eschatologie und Erlösung. Und doch behauptete er, nach einer jeweils kurzen Praxis des christlichen und des muslimischen *sādhana* (religiösen Weges) die Vision Christi und Allahs gehabt zu haben. Seine Einstellung zum Christentum und seine christliche Praxis waren typisch hinduistisch geprägt. Für ihn war Christus ein *avatāra* (göttlicher Abkunft), aber einer unter vielen anderen. Obgleich er nicht Christ war (seine Anhänger argumentierten, daß auch Paulus noch kein Christ war, als er die Vision Christi hatte), erschien ihm Christus als ein persönliches Lichtwesen, das in sein Innerstes eintrat und mit ihm eins wurde, denn er praktizierte den christlichen *sādhana* mit großem Ernst und tieffrommer Hingabe.

RAMAKRISHNA nahm praktisch den Buddhismus, den Islam und das Christentum mit hinein „in den grundlegenden Weg des Hinduismus“. Für ihn waren Buddha, Allah und Jesus Christus Manifestationen des Brahman, des Absoluten. Der Mensch kann durch die „avatarischen (herabsteigenden) Gestalten“ das Höchste unmittelbar erkennen. Was uns hier in diesem Beitrag am meisten interessiert, ist folgendes: RAMAKRISHNA behauptet, und zwar durch sein Leben, seine Praxis, seine Erfahrungen und seine Äußerungen, daß das endgültige und eigentliche Ziel des Menschen die Vision der Höchsten Wirklichkeit ist. Die Mittel und Wege zur Erreichung dieses Zieles sind zahlreich. Jede Religion, wenn sie ernst genommen und mit frommer Hingabe praktiziert wird, kann den Menschen zu diesem Ziel führen. Vom Ziel her gesehen, sind die Religionen nichts anderes als Mittel und Wege. Aus dem Blickwinkel der verschiedenen Religionen her gesehen aber betrachtet sich jede als exklusiv und einzigartig.

Die Vielfalt der religiösen Erfahrungen und die Verschiedenheit der Religionen erklären sich aus den Unterschiedlichkeiten in Klima, Temperament usw.⁷ Dem Menschen, der das andere Ufer, d. h. die Erkenntnis der Wahrheit erreicht hat, erscheinen alle Religionen als Wege. Darum ist es nicht gut, die eigene Religion für die allein wahre und alle anderen für falsch zu halten. Die richtige Einstellung ist vielmehr: meine Religion ist wahr und richtig. Ich weiß nicht, ob andere Religionen falsch oder richtig sind. Religion an sich ist ja noch nicht die Wahrheit, das Ziel. Wenn wir es nur ernst und aufrichtig meinen, dann wird Gott selber die Irrtümer und Fehler unserer jeweiligen Religion korrigieren.⁸

Was wir bei RAMAKRISHNA vorfinden, ist nicht etwa ein metaphysisches oder Wert-Urteil über die letzte Wahrheit und Bedeutung nichthinduistischer Religionen, sondern die Bejahung ihres praktischen und existentiellen Wertes in unserer Suche nach Gotteserkenntnis. Diese Bejahung gründet er auf seine eigene Erfahrung. Die Wahrheit der Religionen ist von ihm verifiziert worden.

RAMAKRISHNA behauptet, das Absolute auf zwei Arten erfahren zu haben. In einigen seiner Aussagen gibt er uns zu verstehen, daß er das Höchste als gestaltlos, eigenschaftslos und als mit seiner eigenen Realität identisch erfahren hat. Er wird eingetaucht in die universale, alles durchdringende und alles erfüllende Realität ohne Ich-Bewußtsein. Er sagt: „Mitunter löscht Gott selbst den letzten Rest des ‚Ich‘ aus. Dann erfährt man *jada samādhi* oder *nirvikalpa samādhi* (den Zustand der ekstatischen objektlosen Kontemplation). Diese Erfahrung kann nicht beschrieben werden. Eine Salzpuppe wollte die Tiefe des Meeres messen; aber sie war noch nicht sehr tief hinabgetaucht, als sie schon völlig geschmolzen und eins geworden war mit den Wassern des Meeres. Wer sollte nun zurückkommen und über die Tiefe des Meeres berichten?“⁹

Ein anderes Mal spricht er von seiner Gotteserfahrung in der Sprache des *bhakta* (des frommen Gläubigen, der sein Vertrauen auf einen persönlichen Gott setzt). Er verliert das nach außen gerichtete Bewußtsein vollständig. Gott aber bewahrt ihm einen kleinen Rest seines Ichs, damit er die Vereinigung mit Gott bewußt genießen kann. Dieses Genießen ist nur möglich, wenn ein „Ich“ und ein „Du“ bleiben. In einem solchen Zustand sieht er Gott als die allen Wesen einwohnende Mutter.

Wie immer diese Äußerungen letztlich zu deuten sind, die Anhänger RAMAKRISHNAS, vor allem VIVEKANANDA, verstanden ihren Meister als Advaitin und deuteten alle seine Aussagen im Lichte der Advaita. Ihrer Überzeugung nach ist die letztgültige Wahrheit Advaita (alle Realität ist im Grunde eine einzige). Der Meister hatte dies erkannt. Aber seine dualistischen und semi-dualistischen Äußerungen und Erfahrungen sind nichts als Zugeständnisse an die im geistlichen Leben Schwächeren und weniger Fortgeschrittenen. Was RAMAKRISHNA aufrichtig glaubte, war, daß der Mensch im Hinduismus die zeitlos-bleibende Religion besaß. „Die ewige Religion, die Religion der R̥sis (Weisen) besteht seit undenklichen Zeiten und wird in Ewigkeit bestehen. Im *sanātana dharma* (ewige Religion) existieren alle Formen der Gottesverehrung – die Anbetung eines gestalthaften Gottes ebenso wie die der unpersönlichen Gottheit. Er enthält alle religiösen Wege – den Weg der Erkenntnis, der Anbetung und der Werke. Andere Religionsformen, die modernen Kulte, werden nur kurze Zeit bestehen und dann vergehen.“¹⁰ RAMAKRISHNA war vom Genügen des Hinduismus überzeugt. Er glaubte, daß andere Religionen sehr wohl im Schoß des Hinduismus Aufnahme finden könnten. Die Feststellung jedoch, daß er reiner Advaitianer gewesen sei, dürfte nicht ganz zutreffen. Advaita (Nicht-Dualismus), Visistādvaita (bedingter Dualismus) und Dvaita (Dualismus) spielen in seinem Leben, seinen Äußerungen und Erfahrungen sozusagen Versteck. Er versucht den Pluralis-

mus der Religionen nicht so sehr aus der nicht-dualistischen Perspektive her zu verstehen und zu erklären, als vielmehr unter dem alle einschließenden Charakter des Hinduismus ganz allgemein.

Swami Vivekananda

VIVEKANANDA war der bedeutendste der Anhänger RAMAKRISHNAS und der erste große Hindu, der den Hinduismus auch dem Westen verkündete. Er war ein im westlichen Stil und Denken gebildeter Mann. Sein Weg führte ihn durch eine Zeit der extremen Zweifel und des religiösen Agnostizismus. Unter dem Einfluß und der Führung des großen Meisters aber gelangte er zu „religiösen Erkenntnissen“. Infolge seines Kontaktes zum Westen wurde er weitgehend von den Strömungen des idealistischen und des Evolutions-Denkens seiner Zeit beeinflusst. Die Ideen einer die Grenzen des eigenen Glaubensbekenntnisses sprengenden Universalreligion, einer sich fortschreitend entwickelnden Welt mit dem Prozeß der unvermeidlichen Vereinheitlichung waren in seinen Tagen gang und gäbe und beherrschten auch sein Denken und Empfinden.

RAMAKRISHNA lehnte es ab, ein Denksystem aufzubauen. Er blieb auf der Ebene der *vijānāna* (geistliche Erfahrung) und versuchte, andere zur Erkenntnis des Absoluten zu führen. Er pflegte zu sagen: „Ich liebe nicht diese Diskussionen. Warum soll ich über all dies disputieren? Ich sehe ganz klar, daß Gott alles ist; und doch geht er über alles hinaus – ŚAṆKARAS nicht-dualistische Erklärung der Vedānta ist wahr, und wahr ist auch die bedingt nicht-dualistische Deutung von RAMANUJA.“¹² VIVEKANANDA aber hatte sich ein großes Ideal gesetzt: „Die Eroberung der Welt durch Indien. Mögen Fremde kommen und unser Land mit ihren Heeren überfluten, was soll's. – Auf, Indien! Erobere du die Welt mit deiner Spiritualität! Wir müssen die großen Wahrheiten der Vedānta verbreiten, denn ohne sie wird die Welt zerstört werden.“¹³ Für den Swāmi ist ŚAṆKARAS Nicht-Dualismus die größte Philosophie und Ausdruck der Wahrheit. Sein Meister war die Verkörperung der Wahrheit des Nicht-Dualismus und dessen Grundsätze für ihn das Maß von Wahrheit und Wirklichkeit.

Religion ist für VIVEKANANDA Erkenntnis. „Im wesentlichen gehört Religion dem Bereich des Übersinnlichen und nicht der Sinnesebene an. Sie geht über alles Argumentieren hinaus und liegt nicht auf der Ebene des Intellekts. Religion ist Vision, ist Inspiration, ein Eintauchen ins Unbekannte und Unerkennbare, das das Unerkennbare mehr als erkennen läßt, denn es kann niemals erkannt werden.“¹⁴ Im religiösen Bereich hat der Verstand nur begrenzten Spielraum. „Der Verstand kommt nur ein kleines Stück vorwärts, dann hält er inne und kommt nicht mehr weiter.“¹⁵ Der Verstand aber, der seine eigene Unzulänglichkeit offenbart, gibt den Weg frei für „Inspiration“. Sie ist die Krone und Erfüllung des Verstandes. Inspiration und Intuition haben nichts zu tun mit Aberglauben. Inspirierte Wahrheit offenbart ihre eigene Gültigkeit (*svataḥprāmānya*). Der Verstand kann nur eine äußere und negative Norm der „inspirierten Wahrheit“ sein. Religion ist eine Sache der Inspiration oder Intuition.

Für VIVEKANANDA ist die advaitische Erfahrung, d. h. die Erfahrung der Einheit, der Identität, der Universalität, der Gestaltlosigkeit – ist diese advaitische Erfahrung die Wahrheit. Realität ist das Eine, ohne ein Zweites. Um die Position des Swāmi zu erläutern, bedarf es einiger Anmerkungen. VIVEKANANDA macht zunächst eine wesentliche Unterscheidung zwischen der „Erkenntnis des Absoluten“ und dem rationalen, logischen und begrifflichen Ausdruck dieser Erfahrung. Nicht-Dualismus als rationales philosophisches System ist unvollkommen, unvollständig und ad infinitum vervollkommnungsfähig. Er hat die Unendlichkeit des mystischen *nirvikalpa samādhi* (ekstatisches Bewußtsein ohne Bezugsobjekt) nicht ausgeschöpft und kann es auch niemals ausschöpfen. RAMAKRISHNA pflegte zu sagen: „Alle Schriften und heiligen Bücher, die Veden, Puranas, Tantras usw., sind in gewissem Sinne ihrer Reinheit beraubt, weil ihr Inhalt von menschlichen Zungen geäußert wurde. Was Brahman wirklich ist, hat noch keines Menschen Zunge je beschreiben können. Darum ist Brahman nach wie vor unberührt und unverfälscht.“ Wenn VIVEKANANDA der Advaita Vedanta auch eine Vorrangstellung als bester der verfügbaren systematischen Erklärungen der Realität einräumt, so bekennt er doch gleichzeitig, daß sie nicht die volle Wahrheit der Wahrheitserkenntnis verkörpert.

Das Absolute ist dem Menschen erkennbar, wenn der Geist im Menschen die von Raum und Zeit bedingte Sphäre der Welt (*māyā*) transzendieren kann. Dieses Übersteigen der Mauer des *māyā* ist dem Swāmi zufolge die Bedeutung des Wortes *metanoia*. Es ist das Überschreiten der Sphäre des „Wissens“ hin zur unmittelbaren Erkenntnis der „Realität“. Das Absolute wird gemeinhin als *sat*, *cit* und *ānanda* (Sein, Wahrheit und Wonne) erkannt. Und doch können wir in Wahrheit nicht sagen, daß das Absolute „ist“, oder „wahr“ ist oder „Wonne“ ist, denn auch diese Begriffe sind relativ. Selbst das Denken an das Absolute heißt bereits, dieses zu begrenzen und es so zu verlieren. „*Neti, Neti*“, „nicht dies, nicht das“, ist alles, was gesagt werden kann. Es ist ein vollständiger Apophatismus, der von diesem Swāmi vertreten wird. Mit anderen Worten, VIVEKANANDA vertritt die Lehre, daß Brahman *nirguna nirviśesa* (gestaltlose Eigenschaftslosigkeit) ist. Von einem relativen Standpunkt aus betrachtet, erfahren wir das Absolute als Trinität: *sat*, das schöpferische Prinzip, der Vater; *cit*, das wegweisende Prinzip, der Sohn; *ānanda*, das erkennende Prinzip, das wiederum vereinigt mit dem Einen, dem Heiligen Geist.¹⁶ Im Grunde versteht VIVEKANANDA *ānanda* nicht so sehr als Wonne, mehr als Liebe. „Wirkliche Existenz, wirkliche Erkenntnis und wahre Liebe sind in Ewigkeit miteinander verbunden, und diese drei sind eins miteinander. In der höchsten Erfahrung jedoch, die Religion im reinsten Sinne ist, gibt es weder Dualität noch Trinität noch Veränderung. Die Erfahrung des Absoluten als Dreiheit steht daher unter der Erfahrung der „Einheit“. Die Erkenntnis Gottes als Vater, als das erhaltende Prinzip, und als derjenige, der sich mit allem verbindet und alles durchdringt, gehört einer relativen Ebene an.

Die Ansicht, das Absolute sei eine Person mit Namen und Gestalt (*nāma-rūpa*), ist erst eine Vorstufe der Wahrheit. Die höchste Wahrheit ist die

höchste Universalität, die alles in sich schließende Generalisierung, der Grund und Boden, der die einzelnen Existenzen trägt und ihnen ihre Bedeutung gibt. „Von einem persönlichen Gott kann man dieses und jenes aussagen oder auch behaupten, daß er dieses und jenes nicht ist.“¹⁷ Der persönliche Gott ist die höchste Vorstellung, die sich der menschliche Geist vom Absoluten machen kann. Der Urgrund des persönlichen Gottes ist das Unpersönliche Absolute. „Wenn du sagen willst, daß es ein Wesen gibt, das völlig getrennt ist von diesem Universum, das dieses Universum mit seinem bloßen Willen und aus nichts erschaffen hat, so kann dies nicht bewiesen werden. Einen solchen Sachverhalt kann es nicht geben. Wenn wir aber die Idee des Unpersönlichen verstehen, dann gibt es auch einen Raum für die Idee des Persönlichen. Das Universum in seinen verschiedenen Gestalten ist nur die verschiedenartige Lesart ein und desselben Unpersönlichen. – Es gibt verschiedene Gestalten und Formen ein und desselben Einen, die allesamt verschiedenen Weltvorstellungen dieses Einen entsprechen. – Der Persönliche Gott ist die höchste Vorstellung, zu der der menschliche Intellekt in bezug auf jenes Unpersönliche gelangen kann.“¹⁸ Das Unpersönliche, der *Nirguna Brahmen*, ist nicht die Verneinung oder die Antithese des Persönlichen, ‚*saguna*‘. Das Unpersönliche ist die Wahrheit schlechthin; es ist immanent und konstitutiv in allem und jedem. Es wird in allem sichtbar. Der Persönliche Gott ist das durch den Schleier des *māyā* sichtbare Unpersönliche (jenes Prinzip, aus dem das Unsichtbare gebildet ist und das das Prinzip der Unwissenheit ist). Der Persönliche Gott ist das höchste Ideal von Freiheit, Schönheit, Erhabenheit und Macht.

VIVEKANANDA spricht auf zweierlei Art vom Persönlichen Gott: er ist die höchste menschliche Vorstellung des Absoluten für den im *māyā* gefesselten Geist des Menschen. Unter einem anderen Gesichtspunkt wiederum ist er die vollste Manifestation des Absoluten in der von Raum und Zeit bedingten (*māyā*) Sphäre. VIVEKANANDA hat nicht versucht, diese beiden Auffassungen miteinander in Einklang zu bringen. Was uns hier in diesem Beitrag am meisten beschäftigt, ist die Überzeugung VIVEKANANDAS, daß die Erfahrung des Unpersönlichen Absoluten die Höchste Wahrheit ist. Die Erfahrung Gottes als Person mit Eigenschaften gehört einer niedrigeren Ebene, und zwar der des *māyā*, an und muß transzendiert werden.

Advaita-Vedānta: Die Wahrheit und die Religion der Zukunft

Nach VIVEKANANDA hat die *Advaita* fünf Merkmale: Universalität, Unpersönlichkeit, Rationalität, Katholizität und Optimismus. Von allen anderen Systemen ist allein die *Advaita Vedānta* dem allgemeinen philosophischen Prinzip verhaftet, nach dem das Besondere durch das Allgemeine und von innen her erklärt werden sollte. Die *Vedānta* besteht aus zeitlosen Prinzipien, die auf ihren eigenen Fundamenten ruhen, ohne von der Autorität von Personen oder Inkarnationen abhängig zu sein. Allein die *Vedānta* kann als Universalreligion

betrachtet werden, da es in ihrer Lehre um Prinzipien und nicht um Personen geht. Keine Religion, die auf einer Person aufbaut, kann von allen Völkern der Welt als Modell übernommen werden. – „Die Ewigkeit des Menschen ist es, die die *Vedānta* bestätigt. Ihr Ethik gründet auf der ewigen spirituellen Gemeinschaft aller Menschen, die bereits existent und erreicht ist.“¹⁹ VIVEKANANDA widerspricht der Vorstellung, daß eine universale Religion auf einem historischen Ereignis aufbauen könnte. Wie die menschliche Person, so ist auch die Geschichte ein kontingentes Faktum; auf einem solch schwachen Fundament kann keine Religion, die diesen Namen verdient, aufgebaut werden. Wie D. S. SARMA sagt: „So wie der Gott der Hindus unpersönlich und persönlich zugleich ist, das heißt unpersönlich in sich selbst und persönlich für den Menschen, so ist es auch ihre Religion, und zwar unpersönlich insofern, als sie sich auf Prinzipien gründet und nicht auf kontingente Personen oder historische Ereignisse, wobei sie nichtsdestoweniger unbegrenzten Raum für die persönliche Beziehung läßt.“²⁰ Die *Vedānta* befindet sich überdies in völliger Übereinstimmung mit den Methoden und Ergebnissen der modernen Wissenschaft. Und nur die *Vedānta* basiert auf der universalen religiösen Erfahrung der Menschen. Hinzu kommt, daß die Vedantische Einheit, die Idee, daß alle Wesen nur Konfigurationen der Einen Wirklichkeit sind, im Einklang steht mit der modernen wissenschaftlichen Suche nach Einheit und mit den Grundprinzipien der Welt.

Die *Vedānta* läßt gleicherweise die Möglichkeit zu, daß das Höchste sich selbst auf vielerlei Arten offenbart, als auch die Fähigkeit des Menschen, das Absolute von verschiedenen Gesichtspunkten her zu sehen. Hieraus resultierend läßt die *Vedānta* auch die Möglichkeit zu, daß der Mensch Gott auf verschiedenen Wegen erreichen kann, durch den Weg der Aktion, den Weg der frommen Verehrung und den Weg der Erkenntnis (*karma*, *bhakti* und *jñāna margas*). Unter allen religiösen Systemen bietet allein die *Vedānta* (*advaita*) jedem einzelnen Menschen eine Heimstatt, die übereinstimmt mit seiner spirituellen Eignung, seiner geschichtlichen Situation und seiner religiösen Neigung. Das Christentum lehrt die Sündhaftigkeit des Menschen. In der Tat vermittelt allein die *Vedānta* dem Menschen Selbstvertrauen, Mut und Kraft; kurz, *Advaita Vedānta* ist optimistisch, da sie allein die Göttlichkeit des Menschen anerkennt und lehrt.

Ein weiterer Grund für die Überlegenheit der *Vedānta* über andere Glaubensbekenntnisse ist ihre Erkenntnis, daß Religion als Erkennen des Höchsten nur persönlich und nicht in Gemeinschaft vollzogen werden kann. Das eigentliche religiöse Tun muß jedermanns eigene, persönliche Angelegenheit sein.

Advaita: Die Wahrheit aller Religionen

Unter Anwendung der vergleichenden Methode beweist VIVEKANANDA, daß alle großen Religionen die Wahrheit der Einheit lehren. Im Hinblick auf das Christentum beispielsweise sagt der Swāmi: „Sie werden finden, daß (diese)

drei Stufen vom Großen Lehrer im Neuen Testament gelehrt werden. Man beachte das volkstümliche Gebet, das er lehrte: ‚Unser Vater, der du bist im Himmel, geheiligt werde dein Name‘ usw. – ein einfaches Gebet, das Gebet eines Kindes; es ist wirklich ein Gebet des Volkes, bestimmt für die breite Masse der Ungebildeten.“ (VIVEKANANDA will damit sagen, daß Jesus hier einen Dualismus (*dvaita*) lehrt, und zwar um derentwillen, die im geistlichen Leben unerfahren und ungebildet sind!). „Anderen Kreisen gegenüber, also bei jenen, die spirituell schon etwas weiter fortgeschritten waren, erteilte er anspruchsvollere Lehren: ‚Ich bin im Vater, und ihr seid in mir und ich in euch‘.“ (Hier lehrte Jesus, nach VIVEKANANDA, *Viṣiṣṭadvaita* oder einen bedingten Nicht-Dualismus!). „Und als die Juden ihn fragten, wer er sei, da erklärte er ihnen, daß er und der Vater eins seien; die Juden hielten dies für eine Gotteslästerung. Was aber wollte Jesus damit sagen? Doch wohl das gleiche, was auch unsere Propheten gesagt haben: ‚Ihr seid Götter, und ihr alle seid Kinder des Höchsten‘. Man beachte wiederum die gleichen drei Stufen. Es ist leichter, mit der ersten zu beginnen und mit der letzten zu enden.“²¹

Auf der Basis des „Universalismus“ der Advaita, so wie er ihn verstand und interpretierte, und aufgrund der Inspiration, die er aus der Erfahrung seines Meisters wie auch aus seiner eigenen „mystischen Erkenntnis“ schöpfte, erklärte VIVEKANANDA dies zu seinen persönlichen Leitworten: „Annehmen und nicht ausschließen, helfen und nicht bekämpfen, Assimilation statt Destruktion, Harmonie und Frieden statt Zwietracht und Uneinigkeit.“²² Für ihn ist die bloße Tolerierung anderer Religionen reine Blasphemie. Gott ist mit jedem und in allen und daher wollte er sein Herz offen halten für alle Religionen. Dabei ist sein Offensein jedoch von besonderer Art. Es ist nicht so, daß alle Glaubensbekenntnisse für ihn gleicherweise wahr wären. Nur die mystische Intuition des Eins-seins, der Identität des einzelnen Menschen mit dem Absoluten entspricht der vollen Wahrheit. Das ist Religion, das Ziel des Menschen. Andere Glaubensbekenntnisse, die entweder dualistische oder bedingt nicht-dualistische Lehren vertreten, sind nur Teilwahrheiten, Schritte und Stufen zum Ziel, die man jedoch hinter sich lassen und transzendieren muß, will man das Ziel erreichen. Die anderen religiösen Glaubensbekenntnisse sind eine Leiter, über die man die universale Religion erreichen kann. „Man muß dessen eingedenk sein, daß die Menschheit nicht etwa vom Irrtum zur Wahrheit, sondern von Wahrheit zu Wahrheit pilgert; möglicherweise, wenn man so will, von der niedrigeren zur höheren Wahrheit; aber niemals vom Irrtum zur Wahrheit.“²³ Was diese Äußerung impliziert, ist folgendes: Das Christentum, der Islam und andere Religionen nennen fremde Glaubensbekenntnisse Irrtümer. Für die *Advaita Vedānta* aber ist kein religiöser Glaube ganz und gar falsch. Etwas Wahres findet sich in allen Religionen. Darum seine Äußerung vor dem Parlament in bezug auf die Religionen: „Ein Christ soll nicht Hindu oder Buddhist werden, noch soll ein Hindu oder Buddhist Christ werden. Jeder aber muß sich bemühen, den Geist der anderen zu assimilieren und dabei doch seine Individualität bewahren und wachsen nach seinem eigenen Wachstumsgesetz.“²⁴ Und bei anderer Gelegenheit sagte er: „Ich akzeptiere alle Religionen, die je existierten, und fühle mich eins mit

ihnen in der Anbetung; ich verehere Gott mit jeder von ihnen, in welcher Form auch immer sie ihn anbeten mögen. – Nicht nur das tue ich, ich halte darüber hinaus mein Herz offen für alles, was in Zukunft noch kommen mag...²⁴ Dabei war Vivekananda fest davon überzeugt, daß alle nicht-advaitischen Religionen jeden Menschen unweigerlich zur *Advaita Vedānta* führen würden, weil sie allein die Religion und der Glaube der zukünftigen „einen Welt“ ist.

S. Radhakrishnan

Auch RADHAKRISHNAN wendet advaitische Prinzipien auf das Problem des religiösen Pluralismus an. Der Unterschied zwischen ihm und VIVEKANANDA ist mehr in der Verfeinerung und Höherentwicklung, in der größeren Gelehrsamkeit und der systematischeren Anwendung der vergleichenden und historischen Methode des ersteren zu suchen. Da die grundlegenden Lehren von VIVEKANANDA und RADHAKRISHNAN im tiefsten Grunde identisch sind, bedarf es keiner eingehenden Beschäftigung mit den Glaubenssätzen des letzteren. Einige wenige Anmerkungen mögen hier der Klärung seiner Einstellung zu nichthinduistischen Religionen dienlich sein.

Religion

Religion ist das unmittelbare Erfassen des Höchsten. Sie ist das Erreichen eines Zustands der Erleuchtung. Da die Realität allgegenwärtig ist, ist der Mensch fähig, sie in seinem innersten Wesen unmittelbar zu erfassen. Dieses Prinzip kommt in der upanischadischen Maxime *‘tat tvam asi’* – das bist Du – zum Ausdruck. „Die Fische im Wasser dürsten danach, und die Menschen irren in der Welt umher, um es zu suchen, das Göttliche, während sie alle doch in diesem Göttlichen und Fragmente von ihm sind.“²⁵ So ist Religion im wesentlichen Erfahrung. Selbst die organisierten, autoritären und dogmatischen Religionen besitzen in ihrer ursprünglichen Reinheit diesen empirischen Charakter.²⁶ In zweien seiner Bücher versucht er den Beweis dieser Behauptung anzutreten.²⁷ Für RADHAKRISHNAN ist Religion zugleich Erfahrung der Realität, unwandelnde Erfahrung und erleuchtetes Leben sowie das Mittel und der Weg zu dieser Umwandlung.

RADHAKRISHNAN nennt diese Erfahrung „integrale Erfahrung“ oder „die integrale Erkenntnis der Realität“. Er bestreitet, daß solch eine Erfahrung eine subjektive Marotte oder ein unverantwortlicher Mystizismus oder eine subjektive Abstraktion im Geiste des Erkennenden sei. Es ist eine nicht-sinnliche, nicht-begriffliche, unmittelbare Erkenntnis, ein einfaches, ständiges Hinschauen auf das Reale. Sanskritwörter wie *prajna*, *pratibhā*, *ārṣajñāna*, *siddhadarśana*, *yogipratyakṣa* werden benutzt, um die Natur der religiösen Erfahrung auszudrücken. In dieser Erkenntnis gibt es eine vollständige Verschmelzung von Subjekt und Objekt, von Erkennendem und Erkanntem.

Es ist ein Erkennen durch Koinzidenz und Identität. Diese integrale oder religiöse Erfahrung ist für RADHAKRISHNAN etwas, das gegeben und erreicht wird durch unsere eigenen Anstrengungen. Als Advaitianer ist er davon überzeugt, daß die Erkenntnis des Eins-seins unser Geburtsrecht ist. Religiöse Erfahrung hat ihre Gültigkeit in sich selbst (*svataḥ-prāmānya*), sie ist selbstleuchtend (*svataḥ prakāśa*), unaussprechlich und nicht mitteilbar, alles in sich aufnehmend und universal. Eine solche spirituelle Erfahrung oder empirische Religion wird nicht der Authentizität irgendwelcher Dokumente oder der Wahrheit irgendwelcher Geschichten überantwortet. Eine auf Erfahrung beruhende Religion ist unwiderlegbar und in höchstem Maße wissenschaftlich.

Die Einheit der Religionen

In allen Religionen ist das, was in ihnen göttlich oder universal ist, das alle Religionen verbindende Element. In Anbetracht dessen, daß das Wesentliche der Religion die Erfahrung des Absoluten ist, gibt es eine Einheit der Religionen, die alle Schranken und Begrenzungen übersteigt. Differenzen entstehen dadurch, daß der Mensch versucht, das Unaussprechliche begrifflich, psychologisch auszudrücken. Solche religiösen Ausdrucksweisen aber sind zeitbedingt und daher nicht von Dauer, wohingegen die Erfahrung selbst zeitlos ist. „Die empirische Tatsache der Pluralität der Religionen mit ihren jeweils eigenen Strukturen und Besonderheiten sollte uns nicht den Blick verstellen für die transzendente Einheit der Religionen. Die bedeutenden Unterschiede zwischen den lebenden Weltreligionen werden überragt von einer fundamentalen Einheit in Vision und Ziel, die die ganze Menschheit umschließt. Wenn wir bei den verschiedenen Formen des christlichen Denkens, von den römisch-katholischen Christen bis zu den Quäkern, von der Unitarischen Kirche bis zur Heilsarmee, eine gemeinsame Basis feststellen können, so könnten Studenten der vergleichenden Religionswissenschaft sehr wohl auch ein gemeinsames Substrat der Weltreligionen finden. Die unerlöste Situation des Menschen, seine Sehnsucht nach Befreiung, nach Erkenntnis der Göttlichen Realität, und die vielen Wege zur Erreichung des Realen – dies alles findet sich in sämtlichen Religionen der Welt.“²⁸ Alle Religionen sind in ihrem Wurzelwerk verflochten und treffen an ihrem Scheitelpunkt wieder zusammen. „Wir erkennen den gemeinsamen Grund, auf dem die verschiedenen Religionen ruhen. Auf diesen gemeinsamen Grund haben wir alle das gleiche Anrecht, da er seinen Ursprung im Ewigen hat. Die von geschichtlichen Studien und vergleichender Religionswissenschaft aufgezeigte Universalität der grundlegenden Vorstellungen ist die Hoffnung der Zukunft, die auf religiöse Einheit und gegenseitiges Verstehen deutet.“²⁹

RADHAKRISHNAN ist überzeugt, daß sich die Welt auf eine Einheit zubewegt. Das ist der tiefere Sinn der Ereignisse und die Absicht der Vorsehung. So wie die Menschheit insgesamt ihrer Einheit zustrebt, obwohl sie gewisse nationale und rassische Eigenheiten bewahrt, so „sollen (auch) die Religionen in der

Feststellung der ihnen allen zugrundeliegenden Einheit keineswegs ihre Verschiedenartigkeiten einebnen oder sich Gleichförmigkeit aufzwingen. Jede Religion wird bei gleichzeitiger Bewahrung ihrer Individualität die Werte der anderen schätzen lernen. Die verschiedenen Religionen sind wie die einzelnen Finger an der liebevollen Hand des Höchsten, die sich über alle ausstreckt und allen Vollkommenheit anbietet.⁴³⁰

Da solcherart die Einheit aller Religionen ist, Unterschiede eher zufällig und nebensächlich, historisch bedingt und vorübergehend sind, erscheinen alle Religionen als gleich gute Wege hin zur Erkenntnis des Höchsten. „Von welchem Gesichtspunkt wir auch immer ausgehen, vom hinduistischen, muslimischen, buddhistischen oder christlichen, wenn wir aufrichtig in unserer Absicht und ernsthaft in unserem Bemühen sind, dann werden wir zum Höchsten gelangen. Wir sind Glieder der einen unsichtbaren Kirche Gottes oder eine gemeinsame Gefolgschaft des Geistes, wenn wir auch zu dieser oder jener sichtbaren Kirche gehören.“⁴³¹

Ablehnung der organisierten, dogmatisch-autoritären Religionen

Da Religion im wesentlichen „unaussprechbar-unbeschreibbare“ Erfahrung und im höchsten Grade persönlich ist, weist RADHAKRISHNAN die Auffassung zurück, daß Religion organisiert werden könne. In fast allen seinen Werken spricht er von den Übeln der institutionalisierten Religion und weist darauf hin, wie sehr diese im Gegensatz zur Religion des Geistes steht. Zum Beispiel: „Die Religion Jesu war eine Religion des Verstehens und der Liebe, der Toleranz und der Innerlichkeit. Er gründete keine Organisation, er trug den Menschen nur das persönliche Gebet auf. Völlig indifferent zeigte er sich gegenüber Konventionen und Konfessionen. Er formulierte keine Glaubenssätze und opferte dem Glauben nicht das Denken. Es gibt nichts Gemeinsames zwischen den einfachen, von Jesus gelehrt Wahrheiten und der militanten Kirche mit ihrer hierarchischen Gesetzgebung und ihren äußeren Kriterien der Mitgliedschaft.“⁴³² Es ist die Tragik der Religionen, daß der Glaube früher oder später konfessionell und das Göttliche von der Weltanschauung verdrängt wird. Religiöse Menschen werden zu fanatischen Verfechtern ihrer Gebetsformeln, Propheten und Organisation.

RADHAKRISHNAN widersetzt sich vor allem jeder Art von religiösen „Dogmen“. Das Dogma beschneidet die Freiheit des Menschen, hemmt den Fortschritt, schafft Intoleranz und blockiert des Menschen Suche nach letztendlicher Einheit. Keine religiöse Erfahrung kann verbalisiert werden, und folglich sind Dogmen in sich selbst widersprüchlich. Hingegen ist das Dogma im Sinne eines unvollkommenen, zeitbedingten Bemühens um Ausdruck der unaussprechlichen Erfahrung des Realen für RADHAKRISHNAN annehmbar. Eine solche Auffassung des Dogmas erlaubt jedoch eine fortwährende Neugestaltung der persönlichen Erfahrung und wird darum jeden Dogmatismus vermeiden.

Gleicherweise verwirft RADHAKRISHNAN jede religiöse Autorität. Nach seiner Auffassung wünschten die verschiedenen Religionsgründer selbst keinerlei Machtbefugnis. Religiöse Macht ist die schlimmste Form aller Amtsgewalten. RADHAKRISHNAN zufolge soll der Mensch wachsen und sich entfallen. Er verneint die Autorität religiöser Amtsträger und unfehlbarer Schriften. Persönliche Autorität ist die grundlegende Autorität. Autorität wird dann anerkannt, wenn sie mit der persönlichen spirituellen Erfahrung und Beurteilung übereinstimmt.

Aus all dem geht eindeutig hervor, daß RADHAKRISHNAN das Christentum mehr als jede andere Religion angreift. Der Grund dafür ist in seiner Sicht der neuen Welt und neuen Kultur zu suchen, die er gegründet sieht auf den „Wahrheiten des Geistes und der Einheit der Menschheit“. Er sieht den Fortschritt des Menschen als ein wachsendes Bewußtsein des im Menschen wirkenden Universalen. Die letztgültige Wahrheit ist für ihn daher die *Vedānta* in ihrer advaitischen Ausprägung – die Identität zwischen *Atman* (das Selbst) und *Brahman* (das Absolute); die Göttlichkeit des Selbst im Menschen.

Die Aufgabe des Menschen ist die Transzendierung des *māyā* und die Intuition des *Brahman*. Das gesamte Universum bewegt sich hin zum Ziel der Brahman-Existenz. Seine Theorien von Erkenntnis und Realität, sein Anthropologie und Kosmologie, auf die er die Vision einer kommenden Weltgemeinschaft oder einer Gemeinschaft des Geistes aufbaut, deren Eckstein die universale spirituelle Religion ist, sind ganz und gar indisch und insbesondere vedantisch und nach Ursprung, Methode und Inhalt idealistisch.

In einem solchen Kontext und im Kontext der missionarischen Kontroversen und Ansprüche der Vergangenheit wird die totale Opposition RADHAKRISHNANS gegen das Christentum verständlich.

So haben also die drei Versuche des modernen Hinduismus, Religion anstelle von Religionen aufzubauen, ihre Wurzeln in der – wenngleich neu und in moderner Ausdrucksweise interpretierten – *Advaita Vedānta*.

(Aus dem Englischen von Ursula Faymonville)

¹ *Ekam sad viprā bahudhā vedanti*

Agam, Yamam Matarisvānam āhuḥ. R. V. I, 164.46.

² *Ye'py anya devatā bhaktā yajante śradhyā'nuvitah, te pi māṃ eva Kaunteya yajanty avidhi pūrvakam. Bh. Gita IX, 23–24.*

³ RAMAKRISHNA. His first name was GADADHAR CHATTERJI. When he became a *sannyāsīn* (monk) he got the name RAMAKRISHNA PARAMAHAMSA. Many books have been written on him. MAX MULLER: *Ramakrishna, His Life and Sayings*; Almora 1957; SWAMI SARADANANDA, *Sri Ramakrishna, the Great Master* (hereafter quoted as: *Great Master*) Madras: 1952.

⁴ *The Gospel of Sri Ramakrishna* (quoted as *Gospel*) tr. SWAMI NIKHLANANDA, Madras 1944. C. A. STARK, *God of All*, Calude Stark INC, Massachussetts, 1974.

⁵ *Great Master*, p. 143.

⁶ *Ibid.* p. 270.

⁷ *Ibid.* p. 349.

⁸ *Ibid.* pp. 485ff.

⁹ Ibid. p. 120.

¹⁰ Ibid. p. 349.

¹¹ VIVEKANANDA before his initiation into sannyasa was known as Narendranatha or NAREN DUTT (1868–1902). He was born and died in Calcutta. R. ROLLAND, *La vie de Vivekananda et l'Evangile universelle*, Paris 1930. Sister NIVEDITA: *The Master as I saw Him*. Calcutta, 1953. NALINI DEVADAS, *Svami Vivekananda*, CISRS, Bangalore, 1968. – His works have been gathered into 8 vols and published by the RAMAKRISHNA Matth.

¹² *Gospel*, p. 660.

¹³ VIVEKANANDA *Complete works* III p. 276.

¹⁴ Ibid. IV p. 203.

¹⁵ Ibid. II p. 389; also I p. 199; III p. 145.

¹⁶ Ibid. VIII p. 11.

¹⁷ Ibid. I p. 375.

¹⁸ Ibid. I, 376.

¹⁹ Text quoted by NARAVANE: *Modern Indian Thought*, p. 97.

²⁰ D. S. SARMA. *The Renaissance of Hinduism*, p. 298.

²¹ VIVEKANANDA. *Christ the Messenger*. RAMAKRISHNA Math, Belur, pp. 19–20.

²² *Works* II 371–372.

²³ *Christ the Messenger*, p. 18.

²⁴ *Complete Works* II p. 374.

²⁵ *Religion in a changing World*; London 1967, pp. 102–103; *Fragments of a Confession*, 69–70. S. RADHAKRISHNA (1888–1975) is a philosopher and Statesman. He has written extensively on Indian Thought and Comparative Religion. He has tried to interpret Indian Thought chiefly *Vedānta* to the West and to reinterpret classical Hindu ideas in the light of Western Thought.

²⁶ *An Idealist View of Life*, p. 71.

²⁷ Ibid. pp. 70–72; *Recover of Faith* 110–143.

J. C. ARAPURA, *Radhakrishnan and Integral Experience*, Asia Publishing House 1962; IG. GNANAPRAGASAM, *Dr. Radhakrishnan and Jñāna*, Shembaganur 1969; THOMAS PAUL URUMPACKAL, *Organized Religion according to Radhakrishna*, Gregoriana Rome 1972. These books give excellent and objective expositions of RADHAKRISHNAN's thought.

²⁸ *Occasional Speeches and Writings*, July 1969 – May 1962, p. 235.

²⁹ Ibid., Oct. 1952 – Febr. 1959, p. 537.

³⁰ Ibid., July 1959 – May 1962, pp. 33–34.

³¹ Ibid., Oct. 1952 – Febr. 1959, p. 310.

³² *East and West in Religion*, p. 58.

SIXTEENTH CENTURY SCHOLASTICISM AND THE COLONIZATION OF AMERICA: FRANCISCO DE VITORIA AND HIS INFLUENCE

by David Traboulay

The ideas of FRANCISCO DE VITORIA exercised a powerful influence over those who advocated a more humane colonization of Spanish America. His students and colleagues were in the forefront of the struggle against the oppressive trends of the conquest. VITORIA's humanism was rooted in the general humanistic movement of the early sixteenth century and in the resurgence of Thomistic studies. His contact with both trends was made while he was a student at Paris between 1507 and 1523.¹ It was there that he met the humanist LEFÈVRE and JEROME ALEANDER whose knowledge of Greek attracted many students. But, the most enduring influence was the revival of Thomism which arose out of both the general dissatisfaction with the prevailing character of scholastic philosophy and the reform of the Dominican college at Paris.

Nominalism, which had arisen in the fourteenth century as a reaction against the excessive formality of scholastic philosophy, itself evolved into sophistry and mere argumentation, as the Spanish humanist, LUIS VIVES, so aptly described it. The intellectual preoccupation with logic made its adherents seem out of touch with the reality of the late fifteenth and early sixteenth century, a period that witnessed greater interest in moral questions. Thanks to the reforming zeal of JOHN STANDONCK, the college of Montaigu, which numbered among its students ERASMUS, VIVES and CALVIN, and had been the center of Nominalism, was now shaped by this new orientation.² The scholarly community was subjected to a more disciplined life. They had to attend to religious devotion more scrupulously, sweep floors and mend their own clothes. As for the curriculum, emphasis was placed on the Ethics and Politics of Aristotle.

This spirit of reform was taken to the Dominican college at Paris by PETER CROCKAERT, who had studied under his countryman, STANDONCK, at the college of Montaigu.³ CROCKAERT infused his students, among whom was FRANCISCO DE VITORIA, with enthusiasm for the philosophy of AQUINAS by using the *Summa Theologiae* as the basis of his teaching and training them to edit the texts of AQUINAS. In 1512, CROCKAERT, with the assistance of VITORIA, published the *Secunda Secundae*, an essentially moralistic work of AQUINAS. In the prologue, VITORIA accused the opponents of Thomism of abandoning the best authors and reminded them that, in following AQUINAS, they were not surrendering freedom of opinion.⁴ There was to be no return to a fundamentalist approach to the works of AQUINAS. Rather, the new Thomists found in his works certain key ideas that they found useful in understanding the troubled, transitional world of Western Europe at that time. This revival of Thomism was not a reaction against the general humanistic tendencies of the age, but a part of it. There was little that was rigid or obscurantist about these Thomists. In emphasizing the publication of texts, they were simply utilizing the invention

of printing in the West to reach a larger scholarly audience. Their objective was no different from those humanists who became editors and printers, like ALDO MANUTIUS and BEATUS RHENANUS, the editor of the works of ERASMUS. CROCKAERT thus succeeded in establishing a significant school of Thomistic studies at the Dominican college of Paris, an intellectual focus which VITORIA would take to the university of Salamanca. Paris was, of course, not the only center of Thomism. The classic commentator of Thomism, CAJETAN, lectured on the *Summa* at Pavia as early as 1497 and, in 1508, was the first to publish a complete commentary to it in Italy. In Cologne in 1512, CONRAD KOELLIN (1476–1536) published a commentary on the *Prima Secundae*.⁵ The revival of Thomism in Paris was therefore a part of the general resurgence of Thomism in Europe in the early sixteenth century.

VITORIA returned to Spain in 1523 to become professor of theology at Valladolid and then Salamanca, where, among those students who attended his classes, were several who went to America. At Salamanca, he replaced the *Sentences* of PETER LOMBARD with the *Summa Theologiae* of AQUINAS as the major text for his course. He found the Dominican convent of San Esteban in Salamanca, his residence for the last twenty years of his life, already involved in a spirit of reform. Due to the zeal of Fr. HURTADO DE MENDOZA, a burning commitment to the ideal Christian life and scholarship was beginning to shape the direction of Salamanca.⁶ VITORIA's reputation was so highly regarded that the king of Spain consulted him on a variety of pressing issues of the day, such as matters relating to the conquest of America, the papal or conciliar supremacy of the church, and the king of England's divorce from his Spanish wife. These questions were seriously debated in Europe and formed the topics for his courses at Salamanca.

The colonization of America had raised considerable discussion since FRAY ANTON DE MONTESINOS charged the colonists in Española with the oppression of the native population.⁷ Of course, the indefatigable LAS CASAS had left no political stone unturned to bring the issue on the stage of Spanish politics. Nurtured in the climate of renewed ethical considerations at Paris and Salamanca, VITORIA presented his view of Spanish colonization in his lectures in 1538. In formulating his idea of human liberty, he "opened the paths of a new thought that would definitively dominate Spanish culture and policy".⁸ More, from his deliberations on the conquest of America sprang a theory of international law, which GROTIUS would later develop.

In his treatise, *De Indis*, he set out to analyze the complex question of the conquest, and to define what the relationship between Spaniards and Indians of America ought to be. Earlier treatises had, of course, been written on Spain's legal title to the newly-discovered lands. The Scottish theologian, JOHN MAJOR, professor at Paris, had given his thoughts on the question of the relations between Christians and the Indians of America in 1510. Military conquest was necessary, he said, because the Indians, in their inability to understand Spanish, would not allow Christians to teach them. A defender of the Spanish conquest, he recommended that fortifications be established so that Spaniards would gradually have time to build an understanding with the

native people.⁹ For MAJOR, the object of conquest was the establishment of Christianity. The first systematic treatise, however, was written by PALACIOS RUBIOS (1450–1524) between 1512 and 1514.¹⁰

Professor of canon law at the universities of Salamanca and Valladolid, and adviser to the Crown for some twenty years, he was asked to give his opinion on the question of the government of the Indies. Not surprisingly, he defended the Spanish right of conquest of America. Basing his argument on the extensive power of the pope, he declared that “the supreme dominion, power, and jurisdiction over the islands in question pertains to the Church, which the entire world and everyone, including infidels, must recognize as their lord and master”.¹¹ The church was within its right when it transferred this to the Spanish Crown. He left no doubt that he believed that Spanish dominion over America was implicit in the donation of Pope ALEXANDER VI who “conceded and granted those islands with all their dominions, cities, castles, places, villages, rights jurisdictions, and all that pertained to them, to you and your heirs and successors, the monarchs of Castille and Leon, in perpetuity”.¹² By virtue of this right, the Crown could exact tribute and services from the inhabitants. In his attempt to justify the virtual enslavement of the Indians, PALACIOS RUBIOS had to reconcile a condition that was tantamount to slavery with the notion of Christian liberty. He admitted that “nature created, in a certain way, all men equal and free”, but, historically, slavery was “approved or confirmed by the law of nations, and canon and civil law”.¹³ That some men should rule and others obey was, as far as he was concerned, both necessary and useful. For example, he said, it was natural that men should rule women because the former were endowed with reason, the latter deprived of it. Those men who were more rational should rule; those who seemed to lack rationality were by nature slaves. Slavery, then, was defended on both natural and legal grounds.

He was quick to make the point, however, that if the natives consented to become Christian, they would retain their primitive liberty. Moreover, the Indian nobility would retain their status, liberty, and dominion over their property, once they were Christianized. Indeed, they had every right to defend themselves in a just war against the Spaniards if they were threatened with the confiscation of their lands and property simply because they were not Christian. However, were they not to recognize the Christian church as their lord and master, and refuse to accept its teachers, the Crown could justly make war against them and wrest dominion from them, “to remove them from infidelity, heresy, or their cruel rites and ceremonies.” PALACIOS RUBIOS indicated that a similar justification was behind the expulsion of the Jews in 1492: “For this reason, in my opinion, the Jews were expelled from these kingdoms by your Majesty and his dear wife, pious queen ISABEL, since Jewish perfidy, with their perverse will, stubbornness, and raging hatred, persecuted the Christian religion; contact with them, for many reasons, was dangerous for the faithful, especially since it was learnt that Jews had attracted many Christians to their depraved customs, rites and ceremonies, and, since the strong suspicion existed that they would continue to do so in

the future, they were deservedly expelled."¹⁴ In this way, PALACIOS RUBIOS defended the highhanded and cruel treatment of the Indians of America and Jews by the Spanish Crown. The Church, which possessed the authority of God, could deprive non-Christian rulers of their dominion or jurisdiction because, by virtue of infidelity, they could not claim power in their own right but by the will of the Church: "God is the lord of the whole world, and so he who seeks to separate another from his dominion, as infidels do, who disturb the faithful, ought justly to lose the right that they exercise over them."¹⁵ The main lines of the treatise of PALACIOS RUBIOS represented one of the many ideological positions the roots of which went back to the disputes over papal supremacy in the middle ages.¹⁶ Its main defenders were pope INNOCENT IV, HOSTENSIS, and DURANDUS. INNOCENT IV († 1254) held that Christ, as lord of the world, had the power to depose rulers, a power that was transferred to the pope. HOSTENSIS († 1271) distinguished between the temporal and spiritual jurisdictions of Christendom, both of which came from God. For him, the spiritual was greater. Indeed, the emperor received his dominion by the authority of the Church, which could depose him. DURANDUS (1237–1269) claimed that the pope had both spiritual and temporal power. What formed the ideological content of the early formulations of Spanish colonial policy was clearly the notion that the pope had broad temporal and spiritual powers to order Christendom in accordance with Christian values. Interestingly, the idea of Christendom was extended to include America. For PALACIOS RUBIOS, papal supremacy was an important principle in upholding the idea of the unity of Christendom. His views certainly influenced the regulations that were given to PEDRARIAS DÁVILA when he set out for Darien in 1513 to the effect that he had to explain to the Indians that "God created the heavens and the earth and the first human beings . . . that Christ entrusted to Peter that he should be the lord and master of all the peoples of the world, and that he should be the head of human lineage, wherever men should live, and over every law, sect, religion."¹⁷ This practice was widely used as late as 1526, as the Spanish conquest extended to Mexico and Peru.

A similar defense of Spanish political dominion was articulated in 1512 by MATÍAS DE PAZ, professor of theology at the universities of Salamanca and Valladolid.¹⁸ He stated unequivocally that the king, armed with the authority of the pope, "could make war on infidels and submit their lands to the yoke of the redeemer because the entire world was given to Jesus Christ."¹⁹ However, he urged that the Indians be told about Christianity before commencing war against them. If they rejected the teaching and returned to their own cults, it was permissible to reduce them to slavery. PAZ distinguished between "Jews, Sarracens, Turks," and the Indians of America. He admitted that he had heard that in America there were "gentle people, in no way greedy or evil, but to a great extent docile who could be easily directed to the faith, if treated with charity." Despite exalting the power of the king to make war to expand Christian influence, he counselled that propagation of the faith be done by other means, if possible. He reiterated that Spanish dominion was legitimate only on religious grounds, "not for the caprice of

dominating nor the desire to get rich."²⁰ Certainly, the Indians should be ruled under royal jurisdiction, but never despotically. Once converted, their freedom should be restored, although it was permissible to demand some services from them, provided those services were consistent with Christian values and reason.

In his response to the question of the proper conduct towards those Indians who lived peacefully without molesting Christians, he declared that the Church could justly dispossess all infidel rulers from their dominion because "the Catholic Church has dominion over the whole world". Since no one could be saved outside the Church after the coming of Christ, the principal right of dominion rested with the Church. Yet, infidel rulers could be permitted to retain their dominion, if the Church or its representative recognized that dispossession through war would not advance the cause of Christianity. PAZ subtly made a distinction between dominion "for possession" and dominion for the teaching of Christianity.²¹ He conceded that the Church could not expropriate the temporal possessions of the Indians because infidelity did not nullify what they possessed by natural right. As for dominion to spread Christianity, infidelity was a legitimate cause of depriving Indian communities of power. As a consequence of this, the Christian ruler or priest should look after the welfare of his subjects, not for his own interests. His Indian subjects were to be converted to Christianity by persuasion, not by threats. PAZ felt that the infidelity of the Indians was different from that of Moslems and Jews who, in his opinion, had historically resisted or attacked Christianity. The Indians, though they were ignorant of Christianity, did not attack Christians. For PAZ, Christian dominion was quite compatible with Indian liberty. Enslavement and the harsh services they had to perform were the factors that caused them to abandon Christianity. They were reduced to such dire straits that Indian mothers aborted their babies rather than have them enslaved. "In the name of charity", he pleaded, "even if they were justly enslaved, they should be given their freedom . . . since their faith diminished further under slavery, but with liberty would grow."²² He recorded that the evidence of missionaries confirmed the truth of his conclusion that Christian influence would be stronger among the Indians if they were treated humanely and kindly, as free human beings living under the grace of Christ and not subjected to the weight of slavery.

PAZ used INNOCENT IV and HOSTENSIS as the major sources for this treatise, as PALACIOS RUBIOS had done. But he also took pains to explain the views of PETER LOMBARD, ST. THOMAS, DURANDUS, and THOMAS OF STRASSBURG on relations between Christians and non-Christians. Their defense of Christian imperialism and Indian liberty must have influenced the clarification of the laws of Burgos, promulgated in 1513, which stipulated that those Indians who were desirous of becoming Christians and were politically mature should be set free.

The abortive experiments in the Caribbean to determine whether the Indians could use liberty responsibly between 1516 and 1535 filled the pro-Indian advocates with despair.²³ The conquest of Mexico and Peru and

the consequent enlargement of Indian servitude made their concern for the Indians far more urgent. Under the prodding of LAS CASAS, the halls of the universities of Salamanca and Alcalá de Henares bristled with the colonial issue. Not surprisingly, the Indian problem was a burning question for the most celebrated theologian in Spain, FRANCISCO DE VITORIA. His condemnation of the war in Peru in 1534, and his declaration that the native people were "not foreigners, but true vassals of the king" indicated his growing interest in colonial matters. His contribution to the intellectual life of Spain was generally widespread and, on the Indian question, of crucial significance.

DOMINGO DE SOTO, VITORIA's student and, later, colleague at the Dominican college of San Esteban, lectured in 1534 on the question of Spanish dominion in America.²⁴ One could detect in his line of argumentation some differences from the earlier position of PALACIOS RUBIOS and MATÍAS DE PAZ on the colonial question. For SOTO, neither the pope nor the emperor had direct temporal dominion over the world.²⁵ Sure, Christians had every right to preach everywhere and could defend themselves by force, if prevented. But, in no way was this right of defense to be used to confiscate the property of the Indians or subject them as slaves to Christian rule. Christianity was to be taught, and persuasion used, in complete liberty.

VITORIA's relectio on the Indian question was believed to have been given at the end of 1538.²⁶ In his treatise, he proposed to discuss the legal and moral titles by which Spain came to dominate the inhabitants of America. He did not dispute the claim that the Crown had acted in good conscience in matters relating to the conquest. But, he felt that the frequent reports of "so many massacres, so many plunderings of otherwise innocent men, so many princes evicted from their possessions and stripped from their rule" justified doubts entertained over Spanish policy.²⁷ It was his sensitivity to the deteriorating conditions in America that prompted his inquiry into the legal and moral foundations of the indigenous peoples' rights to property and the colonists' seizure of it. The colonists had used as their defense ARISTOTLE's statement that some people were by nature slaves and better suited to serve than rule. They argued that the natives did not have "sufficient reason to govern even themselves" and were little different "from brute animals and are utterly incapable of governing". VITORIA contended that the natives were in peaceable possession of their goods, both publicly and privately, and "must be treated as owners and not be disturbed in their possession unless cause be shown".

VITORIA then turned his attention to those who justified the conquest and dispossession on religious grounds. Their proponents argued that since it was God's grace that conferred dominion, the native people could not exercise dominion because they "were in mortal sin". VITORIA rejected this line of argumentation which he traced back to the Waldenses, JOHN WYCLIFFE, and ARMACHANUS. For him, sin was not an impediment to true dominion. Recalling biblical history, he pointed out that David did not lose his kingdom because he had sinned. From a spiritual point of view, natural dominion represented the gift of "reasoning powers" to man, and sin did not abrogate these

powers. In addition, civil dominion pertained more to civil law, and its rights most assuredly could not be nullified by sin. Neither could unbelief constitute a just cause for loss of dominion. VITORIA cited AQUINAS to support his conclusion that ownership was based on either natural or civil law and could not be removed by lack of faith.²⁸ Consequently, Christians were not entitled to seize the lands and goods of the native population.

Turning to the argument whether irrationality or unsoundness of mind vitiated the right of ownership. VITORIA reasoned that it did. He armed himself with the argument advanced by AQUINAS that only rational beings possessed true dominion because only they had the right of choice. If power alone was sufficient, a thief would have dominion over his victim because he had the power to kill him. But, he contended, Indians were neither irrational nor of unsound mind because they had the use of reason. This was apparent from the study of their social and political customs. It was not their fault that they seemed outside the pale of salvation. If they seemed unintelligent, it was only because they were uneducated, like the peasantry in Christendom. Therefore, Spaniards had no right to take lands from Indian princes and private persons alike.²⁹

Referring to those who cited ARISTOTLE to propound that the Indians were by nature slaves and therefore incapable of self-government, VITORIA questioned their interpretation of ARISTOTLE. What ARISTOTLE meant, he insisted, was that it was better for the more intelligent in a society to rule over the weakminded. In no way did this mean that those who ruled had the right to confiscate the possessions of the ruled. Even if it could be proved that the Indians were inept, dominion could not be denied them. In any case, nature had endowed them as human beings with the capacity for self-government.

Having established that the indigenous population had true dominion over their lands, VITORIA went on to discuss the illegitimate grounds on which they could be dispossessed. To the rationalization that the Christian emperor superseded in jurisdiction the native rulers in that he was the ruler of the world, he argued that the emperor was not the ruler of the whole earth.³⁰ According to natural law, man was free and so no one had dominion over the world. The matter of dominion was the province of human law. Nor could it be proved that emperors received this title by divine law. While AQUINAS had stated that the Romans were entrusted with empire by God because of their justice and laws, their sovereignty was not derived by divine grant but from wars. Although the argument could be made after the coming of Christ, it was still inadmissible. The kingdom referred to was a spiritual one. VITORIA reiterated that the emperor was never the lord of the world. But, even if he were the lord of the world, as some insisted, he could not "seize the provinces of the Indian natives, establish new lords there, and remove the former ones, or take taxes". The proponents of imperial supremacy did not claim that "he was lord in ownership, but only in jurisdiction". VITORIA argued that this right did not give him the power to convert provinces for his own use or to give away towns and even states, at his pleasure.

To those who based the Spanish conquest on the authority of the pope, VITORIA insisted that the pope was not the temporal ruler of the world.³¹ In the medieval struggle between pope and emperor over jurisdiction of Christendom, papal defenders like HOSTENSIS and ANCONITANUS had defended the supremacy of the pope. PALACIOS RUBIOS and MATÍAS DE PAZ had cleverly used the authority of these writers to assert the power of the pope to make the king of Spain ruler over the Indians. In their minds, refusal to accept this constituted justification for waging war against the Indians and seizing their lands. VITORIA argued that the pope's temporal power was never fully accepted. Among those who held contrary opinions were TORQUEMADA, JOANNES ANDREAE, and S. BERNARD. It also seemed contrary to the teachings of the Scriptures. For VITORIA, the power of the apostles was not to be "lords over God's heritage, but examples to the flock". Clearly, the power given to popes was spiritual. Even if Christ had spiritual power over the whole world, such power was not transferred to popes. Consequently, popes did not have such power over non-Christians as to excommunicate them or invalidate their marriages. Of course, the pope had temporal power only to advance spiritual matters. But, he had no spiritual power over the Indians. Indian rejection of papal jurisdiction did not constitute grounds for making war on them and seizing their property. Moreover, they could not be compelled to accept Christianity. After all, Moslems living among Christians did not have to give up their property. Therefore, Christians did not have a just cause of war and, at the time of the first voyages to America, "they took with them no right to occupy the lands of the indigenous population".

Equally illegitimate was the title of right of discovery. Indeed, the law of nations allowed those who discovered and occupied deserted lands to claim them as their own. But, this claim was ill-founded because the Indians were "true owners, both from the public and private standpoint".

Next, VITORIA took up the matter of Indian refusal to accept Christianity.³² His opponents had argued that the pope in his spiritual capacity had the power to compel the Indians to accept Christianity and, in the last resort, to make war on them because of their unbelief and blasphemy. VITORIA reasoned that the natives could in no way be accused of unbelief if they had not heard of Christ. Ignorance was simply not a sin. If they lived a good life in accordance with the law of nature, "God will illuminate them regarding the name of Christ". Neither could the natives be condemned for not accepting Christianity simply because it was announced to them that Christianity was the true religion "without miracle or any other proof or persuasion". Citing CAJETAN, VITORIA felt it would be rash to expect them to accept Christianity unless it was taught by men worthy of belief, "a thing which the indigenous Indians do not know". In no way should war be waged against them. Since no wrong had been done by the Indians, there was no just cause of war. However, VITORIA admitted that the Indians would be guilty of mortal sin if they rejected Christianity presented to them "with demonstrable and reasonable arguments" by men who lived an "upright life, well ordered according to the law of nature". He hastened to add that these

criteria had not yet been met. On the contrary, he had heard that "scandals, crimes, and acts of impiety" were the order of the day, despite the efforts of many who had approached their civilizing task diligently and sincerely. Given the manner in which the conquest proceeded, the Indians were not bound to accept Christianity. Even if Christianity had been presented to the people appropriately, it still was not permissible to make war against them. AQUINAS himself had argued against compulsory conversion. Faith was an operation of the will; freedom, not fear, was, in his opinion, the precondition for the acceptance of Christianity. Citing arguments drawn from canon law, the council of Toledo, and history, VITORIA concluded that war was "no argument for the truth of the Christian faith". In the case of the indigenous people of America, then, the conditions for a just war and the seizure of their lands simply did not exist.

VITORIA also opposed the apologists for the military conquest of America who based their justification on certain Indian practices like cannibalism, incest, and sodomy.³³ They had argued that these acts contradicted the natural order and consequently the Indians could be forced by war to desist from them. The implication was that the pope exercised universal punitive jurisdiction in moral matters. VITORIA responded that such a right, if accepted, could be expanded to include fornication, theft, and homicide. True, S. PAUL had inveighed against fornication and idolatry, but both he and Aquinas believed that the right of moral correction was to be exercised "over those only who have submitted themselves to the faith". He added that it was obviously not easy to determine what sins were contrary to the laws of nature. Further, the pope could not make war against nor seize the lands of Christian fornicators and sodomites. If he could, "there would be daily changes of kingdoms". Indeed, those acts were more objectionable among Christians who accepted them as sins than among those who did not. Referring to the Old Testament, he cited the example of Israel which never seized the land of unbelievers "because they were unbelievers or idolaters . . . or guilty of other sins of nature".

To those who claimed that Spain's sovereignty was based on the title given them by some Indian rulers, VITORIA was skeptical. Free choice was the indispensable condition for the transfer of a title. Confronted by the Spanish army in battle array, the Indian rulers more than likely made the offer under fear. For him, then, this argument was "utterly inadequate and unlawful for seizing and retaining the provinces in question". He could not accept the reasoning of those who took a prophetic view that God in his judgment had condemned all the Indians and delivered them into the hands of the Spaniards as the Canaanites to the Jews. Even if it were true, the perpetrators would not escape blame "anymore than the kings of Babylon who led their army against Jerusalem and carried away the children of Israel into captivity were blameless". To those who used Christian moral values to judge the native people, VITORIA retorted: "Would . . . that there might be no greater sins in morals among certain Christians than there are among those barbarians."

Turning his attention to the conditions for legitimate relations between Spain and America, he believed firmly that Spaniards had every right to travel to America according to international law.³⁴ Defining international law as "what natural reason has established among all nations", he argued that international law gave one the right to travel to and even stay in a foreign country, provided he did not mistreat the local population. The Indians therefore did not have the right to prevent the Spaniards from traveling to their country any more than the French had to prevent Spaniards from traveling to or living in France. Citing biblical, classical, and church texts, VITORIA stressed magnificently the common nature of all human beings, whatever their religion, nationality, or race, and argued for the naturalness and rationality of interdependence and mutual respect. Friendship and hospitality were rooted in the law of nature, and the seas were common to all. So, freedom to travel and to use what was common property was implicit in nature. What VITORIA was suggesting was that international law was derived from the law of nature. This rational and humane conception was well illustrated by his reference to a text by S. AUGUSTINE: "When it is said 'love thy neighbor', it is clear that every man is our neighbor."

For VITORIA, international law also established the right of individuals and nations to trade freely with each other. No ruler, be he Indian or Spaniard, could prevent his subjects from trading with other peoples. The Spaniards then could lawfully carry on trade with the natives provided they did them no harm. Mutual benefit could be derived in that scarce commodities could be imported to America in exchange for gold and silver which they had in abundance. VITORIA obviously considered free trade as operating under just economic laws. It must be pointed out also that the benefits of trade with Spain were in his opinion to accrue to the Indians. This statement was clearly made to criticize the economic system which was then benefiting Spaniards in Spain and the colonists in America. The basis of his argument was the notion of the brotherhood of all men. It was against natural law for one man to disassociate himself from another without good reason. He quoted OVID: "Man is not a wolf to his fellow man, but a man." VITORIA continually stressed that these rights of trade and even digging for gold or fishing for pearls should not bring injury to the native population.

On the question of citizenship, he insisted that Spaniards born in America automatically became citizens of that Indian state while those who sought naturalization were entitled to this provided they submitted to the same responsibilities as the Indians.³⁵ If these rights were challenged by the Indians, the Spaniards should first try to persuade them rationally that they intended no harm, but wanted to live in peace with them. If the Indians rejected this appeal and prepared to make war against them, the colonists could then use force to defend themselves. Citing AQUINAS, VITORIA asserted that "warding off and avenging a wrong" was a just cause of war because the Indians would be denying the Spaniards their rights under international law.

Mindful of the cultural differences between the Indians and Spaniards, VITORIA conceded that the Indians could have been motivated by their

understandable fear of such awesome strangers to expel the Spaniards. However, while the Spaniards were justified in defending themselves by war, it was not right for them to enforce other rights of war as confiscating their goods or seizing their cities. In such a case, war was just on both sides. When the means of rational persuasion were exhausted to no avail, it was permissible for Spaniards to seize their lands and reduce the natives to subjection to enjoy the rights sanctioned by international law.³⁶ For this statement, he cited S. AUGUSTINE that "peace and safety are the end and aim of war". It was lawful then to wage both a defensive and offensive war to secure the ends of peace. To add to this controversial point, he felt that international law permitted victors to seize as their own what was captured in war. To be sure, the argument of free trade and travel as a justification of war was somewhat weak. VITORIA in a subtle way tied it to another idea that had deep roots in the history of civilization. Ambassadors, he said, were inviolable in international law; the Spaniards were the ambassadors of Christian civilization. Therefore, the Indians were bound to receive them hospitably. Moreover, Christians possessed the right to preach the Gospel: "If the Spaniards have a right to travel and trade among the Indians, they can teach the truth to those willing to hear them." There is little doubt that for VITORIA Christianity was the path to truth for everyone. If the Indians could be excused before the European discovery, they were not after it. Spaniards therefore had the moral responsibility to teach Christian values to the native population. Removal of the barriers to this was implicit in this responsibility. If recourse to war had to be taken to advance this cause, so be it, he seemed to imply. Brotherly correction, he said, was as important in natural law as brotherly love.

But why should the Spaniards be the teachers of Christian civilization in America? VITORIA supported their claim on the grounds that it was granted to them by the pope and, further, by the fact that it was the Spanish Crown which financed the voyages. He had, however, to explain this position in view of his earlier statement that the pope was not the temporal ruler of the world. His reasoning was that although the pope's juridical power was in the domain of spiritual affairs, he nevertheless possessed temporal power in matters that had a spiritual objective. Twisting almost painfully between arguments derived from international, natural, and religious law, VITORIA supported the pope's power to grant to Spain the exclusive right of colonizing America. The conquest was to be spiritual; hence, the pope's power and Spain's right of colonization were defensible. Replying to the possible question why Spain alone, and not other Christian nations, should be entrusted with this mission, he contended that such an action would prevent the development of quarrels that would undermine the process of conversion to Christianity. Clearly, the religious turmoil that was dividing European Christendom was the background for this apparently self-serving conclusion. Spain, then, possessed the right to colonize America. But, this right meant the responsibility to create and sustain political order and peace

necessary for the teaching of Christianity. VITORIA emphasized that, while they did not have the right to prevent the teaching of Christianity, the indigenous peoples were free to accept or reject it. The coercive power of Spain was therefore limited to providing the conditions for the propagation of Christianity. This power could also be justifiably used against Indian rulers who prevented their subjects from converting to Christianity or who inflicted punishments on those who were converted. For VITORIA, coercion must be balanced by "moderation and proportion, so as to go no further than necessity demands". VITORIA urged his students to be mindful particularly of the paramountcy of the spiritual objectives of colonization. Although wars might be justified in international law, they sometimes led to massacres and inhumane acts which soured relations between peoples of different cultures and made the values of Christianity unacceptable. Persuasion, restraint, and moderation were oftener better methods of achieving a spiritual goal than coercion and war. He confessed that, in his understanding of the events in America, the Spaniards "were bound to employ force and arms" to continue their work there, but these measures were undertaken "in excess of what is allowed by human and divine law". VITORIA was in no doubt about the value of the spiritual ends of Spanish colonization, but he was equally insistent on the proper means of advancing those ends. Admitting that the means were often dictated by the particular circumstances of events, he urged as an operating principle alongside legal rights the reference to the mission of teaching Christian civilization in deciding what means were to be used in specific situations, "lest what in itself is lawful be made in the circumstances wrong".

As VITORIA used the argument of expediency in imploring the Spanish authorities to be wary of waging war when they had the legal right to do so, so he urged a similar expediency in suggesting that, in areas where large numbers of Indians were converted, the native rulers could be deposed and the Christian Indian community brought under the jurisdiction of a Christian ruler to protect their new way of life. By giving the pope the ultimate responsibility for such an action, he hoped to forestall the capricious interpretation of this by secular rulers whose primary interest might be graspingly materialistic.

Returning to the question of the ritual of human sacrifice practiced by some native cultures, he stated that Spaniards did not need papal authority to intervene to stop the practice. Everyone had the right to rescue innocent people from an unjust death. It did not matter whether all the Indians accepted this ritual and rejected the Spaniards' offer of assistance to put an end to it. The right of intervention to protect human rights was rooted in the universal moral order. How did he square this justification of intervention with his earlier condemnation of it? Intervention was to be condemned if it led to the seizure of Indian territory, but approved if motivated by the consideration of safeguarding the human rights of individuals.

Spanish political supremacy was permissible if the majority of inhabitants freely chose a Spanish ruler over a native one. This political conception was

in keeping with the development of political thought in Western Europe from the Middle Ages. AQUINAS had held that the principle of political authority was derived from the community. A ruler must use this power for the good of the community and, if he used it tyrannically, he could be deposed. VITORIA cited the example of the Franks who deposed CHILDERIC and put in his place PEPIN, the father of CHARLEMAGNE. The final formal title by which the Spaniards could establish sovereignty over America was by virtue of their support of Indian allies. Drawing on the precedent of the case of the Tlaxcaltecs who had allied themselves with the Spaniards against the Aztecs, VITORIA asserted that it was lawful for Spaniards to offer their support as an ally in a civil war to the side that had suffered a wrong in return for the promise of sharing the fruits of victory. The cause of allies and friends was, in his opinion, a just cause of war. He saw the legal grounds of the expansion of the ancient Roman empire, approved by S. AUGUSTINE and AQUINAS, as being on this principle.

There was left only one title for VITORIA to treat, namely, imperial trusteeship. Some had argued that since the Indians were incapable of conducting the business of government properly, Spain should undertake to administer their country for them: "Accordingly, they have no proper laws nor magistrates, and are not even capable of controlling their family affairs; they are without any literature or arts, not only the liberal arts, but the mechanical arts also; they have no careful agriculture and no artisans; and they lack many other conveniences, yea necessities, of human life."⁸⁷ VITORIA neither affirmed nor denied it. He contended, however, that the argument would have merit if the claims were true. Whatever its merits, he added, prime consideration must be given to the welfare and interests of the Indians, not merely for the profit of the Spaniards.

Finally, he stated that if Spain's supremacy could not be justified in any of the legal titles he had enunciated, it did not mean that Spain should withdraw from America, thereby suffering economic losses. Trade could continue, despite the loss of political hegemony, and the government in Spain could recover its revenue by a tax on imports from America. He cited the example of Portugal which had benefited economically from trade in Asia without reducing the native peoples to subjection. Further, there were so many Christian converts among the American Indians that "it would be neither expedient nor lawful for our sovereign to wash his hands entirely of the administration of the lands".

The doctrine of Indian liberty so majestically initiated by VITORIA was elaborated in the lectures given in 1539 by BARTOLOMÉ CARRANZA at the college of San Gregorio in Valladolid.⁸⁸ He rejected the notion of papal or imperial power over the Indians and stated that, though they could not prevent the preaching of Christianity, the Indians could not be forced to accept it. To the question whether Spaniards had the right to enslave Indians after the conquest, he replied that they did not have the right to retain them just as they had no right to conquer and place them in subjection in the first place. The pope could appoint a Christian ruler to look after the spiritual life of

those Indians who were converted to Christianity, but in no way could he keep them as his subjects. The Indians had the right to life and human dignity given to people of all races and they could not be deprived of this right either by the king or church. Moreover, if the Indian community agreed not to listen to the ideas of another religion or follow laws which were different from their own, they could not be forced to do so. What CARRANZA was arguing for was the acceptance of the idea that Indians had the right to form their own society. This right was based, he thought, in natural law which operated equally for all people. Acceptance of this principle led him to the radical assertion that in America it was not illegal for Christians to be subjects of non-Christian rulers because Indian dominion over their lands was legitimate. In this respect, he went beyond the position of VITORIA who, in accordance with the view of AQUINAS, had argued against such a position because it would constitute a danger to Christianity. More, if Christians waged an unjust war against the Indians, CARRANZA concluded that Indians could make Christians their prisoners and acquire true dominion over them in accordance with international law. Faithful to the vision of both scholastic and humanistic trends of the sixteenth century, CARRANZA conceived of the Indian communities of America within the general international community, bound by the same ideals.

The general theological support of the most important theologians for the pro-Indian cause as well as the political and diplomatic triumphs of BARTOLOMÉ DE LAS CASAS prodded the emperor CHARLES V to issue the momentous New Laws in 1542. These laws revealed the spirit of the ideas of LAS CASAS, VITORIA, SOTO, and CARRANZA; the Indians were vassals of the Crown and had the right to life, safety, and self-preservation; they could freely dispose themselves and their property; they should be educated and instructed in Christian values; and they had the right to demand justice against the injuries done to them by the Spaniards.³⁹

It was, however, too much to expect that such a remarkably humane piece of legislation would be accepted. Resentment among the colonists in America and critics in Spain found an able spokesman in the Spanish humanist, GINÉS DE SEPÚLVEDA.⁴⁰ His treatise, *Democrates alter*, composed in 1544 sparked an intense controversy in Spain for several years. To be sure, his militant imperialism was a restatement of earlier ideals on colonization, articulated by PALACIOS RUBIOS and MATÍAS DE PAZ. But, the teaching of VITORIA and political activity by LAS CASAS has made too great an impact on the intellectual scene in Spain to allow SEPÚLVEDA's thesis to go unchallenged.

For SEPÚLVEDA, the interests of civilization demanded that the inferior, backward and weak be subservient to the superior, advanced, and strong. Clearly using sources drawn from ARISTOTLE and history, he attempted to show that hierarchy based upon civilized values, not equality, was the natural order of the universe. In his opinion, Spain was justified in making war against the Indians of America to create the political conditions for the propagation of Christian civilization. Herein lay Spain's historic civilizing mission, that was, to redirect the world towards enlightenment. The Ameri-

can Indians were inferior to Spaniards in intelligence and every kind of virtue and human feelings. Compared to Spaniards, they were like "children to adults, women to men, . . . and monkeys to human beings".⁴¹

As was the order of the day, SEPÚLVEDA sought permission from the royal commission of the Indies to have his treatise published, but it was withheld owing to the controversial nature of its thesis. It was sent to the university of Salamanca and Alcalá to be studied in 1547. However, in July 1548 the university of Salamanca, the bastion of VITORIA's vision, rejected the request for publication. SEPÚLVEDA's treatise was already circulating in manuscript form, winning the approval of men like FERNANDO DE VALDEZ, later Grand Inquisitor of Spain. What emerged was a struggle between the contending theses of VITORIA and SEPÚLVEDA for ideological supremacy over the colonization of America.

It is against this background that one can understand the acrimonious debates that followed. LAS CASAS accused SEPÚLVEDA of condoning cruelty and slavery; SEPÚLVEDA replied that a scorpion was not more poisonous than LAS CASAS. FRAY MELCHIOR CANO, who had succeeded his master VITORIA in the prime chair of theology at Salamanca upon his death in 1546, then took up his intellectual cudgels against SEPÚLVEDA.⁴² In 1546, he gave a series of lectures on the question of Spain's sovereignty in America which must have carried not a little weight in the refusal to have SEPÚLVEDA's treatise published. In response to the arguments of SEPÚLVEDA, he affirmed that, in accordance with international law, the Indians possessed true dominion over their land, a right that could not be nullified by their infidelity or alleged backwardness. No one was by nature a slave or subject of another human being. In natural law, there was no "difference between human beings because all were born equal". Sure, the Aristotelian notion of hierarchy based upon intelligence had some merit. But, this was a matter of personal choice. Greater wisdom and a superior political system did not give any state the authority to conquer another state. He criticized the defense of conquest as operating for the greater usefulness of the natives. The desire to improve the conditions of other people was a matter of charity, not of justice, and could not, therefore be accompanied by coercion. To SEPÚLVEDA's claim that the superior political system of the Roman empire was the historical precedent for Spain's militant imperialism, CANO contended that, while the Romans conquered some provinces justly, they gained others because of greed and ambition, just as "Spain conquered for the gold that they took" from America. Judea, he recalled, was not invaded because they did not have a political system. Indeed, theirs was superior to the Romans because they received it from God.

Neither was idolatry a cause for enslavement. As for crimes against nature, it was permissible to defend the innocent, whether they were practiced by Indians or by Christians. This did not mean that it constituted grounds for making war against the Indians. The right of intervention to protect the innocent was defensive: "Consequently, we should not go further than is necessary for this end. If, therefore, we can remove them from these crimes

by persuasion, in no way should we do it by force or coercion."⁴³ Most certainly, this did not justify the excessive tribute that the Spaniards levied on the Indians. This practice was nothing less than "shameful robbery".

For CANO, the variety of sovereign kingdoms in history was proof that the emperor was not the ruler of the world. He could not have possessed this power by natural law because there would obviously be a contradiction between that idea and another notion, also rooted in natural law, that no one was by nature the political subject of another. Like VITORIA, CANO rejected the notion that the pope had dominion over the world by virtue of the superiority of his spiritual power. True, he had a certain spiritual jurisdiction over Christians and could ask Christian rulers to defend the rights of Christians. But, the pope did not possess any power over the Indians. To be sure, he had the responsibility to protect the preaching of Christian culture, but this authority pertained to the domain of charity. The idea of charity in international politics was the central theme of CANO's treatise. Continuing, he said that the obligation of charity did not carry with it any coercive force, unlike justice, which was acquired by force. The dynamic of charity and other spiritual virtues pointed towards equality, and were more hindered by violence than helped by it.

What then were the legitimate bases for the intervention in America? CANO argued that all nations shared a natural kinship and right of communication. International law permitted every man to travel wherever he wanted, provided he did not do any harm. However, if the Indians seemed to resent the Spaniards, it was because the Spaniards had gone to America "not as pilgrims, but as invaders, unless one can call Alexander a pilgrim". Secondly, one could intervene to preach Christianity. However, the Indians were free to accept it or reject it. If tyrannical rulers tried to prevent their people from being exposed to Christian teaching, theoretically force could be used. But, CANO pointed out that it was to be used solely to defend the innocent, not to convert them to Christianity. The desire of the majority of Indian communities to have the emperor as their ruler and support for the group that had justice on its side in a civil war were other grounds for Spanish intervention. No sooner had CANO formulated the titles for intervention than he reprimanded those who plundered the wealth of America for the good of Spain and the colonists, as if to say that the actual conquest was not motivated by the ideas he had elaborated.

DIEGO DE COVARRUBIAS was another member of the commission to decide upon SEPÚLVEDA's book.⁴⁴ In 1548, he presented his lectures on the colonial issue.⁴⁵ Structuring his thesis in such a way as to refute SEPÚLVEDA's ideas, he articulated his own thesis defending the liberty of the American Indians. He first tried to reconcile the contradiction between the natural liberty of all human beings with the historical existence of slavery. Using texts drawn from Greek philosophy, Roman law, sacred scripture, AQUINAS, and TORQUEMADA, he asserted that the principle of natural liberty was incontrovertible. By natural law all men were born equally free. The imperative of liberty was at the heart of existence. From the beginning of time, nature had as its objective

the good of the cosmos, the human race, and the state. However, as history developed, some men abused this liberty, disturbing the general order. Through the consent of all nations, wars were introduced to preserve justice by punishing the wicked. Prisoners were made slaves to save them from a deserved death. Slavery then was the law imposed by history to repress collective crimes and preserve peace. There was no such thing, then, as natural slavery. He admitted the idea that civilized nations could intervene in communities where the people were more like animals than men. But, he doubted that this was the character of the American Indians. The principle of intervention was the general good of all humanity by assisting those who did have the means for dignified self-preservation.

Focusing the light of these principles on the Indian communities, he boldly asserted the natural law of liberty. They had the right of sovereignty and independence; their rulers possessed true dominion over their towns, and could demand respect for their basic rights. Not only could they justly prohibit Spaniards from extracting gold from their territory and fishing for pearls in their public rivers, but they could also deny them entry to their lands. Extending the concept of sovereignty further than VITORIA, he declared that the Indians had the right to prohibit the immigration of Spaniards who were interested only in commerce because, once admitted, those Spaniards, more clever, stronger, and better armed, would only bring ruin to their lands. Neither the pope nor the emperor could authorize a war to compel the Indians to accept Christianity because the Indians possessed justly their property and territory. Wars of religion, then, must be condemned. He added that such a holy cause did not justify the enormous cruelty and barbarity that took place.

Yet, he felt that there were legitimate reasons for intervention. Spaniards had the right to preach Christianity in America, a right, he stressed, that should have been pursued by means of persuasion and an enthusiasm characterized by respect for Indian rights, unattended by the desire for dominion. More specifically, armed intervention was justifiable in certain situations to assist and protect the innocent who were sacrificed every year. All people belonged to one international community and were brothers. The same reasoning justified intervention to assist an oppressed party in its war against tyrannical rulers. In addition, as Christians, they had the responsibility to intervene to protect those Christians whose lives were threatened by non-Christians.

COVARRUBIAS sought a synthesis of the idea of the individual rights of the Indians on the one hand and the rights of the international and Christian community on the other. Theoretically, they were not incompatible. As long as peaceful means were used, conflicts and differences could be resolved. In practice, however, force was the order of the day. That was why COVARRUBIAS emphasized the importance of Indian rights and the sovereignty of Indian communities. Where violence was perpetrated unjustly by the Indians, he likewise did not hesitate to state those situations in which Spaniards could

justly intervene, not to enslave, but to defend and protect the liberty of the oppressed. The spirit of his work was the antithesis of SEPÚLVEDA'S.

In 1550, CHARLES V convened a meeting of fourteen theologians and jurists at Valladolid to study the colonial question. LAS CASAS and SEPÚLVEDA presented their opposing views of the conquest in a debate that was characterized by mutual recriminations. The debate, however, was inconclusive. AS DOMINGO DE SOTO put it in his summation: "DR. SEPÚLVEDA affirmed that the war against the Indians was not only legitimate but expedient; LAS CASAS contended that the war was neither legitimate nor expedient."⁴⁶ What was significant was the importance attached to the papal directives of ALEXANDER VI which guaranteed the right of intervention in America by the Crown of Spain to spread Christianity. The central question was the power of the pope to invest temporal power over the Indians. The theologians at the conference generally followed VITORIA in rejecting the temporal power of the pope. The jurists, on the other hand, tended to support the notion, arguing from history that, in the wars against the Moslems, the pope had granted temporal power to Christian rulers to advance the cause of Christianity. That SEPÚLVEDA'S book was not published was a sort of triumph for the VITORIAN view of the conquest. But, the ideological struggle was far from over. In 1555, the president of the council of the Indies, GREGORIO DE LÓPEZ, attacked the thesis of VITORIA in his commentary on the *Partidas*.⁴⁷ For him, the pope had the right to punish idolatrous pagans and to transfer this right to Christian rulers. War against them was just if they persisted in their customary sinful ways. According to SEPÚLVEDA, all the canonists in the council supported "the legitimacy of the conquest to eradicate idolatry and establish Christianity".

The support for the Sepulvedan thesis by an influential sector of the Spanish intellectual community was obviously the stimulus for the lectures on the conquest of America given by JUAN DE LA PEÑA between 1559 and 1563.⁴⁸ A student of CANO and CARRANZA and a friend of LAS CASAS, JUAN DE LA PEÑA had observed the course of the debate on the conquest from the beginning of its new turn under VITORIA in the 1530's. As an advocate of VITORIA'S position, he viewed with alarm the influence of SEPÚLVEDA. What was at stake, in his opinion, was Spain's civilizing mission. On the question of the origin of Spain's dominion in America, he restated the position of the theologians that neither the pope nor the emperor possessed temporal power over the Indians. He insisted that the right of intervention given by pope ALEXANDER VI to the Spanish Crown did not constitute the right of conquest, but the right to oversee the Christianization of America by peaceful means.⁴⁹ He disputed SEPÚLVEDA'S contention that the Spaniards waged a just war against the Indians because of idolatry. Since faith was a supernatural gift, no one could be forced to receive it. To do this was tantamount to tyranny. Christ was the head of all human beings. If Christians were already members of his body, those who were not Christian were potential members who, endowed with free will, must freely be persuaded of the truth of Christianity.

PEÑA then analyzed with some depth the notion of barbarism.⁵⁰ It was the magical term used by men like SEPÚLVEDA to define the nature of the

American Indian and to justify war against them. SEPÚLVEDA found his source in ARISTOTLE's statement that it was natural that the intelligent should rule over the unintelligent. For him, Spanish dominion and Indian subjection were the natural conditions for the advancement of Christian civilization in America. Referring to the Portuguese enslavement of Africans, SEPÚLVEDA wrote that the condition of Africans was better under slavery, to prove his point about his recommendations for the American Indian. PEÑA understood the term to mean a cultural situation in which the laws of a society were not rational and where all kinds of unnatural crimes were practiced, or where there was not even a rudimentary semblance of a political system. Sure, in such cases, a case could conceivably be made for armed intervention. But, he contended, he did not know of any society that fitted that definition. Certainly not the Indians of America. PEÑA rejected the use of the notion of superior and inferior civilizations, as he sought to demystify the politically charged term, barbarism. To accept this principle, in his opinion, would mean that any society that thought itself superior had the right to wage war against those nations it considered inferior. He could not accept SEPÚLVEDA's citation of the conquests of the Roman empire as being motivated by this principle. For him, greed, ambition, and force of arms were the motives in most cases. To illustrate his point, he asked whether the king of Spain had the right to intervene in France if he felt Spaniards were superior in intelligence.

In his treatment of those situations where Spain had the right to intervene militarily, he followed the analytical line drawn by VITORIA, CARRANZA, CANO, and COVARRUBIAS. The most serious cause was the defense of innocent sacrificial victims. War was, of course, to be the last resort, and one must take into consideration whether the war would cause a greater loss of life than the religious rituals. He recalled the story told by PLUTARCH of a Roman general who was sent to a city to punish its citizens for human sacrifice. On learning that it was an ancient custom, the general "pardoned the past and prohibited the practice in the future". Wars that were undertaken justly were defensive, and once the objectives were achieved. Spaniards were to restore to the native people all that they had taken.

The theoretical underpinning of Spanish imperialism in America took on a different character in the 1530's, thanks to the influence of FRANCISCO DE VITORIA. The early militant imperialism, defended by PALACIOS RUBIOS and MATÍAS DE PAZ, was superseded by a conception that sought to give colonization the foundation of justice. Nurtured by men like LAS CASAS, ANTÓN DE MONTESINOS, and ALONSO DE ZORITA, and the religious orders, this concept was defined brilliantly by VITORIA and developed by his students and followers. In truth, its genesis occurred in the late fifteenth century, a period that brought a general tendency towards institutional reform. In that turbulent century, when European feudalism was giving way to commercial capitalism, Europeans on the one hand were more assertive and adventurous; on the other hand, their anxiety prodded them to seek reform in institutions that had become frozen in old practices and abuses. What was surprising was that

some would go back to the scholastic philosophy of AQUINAS as they sought humane solutions to new problems. But, intellectual life in the fifteenth century was characterized by a certain sterility.⁵¹ The breakdown of the medieval synthesis of reason and revelation had left Christendom intellectually adrift. The Protestant Reformation offered one solution to the ensuing spiritual vacuum. Scholasticism, especially the ideas of AQUINAS, provided the foundation for those who desired modernization and reform within the traditional structure of Christendom, a trend that led to the council of Trent.

The conquest of America began the process of the European domination of the world, certainly one of the most significant aspects of modern history. The problems that it raised, like the right of domination and the rights of subject peoples, brought answers that still raise controversy today. In the sixteenth century, in the face of increasing dependence on the wealth of the Indies, despite encountering a native population whose culture was markedly different from theirs, some Spaniards in America and in Spain struggled to make the defense of the American Indian the official policy of their government. The value of their support for Indian human rights and the sovereignty of Indian communities, their belief in the equality of all communities, regardless of race, culture, and religion, within an international community, sharing similar ideals, surely transcended their historical context. One can question their implicit belief in the superiority of Christianity and European culture. But, in this, they were rooted in their own times. This presumption of superiority, one must hasten to add, has been held by other religions and cultures. Did VITORIA's view of the mission of Spain triumph over SEPÚLVEDA's? On the official governmental level, the influence of VITORIA and his followers was instrumental in getting considerable legislation passed to protect the Indians. The peaceful conquest of northern Mexico and the Philippines must be credited to the pro-Indian movement. But SEPÚLVEDA's position was more in tune with those in Spain and Europe, not to mention the colonists in America, who had benefited economically from the conquest, especially after the opening up of the silver mines in Mexico and Peru in 1546. The reconciliation of the theme of the struggle to win human and civil rights for the American Indians with that of their social and cultural catastrophe remains elusive.

¹ Born around 1486, FRANCISCO DE VITORIA entered the Dominican convent of San Esteban in Burgos while still young. He left for Paris in 1507 for his arts course, later graduating to the study of theology in 1513. He commenced lecturing at Paris in 1516. In 1522 he received his licentiate and doctorate in theology, returning to Spain the following year. See RICARDO G. VILLOSLADA, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria*, (Analecta Gregoriana, XIV), Rome, 1938; V. BELTRAN DE HEREDIA, *Los manuscritos del Fray Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, 1930; VENANCIO D. CARRO, *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, 2 vols., Madrid, 1944.

² STANDONCK (1443–1504) studied at Gouda with the Brethren of the Common Life and at Louvain before coming to Paris in 1470 where he received his M. A. at the college of Ste. Barbe in 1477. He taught at the college of Montaigu from 1477, becoming principal in 1483. See VILLOSLADA, *op. cit.*, 61–63; A. RENAUDET, *Jean Standonck, un réformateur catholique avant la Réforme*, in: *Bulletin de la Soc. de l'Histoire du Protestantisme français* LVII (1908) 5–18; A. HYMA, *The Christian Renaissance. A History of the Devotio Moderna*, New York, 1924, 236–250.

³ PETER CROCKAERT (Petrus Bruxellensis) came to Paris in the last decade of the 15th century, enrolling in the college of Montaigu. See VILLOSLADA, *op. cit.*, 230ff; J. QUETIF-ECHARD, *Scriptores ordinis Fratrum Praedicatorum*, Paris, 1719–21, II, 29; H. DENIFLE, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'université de Paris*, in: *Revue Thomiste* 2 (1894) 149–162.

⁴ VILLOSLADA, *op. cit.*, 279.

⁵ *Ibid.*, 291–301.

⁶ V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450–1550)*, Rome, 1939, 143ff.

⁷ See L. HANKE, *La lucha de la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, 1949; BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Apologética historia de las Indias*, Madrid, 1909.

⁸ LUCIANO PEREÑA VICENTE, *Misión de España en América*, Madrid, 1956, 7–10; –, *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento español en el siglo XVI*, Madrid, 1954, 164.

⁹ P. LETURIA, *Maior y Vitoria ante la conquista de América*, in: *Analecta Gregoriana* 101 (1959) 259–298.

¹⁰ For some twenty years PALACIOS RUBIOS was adviser to the Crown of Spain and President of the council of the Mesta. A lawyer of considerable repute, he took an active part in the preparation of the laws of Toro (1505). His *De iustitia et iure obtentionis ac retentionis regni Navarrae*, published in 1514 or 1515, gave an important clue to his position on the Spanish conquest. He argued that the Spanish conquest of Navarre in 1512 after the excommunication of the rulers of Navarre by Pope JULIUS II was a holy war and thus justified. See the introduction of S. ZAVALA in his edition of *De las islas del mar océano* by Palacios Rubios, XXII–XXVII; also, E. BULLÓN, *Un colaborador de los Reyes Católicos. El Doctor Palacios Rubios y sus obras*, Madrid, 1927.

¹¹ PALACIOS RUBIOS, *De las islas del mar océano*, ed. by S. ZAVALA, Mexico, 1954, 128.

¹² *Ibid.*, 128. For a discussion of the Bulls of Pope ALEXANDER VI in 1493, see P. LETURIA, *Las grandes bulas misionales de Alejandro VI, 1493*, in: *Bibliotheca Hispana Missionum* (1930) 213–232.

¹³ “Por tanto, la naturaleza créó en cierto modo a todos los hombres iguales y libres . . . fueron las guerras las que originaron la esclavitud”: PALACIOS RUBIOS, 27.

¹⁴ *Ibid.*, 57.

¹⁵ “Ahora bien: Dios es el señor de todo, y por consiguiente el que intenta separar a alguien de su dominio, como hacen los infieles, que perturban al fiel o cristiano, deben justamente perder el derecho que sobre ellos ejercen”: *Ibid.*, 117.

¹⁶ See J. N. FIGGIS, *Studies of political thought from Gerson to Grotius, 1414–1625*, Cambridge, 1931; F. J. C. HEARNshaw, *The social and political ideas of some great medieval thinkers*, London, 1923; R. W. and A. J. CARLYLE, *A history of medieval political theory in the West*, Edinburgh, 1936.

¹⁷ M. SERRANO SANZ, *Orígenes de la dominación española en América*, Madrid, 1918, 279.

¹⁸ Born between 1468 and 1470, MATÍAS DE PAZ studied in Paris from 1490–1496. He was professor of theology at the university of Valladolid and in 1513 obtained the chair of Scripture at the university of Salamanca. He died in 1519. See BELTRAN DE HEREDIA, *Un precursor del maestro Vitoria, el P. Matías de Paz y su tratado 'de Dominio Regum Hispaniae*

super Indos', in: *La Ciencia Tomista*, XI (1929) 173-190; BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, bk. 3, ch. 7.

¹⁹ MATÍAS DE PAZ, *De Dominio Regum Hispaniae super Indos*, ed. by S. ZAVALA, Mexico, 1954, 215.

²⁰ *Ibid.*, 222.

²¹ *Ibid.*, 244.

²² *Ibid.*, 255.

²³ See L. HANKE, *The first social experiments in America*, Cambridge, Mass., 1935; S. ZAVALA, *La Encomienda Indiana*, Madrid, 1935; L. B. SIMPSON, *The Encomienda in New Spain*, California, 1929.

²⁴ Born in 1495, DOMINGO DE SOTO was a student at the university of Alcalá before continuing his studies at the university of Paris where he was influenced by FRANCISCO DE VITORIA. He returned to Alcalá as professor in 1519-1520, developing a reputation as an outstanding theologian. He was a firm defender of the Vitorian view of the colonization of America. See BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Madrid, 1961; -, *El maestro Domingo de Soto*, in: *La Ciencia Tomista*, 133 (1932).

²⁵ *Ibid.*, 255ff. See also BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del maestro Fray Francisco de Vitoria*, Madrid, 1928, 151, 235-239.

²⁶ FRANCISCUS DE VITORIA, *Relectio de Indis et De Iure Belli relectiones*, ed. by ERNEST NYS, Washington, Carnegie Institution of Washington, 1917, 9-100; see also J. BAUMEL, *Les leçons de Francisco de Vitoria sur les problèmes de la colonisation et de la guerre*, Montpellier, 1936, 57-88.

²⁷ VITORIA, *Relectio de Indis*, 119.

²⁸ Cajetan, *Quest.* 66, art. 8; See also L. G. A. GETINO, *El maestro Fray Francisco de Vitoria y el renacimiento filosófico-teológico del siglo XVI*, Madrid, 1914.

²⁹ VITORIA, *op. cit.*, 126.

³⁰ On the notion of the political supremacy of the emperor, see C. BARCIA TRELLES, *La autoridad universal del emperador*, in: *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 1 (1931), 197-213; M. TORRES, in: *Idea de la monarquía universal hasta Francisco de Vitoria*, *Ibid.*, II, 147ff.

³¹ VITORIA, *Relectio de Indis*, 138.

³² *Ibid.*, 139.

³³ *Ibid.*, 146.

³⁴ *Ibid.*, 151ff; for a discussion of VITORIA'S contribution to the notion of international law, see J. BROWN SCOTT, *The Spanish origin of international law. Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Oxford, 1934; C. BARCIA TRELLES, *Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional moderno*, Valladolid, 1928; E. NYS, *Le Droit de la Guerre et les précurseurs de Grotius*, Brussels, 1882.

³⁵ *Ibid.*, 154.

³⁶ *Ibid.*, 155; VITORIA discussed the notion of a just war in a separate relectio, *De Iure Belli*, 165-187.

³⁷ *Ibid.*, 161.

³⁸ Professor at the college of San Gregorio in Valladolid, BARTOLOMÉ DE CARRANZA was invited by the emperor to attend the council of Trent in 1545. He was one of the closest advisers to PHILLIP II. His influence later waned and in 1559 he was placed in the Inquisition's jail in Valladolid on charges of heresy. In 1576 he was formally condemned by Pope GREGORY XIII and ordered to recant sixteen heretical opinions in his catechism. A few months later, he died. See PEREÑA, *Misión de España en América*, 27-37.

³⁹ BARTOLOMÉ DE CARRANZA, *Ratione Fidei Potest Caesar debellare et tenere Indos Novi Orbis*, in PEREÑA, *Misión de España en América*, 38–57.

⁴⁰ GINÉS SEPÚLVEDA, *Democrates segundo*, ed by A. LOSADA, Madrid, 1951, 33; see also T. ANDRÉS MARCOS, *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda*, Madrid, 1947; A. F. G. BELL, *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford, 1925.

⁴¹ BELL, *op. cit.*, 90–91, n. 69.

⁴² Born in 1509 in Cuenca, MELCHIOR CANO was a student at the university of Salamanca and joined the Dominican convent in 1523. From 1527–1531, he was a student of VITORIA. After completing his studies there, he went to the college of San Gregorio in Valladolid where he had BARTOLOMÉ CARRANZA among his professors. In 1534 he was made Master of Philosophy and, two years later, professor of theology at Valladolid. He gave a course on the Indies in 1539–1540. He taught at the university of Alcalá from 1543. In 1551 he was invited by the emperor to attend the council of Trent. See PEREÑA, 61–89; see also BELTRÁN DE HEREDIA, *Melchor Cano en la universidad de Salamanca*, in: *La Ciencia Tomista* 143 (1933) 178–268.

⁴³ “Quare non possunt extendi amplius quam ad hunc finem necessarium sit. Si enim verbi possent ab hoc scelere abduci, non possumus ab illo quemquam eripere per vim aut coactionem”: MELCHIOR CANO, *De Dominio Indorum*, in: PEREÑA, *op. cit.*, 109.

⁴⁴ Born in 1512, DIEGO DE COVARRUBIAS entered the university of Salamanca in 1522, receiving his bachelor's degree in law in 1534. At this time he came under the influence of VITORIA and DOMINGO DE SOTO. He received his doctorate in 1539 and obtained the chair of canon law the following year. In 1547 he was named to the commission to investigate the propriety of SEPÚLVEDA's book, *Democrates segundo*. See PEREÑA, *op. cit.*, 151–182.

⁴⁵ DIEGO DE COVARRUBIAS, *De Justitia belli adversus Indos*, in: PEREÑA, 184–231.

⁴⁶ BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto*, 237–274; —, *El maestro Domingo de Soto en la controversia con Sepúlveda*, in: *La Ciencia Tomista*, 45 (1932) 35–49, 177–193.

⁴⁷ GREGORIO LÓPEZ, *Las Siete Partidas del sabio rey Alfonso nono*, Salamanca, 1555, partida II, tit. 23, ley 2.

⁴⁸ Born in 1513, JUAN DE LA PEÑA studied at the college of San Gregorio in Valladolid where he had as masters BARTOLOMÉ CARRANZA and MELCHIOR CANO. He began teaching at Salamanca in 1559 when he explicated the *Secunda Secundae* of AQUINAS. He died in 1565. See PEREÑA, 235–267; BELTRÁN DE HEREDIA, *El maestro Juan de la Peña*, in: *La Ciencia Tomista* 51 (1933) 40–60, 145–178.

⁴⁹ JUAN DE LA PEÑA, *An sit iustum bellum adversus insulanos*, in: PEREÑA, 270–305.

⁵⁰ *Ibid.*, 298–301.

⁵¹ See S. OZMENT (ed.), *The Reformation in medieval perspective*, Chicago, 1971, 3–11; E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955, 438, 464–65; FRANCIS RAPP, *L'église et la vie religieuse en occident à la fin du moyen âge*, Paris, 1971, 251–366.

KLEINE BEITRÄGE

WELTRELIGIONEN UND WELTFRIEDEN*

von Richard Friedli

Die okzidentale Friedenswelle beginnt in den verschiedenen Wissenschaftszweigen ein Echo zu finden. Im multidisziplinären Gespräch werden mehr und mehr die verschiedenen natur- und humanwissenschaftlichen Beiträge zu dieser gemeinsamen Suche nach Gewaltverminderung und nach Versöhnungssteigerung artikuliert. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn sich auch die Religionswissenschaft zu diesem Anliegen äußert. Im deutschsprachigen Raum tut sie das jetzt mit dieser religionsgeschichtlichen Untersuchung des emeritierten Heidelberger Religionswissenschaftlers H.-W. GENSICHEN. Dabei eröffnet GENSICHEN trotz der „mit Bedacht gewählten Beschränkung auf religionsgeschichtliche Sachverhalte“ (15) Perspektiven, welche die Gegenwartssorgen und Zukunftshoffnungen im Umgang mit Aggressivität und Konflikten thematisieren. Dieses Unterfangen ist risikoreich, denn:

1. Es ist oft *akademisch* nicht positiv eingeschätzt, Phänomene und Diskussionen, die noch so aktuell und fließend sind wie jene der Friedens- und Kriegsdebatte, zu thematisieren.

2. Die letzte Versammlung der internationalen Vereinigung für Religionswissenschaft in Berlin (1984) hat ihrerseits *dramatisch* illustriert, wie schwierig es für die sozialhermeneutisch arbeitende, angewandte Religionswissenschaft ist, solch zeitgenössischen Themen wie die der Konflikte und Aggressionen aufzugreifen, ohne sich von den philologisch und texthermeneutisch geformten Religionsgeschichtlern als „journalistisch“ abqualifizieren lassen zu müssen.

3. Die *methodologische* Zueinanderordnung von sozio-kulturellen Gegenwartsanalysen wie der Friedenswelle und der religionistischen Hermeneutik ist ja *interdisziplinär* für manchen Epistemologen noch ebensowenig geklärt wie die Praxisorientierung, die im vorgeschlagenen Thema „Religion und Konflikt“ anklingt.

Diese akademischen, religionswissenschaftlichen und methodologischen Vorbemerkungen illustrieren aber auch, wie faszinierend und relevant die Materialsammlung von GENSICHEN zum Problembereich Religionswissenschaft und Friedensforschung ist. Im folgenden finden sich einige (1) Daten, (2) Interpretationsmodelle und (3) Praxisvorschläge zu diesem Forschungsbereich „Religion und Friede“, wie sie bei GENSICHEN anklingen oder noch klarer ausgezogen werden können.

1. Ist-Zustand: Konfliktive Beziehung zwischen Friedensforschung und Religionswissenschaft

Friede kann in Anlehnung an J. GALTUNGS Umschreibung als „ein Prozeß innerhalb eines Systems größerer Gruppen von Menschen, während dem keine organisierte, kollektive Anwendung oder Drohung von Gewalt stattfindet“ definiert werden. Gegenpol zu Friede ist damit nicht nur Krieg, sondern alle Formen von personaler und struktureller, manifester und latenter, physischer und psychischer Gewalt. Diese vielschichtigen Gestalten von Gewalt können typisierend folgendermaßen beschrieben

* Rezensionsartikel zur Veröffentlichung: GENSICHEN, HANS-WERNER, *Weltreligionen und Weltfrieden*, Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1985; 164 S.

werden: „Gewalt liegt dann vor, wenn Menschen so beeinflusst werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentiellen Entfaltungsmöglichkeiten“ (nach J. GALTUNG).

Gestützt auf solche Vorverständnisse gehen viele Friedensforscher von der Vermutung aus, daß die religiösen Systeme und Institutionen oft direkt oder indirekt und im Widerspruch zu ihren Botschaften solche Beeinflussungen fördern und so in ihrer Geschichte als polemogen, konfliktfördernd und aggressionssteigernd erscheinen. Untersuchungen zur religiösen Persönlichkeitsstruktur, welche das kanadische Friedensforschungsinstitut von Toronto (1969) veröffentlicht hat, gehen sogar so weit, unter Menschen, die sich selber als „orthodox“ und rechtgläubig einstufen, bei sozio-politischen Problemen (wie Todesstrafe, Kommunismus, Aufrüstung, Weltbürgertum oder Patriotismus) tendenziell eine erhöhte Aggressionsbereitschaft, ein gesteigertes militärisches Vertrauen in gewaltsame Konfliktlösungsmethoden und einen psychosozialen Einstellungskomplex, der mit „autoritäre Strenge“ und „Punitivität“ umschrieben werden kann, zu diagnostizieren. Wenn GENSICHEN diese die Kriegsbereitschaft betreffenden Resultate auf eine Opposition zwischen Christen und Nichtchristen reduziert und deshalb zurückweist (10), folgt er nicht mehr der aktuellen Diskussion, wo nur allgemein von „sich rechtgläubig einstuftenden Menschen“ die Rede ist – seien sie chinesische Maoisten, muslimische Fundamentalisten oder christliche Anhänger von Bischof Lefebvre.

Wegen dieses Trends zu intoleranten Absolutheitsansprüchen sind die Religionen von den Friedensforschern nicht mehr als Trägerinnen des Friedensanliegens wahrgenommen, sondern sie werden zu Objekten der kritischen Friedensforschung. Die Forschungs-Programme illustrieren diesen Befund: Ethnozentrismus, Heilige Kriege, Antisemitismus oder missionarischer Expansionsdrang der Religionen werden untersucht. Die wissenschaftliche Kooperation zur Analyse dieser Phänomene engagiert dabei praktisch jeden Fachbereich der üblichen universitären Disziplinen. Die Religionswissenschaft scheint aber in diesen Institutionen ebensowenig Partnerin zu sein wie die Theologien (vgl. J. GALTUNG, *Friedensforschung*, in: KRIPPENDORFF, E. (Hrsg.), *Friedensforschung* (Soziologie 29) Kiepenheuer & Witsch, Köln/Berlin 1970, 519–536).

2. Soll-Zustand: religionsgeschichtliche Interpretationsmodelle der konfliktiven Weltsituation

Stichwortartig und extrem verallgemeinernd kann nach GENSICHEN folgender religionsgeschichtlicher Befund vorgeschlagen werden:

Die archaischen Volksreligionen tendieren in ihren Kosmologien zu einer Auffassung, wonach Friedlosigkeit, Aggression und Krieg als universal gegebene Daseinsbedingungen angesehen werden. Sakral und Profan durchdringen sich dabei (26). Diese meist schriftlosen Religionen entwickeln aber auch z. B. Versöhnungsstrategien zwischen befeindeten Stämmen: „Zur Bekräftigung des Friedens werden die Kinder der Stämme, die miteinander Krieg geführt haben, von den Frauen beider Seiten gegenseitig gesäugt; darauf erfolgen Selbstverwundungen und Blutvermischungen“ (30).

Im Komplex der Religionen, welchen die okzidentale Religionswissenschaft mit *Hinduismus* etikettiert hat, wird die erwähnte weltlich-religiöse Wechselbeziehung als eine Polarität zwischen Schöpfungskraft und Zerstörung gesehen. Das Bild von *Śiva* oder *Kālī* verkörpert diese paradoxe Grundgegebenheit (39). Kriege werden dann sanktioniert und karmisch als selbstverständlich dargestellt. Kein anderes Dokument der Religionsgeschichte hat dieses Problem „Versöhnung – Konflikt“ so intensiv behandelt wie die *Bhagavad-Gita* (44), wo *Krishna* gegenüber *Ardjuna* die kriegerische

Pflichterfüllung im Samsara-Fluß legitimiert. Die Lehre der Gita ist damit alles andere als ein Aufruf zu bedingungsloser Gewaltlosigkeit (ahimsa), wie das – vielleicht – im Anschluß an MAHATMA K. GANDHI († 1948) im Okzident behauptet wird. Und dennoch ist für viele Pazifisten der Rückgriff auf Bhakti ein Weg sowohl zum Herzensfrieden als auch zum Weltfrieden, der weiter begangen werden muß (vgl. 57).

Der Protest von GOTAMO DEM BUDDHA gegen den altindischen Brahmanismus gewann seine Dynamik nicht zuletzt aus der kastengebundenen Problematik von Herrschaft und Gewalt. Dagegen fordern die Gebote von mettā (Liebe zu allen Wesen) und karuṇā (Mitleiden) eine Praxis friedfertigen Wohlwollens (61). Aber auch diese Anweisungen konnten nicht verhindern, daß z. B. der burmesische Kampf gegen die westlichen Kolonialmächte vom Sangha in aller Form als „heiliger Krieg“ deklariert wurde (1930–1932) (66). Konträr dazu verläuft der verinnerlichte Friedenswille der mahayani-stischen, japanischen *Rissho Kosei Kai* und der von ihrem Gründer NIKKYO NIWANO mitbegründeten Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP, 1970). Die große Frage (vgl. 80 und 147) bleibt beim oben skizzierten Ist-Zustand der Einschätzung religiöser Impulse durch die aktuelle Friedensforschung, wie weit dieser Friedensappell die sozialen und politischen, zwischenmenschlichen, nationalen und weltweiten Wirklichkeiten zu ändern vermögen. Diese Fragen und Zusammenhänge werden im Rahmen des WCRP seit 1979 immer klarer formuliert. GENSICHEN hat diese Entwicklung in seiner Darstellung nicht mitberücksichtigt.

Bei allen Nuancen, die der Begriff Dschihad („heiliger Krieg“), wenn er als „Anstrengung auf dem Weg Allahs“ übersetzt wird, erhält, kann man dennoch nicht darüber hinwegsehen, daß die Aufteilung der Welt in „Islam-Gebiet“ (dar al-islam) und „Kriegsgebiet“ (dar al-harb) zu politisch-religiösen Massenbewegungen und unerbittlichen Verhärtungen selbst innerhalb des *Islam* führen kann. Neben der ägyptischen „Gesellschaft der Muslim-Brüder“ ist der iranische AJATOLLAH KHOMEINI (89) ein Symbol für diese fundamentalistische, konfliktfördernde, orthodoxe Punitivität im aktuellen Reislamisierungsprozeß. Persönlichkeiten wie SMAIL BALIĆ, HASSAN ASKARI oder MOHAMMED ARKOUN gelingt es dabei höchstens im zwischenmenschlichen, interreligiösen Dialog Versöhnungswege zu beschreiten.

Die Tradition des *Judentums* illustriert ihrerseits, wie schillernd der Beitrag der Religionen für die Friedens- und Kriegsgeschichte ist. Oft wird ja das Friedensanliegen mit *šalôm* bezeichnet und gefeiert. Dabei wird vor allem der etymologisch hauptsächlich Sinngehalt von Heilsein in Gemeinschaft, Wohlergehen, Ganz-Sein oder Vollständig-Sein hervorgehoben (106). Wird bei dieser Dynamik das „Dorf-Welt“ zur Bezugs-gemeinschaft genommen, hat die prophetische und eschatologische Perspektive des *šalôm* sicher eine Signalfunktion. Wird *šalôm* hingegen ethnozentristisch eingengt, so bedeutet *šalôm* nichts anderes als Kapitulation und Unterwerfung der Besiegten und Annahme des „Friedens“-Diktates des Siegers. Es wäre bei der gegenwärtigen Friedens-bewegung, die oft mit dem Slogan „*šalôm*“ demonstriert, hilfreich gewesen, wenn GENSICHEN solche altorientalische Zusammenhänge vermerkt hätte. Kontrapunktisch muß aber auch hier wieder im modernen Staat Israel jene von religiösen Motiven getragene Gruppe erwähnt werden, welche die Friedenspädagogik fördert und gegen-über den sich orthodox einstuftenden, kriegsbereiten jüdischen Kreisen in Opposition tritt. Dieser Weg ist aber noch lang. Friede ist ja nicht eine beliebig machbare Errungenschaft (119), sondern die „leiseste aller Geburten“ (NELLY SACHS).

Das *Christentum* lebt in einer von persönlicher und struktureller Gewalt-Sünde zerrissenen Welt auf das Reich des vollkommenen *šalôm* zu. In der religionssoziologi-schen Vergemeinschaftungsform „Kirche“ gibt es in dieser gebrochenen Welt-situation der Ordnungsfunktion von Militär und Polizei quasi-religiöse Legitimation (124). Es ist hier nicht der Ort, von daher die Kreuzzüge oder die Missions- und Kolonialkriege zu

rechtfertigen. Eine Konsequenz aus dieser Geschichtsschau sind aber die Kriterien des gerechten Krieges (z. B. legitime Autorität, Verhältnismäßigkeit der Mittel, bessere Situation nach dem Krieg), welche zur Kontrolle der Konfliktabläufe von Moraltheoologen in den vergangenen Jahrhunderten erarbeitet worden sind (135–138, 149). Mit dem ersten Atombomben-Abwurf in Hiroshima (6. August 1945) und dem Nato-Doppelbeschuß (12. Dezember 1979) hat sich aber (was GENSICHEN ganz und gar nicht darstellt) in der innerchristlichen, protestantischen und katholischen Auseinandersetzung um Krieg und Frieden eine fundamentale, qualitativ neue sozio-politische Lage ergeben. Die Debatten zu den Nuklearversuchen im Pazifik an der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver (1983) signalisierten dieses neue Bewußtsein ebenso deutlich, wie der Pastoralbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden (1983). Die Mobilmachung der Herzen gegen Gewalt, Unterentwicklung und Krieg verwurzelt sich dabei luzid und realistisch im Todesschicksal und im Auferstehungshorizont von Jesus Christus.

3. Prognose: Religionswissenschaft und Konfliktbewältigung

Wie es die vorausgehende religionsgeschichtliche Darstellung illustriert, hat GENSICHEN mit seiner Veröffentlichung einen großen Beitrag zur Beziehung „Religionswissenschaft und Friedensforschung“ geleistet. Weiterführend und hilfreich wäre aber gewesen, die „Tagesordnung der Religionswissenschaft“ auszuarbeiten. Auf diese Traktandenliste gehörten m. E. folgende Punkte:

Kritische Evaluation der Religionen

1. Analysen zu den Intoleranzmechanismen und zum Bedürfnis nach Absolutheitsansprüchen (145).

2. Spannung zwischen dem universalen Heilsangebot von Brüderlichkeit/Geschwisterlichkeit und ethnozentrischer Vergemeinschaftung.

3. Militaristisches Potential der „Rechtgläubigen“ und Versöhnungsfähigkeit der Glaubenden.

Prospektive Untersuchung

4. Kultische Versöhnungsrituale und sozio-kulturelle Verhandlungstechniken in den afrikanischen Religionen.

5. Hinduistisch-buddhistische Meditationstechniken und gesteigerte Konflikt- bzw. Versöhnungsfähigkeit.

6. Prophetische Funktionen sowohl der Anklage von Gewalt als auch der Bestärkung von Hoffnungszeichen.

Im Sinne einer engagierten Religionswissenschaft ist aber H.-W. GENSICHEN in diesem Problemkreis „Religion und Frieden“ mit unserem gemeinsamen bekannten buddhistischen Mönch THICH NHAT HANH einig: „Wir schreiten über Dornen, aber mutig gehen wir voran, als wären es Blumen“.

von Godfried Deelen

„Fehlende politische Erziehung und Entpolitisierung der Bevölkerung . . . führen zur Entfremdung der Freiheit eines Volkes und verfestigen diese in den Händen von Technokraten eines Systems.“⁴¹ Mit dieser Feststellung haben die brasilianischen Bischöfe im Rahmen der politischen Bildungsarbeit einen neuen Weg eingeschlagen. Die besonders im Nordosten verbreiteten und organisierten Kurse über Bürgerkunde und Menschenrechte wurden allmählich von authentischer politischer Bewußtseinsbildung verdrängt, wobei die politischen Interessen als ein aus dem Evangelium abgeleiteter Auftrag gesehen wurden. Der Bischof von Crateús im Nordosten, DOM ANTONIO FRAGOSO, formuliert diesen Auftrag in der Zeitschrift „VOZES“ (Oktober 1982) wie folgt: „Es waren Menschen, die dieses Elend schufen, andere Menschen werden es abschaffen . . . Heute ist ein Bauer, der sich seiner Situation bewußt geworden ist, nicht wirklich gläubig, wenn er sich nicht politisch betätigt. Sein Glaube ist tot, weil der Glaube ohne Werke tot ist!“ Sein Mitbruder aus dem Nordosten, DOM MARCELO CAVALEIRA, sagt in einem Interview mit dem Institut für Brasilienkunde: „Die politische Dimension läßt sich aus dem Glauben gar nicht ausschließen. Man kann Glauben konkret und lebendig gar nicht leben, wenn man die politische Sphäre dabei außer acht läßt.“ DOM MARCELO läßt keinen Zweifel am politischen Standort der Kirche, wenn er weiter erklärt: „Früher haben wir Politik gemacht, ohne daß wir dies überhaupt merkten. Es war die schlimmste Politik, die wir machten. Denn wir standen dabei immer auf der Seite der Mächtigen und Privilegierten, und das unter dem Vorwand, wir müßten uns neutral verhalten.“⁴²

1. Nicht politische Macht, sondern soziale Gerechtigkeit

Die brasilianische Kirche bemüht sich nicht, eine eigene politische Macht zu bilden. Es geht ihr um eine neue Gesellschaftsordnung, die von gerechten Strukturen und Menschlichkeit gekennzeichnet ist.

Die Kirche versucht nicht, über nationale Machtinstrumente Kontrolle zu gewinnen. Sie will auch keine Verstärkung ihrer eigenen Position erreichen. Es geht ihr lediglich um die Stärkung der Machtinstrumente der unteren Bevölkerungsschichten, ohne diese zu gestalten. So will sie beispielsweise keine eigene Gewerkschaft, sondern sich mit den bestehenden „oppositionellen Gewerkschaften“ von Industrie und Landwirtschaft identifizieren. Die Kirche integriert sich in die „Movimentos Populares“ und versucht, den politischen Einfluß dieser Bewegungen zu stärken. Hieraus wird sich eine Gesellschaft konzipieren, die den evangelischen Grundwerten nähersteht, als die heutige Organisation der brasilianischen Gesellschaft.

Wenn es um die Neustrukturierung der Gesellschaft geht, will die Kirche keine politische Abstinenz betreiben, sondern für jene Partei ergreifen, die sich für mehr soziale Gerechtigkeit einsetzen.

Es gehört nicht zur Rolle der Kirche, politische Macht auszuüben. Ebensowenig kann man aus dem Glauben oder aus theologischen Prinzipien Richtlinien für eine politische oder soziale Gesetzgebung ableiten. Trotzdem gibt es in der Geschichte Momente – besonders in diktatorisch regierten Ländern – in denen ein politischer Kampf der Kirche grundsätzlich zur Verwirklichung der demokratischen Aspirationen des Volkes beiträgt. (Es gibt auch Beispiele in der Geschichte, wo die Kirche in solchen Situationen versagt hat.)

In diesem Sinne muß man die Äußerungen von DOM IVO LORSCHTEITER, dem Präsidenten der brasilianischen Bischofskonferenz, verstehen, die er am 12. September 1983 in Wien machte. Nach den Worten LORSCHTEITERS hat sich die Kirche in Brasilien dafür entschieden, „der Gerechtigkeit und Freiheit zum Siege zu verhelfen, jener Gerechtigkeit, die der Kapitalismus nicht verwirklicht, und jener Freiheit, die der Kommunismus zerstört.“ Bei der Suche nach einer entsprechenden *neuen Ordnung*, so der Bischof, könnten die Industrieländer nicht Vorbild sein, weil in ihnen der „Konsumismus“ viele menschliche Werte unterdrücke und weil sie zur Aufrechterhaltung ihres erreichten Fortschrittes fortwährend die Länder der Dritten und Vierten Welt ungerecht behandeln. Es gehe der Kirche darum, die strukturellen Wurzeln der Armut und Unterdrückung aufzudecken und zu beseitigen. Diese lägen im „kapitalistischen, konzentrationistischen System“, das sich innerhalb Brasiliens, aber auch auf internationaler Ebene auswirke. Bei der Überwindung dieser Ursachen von Armut und Unterdrückung gehe es darum, „etwas zu brechen“. Eine „sanfte Entwicklung“ sei nicht möglich. (KNA – 207/IX/83)

2. Politische Bewußtseinsbildung

Die erste uns bekannte politische Fibel stammt aus dem Jahre 1972 und wurde in der Diözese Natal im äußersten Nordosten Brasiliens benutzt. Im Jahre 1976 wurde die Fibel „Das ABC der Wahlen“ in Fortaleza, der Erzdiözese von Kardinal ALOISIO LORSCHTEIDER, herausgebracht. 1978 folgten andere Publikationen dieser Art, bis im Jahre 1982 im Hinblick auf die ersten freien Wahlen nach 1962 eine wahre Flut von rd. 40 verschiedenen Fibeln einsetzte. Mehrere regionale Abteilungen der Bischofskonferenz publizierten eigene Fibeln mit dem Ziel, diese bei Seminaren, Zusammenkünften, Kursen etc. für die Erwachsenenbildung zu benutzen.⁸ Fast alle Fibeln haben eine einfache Sprache, weil sie vor allem für das einfache Volk bestimmt sind. Viele Fibeln sind mit Zeichnungen, Karikaturen oder Comics illustriert. Nur die Fibel der Erzdiözese São Paulo ist mit 137 Zeichnungen von GILBERTO FREYRE illustriert, die als Dias gezeigt werden. Wissenschaftliche Auseinandersetzungen über Politik sowie bibliographische Angaben enthalten die Fibeln nicht.

Es gibt Texte, die von einzelnen Bischöfen oder regionalen Abteilungen der Bischofskonferenz oder durch Komitees für Gerechtigkeit und Frieden verfaßt wurden. Die Mehrheit der Fibeln ist jedoch in den Basisgemeinden entstanden. Alle Fibeln gehen von einer Beschreibung der politischen und sozialen Realität des Landes oder der Geschichte aus, es folgt eine theoretische Reflexion, die in die Frage mündet: wie müssen wir uns in diesem Land unter diesen Umständen politisch verhalten. Manchmal werden für diesen letzten Aspekt Texte aus der Bibel oder Lehrschreiben der Bischöfe benutzt.

Die Fibeln haben drei Hauptthemen zum Inhalt:

- Kirche und Politik: Warum beschäftigt sich die Kirche mit Politik und worin besteht die politische Rolle der Christen?
- Wie ist unsere Gesellschaft organisiert und strukturiert?
- Was ist Politik? Wo liegen die Machtstrukturen? Welchen Einfluß haben die Parteien? Wie steht man zu den Wahlen?

Diese drei Themen wollen wir näher analysieren.

3. Beziehung zwischen Kirche und Politik

Es wird in den Texten klargestellt, daß sich die Kirche mit den politischen Aspirationen des Volkes verbunden fühlt und daß die Rolle der Kirche politische

Implikationen einschließt. Des öfteren wird ein Text aus dem Puebla-Dokument zitiert: „Denn das Christentum muß die menschliche Existenz in ihrer Gesamtheit evangelisieren, zu der auch die politische Dimension gehört. Daher kritisiert die Kirche diejenigen, die den Glaubensbereich auf das persönliche oder familiäre Leben reduzieren wollen und die berufliche, wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Ebene ausschließen möchten, so, als ob Sünde, Liebe, Gebet und Vergebung dort ohne Gewicht wären.“ „Evangelisieren heißt, alles durchleuchten im Licht des Christus dem Befeiher, auch die Politik.“⁴ Die Fibeln weisen die These, die Kirche hätte mit Politik nichts zu tun, zurück. Keine Stellungnahme in politischen Fragen von seiten der Kirche würde als unverzeihliche Unterlassung angesehen.

Das Schweigen der Kirche wird interpretiert als eine politische Haltung, die den Status quo gutheißt. Die Kirche muß sich mit Politik beschäftigen, wenn sie sich für das Leben des Volkes interessiert. Es wird jedoch gleichzeitig betont, daß die Amtskirche sich nicht um Parteipolitik kümmern muß, das ist das Arbeitsfeld der Laien. Priester und Ordensleute sollen sich nicht innerhalb politischer Parteien profilieren.

4. Gesellschaftskonzept

Die Mehrzahl der Fibeln kommt zu der Schlußfolgerung, daß die brasilianische Gesellschaft gespalten und konfliktiv ist. Die Spaltung hat keine natürlichen Ursachen. „Die brasilianische Gesellschaft ist gespalten. Wenige besitzen fast alles . . . , die Mehrheit besitzt fast nichts, obwohl sie mit der Kraft ihrer Hände viel produziert.“⁵

Besonders die Zeichnungen und Bilder in den Fibeln habe große Aussagekraft: Der kleine unbedeutende Mann wird von den Großen und Mächtigen mit Füßen getreten und verachtet. Die soziale Ungleichheit und die Unterdrückung der Mehrheit der Bevölkerung sind zentrales Thema aller Fibeln. Die Arbeiterbevölkerung profitiert nicht von der Entwicklung des Landes. „Wirtschaftlich gesehen sind wir an den Rand der Gesellschaft gedrückt, weil wir nicht an dem Reichtum, an der Frucht unserer Arbeit teilhaben. Politisch sind wir marginalisiert, weil wir auf keinerlei Art an der Macht partizipieren. Sozial sind wir marginalisiert, weil wir nicht über Mittel verfügen, um unsere Grundbedürfnisse zu befriedigen und nicht das Recht haben, uns ordentlich zu organisieren.“⁶ Alle Fibeln gehen davon aus, daß der Wohlstand und der Lebensstil der Reichen nur durch Ausbeutung der Mehrheit der Bevölkerung möglich ist. Diese Kluft in der Gesellschaft nimmt überhand. Einige Fibeln stellen die brasilianische Gesellschaft als ein Zweiklassensystem von Ausbeutern und Ausgebeuteten vor. Einige andere weisen auch auf die Existenz einer Mittelklasse hin. „Die brasilianische Gesellschaft hat immer bestanden aus sehr reichen Menschen, aus Personen mit geringem Besitz und aus Armen. Die Reichen nennen wir die dominierende Klasse, die zweite Kategorie die Mittelklasse und die Armen sind die Volksklasse.“⁷

Eine Fibel aus dem Bundesstaat Ceará weist darauf hin, daß die Mehrheit der Mittelklasse im Dienst der dominierenden Klasse steht. „Es gibt aber auch Personen aus der Mittelklasse, die sich mit dem Kampf der Volksklassen zur Verteidigung ihrer Rechte solidarisieren.“⁸

Die Mehrzahl der Fibeln schreibt die sozialen Gegensätze in der Gesellschaft strukturellen Gründen zu. Der große Schuldige ist das kapitalistische System, das es ermöglicht, daß eine kleine Minderheit die Mehrheit ausbeutet. „Das Elend und die Armut haben Eltern: das Wirtschafts- und politische System in unserem Land. Gewinn wird als Motor der Entwicklung gesehen, die Konkurrenz ist das höchste Gesetz und das Privateigentum wird als absolutes Recht betrachtet.“⁹

5. Die Auffassung über Politik

Die Kirche aktualisiert in den Fibern ihre Auffassung über Politik. Politik ist ein Wert, und die politische Aktion wird positiv bewertet. Politik wird meistens umschrieben mit dem Begriff Organisation der Gesellschaft. Politische Aktion ist all das, was zur Organisation der Gesellschaft in der einen oder anderen Form unternommen wird. „Politik ist ein Instrument, das man benutzt, um die Gesellschaft zu ändern oder zu konservieren.“¹⁰ „Politik ist das Organisieren der Gesellschaft in einer solchen Form, daß alle miteinander leben können.“¹¹

„Politische Aktionen bestehen in: Organisation und Kampf in den Gewerkschaften, den Mütterklubs, Nachbarschaftsvereinen, politischen Parteien etc.“¹²

Nicht unwichtig ist die Tatsache, daß die Fibern darauf hinweisen, daß Abstinenz in politischen Fragen auch Politik betreiben bedeutet. „Wenn man sagt: ‚Ich will mit Politik nichts zu tun haben‘, nimmt man automatisch eine politische Option ein. Damit ist bereits eine Stellungnahme gegeben. Diejenigen, die nichts mit Politik zu tun haben wollen, unterstützen damit das Regime. Man gibt damit einer nichtdemokratischen Politik alle Möglichkeiten. Das heißt, daß man sich politisch beteiligt.“¹³

Das Ziel der Fibern ist, der Volksklasse bewußt zu machen, daß es für sie wichtig ist, sich politisch aktiv zu verhalten und daß Politik nichts ist, wovon man Abstand nehmen kann. Die Idee, daß Politik etwas Schmutziges sei, wird im allgemeinen in den Fibern bestritten. Die Erklärung, die dafür herangezogen wird, besteht in der Feststellung, daß die dominierende Klasse daran interessiert ist, daß die Volksklasse kein politisches Interesse zeigt. „Derjenige, der sagt, daß Politik schmutzig ist, hat kein Interesse an der Teilnahme des Volkes an politischen Entscheidungen. Die Situation wird sich dann nicht ändern, ja sogar verschlechtern. Wenn sich das Volk außerhalb der Politik stellt, werden politische Entscheidungen gegen das Volk getroffen. Gerade die Mächtigen in unserer Gesellschaft versuchen uns klar zu machen, daß Politik nicht für das Volk ist, so daß sie selbst Entscheidungen treffen können, die zu ihrem Vorteil sind.“¹⁴

Einige Fibern verweisen auf die sogenannte „Klüngelpolitik“ und auf politische Korruption in den einzelnen politischen Parteien. Besonders die Fibel der Kommission Gerechtigkeit und Frieden in Sao Paulo geht auf die einzelnen Parteiprogramme ein und wirbt für die neue Arbeiterpartei (Partido dos Trabalhadores). Die Regierungspartei PDS (Partido Democrático Social) wird als untauglich charakterisiert.¹⁵

Ein wichtiges Thema in den Fibern sind die Kriterien, sich bei den Wahlen für eine bestimmte Partei zu entscheiden. Die politisch interessierten Menschen werden darauf hingewiesen, sich nicht nur die Parteiprogramme anzusehen, sondern auch die Praxis der Parteien zu beobachten und festzustellen, was die Partei bereits zugunsten der Arbeiterbevölkerung getan hat.

Alle Fibern legen großen Wert auf das Gewicht der Stimmen. „Die Wahlstimmen sind die friedlichsten Waffen in dem politischen Kampf für Gerechtigkeit und Befreiung der Unterdrückten.“¹⁶

In der Fibel von Rio de Janeiro werden die Wahlen mit dem kleinen Stein von David verglichen, der den Giganten Goliath tödlich traf. In der Fibel von Fortaleza klingt sogar eine Drohung an die Adresse der Regierungspartei durch: „Die Sozialpastoral der Kirche kann sogar ein Instrument werden, durch das die nichtpopulären Politiker auf demokratische Weise durch die Stimmen der Wähler von der Bildfläche verschwinden.“¹⁷

Die Wahlstimmen werden durchaus als ein Instrument zur Ausübung politischen Einflusses gesehen. Es wird vor der alten Praktik gewarnt, seine Stimme zu verkaufen oder gegen lose Versprechungen oder persönliche Vorteile einzutauschen.

6. Schlussfolgerungen

Nicht alle Fibeln haben eine gleiche Verbreitung gefunden. Es gibt Fibeln, die nur mit 500 Exemplaren publiziert wurden, andere wiederum mit vier Neuauflagen von über 10 000 Exemplaren. Auch der Inhalt ist qualitativ unterschiedlich.

Die meisten Fibeln sprechen von Politik als etwas Sauberem, Schönerem, fast Göttlichem. (In der Katholischen Soziallehre wird von Politik als *Ars Gubernandi* gesprochen.) Es wird nicht auf die Komplexität des politischen Geschehens, auf die Notwendigkeit von Kompromissen und die Teilung der Regierungsverantwortung, auf das politisch Machbare in bestimmten Situationen, auf Irrtümer von Parteien und einzelnen Politikern, auf Diffamierung von politischen Gegnern etc., eingegangen. Die Fibeln sind in ihren Formulierungen sehr einfach, zum besseren Verständnis der Zielgruppen. Es entsteht jedoch der Eindruck, daß auch die Verfasser von etwas simplen und zu einfachen Vorstellungen ausgegangen sind.

Die Kirche akzeptiert es, sich mit politischen Angelegenheiten zu beschäftigen. Das Neue an der Sache ist nicht, dies zu erkennen, sondern vielmehr, daß sie sich an die Seite der politischen Opposition aufstellt. Die seriöse Option für die Armen und die Solidarität mit den Volksbewegungen treibt die Kirche konsequenterweise in die politisch progressive Richtung.

Es ist in Brasilien die Kirche gewesen, die in den letzten Jahren viel zur politischen Bewußtseinsbildung der Bevölkerung beigetragen hat, eine Arbeit, zu der die politischen Parteien selbst oder gewerkschaftliche Gruppierungen nicht in der Lage waren. Der besondere Beitrag besteht in der Tatsache, daß über politische Fragen in breiten Volkskreisen wieder diskutiert wird. Die Verbindung zwischen Glaube und Politik ist beim Volk wiederhergestellt.

(Über die Redaktion der ZMR sind eine Vielzahl der hier erwähnten Dokumente in Kopie erhältlich, u. a. die unten in den Anmerkungen 9–14 und 16–17 zitierten.)

¹ *Exigências Cristãs de uma Ordem Política*, Nr. 27 aus der Reihe Dokumente der Brasilianischen Bischofskonferenz Nr. 10. Deutsche Übersetzung von Dr. Horst Goldstein – Anforderungen aus christlicher Sicht an eine politische Ordnung. Dieses und andere brasilianische Dokumente sind zu erhalten im Institut für Brasilienkunde, Sunderstraße 15, Postfach 12 20, 4532 Mettingen.

² DOM MARCELO CARVALHEIRA, *Glaube und Politik*, in: Brasilien Dialog 1/1983, S. 4 (Herausgeber: Institut für Brasilienkunde Mettingen).

³ *Educação Política – um Caminho para a Libertação*, Regionalabteilung der Brasilianischen Bischofskonferenz Nordeste II, Recife. *Encontros de Pastoral Política*, Regionalabteilung der Brasilianischen Bischofskonferenz, Süd III, Porto Alegre.

Cadernos de Educação Política, Regionalabteilung der Brasilianischen Bischofskonferenz, Süd II, Curitiba.

Povo de Deus e Educação Política, Regionalabteilung der Bischofskonferenz im Amazonas, Manaus.

Conquistando o que é o Nosso, Regionalabteilung der Bischofskonferenz, Zentralbrasilien, Goiânia.

O Cristão e a Política, Regionalabteilung der Bischofskonferenz im Mato Grosso, Campo Grande.

⁴ *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*: Arbeitsdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla, Febr. 1979, Nr. 515,

Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, zitiert in *Politica: A Luta de um Povo*, Juazeiro, Bahia.

⁵ *Educação Política – um Caminho para a Libertação*, Bischofskonferenz Recife.

⁶ *Encontros de Pastoral Política*, Bischofskonferenz, Porto Alegre.

⁷ *Im Debate: Política*, Entwicklungsorganisation FASE, Rio de Janeiro.

⁸ *Cartilha de Educação Política*, Bewegung für Basiserziehung MEB im Bundesstaat Ceará.

⁹ *Povo de Deus e Educação Política*, Bischofskonferenz, Amazonas.

¹⁰ *Bate-papo sobre Política*, Diözese Vitória, Bundesstaat Espírito Santo.

¹¹ *Igreja e Participação na sociedade*, Diocese de Tubarão, Bundesstaat Santa Catarina.

¹² Siehe Fußnote 9.

¹³ *Falando de Política*, Diözese Santo André, Bundesstaat São Paulo.

¹⁴ *Cadernos de Educação Política*, Bischofskonferenz Curitiba.

¹⁵ *Fé e Política*, Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, São Paulo.

¹⁶ *Consciência Política*, Diözese Uberaba, Bundesstaat Minas Gerais.

¹⁷ *ABC das Eleições*, Diözese Fortaleza, Bundesstaat Ceará.

JESUS UND MEDIZINMANN*

von Hans-Jürgen Becken

In der weltweiten Diskussion über die Krise der westlichen Medizin spricht man heute über die praktischen Möglichkeiten, wie die Gesundheitsversorgung auch den bisher unterprivilegierten Massen in der „Dritten Welt“ zugewendet werden kann. Dabei wird stillschweigend vorausgesetzt, daß die wissenschaftliche Medizin das angemessene Instrument zur Lösung der globalen Gesundheitsprobleme sei. Aufgrund seiner Erfahrungen im Dienst der Weißen Väter in Ostafrika stellt SHORTER die radikalere Frage nach einem christlichen Verständnis von ganzheitlicher Heilung und sucht darauf eine missionstheologische Antwort zu geben.

Man soll es ihm nun nicht verübeln, daß er dabei den anstößigen Begriff „witchdoctor“ (Zauberdoktor) verwendet. Denn er gebraucht ihn polemisch in seinen kritischen Ausführungen, die weder westliches Denken noch afrikanische Vorstellungen schonen, und auch die kirchliche Praxis bleibt dabei nicht ungeschoren. Konstruktiv richtet er dabei aber ein Zeichen der Hoffnung auf für die Heilung unserer zerbrochenen Welt. Anhand von lebendigen und anschaulichen Berichten und Erlebnissen macht er deutlich, was die biblisch begründeten Einsichten im Alltag bedeuten können, nicht nur für Afrika, sondern auch für uns in Europa.

Die Einteilung des Buches in zwei große Teile ist logisch: Teil 1 spricht von der Dunkelheit Gottes, also von allem, was der Heilung bedarf: Umweltverschmutzung, Krankheit, Angst vor dem Tode, seelische Belastungen und Sünde; und von der daraus erwachsenden Sehnsucht nach einem neuen Leben, wo es kein Böses, aber viel Heilung gibt. Teil 2 handelt vom Licht, das in dieser Dunkelheit scheint, von den vielen verschiedenen Ansätzen zur Heilung, die alle, wenn auch oft sinnvoll verändert, im christlichen Heilen verwendet werden können; und von der Vision, wie solches Heilen in der kirchlichen Praxis aussehen müßte. Theologisch ist diese Zweiteilung nicht formalistisch durchgezogen worden: Auch in der Dunkelheit scheint das Licht der Welt immer schon wieder durch, und auch bei den Heilungsansätzen müssen immer wieder Irrwege abgewiesen werden.

Die wesentlichen Ausführungen dieses Buches müssen im Lichte der missionswissenschaftlichen Diskussion unserer Tage gesehen werden. Eine Gelegenheit, darüber zusammenfassend informiert zu werden, bot die 6. Konferenz der Internationalen Vereinigung für Missionswissenschaft, die im Januar 1985 in Harare, Simbabwe, das Thema „Christliche Mission und menschliche Umwandlung“ bearbeitete. Dabei beschäftigte sich eine Sektion unter Leitung des Rezensenten mit dem Fragenkreis „Die Kirche als heilende Gemeinschaft“. Auch bei diesen Besprechungen ging es nicht nur um Krankenheilung, sondern um den heilenden Charakter des kirchlichen Dienstes in allen Bereichen menschlichen Lebens.

In ihrem Schlußbericht, aus dem noch mehrfach zitiert werden wird, ging die Sektion noch einen Schritt über SHORTER hinaus, wenn sie feststellte: „Angesichts der Zerrissenheit und Leiden der Welt, an denen auch die Kirche teilhat und eingedenk des der Kirche übertragenen heilenden Handelns Christi, ist uns bewußt geworden, daß Heilen eine wesentliche Funktion der Kirche ist. Für die Bestimmung der Wesensmerkmale wahrer Kirche (notae ecclesiae) bedeutet das, daß Heilung genauso konstitutiv ist

* Überlegungen zu einer wichtigen Neuerscheinung zur Klärung des christlichen Verständnisses von Heilung und Ganzheitlichkeit: SHORTER, AYLWARD: *Jesus and the Witchdoctor. An approach to healing and wholeness*. Geoffrey Chapman/London, Orbis Books/Maryknoll, N.Y., 1985; X + 258 S.

wie Wort und Sakrament. Damit wird die Rolle des Volkes Gottes als Gottes eigene Missionsmannschaft betont, durch die der Menschheit Versöhnung, Frieden und Heil mitgeteilt wird.“

Bei seiner Darstellung der heilungsbedürftigen Leiden der Menschheit geht SHORTER auf ganzheitliche afrikanische Denkvorstellungen ein. Er verherrlicht sie nicht, aber er sucht sie zu verstehen. So zieht er von der sakramentalen Verbundenheit der Schamanen, wie sie sich im Opfer manifestiert, die Linie durch zur Zerstörung der Umwelt durch moderne Technologie und die christliche Antwort darauf. Krankheit muß sinnlos bleiben, wenn sie weder Zweck noch Ziel hat. Der Tod ist furchtbar, solange die Beziehung zwischen Lebenden und Toten nicht geklärt ist. Krankheit kann nicht nur gesellschaftliche Ursachen haben, die Gesellschaft selbst kann krank sein. Ihr Versagen kann zu seelischen Störungen führen, Emotionen können Krankheiten beeinflussen. Und als entscheidende Störung der Gemeinschaft mit Menschen und mit Gott wird die Sünde als „gesellschaftsschädigendes Handeln“ dargestellt. Mit Angst vor Strafe (Tabu-Verständnis) ist auch da keine Heilung zu erreichen. Weder Dualismus noch Monismus können das Geheimnis des Bösen erklären. Ob nun menschliche Ursachen oder nicht-menschliche Mächte für das Leiden verantwortlich gemacht werden, seinen Sinn erfährt das Leiden erst durch den, der wahre Heilung bringt.

Ganz in diesem Sinne setzt die Harare-Studiengruppe bei der Heilung ein und erklärt: „Heilung ist der Vorgang, einen dynamischen Zustand des Wohls des Einzelnen und der Gemeinschaft herbeizuführen – leiblich, geistig, gefühlsmäßig, geistlich, wirtschaftlich, politisch, gesellschaftlich – das mit sich selbst, mit anderen, mit der Umwelt und mit Gott im Einklang ist . . . In einem so verstandenen Heilungsprozeß ist es die Verantwortung der Kirche, die Voraussetzung dafür zu schaffen, daß Heilung in allen Bereichen menschlichen Lebens angebahnt und gefördert werden kann . . . Die Kirche als eine Gemeinschaft des Glaubens kann die Dynamik der heilenden Kraft Christi in jede Situation einbringen, damit Gerechtigkeit und Versöhnung menschliche Veränderungen hervorbringen und so die bestehenden Widersprüche und Konflikte erkannt und überwunden werden . . . Die Kirche als Gefährtin Christi lebt in der Welt. Herausgefordert zur Gemeinschaft mit ihm ist sie nicht nur Empfängerin, sondern auch Spenderin von Heil und Heilung für die Menschheit. In diesem Geiste Christi ist sie Kirche für andere.“

Im Blick auf die verschiedenen Heilungsmethoden betont SHORTER, daß alle diese Formen zur letzten Ganzheit beitragen. Das Gebet ist also keine „alternative Medizin“, christlicher Heilungsdienst kein Ersatz für die vielfältigen Möglichkeiten, die Gott den Menschen als Einsichten gegeben hat. Doch bescheinigt er pharmakologischem Wissen und wissenschaftlicher Medizin bei aller anerkannter Hilfe, die sie auf leiblichem Gebiet leisten können, auch ihre Grenzen.

Zu ganz ähnlichen Ergebnissen kam auch die Harare-Studiengruppe, die sich aufgrund ihrer Zusammensetzung aus Vertretern von sehr unterschiedlichen Situationen noch sehr viel intensiver gerade mit wissenschaftlicher Medizin beschäftigt hat. Einige Kernsätze ihrer diesbezüglichen Erklärung sollen hier folgen: „Die Kirche erkennt den guten Nutzen westlicher Medizin an und bedient sich ihrer hilfreichen Mittel. Dennoch weiß sie auch um deren Begrenzungen.“ Und nachdem dann eine Reihe dieser Grenzen aufgezählt worden sind, schließt der einschlägige Abschnitt mit der Feststellung: „Die Kirche anerkennt, daß die westliche Medizin zwar einen wichtigen Beitrag zur Genesung leistet, nicht aber den alleinigen. Wir müssen uns der Gefahren bewußt sein, die darin bestehen, gesellschaftliche Probleme medizinisch lösen zu wollen.“

Wie schon der Titel erwarten läßt, liegt der besondere Akzent bei SHORTER auf der Frage nach dem Stellenwert traditionellen Heilens. Seine anthropologischen Kenntnis-

se und seine mehr als zwanzigjährige Missionserfahrungen in Ostafrika geben ihm die Berechtigung, auf diesem Gebiet einen differenzierten Beitrag zu leisten. Im Gegensatz zu manchen durch die Scheuklappen westlichen Denkens behinderter Forscher, die beim Besuch von Medizinern immer noch pharmakologische Geheimnisse in deren Kräutern und Knochen suchen, hat er erkannt, daß in afrikanischen Heilmethoden vielmehr Religion und Parapsychologie einen wesentlichen Beitrag zur Ganzheitlichkeit leisten. Daß hier nicht einzelne Krankheiten behandelt werden, sondern der ganze Mensch in allen seinen gesellschaftlichen und kosmischen Beziehungen, sieht er zu recht als einen wesentlichen Bestandteil an, der dem christlichen Verständnis des integrierten Heilens angemessen und einzuordnen ist.

Hier greift SHORTER als erfahrener Missionsmann die schablonenhafte Vorstellung an, die im „Zauberdoktor“ den Teufelspriester und in der magischen Weltanschauung Primitivität und Satanskult sieht. Jesus ist selbst wie ein traditioneller Heiler aufgetreten, hat alternative Medizinen und Heilmethoden angewendet und selbst die magische Kraft, die von seinem Rock ausging, gebraucht, um die blutflüssige Frau zum Glauben zu führen. Das entscheidend neue an seinem Dienst war, daß er es nicht dabei beließ, sondern seine Wunder als Zeichen der hereinbrechenden Gottesherrschaft zu verstehen lehrte. In gleicher Weise ist es auch nicht Aufgabe der Kirche, Völker anderer Kulturen mit westlichen Denkmodellen zu beglücken, sondern vielmehr ihre Vorstellungen, Symbole, Träume und Gebete zur ganzheitlichen Heilung ihrer Gemeinschaften einzusetzen. So geschieht Mission im Kontext.

In diesem Zusammenhang kommt SHORTER auch auf den früheren Erzbischof von Sambia, EMMANUEL MILINGO, und andere christliche Exorzisten, die afrikanische Geister- und Austreibungsvorstellungen in ihren „Dienst der Befreiung“ gestellt haben, zu sprechen. Daß dabei die Gefahr besteht, durch Hexenjagden und Teufelsaustreibungen die Angst vor den – an sich wertfreien – Geistesmächten zu stärken, davor wird eindrücklich gewarnt. Begegnen kann man dieser Gefahr nur, wenn man, statt vor diesen unerklärlichen Erscheinungen zu warnen, die Erlösung und Befreiung durch Jesus Christus und die neue Gemeinschaft seines Volkes in den Mittelpunkt der missionarischen Verkündigung stellt.

Ganz im gleichen Sinne fand auch die Arbeitsgruppe in Harare eine vorsichtige Würdigung der traditionellen Medizin; so sagte sie: „Die Kirche anerkennt in zunehmendem Maße den Beitrag traditioneller Medizin zum christlich verstandenen Heilen. Dabei denken wir besonders an ihren umfassenden Ansatz, der den Menschen als eine ungeteilte Person ernst nimmt; ihre enge Beziehung zur jeweiligen Gesellschaft, Kultur und Geisteshaltung; das Einbezogensein der Gemeinschaft in den Heilungsvorgang und ihr Wissen um übernatürliche Ursachen für Leiden und Heilung. Daher befürworten wir ein offenes Gespräch über dieses Bemühen um Heilung sowohl in den Kirchen als auch mit traditionellen Heilern. Selbst wenn die Kirche viel von diesen traditionellen Heilern lernen kann, geht christlich verstandenes Heilen doch weiter, weil es sich auf die Kraft Christi als Quelle der Heilung verläßt. Von dieser Voraussetzung her könnte eine Zusammenarbeit mit traditionellen Heilern das christliche Verständnis von Heilung fördern.“

Nachdem SHORTER so viel profunde Kenntnis und einführendes Verständnis für die afrikanischen Denkstrukturen unter Beweis gestellt hat, ist der Leser verwundert, wenn einheimische Versuche der Integration traditioneller Heilung in die Praxis christlicher Verkündigung in neuen religiösen Bewegungen oder Afrikanischen Unabhängigen Kirchen als dualistisch, millenaristisch, quietistisch und synkretistisch beurteilt werden. Im gleichen Atemzuge, wenn auch mit unterschiedlichem Akzent, wird die Schwarze Theologie der Befreiung kritisiert. Ob es hier an den intensiven persönlichen Begegnungen gefehlt hat? Ostafrika ist zwar, verglichen mit anderen Teilen Afrikas,

verhältnismäßig arm an diesen Erscheinungen, wenn auch gerade Kenya dabei eine Ausnahme macht. Oder liegt es dem Verfasser daran, den großkirchlichen Rahmen für das ganzheitliche Heilen zu betonen? Die diesbezügliche Bibliographie ist jedenfalls auch nicht auf dem neuesten Stand; heute überholte Wertungen dieser Bewegung finden sich denn auch an mehreren Stellen wieder.

Wie dem auch sei, SHORTER steht mit dieser Beurteilung im Gegensatz zum derzeitigen missionstheologischen Stand des Gespräches. Eine andere Studiengruppe der erwähnten Konferenz in Harare, die sich mit „Afrikanischer Christlicher Unabhängigkeit“ befaßte, hat zur Frage des Heilens in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen u. a. festgestellt: „Die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen haben ein ganzheitliches Verständnis des Heils und daher auch der Heilung. Es geht ihnen dabei nicht nur um die Seele, sondern auch um den Leib, nicht nur um den Einzelnen, sondern auch um die ganze Gemeinschaft, deren Beziehungen durch die Krankheit eines ihrer Glieder gestört sind. Solche Heilung kann gut mit ‚realisierter Eschatologie‘ bezeichnet werden. Weil sie dabei traditionelle Glaubensformen anpassen und umformen, stellt ihre Heilung einen wesentlichen Grund für ihre Anziehungskraft dar . . . Ihre Therapie verwendet verständliche rituelle Symbole und nimmt damit den Dialog mit den alten Glaubensvorstellungen auf. Zum Beispiel schreiben sie die Vertreibung eines leidverursachenden Ahnengeistes durch die Kraft des Dreieinigen Gottes vor im Gegensatz zur Ahnenverehrung im traditionellen System.“

Und die Arbeitsgruppe „Die Kirche als heilende Gemeinschaft“, die sich mit den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen unter dem Aspekt der Glaubensheilung befaßte, sagte dazu: „Den Begriff ‚Glaubensheilung‘ verstehen wir als die Anwendung der Kraft des Gebetes und der Unterstützung durch die Gemeinschaft, um so unmittelbar die Vollmacht Christi als wirkende Kraft zur Heilung anzurufen. ‚Glaubensheilung‘ wird als wesentlich für das Verständnis christlichen Heilens erachtet und erstreckt sich in seiner Anwendbarkeit auf jegliche Art von Zerrissenheit und Leiden. Einige wichtige Aspekte der Glaubensheilung sind: Sie anerkennt den übernatürlichen Faktor im Heilungsgeschehen; sie sollte nicht von Unerfahrenen durchgeführt werden und sie hat auch politische Folgen für die ‚Medizin der Armut‘. Wir betrachten Glaubensheilung als unterstützende Maßnahme im Heilungsgeschehen, jedoch nicht als einen vollständigen Ersatz für Medizin.“

Erfreulich erfrischend an SHORTERS Buch ist auch, daß es nicht in der Theorie steckenbleibt, sondern in den letzten drei Kapiteln Vorschläge zur praktischen Ausübung des kirchlichen Dienstes macht. In einem ersten Problemkreis geht es darum, die Sakramente von ihrer moralischen und individualistischen Ebene in den größeren Zusammenhang der Feier des integrierten Heilens anzuheben. Dieser Schritt wird anhand von Taufe und Abendmahl eingehend begründet und mit Vorschlägen für eine sinngemäße Entwicklung der liturgischen Formen angewendet. Für die übrigen Sakramente wird die Analogie dann in kürzerer Form abgehandelt.

In einem zweiten Kreis geht es um die Gaben der Heilung in der Kirche. Dabei kommt die Dynamik zur Sprache, die sich in den Wallfahrten der Volksfrömmigkeit und den Heilungsgebeten unter Handauflegung in den Basisgemeinden und in der Charismatischen Bewegung bereits Ausdrucksformen geschaffen hat, und das SHORTER gern zum Allgemeingut der Gemeinde machen möchte. Der dritte Kreis sinnt über die Möglichkeit nach, neben dem Engagement der Kirche in der Gesundheitsfürsorge auch die pastorale Betreuung der Kranken wieder zu stärken. Und das nicht, um Proselyten zu machen, wie das manchmal geschehen ist, sondern um denen die leiden, sterben und helfen bereits hier einen Vorgeschmack der ganzheitlichen Rettung zu geben, die Christus für uns bereitet hat. In diesen Bereich gehören dann auch die kirchliche

Mitverantwortung für die Erhaltung der irdischen Umwelt wie für Gerechtigkeit und Versöhnung in den gesellschaftlichen Spannungen im kleinen wie im großen.

Zusammenfassend wendet SHORTER aus seiner afrikanischen Erfahrung erweiternd auf die Weltkirche an: Wir alle sind Heiler, an uns selbst und an anderen. Aber in der Nachfolge Christi sind wir – wie er – verwundete Heiler.

Im gleichen Geist schließt auch die Studiengruppe über christliches Heilen in Harare ihren Bericht ab; und auch daraus soll noch zitiert werden: „In der Überzeugung, daß alles Heilen von Gott kommt, betrachten wir keine für sich allein genommene Heilungsmethode als den einzigen Weg, auf dem Gott handelt. Christlich verstandenes Heilen ist vielmehr Gemeinschaftsarbeit, die alle Gaben und Facetten von Heilung umfaßt. In diesem Team hat jedes Glied am Leibe Christi seine Aufgabe. Die Geistlichen wie die Laien, die Ärzte und Schwestern wie die nicht-berufsmäßigen Glieder der Kirche. Die Grundlage dieser Zusammenarbeit ist ihre auf den Glauben an Jesus gegründete Gemeinschaft und ihr Miteinander. In der Überzeugung, daß der Auftrag unseres Herrn: ‚Gehet hin und heilet‘ nicht überholt ist, vertrauen wir darauf, daß die ganzheitliche Heilung . . . die Kirche und ihre Glieder dazu bewegen wird, Gesundheit und Heil den kranken Menschen, den zerbrochenen Gesellschaften, der ganzen Welt zu bringen, ja auch der getrennten Kirche mit ihren widersprüchlichen theologischen Strömungen. Wir rufen daher alle Christen auf, diese so oft vernachlässigte Aufgabe der Gemeinschaft der Glaubenden auf Erden wieder zu entdecken, ihre Folgen in den jeweiligen Zusammenhängen gründlich zu bedenken und im Gehorsam gegen ihre Berufung zu handeln.“

Das besprochene Buch stellt eine Herausforderung dar, weil es eine Sache anspricht, die für das gegenwärtige und zukünftige Zeugnis der Kirche lebenswichtig ist, unter welchen Gegebenheiten sie es auch auszurichten hat. Bedeutsam ist es ferner dadurch, daß es nicht im Elfenbeinturm ersonnen wurde, sondern aus der theologischen Brunnenstube der Mission im Gespräch mit den Menschen geschöpft. Es ist, wenn man so will, ein Beitrag, der aus Afrika an die Weltkirche zurückgegeben wird, zu deren Dolmetscher SHORTER sich machen ließ.

Der rechte Gebrauch dieser Einsichten in das integrierte christliche Heilen ist es auch nicht, darüber neue Konferenzen und Konsultationen durchzuführen; davon hat es in den letzten 20 Jahren eigentlich genug gegeben. Vielmehr wäre es nun an der Zeit, über den kirchlichen Dienst der Heilung in den Ortsgemeinden zu reden. Dazu gibt das Buch viele gute Anregungen. Und dazu möchte diese Besprechung Mut machen.

THEOLOGIE UND IHR KONTEXT

ZUR „KONTEXTUELLEN FUNDAMENTALTHEOLOGIE“ VON H. WALDENFELS*

von Thomas Kramm

Mit seiner jüngsten Veröffentlichung „Kontextuelle Fundamentaltheologie“ legt HANS WALDENFELS (W.) ein Handbuch der Fundamentaltheologie vor, das aus der konkreten Vermittlung des Faches in universitären Lehrveranstaltungen erwachsen ist und sich in erster Linie als Arbeitsbuch zum theologischen Studium versteht. Der Ordinarius für Fundamentaltheologie, Theologie der nichtchristlichen Religionen und Religionsphilosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn stellt die Theologie als „Rede von Gott“ in den interreligiösen Dialog und in den Kontext unserer europäischen kulturellen und religiösen Entwicklung. Als Kenner Japans und der asiatischen Hochreligionen öffnet er die Fundamentaltheologie für das Gespräch der Menschheit über ihre gemeinsame religiöse Erfahrung und Zukunftshoffnung. W. versteht seine Arbeit als Beitrag zur „Erhaltung und Erneuerung der *Kommunikationsfähigkeit des Christentums*“ (19) – dem zentralen Anliegen der Fundamentaltheologie überhaupt, das zu verfolgen W. als „fundamentaltheologische Haltung“ (19) kennzeichnet. Diese Haltung schließt ein, daß der Theologe grundsätzlich mit einer Vielheit von Theologien entsprechend der Verschiedenheit ihrer Kontexte rechnet, daß der einzelne Theologe immer nur mit-arbeiten kann, daß Theologie ein Werk der Gemeinschaft ist. In diesem Sinne ist der Titel „Kontextuelle Fundamentaltheologie“ Ausdruck der Selbstbescheidung des Autors, der die Akzente und Dialogpartner auswählt auf dem Hintergrund seines persönlichen Kontextes. Was W. aber generell durch diese Beachtung und Betonung der verschiedenen Kontexte dem Leser zu vermitteln beabsichtigt ist die Fähigkeit, je „*seinen* Platz im praktischen Alltagsgeschäft der Glaubensrechtfertigung in heutiger Welt zu entdecken“ (19).

Das Buch bietet den Stoff in fünf Hauptteilen: Teil I, „Theologie und ihr Kontext“ (21/90), versucht eine Klärung dessen, was „christliche Theologie“ bedeutet, reflektiert auf deren Möglichkeitsbedingungen und auf deren Kontext. Die Teile II–IV als Kernstück des Buches behandeln die Themen „Gott spricht“ (91/186), „Durch Jesus Christus, unsern Herrn“ (187/288), „In der Gemeinschaft der Kirche“ (289/406). Im Inneren sind die Hauptteile gleichgeordnet und symmetrisch zueinander aufgebaut. Sie sind je in vier Kapitel gegliedert mit einer einführenden Beschreibung des christlichen Selbstverständnisses aus den Quellen (Kap. 1), der Darstellung des heutigen (*unseres* heutigen) Kontextes der jeweiligen Fragestellung (Kap. 2), der Aktualisierung des Gehaltes der Glaubenslehre (Kap. 3) und dessen Vermittlung (Kap. 4). Teil V bietet abschließend eine Reflexion auf den Erkenntnisvollzug und die Methodik der Fundamentaltheologie (407/495).

* Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie (UTB für Wissenschaft: Große Reihe) Schöningh/Paderborn 1985; 552 S.

Es ist der alle Einzelthemen durchziehende und gestaltende Aspekt dieser Fundamentaltheologie, daß das Wort des Glaubens als der zu verstehende Text sinnvoll nur in seinem Kontext zu orten und zu erörtern ist. Dabei ist bei W. konkret von folgenden Kontexten die Rede: der Pluralität religiöser Sinnentwürfe in den Religionen und religiösen Bewegungen; a-religiöse und a-theistische Sinnentwürfe; Verweigerung der Sinnsuche als Phänomen der „modernen Gesellschaft“. Bei all diesen Aspekten handelt es sich um direkt den *Text* betreffende *Kontexte*, um *direkte* Auseinandersetzung mit den angesprochenen theologischen Themen z. B. „Gottesbegriff in den Hochreligionen“, „Argumentationsweisen der Gottesleugnung“, „Erfahrung der Kirche von außerhalb“. „Der Einfluß der Sprache, Lebenserfahrung, Kultur, Gesellschaftsstrukturen und -systeme, sozio-ökonomisch-politische Verhältnisse u. a. m.“ (18) wird zwar ebenfalls ausdrücklich als Kontext der Theologie reklamiert, erhält aber im Rahmen der vorliegenden Arbeit weniger als die gebührende Beachtung – ein offensichtliches Indiz dafür, daß bei aller Betonung der Kontextualität der Theologie heute das Theorie-Praxis-Verhältnis noch nicht hinreichend geklärt ist, zumindest nicht die adäquaten methodologischen Konsequenzen erbracht hat. Den sozialen, politischen und kulturellen Kontext überläßt die Theologie den „praktischen“ Fächern, die sie dann als theologische Fächer eigentlich nicht mehr recht zu integrieren weiß.

Die abendländische Theologie blieb in ihrem Anspruch auf Universalität unangefochten, solange sie aufruhte auf einem normativen, metaphysisch begründeten Kultur- und Gesellschaftsbegriff. Die faktischen Kulturen und Sozialwesen wurden an diesem *normativen* Kulturverständnis gemessen und bewertet, so daß auch im Zeitalter der Entdeckungen die Verschiedenheit und Vielfalt der Sprachen, Lebensformen und Traditionen das Abendland nicht in seiner universalistischen Weltsicht erschüttern konnten. Statt dessen wurden die neu entdeckten Kulturen per se am Maßstab der (abendländisch konzipierten) normativen Universalkultur entwertet und geringgeachtet. Das Christentum hatte aus dieser Perspektive heraus – schließlich stellte es die Grundlagen des metaphysisch konzipierten Kulturbegriffes – eine kulturelle Mission, die mit seiner religiösen identisch war.

Theologie in den Kontext von Kultur und Gesellschaft zu stellen und beides in Wechselwirkung zueinander zu sehen ist nur möglich auf dem Hintergrund eines neuzeitlichen anthropozentrischen Kulturbegriffes, der Kultur als die Gesamtheit der Sinngehalte und Werte einer bestimmten Gesellschaft begreift. Dieses *empirische* Konzept führt zwangsläufig zur Anerkennung der Vielzahl und Gleichberechtigung räumlich begrenzter wandelbarer Kulturen. Auch das zweite Vatikanische Konzil hat diesen empirischen Kulturbegriff aufgenommen und in *Gaudium et Spes* die Bedeutung dieses kulturellen Pluralismus auch für Religion und Theologie anerkannt.

HANS WALDENFELS hebt mit Recht hervor (402/405), daß der Zusammenhang von „Kultur“ und „Kult“ wieder deutlicher beachtet werden muß, weil „die Kirche im kulturellen Lebensprozeß, in dem der Mensch sich in Freiheit zu verwirklichen sucht, ihrer kritisch-läuternden Funktion der Wegweisung nur

dann gerecht wird, wenn sie den Menschen für den religiösen Anspruch öffnet und ihm in der geistigen Offenheit – als „Hörer des Wortes“ (K. Rahner) – den Weg zu seiner Identität bereitet.“ (403) In diesem Zusammenhang verlang W. auch für das richtige Verständnis der „Inkulturation“ des Christentums, daß Kultur und Religion nicht wie zwei voneinander reinlich unterschiedene Bereiche des menschlichen Lebens betrachtet werden, so als könne in einer beliebigen Kultur ohne Berücksichtigung der mit ihr verbundenen Religion das Christentum einheimisch werden bzw. umgekehrt das Christentum ohne Berücksichtigung seiner kulturabhängigen Gestalt angeboten werden.

Der vorliegenden *Kontextuellen Fundamentaltheologie* geht es selbstverständlich primär um den Kontext der abendländischen Gestalt von Theologie, doch indem sie diesen zu begreifen sucht, öffnet sie das theologische Denken für die Vielfalt der Kontexte theologischer Rede. Es ist der Wandel im modernen Wissenschaftsverständnis selbst, der unseren abendländischen kulturellen Überbau stark beeinflußt hat und nicht ohne Rückwirkungen auf die Philosophie und Theologie bleiben konnte. Die moderne Kultur ist charakterisiert dadurch, daß sie über sich selbst und andere, von ihr selbst verschiedene Kulturen reflektiert. Sie ist eine Kultur in Bewegung, die den Menschen in Verantwortung für das Ganze stellt. Eine solche und nur eine solche prospektive und selbst-bewußte Kultur kann von Inkulturation reden, ja sie muß die Vorstellung einer einzig legitimen universalen Kultur als maßlos borniert empfinden. Zugleich aber grenzt sie sich dadurch ab, ja *überhebt* sich erneut über diejenigen Kulturen, deren Wesen darin besteht, die Weisheit der Vorfahren zu bewahren und das Überkommene weiterzugeben. Erst die nicht ganz unproblematische Funktionalisierung alles Kulturellen als einem Instrument der Zukunftsbewältigung ermöglicht ein operationalisierbares Modell von „Inkulturation“. Afrikanische und asiatische Theologen plädieren daher für authentisch christliche Termini (Inkarnation, Skēnōsis), die von den Spezifika des abendländischen Kulturbegriffes frei bleiben.

Die Rede von der *Inkulturation* wird „zu oberflächlich geführt, wo dem Begriff das neuzeitliche Kulturverständnis des Abendlandes zugrundegelegt wird“ (404), schreibt HANS WALDENFELS. In Richtung dieser Andeutung hätte es einer Vertiefung bedurft, insgesamt aber ist dieser Entwurf einer Fundamentaltheologie ein Beitrag, der das Verständnis für die Kontextabhängigkeit von Theologie und Glaube erschließt und zu vielen Einzelthemen den Boden für den interkulturellen theologischen Dialog bereitet.

UNTERWEGS ZU DIALOGISCHER EXISTENZ

Theo Sundermeier, dem Fünfzigjährigen

Lieber Theo! Anlässlich Deines 50. Geburtstages laß Dir von uns, den Schülern und jungen Freunden in Heidelberg, einige Notizen mitgeben, die drei Deiner wesentlichen Arbeitsbereiche aufgreifen – als kleines Zeichen herzlichen Dankes für Deine Impulse im Dialog der Theologien, im Religionsgespräch und im Entwicklungshandeln der Kirchen. Wir haben reiche ökumenische Anstöße von Dir bekommen, nicht ohne gelegentlich Anstoß zu nehmen an den kirchlichen Rücksichten, die Deiner auf ökumenisches Profil der Kirchen in der Bundesrepublik bedachten Kommunikation innewohnen. Du bist eben auch hier Dialogpartner zwischen Andersdenkenden und Vertretern divergierender Interessen. So dachten wir, es falle Dir nicht schwer, bei vielen Übereinstimmungen die Divergenzen mit uns als ein neues Stück Dialog aufzunehmen. Daher schreiben wir Dir, was wir weitertragen möchten und wo wir weiterfragen.

Identität und Parteilichkeit von Theologie

„... jede Kirche kann nur zur Identität in ihrem eigenen Kulturbereich finden, wenn sie zugleich den Schritt in einen anderen Kulturbereich hinein tut“ (*Universalität an der Universität*, in: EvKomm 14, 4/1981, 203). Dieser Satz umreißt Deine Position in der Auseinandersetzung mit den Theologien im Kontext: Du anerkannt nicht nur deren Notwendigkeit, sondern Du siehst unsere Identität wesentlich durch sie konstituiert und erneuert. Du belegst dies durch zahlreiche Veröffentlichungen zur Afrikanischen und Schwarzen Theologie (*Christus, der schwarze Befreier*, 1973; *Zwischen Kultur und Politik*, 1978; u. a.) und neuerdings zur Theologie im asiatischen Kontext (*Das Kreuz als Befreiung*, 1985). In einer Rezension schreibt J. J. Els: „Stephen Neill pflegte zu sagen: ‚Bekäme ich meine 20 Jahre der Missionsarbeit zurück, ich spräche weniger und hörte mehr‘. Dies Buch Sundermeiers... ist ein Versuch, auf diese Menschen zu hören“ (*Missionalia* 6, 1/1978, 20 f.). Das machst Du geltend: Vor jeder Beurteilung und vorschnellen Anwendung einer kontextuellen Theologie kommen Hören, Verstehen und Beschreiben. Und Sehen und Schauen, denn Du beziehst Dich nicht allein auf theologische und religionsgeschichtliche Hintergründe; Du befaßt Dich ebenso mit der Kunst eines Volkes, die aus den Tiefen seiner Selbst- und Welterfahrung schöpft: die bildende Kunst und Poesie Afrikas, die Volksliteratur und Theaterkunst Koreas und Japans. Du nimmst die spezifische Kultur eines Volkes in die Kontextualisierungsdebatte hinein. Wird dies von kontextuellen Theologen zwar nicht einhellig beurteilt (vgl. die Kritik koreanischer Theologen an der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, in: *Minjung-Theology, People as the Subject of History*, 21983), so wird aber aus Deinen Arbeiten evident, daß „Inkulturation“ und „Indigenisierung“ aus der Kontextualisierung des Evangeliums nicht wegzudenken sind. Du zeigst in Deinem Aufsatz „Das Kreuz in afrikanischer Interpretation“ (in: *Das Kreuz als Befreiung*), daß nur mit Kenntnis afrikanischer Weltanschauung und Mentalität, wie sie sich in der bildenden Kunst ausdrücken, das Kreuz als im Kontext Schwarzafrikas relevant und gegen den ersten Anschein nicht affirmativ, sondern politisch verändernd verstanden werden kann. „Von innen heraus“ will der Kontext einer Theologie erfaßt sein.

Ausdrücklich warnst Du jedoch vor zu eiliger „Vermittlung“ einer Theologie aus zunächst fremdem Kontext: „Eine Theologie ist dann für uns eine Herausforderung, wenn sie in der gleichen Situation, in der wir uns befinden, geschrieben wurde und bei

gleicher Ausgangslage zu konträren Ergebnissen kommt. Theologien, die in weit auseinanderliegenden Kontexten entstanden sind und auf unterschiedliche Situationen antworten, stellen nicht zuerst infrage, sind keine Herausforderung, sondern bereichern“ (Einleitung zu: *Brennpunkte in Theologie und Kirche Japans*, hg. v. H. E. HAMER; erscheint demnächst). Du spielst an auf die universale Gültigkeit von Theologien, welche nur dann gewährleistet ist, wenn die jeweilige Theologie in den je anderen Kontext „übersetzt“ wird (ebd.). Hier soll nachgefragt werden.

Zu einem gelungenen Gespräch und einer geglückten Übersetzung gehören rechtes Verstehen und rechte Sprache. In den kontextuellen Theologien ist das Verstehen der Wirklichkeit eine der zentralen Intentionen des theologischen Tuns: sozio-kulturelle Situationen, ihre Herkunft und ihr Wandel, schließlich ihr Einfluß auf Christen und Kirchen werden bedacht. Daher ist jede kontextuelle Theologie nicht ohne Not übertragbar und vermag doch dazu verhelfen, daß „wir verstehen, daß . . . auch unsere Theologie kontextuell bedingt ist und zunächst nur kontextuelle Relevanz besitzt“ (Einleitung zu: *Brennpunkte . . .*, a.a.O.). Damit ist jede Theologie über ihre unmittelbare Situation hinaus hermeneutisch wirksam. Obwohl die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) vor zehn Jahren diese Einsicht formuliert hat, setzt sie sich doch nur sehr langsam durch. Du sagst, daß sie nur ein erster Schritt im Lernprozeß sein kann. Was aber wären die nächsten Schritte? Geht es nicht künftig auch um die Deutlichkeit des Gesagten, die mehr ist als bloßes Verstehen? Warum denn können Theologie und Kirche, die sich auf das ökumenische Gespräch einlassen, „nicht bleiben, was sie sind“ (H.-J. MARGULL)?

Bei der „Übersetzung“ von Theologie im Kontext in unsere theologische Sprache orientierst Du Dich an dem Topos, den Du für das Zentrum jeder Theologie hältst: das Kreuzesverständnis. Du machst glaubhaft, daß es als hermeneutischer Schlüssel den kontextuellen Theologien durchaus gerecht wird. Dennoch muß die andere Sprache z. B. der Theologien in Asien sehr vorsichtig behandelt werden: Nicht nur auf Bedeutungsunterschiede und neue Nuancen gilt es zu achten. Vielmehr darf ihre „theologische Spitze“ nicht gebrochen werden. Die Minjung-Theologie in Südkorea, mit der Du im Gespräch bist, sagt uns: Sprache ist parteilich. Will Theologie für Menschen Bedeutung haben und dem Evangelium entsprechen, wird sie die Sprache des Volkes („minjung“), der Armen, der Ausgestoßenen und Unterdrückten sprechen müssen und nicht die der Herrschenden.

Welche der beiden macht sich unsere abendländliche Theologie zu eigen? Das Urteil aus den meisten Kirchen der „Dritten Welt“ ist hier eindeutig. Es kann darum nicht bei der Übersetzung bleiben – sie käme einer Entschärfung gleich. Eine wirkliche Herausforderung ist am Platze. Wo sie angenommen wird, darf durchaus von einer gleichen Ausgangssituation der westlichen und der koreanischen Theologie geredet werden: Wie die Theologen Südkoreas eine neue Sprache lernen mußten, die Sprache des Minjung, „die sie nicht einmal mehr verstanden“, die ihnen „eintönig und brutal und primitiv“ erschien (vgl. *Das Kreuz als Befreiung*), so stehen wir noch vor dieser Aufgabe, denn die westliche Theologie spricht durchweg die von den Armen, dem Volk entfremdete Sprache der Reichen, der „Entwickelten“ und ist Ausdruck entsprechender Parteilichkeit. Worte, die von der „Theologie des Volkes Gottes in Südkorea“ zu uns herüberdringen, sind Bekenntnisse verfolgter Christen, die „um der Gerechtigkeit willen“ leiden. Wahrhaftig ist dies kein Kennzeichen unserer gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Situation. Unsere Auseinandersetzung mit kontextuellen Theologien ist darum wohl vor allem dadurch gekennzeichnet, daß wir „distanzierte Beobachter wie Beteiligte an der Verstrickung unserer Gesellschaft und Theologie in die Geschichte und Gegenwart der Dritten Welt“ sind (E. KAMPHAUSEN, P. LÖFFLER, W. USTORF, *Kontextuelle Theologie in der Dritten Welt und westlich-christliche Identität*, VuF 30,

1/1985, 70). Im Bemühen um Verstehen der anderen sind wir je und je Betroffene, als Teil der Menschheit, der Unterdrückung, Hunger, Kriege und damit einen Großteil des Kontextes der anderen mitbedingt und mitträgt. Auch dies ist unsere „ökumenische“, uns mit anderen Kontexten aufs engste verbindende (!) Situation. Daher sind die Anfragen kontextueller Theologien noch deutlicher aufzunehmen.

Die lateinamerikanischen Entwürfe zur Theologie der Befreiung zeigen die Bedingungen auf, unter denen rechtes Verstehen möglich ist, ein Verstehen, das nicht nur zu veränderter Sprache, sondern vielmehr zu rechtem Handeln führt („Orthopraxis“, „Option für die Armen“, u. a.). Wohl expliziter als andere Theologien fordert die lateinamerikanische uns im Westen inhaltlich, methodisch und politisch heraus. Und sie fragt nach unserer Rolle im Kreuzesgeschehen: Ähneln nicht das Weltwirtschaftssystem dem Würfeln der Schächer um den Mantel des Gekreuzigten? Stellen nicht die reichen, „christlichen“ Länder des Westens die Spielregeln auf, nach denen um die Güter der Gekreuzigten gewürfelt wird? Haben die Christen im Westen sich nicht bisher geweigert, wie Simon von Kyrene das Kreuz tragen zu helfen? Gibt es unter ihnen manchen Pilatus, der in anonymen Konzernzentrale Todesurteile fällt und seine Hände in Unschuld wäscht?

Theologie im Kontext entlarvt nicht nur unsere Sprache, sie deckt unser Handeln als ein in Schuld verstricktes auf. Das heißt für die abendländische Theologie: Im Hören auf die anderen ist eine deutlichere Sprache vonnöten, die über die vorfindliche Wirklichkeit hinausweist oder gar im Widerspruch zu ihr steht. An dem Maß, in dem bei uns das Leiden gesellschaftlicher Randgruppen in Theologie Eingang findet, in der Weise, in der wir Partei nehmen für bedrohte Völker und Gruppen, wird sich entscheiden, ob wir das Kreuz recht gesehen und in ihm die anderen wirklich gehört haben. Wie anders will ernstgenommen sein, daß wir mit Christen anderer Kontexte als Glieder des einen Leibes Christi zusammengehören!

So hat denn auch unsere Theologie bei der konkreten Wirklichkeit einzusetzen – bei den Konflikten in ihr und bei den Verheißungen, die in ihnen aufscheinen. Die bilderreiche und poetische Sprache in den Theologien Asiens und Lateinamerikas lassen etwas von der Schönheit des Reiches Gottes erahnen. In dieser Ästhetik realisiert sich, was Preman Niles das Anliegen kontextueller Theologie nennt: „a) die Forderung, zu einer neuen geistlichen Erfahrung umzukehren und damit anzufangen, Christus inmitten des Volkes zu erkennen; b) die Sprache der Theologie von einem rationalen Diskurs . . . zu einer Sprachform des Bekennens, des Erzählens, der Poesie und der Doxologie zu verändern, die sich ausformt in dem Versuch, die schöpferische Bewegung des göttlichen Geistes, des Lebensspenders, einzufangen“ (P. NILES, *A missao e os Povos da Asia*, REB 42, 1980, 722). Theologien im Kontext bereichern uns erst recht, wo die Spitze ihrer Herausforderung – ihr ganzheitliches Bekenntnis in je spezifischer Situation und weltweit – nicht gebrochen und abgestumpft wird, ja auch deren Parteilichkeit nicht neutralisiert wird.

Primäre Religionserfahrung im Dialog

Die Begegnung von Menschen verschiedenen Glaubens scheidet in vielen Fällen an der mangelnden Offenheit füreinander. Gespräche ersticken häufig in ihrem akademischen Milieu, abgehoben von der gelebten Religion. Unter den Bemühungen um Grundlagen für den Dialog ist Dein Ansatz durchaus einmalig: Du knüpfst an den Stammesreligionen an. Ermutigt dieser Ansatz zum interreligiösen Gespräch oder behindert er aufs neue?

Deine Darstellung der Stammesreligionen basiert auf ethnologischen Untersuchungen im südlichen Afrika. Dabei versuchst Du, Religion und Kultur der Afrikaner von ihnen selbst her zu verstehen. Anders als bisher üblich, beurteilst Du den großen Hereroaufstand 1904 als „Spontanaktion eines verzweifelten Volkes“, vorbereitet in der geschichtsmächtigen Wirkung von Symbolhandlungen und Weissagungen und begründet im Ahnenglauben der Hereros, der sie eng mit ihrem Territorium verbindet. Ähnlich eröffnest Du für andere Elemente der Stammeskultur (Ahnenfeuer, Kraal, u. a.) neue Verstehenszugänge.

Während das abendländische Denken durch individuelle Identität und Kausalität geprägt ist, lebt die Stammeskultur vom dynamistisch verstandenen Gesetz der Beziehung und der analogen Partizipation. Die Analogie wird zum Schlüssel der Symbole der Stammesgesellschaft. So werden etwa durch die Fleischverteilung eines geschlachteten Rindes mit Hilfe der Analogiegesetze die Strukturen der sozialen Beziehungen aufgezeigt (*Unio Analogica*, EMZ 30/1973, 150 ff.). Die Religion der Stammesgesellschaft wird also nicht in Distanz reflektiert. Die Geist-Seele ist nicht das Innerste und Eigenste des Menschen, sondern das Bindeglied zwischen den Ahnen und den jetzt lebenden Menschen. Die Welt wird als Mächtigkeit erfahren, die personal ansprechbar ist. Gott repräsentiert erst die äußerste Grenzerfahrung. Die religiösen Erfahrungen sind auf das konkrete Leben bezogen und dienen in Symbolen und Riten der Lebensbewältigung. Die religiöse Durchdringung der Kleingesellschaft hat so die „priesterliche Funktion“ elementarer Bewahrung des Menschen und vermittelt grundlegendes Vertrauen in die Verlässlichkeit des Lebens. Das Ahnenfeuer ist Zeichen der Gegenwart der Ahnen und darum lodernes Licht im Dunkel der Beziehungslosigkeit.

Es handelt sich bei den Stammesreligionen nicht um „primitive Religion“, wie Du nachweist, sondern um Basiserfahrungen religiösen Lebens, die zu den universalen anthropologischen Grundgegebenheiten gehören (*Religiöse Grunderfahrung in den Stammesreligionen*, in: G. KAUFMANN (Hg.), *Lebenserfahrung und Glaube*, 1983, 43 ff.). Die Basiserfahrung nennst Du die „primäre Religionserfahrung“, die sich in der Volksreligion hält. Sie ist die Glut, die sich im Feuer jeder Religion findet. Die primäre Religionserfahrung wird im Zusammenhang von geschichtlichen Veränderungen von einer sekundären Religionserfahrung überlagert. Diese ist bedingt durch Stifterpersonen und drückt sich in reflektierter Lehre aus. Sie reicht über die Kleingesellschaft hinaus; dabei tritt das Individuum vor die Gemeinschaft.

Mit dem Anknüpfen an der primären Erfahrung vermeidest Du, das Gemeinsame der Religionen an einem abstrakten Begriff festzumachen, der die geschichtlichen Besonderheiten gelebter Religion übergeht. Ein schwerwiegendes Problem im Gespräch der Religionen scheint beseitigt. Die besonders seit Chiang Mai 1977 immer deutlicher vertretenen Forderungen nach Existentialisierung des Dialogs enthalten durch Deinen Ansatz neue Perspektiven. Während es nahezu unmöglich ist, eine andere Religion wirklich zu verstehen, es sei denn, man nimmt sie selbst an, mag auf der Ebene religiöser Grunderfahrungen Verstehen und Lernen voneinander möglich sein. Zudem handelt es sich dabei um soziologisch und psychologisch greifbare und vergleichbare Erscheinungen.

Gerade hier bleiben Fragen offen. Zunächst stellt sich ein Problem in der Art und Weise, wie Du den Dialog konkretisierst. Zwar hält offensichtlich auch die Erklärung von Chiang Mai eine Begegnung der Religionen in den „tiefsten Gründen menschlichen Daseins“ für möglich und strebt sie als Ziel des Dialogs an. Gleichzeitig betont allerdings der Ökumenische Rat der Kirchen in seinen *Leitlinien zum Dialog* (1977/1979): „Die Dialogpartner sollten die Freiheit haben, sich selbst zu definieren“.

Nun ist das Gespräch, das bei religiöser Grunderfahrung ansetzt, nur dann praktikabel, wenn der Partner eine solche Erfahrung selbst macht oder wenigstens

einsteht. Du selbst gibst ein Beispiel, daß dies nicht von vornherein zu erwarten ist: Der buddhistische Laienaufseher im Tempel des Zahns in Kandy/Sri Lanka winkt ab, als Du ihn auf Ähnlichkeiten bestimmter Züge buddhistischer Religiosität mit afrikanischen Riten hinweist (*Interreligiöser Dialog und die „Stammesreligionen“*, NSThR 23/1982, 225ff.).

Soll der Gesprächspartner also tatsächlich ernstgenommen werden, so darf er dies nicht nur als Mensch mit gewissen religiösen Erfahrungen, die er mit anderen Menschen gemein hat. Akzeptiert werden muß er in seiner Identität, die er sich selbst setzt, seiner Interpretation und seiner Systematisierung der religiösen Grunderfahrungen. Du blendest dies nicht aus; doch Dein Ansatz mag darin seine Grenze haben: Bevor in einen Dialog eingetreten werden kann, müssen sich die Partner über die Existenz primärer Religionserfahrung verständigt haben – und über das, was sie in ihrer je eigenen Religion als eine solche ansehen wollen, wenn sie denn überhaupt zu einer Unterscheidung von primärer und sekundärer Religionserfahrung bereit sind. Und impliziert dies nicht zugleich wieder die Auseinandersetzung um die sekundären Systeme?

Einen Ausweg aus dem Dilemma weisen vielleicht die „Leitlinien“ des ÖRK, wenn sie den Dialog der Religionen als „Lebensstil“, als „Dialog-in-der-Aktion“ (dialogue-in-action) beschreiben. Du bemerkst einmal am Rande, daß Dialog nicht allein Gesprächsform haben kann. Deine Beschäftigung mit den Stammesreligionen weist allemal das Hören als Grundlage des Dialogs aus. Kommt es daher, daß du die Ziele des interreligiösen Gesprächs mit scheinbar konservativen Termini benennst: das „Gespräch mit der eigenen Vergangenheit“ und die „Suche nach dem, was gut und richtig und bewahrenswert“ in den Religionen ist? Sind es Früchte Deines Hineinhörens in die Stammesreligionen, was Du mit beschwichtigend klingenden Worten aufzählst: die „Basiserfahrung von Vertrauen und Verlässlichkeit“ und die „Verminderung lebensbedingter Spannungen“?

Gewiß ist die „ganzheitliche Erfahrung von Zuhausesein“ – und die Sehnsucht danach – dem Menschen elementar zu eigen und notwendig. Doch kann das Gefühl der Vertrautheit, das Du als Desiderat unserer Gemeindefrömmigkeit einklagst, nur ein Teil dessen sein, was im Dialog zu erhoffen ist. Chiang Mai drückt das andere und vielleicht schwerer wiegende aus, wenn es von der um ihr Überleben und um Befreiung kämpfenden Menschheit spricht. Auch im Gespräch der Religionen steht die Zukunft der Menschheit, der Weltgemeinschaft und der Schöpfung als ganzer auf dem Spiel. Hier darf dann nicht nur bewahrt, nicht nur erinnert werden, hier reicht es nicht, Spannungen zu vermindern. Für diesen an der menschheitlichen Zukunft orientierten Dialog bedürfen wir Christen in der nördlichen Hemisphäre entscheidend der Umkehr: Bei uns fallen primäre und sekundäre Religionserfahrung – anders gesagt: Lebenswirklichkeit und Anspruch – so sehr auseinander, daß die Fähigkeit zu einem Dialog, der die Ganzheit der Schöpfung zum Ziel hat, nur begrenzt vorhanden ist. Was ROLF RENDTORFF zum Verhältnis von christlicher Theologie und Judentum einmal gesagt hat, gilt für den Dialog der Religionen überhaupt: Die christliche Theologie steht vor der Frage, ob sie kulturelle Hoheitsansprüche in einem vermeintlichen Dialog weiterhin als christlich reklamieren will oder sich von Gottes Verheißung existentiell anstiften und in Beschlag nehmen läßt, seine Erde und die von ihm geliebte Menschheit neu machen zu wollen.

Eine so verstandene Neuorientierung christlicher Theologie kommt im Dialog der Religionen durch die „Beziehung des füreinander Sorgens und miteinander Teilens“ zum Ausdruck (relationship of caring and sharing; vgl. WESLEY ARIARAJAH, *Dialogue*, 1980, 21). Oder in der Form des „Dialogs-in-der-Aktion“, die der Bad Boller Pfarrer CHRISTOPH BLUMHARDT d. J. seinem Schwiegersohn, dem China-Missionar RICHARD WILHELM, bereits

1902 rät: „Nicht unser Predigen, sondern unser Leben muß dem Volke Licht geben. Wie sollen auch die Menschen vom Reich Gottes etwas verstehen, wenn man davon redet, ehe sie etwas sehen. Bis jetzt ist ja jedes praktisch auftretende Reich nur Gewalt und Unterdrückung. Wenn Du nicht anders mit ihnen bist und ihnen auf ihrem Boden freundlicher Freund bist, verstehen sie nichts“ (Brief v. 5. 6. 1902; in: ders., *Christus in der Welt*, 1958, 85).

Glaubwürdige Anwaltschaft für Gerechtigkeit

Besonders seit sechs Jahren beschäftigst Du Dich mit dem kirchlichen Entwicklungsdienst – der Rat der EKD hat Dich seinerzeit zum Vorsitzenden der betreffenden Kammer berufen. Dabei bist du ein behutsamer Begleiter und Gesprächspartner auseinanderdriftender Interessengruppen. Du befürwortest ein faires Austragen der Spannungen, die seit der Infragestellung westlicher Wachstumsideologie besonders in der Zweidrittelwelt virulent sind. Eine belastende Aufgabe, die noch schwerer wiegt, als Forderungen der EKD-Denkschrift aus dem Jahre 1973 („Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt“) nicht nur in der Praxis kaum eingelöst sind (z. B. Schuldenerlaß gegenüber der „Dritten Welt“, gerechte Weltwirtschaftsordnung), sondern nicht einmal kirchlich konsensfähig geworden sind. Das hat nicht unwesentlich mit der konservativen Wende in den Industrieländern zu tun, aber auch mit unserer mangelnden Fähigkeit in den Kirchen – die unserem Kleinglauben entspringt –, Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, die in uns ist: daß Gott seine Gerechtigkeit allen schenkt, die nach ihr dürsten. Um die Wahrhaftigkeit unserer Hoffnung und um die Glaubwürdigkeit, mit der wir für Gerechtigkeit eintreten – die Denkschrift spricht der ökumenischen Diskussion folgend von den Christen als „Anwalt für Gerechtigkeit“ (These 72) – geht es im Arbeitsbereich der Kammer, der Du vorsitzt. Zu ihrer Arbeit haben wir folgende Fragen:

1. Reicht es aus, mit Vertretern transnationaler Unternehmen (TNCs: Transnational Corporations) zu konferieren, wenn die EKD dabei noch offenläßt oder zumindest darin undeutlich bleibt, in wessen Sache sie spricht und auf welcher Seite sie steht? Du sagst mit Recht, die Kirche kann nicht einfach „zu einem Dialog aufrufen, wo keine Partnerschaft vorhanden ist“ (in: *Oekumene – Gemeinschaft einer dienenden Kirche*, hg. v. TH. SCHOBER u. a., 1983, 364). Dann sprichst Du jedoch von der Notwendigkeit, daß „antagonistische Gruppen gegenseitig ihr Existenzrecht anerkennen und einsehen müssen, daß sie aufeinander angewiesen sind“ (ebd.). Geht es hier nicht um ein Machtgefälle, um Verhandlungen zwischen zwei Ungleichen, in dem der schwächere Teil den stärkeren bestenfalls unfreiwillig anerkennt? Scheint es dann nicht näherzuliegen, die Antagonismen – und damit die Gründe zum transnationalen Einsatz von Unternehmen – offenzulegen, nach Wesen und Verhalten des Mächtigeren zu fragen, anstatt dessen Existenzrecht und Gleichberechtigung stillschweigend vorauszusetzen? Gewiß, zunächst mag auszuloten sein, welche Handlungsspielräume die Kirchen in den Industrieländern haben und in welcher Weise sie gleichzeitig am Einsatz gegen ungerechtes TNC-Verhalten an der Seite der Betroffenen teilnehmen können, wiewohl sie deren Los nicht teilen. Solange sich die EKD jedoch mehr als Sachwalter der politischen Mitte im eigenen Land denn als „Stimme der Stummen“ zur Sprache bringt, ist man versucht, das jahrelange Ausloten von Handlungsspielräumen in der Bundesrepublik eher als Verzögerungsmanöver unentschiedener Christenmenschen zu interpretieren. Ist es nicht an der Zeit, volkskirchliche Möglichkeiten zur Einflußnahme auf unsere jeweilige Regierung aufs Äußerste „zu strapazieren“ (KURT SCHARF) und, wo diese Möglichkeiten sich in strukturelle Fesseln verwandeln, diese zu zerreißen? Hat denn die

EKD die ökumenische Vision von einer „gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft“ aus den Augen verloren? Wie wäre es, wenn die von Dir geleitete Kammer mutiger in unseren Kirchen zu einem Sehvermögen für diese Vision beitrüge? Die Moderatorrolle zwischen den Starken und Schwachen in der Welt – sie reicht nicht, ganz abgesehen von der Frage, ob solche Neutralität etwas mit der Nachfolge Jesu Christi zu tun hat. Atmosphärisch mag diese Rolle vorübergehend helfen, gelegentlich die Starken moralisch unter Druck zu setzen und umsichtig Wege zu weisen in einer Gesellschaft, die wie unsere in den eigenen Strukturen gefangen ist. In der Sache werden jedoch langfristig die Armen verraten, wenn „Moderieren“ unsere Solidarität mit ihnen aufweicht.

2. Die Suche nach kirchlicher Parteinahme im Konflikt um die TNCs wirft die Frage auf: Welche Gesprächspartner hat die Kammer und auf welche Gesprächspartner weist sie die EKD hin? Die Zeiten entwicklungspolitischer Unschuld sind wohl vorbei, in denen jeder Gesprächspartner aus Übersee fast automatisch Rezipient von Geldern staatlicher Entwicklungshilfe oder kirchlicher Entwicklungsdienste werden konnte und in denen ein von Fernweh besessener und „Dritter Welt“ redender Philanthrop oder Geschäftsmann ähnlich wie zu Bismarcks Zeiten Entwicklungshelfer wurde. Inzwischen hat sich die EKD zusammen mit der Römisch-katholischen Kirche als Dialogpartner von Parteien, Gewerkschaften, Industrieverbänden und großen Berufs- und Interessengruppen erprobt und unter ihnen nach entwicklungspolitischen Bündnispartnern gesucht – mit sichtlich mäßigem Erfolg. Hat die EKD und mit ihr die Kammer schon Lernprozesse und Analysen voll ausgeschöpft, die an der Basis entstanden sind – in lokalen Aktionsgruppen, in länderspezifischen Arbeitskreisen und in Zentren uneigentlicher Solidaritätsarbeit mit bedrohten Völkern und Gruppen in der „Dritten Welt“? Dorthin wird der Basisbezug – wenn auch immer wieder umstritten – unterstützt; warum wird er hier im eigenen, zugegebenermaßen sich überwiegend in Institutionen darstellenden Land vernachlässigt? In den Aktionsgruppen sind kritische, aber verlässliche Bündnispartner für gemeinsame und sensible Solidarität, die sich andernorts schwer finden lassen. Dein Vorgänger im Kammervorsitz, GERHARD GROHS, hat einmal darauf hingewiesen: „Wir können von der holländischen Kirche lernen, daß man die Aktionsgruppen genauso als Teil der Kirche betrachtet wie andere Gruppen, die innerhalb der Kirche tätig sind.“

3. Die entwicklungspolitische Diskussion ist von der gesamtpolitischen „Wende“ besonders betroffen, ja sie geht rückwärts. Es gibt dafür Beispiele: Wir reden in vielfältiger Weise von den Problemen der anderen (z. B. Bevölkerungswachstum), ohne die eigenen hinreichend verstanden zu haben. Wir verdrängen von uns verursachte Ungerechtigkeit und halten den Hunger der anderen zunächst für klimatisch bedingt und hausgemacht. Wir nörgeln an Nicaragua und investieren fröhlich weiter zugunsten des Apartheidregimes in Südafrika. Und es mangelt uns an Mut: Wir wundern uns angesichts öffentlichen Verdrosses über staatliche Entwicklungshilfe und ihre Fehlschläge (Großprojekte, Elitelförderung, Korruption u. a.). Aber haben wir der Öffentlichkeit hinreichend vermittelt, daß die beiden großen Kirchen seit Jahren anderes, ja durchaus gegenläufiges tun, indem sie die „Ärmsten der Armen“ fördern, die gegen Unrechtsregime aufbegehren? Auch wenn das entwicklungspolitische Konsensstreben von Kirche und Staat dadurch gestört sein mag: Es geht in den kirchlichen Entwicklungsdiensten nicht mehr primär um Projekte „zum Anfassen und Angucken“, sondern um das, was wir für uns auch erstreben: um basisbezogene Bildungs- und Bewußtseinsförderung, um Gemeinwesenarbeit und Genossenschaftsaufbau, um Selbsthilfe der Menschen, die bisher ihres Wertes und ihrer Würde, ihres vollen Menschseins und ihrer Gemeinschaftsbindung beraubt sind. So merkwürdig leise schleicht sich die entwicklungspolitische „Wende“ in die Gemüter. Niemand von uns ist von Verantwor-

tung frei, nicht früher und lauter Position bezogen zu haben – oder nur ängstlich gesagt zu haben, daß Solidarität mit den Armen auch Lernen von ihnen und befreiende Veränderung mit ihnen, ja Umkehr bei uns bedeutet. Nun ist zu vollmundig, dies von „Deiner“ Kammer zu erwarten, aber dennoch die Frage: Welchen Beitrag könnte sie leisten, der „Wende“ entgegen zur Umkehr zu rufen? Umkehr zu unseren Problemen, fast ausschließlich identisch mit den Problemen, mit denen wird die „Dritte Welt“ belasten; Umkehr zu jener Solidarität, die die Würde des anderen stärkt statt schwächt; Umkehr zu glaubwürdiger, da eindeutiger Gerechtigkeit, die selbstkritisch Maß nimmt.

Verbunden mit Dir, lieber Theo, im ökumenischen Dialog, der solche Umkehr zum Ziel hat, grüßen Dich
Deine

Wolfgang Gern, Olaf Goos, Uwe Hein, Jochen Schemel, Thomas Weiß

Heidelberg, im Spätsommer 1985

BERICHTE

16. INTERNATIONALER KONGRESS DER GESCHICHTSWISSENSCHAFTEN

Veranstaltet vom Comité International des Sciences Historiques (CISH) und dem gastgebenden Verband der Historiker Deutschlands, fand vom 25. August bis 1. September 1985 in Hegels Geburtsstadt Stuttgart der 16. Internationale Kongress der Geschichtswissenschaften statt. Zu dieser bedeutenden wissenschaftlichen Begegnung, die erstmals seit 1908 wieder auf deutschem Boden ausgerichtet wurde, waren über 2200 Historiker aus 59 Ländern der Erde angereist. Dem CISH gehören 46 nationale Historikerverbände und 20 affilierte Organisationen an, darunter die Internationale Kommission für vergleichende Kirchengeschichte (CIHEC); außerdem bestehen neun interne Kommissionen, unter ihnen die Internationale Kommission für lateinamerikanische Geschichte (CIHL). Das Sekretariat des CISH befindet sich am Sitz der UNESCO in Paris, amtierende Generalsekretärin ist Prof. Dr. HÉLÈNE AHRWEILER.

Mit Grußworten des Vorsitzenden des Verbandes der Historiker Deutschlands, Prof. Dr. CHRISTIAN MEIER (München), des Ministerpräsidenten von Baden-Württemberg, LOTHAR SPÄTH, und des Oberbürgermeisters von Stuttgart, MANFRED ROMMEL, sowie Ansprachen des Bundespräsidenten, Dr. RICHARD VON WEIZSÄCKER, und des Präsidenten des CISH, Prof. Dr. ALEKSANDER GIEYSZTOR (Krakau), wurde der Stuttgarter Kongress eröffnet. Besondere Beachtung fanden die Worte des Bundespräsidenten. Er bezeichnete den Kampf gegen das Vergessen und die Legendenbildung als Aufgabe der Historiker und sah darin ihren Beitrag im Bemühen der Menschen um Objektivität. Historisches Denken sei wesensmäßig auf Verstehen angelegt, auf den Dialog, der das Anderssein des Anderen voraussetzt. Eine „Ökumene der Historiker“ eröffne Chancen für die ganze Menschheit.

Im Verlauf des Kongresses kam es zu einer Fülle von Konferenzen und Debatten, viele davon über religionsgeschichtliche, missionsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Probleme. Diese ergaben sich weniger von den großen Themen des Kongresses her – sie lauteten: Der Indische Ozean; das Bild vom Anderen: Ausländer, Minderheiten, Randgruppen; Widerstand gegen den Faschismus, Nazismus und japanischen Militarismus –, auch nicht von den vorherrschenden methodologischen Fragen her (Archäologie und Geschichte, Film und Geschichte, Max Weber und die Geschichtswissenschaften), wohl aber bei der Arbeit in den chronologischen Sektionen und bei den Seminaren der angeschlossenen Organisationen und der internen Kommissionen.

So veranstaltete die Sektion für Alte Geschichte ein Forum über „Staat und Religion in den antiken Gesellschaften“, jene für Mittlere Geschichte ein solches über „Volksbewegungen und religiöse Bewegungen im Hochmittelalter“ und die Sektion für Neuere Geschichte ein Forum über „Religiöse Reformbewegungen in Europa während des 16. Jahrhunderts. Ergebnisse und Ausblicke der Forschung“. In derselben Sektion diskutierte unter Leitung von Prof. Dr. THEA BÜTTNER (Leipzig) ein bunt gemischtes Podium über „die Rolle der Religionen in Afrika“; Referenten waren u. a. FRANS BONTINCK von der Katholisch-Theologischen Fakultät in Kinshasa, NEHEMIA LEVTZION von der Hebräischen Universität in Jerusalem, VALERI OVTCHINNIKOV aus der Delegation der sowjetischen Historiker und der lutherische Missionswissenschaftler JARLE SIMENSEN von der Universität Trondheim in Norwegen. Sie beschäftigten sich unter verschiedenen Aspekten mit der christlichen Mission in Afrika und mit den afrikanischen Reaktionen auf die Mission, mit Wandlungen in den traditionellen Religionen Afrikas und den immer zahlreicheren unabhängigen religiösen Bewegungen und Kirchen auf dem

schwarzen Kontinent. Trotz sehr unterschiedlicher Ausgangspunkte gelang ein Gespräch, konnte man sich verständigen über Begriffe wie Synkretismus, gemischte bzw. parallele Religionsausübung, Absorption. Der praktizierte Dialog kennzeichnete diese und viele andere Diskussionen in Stuttgart; der Trend zur Entideologisierung der Gespräche, der schon auf dem vorangegangenen Kongreß 1980 in Bukarest eingesetzt hatte, verstärkte sich, nachdem noch 1970 in Moskau und 1975 in San Francisco die Ost-West-Konfrontation dominiert hatte, wie ältere Teilnehmer berichteten.

Sehr anregend verlief auch ein Rundgespräch über „The Cultural and Psychological Impact of the Colonial Experience on Indigenous Societies in the Modern Period“. Hier ging es um die Widerstandsfähigkeit einheimischer Gesellschaften gegen die europäischen Kolonialmächte, veranschaulicht am Beispiel der altmexikanischen und der westafrikanischen Völker in der Auseinandersetzung mit den spanischen bzw. französischen Herren. Von besonderem Reiz waren dabei die Parallelen, die der Diskussionsleiter, Prof. Dr. NICHOLAS CANNY (Galway), im historischen Selbstbehauptungskampf der Iren gegen die englische Herrschaft aufzeigte.

Eines der Themen, das sich die Internationale Kommission für vergleichende Kirchengeschichte auf dem Stuttgarter Kongreß stellte, lautete: „Méthodes missionnaires et impact culturel des mission à l' époque moderne et contemporaine“. Die von JACQUES GADILLE moderierte Debatte bildete den Auftakt zu einer dreitägigen Konferenz des „Centre de recherches et d' échanges sur la diffusion et l' inculturation du christianisme“ (Lyon) in Stuttgart, bei der es um „Aufnahme oder Zurückweisung des Christentums in nicht-europäischen Kulturen – Probleme der Erstevangelisierung“ ging. Die meisten der 15 Referate lieferten Fallstudien aus frankophonen Missionsorden bzw. Missionsgesellschaften in afrikanischen bzw. fernöstlichen Missionsgebieten.

In der Internationalen Kommission für lateinamerikanische Geschichte galt die Arbeit primär der Organisation bzw. Koordination der historischen Forschung über Lateinamerika. Die Kommission wurde erst 1982 gebildet; sie ist ein Zusammenschluß der Abteilung Geschichte des Instituto Panamericano de Geografía e Historia, der Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos und der Conference of Latin American History of the American Historical Association. Das Wirken der Kommission ist von besonderer Bedeutung angesichts der 1992 bevorstehenden 500-Jahr-Feier der „Entdeckung“ Amerikas. Ihr Generalsekretär, Prof. Dr. FRÉDÉRIC MAURO (Paris), wies in seinem Bericht immer wieder auf die zahlreichen, schwerwiegenden Koordinationsprobleme der lateinamerikanischen Historiker hin, während die Forschung in Europa und Nordamerika relativ gut organisiert ist. Als leitende Themen für die Arbeit der Kommission in den nächsten Jahren wurden u. a. vorgeschlagen: Der Beitrag der verschiedenen Zivilisationen der Erde zu den lateinamerikanischen Zivilisationen und umgekehrt Lateinamerikas Beitrag zu Leben und Kultur der anderen Kontinente sowie Lateinamerikanische Phänomene der politischen Geschichte (z. B. caudillismo, populismo, guerilla, movimientos populares). Der religiös-theologische Aspekt der lateinamerikanischen Geschichte dürfte in diesen Projekten wohl nicht zu kurz kommen; denn an den Stuttgarter Gesprächen beteiligten sich auch Prof. Dr. MIGUEL BATLLORI (Università Pontificia Gregoriana, Rom), Prof. Dr. QUINTÍN ALDEA (Instituto Enrique Florez, Madrid) und aus Lateinamerika Monseñor CARLOS OVIEDO CAVADA, Erzbischof von Antofagasta (Chile), Prof. Dr. ALFONSO ALCALÁ (Universidad Pontificia de México) und zeitweilig Prof. Dr. MARIA LUIZA MARCILIO (Universidade de São Paulo), die bei der gleichzeitig tagenden Internationalen Kommission für historische Demographie einen Vortrag über „Agrarische Entwicklung und Bevölkerungswachstum im Kapitanat São Paulo“ hielt. ALFONSO ALCALÁ und MARIA LUIZA MARCILIO sind auch Mitglieder der Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte (CEHILA).

Die lateinamerikanische Geschichte wird auf dem nächsten, dem 17. Internationalen Kongreß der Geschichtswissenschaften eine besondere Rolle spielen. Dieser Kongreß wird 1990 in Spanien stattfinden. Die Vorbereitung liegt vor allem in Händen von Prof. Dr. ERNESTO DE LA TORRE VILLAR (México D. F.), der in Stuttgart als Nachfolger ALEKSANDER GIEYSZTORS zum neuen Präsidenten des CISH gewählt wurde.

Im Rahmen des Stuttgarter Kongresses gab Monsignore MICHELE MACCARONE, der Präsident des Päpstlichen Historischen Komitees, bekannt, daß Papst JOHANNES PAUL II. eine weitere Öffnung der Vatikanischen Archive bewilligt hat. Die Dokumente aus der Zeit der Pontifikate von Pius X. und Benedikt XV. (1903–1922) werden der Wissenschaft zugänglich gemacht.

Stuttgart war Schauplatz eines großen wissenschaftlichen Ereignisses. Nicht unwichtig für das Gelingen waren die günstigen örtlichen Voraussetzungen – die Hauptgebäude der Universität Stuttgart befinden sich auf einem weiträumigen Campus ganz nahe beim Zentrum der Halbmillionenstadt –, die hervorragende Organisation durch das lokale Vorbereitungs-komitee unter Prof. Dr. EBERHARD JÄCKEL und Prof. Dr. AUGUST NITSCHKE sowie das Congress Project Management in Frankfurt, nicht zuletzt aber das herrliche spätsommerliche Wetter, dem viele der heiteren, bereichernden Begegnungen am Rande des großen Geschehens zu verdanken waren. Der ökumenische Geist, von dem der Bundespräsident bei der Eröffnung gesprochen hatte, war tatsächlich zu spüren; schade, daß nur recht wenige Kirchen- und Religionsgeschichtler des gastgebenden Landes bei dieser internationalen Begegnung zugegen waren!

Würzburg

Johannes Meier

IAHR-KONGRESS IN SYDNEY

Vom 18. bis 23. August 1985 fand in der Universität von Sydney der 15. Kongreß der International Association for the History of Religions (IAHR) statt. Der IAHR-Kongreß findet alle fünf Jahre statt und ist für den Kontakt zwischen den Religionswissenschaftlern der verschiedenen Länder und Kontinente sehr wichtig. Die australische Religionswissenschaft war diesmal natürlich stark vertreten. Fast alle Vorträge wurden in englischer Sprache gehalten.

Das Thema des Kongresses war „*Religion and Identity*“. H. MOL (McMaster University, Canada) hielt den Eröffnungsvortrag zu diesem Thema. Das Programm war so umfangreich – 20 Sektionen –, daß eine Darstellung unmöglich ist. Es können lediglich einige Schwerpunkte hervorgehoben werden. Zunächst ergab sich aus der Wahl des Kongreß-Ortes, daß der Religion der australischen Ureinwohner besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde – zwei öffentliche Vorträge behandelten diese Thematik. Großes Interesse fand die methodologische Problematik: die Sektion „*Methodology and Hermeneutics*“ war immer sehr gut besucht. Die religionsgeschichtliche Betrachtung des Christentums nahm breiten Raum ein: die Themen waren so zahlreich, daß die Sektion „*Christianity*“ noch einmal geteilt werden mußte.

Die große Zahl der Sektionen brachte viele zeitliche Überschneidungen mit sich. Außerdem waren nicht alle Sektionen in demselben Gebäude untergebracht. Für die Teilnehmer war es deshalb kaum möglich, alle interessanten Vorträge zu hören. Ein Teil der Vorträge soll veröffentlicht werden.

Am letzten Tag des Kongresses fand die Mitgliederversammlung statt. Hier waren u. a. einige Wahlergebnisse mitzuteilen und zu bestätigen. A. SCHIMMEL (Harvard/Bonn) wurde als Präsident der IAHR wiedergewählt. M. PVE (Marburg) wurde Nachfolger von

Z. WERBLOWSKI (Jerusalem) als Generalsekretär der IAHR. P. ANTES (Hannover) wurde als neues Mitglied in das Exekutiv-Komitee der IAHR gewählt. Der nächste IAHR-Kongreß soll wieder in Europa stattfinden.

Göttingen

Ulrich Berner

KOLLOQUIUM IN BRISBANE

Im Anschluß an den IAHR-Kongreß fand vom 25. bis 27. August 1985 in Brisbane ein Kolloquium über methodologische Fragen statt. Organisiert wurde dieses Kolloquium vom Department of Studies in Religion der Universität von Queensland, Brisbane. Ein kleiner Kreis von Religionswissenschaftlern kam zusammen, um an zwei Tagen je drei Referate zu diskutieren.

N. SMART (Santa Barbara/Lancaster) eröffnete die Debatte mit einem Referat über „Worldviews in Interplay“. J. WAARDENBURG (Utrecht) faßte unter dem Titel „Present State of Methodological Game“ den Stand der gegenwärtigen Methoden-Diskussion zusammen. J. NEUSNER (Brown University) war der einzige Referent, der ein historisches Thema behandelte: „Judaism and Christianity in the Fourth Century“. D. WIEBE (Toronto) setzte die Methoden-Diskussion fort mit einem Beitrag „Epistemology and the Study of Religion“. D. DAYE (Bowling Green State University) setzte sich unter dem Thema „Cross Cultural Truth Claims“ mit bestimmten Argumentationsweisen im Mahāyāna-Buddhismus auseinander. F. STRENG (Southern Methodist University) schloß mit seinem Vortrag „Methodological Reflection on Religion as Processes of Ultimate Transformation“ die Reihe der methodologischen Referate ab.

Es ist nicht möglich, den Inhalt der Vorträge darzustellen. Aus der Debatte, die an den beiden Tagen geführt wurde, können nur einige wenige Themen genannt werden: die Notwendigkeit der historischen Betrachtungsweise in der Religionswissenschaft (K. RUDOLPH), und die Bedeutung der Erforschung religiöser Intentionen (J. WAARDENBURG).

Das Methodologie-Kolloquium in Brisbane war so organisiert, daß ideale Bedingungen für eine konzentrierte Diskussion aktueller Methodenfragen gegeben waren.

Göttingen

Ulrich Berner

HINDUISM AND BUDDHISM IN THE NORDIC COUNTRIES AND NORDIC MISSION IN HINDU AND BUDDHIST COUNTRIES

Seminar nordischer Missionsgesellschaften vom 14. 6. bis 20. 6. 1985
in Aarhus, Dänemark

Das Nord-Süd- oder Ost-West-Gefälle in der Mission gehört der Vergangenheit an. Der traditionellen christlichen Mission in Asien steht eine – wesentlich effektivere – Mission hinduistischer und buddhistischer Gruppierungen („Guru-Bewegungen“) gegenüber. Die unterschiedlichen Aspekte dieser „Doppel-Mission“ waren Thema eines Seminars in Aarhus, zu dem The Nordic Missionary Council, The Nordic Institute for Missiology and Ecumenics, The Dialog Center International und The Institute for Missiology and Ecumenics of the University of Aarhus eingeladen hatten.

Geleitet wurde die Tagung von Prof. J. AAGAARD, dem Direktor des Dialog Center in Aarhus, das seit mehr als 10 Jahren die neuen religiösen Bewegungen im Westen beobachtet und deren Spuren bis in den asiatischen Entstehungsbereich zurück verfolgt. Die von ihm im Einführungsreferat vorgetragene Hauptthese lautet, daß die beiden Missionsströme als ganze bisher kaum voneinander Kenntnis genommen haben. Erfolge hatte christliche Mission in Asien bislang nur in den beweglichen Randgruppen an der Peripherie der Großgesellschaften, während das stabile und nahezu unveränderliche Establishment des Hinduismus und Buddhismus von missionarischen Aktivitäten unberührt blieb. Da die bei den Outcasts bewährten Strategien nicht auf die großen Kulturen zu übertragen seien, sei der Mangel an missiologischem Methodenpluralismus Ursache der erwähnten Situation.

Nicht unzufrieden mit dem Status quo seien die meisten Hindus und Buddhisten selber, sowie die Verfechter der von AAGAARD sogenannten „ideology of coexistence and dialog“. Denjenigen, die für gegenseitigen Respekt unter den Religionen eintreten, stehen jene gegenüber, für die Mission die Fortsetzung der Kreuzzüge mit anderen Mitteln darstelle. Stattdessen AAGAARD: „Dialog as a substitute for mission or confrontation as a substitute for dialog is a choice between pest and cholera.“ Die Auseinandersetzung mit den neuen religiösen Bewegungen habe vielmehr eine bestimmte Qualität: „Not the polite, evasive dialog of a cocktail party, but a new, confrontative, honest dialog in which participants openly acknowledge their commitments and seriously listen to the convictions of one another to find the center of their orientation. We should affirm the worthy and challenge the dubious in the new religions.“

Die entscheidende Frage war, zu welchen Konsequenzen ein so definiertes Dialogverständnis in der konkreten Praxis führt. Ein Anwendungsbeispiel ergab sich durch die symbolische Repräsentanz nichtchristlicher Mission in Gestalt eines jungen tibetischen Lamas aus Dänemark. Anstelle des verhinderten OLE NYDAHL referierte C. RANGEL-NIELSEN über Vajrayana-Buddhismus und dessen Inkulturationsbemühungen in Dänemark. Je nachdem, welcher Schule (Karmapa, Gelugpa, Nyingmapa, Sakyapa) eine lokale Gruppe dänischer Buddhisten sich angeschlossen hat, wird den esoterischen Besonderheiten (Kleidung, Ritual, Lungom-Training . . .) unterschiedlicher Stellenwert beigemessen. Allen Mahayanagruppen gemeinsam ist jedoch die Verpflichtung auf Bodhicitta (Gelübde, allen Lebewesen zur Befreiung zu verhelfen) und das fundamentale Konzept von sunyata („emptiness“ als Leerformel zur Bezeichnung einer Realität, die sich gegen jede begriffliche Einordnung sperrt). Sunyata als Lehre von der alle Gegensätze transzendierenden Leere ist der ontologische Hintergrund eines dialektischen Kritizismus, der den Anspruch erhebt, alle Thesen und letztlich auch das diskursive Denken überhaupt ad absurdum führen zu können. Leer sind nicht nur die

Begriffe, sondern auch die Dinge. Da nichts eine Natur aus sich selbst besitzt, sind sie weder noch sind sie nicht, genauso wenig wie sie weder sowohl seiend als auch nichtseiend sind.

AAGAARD unterstützte RANGEL-NIELSEN bei dessen Versuch, den Nihilismusvorwurf bezüglich sunyata zu widerlegen und bediente sich des gleichen Bildes, um die Welt der Phänomene zu beschreiben: „The whole universe is only a reflection in the mind, a movie on the white screen.“ Die Auffassung, daß die Welt eine Theateraufführung, ein Film, eine bloße Projektion des Geistes sei, ist der erkenntnistheoretische Aspekt des konzeptlosen Konzeptes von sunyata. Der methodische Aspekt zur Verwirklichung von sunyata, also die Erkenntnis, daß den Gegenständen kein Sein an sich zukomme, ist Tantra.

Tantra ist ein Prozeß, der mit der Entwicklung des Mahayanabuddhismus einsetzt und in der Madhyamikaschule des Nagarjuna seinen reflektiertesten Ausdruck gefunden hat. Die unterschiedlichsten Schulen des Buddhismus (Vajrayana, Zen, Shingon . . .) und des Hinduismus (Dasnamis, Kundalini-Yoga . . .) sind vom Tantrismus geprägt, der nach AAGAARD die einzige Alternative zum Christentum darstellt (Die Baal-Jahwe-Alternative des AT). Die vorschnelle Identifizierung von Tantra mit einer kruden Sex-Religion hat bislang die ernsthafte Forschung im tantrischen Milieu verhindert. Der Kontakt mit Tantrikern ist jedoch erforderlich, denn „Tantras as a specific group of scriptures are very little charming, . . . because they are written in a twilight language which is only understood, when you have an oral tradition“. Tantrische Praxis bei den tibetischen Karmapas besteht in der Transformation bestimmter Eigenschaften in deren Gegenteil (z. B. Ärger in Wohlwollen). Die sexuelle Komponente des Tantrismus kommt bei den Karmapas und Nyingmapas stärker als bei den Gelugpas (DALAI LAMA) in der Übung der sog. „Mutter- und Vater-Position“ (Yab-Yum-Stellung) durch Visualisierung des Geschlechtaktes zum Ausdruck. Für alle tantrischen Richtungen gilt, daß die Polarität des Männlichen und Weiblichen als Brennpunkt für alle Polarität schlechthin angesehen wird. Tantra wird als aktiver Prozeß der Vereinigung, als dynamische Synthese von Antagonismen verstanden. Daher ist Dialektik im Sinne der Aufhebung sich gegenseitig ausschließender Standpunkte das begriffliche Verfahren, um Befreiung zu erreichen. Tantra ist unter derselben Rücksicht zugleich Fortsetzung des klassischen Denkens und eine Veränderung der traditionellen Sichtweise, welche mit der kopernikanischen Revolution verglichen wird. Für das hinduistische Samkhya-System, das Eingang in die Patanjali Yoga Sutras gefunden hat, ist der Dualismus von Seele (Purusa) und Materie (Prakriti) kennzeichnend. Ziel des klassischen Yoga war die Befreiung des Purusa von Prakriti, während die Yogalehren des 20. Jahrhunderts die holistische Einheit von Körper und Seele propagieren. Für den Vedanta ist infolge der Einsicht in die Nichtrealität der Prakriti ein monistisches Weltbild vorherrschend. Im Tantrismus findet sich weder Dualismus und Monismus als solcher, vielmehr die Betonung der Prozeßhaftigkeit und der Vereinigung von entgegengesetzten Wirklichkeiten durch das aktive weibliche Element (Shakti). AAGAARD spricht daher von „Tantrification“, wenn z. B. die Identifikation von samsāra und nirvāna als den gewöhnlich sich ausschließenden Bereichen von Vergänglichkeit und ewiger Befreiung vorgenommen wird. Scheinbar unaufhebbare Gegensätze bilden im Tantrismus eine in der Funktion abhängige Einheit: über diese These besteht in der religionsgeschichtlichen Diskussion Konsens. Ob die Baal-Jahwe-Alternative in bezug auf das Verhältnis Christentum-Tantrismus, den AAGAARD solipsistisch interpretiert, übernommen werden kann, ist fraglich.

Dem Schwerpunktthema Esoterik des Buddhismus und Hinduismus waren noch eine Reihe ergänzender Referate zugeordnet:

- Five paths to salvation in contemporary guruism von V. MANGALVADI, dem Verfasser des Standardwerks *World of Gurus* und Leiter des indischen Instituts TRACY
- From Shiva to Shivahood von C. DIEHL, dem emeritierten Bischof von Lund, Schweden
- Hindutva as a world religion (RSS, HVP) von P. RAJASHEKAR, Sekretär des Lutherischen Weltbundes, Genf
- Hinduism and Buddhism as a task of mission von T. HOLGERSSON, Sekretär der Church of Sweden Mission
- Japanese Buddhism and its expansion von A. LANDE, dem Sekretär des Nordic Institute for Missiology and Ecumenics
- From salvation to therapy. The new religious supermarket von F. FALKENBERG und P. OLOFSEN, Mitarbeitern des Dialog Center
- The local church of Witness Lee and Watchmann Nee von N. DUDDY, Mitarbeiter des Dialog Center

Von Pastor S. BOYSEN, Sekretär des Dialog Center, wurde das Projekt „Western Youth in India“ den Teilnehmern der Tagung vorgestellt. Es versteht sich als Element verstärkter christlicher Präsenz in den Ländern des Hinduismus und Buddhismus. Eine große Zahl junger Europäer und Amerikaner, die sich aus Überresten der Hippiekultur, Drogenabhängigen, Morgenlandfahrern oder religiös Neugierigen rekrutieren, leben in Indien z. T. in erbärmlichen Verhältnissen. In Zusammenarbeit mit der Organisation Satsangam, die ihren Sitz in Indien hat, versuchen Mitglieder des Dialog Center im Rahmen des Projekts „Youth in India“ das psychische und materielle Elend der Gestrandeten zu lindern. Nachdem in der Diskussion Bedenken geäußert wurden, ob nicht die aus unterschiedlichen Faktoren sich zusammensetzende Labilität möglicherweise zu Unrecht buddhistischen oder hinduistischen Gruppen in die Schuhe geschoben wird und sich dadurch die Dialogsituation erheblich verschlechtert, scheint nun auch das Einverständnis des DALAI LAMA mit dem Projekt diese Befürchtungen nicht zu rechtfertigen.

Auch aufgrund persönlicher Kontakte zum DALAI LAMA in Dharmasala wird der Tibetische Buddhismus als diejenige östliche Gruppierung unter den missionarisch aktiven angesehen, zu der das Dialog Center die positivste Beziehung hat. Und das, obwohl der Vajrayana eine okkulte, weil tantrische Ausrichtung hat. Das Problem ist für AAGAARD nicht ein magischer Grundzug in der Doktrin als vielmehr Unehrlichkeit im Verhalten. Der freundschaftlich-kritische Umgang mit den Vertretern des Tibetischen Buddhismus wird in Aarhus gern als Gegenbeweis für die Unterstellung angeführt, es handle sich bei dem Dialog Center eher um ein „Confrontation-Center“. Dieser Eindruck entstand dadurch, daß 1973 „after a short period of naïveté“ die Beziehungen zu vier Gruppen der neuen religiösen Bewegungen schlagartig abkühlten: Die *Divine Light Mission* des GURU MAHARAJI entpuppte sich als „manipulative, cruel and fundamentally evil movement“. Ein Gründungsmitglied des Narayananda-Ashrams erlitt einen Nervenzusammenbruch und mußte von AAGAARD aus der Kommune geholt werden. Die Auseinandersetzung mit der Transzendentalen Meditation und Scientology war von Anfang an geprägt durch „fight“. Betrug und Irreführung von Seiten der Leitungsgremien der genannten Gruppierungen machten einen Dialog unmöglich. Zusammenarbeit fand und findet jedoch mit Ex-Mitgliedern, den Medien und Einrichtungen ähnlicher Zielsetzung statt. Bestandteil der internationalen Kooperation sind die jährlich stattfindenden Dezemberseminare, an denen auch die Vertreter deutscher Stellen teilnehmen, deren Aufgabe die Beobachtung der aktuellen Weltanschauungsszene ist.

Hamm

Harald Baer

JÜNGSTE ENTWICKLUNGEN DES BUDDHISMUS IN EUROPA

Drei Ereignisse im Sommer 1985 haben für die Religionsgeschichte des Buddhismus und die Begegnung von Buddhismus und Christentum in Europa herausragende Bedeutung. Vom 20. bis 31. Juli 1985 gab S. H. der XIV. DALAI LAMA in der Schweiz die Initiation in das Kalacakra-Tantra für mehr als sechstausend Menschen; gleichzeitig fand – vor der eigentlichen Initiation – eine Konferenz über Tibetische Religion und Kultur statt, auf der sich erstmals Vertreter fast aller tibetisch-buddhistischer Zentren in Europa und Nordamerika über ihre Arbeit austauschten. Und schließlich wurde am 7. September 1985 im Hamburger Logenhaus die Buddhistische Religionsgemeinschaft in Deutschland gegründet.

Diese drei Ereignisse geben Anlaß zur theologischen Selbstbesinnung des Christentums, zumal bei allen drei Veranstaltungen Christen als Gäste eingeladen bzw. auf der Konferenz über Tibetische Religion und Kultur durch einen Vortrag zum christlich-buddhistischen Verhältnis vertreten waren.

Die Kalacakra-Initiation wurde zum zweiten Mal außerhalb Tibets bzw. Indiens gegeben, nachdem bereits 1981 dieses für den tantrischen Buddhismus wichtige Ritual in Madison/USA vollzogen worden war. Das Kalacakra-Tantra gehört zu der Klasse der Höchsten Yoga Tantras und wird in seiner Komplexität von anderen Systemen kaum erreicht. Ursprünglich ein geheimer Initiationsritus, wurde das Tantra bereits in Tibet einem großen Kreis von Gläubigen zugänglich gemacht, um nun auch im Westen viele Menschen in seinen Bann zu ziehen.

Der Ursprung dieses Tantra ist unklar. Synkretistische Elemente deuten darauf hin, daß es evtl. im 9. Jh. n. Chr. im zentralasiatischen Raum (möglicherweise unter Einfluß des Manichäismus) entstanden ist. Die tibetische Legende führt es auf esoterische Lehrreden des BUDDHA SHAKYAMUNI zurück und siedelt es in Südindien an. Es ist mit dem Mythos von Shambala, dem irdischen Paradies, das irgendwo im Norden Tibets liegt und nur von dem geistig geläuterten Auge und Herzen gesehen werden kann, eng verbunden. Nach einer Legende hat der Buddha diese Lehrreden für den von Shambala angereisten König SUCANDRA gehalten. Das Tantra wurde jedenfalls 1027 von dem Kashmir-Brahmanen SOMANATHA in Tibet eingeführt und ist in seiner Überlieferungsgeschichte mit bedeutenden Namen wie TILOPA, ATISHA, TSONG-KHA-PA und den Dalai Lamas verbunden.

Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelheiten des weltanschaulichen Hintergrundes (Kala-cakra = Rad der Zeit, ein allumspannendes mikro-makrokosmisches Psychogramm, das die Wirklichkeit als Emanationsgefüge des Universalen Bewußtseins begreift, wobei der Initiand durch Visualisation und kultische Handlungen die in ihm ruhenden Geist-Potentiale wecken und zur Erfahrung der Erleuchtung bzw. vollkommenen psycho-physischen Transformation kommen soll), den Kult und religionssoziologische Aspekte einzugehen.

Der DALAI LAMA hat diese Initiation „für den Weltfrieden“ gegeben, und das hat einen inneren Grund. Ein uralter tibetischer Glaube besagt, daß besonders das Kalacakra-Tantra in politisch schweren Zeiten positive geistige Kräfte im Individuum wie in der Gesellschaft freisetzt, die negative Bewußtseinstendenzen eindämmen können. Dies hängt einerseits mit dem Shambala-Mythos und seinen chiliastischen Elementen und andererseits mit der allgemeinen Erwartung zusammen, daß individuell erzeugte Bewußtseinsenergien Auswirkungen auf das Gesamtgeschick der Gesellschaft, mikrokosmische Bewußtseinsveränderungen also makrokosmische Auswirkungen oder Entsprechungen haben.

Auf Grund dieser Anschauung hatte man keineswegs nur Buddhisten zu dem Ritual eingeladen und zugelassen. Auch die Einhaltung der mit der Initiation verbundenen Gelübde des Bodhisattva und der tantrischen Praxis galten nicht als unbedingte Voraussetzung für die Teilnahme an der Zeremonie. Sie sind allerdings notwendig für die Verwirklichung der höheren Stufen des Erlösungsweges. Der DALAI LAMA sprach davon, daß gewiß viele Schaulustige unter den Teilnehmern wären, die vermutlich wenig Ahnung von den spirituellen Hintergründen des Tantra hätten. Er betonte in seinen täglichen Ansprachen, daß durch die bloße Teilnahme am Ritus immerhin ein Segen auf die Anwesenden ausgehe, der die Motivation läutern und dann zur weiteren geistigen Entwicklung beitragen könne.

In intensiver Meditationsübung, die täglich mehrere Stunden dauerte, wird der Tantra-Meister (der DALAI LAMA) zur Kalacakra-Gottheit und gibt in dieser Form die Initiation. Der Adept soll im Verlauf der Tage ebenfalls durch Rezitation von Mantras, Visualisationen, gegenstandlose Meditation, Beobachtung und Interpretation von Träumen und theoretische Belehrungen des Tantra-Meisters über den Stufenweg zur Erleuchtung usw. die Identifikation mit der allumfassenden Kalacakra-Gottheit vollziehen, um auf diese Weise der Wandlung zur Buddhachast bereits in diesem Leben teilhaftig werden zu können. Denn Kalacakra ist nichts anderes als eine höchst feinstoffliche Emanation des Buddha-Geistes selbst.

Die geistige Ausstrahlung des DALAI LAMA, seine humorvoll-persönlichen und praktischen Belehrungen machten die Tage im tibetischen Kloster Rikon bei Winterthur zu einer einzigartigen Gelegenheit der Begegnung mit buddhistischer Geisteswelt. Viele Christen waren gekommen, deren Motive zur Teilnahme vom Berichterstatter nur zufällig im Gespräch erfragt werden konnten: die Persönlichkeit des DALAI LAMA, die Sehnsucht nach authentischer Anleitung zur Meditation, der Reiz des exotischen Kultes, die Heiterkeit der etwa eintausendfünfhundert tibetischen Teilnehmer usw. zählten zu den wesentlichen Motivationen.

Von der Intensität der tantrischen Praxis, wie man sie etwa in den Himalaya-Klöstern erleben kann, war wenig zur spüren. Die unvorbereiteten Europäer, das der schweizerischen Umgebung völlig fremde Ritual, die Masse der Teilnehmer standen in starkem Kontrast zu dem, was in den Texten angedeutet und in der Person des Tantra-Meisters verkörpert wurde. Die Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit war greifbar, auch wenn die Fremdheit des Rituals für den Unkritischen zudeckt, was er an der eigenen Tradition wachen und schärferen Auges kritisiert.

Der DALAI LAMA erkannte und thematisierte diese Problematik in seinen Reden. Er richtete zum Abschluß mahnende Worte an die Europäer, ihre Gesellschaft nicht um eines exotischen Traumes willen zu verlassen. Man müsse vielmehr die buddhistische Bodhisattva-Praxis – Liebe und heilende Hinwendung zu allen Lebewesen – dort üben, wo man im Alltag stehe. Gewiß könne es auch unter Europäern viele Menschen geben, die im Buddhismus Wegweisung für ihre Lebenspraxis finden könnten. Er warnte aber ausdrücklich vor der Massenflucht in fernöstliche Religiosität. Die Abkehr von den eigenen Wurzeln könne sehr gefährlich sein und in Pseudo-Religiosität enden.

Die Kalacakra-Initiation hat einmal mehr verdeutlicht, daß das „christliche Abendland“ in eine interkulturelle Epoche eingetreten ist. Die „Faszination des Buddhismus“ (H. WALDENFELS) erfaßt immer weitere Kreise. Für die christliche Theologie ergeben sich damit sehr neue Fragestellungen und Aufgaben. Die Missions- und Religionswissenschaft trägt in besonderem Maße die Verantwortung für eine umfassende Reflexion der Ereignisse.

Die tibetischen Buddhisten reflektierten die Entwicklung während jener viertägigen Konferenz der Geshe (Geshe = „Doktor“ der tibetisch-buddhistischen Philosophie) und der Vertreter der buddhistischen Zentren. Die Fragen nach geistig-kultureller Identität

in einer neuen Umwelt, nach Akkomodation und Inkulturation, sprachlicher Vereinheitlichung des Tibetischen im Exil, Kooperation zwischen den Zentren usw. standen im Mittelpunkt. Einige europäische Buddhisten fragten, ob nicht eine aktivere buddhistische Missionspraxis in Europa betrieben werden sollte. Die tibetischen Lamas wiesen dies zurück, da eine solche Haltung der buddhistischen Überzeugung fremd sei. Bewegend waren „Bekehrungszeugnisse“, die jüngere Buddhisten mit christlichem Hintergrund ablegten.

So etwa berichtete eine ehemals christliche Nonne von den Höhen und Tiefen ihres geistlichen Erfahrungsweges. Ihre intensive Jesus-Liebe hatte offenbar zu psychisch-geistigen Spannungen geführt, und ihre kirchliche Umgebung war nicht in der Lage gewesen, auf diese Anzeichen tieferen geistlichen Erlebens einzugehen. Schließlich begegnete ihr ein tibetischer Lama, der mittels der rationalen Subtilität der buddhistischen Psychologie und geeigneter Meditationsanweisungen Hilfe zu tieferer Ausgeglichenheit und innerem Frieden geben konnte. Jetzt ist sie buddhistische Nonne, aber sie liebt Jesus ebenso wie den Buddha.

Das Verhältnis von Christentum und Buddhismus war auf dieser Konferenz offiziell thematisiert worden. Der DALAI LAMA selbst hatte die Anregung dazu gegeben und um einen Beitrag eines christlichen Theologen gebeten, auf dessen Grundlage die buddhistischen Lehrer zum Nachdenken und Gespräch in dieser Richtung motiviert werden sollten. Dies gelang, wobei allerdings dieser Anfang weitere und breitere Diskussion nach sich ziehen sollte.

Die Gründung der Buddhistischen Religionsgemeinschaft in Deutschland am 7. September 1985 in Hamburg war ein weiteres Ereignis von religionsgeschichtlicher Bedeutung. Etwa fünfundzwanzig buddhistische Gruppen schlossen sich hier insbesondere auf Anregung der bereits 1955 gegründeten Deutschen Buddhistischen Union zusammen. Die neue Gemeinschaft umfaßt verschiedene buddhistische Schulen und Lehrtraditionen. Sie repräsentiert etwa 20 000 deutsche Buddhisten und darüber hinaus asiatische Buddhisten, die in Deutschland leben. Die Gemeinschaft strebt den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an, womit sie die erste nicht-christliche Religionsgruppe wäre, die auf diese Weise den christlichen Kirchen rechtlich gleichgestellt würde, was auf längere Sicht einer Veränderung der deutschen Religionslandschaft gleichkommt. Das Verhältnis zum Christentum stand bei dieser Gründungsversammlung offiziell nicht zur Debatte, was nicht verwunderlich ist, da man ja gerade erst die eigene Identität sucht. Man wünschte sich aber für die Zukunft einen regen geistigen Austausch zwischen dem Christentum und dieser neuen Organisation.

Tübingen

Michael von Brück

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 1984/85

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.

AUGSBURG/UNIVERSITÄT AUGSBURG

Liebmann, Ursula:

Das Christentum vor der Herausforderung der weltweiten ökologischen Krise.

(Diplomarbeit, Prof. Kienzler, Juli 1985)

BENEDIKTBEUERN/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE DER SALESIANER
DON BOSCO

Rieplhuber, Rita:

Die Stellung der Frau in den neutestamentlichen Schriften und im Koran.

(Diplomarbeit, Prof. Wisse, Dezember 1985)

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. Ross, November 1985)

Güdelhofer, Peter:

Islamische Mahdi- und alttestamentliche Messiaserwartung.

(Staatsprüfung, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Ike, Obiora F.:

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

(Diss., Prof. Ross, November 1985)

Kim, Kwang-Won:

Die Theologie des Nichts. Versuch einer autochthonen koreanischen Theologie im Licht des Gesprächs zwischen koreanischem Buddhismus und Christentum.

(Diss., Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Offermanns, Wolfgang:

Moderne sowjetische Religionskritik.

(Diss., Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Riße, Günter:

Christologische Einflüsse im Kur'an.

(Diss., Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Schmidt, Gabriele:

Jesus Christus im Gespräch zwischen Hinduismus und Christentum.

(Diss., Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Thanniparra, Alexander:

Hinduistische Grundkonzepte in indischen Christologien.

(Diss., Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Urbainczyk, Henriette:

Die religiöse Frage in der russischen und polnischen Literatur der Gegenwart.

(Diss., Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Wagner, Peter:

Zen-Meditation. Kontroverse um eine christliche Rezeption.

(Staatsprüfung, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

EICHSTÄTT/KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄTT

Sturm, Wilhelm:

Die Mißerfolge in der Mission und ihre theologische Bewältigung bei Paulus.

(Diss., Prof. Mayer, in Bearbeitung)

FRANKFURT/JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT FRANKFURT AM MAIN

Bätz, Kurt:

Judentum – Wege und Stationen seiner Geschichte.

(Diss., Prof. Schmidt, Prof. Schottroff, Juni 1985)

Fischer, H. Werner:

Mutter Teresa von Kalkutta. Ein Heiligkeitsmodell des zeitgenössischen Katholizismus.

(Diss., Prof. Spiegel, Prof. Röhr, Januar 1984)

Gniosdorsch, Iris:

Der Denkweg Schellings und die Methode Hegels – ein Vergleich anhand der ‚Philosophie der Offenbarung‘.

(Magisterarbeit, Prof. Schrödter, 1985)

Gniosdorsch, Iris:

Das Verhältnis von Religion und Philosophie bei Hegel und Schelling.
(Diss., Prof. Schrödter, in Bearbeitung)

Hutter, Hans-Jürgen:

Religiöse Symbolik und Seelsorge. Zur Funktion und Intention religiöser
Symbole in ausgewählten Werken neuerer evangelikaler Seelsorgelitera-
tur.

(Diss., Prof. Stoodt, Prof. Schmidt, April 1985)

FREIBURG I. BR./ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT FREIBURG

Krischer, Michael:

Die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat in Paraguay wäh-
rend der Jahre 1968–1972.

(Zulassungsarbeit, Prof. Völkl, Februar 1985)

Schmitzer, Anke:

Aspekte kirchlicher Entwicklungsarbeit – dargestellt am Beispiel MISERE-
OR.

(Diplomarbeit, Prof. Völkl, September 1984)

FREIBURG (SCHWEIZ)/UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

Aebischer, René:

Elemente aus der traditionellen Medizin Rwandas. Ein Beitrag zur verglei-
chenden Psychiatrie.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Arnold, Markus:

Moral im Kontext. Ein begriffsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion um
„Kontextualisierung“ im Okzident und unter den Dritte-Welt-Theologen.

(Diss., Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Frick, Hansjörg:

Zum friedenspädagogischen Beitrag der Meditationstechniken. Versuch
einer Zwischenbilanz.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli/Dr. A. Nayak, in Bearbeitung)

Gubler-Neubauer, Irene:

Parallele Strukturelemente im Rassismus und im Sexismus. Ein Inventar.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Iwashita, Kuniharu:

Maria im Kontext der brasilianischen Volksfrömmigkeit. Eine religionspsy-
chologische Untersuchung zum Synkretismus zwischen Maria und Iemanjá.

(Diss., Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Jungo, Christian:

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

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

Mbuluku-Masoka, Jean-Valère:

Les déterminisme sociaux et l'espace de liberté chez les Basuku (Bandundu/Zaire).

(Diss., Prof. Agazzi, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Melik, Talaat Sami:

Les coutumes magiques dans la religiosité populaire copte de l'Égypte 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. Eine Analyse der beiden überlieferten Briefe von Johannes de Montecorvino vom 8. 1. 1305 und 13. 2. 1306.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, Prof. Golfín, 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'Église et l'État de Zaire (1972-1975).

(Diss., Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Park, Il Young:

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

(Diss. Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Piquerez, Francis:

Le „cours sur les miracles“ aux États-Unis. Éléments d'une religiosité postchrétienne et neo-agnostique.

(Lizentiatsarbeit, 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)

Rutayisire, Paul:

L'Évangélisation de Rwanda (1922-1945). Étude 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, Juli 1984)

Tran, Ngoc Bau:

Les tendances dans l'Église au Vietnam post-colonial: Aspects socio-politiques de l'„inculturation“.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

GRAZ/UNIVERSITÄT GRAZ

Berger, Ferdinand:

Das Leiden der Upanishaden und bei Paulus. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich des menschlichen Leidens an zentralen Textbeispielen (Diplomarbeit, Prof. Woschitz, Juni 1985)

INNSBRUCK/UNIVERSITÄT INNSBRUCK

Hajsinger, Judita:

Die Slawenmission in der gegenwärtigen Geschichtsbeschreibung.
(Diplomarbeit, Prof. Darlap, in Bearbeitung)

Magiri, Mwikambu Constantine:

The context and analysis of building small Christian Communities in Kenya.

(Diss., Prof. Morel, Mai 1985)

Waldmann, Helmut:

Heilsgeschichte verfaßte Theologie und Männerbünde. Zur Deutung der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Zurvanismus.

(Diss., Prof. Darlap, 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, Juli 1985)

MÜNCHEN/UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Bochinger, Christoph:

Ganzheit und Gemeinschaft. Zum Zusammenhang theologischer und kulturanthropologischer Fragestellungen im Werk Bruno Gutmanns.

(Magisterarbeit, Prof. Bürkle, in Bearbeitung)

Waspada, Ketut:

Harmonie im Dialog – Zur Bedeutung einer zentralreligiösen Kategorie in der Begegnung des Christentums und Hinduismus auf Bali.

(Diss., Prof. Bürkle, in Bearbeitung)

Rommen, Edward:

Der Beitrag der evangelikalen Missionswissenschaftler zum heutigen Verständnis der Mission.

(Diss., Prof. Bürkle, in Bearbeitung)

Wulfhorst, Ingo:

Der spiritualistisch-christliche Orden. – Ursprung und Erscheinungsformen einer neureligiösen Bewegung in Brasilien.

(Diss., Prof. Bürkle, Januar 1984)

MÜNSTER/WESTFÄLISCHE WILHEMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

Bianchin, Ismael:

Das Kirchenbild in den Hirtenschreiben der lateinamerikanischen Bischöfe.

(Diss., Prof. Metz, in Bearbeitung)

Dornberg, Ulrich:

Kontextuelle Theologie in Sri Lanka. Darstellung und Analyse neuerer kirchlicher und theologischer Entwicklungen.
(Diplomarbeit, Prof. Metz, 1985)

Girschek, Georg:

Ricoldus de Monte Crucis und der Islam.
(Diss., Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Hagenmaier, Martin:

Religion in der modernen Gesellschaft. Ansätze und Perspektiven in der Religionssoziologie Peter L. Bergers.
(Diplomarbeit, Prof. Metz, 1985)

Jochems, Hiltrud:

Befreiungstheologische Perspektiven der Evangelisation indianischer Stämme Brasiliens.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Metz, 1984)

Lukasz, Zygmunt:

Zur Religionsphilosophie Rudolf Ottos.
(Diss., Prof. Metz, in Bearbeitung)

Moreira, Alberto:

Zu einer Theologie des Landes – das Land als theologische Kategorie.
(Diss., Prof. Metz, in Bearbeitung)

Paikada, Matthew:

Neuere Entwicklungen in den Lehraussagen der asiatischen Bischofskonferenzen.
(Diss., Prof. Metz, in Bearbeitung)

Schaumberger, Christine:

Schwarze Theologie und Ansätze einer feministischen Theologie.
(Diss., Prof. Metz, in Bearbeitung)

Voges, Wolfgang:

Befreiung von Armut als Aspekt ganzheitlicher Befreiung des Menschen. Aufgezeigt an den befreiungstheologischen Entwürfen von Guitierrez und Boff.
(Diplomarbeit, Prof. Metz, 1984)

PASSAU/UNIVERSITÄT PASSAU

Anetzberger, Hans:

Schöpfungsauftrag als Solidarität zwischen Mensch und Natur vor dem Hintergrund christlichen Glaubens.
(Diplomarbeit, Prof. Kleber, Mai 1985)

Damrosch, Nora:

Christentum und Kirche bei Jonathan Swift.
(Diplomarbeit, Prof. Schäfer, Mai 1985)

Ebenhöft, Burghart:

Der Zen-Buddhismus Suzukis aus christlicher Sicht.
(Magisterarbeit, Prof. Mödlhammer, in Bearbeitung)

Dörrich, Hans-Jürgen

Mission fängt mit Jesus an – Missionstheologische Grundlagen der Heidenmission im Lukasevangelium.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Kuhl, September 1985)

Kirchberger, Georg:

Die aktuelle Diskussion um die kirchlichen Dienste in der Kirche Indonesiens.
(Diss., Prof. Bettscheider, August 1984)

Pedo, Wilhelm:

Die Kritik des Islam in Indonesien an der katholischen Kirche.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Bettscheider, in Bearbeitung)

Winkler, Hans:

Das Experiment von Goroka – Stufenehe ein möglicher Weg der Inkulturation oder ein Abrücken von christlichen Werten?
(Diss., Prof. Altmeyer, in Bearbeitung)

Zumstrull, Thomas:

Jugendpastoral in Weltverantwortung aus dem Glauben.
(Diplomarbeit, Prof. Rzepkowski, Oktober 1984)

Collet, Giancarlo:

Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion.
(Diss., Prof. Kasper, Prof. Hünemann, 1984)

Probst, Harald:

Die christliche Gebetstradition angesichts der Herausforderung durch die Zen-Meditation.
(Staatsprüfung, Prof. Molinski, 1984)

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFTEN

Costas, Orlando E.: *Christ Outside the Gate. Mission beyond Christendom.* Orbis Books/Maryknoll, N.Y. 1982; 16 + 238 p.

Der Autor ist Professor für Missiologie und Direktor des spanischen Studienprogramms am Eastern Baptist Theological Seminary in Philadelphia. Der Titel erinnert an Hebr. 13,12. „Außerhalb des Tores“ bedeutet für C.: nach Lateinamerika schauen, die Aufgabe einer kontextbewußten, inkarnationsbetonten Vermittlung Christi an die Unterdrückten, die Erkenntnisse von Sünde und Erlösung in einem unterdrückten Kontinent, das Wissen, daß Kirchenwachstums ein vielseitiges Phänomen ist, dann aber auch, daß die Erkenntnis von Gefangenschaft und Befreiung in Lateinamerika ihre Rückwirkung auf die Einschätzung des missionarischen Auftrags im eigenen nordamerikanischen Kontext in sich trägt. Setzt C. im Teil I von der lateinamerikanischen Peripherie an, so kann er in Teil II von der Peripherie der amerikanischen Metropolis her ein zweites Mal beginnen. War und ist Lateinamerika das Missionsfeld nordamerikanischer Missionare, so werden die USA umgekehrt zum Missionsfeld für Christen der 3. Welt. C. versucht in seinem Werk nichts Geringeres als eine Neuartikulation des missionarischen Auftrags und der missiologischen Reflexion unter dem Eindruck der lateinamerikanischen Erfahrungen.

Bonn

Hans Waldenfels

Degrjse, Omer: *Der missionarische Ausbruch in den Jungen Kirchen. Glaubenszeugnisse für unsere Welt,* missio aktuell Verlag/Aachen 1984; 155 S. (franz. Originalausgabe: *L'éveil missionnaire des Eglises du Tiers Monde,* Fayard 1983)

Die deutsche Ausgabe dieses für eine breitere Öffentlichkeit bestimmten Buches, das den derzeitigen Nationaldirektor der Päpstlichen Missionswerke in Belgien, der zugleich Professor für Missiologie in Löwen ist, zum Autor hat, enthält zusätzlich ein Vorwort von W. BÜHLMANN und ist illustriert. Das Buch möchte auf die Veränderungen im kirchlichen Missionsbewußtsein aufmerksam machen, erläutert diese an den Entwicklungen und Aufbrüchen in Afrika, Asien und Lateinamerika. Diese werden einmal anhand der Statistiken, der innerkirchlichen Reaktionen auf den verschiedenen Synoden (in Lateinamerika Puebla), schließlich in den abschließenden Überlegungen im Hinblick auf Faktoren, die die Missionstätigkeit begünstigen, auf die Inkulturation, das neue Missionsverständnis, die Übernationalität der Mission u. a. konkretisiert. Das Buch erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch, zieht aber ein Stück Bilanz nach der Bischofssynode 1974 und ihrer Reflexion auf das für unsere Zeit zu fordernde missionarische Bewußtsein.

Bonn

Hans Waldenfels

Gardet, Louis: *Ouvrir les Frontières de l'Esprit.* Préface de G. C. Anawati (Rencontres 28) Cerf/Paris 1982; 163 p.

Mit großer Schärfe leuchtet GARDET (G.) den heutigen religiös-kulturellen Kontext des Christentums aus. Ausgehend von Überlegungen zur Pluralität heutiger Kulturen, zum Verhältnis von Kultur und Religion, Kultur, Zivilisation und Humanismus (Kap. 1),

behandelt G. die indische Kultur (Kap. 2), den islamischen Humanismus (Kap. 3), die Erfordernisse eines christlichen Humanismus (Kap. 4), das marxistische Menschenbild (Kap. 5) und die Herausforderungen der Humanismen (Kap. 6). So breitet der Blickwinkel auf den ersten Blick angelegt zu sein scheint, so verwunderlich ist es am Ende, daß G. schließlich doch im europäischen Umfeld des Christentums bleibt. Es fällt auf, daß die Pluralität der Kulturen in der französischen Perspektive wesentlich die marxistische und islamische Alternative zum Christentum in den Blick bringt; der Buddhismus und die Breite der asiatischen Religiosität bleiben ebenso ausgeblendet wie übrigens auch das Judentum. Hier bleibt das im Ansatz bedenkenswerte Buch ergänzungsbedürftig.

Bonn

Hans Waldenfels

Metzler, Josef: *Die Synoden in Indochina, 1625–1934* (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen) Schöningh/Paderborn 1984; XXII + 407 S.

Schon 1980 hatte JOSEF METZLER in der bekannten, von WALTER BRANDMÜLLER initiierten großangelegten Konziliengeschichte einen wertvollen Band über die Synoden in China, Japan und Korea vorgelegt (vgl. ZMR 65 [1981] 157–58). Jetzt ist von ihm, der viele Jahre lang dem Archiv der römischen Kongregation für die Verbreitung des Glaubens vorstand und inzwischen an das berühmte Vatikanische Archiv berufen wurde, ein ebenso stattlicher Band über die Synoden Indochinas erschienen.

Das Werk behandelt die Missionskonferenzen und Synoden der jungen Kirchen von Vietnam, Laos, Kambodscha, Thailand, Birma, Malaysia und Singapur. Beginnend mit einer schlichten Missionskonferenz in Faifo 1625 untersucht es die wichtige Synode von Ayuthia (1645), die frühen Synoden im Raum von Tonkin und Kotschinchina, dann die Vikariatsynoden des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, die zumeist im Zeichen der Auseinandersetzungen zwischen den Missionaren der S. C. de Propaganda Fide und denen der Patronatsmächte Portugal und Spanien standen, weiter die von Rom vorgeschriebenen Regionalsynoden in Saigon, Singapur und Hanoi (1880–1912). Den Abschluß und zugleich Höhepunkt bildet das sog. Erste Konzil von Indochina im Jahre 1934, das in allen seinen Phasen beschrieben wird und für die folgenden Jahrzehnte von großer Bedeutung wurde.

Das Werk beschränkt sich aber nicht auf den Verlauf und die Ergebnisse dieser Synoden. Auch der Anteil der römischen Missionskongregation sowohl als Initiator als auch als Korrektor wird ausführlich beschrieben. Hier wird die führende Kraft dieser Kongregation, deren Missionspolitik nicht selten viel weitsichtiger war als die der Missionsbischöfe, deutlich spürbar. Sie hat einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung dieser Missionskirchen ausgeübt.

Das Buch wurde unter denkbar günstigen Bedingungen geschrieben. Denn das Archiv der Propagandakongregation enthält fast lückenlos das Aktenmaterial der Synoden selbst und die Korrespondenz vor und nach den Synoden. Neben den Archivalien der Propagandakongregation wurden auch die der Missions Etrangères de Paris benützt, die bereits zum großen Teil von ADRIEN LAUNAY und anderen veröffentlicht wurden. Auch die gesamte einschlägige ältere und neuere missionswissenschaftliche Literatur wurde, wie das ausgezeichnete Literaturverzeichnis beweist, zu Rate gezogen.

Das Buch wird im Aufbau und in der Darstellung allen Ansprüchen moderner Geschichtswissenschaft gerecht. Es ist in einer klaren Sprache verfaßt, reichlich und exakt belegt und in seiner ganzen Aufmachung von einer schlichten Vornehmheit, die seines Inhalts würdig ist.

Als geübter Historiker hat sich der Verfasser bemüht, die Geschichte dieser Synoden vollständig und objektiv darzustellen. Bei aller Ausführlichkeit verliert er sich nicht, von einigen Ausnahmen vielleicht abgesehen, in Kleinigkeiten. Sein Hauptinteresse ist offensichtlich auf das Verhältnis von Mission und einheimischer Kultur gerichtet. So nehmen die Spannungen und Schwierigkeiten, die sich aus dem Zusammenprall von oft zeitgebundenen christlichen Auffassungen mit der kulturellen, besonders religiösen Tradition dieser Länder ergeben, einen breiten Raum ein. Mit einer fast staunenswerten Offenheit kritisiert der Autor Fehleinschätzungen und offene Mißstände wie die grobe Unkenntnis und die summarische Verwerfung traditioneller religiöser Gebräuche bei Bischöfen und Missionaren, die nationale Engstirnigkeit vieler ausländischer Missionare, nicht zuletzt auch ihr Widerstreben, den einheimischen Klerus zu führenden Kirchenämtern zuzulassen.

Man muß diese Veröffentlichung als einen wohlgelungenen Wurf bezeichnen. Für den Missionshistoriker und den Kirchenrechtler ist sie eine wertvolle Fundgrube und Bereicherung.

Münster

Bernward H. Willeke

Müller, Karl: *Friedrich Schwager. Pionier katholischer Missionswissenschaft* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 34) Steyler Verlag/Nettetal 1984; 207 S.

Ein Hauch von Versöhnung durchweht dieses Buch von K. MÜLLER (M.) über einen der frühen deutschen Pioniere der Missionswissenschaft, der deshalb lange mit Schweigen übergangen wurde, weil er sich vier Jahre vor seinem Tod in den USA den Kongregationalisten anschloß. Dabei hatte der am 28. 3. 1876 in Hagen geborene FRIEDRICH SCHWAGER, der am 3. 5. 1929 53jährig in den USA starb, von 1895 bis 1925 in der Steyler Missionsgesellschaft gelebt und gearbeitet und sich zu einem der entscheidendsten Förderer der Missionswissenschaft entwickelt. M. zeichnet mit ruhiger Feder und großem Verständnis das Lebenswerk SCHWAGERS in seinen verschiedenen Etappen, die Jugendzeit bis zum Eintritt in Steyl, sein Hineinwachsen in die Gesellschaft und die Missionskunde, seine Bemühungen um die Gründung einer katholischen missionswissenschaftlichen Zeitschrift und die Förderung der akademischen Bemühungen um die Missionswissenschaft, seine Veröffentlichungen, die Diskussion um einen Lehrstuhl in Wien, seinen Wechsel in die USA 1923 mit den folgenschweren Entwicklungen, die zum Austritt aus der Gesellschaft des Göttlichen Wortes und der Kirche führten, und die Schlußphase, nach. Im Anhang finden sich wichtige Briefe und Zeugnisse, die zusätzlich das Leben Schwagers dokumentieren. In der Zeit, in der diese Zeitschrift auf das 75. Jahr ihres Bestehens zugeht, wird der Leser mit Interesse nach zusätzlichen Informationen über die Zeit des Entstehens Ausschau halten, zumal sich die Entstehung der Zeitschrift und der missionswissenschaftlichen Lehrstühle katholischerseits zeitlich in etwa entsprochen haben. Gerade in einer Zeit, in der die für die missionarische Tätigkeit so wichtige ökumenische Bemühung vielerorts zu stagnieren scheint, ist dem Direktor des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts St. Augustin P. KARL MÜLLER SVD zu danken, daß er dieses Zeichen der Verständigung gesetzt und F. SCHWAGER in diesem Werk ein so eindrucksvolles Denkmal geschaffen hat. Niemand, dem an der Geschichte der wissenschaftlichen Bemühungen um die missionarische Tätigkeit gelegen ist, kann an dieser Monographie vorübergehen.

Bonn

Hans Waldenfels

Balz, Heinrich: *Where the faith has to live. Studies in Bakossi Society and Religion (Part 1: Living together).* Basler Mission/Basel 1984; 404 S.

Die vorliegende Arbeit, von der Universität Heidelberg als Habilitationsschrift angenommen, versteht sich als exemplarischen Beitrag in der Erforschung der kulturellen und sozialen Voraussetzungen der Evangelisierung. Der Autor, HEINRICH BALZ, der nahezu 10 Jahre in Kamerun lebte und am Theological College in Nyasoso unterrichtete, ist heute Inhaber einer Professur für Missiologie und Religionswissenschaft an der FU Berlin.

Die Bakossi sind, neben den Banyangi, die größte Bantu-Gesellschaft Kameruns. Ihre relativ isolierte geographische Lage im Binnenland Kameruns hat ihr das Fortdauern ihrer tradierten, mehr „republikanischen“ politischen Institutionen auch über die Einflüsse der Kolonialzeit hinweg ermöglicht. Dieser Umstand hat die Inkulturation des Evangeliums, das am Ort durch die Mill-Hill-Missionare und die Basler Mission Wurzeln faßte, günstig beeinflußt.

Die auf langjähriger Erfahrung im Lande und empirischen Studien beruhende Arbeit erforscht die Kultur und Religion der Bakossi unter dem Aspekt ihres sozialen Wandels in kolonialer und postkolonialer Zeit. Das freie Interview und andere mündliche Informationen sowie unveröffentlichte Briefe und Berichte aus den staatlichen Archiven und den Archiven der Missionsgesellschaften dienen dem Verfasser als Hauptquellen. Daher ist die Arbeit auch methodologisch als Studie zu werten, die für missiologische und religionswissenschaftliche Feldforschung exemplarische Bedeutung hat.

Aachen

Thomas Kramm

Bsteh, Andreas (Hrsg.): *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus* (Beiträge zur Religionstheologie 4) St. Gabriel/Mödling 1984; 236 S.

Der Band geht auf die 4. religionstheologische Studententagung in St. Gabriel, Mödling b. Wien im April 1983 zurück (vgl. dazu ZMR 67 [1983] 246–251). Die Beiträge sind in der ZMR von K. Piskaty bereits ausführlich vorgestellt worden. Bei der nachträglichen Lektüre fällt lediglich auf, daß offensichtlich mit großer Selbstverständlichkeit ein nicht-theologischer Offenbarungsbegriff zugrunde gelegt worden ist. Hier soll nicht ohne weiteres bestritten werden, daß solches möglich ist. Doch sollte der Leser gewarnt werden, nicht mit falschen Erwartungen an das Buch heranzugehen. Hätte der heutige theologische Offenbarungsbegriff die Hintergrundfolie abgegeben, so wären die Anfragen an den Hinduismus notwendigerweise anders ausgefallen. Sowohl das Seins- wie das Offenbarungsverständnis schaffen hier gewisse Unschärfen. Der Band wird sinnvollerweise verglichen mit dem etwas früher erschienenen Band von W. STROLZ/S. UEDA (Hg.), *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus.* Herder/Freiburg u. a. 1982; 235 S.

Bonn

Hans Waldenfels

Carmody, Denis Lardner und John: *Die großen Lebensfragen. Antworten der Weltreligionen,* Styria/Graz-Wien-Köln 1984; 254 S.

Das vorliegende Buch bietet eine thematisch ausgerichtete Einführung in die westliche Religiosität des Christentums, aber auch des Judentums und des Islam und in

die östliche Religiosität vornehmlich des Buddhismus, punktuell noch des Hinduismus und des Konfuzianismus. Anhand der Fragen: was heißt Menschsein?, woher kommt das Böse?, wer ist Gott? werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Religionen deutlich, die auch die Ideale des guten Lebens, die erfreulich detailliert (z. B. Arbeit, Liebe, Gerechtigkeit) zur Darstellung kommen, prägen.

Nach alledem kann als Zusammenfassung gesagt werden: „Es gibt eine gemeinsame religiöse Weisheit: Der Mensch ist nicht das Maß der Realität“ (S. 229). Ebenso wird deutlich: „es gibt keine gemeinsame religiöse Meditation“ (S. 232), und „es gibt keine gemeinsame religiöse Moral“ (S. 235), da sich die religiöse Moral des Westens am Gesetz orientiert (S. 236), während die östliche Moral von der inneren „Erkenntnis“ ausgeht und „daher kühler als die leidenschaftliche Willens-Moral des Westens“ (S. 237f) ist.

Allein diese Ergebnisse aus der Zusammenfassung zeigen, daß der thematisch orientierte Ansatz dieses Buches zu interessanten Einsichten führt. Es lohnt sich, dieses Buch genau zu lesen, weil es nur dort vergleicht, wo wirklich Vergleichbares vorliegt und wo nicht, das Ungleiche deutlich benennt. Dadurch ist dieses Buch vorbildlich für jede Arbeit im Bereich der vergleichenden Religionswissenschaft und deshalb sehr zu empfehlen.

Hannover

Peter Antes

Heine, Peter / Stipek, Reinhold: *Ethnizität und Islam. Differenzierung und Integration muslimischer Bevölkerungsgruppen* (Islam und Ethnologie 1) Verlag Andreas Müller/Gelsenkirchen 1984; 188 S.

Während im englischsprachigen Raum der social anthropology entnommene Ansätze bereits seit längerem erfolgreich auf Forschungsgebiete der Orientalistik angewandt werden, war dies bei uns bisher kaum üblich. Umso willkommener der Versuch von PETER HEINE und REINHOLD STIPEK, Vertreter der Fächer Islamwissenschaft und Ethnologie an der Universität Münster, mit einem Begriff aus der Sozial- und Kulturwissenschaft an das Phänomen der Verbreitung des Islams und des Verhaltens muslimischer Bevölkerungsgruppen in nichtislamischer Umwelt heranzugehen – mit dem der Ethnizität, worunter das besondere soziale Verhalten und Handeln einzelner Bevölkerungsgruppen, die sich innerhalb von bestehenden Nationalstaaten ihrer eigenen ethnischen und kulturellen Unterschiedlichkeit bewußt sind, zu verstehen ist; oder, anders gesagt, die Tatsache, daß Bevölkerungsgruppen, Stämme oder Völker sich bewußt von anderen abgrenzen, was bis zu Xenophobie reichen kann, oder sich nur zögernd mit ihnen einlassen, was wiederum über verschiedene Stufen bis hin zur völligen Assimilierung oder Integration führen kann. Hinsichtlich der Frage, ob der Islam ein entsprechendes bestimmtes Verhalten fördere oder behindere, stellten die Verfasser ein Paradoxon fest: der Islam kann sowohl der Differenzierung als auch der Integrierung ethnischer Gruppen Vorschub leisten. Die von ihnen beigebrachten Beispiele stammen aus dem gesamten Bereich der von Muslimen bewohnten Welt – aus dem Senegal und den Hausstaaten in Afrika, aus Südostasien (Java und Sumatra), aus den zentralasiatischen Staaten der Sowjetunion und schließlich aus unserer Bundesrepublik. Es zeigt sich, daß sich mit Hilfe des und unter Berufung auf den Islam Herrschaftssysteme aufbauen lassen, die der Abgrenzung zum Nachbarn oder sogar dessen Unterwerfung dienen. Andererseits kann aber auch der Islam dazu beitragen, daß Muslime sich gegen eine politische und ideologische Übermacht zu behaupten vermögen, so etwa die ca. 20 Millionen Muslime in der UdSSR, die trotz aller zwischen ihnen bestehenden Unterschiede gerade auf die islamische Religionszugehörigkeit

zurückgreifen und sich so eine gemeinsame religiöse Identität im von der kommunistischen Ideologie beherrschten sowjetischen Staatsverband schaffen können (Seite 101).

Dank der Flexibilität und der Interpretierbarkeit seiner Lehren kann der Islam einerseits die Tendenz zur Abgrenzung auf der Ebene der Ethnien verstärken, wie es eben unter bestimmten historischen Gegebenheiten immer geschah, andererseits aber auch dazu beitragen, ethnische Unterschiede zu überwinden, um größere Einheiten zu bilden. Die Verfasser zeigen, daß die Attraktivität des Islams gerade darin bestehen kann, daß er die kulturellen Besonderheiten einer Ethnie bestehen läßt, ja sich diesen selbst anpaßt; andererseits er diese Ethnien aber sogar in ihrer Abwehrbereitschaft gegen nichtislamische, insbesondere westliche, Wertüberlagerungen bestärken kann dadurch, daß ihre Ethnizität gerade durch das Zugehörigkeitsbewußtsein zur übergeordneten, weltweiten islamischen Gemeinschaft betont wird, wie es etwa deutlich wird am Verhalten der türkischen Gastarbeiter in Deutschland (Seite 117–130), insofern sich türkische Nationalbewußtheit und Islam verbinden und die erfolgreiche Abwehr gegen jede Assimilierung an die pluralistische bundesrepublikanische Gesellschaft ermöglichen.

Die vorliegende Arbeit bietet zahlreiche Anregungen und klärt über viele Fragen auf; sie möge weite Verbreitung finden.

Mainz

Martin Forstner

Klößner, Michael / Tworuschka, Udo (Hrsg.): *Sexualität* (Ethik der Religionen – Lehre und Leben 1) Kösel/München, Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1984; 219 S.

Das Thema „Ethik der Religionen“ ist neuerdings wieder recht aktuell. So sind allein 1984 zwei einschlägige Sammelwerke zu dieser Thematik erschienen: *Ethik in nichtchristlichen Kulturen* (Kohlhammer) und der hier zu besprechende Band, der als 1. Band eine ganze Reihe zu diesem Thema eröffnet.

Sexualität umfaßt im vorliegenden Buch – dem allgemeinen Sprachgebrauch folgend – neben der Sexualität innerhalb und vor der Ehe sowie Formen abweichenden Verhaltens (z. B. Homosexualität) auch die Problematik der Empfängnisverhütung und oft noch die Stellung der einzelnen Religionen zu konkreten Verhütungsmethoden bzw. -mitteln.

Nach dem einheitlichen Schema „Überblick, Sexualität, Texte“ kommen im einzelnen zur Darstellung die jüdische Religion (P. NAVÉ LEVINSON), Katholizismus (F. TRZASKALIK), Protestantismus (D. ZILLESSEN), Islam (M. TWORUSCHKA), Buddhismus (P. GERLITZ), Hinduismus (B. DATTA). Anders als das Yin-Yang-Zeichen auf dem Einband erwarten läßt, wird die chinesische Kulturtradition (im Unterschied zu „Ethik in nichtchristlichen Kulturen“) hier nicht eigens thematisiert. Ein Beitrag „Zur Problematik von Sexualität und Religion(en)“ (M. KLÖCKNER / U. TWORUSCHKA) und ein „Vergleichendes Themenregister“ schließen den Band ab.

Die Beiträge sind durchweg interessant und sehr instruktiv. Sie enthalten viele Einzelbeispiele und vermitteln dadurch ein recht anschauliches Bild von der konkreten Lebenswirklichkeit der Anhänger dieser Religionen. Damit gehen sie über das hinaus, was gewöhnlich in den gängigen Einführungen zu den meisten der hier behandelten Religionen diesbezüglich geboten wird. Sie sind daher für den Nichtfachmann sehr plastisch und für den Spezialisten hilfreich, zumal heute aus didaktischen Gründen immer wieder gefordert wird, man möge es in der Lehre an Beispielen nicht fehlen lassen.

Hannover

Peter Antes

Klößner, Michael / Tworuschka, Udo (Hrsg.): *Arbeit* (Ethik der Religionen – Lehre und Leben 2) Kösel/München, Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1985; 157 S.

In Band 2 der Reihe „Ethik der Religionen – Lehre und Leben“ wird das Thema *Arbeit* behandelt. Es fällt auf, daß die veränderten Lebens- und Arbeitsweisen infolge von Industrialisierung und Modernisierung in fast allen großen Religionen zu Neuinterpretationen in diesem Bereich geführt haben. Dies wird im Buch beim Katholizismus (S. 35ff), Protestantismus (S. 51ff) und Islam (S. 75ff) ebenso deutlich wie beim Hinduismus (S. 94f) und Buddhismus (S. 107ff), die beide von ihrer Grundintention her kaum zu einer positiven Bewertung innerweltlicher Arbeit neigen und dennoch – insbesondere innerhalb des Buddhismus – eine erstaunliche Offenheit für eine Neuinterpretation bewiesen haben. Lediglich das orthodoxe Judentum (vgl. S. 20) und der Konfuzianismus (vgl. S. 127ff) tun sich hier noch schwer. Als Fazit kann gesagt werden: Die Lektüre dieses Buches ist gewinnbringend, und der Band als solcher ist zudem noch dank der jeweils auf die Darstellung der Religion folgenden Textauszüge für die didaktische Verwendung des Buches sehr geeignet.

Hannover

Peter Antes

Poupard, Paul (ed.): *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires de France 1984; XIV + 1830 p.

Die Fülle des Wissens über die religiösen Traditionen der Menschheit ist durch die Forschung der letzten 100 Jahre so sehr angewachsen, daß die in Aussicht gestellte Summe dieses Wissens, die *Encyclopaedia of Religions*, die bei Macmillan (New York) erscheinen soll, auf 17 Bände geplant ist und nur als Sammelwerk mit Beiträgen von einer Vielzahl von Spezialisten realisiert werden kann. Andere Nachschlagewerke dieser Art wie etwa *Religion in Geschichte und Gegenwart* oder *Enciclopedia delle religioni* sind (mit Registerband) sechsbändig. Sie alle sind eher für Spezialisten gedacht, denn für ein breites Publikum sind sie kaum erschwinglich.

Angesichts dieser Sachlage ist es ein kühnes und mit Blick auf eine breite Leserschicht dringend notwendiges Unterfangen gewesen, ein Lexikon dieser Art mit Beiträgen von vielen Spezialisten in einem einzigen Band herauszubringen. Die Reaktion gab diesem Leserbedürfnis recht, weil kurz nach Erscheinen dieses Buches mit dem Druck der 2. Aufl. begonnen werden mußte, da der Verkauf alle Erwartungen übertraf.

Es versteht sich von selbst, daß bei genauerer Prüfung immer wieder Fehlendes bemerkt wird. So z. B. wird zwar der hinduistisch-christliche und der islamisch-christliche Dialog in eigenen Beiträgen abgehandelt, ein Beitrag zum buddhistisch-christlichen Dialog aber fehlt ebenso wie einer zum Dialog der nichtchristlichen Religionen untereinander (in Geschichte und Gegenwart). Für deutsche Leser ist sicher auch überraschend, daß THOMAS MÜNTZER keines Beitrages gewürdigt wurde.

Diese Kritikelei soll aber nicht den positiven Wert des Buches herabmindern. Es muß stattdessen lobend die Fülle des gebotenen Materials hervorgehoben werden, wodurch in gut lesbarem Stil zahlreiche, dem Nichtfachmann oft nur schwer zugängliche Informationen geboten werden, die in den meisten Fällen dank einer kurzen, aber treffend ausgewählten Bibliographie im Eigenstudium um ein Vielfaches erweitert werden können.

Bezüglich der Beiträge ist allgemein zu sagen, daß sie sowohl allgemeine Überblicke (z. B. Bouddhisme, Islam, Manichéisme bzw. Science des religions, Science-Rationalité-

Croyance) als auch religionssystematische Abhandlungen (z. B. *Homo religiosus*, *Magie*, *Utopie et Religion*, *Vérité religieuse*) bieten, ebenso einzelne Sachthemen (z. B. *Paraclet*, *Paradis*) und eine Fülle von Eigennamen aus dem Bereich der Religionen (z. B. *Ghazali*, *Nāgārjuna*, *Shankara*) und der Religionswissenschaft von früher (z. B. de Broglie, Müller, Otto, Weber) und heute (z. B. Dumézil, Eliade, Lévi-Strauss).

Der Wert des Werkes erweist sich letztlich erst richtig im Gebrauch. Deshalb ist ihm ohne jede Einschränkung zu wünschen, daß recht viele davon Gebrauch und zwar Fachleute wie Laien, damit sie alle – wie ich selbst im Umgang damit – dankbar und erfreut feststellen können, welche Fülle an nützlichem und wertvollem Wissen hierdurch verfügbar gemacht worden ist.

Hannover

Peter Antes

Schreiner, Peter: *Begegnung mit dem Hinduismus* (Herderbücherei 1143) Herder/Freiburg-Basel-Wien 1984; 128 S.

In dieser sehr lesenswerten Einführung werden die vielfältigen und oft widersprüchlichen Theorien und religiösen Phänomene des Hinduismus in einigen Grundzügen dargestellt. Dabei geht Schreiner sehr geschickt und sachlich angemessen von bestimmten modernen Begegnungsweisen mit der indischen Religionswelt aus. Zunächst wird das moderne Selbstverständnis des Hinduismus, das aus der Begegnung mit Europa entstanden ist, entwickelt. Wichtige traditionelle indische Erlösungswege werden da sichtbar, wo sich neohinduistische Reformbewegungen missionarisch an den Westen wenden. Wiederum in Indien selber begegnet – vor allem auf dem Land – eine bestimmte Volksreligiosität, die die lange Tradition der Kasten- und persönlichen Verpflichtungen im Kontext heutiger Probleme in Erscheinung bringt. Schließlich wird der Versuch gemacht, mit Hilfe von indischen Kategorien Grundzüge der indischen Religionsgeschichte zu erarbeiten.

Ersttaunlich ist, wie Schreiner auf relativ knappem Raum es fertigbringt, intellektuelle Lehren und mannigfaltige Lebensweisen des Hinduismus im Mittel der konkreten Begegnung in Einklang zu bringen, ohne die Vielfalt einer fragwürdigen begrifflichen Einheit zu opfern. Diese sehr inhaltsreiche Einführung kann allen an Indien Interessierten nachdrücklich empfohlen werden.

Würzburg

Norbert Klaes

Waldenfels, Hans: *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Grünewald/Mainz 1982; 194 S.

Der Vf., bekannt durch seine inzwischen zahlreich gewordenen Arbeiten zu verschiedenen Richtungen des Buddhismus und Fragekreisen des christlich-buddhistischen Dialogs, legt hier einige Beiträge vor, die zu verschiedenen Zeiten und Anlässen entstanden sind. Im Unterschied zu anderen Werken, in denen Vf. sich stärker um verständnisvolle Interpretation des Buddhismus bemüht, nimmt in diesem Werk die theologische Reflexion größeren Raum ein. „Die Gedanken des Buches (haben) gleichsam zwei elliptische Brennpunkte: die unbestrittene Verankerung in einer christlichen Glaubensüberzeugung, und die gleichfalls unübersehbare Faszination, die der Buddhismus auf abendländische Menschen ausübt“ (9). Der Name des Vf.s bürgt dafür, daß sich diese Faszination in den Leser mitnehmende dialogische Reflektionsprozesse umsetzt, die die traditionell monologische, mit sich selbst und der eigenen kulturellen Tradition beschäftigte christliche Art des Theologisierens durchbricht und sich jenem religiösen Pluralismus öffnet, innerhalb dessen sich asiatische Religionen

seit jeher behaupten mußten. Dieses Wagnis erscheint jedoch nur dem gefährlich, der an der Kraft des eigenen Glaubens zweifelt und deshalb das Verharren im eigenen Elfenbeinturm vorzieht.

Demjenigen, der über Glaubensmut und die Fähigkeit zu dynamischem theologischen Denken verfügt, eröffnet Vf. in diesem Werk neue Dimensionen des – durchaus auch im wörtlichen Sinne begriffenen – Selbst-Verständnisses, christologischer Kernaussagen wie der Kenosis, der Bedeutung von Wort, Gebet, Schweigen, Meditation und Gemeinschaft, aber auch von Gott, Dimensionen, die durch das Ernstnehmen buddhistischer Grundüberzeugungen und aus diesem entstehender Anfragen an das Christentum aufgetan, aber ebenso unter Rückfragen an die eigene Tradition entwickelt werden. In der „Frage nach dem persönlichen Gott“ (42ff) überprüft Vf., im Gespräch mit K. NISHITANI und anderen Vertretern der Kyoto-Schule, das „Personenverständnis“. Er warnt davor, die Infragestellung des Personalen soweit zu treiben, daß schließlich der Gegenpol des Impersonalen zum Unterpersonalen abgleitet; dadurch könnte auch der buddhistischen Suche nach Sinnerfüllung nicht mehr entsprochen werden. „Wenn sich so ‚personal impersonal‘ und ‚impersonal personal‘ in gegenseitiger Balance halten, dann ist die Frage erlaubt, ob es eine andere Religion als das Christentum gibt, die diese Balance in gleicher Radikalität personhaft vorgeführt hat wie das Christentum in der Gestalt Jesu von Nazareth“ (55).

Nach einigen Beiträgen speziell über christliche Begegnung mit dem Zen kommt Vf. zu zwei zentralen Abhandlungen über „Das ‚Kenotische‘ als Grundzug wahrer Kommunikation“ (138–151) und „Toleranz zwischen Kritiklosigkeit und Friedensfähigkeit“ (152–167). Die Überwindung der Ichbezogenheit, das Ernstnehmen des Nicht-Ich im Du begründet, gestattet aber auch die jenseits gängiger Klischees über Intoleranz hier, Toleranz da usw. liegende und sich an Realitäten orientierende Kritik am Partner im Dialog, oder besser: das solidarische gemeinsame Ringen auch um seine bessere „Selbst“verwirklichung auf der Basis seines Glaubens. Nicht nur, aber besonders auch die Christen müssen sich der Diskrepanz zwischen einer „– vielleicht – vorhandenen Friedenswilligkeit“ und der „dennoch nicht zu leugnenden Unfähigkeit zum Frieden“ (165) stellen und sich von ihr „weniger erregen als beunruhigen“ lassen (166). Mit der Frage nach der Friedensfähigkeit ist Vf. bei einem Thema angelangt, das nicht nur für die beiden in diesem Buche angesprochenen Religionsgemeinschaften von ständig brennender werdender Aktualität ist. Es wäre deshalb hilfreich gewesen, wenn Vf. über einen kurzen Hinweis hinausführend (166, Anm. 24) das Gespräch mit R. FRIEDLI aufgenommen hätte.

Eine Thematik wie die in diesem Buch angesprochene kann nicht allein im Bereich akademisch-theoretischer Abstraktion behandelt werden, sondern muß Erfahrung, Partizipation oder, wie es im Englischen zutreffender heißt, *sharing* in der geistlichen Praxis mit in die Reflektion einbeziehen, durch die der „Gegenstand“ zu einem Subjekt wird. Dies gelingt Vf. vorzüglich, und auch dem Leser öffnet sich die Möglichkeit, in diesen Prozeß einbezogen zu werden und nach seinem Beitrag zu suchen. Es entspricht dem Charakter dieses Buches, daß es eher Themen aufnimmt und weitervermittelt als systematisch abschließend behandelt. Darin liegt eine Faszination, die nun ihrerseits von diesem Buche ausgeht und den Leser in ihren Bann zieht.

Bonn

Olaf Schumann

Wijayaratna, Mohan: *Le Moine Bouddhiste selon les Textes du Theravada*, Éd. du Cerf/Paris 1983; 188 p.

Der Autor, ein singhalesischer Gelehrter, bietet in diesem Buch eine gute Einführung in das von den alten Texten geprägte buddhistische Mönchsleben. In guter

Übersicht werden der Ursprung der mönchischen Gemeinschaft, Wohnung und Kleidung, Speisesitten, der Umgang mit Gold und Silber, die Keuschheit und Einsamkeit, die Ausbildung der Mönchsregeln dargestellt. A. BAREAU sieht in diesem Buch eine notwendige Abrundung, nachdem lange Zeit eher einseitig die grundlegende Lehre des Buddhismus die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. In einem abschließenden Ergänzungskapitel bringt W. die Stellung des Laien im Buddhismus zur Sprache. In einer Zeit, in der in allen Religionen nach den Anfängen zurückgefragt wird, kommt einer aus den Quellen und der heutigen Anschauung zugleich gearbeiteten Arbeit eine besondere Bedeutung zu. Es wäre angebracht, für dieses Werk die Möglichkeit einer deutschen Übersetzung zu prüfen.

Bonn

Hans Waldenfels

Wilmore, Gayraud S.: *Black Religion and Black Radicalism. An Interpretation of the Religious History of Afro-American People*, Orbis Books/Maryknoll, N. Y. 2. Aufl. 1983; 288 S.

Dieses Werk (Erweiterung der 1. Auflage von 1973) eines der bedeutenden schwarzen Theologen Nordamerikas gehört zu den wichtigsten Veröffentlichungen über die Geschichte schwarzer Religion und schwarzer Kirchen in den Vereinigten Staaten.

Grundanliegen ist es, den inneren Zusammenhang von der religiösen Erfahrung der schwarzen Bevölkerung und von ihrem fortdauernden Kampf ums reine Überleben oder für eine völlige Befreiung während der letzten Jahrhunderte deutlich zu machen. Dabei werden von den afro-amerikanischen Ursprüngen schwarzer Religion her die verschiedenen geschichtlichen Entwicklungen bis auf den heutigen Tag aufgezeigt: Aufstände gegen die weißen Unterdrücker, der Einsatz von einzelnen schwarzen Persönlichkeiten, schwarze Freiheitsbewegungen, schwarzer Nationalismus, Anpassungstendenzen der schwarzen Kirchen und Entchristianisierung im schwarzen Radikalismus bis hin zur ‚Black Power‘ und zur schwarzen Theologie geben einen faszinierenden Aufriß schwarzer Freiheitsgeschichte in Nordamerika. – Im Fortgang dieser Geschichte der Schwarzen wird es immer offensichtlicher, daß für WILMORE die radikale Erfahrung von Unterdrückung und Sklaverei die ist, die Afrikaner, Schwarze aus der Karibik und aus den Vereinigten Staaten über die Jahrhunderte bis heute verbindet. Und aus dieser gemeinsamen Erfahrung erwuchs eine eigene oder für den Autor wohl die eigentliche Form von Christlichkeit, die in Zukunft für die Welt bestimmend sein müßte.

Diese und ähnliche theologische Positionen werden schon seit längeren in der Auseinandersetzung um eine schwarze Theologie debattiert und auch angegriffen. So betonen ihnen gegenüber schwarze Theologen wie DEOTIS ROBERTS und MAJOR JONES die wahre *Universalität* christlichen Glaubens. – Die Anfragen an WILMORE könnten auf einer ähnlichen Linie liegen: Wenn er sich auf die Darstellung der ‚inneren Geschichte‘ der schwarzen Bevölkerung beschränkt, diese dann aber zum alleinigen Maßstab zukünftiger Theologie zu machen scheint, ist die Gefahr einer partikularistischen Verengung des Christentums nicht zu übersehen.

Würzburg

Norbert Klaes

Bonino, José Miguez (ed.): *Faces of Jesus. Latin American Christologies*. Orbis Books/Maryknoll, N. Y. 1984; 186 p.

Ursprünglich in spanischer Sprache veröffentlicht, bietet diese von dem bekannten evangelischen Befreiungstheologen herausgegebene Aufsatzsammlung, an der neben katholischen Autoren auch eine große Zahl protestantischer Theologen mitgewirkt haben, sowohl einen guten Einblick in den ökumenischen Charakter der Befreiungstheologie wie vor allem in den deutschsprachigen Veröffentlichungen bislang eher vernachlässigten Bereich der Christologie. Der Einleitung des Herausgebers folgen vier Teile zu je drei Kapiteln: I. Christus in Lateinamerika: Konkret heißt das zweimal Brasilien (L. BOFF; J. DIAS DE ARAÚJO) und lateinamerikanische protestantische Predigt (S. TRINIDAD/J. STAM). II. Die Bedeutung Christi in Lateinamerika: Drei Aspekte werden entfaltet: die Beziehung von Christologie und Kolonialisierung (S. TRINIDAD), die Volkstheologie (P. NEGRE RIGOL), Jesus – weder der verworfene HERR noch der himmlische Monarch (G. CASALIS). III. Christus und die Politik: Hier geht es um die politische Natur der Jesusmission (I. ELLACURÍA), Jesu Einstellung zur Politik (S. GALILEA) und die politische Dimension und Christus den Befreier (J. S. CROATTO). IV. Theologische und pastorale Reflektionen: Drei Überlegungen werden vorgestellt: Die Aktualisierung der Macht Christi in der Geschichte (H. ASSMANN); Wie sollen wir heute von Christus sprechen? (R. VIDALES); Christologie in Lateinamerika (L. SCHURMAN). Das Buch könnte eine Anregung sein, angesichts der Vielgesichtigkeit des lateinamerikanischen Jesusbildes und der Vielgestaltigkeit der Befreiungstheologie ein deutlicher katholisch geprägtes Bild der lateinamerikanischen Christologie vorzustellen.

Bonn

Hans Waldenfels

Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.): *Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Butzon & Bercker/Kevelaer u. a. 1985; 462 S.

Der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene *Katholische Erwachsenenkatechismus* ist umstritten. Die Kritik betrifft einerseits den selbstgesetzten Anspruch, daß dieser Katechismus, ausgestattet mit der Autorität der Bischöfe, „den katholischen Glauben verläßlich darstellt“ (Kard. Höffner im Vorwort) und „verbindlich zum Ausdruck bringt“ (Verlagsinformation), andererseits dogmatische Einzelfragen, das pastoral-didaktische Konzept, die Auswahl der Inhalte und die Sachsystematik.

Die Erwähnung dieser Neuerscheinung geschieht hier, ohne diese vorgängige Diskussion aufzugreifen. Das Interesse des Rezensenten beschränkt sich hier auf die Katechese über das missionarische Wirken der Kirche.

Die Systematik des Katechismus orientiert sich am nicäno-konstantinopolitanischen Bekenntnis (erweitert um das Axiom von der *communio sanctorum*). Innerhalb der trinitätstheologischen Dreigliederung wird die Kirche im dritten Teil behandelt als „Sakrament des Geistes“. Im Kapitel „Die Kirche in der Geschichte Gottes mit den Menschen“ (257–270) wird das Thema „die Heilssendung (Mission) der Kirche“ (264–268) eingeordnet. Die Darlegung geht aus vom Axiom der Heilsnotwendigkeit der Kirche, erläutert die Frage nach der Heilsmöglichkeit auch außerhalb der Kirche im Rückgriff auf neuzeitliche Theorien von den verschiedenen Graden der Kirchenzugehörigkeit (auch in voto), und begründet dann die Notwendigkeit der Mission mit einem Dennoch: „denn durch die Sünde ist die Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung gestört“ (266). Die ekklesiozentrische Argumentationsfigur für die Begründung der Mission, der sich dieser Katechismus anschließt, kommt offenbar nicht ohne ein Defizit auf seiten

des Adressaten aus. Die im Glauben an das universale Heilshandeln begründete „Heilsmöglichkeit der Heiden“ muß nach diesem Konzept heilsgeschichtlich irrelevant bleiben, soll nicht die Mission der Kirche ihrerseits überflüssig werden.

Aus dieser Aporie führt nur eine konsequente Theologie der „Kirche als universales Heilssakrament“ (LG 48 u. ö.). Dieses Theologumenon wird zwar einleitend zitiert, aber in seinem Gehalt nicht entfaltet und auch im späteren Kapitel „Das Wesen der Kirche“ nur gestreift. Mit diesem Väterwort bekennt die Kirche die logische Priorität des Heilshandelns Gottes in Schöpfung und Geschichte und sich selbst als sichtbares Zeichen dieser Gnadenwirklichkeit. Den Menschen diese Wirklichkeit des Handelns Gottes zu erschließen, Gottes Mitsein erfahrbar zu machen, ist die Mission der Kirche als Zeichen Gottes unter den Völkern. Nicht ein zu kompensierendes Defizit, sondern der Überfluß der Liebe Gottes muß der Ausgangspunkt der Missionstheologie sein.

Aachen

Thomas Kramm

Eicher, Peter (Hrsg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 4 Bde., Kösel/München 1984f.

Das „Neue Handbuch theologischer Grundbegriffe“ in 4 Bänden, hrsg. von PETER EICHER, folgt dem Ziel, den „Stand der katholischen Theologie in allgemeinverständlicher Sprache“ vorzustellen. Es ist gegenüber dem 1962 erschienenen von H. FRIES herausgegebenen „Handbuch theologischer Grundbegriffe“ vollständig neu gefaßt in der Auswahl und Erarbeitung der Stichwörter. Alle Fachgebiete der Theologie werden vorgestellt, aber auch pastoral-praktische und kontroverstheologische Stichwörter aufgegriffen. Der Herausgeber weist in seiner Einleitung ausdrücklich darauf hin, daß durch prinzipielle Beiträge zur „Feministischen Theologie“, zur „Theologie der Befreiung“ und zu politisch relevanten Themen wie „Armut“ und „Frieden“ auch diejenigen Konfliktfelder angesprochen werden, die „einen Weg in die Reform der Theologie, die zur Umkehr des Glaubens heute dringlich wird“ (3) markieren.

Auswahl und Inhalt der vorliegenden Artikel beweisen einmal mehr, daß der „Stand der katholischen Theologie“ nach wie vor eurozentrisch definiert wird. Dieser Mangel wird auch durch den erwähnten Ausblick auf die lateinamerikanische Befreiungstheologie (selbst europäischer Provenienz) nicht gemindert. Schließlich fehlen nicht nur sämtliche den weltkirchlichen Wandel bezeichnende Stichwörter, wie „Theologie der Dritten Welt“, „Kontextuelle Theologie“, „Inkulturation“ (das HthG kannte wenigstens schon das Stichwort „Akkommodation“), „Dialog“ – geschweige denn „Afrikanische Theologie“ oder „Asiatische Theologie“, auch der Sache nach sind diese höchst aktuellen theologischen Entwicklungen nicht berücksichtigt. Hinweise finden sich nur in den Beiträgen von R. FRIEDLI („Mission/Missionswissenschaft“) und H. WALDENFELS („Religionsverständnis“) – entfernt auch bei F. X. KAUFMANN („Gesellschaft/Kirche“), die tatsächlichen theologischen Innovationen, die aus der neuen weltkirchlichen Situation resultieren, bleiben aber in den relevanten Artikeln (z. B. „Ehe/Familie“, „Frömmigkeit/Spiritualität“, „Gemeinde“, „Kirche/Ekklesiologie“, „Liturgie“, „Offenbarung“, „Sakramente“, „Sozialethik“ u. a.) unberücksichtigt.

Daß ein theologisches Nachschlagewerk auch weltkirchliche Perspektive haben kann, hat das 1983 erschienene „Taschenbuch Religion und Theologie“, hrsg. von E. FAHLBUSCH, bereits bewiesen. Bei allem Respekt vor der historischen und systematischen Qualität der einzelnen Beiträge dieses neuen Handbuches, kann dem Gesamtwerk der Vorwurf des Anachronismus nicht erspart werden.

Aachen

Thomas Kramm

Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission
(Hrsg.): *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft*, Bonifatius-Druckerei/Paderborn, Lembeck/Frankfurt 1985; 95 S.

Die lutherisch/katholischen Gespräche auf Weltebene, die 1967 aufgenommen wurden und aus denen unter anderem die zukunftsweisenden Konsensdokumente „Das Evangelium und die Kirche“ (Malta-Bericht) (1972), „Das Herrenmahl“ (1978) und „Das geistliche Amt in der Kirche“ (1981) hervorgegangen sind, haben bislang unter dem Mangel an Rezeptionswillen seitens der kirchlichen Institutionen gelitten. Daß theologischer Konsens alleine noch keine strukturellen Auswirkungen zeitigt, belegt drastisch, wie Strukturen, Autoritäten und Institutionen auch in der Kirche ihrer Eigengesetzlichkeit unterworfen sind, die ihrerseits die Logik und den Wahrheitswert der sie legitimierenden Theorien diktiert.

Die vorliegende jüngste und – der Absicht nach – letzte gemeinsame Erklärung der Kommission ist unter Berücksichtigung dieser Erfahrungen pragmatischer und konkreter als ihre Vorgängerinnen ausgefallen. Dem motivierenden Leitwort „Einheit vor uns“ folgt nüchtern der Sachtitel „Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft“. Fünf „Modelle umfassender Einigung“ werden referiert und in ihrer Funktionsfähigkeit erörtert: Das Modell der „Organischen Union“, der „Korporativen Vereinigung“, der „Kirchengemeinschaft durch Konkordie“, der „Konziliaren Gemeinschaft“ und der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. Am Beispiel der lateinisch/byzantinischen Unionskirchen werden die katholischerseits praktizierten institutionellen Möglichkeiten aufgewiesen (Stichwörter: „Vielfalt der ekklesialen typoi“, „Schwesterkirchen“, „Gemeinschaft in Verschiedenheit“).

Unter dem Titel „Formen und Phasen der katholisch/lutherischen Kirchengemeinschaft“ wird dann das spezifische Verhältnis dieser beiden Kirchen durchleuchtet. Die Konsenspositionen Amt und Herrenmahl betreffend werden wiederholt. Streckenweise liest sich der Text wie eine Apologetik des ökumenischen Anliegens überhaupt. Auffallend häufig (und realistisch im Blick auf die tatsächlichen Hindernisse der Kircheneinheit) wird der Erhalt der je eigenen Verfaßtheit der Kirchen, die legitime Verschiedenheit und die bleibende Rolle der amtlichen Vollmacht betont.

Die (zwangsläufig kursorische) Vorstellung dieses Dokumentes in der ZMR hat ihre Berechtigung deswegen, weil die interkonfessionelle Ökumene sich vergleichsweise zur Thematik der Inkulturation und der Verschiedenheit der Ortskirchen in der Einheit der Weltkirche als ein Sonderfall darstellt, der sich in dieser weltkirchlichen Perspektive entscheidend relativiert, aus dem aber auch Grundsätzliches für ein künftiges Modell der Kircheneinheit zu lernen ist: Die Probleme der interkonfessionellen – hier katholisch/lutherischen – Ökumene relativieren sich angesichts der Tatsache, daß die innerhalb der Konfessionskirchen bestehende Verschiedenheit der kulturellen, sozio-strukturellen und geisteschichtlichen Ausgangssituation der Ortskirchen bedeutend größere Anforderungen an den gesamtkirchlichen Einheitswillen stellen, als die vom „Durchschnitts-Christen“ kaum beachteten konfessionellen Differenzen. Hier zeigt sich, daß die erwähnte Eigengesetzlichkeit der Institutionen, so sehr sie interkonfessionell die Ökumene hindert, innerkonfessionell bestehende Differenzen tragbar macht. Dennoch (und dies ist der Vergleichspunkt, der einen Aspekt des Lernens einschließt) müssen die großen Konfessionskirchen heute mit Rücksicht auf ihre weltkirchliche Lage durch Strukturwandel zu Einheitsmodellen finden, die der Verschiedenheit ihrer Ortskirchen angemessenen Raum geben. Die dazu im interkonfessionellen Gespräch erarbeiteten Vorschläge sollten unter diesem Aspekt ausgewertet werden. In dem Maße, wie die Konfessionskirchen ihre inneren Differenzierungen bewußt anzunehmen und zu integrieren bemüht sein werden, ändern sich auch die institutionellen Voraussetzungen für die interkonfessionelle Ökumene.

Aachen

Thomas Kramm

Hummel, Reinhart: *Gurus in Ost und West. Hintergründe, Erfahrungen, Kriterien*, Quell/Stuttgart 1984; 173 S.

Das neue Buch von H. ist ein Beitrag zu dem überfälligen Bemühen, die kurzfristigen Reaktionen auf die sog. Jugendreligionen in einen breiteren Rahmen einzubetten. In diesem Sinne beschreibt H. zunächst die Gurubegegnungen vor dem Hintergrund einer fast einhundertjährigen Entwicklung, in der Europäer – mit C. G. JUNG gesagt – sich „wie heimatlose Seeräuber an fremden Küsten diebisch niederlassen“ (28). In treffsicheren Skizzen werden 17 unorthodoxe, neohinduistische und tantrische Gurus vorgestellt, von denen einige aus der schon genannten Diskussion um die Jugendreligionen bekannt sind. Hatte das Einleitungskapitel dem Ineinandergreifen von östlichem Sendungsbewußtsein und westlichem Krisenbewußtsein gegolten, so fügen die beiden abschließenden Kapitel die Gurus einmal in den hinduistischen Kontext ein bzw. wird das Verhältnis von Christentum und Gurus in wechselseitiger Abschätzung zur Sprache gebracht. Streitpunkte bleiben die Selbsterlösung, Reinkarnation, Weltflucht. H. geht auch das leidige Thema des Verhältnisses von Gurus und Geld an. Das Buch bietet am Ende eine kurze Literaturlauswahl für weiterführendes Studium, eine Liste von 50 Guru-Organisationen und Gurus sowie ein Verzeichnis mit der Erklärung wichtiger Begriffe, die zum Verständnis der Guruszene hilfreich sind. Die Veröffentlichung reiht sich gut in die Reihe der EZW-Studienbücher ein und sollte von vielen, die sich über das in der westlichen Welt wirksame Guruwesen informieren wollen, konsultiert werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Kirchhoff, Hermann: *Christliches Brauchtum von Advent bis Ostern*, Kösel/München 1984; 163 S.

Christliches Brauchtum ist unter sich eher aufgeklärt gebenden Theologen seit langem entweder belächelt oder peinlich umgangen worden. Erst jetzt, wo es nahezu gänzlich zu verschwinden droht, findet es wieder Interesse, was dieses Buch ebenso zeigt wie das von WALTER HEIM (*Volksbrauch im Kirchenjahr heute*, Basel 1983).

Das vorliegende Buch ist in dreifacher Hinsicht empfehlenswert und interessant: es listet die Bräuche (viele davon wohl noch kurz, bevor sie endgültig in Vergessenheit geraten) fein säuberlich auf, es zeichnet – soweit möglich – ihre Entstehung, Geschichte und Praxis nach, wobei weiterführende Literatur helfen soll, hier nicht behandelte Fragen selbst zu klären, und es verfolgt schließlich das pastorale Anliegen eines neu belebten und mit Sinn erfüllten Brauchtums.

Der Natur der Sache entsprechend nimmt das Brauchtum des Weihnachtsfestkreises mit Advent, Weihnachten und der Zeit bis Epiphanie den größten Umfang ein (S. 15–109), während das Brauchtum in der Fasten- und Passionszeit sowie an Ostern selbst eher ein Appendix dazu darstellt. Das Brauchtum zu Faßnacht bzw. Karneval wird nicht besprochen.

Das Buch behandelt demnach einen wichtigen Bereich der christlichen Religion, der in der theol. Forschung weitgehend vernachlässigt ist und erst langsam durch die Volkskunde wieder entdeckt wird.

Hannover

Peter Antes

Soares-Prabhu, Georges M. (Hrsg.), *Wir werden bei ihm wohnen. Das Johannes-evangelium in indischer Deutung* (Theologie der Dritten Welt 6) Herder/Freiburg-Basel-Wien 1984; 184 S.

Bislang fehlt ein großer Kommentar des Johannesevangeliums (Joh) aus Indien, obwohl B. F. WESTCOTT schon vor hundert Jahren voraussagte, „daß der erste wirklich profunde Kommentar zum Johannesevangelium wegen des mystischen Charakters des indischen Volkes eines Tages aus Indien kommen werde“ (9). Dabei muß freilich offen bleiben, wie einheitlich mystisch das indische Volk nun tatsächlich ist. GEORGES M. SOARES-PRABHU legt hier eine – vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio Aachen ermöglichte und betreute – Sammlung neuerer Aufsätze zum Joh aus Indien vor und unterscheidet in seiner Einleitung zwei Hauptströmungen zeitgenössischer indischer Theologie und Exegese. Mehr oder minder unversöhnt stehen sich hier „Ashramiten“ und „Befreiungsorientierte“ gegenüber, also Theologen, die die Bedeutung der christlichen Botschaft und speziell des Joh entweder für die meditative Selbstfindung des einzelnen oder für die Lösung der sozialen Probleme Indiens herausarbeiten (14f). Diese Spanne wird denn auch durch die hier vorgelegten zwölf Einzelbeiträge dokumentiert.

Wie zu erwarten liegt das Schwergewicht der hier vorgelegten Studien und Beiträge bei denjenigen Auslegungen des Textes, die ihn im Lichte der religiösen Tradition Indiens betrachten. Ein schönes Beispiel liefert gleich zu Beginn M. A. AMALADOSS, der das hinduistische Ziel der Advaita („Nicht – Zweiheit“, d. h. Überwindung der Zweiheit) im Joh grundgelegt sieht: „Vielleicht ist es die besondere Aufgabe der indischen Kirche, das Mysterium der Einheit zu ergründen.“ (31) M. VELLANICKAL reflektiert im ersten seiner beiden Beiträge über das Verhältnis der Kirche zu den religiösen und kulturellen Traditionen nach der Sicht des Joh und kommt zu dem Schluß, daß – wie sich im Prolog des Joh zeige – der Heilsweg durch die bewußte Annahme des „Logos“ durch die „Seinen“, die Gläubigen, nur der eine Heilsweg sei. Der andere, ja sogar der ordentliche Heilsweg sei der durch die Weltreligionen (68) – eine kühne These, die sicher der Überprüfung bedarf. Wie VELLANICKAL seinen Ansatz verstanden wissen möchte, zeigt seine Interpretation des Gesprächs Jesu mit der Samariterin in Joh 4, wo der Evangelist Stufen der Jesusbegegnung als Stufen wachsender Bewußtwerdung des eigentlichen Durstes und damit verbunden wachsender Selbsterkenntnis im Sinne der „dhvani“-Meditation schildert.

Meditationen von Einzeltexten aus indischer meditativer Sicht bringen auch A. DE MELLO und Sr. VANDANA. Während der erstere zu Joh 3,3 hinführt, mit dem Ziel, die Bereitschaft zur Wiedergeburt zu stärken, läßt die letztere den Blick auf das geöffnete Herz Jesu nach Joh 19, 31–37 richten, mit der Absicht, die Symbolkraft dieser Szene über die Grenzen rein rationaler Erfassung hinaus zu vermitteln. Text- und Bildmeditation gehen hier ineinander über, und so fügen sich zwei kurz eingeführte Bilder von IYOTI SAHI zum Nikodemusgespräch und zur Heilung des Blindgeborenen in Joh 9 organisch ein. Sie werden ergänzt durch eine stärker theoretische Unterstützung des Künstlers, der in Deutschland u. a. durch seine MISEREOR-Hungertuch bekannt ist (71–80). Hier geht es um die Entsprechung zwischen johanneischer Bildsymbolik und dem buddhistischen-hinduistischen Mandala. Raum und Zeit werden hier wie dort gegliedert und strukturiert, was seine Entsprechung findet in einer Zahlensymbolik, die auch dem Joh vertraut ist.

Die andere Linie der Interpretation ist vor allem durch CHRISTOPHER DURAISINGH von der „Church of South India“ und dem Jesuiten SAMUEL RAYAN vertreten. Der Beitrag des ersteren besteht vor allem in der Sammlung von Gesichtspunkten, die in der neueren Literatur zum sozialen Anliegen im Joh genannt wurden. Sie sind von unterschiedlichem Gewicht und stehen hier fast unverbunden nebeneinander. Genannt wird etwa der „historische Dynamismus“, der das Joh mit dem AT und dem Judentum verbindet, eine Säkularisierungstendenz, die zur Aufhebung der Trennung von Profan und Kultisch führt (vgl. Joh 4,23) oder das Bild eines Gottes, der für seine Schöpfung leidet

(46f). In der Mitte steht ein lesenswerter Abschnitt über das gesellschaftliche Miteinander als organische Verbundenheit nach dem Joh, mit von der Natur genommenen Bildern wie Weinstock oder Herde. S. RAYAN sieht den Ansatzpunkt für eine soziale Interpretation des Joh vor allem in vorjohanneischen Überlieferungen von der Linderung physischer Not durch Jesus (die freilich nicht als solche erkannt und kenntlich gemacht werden). Befremdlich bleibt hier der Gedanke, der Evangelist wolle zur Selbstbefreiung der arbeitenden Klasse hinführen (vgl. 89f, 94), ansprechender der andere, daß Jesu Auferstehung auch nach Joh Zeichen der Hoffnung für die Mutlosen ist (98).

Nach dem strengen Urteil des Herausgebers GEORGES M. SOARES-PRABHU ist die Vermittlung der soziologischen und der indologischen Betrachtungsweise des Joh in vorliegendem Bändchen nicht gelungen (15). Doch zeigen sich Konvergenzpunkte. Ein schönes Beispiel dafür ist der Aufsatz von FRANCIS D'SA „Sehen – Glauben – Innewohnen. Joh 1 als hermeneutisches Modell“, aus dem auch der Buchtitel genommen ist. Nach ihm verheißt das Joh eine neue Sprache für den, der bei Jesus wohnt. Mit ihm vermag der Glaubende die Symbole der Welt zu enträtseln. Dabei bleibt die irdische Bedeutung der Symbole „aufgehoben“ (Wasser, Brot). So geht auch die Bildebene in das Symbol ein: nur geteiltes Brot, reines Wasser können Zeichen des Heiles sein (121). Von hier aus wird es möglich, die soziale Bedeutung des Joh aus seiner zentralen Bildwelt heraus verständlich zu machen. Einen ähnlichen Ansatzpunkt bietet der Herausgeber selbst in seinem gründlichen Beitrag über den Blindgeborenen von Joh 9. An eine Auslegung unter Berücksichtigung aller „westlichen“ Methodenschritte schließt sich hier eine Schlußreflexion, die das Heilungswunder sowohl als Hinführung zum Einssein mit Jesus als auch als Öffnung der Augen für die Not der Welt schildert.

Das wertvolle Bändchen (dessen Beiträge zumeist aus der Zeitschrift „Biblebashyam“ von Ursula Faymonville mustergültig aus dem Englischen übertragen sind) hat zwei Schutzpatrone, die noch einmal seine doppelte Zielsetzung zum Ausdruck bringen: MAHATMI GANDHI (vgl. 16 u. 34) und P. JOSEF NEUNER, dem es gewidmet ist.

Frankfurt

Johannes Beutler

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. Ignatius Puthiadam, Maitri Bhavan, Ravindrapuri Extension, Plot 10, Varanasi – 221 005, U. P. India · Dr. David M. Traboulay, The College of Staten Island, 715 Ocean Terrace, Staten Island, N. Y. 10301 · Prof. Dr. Richard Friedli, Institut für Missiologie und Religionswissenschaft, Universität Freiburg Schweiz, Miséricorde, Ch-1700 Freiburg · Dr. Hans-Jürgen Becken, Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland, Vogelsangstr. 62, D-7000 Stuttgart 1 · Godfried Deelen, Gerbergaplantsoen 21, NL-6231 KL Meerssen · Dr. Wolfgang Gern, Klingenstr. 1, D-6932 Hirschhorn · Dr. Thomas Kramm, Zur Kalkbahn 24, D-5163 Langerwehe · Dr. Johannes Meier, Schillerstr. 5, D-8700 Würzburg · Priv.-Doz. Dr. Ulrich Berner, Universität Göttingen, Nikolausberger Weg 5b, D-3400 Göttingen · Harald Baer, Katholische Sozialethische Arbeitsstelle, Jägerallee 5, D-4700 Hamm 1 · Dr. Michael von Brück, Bachenausstr. 1, D-7455 Jungingen



SACRA CONGREGATIO
PRO GENTIUM EVANGELIZATIONE
SEU DE PROPAGANDA FIDE

Rom, den 7. Januar 1986

Verehrter Herr Professor!

Es ist eine Freude für mich, Ihnen als dem Vorsitzenden des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen und Mitherausgeber der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, aus Anlaß des

75. Jahrestages der Gründung

meine aufrichtigen Glückwünsche zu übermitteln.

Mit der dankbaren Anerkennung für die Arbeit im Dienste der Weltmission während dieser Zeit verbinde ich die Hoffnung, daß das Internationale Institut und die Zeitschrift auch weiterhin ihren wertvollen Beitrag zum Wohl der Mission leisten mögen. Ein solcher Beitrag ist besonders erwünscht im Hinblick auf die missionarischen Aufgaben, die an der Schwelle des dritten Jahrtausend auf die Kirche zukommen.

Mit aufrichtiger Wertschätzung verbleibe ich

Ihr im Herrn ergebener

Josef Kardinal Tomko
Präfekt

DER BISCHOF VON ESSEN

Essen, den 14. Januar 1986

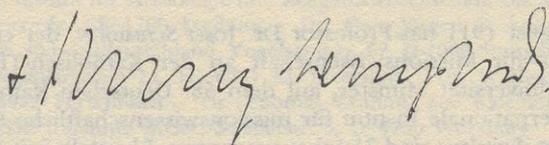
Am 10. August 1911 hat Professor Dr. JOSEF SCHMIDLIN, der erste Inhaber des Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, auf dem 58. Deutschen Katholikentag in Mainz das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e. V. gegründet. Seitdem sind 75 Jahre vergangen. Ebenfalls seit 1911 hat das Institut die „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ herausgegeben, der schon bald die Reihe „Missionswissenschaftliche Abhand-

lungen und Texte“ folgte. Im Laufe der Jahre gingen von diesem Institut unter der wissenschaftlichen Leitung der münsterschen Lehrstuhlinhaber – nach SCHMIDLIN vor allem THOMAS OHM OSB und JOSEF GLAZIK MSC – starke Impulse aus für das katholische Missionsverständnis und die Missionstätigkeit, für die Überlegungen zur Adaptation und Inkulturation der christlichen Botschaft in anderen Teilen der Welt, für die weltkirchliche Orientierung der Kirche in unserem Land. Professor GLAZIK war mit anderen in Münster ausgebildeten Missiologen wesentlich an der Vorbereitung des Missionsdekrets *Ad Gentes* auf dem II. Vatikanischen Konzil beteiligt.

In den letzten 25 Jahren – seit der Feier des 50jährigen Bestehens des Instituts in Münster 1961 – spiegelt seine Entwicklung aber auch die Krise und Wandlung der katholischen Weltmission wider. In diesen Jahren hat sich das Institut aus seiner früheren Bindung an den Münsterschen Lehrstuhl für Missiologie gelöst und zugleich die Zusammenarbeit mit dem neugegründeten Missionswissenschaftlichen Institut *Missio e. V.*, Aachen, aufgenommen. Unter den beiden letzten Vorsitzenden, Professor Dr. BERNWARD WILLEKE OFM, Würzburg, und Professor Dr. Dr. HANS WALDENFELS SJ, Bonn, hat es sich aber weiterhin für die Förderung des missionstheologisch-weltkirchlichen Anliegens an den theologischen Fakultäten und Hochschulen eingesetzt sowie auf eine intensive Zusammenarbeit aller in diesem Bereich tätigen Wissenschaftler durch die jährlichen Arbeitstreffen des Wissenschaftlichen Arbeitskreises deutschsprachiger Missionswissenschaftler hingewirkt.

Dem ältesten deutschen katholischen Institut für Missionswissenschaft sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Ich wünsche sehr, daß es ihm und allen in ihm vereinigten Wissenschaftlern und Mitgliedern gelingt, auch in Zukunft ihren Beitrag zu leisten zur Intensivierung eines weltkirchlichen Bewußtseins in unserem Land, zur Förderung des interkulturellen und interreligiösen Gesprächs und zur Zusammenarbeit mit den jungen außereuropäischen Ortskirchen und Völkern in der Formulierung ihrer Theologie und in der Erfüllung ihrer missionarischen Aufgaben: Das Heil in Christus als das Licht der Völker ist auch heute *die* Hoffnung der Welt. Die Verkündigung des Evangeliums, die Missionierung aller Völker ist und bleibt die erste und eigentliche Aufgabe der Kirche. Sie ist ihrem Wesen nach eine offensive, zum Zeugnis gesandte, eine missionarische Kirche. So sehr das heute gilt in unserer weithin postchristlichen Gesellschaft, so unverzichtbar bleibt es auch in jenen Regionen, die wir früher mit Weltmission bezeichneten.

Bischof Dr. Franz Hengsbach



Vorsitzender der Kommission Weltkirche
der deutschen Bischofskonferenz

EINFÜHRUNG

Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V., zusammen mit der Errichtung des ältesten katholischen Lehrstuhls Missionswissenschaft 1911 in Münster gegründet, kann in diesem Jahr auf 75 Jahre seines Bestehens zurückblicken. Gleiches gilt für die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Der laufende Jahrgang der Zeitschrift wäre der 75., wenn nicht das Erscheinen der ZMR durch das Verbot des nationalsozialistischen Regimes 1941 für fünf Jahre unterbrochen worden wäre. Als Lehrstuhl, Institut und Zeitschrift 1961 50 Jahre bestanden, hat Professor JOSEF GLAZIK als damaliger Inhaber des Münsterschen Lehrstuhls die drei zu der Zeit noch aufeinander bezogenen Institutionen in einer umfangreichen Festschrift *50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911–1961* gewidmet. Diese Festschrift wurde vom Verlag Aschendorff in Münster, der bis heute auch die Zeitschrift in verlegerischer Hinsicht zuverlässig betreut, veröffentlicht. Das Jubiläum selbst wurde dann in glanzvoller Weise in Gegenwart des Präfekten der römischen Propagandakongregation, KARDINAL AGAGIANIAN, an der Universität Münster gefeiert.

Seither sind weitere 25 Jahre vergangen. Im Rückblick fällt auf, daß, obwohl Papst Johannes XXIII. bereits 1959 das Zweite Vatikanische Konzil angekündigt hatte, der Ausblick auf dieses Konzil bei der Festfeier vor 25 Jahren doch nur sehr bedingt eine Rolle gespielt hat. Beim Konzil selbst, zumal bei der Vorbereitung des Missionsdekrets, war dann die Münstersche Missionstheologie in starkem Maße vertreten. Die Namen der beiden Lehrstuhlinhaber, Professor THOMAS OHM OSB und Professor JOSEF GLAZIK MSC, aber auch in Münster promovierte Theologen wie Professor JOHANNES BECKMANN SMB, der langjährige Herausgeber der Immenseer *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, JOHANNES ROMMERSKIRCHEN OMI, der Herausgeber der *Bibliographia missionaria*, und schließlich JOHANNES SCHÜTTE SVD, der so früh verstorbene Generalsuperior der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, sind hier zu nennen. So wichtig das Konzil für Kirche und Theologie und damit auch für die Missionswissenschaft war, – auch ohne das Konzil hätte diese in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher vor neuen Aufgaben gestanden. In der Endphase des Konzils hat der Münchener Fundamentaltheologe 1965 sehr klarsichtig im ersten Band von *Mysterium Salutis* geschrieben:

„Der neue, erweiterte und vertiefte Blick auf die christliche Ökumene geht in unserer von Grund auf gewandelten Welt zusammen und muß zusammengehen mit einem neuen, erweiterten und vertieften Blick auf die christliche Mission und in der Missionstheologie.

Mit der abendländischen Theologie hat die morgenländische das Wissenschaftsmodell des griechischen Denkens gemeinsam. Abendländische und abendländisch-morgenländische Theologie kann nur als eine der Gestalten christlicher Theologie gelten, unter anderen möglichen Gestalten . . .

Mission und Missionswissenschaft sind durch die Zeitereignisse in Afrika und in Ostasien vor ein Umdenken gestellt, das auch die abendländische Theologie in sich selbst in neue Bewegung setzen sollte; sie kann sich auch

vor sich selbst nur noch behaupten, wenn sie über sich selbst, über ihren abendländischen Horizont hinausdenkt und vor einer kosmischen Revolution der abendländischen Denkart nicht zurückschreckt. Es ist schon lange an der Zeit, daß die Missionswissenschaft in führende Stellung in der Theologie rückt, wie es der christlichen Soziallehre bereits ansehnlich gelungen ist“ (959f.).

Die letzte Erwartung SÖHNGENS hat sich nicht erfüllt. Vordergründig erscheinen die vergangenen 25 Jahre als eine Zeit unerfüllter Erwartungen. THOMAS OHM hielt in der schon genannten Festschrift von 1961 für das Wichtigste „die Aufstellung eines größeren Lehrplanes für das missionswissenschaftliche Studium an der Universität Münster, und zwar eines Lehrplanes, zu dem außer den missionswissenschaftlichen Vorlesungen und Übungen auch Vorlesungen und Übungen über die allgemeine Ethnologie, die Linguistik und die Religionswissenschaft gehören“ (40). An missiologischen Fakultäten wie der Fakultät der römischen Gregoriana gab es letztlich eine Verdoppelung des ganzen theologischen Fächerkanons. In Münster führten hingegen besondere, hier nicht zu diskutierende Umstände nicht nur zur Auflösung des engen Zusammenhangs von Lehrstuhl, Institut e.V. und Zeitschrift, sondern am Ende zur Aufhebung des C4-Lehrstuhls. Gab es zu Zeiten des Konzils in der Bundesrepublik noch drei C4-Lehrstühle an den Universitäten, so gibt es im Augenblick nur noch einen in Würzburg, dessen Bestand diskutiert wird. Dennoch wäre es falsch, die Situation der Missionswissenschaft vordringlich unter binnentheologischer Perspektive oder gar aus noch engeren Blickwinkeln heraus zu betrachten. Wenn schon von Krise der Missionswissenschaft gesprochen wird, dann signalisiert diese im Grunde eine Krise, einen Umbruch oder Paradigmenwechsel der Theologie überhaupt. Dieser Wechsel aber hat es – wie SÖHNGEN zu Recht betont – mit „unserer von Grund auf gewandelten Welt“ zu tun, die eine auf Gegenwart und Zukunft und den konkreten Ort hin orientierte Verkündigung und Theologie erforderlich macht. Unter dieser Rücksicht habe ich selbst in dieser Zeitschrift die Missionswissenschaft folgendermaßen beschrieben (vgl. 60 [1976] 89):

„Die Missionswissenschaft ist jene theologische Disziplin, in der die Welt als ganze geographisch und ideell in ihrer Pluralität von sozio-ökonomischen, anthropologisch-kulturellen und religiös-weltanschaulichen Bedingtheiten ebenso thematisiert wird wie die in der Weltkirche greifbare Vielfalt der Verwirklichung des christlichen Selbstbewußtseins und in der gerade dadurch die Dialogfähigkeit des Christentums mit der Welt ebenso wiedergewonnen bzw. gewonnen wird wie die angemessene Weise immer neuer Verkündigung und Gegenwärtigsetzung des Weges Christi unter denen, die ihn nicht kennen.“

Eine solche Missionswissenschaft bedarf in verstärktem Maße der Interdisziplinarität. Diese betrifft dann einmal die theologischen Fächer selbst, sodann aber auch die nichttheologischen Fächer, die Philosophie, die Anthropologie, Soziologie und Psychologie, die Kulturgeschichte, Ethnologie und Ökonomie, schließlich die Religionswissenschaft. Je drängender sich im

Bemühen um den heutigen Welthorizont die Frage nach einer gültigen Gesellschaftsanalyse stellt, um so mehr ist die Missionswissenschaft auf die anderen Fächer angewiesen. Freilich geht das Gesagte inzwischen nicht mehr die Missionswissenschaft allein an, sondern die ganze Theologie in ihrem Fächerkanon. Denn unter dem Einfluß neuer praktizierter und neu sich formulierender lokaler Theologien in Lateinamerika, in Afrika, Ozeanien und Asien schlägt das, was seit längerem für die Missionswissenschaft und – analog – für die christliche Soziallehre gefordert wird, inzwischen mit voller Wucht als Herausforderung auf die ganze Theologie zurück. Dabei sieht sich die europäische Theologie einerseits an ihren eigenen geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext zurückverwiesen, andererseits aber aufgerufen, ihren eigenen Beitrag zur einen Weltkirche in den vielen Ortskirchen und zur einen „Welttheologie“ in den vielen „Orts theologien“ zu leisten. Der Durchbruch des Bewußtseins von der einen Kirche in den vielen Kirchen der Welt und der einen Theologie in den vielen Theologien ist aber in gewissem Sinne parallel zum Zweiten Vatikanischen Konzil verlaufen und hat sich zumindest in unserem Land vor allem in den letzten zwei Jahrzehnten ereignet.

Daß das Internationale Institut und die Zeitschrift den neuen Herausforderungen unserer Zeit nur teilweise entsprochen haben, ist schwerlich zu leugnen. Es ist aber nicht zu übersehen, daß die Zeitschrift des Instituts, das die ZMR seit dem 1. Januar 1975 in gemeinsamer Trägerschaft mit dem Missionswissenschaftlichen Institut Missio, Aachen, herausgibt, zunächst unter der Schriftleitung von Professor J. GLAZIK, später von Dr. GEORG SCHÜCKLER und inzwischen von Dr. THOMAS KRAMM, schon zu einer Zeit Theologen der Dritten Welt und der sogenannten Jungen Kirchen Raum gegeben und eine Stimme verschafft hat, als weder die breite Öffentlichkeit noch auch breite Kreise der deutschen Kirche und Theologie diesen ein spürbares Interesse entgegenbrachten. Inzwischen sind im Hinblick auf das weltkirchliche Engagement andere, neue Strukturen hinzugekommen, die großen Hilfswerke neben MISSIO, aber auch neue missionswissenschaftliche Institute und Zentren im außeruniversitären Bereich entstanden. Das Internationale Institut hat zumal mit seinem Wissenschaftlichen Arbeitskreis sich im letzten Jahrzehnt dem wichtigen Auftrag verpflichtet gesehen, die im deutschsprachigen Raum im Sinne der Missionswissenschaft tätigen katholischen Wissenschaftler zu regelmäßigem Gedanken- und Erfahrungsaustausch in der Hochschule St. Augustin zusammenzuführen. Dabei spielten weniger die Ortung und das Selbstverständnis der Missionswissenschaft die zentrale Rolle als die theologische Gesamteinstellung auf die neuen Situationen. Nachträglich zeigt sich, daß die im Schlußdokument der Bischofssynode 1985 genannten Themenstellungen – Inkulturation, der Religionsdialog, die lateinamerikanische Option für die Armen, die Befreiungstheologie, das Verhältnis von Theorie und Praxis, Gesellschaftsanalyse und theologische Hermeneutik, die Frage nach neuer Kirchlichkeit – zu den Fragen gehören, die seit langem diskutiert werden. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Vielzahl der Veröffentlichungen hinzuweisen, die das Institut in den letzten Jahren angeregt bzw. finanziell unterstützt hat.

So wichtig Rückblicke und Standortbestimmungen sind, – Rückblicke allein sind ein Zeichen von Alter, wenn sie nicht immer um der Zukunftsperspektive, somit des Ausblicks willen unternommen werden. Die vorliegende Doppelnummer der ZMR hat vordringlich diesen Ausblick im Sinne und möchte folglich Akzente im Hinblick auf die vor uns liegenden Aufgaben setzen:

I. *Missionswissenschaft heute*: Das weltkirchliche Interesse wird zusehends zu einer Perspektive der Gesamttheologie. Es kann heute ebensowenig ausgeblendet werden wie das ökumenische Interesse. Der Streit um die Zugehörigkeit der Missionswissenschaft zur praktischen oder zur systematischen Theologie im akademischen Betrieb der Theologie erweist sich dort immer mehr als müßig, wo die Systematik selbst in den praktischen Horizont hineingerückt und die Diastase zwischen der konkreten Weltwirklichkeit und dem religiösen Heilsangebot, zwischen Politik und Mystik in einem zukunfts-gestaltenden Spannungsverhältnis innerhalb der konkreten Menschheitsgeschichte aufgehoben wird. Welche konkreten Aufgaben einer theologischen Disziplin „Missionswissenschaft“ in einem sich wandelnden Fächerkanon bleibt, ist dann zu prüfen.

II. *Kirche im Kontext der Kulturen*: Für diesen Teil sind (mit einer Ausnahme) Theologen aus den anderen Weltkontinenten um ihre Beiträge gefragt worden. Grundaufgabe der missionarischen Verkündigung war es zu allen Zeiten, das Heil Christi in einer Weise zu künden, daß die Hörer der Botschaft befähigt werden, ihre eigene Glaubensantwort in Wort und Tat zu geben. Für den zwischenmenschlichen Bereich heißt das zugleich: nicht den anderen mundtot, sondern sprechfähig machen. Dem europäischen Theologen und Christen darf – nochmals mit G. SÖHNGEN gesagt – ruhig in der Begegnung mit den fremden Kulturen Hören und Sehen vergehen, „weil Auge und Ohr des abendländischen Geistes sich seit den griechischen Philosophen auf anderen Wegen gebildet hat“: „Und es gibt keine schöpferischen Auseinandersetzungen und Begegnungen, wenn nicht den Partnern zunächst einander Hören und Sehen vergeht.“ (*Der Weg der abendländischen Theologie*, 25f.)

III. *Beiträge zur Religionswissenschaft*: Dieser Teil will signalisieren: Es gibt keine Missionswissenschaft ohne Religionswissenschaft, weil es keine wirkliche Evangelisation gibt, wenn sie sich nicht an jene Tiefe des Menschen richtet, die „Religion“ heißt, weil sie den Menschen mit Gott verbindet und von ihm her umfassendes Heil, Befreiung und Erlösung erhoffen läßt. Der Dialog der Religionen bezeugt heute auf seine Weise, daß Gott die Menschen als Partner ernst nimmt.

IV. *Berichte aus der missionswissenschaftlichen Arbeit*: Am Ende stehen Informationen und Werkstattberichte aus der aktuellen missionswissenschaftlichen Tätigkeit. Sie zeigen, wie groß das noch kaum genutzte Potential eines theologischen Austausches zwischen den Kontinenten ist und wie sehr wir selbst erst am Anfang eines neuen Lernprozesses stehen, aber auch wie hoffnungsvoll jung eine Kirche ist, die dabei ist, eine Weltkirche zu werden.

Hans Waldenfels

I. MISSIONSWISSENSCHAFT HEUTE

VERGLEICHENDE THEOLOGIE STATT MISSIONSWISSENSCHAFT?

von Thomas Kramm

Der Titel dieses Beitrags greift auf eine Formulierung zurück, die der so plötzlich verstorbene Freund und Kollege ADOLF EXELER gewählt und uns als – wie er im Untertitel ergänzt – „provozierende Anfrage eines Nichtfachmannes“ hinterlassen hat.¹ ADOLF EXELER hat als Pastoraltheologe, der er mit Leib und Seele war, die Missionstheologie stets als nahestehende Verwandte betrachtet, mit der ihn speziell das Problem der Kontextorientiertheit der Verkündigung verband. Aus dem Methodenrepertoire und der Entwicklungsgeschichte der Pastoraltheologie stammen dementsprechend seine Empfehlungen, die hier zur Debatte stehen.

Das erkenntnisleitende Interesse an einer „Vergleichenden Theologie“ ist bei ADOLF EXELER die Katholizität der Kirche. Er fordert „ein ökumenisches katholisches Denken“, das „an die Stelle eines zentralistischen katholischen Denkens“ (207) treten müsse. Auf diese Weise könne „die Katholizität der katholischen Kirche erheblich gefördert werden“ (207). Sein Entwurf richtet sich gegen die Erhaltung anachronistischer Herrschaftsstrukturen: gegen weltkirchlichen Zentralismus, gegen den „Universalitätsanspruch abendländischer Theologie“ (200), gegen „paternalistisches Missionsdenken“ mit kolonialer Attitüde (199f). In diesen Widerständen hat ADOLF EXELER wohl auch das Provozierende seiner Anfrage gesehen. Ein neuer Typ Kirche, ein neuer Geist dialogischer Annäherung an das Evangelium, kreatives und problemlösendes Denken in der Theologie, das waren seine Ziele und Hoffnungen. Der Vorschlag, eine „Vergleichende Theologie“ zu konstituieren, ist als Anstoß an die akademische Theologie zu verstehen, Inhalte und Methoden ihrer Forschung in diese Richtung zu öffnen.

„Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft“ heißt also keineswegs, Missionswissenschaft schlicht als antiquierte Thematik zu streichen und durch eine zeitgemäße andere zu ersetzen; zur Debatte steht vielmehr, mit welchen (unserem abendländischen Wissenschaftskonzept angemessenen) Methoden die universitäre Theologie auf die neue weltkirchliche Situation reagieren sollte und welches der unserer theologischen Systematik angemessene Ort solcher Forschung sein könnte.

Dementsprechend gliedert sich mein Beitrag wie folgt:

1. Der Ort der Missionswissenschaft in der Theologie heute
2. Die Zielsetzung einer „Vergleichenden Theologie“
3. „Vergleichende Theologie“ – Ein Beitrag zur Überwindung des Eurozentrismus
4. Einige praxisrelevante Schlußfolgerungen

Die Errichtung missionswissenschaftlicher Lehrstühle Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts auf evangelischer und katholischer Seite ist eine späte Reaktion der akademischen Theologie auf die neue weltkirchliche Lage, die sich aus der missionarischen Expansion der Kirche ergeben hatte. Das besondere staatliche Interesse an ihrer Errichtung galt der Mobilisierung aller gesellschaftlichen Kräfte in der kolonialen Frage. Diesem Auftrag entsprach innerkirchlich die Missionspropaganda und die Aufgabe der theologischen Begründung der Mission. Es galt, eine Praxis zu reflektieren, die durch Jahrhunderte Gestalt gewonnen hatte, und diese Praxis in Forschung und Lehre zu vertreten, nicht zuletzt auch zur Ausbildung künftiger Missionare beizutragen. Wenn auch „Missionsgeschichte“ und „Biblische Begründung der Mission“ zu den obligatorischen Themen der missionswissenschaftlichen Lehrpläne gehörten, so waren diese doch integriert in ein theologisch-praktisches Gesamtkonzept, so daß der Ort der Missionswissenschaft im Kontext der klassischen theologischen Disziplinen an der Seite der „praktischen Fächer“ gesehen wurde.

Aber es gab nicht nur politisch-ideologische und pastoral-praktische Interessen an missionswissenschaftlicher Forschung. Auch die in ihren klassischen Themata befangene universitäre Schultheologie hat der Missionswissenschaft die neuen Fragestellungen und Forschungsgebiete überantwortet, die sich aufgrund der veränderten weltpolitischen und weltkirchlichen Lage innertheologisch stellten (oder hätten stellen müssen), so z. B. das Studium der Religionen, das Verhältnis von Kultur und Religion, die Identität des Evangeliums in der Verschiedenheit der Kulturen und Völker usw.

Von Anfang an gehörte das Stichwort „Akkommodation“ zum missionswissenschaftlichen Vokabular und in der Erforschung und Vertiefung der darin enthaltenen ekklesiologischen Erkenntnisse leistete die Missionswissenschaft einen Beitrag zur Öffnung der Kirche für die neuen globalen Fragestellungen.

Ein Streiflicht auf die Geschichte des Akkommodationsbegriffes illustriert zugleich die Ortsveränderung der Missionswissenschaft im ganzen. In Richtung auf das Zweite Vatikanische Konzil gewann das anfangs noch sehr pastoral-praktisch begründete Akkommodationsthema an theologisch-ekklesiologischer Relevanz. Nicht nur kategoriale Bereiche wie Liturgie und Kirchenordnung sind angesprochen, die Theologie selbst „muß eine dem fremden Denken entsprechende neue Gestalt gewinnen“,² schreibt JOSEF GLAZIK 1960 in der *ZMR*. „Theologie der Akkommodation“ wird nicht mehr als spezielle Form missionarischer Theologie, sondern als „einzig mögliche Theologie überhaupt“³ verstanden (so HEINZ ROBERT SCHLETTE in *Sacramentum Mundi*, 1967). Es geht jetzt um das theologische Prinzip der „Berücksichtigung der geistigen Welt des Hörers in der Verkündigung der christlichen Botschaft und somit in der lehrhaften Aussage des Offenbarungsgehaltes“⁴ (JOSEF NEUNER im *LThK*). Als Beispiel für eine theologische Akkommodation unter den geistesgeschichtlichen Bedingungen unserer Zeit behandelt HANS WALDEN-

FELS die geschichtlichen Hintergründe der Rahnerschen Transzendentaltheologie (in *Hochland* 1966).⁵ JOSEF MÜLLER behandelt in einer bei JOSEF GLAZIK geschriebenen Dissertation den Begriff „Missionarische Anpassung“ als allgemeine theologisches Prinzip.⁶ Akkommodation wird von ihm definiert als „die Übersetzung und Neuinterpretation des Evangeliums . . . im Dialog mit den Denkformen der eigenen Kultur“.⁷

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sowohl in *Ad Gentes*, als auch – und bezeichnenderweise noch intensiver – in *Gaudium et Spes* die Akkommodationsfrage aufgegriffen und in einen inkarnationstheologischen Kontext gestellt. In AG überwiegt die von den Konzilstheologen CONGAR und RATZINGER inspirierte commercium-Theologie. Die kulturelle Akkommodation erfolgt als „commercium admirabile“ „ad instar oeconomiae Incarnationis“ (AG 22). Gott erniedrigt sich in die Armut des Menschen, in die Begrenztheit seiner Geschichte und in die Zeichenhaftigkeit seiner kulturellen Institutionen und nimmt damit den Menschen in seinen Reichtum hinein. Weiter heißt es, daß „in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden“ (AG 22) müsse und die Bischofskonferenzen „in gemeinsamer Überlegung einmütig dieses Ziel der Anpassung verfolgen“ sollten. In diesem Artikel tauchen die Worte *adaptatio*, *accommodare* und *assimilare* gleichbedeutend nebeneinander auf.

Gaudium et Spes (Artikel 53/62) befaßt sich ausdrücklich mit den Beziehungen von Kirche und Kultur und bestimmt daher die Entwicklung der Thematik „Inkulturation“ stärker, als der entsprechende Artikel des Missionsdekretes. Art. 53 definiert den Kulturbegriff und schließt mit der Feststellung: „So wird ein begrenztes, geschichtliches Umfeld geschaffen, in das der Mensch jedweden Volkes und jeden Zeitalters eingefügt ist und aus dem er die Güter schöpft, die sein menschliches und gesellschaftliches Leben voranbringen.“ Im Zentrum der nun folgenden Analyse der kulturellen Situation unserer Zeit steht das Autonomiestreben des modernen Menschen, der sich selbst als Schöpfer der Kultur erkennt. Gerade der Glaubende – so erläutert Artikel 57 – hat den Fortschritt der kulturellen Entwicklung zu fördern im Blick auf den Schöpfungswillen Gottes. Der vielfältige Zusammenhang, die organische Verbindung (*connexio*) von Christi Botschaft und Kultur des Menschen wird schließlich in Art. 58 bedacht. Die theologische Begründung für diesen Konnex lautet: „Nam Deus, populo suo sese revelans usque ad plenam sui manifestationem in Filio incarnato, locutus est secundum culturam diversis aetatibus propriam.“ Gott hat sich secundum culturam geoffenbart. Damit ist die Verschiedenheit der kulturellen Ausprägung der christlichen Botschaft anerkannt, wenn auch die geschichtliche Gleichzeitigkeit verschiedener Kulturen hier noch nicht thematisiert ist. In bezug auf die Vergangenheit wird gesagt, daß die Kirche „die Erfahrungen der verschiedenen Kulturen herangezogen hat, um die Botschaft Christi . . . besser zum Ausdruck zu bringen.“ Nach einem Wort gegen jeglichen exklusiven Anspruch *einer* Kultur auf authentische Auslegung des Evangeliums wird gerade die gleichzeitige Verbundenheit und Unabhängigkeit des Evangeliums *jeder* Kultur gegenüber als Zeichen seiner Universalität hervorgehoben. So

kann das Konzil schließlich sogar von einer „*communio cum diversis culturae formis*“ sprechen (GS 58). Nach dem Urteil von K. RAHNER „reflektiert die konziliare Ekklesiologie zum ersten Mal theologisch auf einen berechtigten Pluralismus der Kirchen in der einen Kirche . . . Freilich ist damit, wenn man ehrlich ist, noch nicht viel gewonnen. Denn zunächst einmal ist weder dogmatisch in einer Ekklesiologie ein genaueres und gemeinsam anerkanntes Verständnis für ein konkreteres Verhältnis zwischen der durch den Primat repräsentierten Einheit der Kirche und der berechtigten, ja notwendigen Pluralität der Kirchen in der einen Kirche wirklich schon gewonnen worden. Das Zweite Vatikanum ist in dieser Sache doch nicht weitergekommen als zur Aussage einer prinzipiellen Möglichkeit und Berechtigung eines solchen Pluralismus, ohne daß schon deutlich wurde, *wie* er mit der päpstlichen Vollmacht und der Einheit der Kirche praktisch und konkret zu vereinen sei.“⁸

Mit der in den Konzilstexten gegebenen inkarnationstheologischen Begründung (die übrigens THOMAS OHM schon im *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, 1962, vortrug)⁹ verliert der Akkommodationsbegriff in der Folge seine Brauchbarkeit und wird durch den Terminus „Inkulturation“ ersetzt, um jedes doketische Mißverständnis zu vermeiden. Die missionswissenschaftliche Arbeit konzentriert sich mehr und mehr auf die theologisch-systematische Dimension ihres Aufgabengebietes: die *Missio Dei*, das Verhältnis von Kirche und Welt, die Bedeutung von „Heilsgeschichte“, die Pluralität der Theologien.

Der Ort der Missionswissenschaft hat sich daher entscheidend verlagert. Ganz unerwartet fiel der Missionswissenschaft, deren Gründungsintention mit dem paternalistisch-eurozentrischen Denken verbunden war, die Rolle zu, die geistige Wende zum weltkirchlichen Pluralismus mit zu tragen. Solange Mission aus eurozentrischer Perspektive lediglich als ein Spezialfall in einem administrativen Konzept kirchlicher Heilungsvermittlung verstanden werden konnte, hatte Missionswissenschaft ihre Priorität in methodisch-praktischen und kirchenrechtlichen Fragen. Heute liegt der Akzent auf den theologisch-systematischen Fragen. Es ist bezeichnend, daß die missionswissenschaftlichen Dissertationen der letzten Jahre ganz überwiegend den systematischen Fächern, hier vornehmlich der Fundamentaltheologie, verbunden waren. Die Fundamentaltheologie selbst versteht sich heute als „Theologie durch eine gesellschaftlich-historische Ortsbestimmung hindurch“ (HELMUT PEUKERT),¹⁰ als „Kontextuelle Fundamentaltheologie“ (HANS WALDENFELS).¹¹

Eine „Vergleichende Theologie“, die den Fragen nach dem Subjekt, den Interessen, den Kommunikationsformen etc. kontextueller Theologien nachgeht, hat ihren Ort darum in der Nähe beider Disziplinen – der Missionswissenschaft *und* der Fundamentaltheologie.

2. Die Zielsetzung einer „Vergleichenden Theologie“

Vergleichende Methoden sind in der Theologie nichts völlig Neues. Z. B. arbeiten auch Hermeneutik und Linguistik mit Vergleichen, etwa bei der

Untersuchung eines Begriffsfeldes in verschiedenen Kontexten. In diese Vergleiche werden auch die historischen Umstände der Textentstehung, die Akteure, der Begründungszusammenhang und die Wirkungsgeschichte einer zu interpretierenden theologischen Aussage oder theologischen Systematik einbezogen. Zielsetzung solcher Vergleiche kann sein: Abgrenzung oder Erweiterung eines Begriffsfeldes, Ordnung und Klassifikation von Begriffen, Neuinterpretation oder Zusammenfassung mehrerer Begriffe u. a. m. Welches die jeweiligen Zielsetzungen der vergleichenden Forschung sind, bestimmt sich durch das erkenntnisleitende Interesse. Die hier gestellte Frage nach der Zielsetzung einer „Vergleichenden Theologie“ ist daher nicht die Frage nach der Leistungsfähigkeit der Methode selbst, sondern nach dem vorgegebenen kirchlichen Interesse an einem solchen Forschungsbereich überhaupt.

Als Beispiel für die kirchlich vorgegebene Zielbestimmung theologischer Arbeit kann die Entwicklung der „Ökumenischen Theologie“ dienen. Das erkenntnisleitende Interesse einer „Ökumenischen Theologie“ ist die interkonfessionelle Konsensbildung mit dem Ziel der Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft.

Die mit diesem Ziel geleistete historisch-vergleichende Arbeit hat z. B. im katholisch-lutherischen Dialog zur Feststellung der „wesentlichen Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten“¹² geführt. Die Kircheneinheit selbst aber kann nicht durch Konsenspapiere herbeigeführt werden. Wenn die kirchlich vorgegebene Zielbestimmung zurückgenommen oder ausgesetzt wird, wie dies im Bereich der Ökumene heute der Fall zu sein scheint, dann gerät die betroffene theologische Disziplin unversehens in offenen Widerspruch zur kirchlichen Praxis. Ein wissenschaftsinternes Problem der „Ökumenischen Theologie“ kommt hinzu: Sie ist weitgehend historisch forschende Wissenschaft geblieben und hat den Konsens nach rückwärts gesucht, immer bemüht „die früheren gegenseitigen Verwerfungen und Anathematismen aufzuarbeiten und zu fragen, ob sie heute noch zutreffen und deshalb aufrechterhalten werden können“.¹⁵ So wichtig diese Aufgabe ist: für die Kircheneinheit konstitutiv sind nur konsensfähige Dokumente, die dem *lebendigen, gelebten* Glaubenszeugnis der Kirchen entsprechen und dem *aktuellen* Dialog entstammen. In dieser *aktuellen* Bezugnahme liegt auch die Parallele zur „Vergleichenden Theologie“. Das Beispiel der kirchenpolitischen Relevanz der „Ökumenischen Theologie“ liegt zudem deshalb nahe, weil die interkonfessionelle Ökumene sich zur Thematik der Inkulturation und der Verschiedenheit der Ortskirchen in der Einheit der Weltkirche als ein Sonderfall darstellt, der sich in weltkirchlicher Perspektive entscheidend relativiert; dies angesichts der Tatsache, daß die innerhalb der Konfessionskirchen bestehende Verschiedenheit der kulturellen, sozio-strukturellen und geistesgeschichtlichen Ausgangssituation der Ortskirchen bedeutend größere Anforderungen an den gesamtkirchlichen Einheitswillen stellen, als etwa bestehende konfessionelle Differenzen. Darum müssen die großen Konfessionskirchen heute mit Rücksicht auf ihre weltkirchliche Lage durch Struktur-

wandel zu Einheitsmodellen finden, die der Verschiedenheit ihrer Ortskirchen angemessenen Raum geben. In diesem Sinne mahnt WALTER HOLLENWEGER: „In Zukunft müssen wir einen Dialog finden zwischen den Christen aus verschiedenen kulturellen Kontexten, wenn wir nicht eine neue und weit gefährlichere Kirchenspaltung als diejenige der Reformation riskieren wollen.“¹⁴ Und eben diese Aufgaben nennt HOLLENWEGER „Interkulturelle Theologie“ und er ergänzt: „Früher Missionswissenschaft genannt“,¹⁵ womit er dann auch in der Ortsbestimmung einer vergleichenden (bzw. interkulturellen) Theologie übereinstimmt mit ADOLF EXELER.

Da es, wie einleitend skizziert, vergleichende Methoden in der theologischen Forschung der Neuzeit immer schon gegeben hat, so ist hier zunächst abgrenzend die *besondere* Aufgabenstellung einer „Vergleichenden Theologie“ zu beschreiben:

Die uns geläufige akademische Theologie arbeitet (mit Ausnahme einiger der sog. praktischen Fächer) als historische Wissenschaft. Vergleiche wurden stets im historischen Längsschnitt durchgeführt, mit dem Ziel, Kontinuität und Diskontinuität, Tradition und Häresie im geschichtlichen Wandel ausfindig zu machen und aufzuzeigen. „Die Differenzierung der Kirche war *so* eine Gegenwart der Vergangenheit, nicht eine Gegenwart und Aufgabe der Zukunft.“¹⁶

Demgegenüber hat „Vergleichende Theologie“ die gleichzeitige Verkündigung in ungleichen sozio-kulturellen Verhältnissen (sozusagen im aktuellen Querschnitt) zum Gegenstand. Da sie nicht (wie die historische Forschung) die Wirkungsgeschichte als Argument einbeziehen kann, ist sie allein auf den Vergleich der Entstehungszusammenhänge und der aktuellen Verkündigungssituation inkl. ihres (im weitesten Sinne) sprachlichen Umfeldes bezogen. Sie legitimiert und reproduziert nicht den geschichtlich gewachsenen Ist-Stand theologischer Rede als dialogdefinite Wahrheit, sie vergleicht vielmehr die Theologien untereinander als *im Dialog befindliche* Artikulationen des Glaubens. Sie greift nicht zurück auf die Sedimente theologischer Inkulturationsprozesse der Vergangenheit, sondern steht im aktuellen Prozeß der Inkulturation als Instrument der Klärung und Verständigung zur Verfügung.

Während Theologie – soweit sie historische Wissenschaft ist – eine die Institutionen und ihre Sprachregelungen sichernde Funktion hat, ist „Vergleichende Theologie“ am Prozeß der permanenten Veränderung dieser Institutionen und ihrer Sprachregelungen beteiligt.

Auf diesem Hintergrund ist die Frage nach dem Interesse der Kirche an einem derartigen Beitrag im Kontext der theologischen Fächer zu stellen. Folgende Gründe sprechen dafür:

1. Zu den angestrebten neuen Modellen der Kircheneinheit gehören auch institutionalisierte Formen des theologischen Austausches. Die Theologie hat nicht nur einen Dienst an der Einheit, sondern auch einen Dienst an der Vielfalt zu leisten.

2. Zum Aufweis der Katholizität der Kirche gehört nicht mehr nur die Sorge um ihre Identität mit der Kirche des Ursprungs und um ihre

geschichtliche Kontinuität (das vorrangige Interesse der historisch orientierten Theologie); heute ist ebenso die Kontinuität in der Vielfalt der Theologien zu thematisieren.

3. Der akademische Typ europäischer Theologie hat – ohne sich deshalb aufzugeben – mit der Existenz anderer Typen von Theologie zu rechnen und diese als kritisches Korrektiv anzuerkennen.

Zu diesen Zielsetzungen könnte eine „Vergleichende Theologie“ beitragen. Zusammenfassend und etwas plakativ gesagt ist „Vergleichende Theologie“ ein Beitrag zur Überwindung des Eurozentrismus in der Kirche.

Diesem Gedanken möchte ich im folgenden dritten Abschnitt nachgehen.

3. „Vergleichende Theologie“ – Ein Beitrag zur Überwindung des Eurozentrismus

Überwindung des Eurozentrismus heißt, daß in allen Beziehungen zwischen den Völkern und Nationen die *Strukturen* der Abhängigkeit beseitigt werden. Es ist nicht damit getan, prinzipiell die Eigenständigkeit der Theologien in ihren verschiedenen soziokulturellen Kontexten als legitimen Pluralismus anzuerkennen – wenn dies sicher auch der notwendige *erste* Schritt zur Überwindung des Eurozentrismus ist – wir müssen vielmehr aufdecken, inwieweit unser eigener abendländischer Kontext die Grundlage für Abhängigkeit und Unterdrückung darstellt. Eigenständigkeit der Ortskirchen gewissermaßen nur zu konzedieren ohne den eigenen Kontext, den expansionistischen Inhalt unseres Missionskonzeptes, das herrscherliche Modell von Kircheneinheit, den paternalistischen Charakter unseres humanitären Denkens und Handelns in Frage zu stellen, wäre ein Betrug und Selbstbetrug. Wir können, wenn wir den Gedanken der kulturellen Verschiedenheit und Gleichberechtigung ernst nehmen, nicht zur Tagesordnung übergehen und in gewohnter Manier die Mechanismen der Abhängigkeit bedienen, natürlich auch nicht einer Partikularisierung und Regionalisierung von Theologie und Kirche das Wort reden.

Die Theologie kann einen Beitrag zur Überwindung des Eurozentrismus leisten, indem sie seine geistesgeschichtlichen Wurzeln und seine strukturellen Auswirkungen erforscht. Sie muß sich auch der Kritik stellen, die von den Völkern im Namen der eigenen religiösen Traditionen, der eigenen kulturellen Identität und aus der Situation der ökonomischen Unterdrückung am Europäismus unserer theologischen Konzepte selbst geübt wird.¹⁷

In welchen dialogrelevanten Bereichen der Europäismus der Theologie kritisch herausgefordert ist, sei durch einige Beispiele verdeutlicht, die ich in Anlehnung an einen Beitrag von TRUTZ RENDTORFF zum Thema *Universalität und Kontextualität der Theologie* formuliere:¹⁸

1) Im Mittelpunkt europäisch theologischer Tradition stehen die Fragen nach der allen Menschen möglichen Gotteserkenntnis, nach der besonderen theologischen Erkenntnis aufgrund der Offenbarung und der Einheit von

Denken und Sein, von Erkenntnisordnung und Seinsordnung. Daß die Wirklichkeit gesellschaftlich bedingt ist, die Erkenntnismethoden bis in die Logik hinein kulturell verschieden ausgeprägt sind und daß sich die Wirklichkeit der Erkenntnis nicht unterwerfen läßt, das hat europäische Theologie im Dialog mit anderen Kulturen zu lernen und neben der Erkenntnis auch der Anerkennung gleiches Gewicht einzuräumen.

2) Die Erfahrung des Wandels und der Veränderung als Fortschrittsgeschichte zu interpretieren, ist eine spezifisch europäische Sicht, die stets der Gefahr ausgesetzt ist, das Vergangene und das Gegenwärtige dem Zukünftigen zum Opfer zu bringen. Auch in dieser abendländischen Kategorie des Fortschritts sind viele theologische Modelle (Heilsgeschichte und Eschatologie betreffend) eingebettet, die im interkulturellen Vergleich relativiert werden müssen. Wandel als Frucht der interkulturellen Begegnung und des Austausches zu verstehen, bedeutet Öffnung zu größerem Reichtum unter Einbeziehung aller humanen Erfahrungen.

3) Erlösung als Befreiung ist in der europäischen Tradition christlicher Theologie vorwiegend als ein das Individuum betreffendes Ereignis verstanden worden. Die zwischenmenschlichen Beziehungen, der sozio-politische Bereich ist über den individuellen Bereich nur mittelbar von Gottes Heilssage betroffen. Für die Begegnung europäischer und anderer Theologien ist es von großer Bedeutung, die soziale Dimension von Heil zu erkennen und als Aufgabe der Christen für die Welt anzunehmen.

Diese drei skizzierten Bereiche des Lernens durch den interkulturellen Vergleich exemplifizieren, wie weit „Vergleichende Theologie“ einen Beitrag zur Überwindung der Eurozentrismus leisten kann. Es soll nicht eigens dargestellt werden, daß natürlich auch umgekehrt die abendländische kulturelle Erfahrung konstruktive Ergänzung und Erweiterung der Fremdkulturen ist. Diese Vorgänge der gegenseitigen kreativen Bereicherung können nicht antizipiert werden, weil sie sich im und aus dem Dialog selbst erst ergeben.

Innerkirchlich ist entscheidend, daß neue Modelle der Kircheneinheit gefunden werden müssen, in denen gegenseitige Anerkennung, kultureller Austausch und politische Mitverantwortung institutionalisierte Bestandteile des innerkirchlichen Handelns sind. Im Kontext einer solchen neuen Kirchlichkeit hat eine „Vergleichende Theologie“ ebenfalls ihren legitimen Ort. Sie ist nicht das ganze eines solchen dialogischen Modells der Kircheneinheit, sondern lediglich ein im gegebenen System und Alltagsbetrieb akademischer Theologie praktikabler Vorschlag zur schrittweisen Öffnung auf die erforderliche Erneuerung von Theologie und Kirche hin. Sie ist eine Art „Ökumenische Theologie“, die heute schon im Interesse der Kircheneinheit wichtiger sein könnte als der interkonfessionelle Dialog. Dazu darf ich nochmals WALTER HOLLENWEGER zitieren: „Es kommt eben nicht von ungefähr, daß selbst die im Lutherischen Weltbund zusammengeschlossenen Kirchen nicht miteinander Abendmahl feiern können. Selbst bei der Berufung auf die lutherischen Bekenntnisse sind die durch die sozialen, kulturellen und politischen Interessen geprägten verschiedenartigen Auslegungen stärker als der gemeinsame Grundtext.“⁴⁹

„Vergleichende Theologie“ könnte *zugleich* ein Beitrag zur Überwindung des Europäismus *und* des in dessen Tradition und Denkweise begründeten Konfessionalismus sein.

4. Einige praxisrelevante Schlussfolgerungen

Der traditionellen Missionswissenschaft als Theorie einer etablierten Praxis missionarischen Handelns ist heute – im nachkolonialen Zeitalter – „sozusagen die Geschäftsgrundlage entzogen“. ²⁰ Als solche war sie eigentlich von Anbeginn an für die übrigen theologischen Disziplinen nicht notwendig von Interesse und damit mag es auch zusammenhängen, daß – zumindest im katholischen Bereich – das Interesse an der Missionswissenschaft heute verloren gegangen zu sein scheint und mit ihm auch die entsprechenden Lehrstühle und Lehraufträge an den theologischen Fakultäten. Nicht einmal die bischöfliche Rahmenordnung für die Ausbildung der Priesteramtkandidaten verlangt auch nur ein Minimum an missionswissenschaftlichen Studien.

Daß die Missionswissenschaft niemals *nur* die Theorie einer kolonialen Missionspraxis war, habe ich im ersten Abschnitt bereits zu belegen versucht. Hier möchte ich abschließend die Berechtigung und Notwendigkeit ihres Themengebietes von den aktuellen Ausbildungszielen und wissenschaftsorganisatorisch begründen:

Tatsache ist, daß im Normalfall an unseren katholisch-theologischen Fakultäten bei den in Deutschland üblichen akademischen Laufbahnen und in Anbetracht der durch Tradition und Ausbildungsordnungen definierten Lehraufträgen heute weder in der Forschung noch in der Lehre Kapazitäten zur Verfügung stehen, die auf weltkirchliche Entwicklungen ausgerichtet sind. Eine intensivere Beteiligung an den aktuellen Vorgängen auf weltkirchlicher Ebene ist von der Theologie zu verlangen und die Curricula sind in diese Richtung zu erweitern.

Die Gegenstände dieses Faches sind (in Stichworten):

Mission/Dialog/Religionen

Eigenständige Ortskirche/Pluralität der Theologien/Inkulturation

Katholizität/Kircheneinheit/weltweite Ökumene

Der Ausfall dieser Themata aus dem durchschnittlichen Wissen und Denken einer ganzen Generation von Theologen und theologisch Gebildeten schafft Unsicherheiten und Konflikte und depotenziert die akademische Theologie zum intellektuellen Luxus. Es ist dringend an der Zeit – um noch einmal HANS-WERNER GENSICHEN zu zitieren – „dem interkulturellen theologischen Dialog, der ja längst im Gang ist, auch den wissenschaftstheoretischen Ort zu geben, der dieser Praxis gerecht wird.“ ²¹ Wissenschaftsorganisatorisch liegt die Verbindung mit der Missionswissenschaft auf der Hand, die dann natürlich nicht *nur* „Vergleichende Theologie“ wäre, sondern den oben skizzierten weitergefaßten Bereich weltkirchlicher Entwicklungen zum Thema und zur Aufgabe hätte.

Stellt man in Rechnung, daß die Zahl der missionswissenschaftlichen Lehrstühle an den Katholisch-Theologischen Fakultäten heute schon auf zwei

reduziert ist und daß die außeruniversitäre missionswissenschaftliche Arbeit den erkannten Mangel im Bereich der theologischen Ausbildung nicht mindern kann, so muß ein realistisches Konzept wohl auf die „Integration der Missionswissenschaft in die verschiedenen theologischen Fächer“,²² auf ein arbeitsteiliges Konzept in Zusammenarbeit der theologischen Disziplinen hinauslaufen. Das würde die Relevanz der betroffenen Fächer für praktische, pastorale, kirchenpolitische und weltpolitische Fragen deutlicher ins Bewußtsein heben und der Marginalisierung der sogenannten „praktischen Fächer“ ein Ende bereiten.

Sollte die Zukunft eine Wiederbelebung der Missionswissenschaft erbringen, dann sicher im Sinne dieser neuen Aufgabenstellung und – fast ebenso sicher – unter einem neuen Namen.

SUMMARY

The place of missiology has changed. Established in the context of colonialism and paternalistic mentality, missiology today has to come to terms with the modern situation of pluralism and the independence of the local churches.

The article explains in what respect „Comparative Theology“ might be instrumental in overcoming the remaining aspects of intellectual colonialism within the church. Missiology today has to promote local theologies and also to create functional models of church unity. With regard to both of these tasks „Comparative Theology“ is methodologically required.

¹ EXELER, ADOLF: *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft? Provozierende Anfrage eines Nichtfachmanns*, in: WALDENFELS, H. (Hg.) „... denn ich bin bei Euch“ (Mt 28,20). *Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute. Festgabe für Josef Glazik und Bernhard Willeke zum 65. Geburtstag*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978, 199/212.

² GLAZIK, JOSEF: *Ein sonderbarer Beitrag zum Akkommodationsproblem*, in: ZMR 44 (1960) 130/3, 132f.

³ SCHLETTE, HEINZ ROBERT: *Art. Akkommodation*, in: *Sacramentum Mundi* 1, 55/61, 57.

⁴ NEUNER, JOSEF: *Art. Dogmatische Akkommodation*, in: LThK² 1,240/3, 240.

⁵ WALDENFELS, HANS: *Theologische Akkommodation – Erläutert an einem Modell*, in: *Hochland* 58 (1965/66) 189/204.

⁶ MÜLLER, JOSEF: *Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 31) Münster 1973.

⁷ Ebd. 294.

⁸ RAHNER, KARL: *Zur Theologie einer „Pastoralsynode“*, in: *Schriften zur Theologie X*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 358/73, 360f.

⁹ OHM, THOMAS: *Art. Akkommodation*, in: HThG 1, 25/30, 27.

¹⁰ PEUKERT, HELMUT: *Art. Fundamentaltheologie*, in: NHTG 2, 16/25, 17.

¹¹ WALDENFELS, HANS: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1985.

¹² Hirtenwort der deutschen Bischöfe vom 20. 1. 1980, „Dein Reich komme“, zit. in: MEYER, H. (Hg.): *Das katholisch-lutherische Gespräch über das Augsburgische Bekenntnis*. Dokumente 1977–1981 (LWB-Report 10) Stuttgart 1982, 52.

¹³ FRIES, HEINRICH: *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, in: SCHARBAU, FRIEDRICH-OTTO (Hg.): *Einheit der Kirche. Klausurtagung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) 1984. Referate und Kundgebung* (Zur Sache – Kirchliche Aspekte heute 25) Hannover 1985, 69/105, 74.

¹⁴ HOLLENWEGER, WALTER J.: *Kultur und Evangelium. Das Thema der interkulturellen Theologie* (Evangelische Mission. Jahrbuch 1985) Hamburg 1985, 52.

¹⁵ Ebd. 56.

¹⁶ RAHNER, aO. 360.

¹⁷ Vgl. zu diesen drei Dimensionen der Kritik: RÜTTI, LUDWIG: *Westliche Identität als theologisches Problem*, in: ZfM 4 (1978) 98.

¹⁸ RENDTORFF, TRUTZ: *Universalität und Kontextualität der Theologie. Eine ‚europäische‘ Stellungnahme*, in: ZThK 74 (1977) 238/54.

¹⁹ HOLLENWEGER, aO. 54.

²⁰ GENSICHEN, HANS-WERNER: *Missionswissenschaft als theologische Disziplin*, in: MÜLLER, KARL: *Missionstheologie*, Berlin 1985, 1/20, 5.

²¹ Ebd.

²² KRAMM, THOMAS: *Was ist von einer „Vergleichenden Theologie“ zu erwarten?*, in: ZMR 68 (1984) 69/73, 72.

KRAMM, THOMAS, geb. 1949, Dr. theol., ist Mitarbeiter des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen und Schriftleiter der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* sowie der *Mission Studies. Journal of the International Association for Mission Studies*.

AKZENTE UND PROBLEMSTELLUNGEN IN DER GEGENWÄRTIGEN EVANGELISCHEN MISSIONSTHEOLOGIE

von Hans-Werner Gensichen

1946, unmittelbar nach dem letzten Krieg, stellte WALTER FREYTAG *Theologische Überlegungen zur Mission* an – ein scheinbar aussichtsloses Unterfangen in einer Situation, da Kirche und Christenheit offensichtlich gänzlich andere und dringendere Sorgen hatten als diese. Mission im herkömmlichen Verständnis hatte, jedenfalls für den deutschen Protestantismus, nahezu aufgehört zu existieren. Nur spärliche und widerspruchsvolle Nachrichten gab es von den „Feldern“, die von den meisten Missionaren schon längst verlassen waren. Die materielle Basis der Sendung war zerstört, die Infrastruktur schwer angeschlagen. Das, was man als heimatliches Missionsleben zu bezeichnen pflegte, schien unter dem Druck der Nazi-Ideologie und ihres Systems erloschen zu sein. Von missionstheologischer Forschung, von missionswissenschaftlicher Literatur überhaupt war schon längst keine Rede mehr. Um so überraschender erscheint die Frage, die FREYTAG damals zur Diskussion stellte: „Was haben uns die Missionen und ihre Erfahrungen für die Existenz der Kirche zu lehren?“⁴¹ Die Antworten, die FREYTAG fand, wirken heute nicht minder erstaunlich. „Dreifache Klarheit“, so meinte er, empfängt die Kirche aus missionarischer Praxis und Reflexion – Klarheit über Schrift und Verkündigung, über Wesen und Verheißung lebendiger Kirche und über das eschatologische Ziel, dem die Sammlung der Gemeinde unter den Völkern dient. Noch in der Rückschau kann man sich dem Eindruck dieser Besinnung kaum entziehen. Es fällt kein Wort der Klage über verlorene Besitzstände; erst recht gibt es keine larmoyanten Anklagen gegen die angeblichen Verursacher der Schäden, wie sie noch nach dem ersten Weltkrieg gang und gäbe gewesen waren. Der verlorene Status quo wird weder verklärt noch wird seine Wiederherstellung fordernd beschworen.

Wie weit FREYTAGS Stimme damals wirklich gehört wurde, ob sich seine Erwartungen wenigstens ansatzweise erfüllten, steht auf einem anderen Blatt. Vollends mag es dem Vorstellungsvermögen des einzelnen überlassen bleiben, ob ein Referat dieses Zuschnitts etwa heute auf einer Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf die Tagesordnung kommen könnte, oder ob, wenn es denn je gehalten würde, dafür Verständnis zu finden wäre. Das neue Faktum unserer Epoche ist ja schwerlich, trotz aller Bemühungen um „Integration“ von Kirche und Mission, im entschlossen gesuchten und intensiv gelebten Miteinander von Kirche und Mission zu sehen, sondern eher in unauffälliger, aber wirksamer Distanzierung, die FREYTAGS Fragestellung von 1946 ziemlich obsolet erscheinen läßt. Und wäre dies nicht nur für die real existierenden protestantischen Volkskirchen und ihre Gemeinden bei uns – gewiß von Ausnahmen abgesehen – festzustellen, sondern auch für weite Teile der früher so genannten jungen Kirchen, die – wiederum von Ausnahmen abgesehen – im Hinblick auf die Bedingungen und Möglichkeiten missionarischer Existenz offenbar das Muster der „Mutterkirchen“ oft nur

zu genau reproduziert haben? Wäre dies nicht schließlich erst recht für den Sektor geltend zu machen, der hier zur Diskussion gestellt ist: für die theologische Begründung, wie sie FREYTAG anvisierte, wenn er, vielleicht wirklich etwas zu geradlinig, nach den „Lehren“ der Mission und der Missionstheologie für die Kirche fragte?

FREYTAG starb schon 1959, hat also die volle Auswirkung der Erosion des kirchlichen Bezugs in Mission und Missionstheologie nicht mehr erlebt. Indessen zeigen sein entschiedenes Eintreten für die „Integration“ des Internationalen Missionsrats und des Ökumenischen Rats der Kirchen, die dann 1961 in New Delhi zustandekam, ebenso wie seine Besorgnis angesichts der radikalen Kirchenkritik von J. C. HOEKENDIJK, daß er die Umrisse der Wende erkannte. Er ahnte auch, daß die ekklesiologische Unsicherheit nur Symptom größerer, tiefer wirkender Umschichtungen war, denen die Mission ausgesetzt sein mußte, wenn sie wirklich, wie es PAUL SCHÜTZ bereits 1930 mit kühner Definition postuliert hatte, „Teilnahme an Gottes Existenz in der Welt“ sein sollte.²

Heute sind die Grundfakten des globalen „Paradigmenwechsels“ (TH. KUHN), die auch für die Weltmission der Christenheit völlig neue Voraussetzungen geschaffen haben, längst allgemein geläufig: die Gewichtsverschiebungen von westlicher Dominanz zu interkulturellem Austausch; von abendländisch-christlichen Monopolansprüchen zu interreligiöser Begegnung; vom Wirtschafts- und Sozialimperialismus der nördlichen Industriegesellschaften zu globaler menschenwürdiger Entwicklung; von missionarischem Paternalismus zu ökumenischer Partnerschaft. Sie brauchen hier nicht mehr eigens analysiert zu werden. Aber vor diesem Horizont gibt auch heute zu denken, was FREYTAG in der Situation von 1946 bewegte: „Während eines Kampfes wird das Denken in seiner Weite beschnitten, aber zu gleicher Zeit wird es wesentlich.“³ Es ist damit zu rechnen, daß das, was sich in der Missionstheologie als wesentlich erweist, in der Pluralität der Entwürfe unterschiedlich in Erscheinung tritt, deutlich unterscheidbar gewiß auch schon von dem, was vor vierzig Jahren für FREYTAG und seine Generation wesentlich war. Eine Untersuchung von Akzenten und Problemstellungen in der gegenwärtigen evangelischen Missionstheologie wird diese Pluralität respektieren, ohne deswegen alles zu billigen, nur weil es da ist und vielleicht auch einen gewissen Erfolg hat. Der doppelte theologische Sinn dieses Sachverhalts ist in JOSEPH RATZINGERS schöner Wesensbestimmung der Mission (und übrigens, an der hier herangezogenen Stelle, auch der Kirche) als „Unterwegssein der Botschaft zu den Völkern“ treffend festgehalten⁴ – Mission demnach theologisch bestimmt als Ausdruck für die „irdische Heimatlosigkeit“ des Wortes, die freilich insoweit auch kritische Funktion für die Missionstheologie besitzt, als jenes Unterwegssein nicht ein zufälliges und beliebiges sein kann, sondern eben das der Botschaft selbst ist, die Heimatlosigkeit mithin nicht eine selbstgewählte sein darf, sondern in Analogie zu der des Menschensohns steht, der nichts hatte, wohin er sein Haupt legen konnte.

Auch aus diesem Grund wird sich die folgende Übersicht nicht auf beschreibendes Nachzeichnen der Entwicklung an Hand von Namen und

Modellen konzentrieren.⁵ Es soll, andererseits, auch nicht versucht werden, unter spezifisch wissenschaftstheoretischem oder theologischem Aspekt ausgewählte Entwürfe zu analysieren; denn dabei wäre das Risiko in Kauf zu nehmen, daß die behandelten Modelle doch nicht immer in den übergeordneten Theoriezusammenhang bruchlos einzuordnen wären.⁶ Die Untersuchung soll, so sehr sie auch den Vorläufern verpflichtet ist, einen dritten Weg einschlagen. Der Akzent liegt auf Tendenzen, die für die evangelische Missionstheologie der Gegenwart unter jener von RATZINGER aufgezeigten Perspektive positiv oder negativ als besonders aktuell erscheinen. Vollständige historiographische Berichterstattung wird deswegen nicht erstrebt (obwohl sie, bei anderem Anlaß, schon darum erwünscht wäre, damit endlich einmal die angelsächsischen und die nicht-angelsächsischen Entwürfe nicht, wie üblich, getrennt, sondern gemeinsam vorgestellt würden). Dabei ist allerdings eingeschlossen, daß sowohl die Phänomene als auch der eigene Standort in ihrer geschichtlichen Bedingtheit begriffen werden. „Nur aus der Betrachtung der Vergangenheit gewinnen wir einen Maßstab der Geschwindigkeit und Kraft der Bewegung, in welcher wir selber leben“; und nur so können wir, mit JACOB BURCKHARDT, hoffen, daß wir dadurch nicht bloß „klug für ein andermal, sondern weise für immer“ werden.⁷ Damit sollte auch der Rückgriff auf FREYTAG gerechtfertigt sein – in der Gewißheit, daß seiner Stimme bis heute exemplarische Geltung zukommt, nicht zuletzt auch in der Erinnerung daran, daß für ihn und in seiner Zeit Missionstheologie noch ein Arbeitsfeld darstellte, das nur im Verbund der nichtkatholischen Ökumene sinnvoll zu bestellen war. Heute wird man rasch bemerken, daß jene Symbiose fachspezifischer Missionswissenschaft und der Meinungsbildung ökumenischer Instanzen und Konferenzen längst in Auflösung begriffen ist. Man darf wohl an STEPHEN NEILLS vielleicht zynisch anmutende, gleichwohl zutreffende Bemerkung erinnern, daß nicht jede Konferenz der Genfer Ökumene unbedingt einen Fortschritt gegenüber vorangegangenen Konferenzen darstellen müsse.⁸ Bedeutsamer ist freilich, daß sich offenbar auch in dieser Hinsicht die latente Krise im Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung auswirkt, die sich unter anderem in zunehmendem Unverständnis für den Zusammenhang von Sendung und Einheit der Kirche manifestiert. Man darf dankbar feststellen, daß in der stillen, aber beharrlichen Annäherung von katholischer und protestantischer Missionstheologie, wie sie zu FREYTAGS Zeit noch kaum zu ahnen war, jener Verlust durch unerwarteten Gewinn ausgeglichen wird.

Umstrittene Basis – Hermeneutik der Sendung

Den Begriff „Hermeneutik“ hat FREYTAG – wenn wir recht sehen – noch nicht gebraucht. Der Sache war er jedoch auf der Spur mit seiner These, daß die „Klarheit der Predigt“, in der nach seiner Meinung der Segen der Mission für die Kirche fruchtbar würde, auf der Klarheit der Schriftauslegung beruhen müsse. Die präzisere Formulierung des systematischen Theologen hätte er sich zweifellos gern zu eigen gemacht: Wie läßt sich der „Zusammenhang

zwischen Auslegung des Textes als geschehener Verkündigung und Ausführung des Textes in geschehender Verkündigung“ bestimmen?⁹ – eine Fragestellung, die hier auch deswegen bewußt übernommen wird, weil sie die Doppelschichtigkeit des Problems unübertrefflich klar zum Ausdruck bringt: Hermeneutik beginnt keineswegs erst mit der Frage nach „Ausführung“ der Botschaft im gegenwärtigen Kontext, sondern zwangsläufig mit der Frage nach „Auslegung“ des vorgegebenen Textes in seinem eigenen Kontext. FREYTAGS Generation fehlte es freilich noch an der Hilfestellung durch die neutestamentliche Wissenschaft, wie sie heute sowohl von protestantischer als auch von katholischer Seite zur Verfügung steht.¹⁰ Angesichts der Anfechtungen durch eine einseitig historisch-kritische Bibelwissenschaft einerseits, die Entmythologisierungskampagnen andererseits suchten FREYTAG und seine Freunde eine biblische Hermeneutik, die zwar kein unkritisches Ausruhen auf angeblich historischen Heilstatsachen oder gar bloße Legitimation herkömmlicher Missionspraxis anbot, wohl aber den Sendungsauftrag im größeren Zusammenhang einer heilsgeschichtlich orientierten Exegese zu verankern wußte. Das Resultat war dann, wie man weiß, die Definition der Mission als des eigentlichen heilsgeschichtlichen Sinnes der Zwischenzeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi, wie sie vor anderen von KARL HARTENSTEIN im Anschluß an OSCAR CULLMANN vertreten wurde.

Der Gewinn dieser Entscheidung forderte freilich seinen Preis, in mehrfacher Hinsicht: Wie konnte man nun noch der Tatsache gerecht werden, daß im Neuen Testament der Grund der Mission offensichtlich auch anders als in den Kategorien des heilsgeschichtlich-eschatologischen Konzepts bestimmt wird? Wie konnten überhaupt die starken, vom „Blick aufs Ende“ (FREYTAG) inspirierten missionarischen Impulse erhalten bleiben, ohne daß man uferloser endgeschichtlicher Periodisierung und Vorzeichen-Prognose verfiel, ohne aber auch das neutestamentliche Zeugnis vom Ende aller Dinge zu einem bloßen Theologumenon oder gar zu einer heilevolutionären Ideologie verkommen zu lassen? Spätere Kritik an heilsgeschichtlicher Theologie konnte sogar fragen, ob nicht gerade auf diesem Wege, ohne jede Absicht, der Primat der Schrift gegenüber den Ansprüchen und Interessen der Interpreten ins Hintertreffen geraten müsse.¹¹

Offenbar standen die protestantischen Versuche, eine hermeneutisch stichhaltige Grundlegung der Mission zu finden, nicht gerade unter einem guten Stern. WALTER HOLSTENS unverdient vergessener Entwurf einer streng kerygmatischen, auf die Botschaft von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus gegründeten Neukonzeption¹² hätte einen gangbaren Ausweg zeigen können; indessen brachte er sich selbst um seine Wirkung, da er in exklusiver Bindung an die paulinische Rechtfertigungslehre und in einer hermeneutisch unfruchtbaren Hypostasierung des Kerygmas steckenblieb. Mittlerweile hatten sich neue Kräfte formiert. Die Geschichte dieser hermeneutischen Wende im ökumenischen Kontext ist noch nicht geschrieben. Als ein erstes Signal darf man wohl die Straßburger „Lehrkonferenz“ des Christlichen Studentenvorbundts von 1960 mit dem Thema „Leben und Sendung der Kirche“ verstehen – ein wahrhaft erstaunliches Happening, das nicht ohne Grund in

der ökumenischen Literatur meist nur ganz beiläufig erwähnt wird. Das Auditorium strafte nämlich nicht nur die Referate prominenter „bibeltreuer“ Theologen, darunter KARL BARTH, mit Verachtung, sondern machte auch kein Hehl aus seiner Überzeugung, daß schriftgemäße Theologie mit der Tagesordnung der Welt schlechthin nichts mehr zu schaffen haben könne. Bezeichnenderweise konnte nur einer diese theologische Götterdämmerung unversehrt überstehen: JOHANNES HOEKENDIJK, dessen leidenschaftliche Warnung vor dem „Kirchlich-sein“ als der größten ökumenischen Sünde offenbar den Geschmack der Hörer am besten traf. Man kann selbstverständlich nicht sagen, daß eine derart extreme Einstellung nun unaufhaltsam alle Gremien der organisierten Ökumene unterwandert hätte. Solange Männer wie W. A. VISSER'T HOOFT oder LESSLIE NEWBIGIN dort den theologischen Ton angaben, war dergleichen nicht zu erwarten. Dafür aber, daß auch anderweitig die herkömmliche schrift hermeneutische Begründung der Mission in Schwierigkeiten geriet, hat bis heute die Hamburger Dissertation von MANFRED LINZ¹³ exemplarische Bedeutung – zwar auch schon über zwei Jahrzehnte alt, bezeichnenderweise in Gestalt einer Analyse traditioneller Missionspredigt auf Anregung von FREYTAG geschrieben, allerdings mit Ergebnissen, die diesen Rahmen sprengen. Der heilsgeschichtlich-eschatologische Horizont der Mission mag, nach LINZ, schriftgemäß gewesen sein, ist aber keinesfalls mehr zeit- und weltgemäß. Wer dennoch daran festhält, „kann die Einheit der Geschichte Gottes mit der Welt nicht wahren und kann darum das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie nicht so bestimmen, daß Gott sein Recht an der Welt wird und daß der Teilnahme des Christen an der Geschichte ein letzter Ernst zukommt“.¹⁴ Wer wollte heute noch darüber rechten, daß Mission in ihrem Lebensnerv verkümmert, wenn sie die Offenheit für die Geschichte einbüßt, die sie zum Anwalt der Welt macht? Wer kann sich aber auch guten Gewissens davon dispensieren, daß es eben die biblischen Texte sind, die Maß, Ziel und Modalität des In-der-Welt-Seins der Zeugen bestimmen? Was LINZ selbst vielleicht nicht wollte, konnte dennoch eintreten, ohne daß er und seine Epigonen es zu verhindern vermochten: Die Welt, einmal in ihre Autonomie entlassen und dem Horizont des kommenden Gottesgerichts entnommen, kann schließlich gar nicht anders als selbst die Bedingungen zu diktieren, die für den „missionarischen“ Umgang mit ihr jeweils noch akzeptabel erscheinen. Falls es dennoch einer biblisch-exegetischen Abstützung dieser Position bedarf, kann diese allenfalls in einem Akt hermeneutischer Verfremdung biblischer Zeugnisse geschehen, etwa des Sendungsauftrags aus Mt 28: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin, vergeßt eure Theologie und werft eure allein an dem Bestehen der Kirche orientierten Gedanken über Bord und identifiziert euch mit den Leuten um euch herum, indem ihr ihren Kampf um Gerechtigkeit überall unterstützt . . . und kümmert euch nicht um Taufen, denn darum werde ich mich kümmern. Vielmehr seid vor allem besorgt, daß ihr selber all das einhaltet, was ich euch befohlen habe für ein von ganzem Herzen kommendes, voll engagiertes lebenbringendes Handeln.“¹⁵ Es ist kaum zu bezweifeln, daß, wenn denn

überhaupt noch nach der „Klarheit der Schrift“ gefragt wird, allein eine solche „Exegese von unten“ für weite Kreise heute den einzig annehmbaren schriftgemäßen Schlüssel für die Begründung christlicher Mission zu liefern vermag.

Will man doch nicht gänzlich auf einen Anruf „von oben“ verzichten, so läßt sich auch diese Dimension mittels eines hermeneutischen Verfremdungsakts einbringen, wie dies etwa in einer an der amerikanischen Prozeßtheologie orientierten Grundlegung der Mission versucht wird. Panentheistische Auslegung geeigneter Stellen des Alten und Neuen Testaments erlaubt, ja gebietet es, Gottes vorgängiges In-der-Welt-Sein zeugnishaft aufzudecken, wobei Jesus Christus als exemplarisches Symbol für Gottes innerweltliche Kreativität herangezogen werden kann, aber nicht muß.¹⁶ Dabei ist klar, daß der Bezug auf die Schrift bestenfalls subsidiäre Bedeutung hat; denn was wirklich zum Heil dient, was Gottes Handeln seine Endgültigkeit gibt, das wird allein im Prozeß von Schöpfung, Natur und Geschichte manifest. Die Intentionen der Prozeßtheologie sind damit gewiß nur fragmentarisch aufgenommen. Gleichwohl wird erkennbar, was auf dem Spiel steht: die Normierung der christlichen Verkündigung an einer „Immanenzschatologie“ (H. G. PÖHLMANN), die vornehmlich an HEGEL und MARX orientiert ist, oder aber eine Hermeneutik, die vom biblischen Urzeugnis des Evangeliums her die Konfrontation mit der Welt von heute wagt.

Eine Ironie der Ideengeschichte scheint es zu sein, daß ausgerechnet von diesem Punkt, da in der modernen Missiologie gewisse Geister westlicher Theologie des 19. Jahrhunderts noch einmal ihr Wesen treiben, eine Linie zu manchen Richtungen einheimischer Theologie der Dritten Welt verläuft. Natürlich darf hier nicht verallgemeinert werden. Schon die regionalen Unterschiede in diesem Bereich treten heute so stark hervor, daß es fahrlässig wäre, die Vielheit der kontextuellen Entwürfe auf einen Nenner bringen zu wollen. Eben dieser Regionalismus ist es aber auch, in dessen Konsequenz – um nur ein charakteristisches Merkmal zu nennen – zwar nicht in aller Form die universale Geltung der Schrift bestritten wird, wohl aber die Affinität zu bodenständigen Traditionen zum Selektionsprinzip für den Schriftgebrauch gemacht werden kann. So sind z. B. für führende Minjung-Theologen in Korea Jesu Leiden und Tod nicht ein Geschehen mit Stellvertretungs- oder doch wenigstens Symbolcharakter, sondern Paradigma für Leiden und Sterben des Volks schlechthin, wobei vorchristliche koreanische Überlieferungen konsequent den gleichen hermeneutischen Rang erhalten wie die Aussagen der biblischen Exodus- und Passionsberichte, die ihrerseits direkt auf das Schicksal des koreanischen Volks bezogen werden; um ein in diesem Zusammenhang häufig zitiertes Bild zu benutzen: Nicht darauf kommt es an, den alten (biblischen) Wein in neue Schläuche zu füllen, sondern darauf, einen gänzlich neuen Wein herzustellen.¹⁷

Leider ist in der Diskussion kontextueller Dritte-Welt-Theologien wenig darüber zu hören, daß die Fragen, die hier anstehen, auch in der Dritten Welt selbst kontrovers diskutiert werden.¹⁸ Wenn z. B. eine Konferenz von Dritte-Welt-Theologen andere als die von bestimmten Gruppen kanonisierten

hermeneutischen Prinzipien vertritt, so sollte dies nicht übergangen werden: „Wir wissen uns einmütig dazu verpflichtet, unsere Theologie auf das inspirierte, unfehlbare Wort Gottes zu gründen, unter der Vollmacht unseres Herrn Jesus Christus und in der Erleuchtung durch den heiligen Geist. Andere, gleichrangige Quellen haben wir nicht. Wir fassen die theologische Aufgabe auf unterschiedliche Weise an; aber wir erkennen einhellig und entschieden den Primat der heiligen Schrift an. Dabei wissen wir uns dazu verpflichtet, die historischen und kulturellen Kontexte der biblischen Schriften ernst zu nehmen. Ebenso nötig erscheint uns eine Theologie, die sowohl auf vorchristliche Spiritualität als auch auf die aktuellen Lebensumstände unserer Völker eingeht.“¹⁹ Daß diese Stellungnahme „evangelikal“ ist und sein will, liegt auf der Hand – wobei unerheblich ist, welchem Flügel der evangelikalen Bewegung sie etwa zuzuordnen ist, zumal es hier nur auf den hermeneutischen Akzent ankommt. In einer Analyse der Problemstellungen in der gegenwärtigen evangelischen Missionstheologie muß jedenfalls auch dieser Faktor Berücksichtigung finden. Ebenso wenig ist zu übersehen, daß auch für Evangelikale, trotz aller Bekenntnisse zur Schriftautorität, zur Euphorie wenig Anlaß besteht. Die Stichworte „Inspiration“ und „Unfehlbarkeit“ der Schrift enthalten mehr theologische Brisanz, als auch ihnen willkommen sein mag. Die Aussichten für eine auch nur innerhalb evangelikaler Kreise einigermaßen einhellige Interpretation sind zur Zeit nicht besser als vor zehn oder zwanzig Jahren. Immerhin wird heute unter Evangelikalen selbst gefragt, ob man etwa das sogenannte biblische Gesamtzeugnis nicht unter der Hand mit einem exklusiven „evangelikalen Kanon“ verwechselt habe.²⁰ Zudem gibt es auch bei vielen Evangelikalen keine Zweifel daran, daß Text und Kontext, Sendung und Situation zusammengehören, und das nicht zufällig, sondern aus einem Grund, der mit dem Kerygma selbst vorgegeben ist; denn das Evangelium kann seinem Wesen nach nicht als konstant-formelhafte dogmatische Konserve weitergereicht, sondern soll als glaubenweckende Botschaft in die jeweilige geschichtliche Situation hinein verkündigt werden. Es sind vor allem amerikanische Evangelikale gewesen, die sogar die Entwicklung einer besonderen „ethnotheologischen“ Disziplin (CHARLES H. KRAFT) ins Auge gefaßt haben, um dieser Relation gerecht zu werden. Niemals kann es darum gehen, die Botschaft vom Heil direkt aus dem Kontext, aus der empirischen Befindlichkeit des Menschen in seiner Welt und Geschichte gleichsam abzuleiten. Wohl aber verlangt gerade die Treue gegenüber dem biblischen Text, daß dieser zuerst in den Bezügen seines Kontextes als „geschehene Verkündigung“ vernehmbar wird, um im gegenwärtigen Kontext „geschehene Verkündigung“ zu werden; oder mit dem Lateinamerikaner ORLANDO E. COSTAS gesagt: „Wir müssen den Text im Lichte unserer Situation und unsere Situation im Lichte des Textes interpretieren“²¹ – wobei, auch im Sinne von COSTAS, vorausgesetzt werden darf, daß es in jedem Fall wirklich um eine *Auslegung*, nicht aber nur um eine *Benutzung* der Texte geht. Die Zeit dürfte reif dafür sein, daß an dieser vordringlichen missionstheologischen Aufgabe in interdisziplinärem, interkulturellem und interkonfessionellem Verbund weitergearbeitet wird.

An der Schwelle der Nachkriegszeit hatte J. C. HOEKENDIJK die Revolutionierung des Lebens durch die „Great Society“, die moderne ökonomische, kollektivistische Weltzivilisation prognostiziert. Die Kirche und ihre Mission würden, so meinte er, die „intensive Universalität“ des Heils verfehlen, wenn sie sich noch weiter auf die alten bodenständigen Kulturen und ihre Lebensordnungen einließen. Später, gegen Ende der sechziger Jahre, hat er dies „Reden von der Welt im Singular“ als „Simplifizierung“ erkannt²² – reichlich spät, wenn man bedenkt, daß um diese Zeit evangelikale Missionswissenschaftler in Amerika längst die Assistenz einer „Practical Anthropology“²³ für die Verwurzelung der Kirche im Gefüge partikularer Kulturen angeboten hatten. Freilich hatten sie, anders als HOEKENDIJK, nicht die Destabilisierung der Kirche in der Mission auf ihre Fahnen geschrieben, zugunsten einer vagen „Schalomatisierung“ der Welt, eines „messianischen Lebensstils“, mit denen HOEKENDIJK ja ausdrücklich auch den Zwängen einer für ihn „antiquierten Anthropologie“ hatte entgehen wollen.²⁴ Ihnen schwebte eher das vor, was – und daran soll hier wieder angeknüpft werden – FREYTAG schon einige Jahre zuvor als „lebendige“ Kirchen beschrieben hatte, die, bei aller Freiheit gegenüber Kultur und Gesellschaft, doch ihre Lebendigkeit darin zu bewähren hätten, daß sie in ihrer Umwelt „einheimisch“ wären.²⁵ Das Thema ist seitdem nicht etwa erledigt. Es hat vielmehr an Bedeutung gewonnen, je mehr sich westlicher Kulturimperialismus mit seinen Universalitätsansprüchen in allen Spielarten durch partikulare „Gegen-Akkulturation“ herausgefordert sieht. Die Symptome sind auch für die Missionswissenschaft längst bekannt. Sie summieren sich nicht nur zu radikaler Relativierung abendländischen Sendungsbewußtseins auf allen Gebieten, sondern auch zur Absage an alle Hoffnungen auf Synthesen, in denen abendländische Initiativen gleichsam noch die Patenschaft für partikulare außer-abendländische Emanzipation übernehmen – etwa nach dem Muster jener Missionare, die Maß und Modus der „indigenization“ (Einheimischmachung) der Kirche zu steuern versuchten, ohne sich des Risikos bewußt zu sein, daß eine authentische „Inkulturation“ der christlichen Botschaft dadurch eher verhindert werden könnte.

Heute mögen Rückzugsgefechte dieser Art schon zu den Ausnahmen gehören. Das grundsätzliche Problem stellt sich jedoch nicht minder dringlich: Wie ist die partikulare Authentizität, die Eigenständigkeit der Aneignung des Evangeliums in einem bestimmten Kontext zu erreichen, ohne daß die Verbindung zur universalen Glaubenswahrheit und Glaubensgemeinschaft gefährdet wird? Wie kann, umgekehrt, in einer solchen Situation der universale Charakter des Glaubens sich durchhalten, ohne eine Entfremdung von der partikularen Kultur zu provozieren? „Jetzt beginnt Gott endlich zum Herzen zu sprechen“, hat ein Indianerhäuptling erklärt – jetzt, da der Hörer der Botschaft nicht nur mit importiertem, vorgeformtem Christentum konfrontiert ist, sondern sich vom Evangelium, vom glaubenwirkenden Wort im

Kontext seiner Kultur betroffen, in ihrem Idiom angesprochen weiß; oder in einer Formulierung der evangelikalen Willowbank-Konsultation von 1978: „Aus dem Kontext heraus, in welchem Gottes Wort ursprünglich gegeben war, hören wir heute Gott in unseren eigenen Kontext (hinein)sprechen und erfahren dabei, daß wir verändert werden.“²⁶

Universalität und Partikularität stehen somit im Verhältnis wechselseitiger Korrektur und sind nur in dieser Wechselbeziehung zur Geltung zu bringen. Partikularität bedarf des universalen Aspekts, wo die christliche Gemeinde in die Gefahr gerät, sich auf Gedeih und Verderb einem kulturellen Status quo zu überlassen, der vor den verändernden Einwirkungen des christlichen Menschenbildes oder christlicher Ethik abgeschirmt wäre. Es fehlt auch heute nicht an Beispielen dafür, daß im Namen kultureller Anpassung die Kirche auf soziale Bedingungen festgelegt wird, die sich längst überlebt haben. Wenn dann noch, wie es etwa in Südafrika der Fall ist, eine rassistische Staatsideologie die Forderung der Loyalität gegenüber alten Lebens- und Gemeinschaftsordnungen als Mittel politischer Repression einsetzt, wäre es höchste Zeit für eine Theologie der Befreiung, die eine zur Universalität geöffnete „Evangelisierung der Kulturen“ im Zusammenhang mit „innerer Umwandlung und Erneuerung“ anstrebt.²⁷

Die Missionstheologie wird in diesem Zusammenhang auch die „Afrikanischen Unabhängigen Kirchen“ im Blick behalten müssen. Soweit sie beispielsweise dort entstanden sind, wo einst der Hermannsburger Heidepastor LOUIS HARMS durch seine Missionare „Brückenköpfe der lutherischen Kirche Hannovers“ unter den Heiden einrichten wollte, sind sie gewiß als legitime Alternative gegenüber partikularistischen Exzessen der West-Mission anzusehen. Wenn sie allerdings, wie es heute im Westen gelegentlich beliebt ist, zu Mustern totaler Abkoppelung von nicht-afrikanischem Christentum stilisiert werden, so drängt man sie in ein partikularistisches Abseits, das sie selbst vielfach gerade nicht wollen.

Auf derselben Linie liegen schließlich manche Versuche, einheimische Theologen in der Dritten Welt für westlich-partikuläre theologische Interessen einzuspannen und ihre Herausforderung dabei so oder so zu neutralisieren – sei es in Richtung auf eine partikularistische Isolierung, die jede Kommunikation mit ihnen zu unterbinden droht, sei es im Sinne einer Nivellierung, durch die sie – wie es kürzlich JOSÉ MIGUEZ BONINO zu Recht beklagt hat – zum Konsumartikel nordatlantischer Analytiker degradiert zu werden drohen. Jedenfalls wäre die interkulturelle oder interkontextuelle Vermarktung der sicherste Weg dazu, daß ihnen ihre Originalität abhanden käme.

Die Entwicklungen sind im Fluß. Wie es scheint, sind innerhalb der Dritte-Welt-Theologien selbst gegenläufige Tendenzen wirksam. Auf der einen Seite sieht es so aus, daß die Universalität des Glaubens nicht mehr so sehr in der Partikularität kultureller Kontexte Gestalt gewinnen soll, sondern allein in der Entscheidung für die Armen dieser Welt, daß also die einzig zulässige Form der Kontextualisierung der Evangeliumsbotschaft in der

Konzentration aller Kräfte auf politische und soziale Emanzipation, auf den Kampf gegen Unterdrückung und Entrechtung in jeglicher Gestalt zu suchen sei. Auf der anderen Seite haftet das Interesse primär an einer Inkulturation, die, um so etwas wie ein Minimalkriterium zu zitieren, das „Wesentliche der Botschaft“ in „theologischen Ausdrucksformen“ auszusprechen erlaubt, die je nach dem kulturellen Kontext einer Teilkirche verschieden sein könnten.²⁸ Käme es dann darauf an, die Universalität in der Partikularität, die Einheit in der Verschiedenheit theologisch zu markieren, so wäre – wie es heute sowohl von katholischer als auch evangelischer Seite, in der Dritten Welt und im Abendland vorgeschlagen wird – die Analogie der Inkarnation in Erwägung zu ziehen, die die Universalität und die Partikularität nicht nur in der Theologie, sondern auch im Leben der Kirche und im Lebensstil der Christen zusammenzuhalten vermag. „Warum Einheit in der Verschiedenheit? Einheit, weil Gott Gott ist; Verschiedenheit, weil der Mensch Mensch ist.“²⁹

Es ist bemerkenswert, daß der christliche Dialog mit nichtchristlichen Religionen im Rahmen der Problematik von Universalität und Partikularität, aber auch ganz allgemein in kontextuellen Theologien der Dritten Welt nur beiläufig Berücksichtigung findet. Natürlich gehört er, verglichen mit dem innerchristlichen theologischen Dialog, in eine andere Dimension, in der, wie man mit Recht gesagt hat, Joh 17,21, das „Grundwort des modernen Ökumenismus“, keine Anwendung finden kann.³⁰ Andererseits kann kaum zweifelhaft sein, daß auch der interreligiöse Dialog, zumal im neueren ökumenischen Verständnis als „Dialogue in Community“, unabdingbar in der Zeugnisverantwortung der christlichen Gemeinde seinen Platz hat und haben muß. Der Beitrag, den die für den Dialog zuständige Unterabteilung des Ökumenischen Rats der Kirchen in dieser Hinsicht geleistet hat, ist auch für die Missionstheologie hoch einzuschätzen. Daß die evangelikale Missionsbewegung auf diesem Gebiet einen Nachholbedarf hat, wird heute von ihren Sprechern selbst unterstrichen: „Nur wenige evangelikale Theologen haben sich bisher mit dieser schwierigen Materie abgegeben. Nur wenige unter ihnen besitzen die erforderliche Weite des Horizonts, um das Thema in seiner ganzen Dringlichkeit zu erfassen.“³¹ Auch JOHN STOTT hat sich für einen interreligiösen Dialog ausgesprochen, der von Evangelikalen nicht länger als „einem Verrat an Christus gleichkommend“ denunziert werden dürfe.³² Ob nun wirklich noch mehr Dialog über den Dialog das Gebot der Stunde ist, darf allerdings bezweifelt werden. Es sollte auch nicht vergessen werden, daß die Missionstheologie dies Thema nicht für sich allein reklamieren darf. Der Beitrag der nichtchristlichen Religionen selbst sowie der Religionswissenschaft ist hier ebenso nötig wie der der Dogmatik und der – recht verstandenen – Apogetik. Bis ein Gespräch auf so breiter Basis zustande kommt, wird noch geraume Zeit vergehen. Daß indessen der Dialog an Ort und Stelle beginnen und weitergehen muß, liegt auch im Horizont einer sach- und zeitgerechten Theologie der Mission; denn es gehört heute wie von jeher zu den Lebensfunktionen der christlichen Gemeinde, daß sie „jedermann Rede und Antwort steht, der wegen der Hoffnung, die sie beseelt, Rechenschaft von ihr fordert“ (1 Petr 3,15; Übers. U. WILCKENS).

Noch vor wenigen Jahren war es üblich, die Erfolge der christlichen Weltmission für ihre Krise verantwortlich zu machen: Wo früher westliche Missionare wirkten, sind nun eigenständige Kirchen entstanden – wozu also noch Missionare? Das Christentum setzt sich durch gegenüber den anderen Religionen, wenn nicht direkt, dann indirekt als Alternative zu „ontokratischen“ religiösen Systemen und als Bundesgenosse weltweiter Säkularität – wozu dann noch der Kräfteverschleiß im Kampf an falschen Fronten, in der Auseinandersetzung mit überholten Religionen alter oder neuer Observanz? Und vor allem: das Christentum lehrt das, was allein wesentlich ist, Gottes Parteinahme gegen alle Ungerechtigkeit – warum dann noch Bemühungen um die Bekehrung einzelner oder die Sammlung von Gemeinden, die in den Makrostrukturen ihrer Umwelt doch nicht mehr zum Zuge kommen? Oder hat LESSLIE NEWBIGIN recht mit seiner Diagnose: „Das christliche Evangelium kann im Bereich der nichtwestlichen vormodernen Kulturen immer noch Erfolge erzielen; angesichts der modernen westlichen Kultur jedoch ist die Kirche allenthalben im Rückzug?“⁴³³ Haben also auch für die Missionstheologie Verwirrung, Verunsicherung und Frustration das letzte Wort?

Diese Situation ist offenbar wirklich neu gegenüber der, mit der FREYTAG es vor vierzig Jahren zu tun hatte. Der Totalverlust des Status quo, der Zusammenbruch aller Sicherheiten hinderten ihn doch nicht daran, auf Gottes eschatologisches Handeln zu verweisen, an das Dennoch des Glaubens zu appellieren und, vor allem, gegenüber dem mutmaßlichen „Verdorren“ und „Erstarren“ der Kirchen – auch der aus der Mission entstandenen! – die Hoffnung jenseits der Leiden dieser Zeit zu beschwören, zugleich aber an der Mission als einem „Werk lebendiger Hoffnung“ festzuhalten.³⁴ War FREYTAG vielleicht doch noch in der naiven Theorie der doppelten Wahrheit befangen – einer Wahrheit des Glaubens für den privaten Sektor, einer Wahrheit der „Tatsachen“ für den öffentlichen? LESSLIE NEWBIGIN hat diese Dichotomie dafür verantwortlich gemacht, daß seit der Aufklärung die westliche Welt vom Evangelium nicht mehr erreicht wird, daß sie eine „Bekehrung“ als irrelevant verweigert, und daß – so könnte man weiter folgern – damit implizit, gleichsam rückwirkend, auch das Glaubenszeugnis in anderen Kulturen unglaubwürdig wird. Für die Missionstheologie ist damit aufs neue eine Dimension erschlossen, die allzulange durch einseitige Fixierung auf transkulturelle West-Mission nach Übersee verstellt war. Der eschatologische Ausblick, wie er seinerzeit für FREYTAG unerlässlich war, wird damit nicht zur Disposition gestellt (übrigens auch von NEWBIGIN nicht). Wohl aber ergeben sich vor diesem Horizont neue Perspektiven für ein erweitertes und vertieftes Verständnis dessen, was die wesentlichen Konkretionen missionarischer Praxis ausmacht: Zeugnis, Dienst und Einheit – wobei die traditionellen Begriffe nicht darüber täuschen dürfen, daß über ihr konventionelles Verständnis zurückgefragt werden soll.

Natürlich hat es seit langem in der Missionstheologie nicht an Überlegungen und Untersuchungen zum Thema der missionarischen Kommunikation

gefehlt. Aber nicht immer hat man sich Rechenschaft darüber gegeben, daß dabei, wie es in der modernen philosophischen Hermeneutik hervorgehoben wird, „die Partner des Gesprächs weit weniger die Führenden als die Geführten“ sind,³⁵ daß also die Verständigung (oder ihr Mißlingen) primär ein Geschehen ist, das beiden Partnern widerfährt. Auch der missionarische Zeuge muß sich also dessen bewußt sein, daß er als Vertreter der christlichen Botschaft in einer nichtchristlichen Umgebung Voraussetzungen mitbringt, die er nicht gleichsam ausschalten kann, sondern die ihrerseits für sein Zeugnis mitbestimmend sind, die aber in der missionarischen Begegnung auch in Frage gestellt werden. In der heutigen Situation wird der Vorgang dadurch besonders belastet, daß der Zeuge nolens volens zum Botschafter einer Geisteshaltung wird, die nicht mehr, wie es früher der Fall war, gleichsam mit Christentum gesättigt ist, sondern die von ihrer eigenen Spezies von Heidentum mitgeprägt ist, wie sie sich seit der Aufklärung im Abendland weithin durchgesetzt hat. Der Missionar mag sich dabei als *nuntius alienae sententiae* vorkommen, als Überbringer einer für ihn selbst nicht akzeptablen Botschaft, wie das MELANCHTHON einmal von sich sagte, als er in LUTHERS Auftrag dessen Abendmahlslehre zu vertreten hatte – nur daß es jetzt um mehr und anderes geht als um unterschiedliche theologische Meinungen. Bis in die Sprache und in die Gesprächsmethode wirkt sich ja jenes fremde Element aus, ohne daß doch der beste Wille, die lauterste Absicht die Frage des Partners verhindern könnten: Warum bringt der Zeuge seine Botschaft nicht zuerst in seine Heimat, die sie offenbar genauso nötig hat wie die herkömmlichen „Missionsfelder“?

Die Antwort auf diese Herausforderung kann sicher nicht im Versuch einer Rückkehr zum Modell des *Corpus Christianum* liegen, jenem Zerrbild des Gottesreichs auf Erden, in dem das Kreuz zum Feldzeichen der Macht verkam. Aber auch der Rückgriff auf das reine, ideologisch unverfälschte apostolische Zeugnis steht uns nicht offen, ebensowenig die Flucht in den von religiösen Skrupeln scheinbar unbeschwerten Dienst für soziale Gerechtigkeit. Das Rad der Geschichte ist nicht zurückzudrehen; die neuzeitliche Emanzipation der Wissenschaft und die Pluralität der Weltanschauungen sind nicht zu ignorieren. Die christliche Aufgabe in dieser Situation beginnt mit einem Dialog, der Solidarität und Zeugnis verbindet – Solidarität im Hinblick auf Menschenrechte, Toleranz und Geistesfreiheit, die ja schließlich auch zum unverwechselbaren Idiom zeitgemäßer Kultur und Wissenschaft gehören; Zeugnis von dem, das die Grenzen der Zivilisation transzendiert und den Menschen dessen innerwerden läßt, daß er nicht von der *ratio* allein lebt, sondern auch von dem Frieden, der höher ist als alle Vernunft – ein Zeugnis also, das auch die Einladung zum Glauben nicht schuldig bleibt. Es sollte möglich sein, sich in dieser Intention auch mit den Evangelikalen zu treffen, die spätestens seit Lausanne 1974 über die Modalitäten eines zeitgemäßen Zeugnisses in einer pluralistischen Umwelt nachdenken.

Evangelikale Missionstheologie hat sich auch besonders intensiv mit der Dialektik von Zeugnis und Dienst unter den Bedingungen der heutigen Weltlage befaßt. Hier hat sich eine Entwicklung vollzogen, die auch für die

nichtevangelikale Christenheit instruktiv ist. Während ein „rechter“ Flügel noch während des Vietnam-Kriegs und der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung eine totale Abstinenz gegenüber allem an den Tag legte, das von fern an das Social Gospel erinnern konnte, waren es vor allem mennonitische Theologen in den USA, die, nach dem Urteil eines kompetenten Beobachters,³⁶ zwischen den Extremen eines engen evangelikalen Individualismus einerseits und der Auflösung des Evangeliums in eine rein humanistische Ethik andererseits die Mitte hielten. A. F. GLASSERS Vorschlag einer Unterscheidung zweier gleichrangiger „Mandate“, eines kulturell-sozialen und eines evangelistischen,³⁷ fand zunächst Anklang, konnte dann jedoch nicht verhindern, daß der Streit um die Prioritäten erst recht entbrannte. Zwei Antworten deuten auf eine Lösung, die für die evangelische Missionstheologie insgesamt bedeutsam werden könnte. Die eine kommt von der vielfach verkannten „Dritten Kraft“ zwischen Evangelikalen und Ökumenikern, nämlich den Pfingstlern und anderen Charismatikern, die hier mit der Verschiedenheit der Geistesgaben argumentieren und darauf hinweisen, daß unter dem einen evangelistischen Zeugnis auch unterschiedliche Gaben oder Funktionen ihr Recht haben, und zwar neben der prophetischen und der pastoralen auch die diakonische Gabe. Die andere, auch außerhalb der evangelikalen Bewegung häufig vertretene Lösung stellt die Hoffnung auf das kommende Reich ins Zentrum: „Nichts hat die Kirche nötiger als sich befreien zu lassen für die Herrschaft Gottes, befreit von sich selber, so wie sie geworden ist, zu dem Zustand, in dem Gott sie haben will.“³⁸ Daß Aussagen wie diese nicht selbstverständlich sind, ist aus den parallel laufenden Debatten in der nichtevangelikalen Missionstheologie geläufig. Es geht um eine Gratwanderung, die erhebliche Anforderungen stellt. Auf der einen Seite ist die Grenze zu ziehen gegenüber allen Versuchen, die Verbesserung der Welt als christliche Prerogative zu reklamieren, also nicht nur das „Vorletzte“ (BONHOEFFER), sondern auch das „Letzte“ so in Angriff zu nehmen, daß der Bau des Gottesreichs auf Erden zur eigenen Sache gemacht wird. Auf der anderen Seite ist denen zu widerstehen, die dem Zeugnis vom Reich unter den Völkern höchsten Rang einräumen, im übrigen aber die Welt in ihrer tatsächlichen Befindlichkeit sich selbst überlassen. Erst wenn im „Blick aufs Ende“ (FREYTAG), auf die kommende Vollendung, die Gott sich selbst vorbehalten hat, die Christen im „Vorletzten“ tätig werden, erfüllen sich die Heilszusagen der Seligpreisungen; oder um nochmals A. F. GLASSER zu Wort kommen zu lassen: „Wenn Gott das Ende von Ausbeutung, Ungerechtigkeit, Ungleichheit, Krieg, Rassismus, Nationalismus, Leid, Tod und der Unkenntnis Gottes für morgen in Aussicht stellt, müssen Christen schon heute lebendige Zeichen dafür sein, daß Gott in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi bereits über alle jene Symptome des Unheils und des Bösen gesiegt hat.“³⁹

LESSLIE NEWBIGIN hat das Verdienst, im Zusammenhang seiner Überlegungen über die christliche Zeugnisverantwortung auch das alte, lange vernachlässigte Problem der Einheit neu aufgenommen zu haben. Man muß ihm nicht unbedingt darin folgen, daß er die Hauptschuld für die gegenwärtige Situation den konfessionellen Weltbünden anlastet. Für die Missionstheologie

ist jedoch uneingeschränkt ernst zu nehmen, daß NEWBIGIN mit allem Nachdruck FREYTAGS Definition der missionarischen Zeugenschaft erneuert, die gemäß innerer Notwendigkeit, und nicht etwa nur um des bene esse der Kirche willen, „nach der Darstellung der einen Kirche fragt“. ⁴⁰ Auch der moderne Denominationalismus gehört ja ohne Zweifel zu den belastenden Aspekten westlicher Kirchlichkeit, die samt ihren abendländischen Erscheinungsformen von der Mission in die überseeischen Arbeitsgebiete exportiert worden sind und dort nur zu oft verhindert haben, daß sich die Kirche am jeweiligen Ort überzeugend als die Kirche für diesen Ort darzustellen vermochte. Heute muß freilich der Schade in erweiterter Größenordnung gesehen werden; denn zu den überlieferten Spaltungen der Konfessionskirchen ist noch die Spaltung Evangelikal-Nichtevangelikal gekommen, die quer durch die globale kirchliche Landschaft verläuft und ihrerseits noch zusätzlich durch das Nebeneinander mit der „Dritten Kraft“ der charismatischen Bewegung kompliziert wird. Dankbar kann man registrieren, daß Sprecher der evangelikalen Seite heute selbst davor warnen, im Namen ihrer Bewegung trennende Mauern aufzurichten, oder auch erklären, daß sie uneingeschränkte Gemeinschaft mit allen Christen halten möchte, auch mit solchen, mit denen sie nicht in jeder Hinsicht einer Meinung sind. ⁴¹ Damit wird daran erinnert, daß hier mehr auf dem Spiel steht als nur Gruppenloyalität oder kirchenpolitischer Opportunismus. Es geht um nichts Geringeres als um die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses der Christenheit in der heutigen Welt, und damit um die Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern. Auch die Missionstheologie trägt Mitverantwortung für die Erfüllung der ökumenischen Hoffnung, die schon vor fast zwei Jahrzehnten ausgesprochen wurde – als ein Vermächtnis, das kommenden Generationen weiterzugeben ist: „Die Kirche kann in dem Maß auf Einheit hoffen, als sie ihre Anstrengungen nach außen richtet, weg von ihren inneren Angelegenheiten, ausgerichtet auf die Erfordernisse der Menschheit im allgemeinen. Beides, ihr Sein und ihre Einheit, hängt von ihrer treuen Hingabe an die Welt, die Schöpfung Gottes ab, um derentwillen sie ins Dasein gerufen ist.“ ⁴²

SUMMARY

Emphases and tendencies in contemporary Protestant theology of missions may be grouped under three headings: The hermeneutical task; universality and particularity in the church in context; witness, service and unity. Each of these aspects reflects in its own way the tension between evangelical and non-evangelical missiology. The hermeneutical issue implies the question whether the foundation of the mission is to be found by means of context-related biblical exegesis or whether it should be discovered in the circumstances of history, nature and society. Accordingly, Protestant missiology is facing the dialectic of particularity and universality, of static inculturation or incarnational oneness in diversity. Finally, new perspectives are being explored for a reconsideration of the ways and means of Christian missionary witness and service in unity under the circumstances of the contemporary world.

¹ *Theologische Überlegungen zur Mission*, in: Reden und Aufsätze II, München 1961, 198–207 (hier: 199f.); zuerst englisch: *Missionary Thinking in Recent Years*, in: *International Review of Missions* 35 (1946) 391–397.

² *Zwischen Nil und Kaukasus*, München 1930, 245.

³ A.a.O. 199.

⁴ *Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges*, in: W. BÖLD, H.-W. GENSICHEN, J. RATZINGER, H. WALDENFELS, *Kirche in der außerchristlichen Welt*, Regensburg 1967, 27.

⁵ Jüngster Versuch dieser Art ist der Sammelband von A. F. GLASSER und D. A. MCGAVRAN, *Contemporary Theologies of Mission*, Grand Rapids 1983, der auch katholische Entwürfe behandelt und dessen Autoren der amerikanisch-evangelikalen Richtung zuzuordnen sind. Mehr auf die Beiträge ökumenischer Körperschaften und Versammlungen konzentriert ist R. C. BASSHAM, *Mission Theology: 1948–1975, Years of Worldwide Creative Tension – Ecumenical, Evangelical and Roman Catholic*, Pasadena 1979. Unter den wesentlich auf den deutschen Bereich bezogenen Darstellungen sind, neben FREYTAGS Arbeit von 1946, zu nennen H.-W. GENSICHEN, *Grundzüge heutigen Missionsdenkens in Deutschland*, in: *Evang. Theologie* 1951/52, 359–367; L. WIEDENMANN, *Mission und Eschatologie. Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionstheologie*, Paderborn 1965; D. MANECKE, *Mission als Zeugendienst. Karl Barths theologische Begründung der Mission im Gegenüber zu Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag und Johannes Christiaan Hoekendijk*, Wuppertal 1972.

⁶ Bemerkenswertestes Beispiel in dieser Kategorie ist TH. KRAMM, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*, Aachen 1979. Unter dezidiert evangelikalen Gesichtspunkten hat K. BOCKMÜHL die Arbeit angefaßt (*Die neuere Missionstheologie*, Stuttgart 1964).

⁷ *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Leipzig o. J., 16, 10.

⁸ *Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene*, Stuttgart 1962, 171.

⁹ G. EBELING, *Wort Gottes und Hermeneutik*, in: *Wort und Glaube*, Tübingen ²1960, 347.

¹⁰ Exemplarisch sind zu nennen F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn ²1965; K. KERTELGE (Hg.), *Mission im Neuen Testament* (QD 93), Freiburg/Br. 1982.

¹¹ E. KÄSEMANN, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 111f.; G. MÜLLER-FAHRENHOLZ, *Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie*, Freiburg/Br. 1974, 211f.; G. SCHWARZ, *Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins*, Stuttgart 1980, 282ff.

¹² *Das Kerygma und der Mensch* (ThB 1), München 1953.

¹³ *Anwalt der Welt. Zur Theologie der Mission*, München 1964.

¹⁴ A.a.O. 184.

¹⁵ *Mission im Kontext des Kampfs für Gerechtigkeit*. Stellungnahme einer Gruppe von 36 Christen aus den Philippinen, Indien und der Bundesrepublik. epd-Entwicklungspolitik 19/1979, Beilage.

¹⁶ D. M. STOWE, *Toward a Process Theology of Mission*. IAMS News Letter 13, December 1978, 21–29.

¹⁷ Beispiele bei TH. SUNDERMEIER, *Das Kreuz als Befreiung*, München 1985, 33ff.

¹⁸ Als Ausnahme ist zu nennen S. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, in: *Missiology* 13 (1985) 185–202.

¹⁹ Aus der Erklärung einer internationalen Konferenz über „Theologie und die Bibel im Kontext“ in Seoul, Korea, 27. Aug.–5. Sept. 1982, IBMR 7 (1982) 64.

²⁰ A. F. GLASSER, *The Evolution of Evangelical Mission Theology Since World War II.*, in: IBMR 9 (1985) 11.

²¹ *The Church and its Mission*, Wheaton/London 1974, 133.

- ²² *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft* (ThB 35), München 1967, 287, 351.
- ²³ Titel einer Zeitschrift, die von 1953 bis zu ihrem Aufgehen in der neuen Vierteljahrschrift „Missiology“ bestand.
- ²⁴ A.a.O. 347f.
- ²⁵ A.a.O. (Anm. 1) 206.
- ²⁶ *The Willowbank Report – Gospel and Culture*. Lausanne Occasional Papers 2, Wheaton 1978, 11.
- ²⁷ *Apostolisches Schreiben Evangelii Nuntiandi*, 1976, § 20.
- ²⁸ A.a.O. §§ 63, 65.
- ²⁹ L. J. LUZBETAK, *Unity in Diversity*, in: *Missiology* 4 (1976) 216.
- ³⁰ H. OTT, Art. *Dialog*, in: EKL 3, Liefereg. 1, 1985, 873.
- ³¹ A. F. GLASSER in einem unveröffentlichten Referat vom 19. 6. 1981, zit. v. G. H. ANDERSON, *IAMS Mission Studies* 2 (1985) 57.
- ³² *Dialogue, Encounter, Even Confrontation*, in: G. H. ANDERSON, T. F. STRANSKY (Hg.), *Mission Trends* No. 5, New York/Grand Rapids 1981, 162.
- ³³ Aus einem unveröffentlichten Referat über „Die kulturelle Gefangenschaft abendländischen Christentums als Herausforderung an eine missionarische Kirche“, Hermannsburg, 3. Okt. 1984, im Anschluß an sein Buch „The Other Side of 1984. Questions for the Churches“ (Genf 1984).
- ³⁴ A.a.O. (Anm. 1) 205f.
- ³⁵ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 361.
- ³⁶ A. F. GLASSER, a.a.O. (Anm. 20) 11.
- ³⁷ *Confession, Church Growth and Authentic Unity in Mission Strategy*, in: N. A. HORNER (Hg.), *Protestant Crosscurrents in Mission*, Nashville 1968, 178–221.
- ³⁸ H. A. SNYDER, *Liberating the Church*, Downers Grove 1983, 11.
- ³⁹ A.a.O. (Anm. 20) 12.
- ⁴⁰ A.a.O. (Anm. 1) 124.
- ⁴¹ *Some Evangelical Questions*, in: *Missiology* 9 (1981) 88.
- ⁴² *New Directions in Faith and Order*. Bristol 1967 (Faith and Order Paper 50), Genf 1968, 139.

HANS-WERNER GENSICHTEN, geb. 1915, D. theol. 1952–57 theol. Dozent in Südindien. 1957–83 ord. Prof. der Religionsgeschichte und Missionswissenschaft in der Ev.-theol. Fakultät der Universität Heidelberg. Seit 1966 Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft. 1972–74 Präsident der International Association for Mission Studies.

DIE WELT SETZT DIE TAGESORDNUNG AKZENTVERSCHIEBUNGEN IM MISSIONSVERSTÄNDNIS

von Karl Müller

Seit der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Uppsala 1968) ist es in mehr oder weniger allen Kirchen und Denominationen selbstverständliche Überzeugung geworden, daß Kirche und Weltverantwortung zusammengehören. Das Zweite Vatikanische Konzil stellte fest, daß „tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen“;¹ wie sollte in solcher Situation die Kirche ihre Hände gelassen in den Schoß legen dürfen? Selbst die Lausanne-Erklärung der Evangelikalen mußte zugestehen: „Obwohl Aussöhnung der Menschen untereinander nicht gleichzusetzen ist mit der Aussöhnung mit Gott, oder soziale Tätigkeit mit Evangelisation, oder politische Befreiung mit Heil, stellen wir fest, daß beides, Evangelisation und sozio-politische Betätigung, Teil unseres christlichen Auftrags ist.“²

1. Absage an den Einbahnverkehr

Es gehört inzwischen zu den Gemeinplätzen der Missiologie, daß Mission keine Einbahnstraße mehr ist.³ Positiv heißt das, mit den Worten von PAPST PAUL VI., daß „die rechtmäßige Berücksichtigung der Teilkirchen“ Reichtum für die Gesamtkirche bedeutet; der Papst hält eine solche Berücksichtigung geradezu für „unerlässlich und dringlich“.⁴

Wer sich längere Zeit und ohne Vorurteile mit den theologischen Bemühungen der Dritten Welt beschäftigt, wird verstehen, daß man unsere am grünen Tisch entwickelte europäische Theologie als arm und abstrakt, ja blutleer empfindet. Es ist eine grobe Verallgemeinerung, wenn das Dar-es-Salaam-Manifest unsere „Universitätstheologie“ schlechthin als „irrelevant“ bezeichnet,⁵ aber der Afrikaner hat nun einmal das Bedürfnis, die Theologie aus seiner eigenen, reichen Vitalität heraus zu entwickeln. Härter noch als in Dar-es-Salaam wurde die europäische Theologie in Accra zurückgewiesen, und zwar mit der kategorischen Feststellung: „Die afrikanische Situation erfordert eine neue, von den dominierenden westlichen Theologien verschiedene theologische Methodologie. Daher muß afrikanische Theologie die präfabrizierten Ideen nordatlantischer Theologie zurückweisen und sich neu definieren gemäß den Kämpfen des Volkes in seinem Widerstand gegen die Strukturen von Dominanz.“⁶ Es ist des weiteren eine vereinfachende Generalisierung, wenn die Behauptung aufgestellt wird: „Wir Afrikaner treiben Theologie auf der Straße, Theologie in der Auseinandersetzung. Europäer treiben Theologie im Studierzimmer, in der Bibliothek. Wir haben keine Zeit, in der Bibliothek zu sitzen, denn die Aktion ruft uns auf, hinauszugehen und teilzuhaben.“⁷ Der Wahrheitsgehalt einer solchen Behauptung aber ist, daß Theorie ohne die Konfrontierung mit der Wirklichkeit sehr grau sein kann;

und ebenso, daß die Verschiedenartigkeit der Wirklichkeiten die Theorie befruchten und bereichern kann.

Im Jahr 1975 stellte A. CAMPS in einem Vortrag fest, daß „die katholische Theologie in bezug auf eine einheimische Theologie in großem Rückstand“⁸ sei. Heute kann man dies nicht mehr in gleicher Lautstärke sagen, nicht nur deshalb, weil im letzten Jahrzehnt tatsächlich manches aufgeholt wurde, sondern auch deshalb, weil uns die diesbezügliche Literatur viel leichter zugänglich geworden ist. Es war eine dankenswerte Initiative des Aachener Missionswissenschaftlichen Institutes *Missio e. V.*, die periodische Veröffentlichung „Theologie im Kontext“⁹ auf den Markt zu bringen und die deutsche Kirche regelmäßig „über die aktuellen theologischen Diskussionen in den Ortskirchen“¹⁰ Afrikas, Asiens und Ozeaniens, später auch Lateinamerikas zu informieren. Es ist tatsächlich eine Fülle von Zeitschriftenartikeln und Kongreßberichten, die uns da vorgestellt werden.¹¹ Erstaunlich ist aber auch die Vielfalt der Themen, die die Autoren aufgreifen: Ahnenverehrung, Basisgemeinden, Bibel und Mission, Inkulturation, Dialog, Ekklesiologie, Eschatologie, der Gottesbegriff bei den verschiedenen Völkern, die Liturgie in der Mission, moraltheologische Fragen, Versöhnung, Volksfrömmigkeit und vieles andere mehr. Es ist nicht übertrieben, wenn G. EVERS meint, die europäische Theologie müsse sich „herausfordern“¹² lassen, und wenn er behauptet: „Erstmals in der Geschichte des Christentums kann man wirklich von der Weltkirche bzw. einem Weltchristentum sprechen.“¹³

Solche Erkenntnis ist hoffnungswegend, aber nicht nur das. Das Zusammenrücken der Völker ist geradezu gefordert um des gemeinsamen Zeugnisses willen, das die gegenwärtige Weltsituation notwendiger denn je macht. In diesem Sinne sagte eine gemeinsame Arbeitsgruppe des Weltrates der Kirchen und der Katholischen Kirche: „Die Dringlichkeit (des gemeinsamen Zeugnisses) wird unterstrichen, wenn wir uns den Ernst der Lage der Menschheit von heute bewußt machen und uns die ungeheure Aufgabe vor Augen halten, die auf die Kirche heute wartet. Gemeinsames Zeugnis ist kein abstraktes theologisches Konzept. Es ist viel mehr als freundschaftliche ökumenische Beziehungen. Es ist eine verantwortungsvolle Weise, auf die menschlichen Probleme von heute Bezug zu nehmen.“¹⁴

In den Berichten von Vancouver heißt es: „Theologische Ausbildung ist ein Lernprozeß, der das ganze Volk Gottes betrifft.“¹⁵ Das ist eine Aussage ungeheurer Dynamik, und sie wurde noch nie so deutlich gesehen wie heute. Theologie ist niemals am Ende. Theologie ist ständige Vertiefung und Ausweitung. Theologie ist ein Prozeß. Theologie ist nicht die Domäne einer kleinen Gruppe, nicht der Theologen allein, nicht des Abendlandes allein. Theologie ist Aufgabe des gesamten Gottesvolkes, der Ersten und der Dritten Welt, der Großen und der Kleinen, von Denkern und schlicht Gläubigen, vor allem der letzteren. Theologie ist „sharing“, weltweiter Austausch.¹⁶

2. Bedeutung des Kontextes

Die Einsicht in modernere Strömungen wie Politische Theologie, Theologie der Hoffnung, Theologie der Revolution, Theologie der Befreiung, Theologie

der Christen für den Sozialismus usw. zeigt, daß die Menschen heute von einem anderen Ansatz herkommen. Man setzt nicht mehr gern bei allgemeinen theologischen Prinzipien an, um von ihnen aus die sich stellenden Gegenwartsprobleme zu bewältigen, sondern man geht von letzteren aus, analysiert sie, erwägt und durchdenkt sie im Lichte der Offenbarung und versucht, durch Erkenntnis der in ihnen liegenden Herausforderung und unter ihrem Druck tiefer in das Wort der Offenbarung einzudringen. Im Grunde ist das der Ansatz von *Gaudium et Spes*, der Papstencyklika *Populorum Progressio* und der Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellin und Puebla.¹⁷ O. G. CARDEDAL nennt diesen Ansatz die Überwindung einer „dualistischen Anthropologie“ und sagt: „Dieses notwendige ‚Hier und Heute‘, durch das Kirche sich ereignet, indem sie die jeweiligen Werte, Hoffnungen und Probleme aufnimmt, und das für die Kirche als ordnende Kraft in der Welt kein zufälliges, sondern ein unabdingbares Element ist, hat bewirkt, daß sich plötzlich alle nationalen und lokalen Probleme verwandelt haben, ohne daß eine Scheidung zwischen inner-kirchlichen und äußerlichen, gesellschaftlichen Problemen möglich wäre.“¹⁸

Der Hinweis hierauf ist deswegen wichtig, weil sich die zur Zeit so heftig diskutierten Fragen der Option für die Armen und der Befreiungstheologie gerade aus diesem neuen Ansatzpunkt ergeben, also eine Frage der Hermeneutik sind. Daß sie für bestimmte Interessengruppen der gegenwärtigen Gesellschaft voll brisanter Konsequenzen sind, macht die Heftigkeit der Diskussion über den kirchlichen Raum hinaus verständlich.

PAPST JOHANNES PAUL II. stellte fest, daß sich „die Zonen des Elendes mit der Last an Angst, Enttäuschung und Bitterkeit unaufhörlich weiter ausdehnen“.¹⁹ Gibt es nicht zu denken, daß nach gut begründeten Statistiken 750 Millionen Menschen in der Welt „absolut arm“ sind?²⁰ Man braucht nur die Veröffentlichungen anlässlich der Fastenaktionen von Misereor durchzublättern, um auch emotional zu begreifen, wie bitter die Wirklichkeit aussieht.²¹ Der Generaldirektor der WHO erklärte am 23. 3. 1979: „Von den 125 Millionen Kindern, die 1978 geboren wurden, werden 12 Millionen vor dem Ablauf eines Jahres tot sein, und eine große Zahl der Überlebenden wird sich keiner guten Gesundheit erfreuen können und ihre voll ausgebildeten menschlichen Fähigkeiten nie erreichen.“²² P. ARRUIPE, der frühere Generalsuperior der Jesuiten, schrieb schon vor Jahren: „Wie werden in 30 Jahren, wenn die Zahl der Menschen 6 Milliarden erreicht haben wird, 5 Milliarden sich damit abfinden, daß sie ihrer natürlichen Rechte beraubt sind – besonders wenn die Zahl der Atomkräfte über die Kontrolle hinausgewachsen sein wird.“²³

Die Elends- und Ungerechtigkeitssituationen in der Welt sind für viele Ideologen ein breites Feld, den Völker- und Klassenkampf zu schüren. Gott sei Dank betonen die Kirchen heute immer mehr, daß Haß kein christliches Motiv ist, daß eine Revolution nur größeres Elend schafft, daß ein weltweiter Wandel der Wirtschaftsstrukturen zwar notwendig ist, daß dieser vermutlich aber nur über eine globale „Bekehrung“ möglich sein wird.²⁴ Die Ökumenische Erklärung zu Mission und Evangelisation des Weltrates der Kirchen

forderte: „Das Wissen um die globale Natur von Armut und Ausbeutung in der heutigen Welt, die Einsicht, daß alle Nationen voneinander abhängig sind, das Verständnis dafür, daß die Kirche über den ganzen Erdkreis hinweg missionarische Verantwortung trägt – das alles ladet ein, ja verpflichtet jede Kirche und jeden einzelnen Christen, über Wege und Mittel nachzudenken, die Gute Botschaft mit den Armen von heute zu teilen.“²⁵ Unmißverständlich urteilte die Kongregation für die Glaubenslehre: „Daher ist der Mensch nicht mehr bereit, die erdrückende Not mit ihren Folgen, Tod, Krankheiten und Entwürdigungen, passiv hinzunehmen. Er erlebt diese Not als eine unerträgliche Verletzung seiner angestammten Würde. Verschiedene Faktoren, darunter der ‚Sauerteig‘ des Evangeliums, haben zum Erwachen des Bewußtseins der Unterdrückten beigetragen.“²⁶

Besser konnte der reale und emotionale Hintergrund der „Befreiungstheologie“ nicht beschrieben werden, als J. RATZINGER es hier tut. Die Befreiungstheologie wurde aus der konkret erfahrenen Not des lateinamerikanischen Menschen geboren²⁷ und sollte vom „Skandal der himmelschreienden Ungleichheiten zwischen Reichen und Armen“²⁸ her verstanden und interpretiert werden. Man sollte es den Menschen der Dritten Welt nicht verübeln, wenn sie sich dagegen wehren, von unserer „Wohlfahrtsgesellschaft“ diesbezügliche Weisungen zu erhalten. Man sollte sich auch nicht dagegen sträuben, einen Erzbischof ROMERO oder einen MARTIN LUTHER KING als Märtyrer authentisch christlicher Gesinnung anzuerkennen.

Einen breiten Raum in der missiologischen Literatur nimmt auch das Thema Entwicklung und Friede ein, ebenfalls ein Agendapunkt, der von der Welt diktiert ist. Innerhalb der katholischen Theologie verlief die Diskussion über „Entwicklung“ bzw. „Promotio humana“ relativ ruhig, da sie an der thomistischen Tradition von der Entelechie alles Seienden anknüpfen konnte; die protestantische Theologie kam vom spekulativen Idealismus HEGELS und dem Evolutionismus des 19. Jahrhunderts her und hatte es erheblich schwerer, doch sind sich beide, Katholizismus und Protestantismus, inzwischen sehr nahegekommen, wenigstens im praktischen Verständnis und in der konkreten Zusammenarbeit.

3. Dialog mit den Religionen

Es gehört mit zum kontextuellen Verständnis des Christentums, daß es die Religionen, in denen die Völker aufgewachsen sind, ernst nimmt.²⁹ Religion ist die Objektivation der religiösen Erfahrung der Menschen; nicht Teufelswerk, sondern erfahrene Abhängigkeit von Gott und Ausdruck von Anbetung, Vertrauen und Sühne. Nicht immer sah es die Kirche so. Sie vermochte wohl in den nichtchristlichen Kulturen Positives zu sehen und in ihnen Anknüpfungspunkte für die Glaubensverkündigung zu erkennen, nie aber machte sie eine so deutliche Aussage, wie sie in der Konzilerklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zu finden ist:

„Die katholische Kirche lehnt nichts von all dem ab, was in den Religionen wahr und heilig ist.“³⁰ Wenn das Konzil des weiteren so anerkennende Worte über das Judentum, den Islam, den Hinduismus, den Buddhismus usw. fand, ist es schwer anzunehmen, daß es dabei nur an rein „natürlich“-religiöse Erfahrung denkt und nicht an Glaubenserfahrung aufgrund göttlicher Offenbarung. Über das Wie solcher Offenbarung hat sich das Konzil nicht geäußert, auch die Theologie tastet diesbezüglich im Dunkeln, die Möglichkeit übernatürlichen Heils außerhalb der Grenzen der sichtbaren Kirche aber wird von keinem ernst zu nehmenden Theologen bezweifelt, wie es auch gegen den Glaubenssatz vom allgemeinen Heilswillen Gottes verstößt. Dabei ist es überflüssig, zu Begriffen Zuflucht zu nehmen wie „heimliche“ oder „anonyme“ Christen, latente und manifeste Kirche, allgemeine und spezielle Heilsgeschichte usw.;³¹ es genügt zu wissen, daß Gott Menschen zum Glauben führen kann „auf Wegen, die er weiß“.³² Die Bangkokener Missionskonferenz formulierte vorsichtig: „So schreiben wir Euch unter dem Zeichen der großen Hoffnung. In Demut, zu der uns unsere Armut zwingt, haben wir wieder gelernt, daß ‚das Wort nicht gebunden ist‘ und daß es die Tore weit öffnet.“³³ Deutlicher sagte es Art. 6 der Offenbarungskonstitution des Konzils: Wenn gleich manches über Gott mit dem natürlichen Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen erkannt werden kann, ist es auf die Offenbarung zurückzuführen, wenn dieses „in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit sicherer Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum“ geschieht.³⁴

Die Annahme von Wahrheit oder gar theologischer Wahrheit in den Religionen macht wirklichen Dialog möglich.³⁵ PAPST PAUL VI. trat sein Pontifikat mit einer Dialog-Enzyklika an und schloß ausdrücklich „alle Menschen guten Willens“ ein.³⁶ GAUDIUM ET SPES ist eine Konstitution des Dialogs. Mehr als andere Völker spüren die Asiaten die Notwendigkeit des Dialogs. Die Zweite Vollversammlung der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen unterstrich: „Wir betonen noch einmal die Bedeutung des Dialogs mit andern asiatischen religiösen Traditionen. Die Spiritualität, die die Religionen unseres Kontinentes auszeichnet, betont die tiefere Kenntnis von Gott und dem eigenen Selbst in Sammlung, Schweigen und Gebet, in der Offenheit zum andern, in Mitleid, Gewaltlosigkeit und Großzügigkeit. Diese und andere Gaben können sehr viel zu unserer eigenen Spiritualität beitragen, die dadurch in ihrer Christlichkeit bereichert werden kann.“³⁷ Die Protestanten gingen, wie in der Frage der Religionen, auch in der Frage des Dialogs behutsamer vor, aber auch sie müssen gestehen: „Christen, die sich um ehrlichen Dialog mit Menschen anderer Glaubensüberzeugungen und Ideologien bemühen, kommen an der ersten Frage nicht vorbei, welchen Platz diese Menschen im Handeln Gottes in der Geschichte einnehmen. Sie stellen diese Frage nicht theoretisch, sondern möchten wissen, was Gott wohl tun mag im Leben von hunderten Millionen Menschen, die mit Christen zusammenlebend ihre Gemeinschaft suchen, aber auf verschiedenen Wegen. Darum soll man den Dialog mehr mit den Menschen suchen, die anderen Glaubensüberzeugungen und Ideologien angehören, und weniger mit theoretischen und unpersönlichen Systemen.“³⁸

Letzterer Gedanke ist von großer Wichtigkeit; nicht das System ist entscheidend, sondern das, was der einzelne konkret glaubt und wie er seine Glaubensüberzeugung lebt. Unter dieser Rücksicht ist die neuere Betonung der „Volksfrömmigkeit“ von eminenter Bedeutung. In der persönlichen Frömmigkeit findet der auf Gott hin geschaffene Mensch leichter Zugang zu seinem Ursprung und Ziel als in einem mehr auf dem Verstand aufruhenden „System“. Selbst im Christentum wird es empfunden, daß „zwischen offizieller kirchlicher Religion und gelebter Volksfrömmigkeit bzw. Volksreligiosität eine Differenz besteht, die gerade in unserer postkonziliaren Zeit deutlich und schmerzlich empfunden wird“. J. PIEPKES Aufsatz, aus dem dieses Zitat entnommen ist,³⁹ zeigt zur Genüge, wie stark Volksfrömmigkeit deprivieren kann, doch auch die Bischofskonferenz von Puebla glaubte dem Phänomen der Volksfrömmigkeit ihre Aufmerksamkeit schenken zu sollen und schrieb: „Wenn die Kirche die Religiosität des lateinamerikanischen Volkes nicht re-interpretiert, wird ein Vakuum geschaffen, das durch die Sekten, die säkularisierten politischen Messianismen und den Konsumismus aufgefüllt werden wird, so daß Überdruß, Indifferenz und heidnischer Pansexualismus entstehen. Wiederum steht die Kirche vor dem Problem: Was nicht in Christus hineingenommen ist, ist nicht erlöst und wird zu einem Götzenbild mit alter Bosheit.“⁴⁰ In ähnlicher Weise wird die Kirche bei der „Volksreligiosität“ der noch nicht christlichen Völker ansetzen müssen, bei ihrem „Glauben“, der Art ihrer religiösen Betätigung, ihren Erwartungen, bei ihrer „Religion in Erbe“.⁴¹ Es gilt, diese zu verstehen, sie im Licht des Evangeliums zu interpretieren und „die Gestalt Jesu Christi für das Volk bedeutsam und wirksam“ werden zu lassen.⁴²

4. Inkulturation

Auch hier geht es um „Kontext“, nicht freilich lediglich um die Anpassung des einzelnen Missionars an die Kultur eines fremden Landes oder um Worte und Bilder, die das Verständnis der Frohen Botschaft erleichtern, sondern um die „Integrierung der christlichen Erfahrung einer Ortskirche in die Kultur des jeweiligen Volkes, und zwar so, daß diese Erfahrung sich nicht nur in Elementen der eigenen Kultur ausdrückt, sondern eine Kraft wird, die diese Kultur belebt, ihr Richtung gibt und sie erneuert, und auf diese Weise neue Einheit und Gemeinschaft geschaffen wird, nicht nur innerhalb der betreffenden Kultur, sondern als eine Bereicherung der Gesamtkirche“.⁴³

Die Sache, die damit zum Ausdruck gebracht werden soll, ist in keiner Weise neu. Der spanische Missionstheologe J. ZAMEZA baute auf Apg 10.3 – „Auf, Petrus, schlachte und iß“ – seine ganze Missionstheologie auf.⁴⁴ A. SANTOS HERNÁNDEZ prägte in Anknüpfung an den Corpus-Christi-Gedanken den Begriff der „inkorporativen Akkomodation“⁴⁵ und dachte dabei an ein inneres, organisches Einswerden von christlicher Botschaft und nichtchristlichen Kulturen. PIERRE CHARLES brachte den anthropologischen Begriff der

„Enkulturation“ in die Missiologie ein⁴⁶ und J. MASSON sprach von „Catholicisme inculturé“.⁴⁷ In den Dokumenten der 32. Generalversammlung der Jesuiten (1974) kam die Wortbildung „Inkulturation“ mehrere Male vor,⁴⁸ größere Verbreitung aber erlangte sie erst durch eine Eingabe P. ARRUPES in der Römischen Bischofssynode 1977⁴⁹ und die Aufnahme in das Päpstliche Rundschreiben *Catechesi Tradendae*.⁵⁰ Inzwischen ist „Inkulturation“ zum meist gebrauchten Terminus der Missionstheologie geworden, und Begriffe wie Anpassung, Akkommodation, Adaptation, Indigenisierung und selbst Kontextualisierung sind weitgehend aus dem Verkehr gezogen.

Der Inkulturationsprozeß wird vielfach in Analogie zum Inkarnationsgeschehen gesehen. So sagte der indische Jesuit PARMANANDA DIVARKAR auf dem Internationalen Missionskongreß in Knock, Irland (1979): Inkulturation ist „eine Art weitergehender Inkarnation, und das ist, meine ich, der Sinn, in dem das Wort heute gebraucht wird“.⁵¹ Eine solche Erklärung findet eine Stütze im Missionsdekret des II. Vaticanum, wo es heißt: „Um allen Menschen das Geheimnis des Heils und das von Gott kommende Leben anbieten zu können, muß sich die Kirche all diesen Gruppen einpflanzen, und zwar mit dem gleichen Antrieb, wie sich Christus selbst in der Menschwerdung von der konkreten sozialen und kulturellen Welt der Menschen einschließen ließ, unter denen er lebte.“⁵² Wenn *Evangelii Nuntiandi* von „wahrhaft eingewurzelteten Teilkirchen“ spricht, „die sich sozusagen verschmolzen haben mit den Menschen, aber auch mit den Wünschen, Reichtümern und Grenzen, mit der Art zu beten, zu lieben, Leben und Welt zu betrachten, wie sie für eine bestimmte Menschengruppe charakteristisch sind“,⁵³ ist inhaltlich dasselbe zum Ausdruck gebracht. In diesem Sinne sprach PAPST PAUL VI. von der Notwendigkeit, die Kulturen zu evangelisieren, sie durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her zu erneuern, dem Bruch zwischen Evangelium und Kultur, der „ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche“ ist, entgegenzusteuern.⁵⁴ Der afrikanische Priester BILENGI NZILEVEL faßte seine Untersuchungen über die Beerdigungsriten, die Fruchtbarkeitsriten und magische Praktiken in dem Satz zusammen: „Die Tatsachen, die wir berichtet haben, zeigen, daß unsere Leute in zwei Welten leben, die parallel nebeneinander hergehen und noch nicht dazu gekommen sind, sich gegenseitig zu durchdringen.“⁵⁵ In noch vorsichtiger, aber doch richtungsweisender Weise forderte G. MUDISO auf einer Studienkonferenz in St. Augustin bereits 1978: „Alles, was afrikanische Theologien und Theologen verlangen, ist das Recht, nach ihrem christlichen Selbstverständnis zu leben, das Recht, den einen gemeinsamen Glauben an den Gott Jesu Christi in ihren eigenen Kategorien, in ihrer Denkweise und in ihren Weltanschauungen neu zu durchdenken und zu formulieren; dies aber immer im Dialog mit den andern Kirchen und Theologien.“⁵⁶

Viel radikaler sind die Forderungen, die H. RÜCKER stellte. Fast schonungslos rechnet er mit der „klassisch-missionarstheologischen“ Denkweise bzw. der „Missionarstheologie“ als „Importtheologie“ ab und stellt ihr eine „traditionell afrikanische, bzw. die allegorische und die symbolische“ Denkweise gegenüber. Wie MUDISO glaubt auch RÜCKER, daß es immer noch nur wenige

„prominente Theologen ‚afrikanischer Theologie‘“ gäbe, „da das korporativ denkende Afrika herausragende Autoren von Primärliteratur wenig kennt“, aber er kann doch auf wichtige Zentren der Afrikaforschung und afrikanischen Theologie verweisen wie: Ibadan in Nigeria, Accra bzw. Legon in Ghana, Fourah Bay in Sierra Leone, Kinshasa in Zaire, Makerere in Uganda, Tabora in Tansania und Nairobi in Kenia.⁵⁷ Das Ergebnis seiner umfassenden und sehr kritischen (allzu kritischen?) Untersuchung vorausnehmend, urteilt er: „Ein das Wagnis scheuendes Mißtrauen gegenüber dem nicht Ableitbaren, die Absolutheit des Alles-schon-Wissens, verfängt sich in einen Zirkel, aus dem zunächst kein Ausweg offensteht; um ihn schließlich doch zu sprengen, muß das Funktionieren des Zirkels bewußt vergegenwärtigt werden. Ist ein Verständnis fremdkultureller Intentionen endlich erreicht, so erlaubt der erweiterte Horizont eine unerwartete Perspektive für die Bewertung der Religionen und einen differenzierten Zugang zum Christentum.“⁵⁸ Die Bedeutung eines solchen und ähnlicher Bücher liegt in einer exakten Problemdarstellung, auch in der Dynamik, die in solchen Überblicken deutlich wird; die Lösungsversuche vom europäischen Schreibtisch her aber werden notwendigerweise nicht die volle, lebendige afrikanische Wirklichkeit erfassen, vielmehr ein neues Stück „Missionarstheologie“ bleiben.

Man kann diesen Aufsatz nicht beenden, ohne wenigstens kurz die Versammlungen der „Dritte-Welt-Theologen“ (EATWOT) zu erwähnen.⁵⁹ Die Gründungsversammlung fand vom 5.–12. 8. 1976 unter bewußtem Ausschluß von Europäern und Nordamerikanern in Dar-es-Salaam statt. Die Statuten geben als Ziel an die „kontinuierliche Entwicklung christlicher Theologien der Dritten Welt (. . .), die dem Auftrag der Kirche in der Welt dienen und Zeugnis geben von der neuen Menschheit in Christus, die im Kampf für eine gerechte Gesellschaft ihren Ausdruck findet“.⁶⁰ Dar-es-Salaam war hauptsächlich eine „Identitätsfindung“.⁶¹ Accra (EATWOT II) konzentrierte sich auf Afrika, Colombo/Wennappuwa (EATWOT III) auf Asien, São Paulo (EATWOT IV) auf Lateinamerika. New Delhi (EATWOT V) wollte eine Bilanz ziehen, doch erkannte man bald, daß „es noch verfrüht wäre, von einer Synthese der vergangenen fünf Jahre zu sprechen oder die Dritte-Welt-Theologen als ein geschlossenes Ganzes darzustellen“.⁶² Einig aber war man sich in der Erkenntnis: „Die Armen und Unterdrückten tauchen aus ihrer Kultur des Schweigens auf, um ihr Wort an eine Welt zu richten, die lange versucht hat, ihre Existenz zu leugnen. Sie haben das Grundrecht auf eigenes Denken. Zu diesem Recht und Leben gehört, daß sie über ihr eigenes Leben und ihren Glauben an den befreienden Gott nachdenken.“⁶³

The article deals with shifts of emphasis in the modern understanding of mission. Granted that the missionary mandate of the exalted Lord still has full validity today it cannot be overlooked that the world and man's experience of the world has radically changed in recent decades. This has not left missionary activity untouched, and indeed, as a matter of fact, it determines its plan of action. The author treats four aspects of this: 1. For quite some time mission has no longer been a one-way street; 2. More than ever before missiology takes the "context" seriously and this necessarily brings it into conflict with the prevailing power structures; key words that crop up in this connection are: liberation theology, option for the poor, development, peace, etc.; 3. The respect for religions stressed by the Council demands a change in our basic position towards them and makes "dialogue" necessary; 4. The recognition that all cultures, and not only the western, have value before God, justifies and necessitates the "inculturation" of the Christian message in each new culture encountered.

¹ Pastoralkonstitution *Die Kirche in der Welt von heute* (GS) Nr. 4.

² Zitiert nach G. H. ANDERSON/TH. F. STRANSKY, *Evangelization*. Mission Trends Nr. 2 (1975) 242. Offizielle Ausgabe der Lausanne-Dokumente: J. D. DOUGLAS (Hg.), *Let the Earth Hear His Voice*, Minneapolis 1975.

³ Vgl. H. J. MARGULL/J. FREYTAG (Hg.), *Keine Einbahnstraßen. Von der Westmission zur Weltmission*, Erlangen 1973. Unter dem Thema „Partnerschaft“ fordert ein Ausschuß der Weltmissionskonferenz in Bangkok (1973) a) mehr regionalen Austausch von Mitarbeitern, b) Aussendung von Personal aus der Zweidrittel-Welt in Länder der nördlichen Hemisphäre (MARGULL/FREYTAG a.a.O. 143). Eher freilich denkt man bei „Partnerschaft“ an die geistigen Anregungen und Hilfen, die von den „jungen“ auf die „älteren“ Kirchen ausgehen.

⁴ *Evangelii Nuntiandi* 63.

⁵ S. TORRES/V. FABELLA, *The Emergent Gospel. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians*, Dares-Salaam 1976, 269.

⁶ *Pan-African Conference of Theologians. Statement of the Accra Meeting (1977)*, in: AFER 20 (1978) 180f.

⁷ Nach TH. SUNDERMEIER, *Zwischen Kultur und Politik: Texte zur afrikanischen und zur Schwarzen Theologie*, Hamburg 1978, 18.

⁸ Eine einheimische Theologie aus der Sicht der Missionswissenschaft. In: H. BETTSCHIEDER (Hg.), *Das asiatische Gesicht Christi*. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 25) St. Augustin 1976 72.

⁹ Die Nullnummer erschien Mai 1979. Es geht in der Veröffentlichung darum, eine möglichst vollständige Bibliographie von Artikeln und Dokumenten theologischer Zeitschriften Afrikas, Asiens, Ozeaniens (und Lateinamerikas) zugänglich zu machen und von bedeutenderen Erscheinungen Zusammenfassungen zu bieten. Ein Informationsdienst also, der eine „Arbeitshilfe sein (will) für deutschsprachige Theologen, die sich um einen theologischen Austausch mit den sog. Jungen Kirchen in der Dritten Welt bemühen“. Der erste Halbjahresband (Jan. 1980) führte 407 Titel auf. Neben der allgemeinen Dritte-Welt-Zeitschrift „Voices of the Third World“ war Afrika mit 13, Asien mit 24 und Ozeanien mit 2 Zeitschriften vertreten.

¹⁰ Nullnummer, Mai 1979, S. 3.

¹¹ *Theologie im Kontext* 6 (1985) Nr. 2 zeigte Artikel aus 51 theologischen Zeitschriften an.

¹² Vgl. G. EVERS, *Die Herausforderung der westlichen Theologie durch die Dritte Welt*, in: *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983* (Theologie der Dritten Welt 4) Freiburg-Basel-Wien 1983, 167.

¹³ Ebd.

¹⁴ Siehe: *Von Nairobi nach Vancouver 1975–1983*. Offizieller Bericht des Zentralaussschusses an die sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1983, 95f.

¹⁵ Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver/Kanada, Frankfurt a. M. 1983, 124.

¹⁶ Je mehr die „Mission“ eine Tatsache der „sechs Kontinente“ wird, desto mehr wird dieser globale Austausch, d. h. die Verantwortlichkeit aller Kirchen für alle Kirchen, eine Notwendigkeit, nicht aber in dem Sinne, daß damit das Missionsanliegen als solches verwischt wird. Dieses, nämlich die Proklamation des Wortes Gottes da, wo es noch nicht Wurzel gefaßt hat, und die Pflanzung und Festigung neuer kirchlicher Gemeinschaften (vgl. AG 6) gehört zum Wesensauftrag der Kirche und ist darum unaufgebbbar. Der weltmissionarische Aspekt der Kirche sollte auch durch die Dringlichkeit der „heimatischen“ Seelsorge und das Thema der Re-Evangelisierung nicht an den Rand gedrängt werden. Andererseits gehört es zu den erfreulichsten Zeichen der heutigen Zeit, daß auch die Jungen Kirchen ihre weltmissionarische Verpflichtung erkennen und selber Missionare aussenden. PAPST JOHANNES PAUL II. sprach in diesem Sinn von einer „neuen Missionsära“. Vgl. K. MÜLLER, *Co-Responsability in Evangelization*, in: *Toward a New Age in Mission. The Good News of God's Kingdom to the Peoples of Asia*, Manila 1981, vol. II, 238–252.

¹⁷ Die theologische Begründung für diesen Ansatz faßt TH. KRAMM in die Worte: „Kern des christlichen Offenbarungsglaubens ist die (Glaubens-)Erkenntnis, daß der Mensch Gott begegnet in und durch seine geschichtliche Selbsterfahrung.“ (ZMR 69 [1985] 313.) Diesem Anliegen entspricht auch, daß H. WALDENFELS seiner soeben erschienenen Fundamentalthologie den Titel *Kontextuelle Fundamentalthologie* gibt (Paderborn/München/Wien/Zürich 1985). Keine einzige Wissenschaft, auch nicht die Theologie, kann am „Kontext“ vorbei.

¹⁸ *Befreiungstheologie in einer Zeit kirchlichen Umbruchs*, in: K. LEHMANN (Hg.), *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, 97.

¹⁹ *Redemptor Hominis* 16.

²⁰ McNAMARA als Präsident der Weltbankgruppe. Siehe: *Address to the Board of Governors* (Manila, 4. 10. 1976) S. 3–5.

²¹ In gleicher Weise die Veröffentlichungen über „Brot für die Welt“, „Brüderlich teilen“ usw., die ähnliche Aktionen in der ganzen Welt auslösten. Vgl. W. KURRATH (Hg.), *Damit die Hoffnung lebt . . . : 20 Jahre Fastenaktion Misereor*, Aachen 1978.

²² M. GUERNIER, *Die Dritte Welt: drei Viertel der Welt. Bericht an den Club of Rome*, München/Zürich 1981, 25f.

²³ *Ein neuer Dienst in der Welt*, in: *Ordenskorrespondenz* 19 (1978) 131.

²⁴ Vgl. K. MÜLLER, *World Poverty Today*, in: *Verbum SVD* 22 (1981) 15f.

²⁵ *Mission and Evangelism – an Ecumenical Affirmation*, in: *IRM* 71 (1982) 441.

²⁶ Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ (6. 8. 1984) I, Art. 4. – Hier sei auch auf die Entwicklung innerhalb der orthodoxen Kirchen verwiesen. Auf der einen Seite rühmen sich die Orthodoxen der „heiteren Unveränderlichkeit“ der Kirche (J. MEYENDORFF, *An Orthodox View on Mission and Integration*, in: *IRM* 70 [1981] 257), auf der anderen Seite greifen sie schon seit einiger Zeit energisch in die Missionsarbeit ein (vgl. C. S. CALIAN, *Eastern*

Orthodoxy's Renewed Concern for Mission, in: IRM 52 [1963] 33–37) und betonen neuerdings auch den Einsatz für Entwicklung und Menschenrechte (vgl. A. YANNOULATOS, *Eastern Orthodoxy and Human Rights*, in: IRM 73 [1984] 454–466). Zum Gesamten: I. BRIA (Hg.), *Martyria – Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*, Genf 1980.

²⁷ Volkstümlich gehaltene und wissenschaftlich begründete Informationen über die Not der lateinamerikanischen Völker und die wirtschaftlichen und sozialen Gegensätze sind zahlreich und leicht zugänglich. Ein zuverlässiges Informationsblatt ist u. a.: *Weltkirche. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Ein gemeinsamer Dienst der Werke ADVENIAT, MISEREOR, MISSIO*, 1981ff.

²⁸ Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre I, Art. 6.

²⁹ Die Frage der „Religionen als Thema der Theologie“ ist relativ neu, und es war so etwas wie eine revolutionäre Tat, ihr planmäßig nachzugehen und darüber zu veröffentlichen. Dies tat H. R. SCHLETTE in den *Quaestiones disputatae* 22. Er glaubte aber, sich auf Autoren wie H. de LUBAC, G. SÖHNGEN, M. SCHMAUS, K. RAHNER, J. RATZINGER und M. SECKLER stützen zu können (so im Vorwort, S. 6).

³⁰ *Nostra Aetate* 2.

³¹ Vgl. G. ROSENKRANZ, *Der christliche Glaube angesichts der Religionen*, Bern 1967, 210.

³² AG 7.

³³ G. ROSENKRANZ, *Die christliche Mission: Geschichte und Theologie*, München 1977, 460.

³⁴ *Dei Verbum* 6.

³⁵ Vgl. H. J. MARGULL/S. J. SAMARTHÄ (Hg.), *Dialog mit den andern Religionen*, Frankfurt a. M. 1971.

³⁶ AAS 56 (1964) 609.

³⁷ FABC Papers Nr. 25, 7f.

³⁸ *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, Geneva 1979, 11.

³⁹ *Evangelisation und Volksfrömmigkeit*, in: *Verbum SVD* 25 (1984) 309.

⁴⁰ Ebd. 332.

⁴¹ Mit dem „Traktat Religion“ setzt sich auch der eben im Herder-Verlag veröffentlichte erste Band des „Handbuch der Fundamentaltheologie“ auseinander (Freiburg/Basel/Wien 1985). Als Herausgeber zeichnen W. KERN, H. J. POTTMEYER und M. SECKLER.

⁴² J. PIEPKE, a.a.O. 338.

⁴³ ARY A. ROEST CROLIUS, *What is new about Inculturation. A Concept and its Implications*, in: *Gregorianum* 59 (1978) 735.

⁴⁴ Vgl. *Amemos a la iglesia*, San Sebastian 1944.

⁴⁵ Vgl. *Adaptación Misionera*, Bilbao 1958.

⁴⁶ *Missiological acculturation*, in: NRT 75 (1953) 15–32.

⁴⁷ *L'Eglise ouverte sur le monde. Aux dimensions du Concile*, in: NRT 84 (1962) 1038.

⁴⁸ Vgl. ROEST CROLIUS, a.a.O. 722.

⁴⁹ *Intervention au Synode*, in: *Doc. Cath.* n° 1729, 927.

⁵⁰ AAS 71 (1979) 1277–1340. Einen guten Überblick über die Begriffsentwicklung und die Thematik bietet neben ROEST CROLIUS: R. JOLY, *Inculturation et vie de foi*, in: *Spiritus* 98 (1985) 3–32; unter anderer Rücksicht auch: H. B. MEYER, *Zur Frage der Inkulturation der Liturgie*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 105 (1983) 2–9.

⁵¹ *Inculturation*, in: P. FLANAGAN (Hg.), *A New Missionary Era. Knock Congress 1979* (Irish Missionary Union 1979) 332.

⁵² AG 10.

⁵³ EN 63.

⁵⁴ EN 20.

⁵⁵ *Le christianisme actuel chez les Bantous: de l'eau flottant sur le feu*, in: *Téléma* 10 (1977) 12.

⁵⁶ Überblick über die Bemühungen um eine afrikanische Theologie, in: H. BETTSCHIEDER (Hg.), *Das Problem einer afrikanischen Theologie* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 30) St. Augustin 1978, 28.

⁵⁷ H. RÜCKER, *Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog* (Innsbrucker Theologische Studien 14) Innsbruck–Wien 1985, 12. Zusehends mehr Symposien und Studienwochen finden in Afrika statt. Dazu Beispiele: Afrikanische Exegetenkongresse (Kinshasa 1978 und Ibadan 1984); Dialogtreffen afrikanischer und europäischer Theologen (Yaoundé 1984); Internationales Kolloquium über die religiöse Erfahrung in Afrika und die interpersonellen Beziehungen (Abidjan 1980); Internationales Kolloquium über die Formen geistlichen Lebens in Afrika (Bujumbura 1983); Panafrikanischer Kongress über das Laienapostolat (Yaoundé 1982); Internationales Kolloquium über die afrikanischen Religionen und das Christentum (Kinshasa 1978); 1. Generalversammlung der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen (Yaoundé 1980); die jährlichen ethno-pastoralen Studienwochen von Bandundu; die regelmäßig stattfindenden Kongresse der Südafrikanischen Arbeitsgemeinschaft für Missionswissenschaft; 6. IAMS-Konferenz (Harare 1985).

⁵⁸ S. 12. RÜCKERS Buch zitiert allein 980 Titel von Büchern und Artikeln nicht nur europäischer, sondern auch afrikanischer Autoren.

⁵⁹ Vgl. dazu den Beitrag von Prof. A. CAMPS in diesem Heft.

⁶⁰ S. TORRES/V. FABELLA (Hg.), *The Emergent Gospel* (s. Anm. 9) 273.

⁶¹ Nach den Worten von T. BALASURIYA, *Das akute Evangelium*, in: *Herausgefordert durch die Armen* (s. Anm. 12) 28.

⁶² Die Konferenzakten wurden herausgegeben von V. FABELLA/S. TORRES, *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, Maryknoll/N.Y. 1984. Zitierter Text in Nr. 8 der Schlußerklärung.

⁶³ Nr. 40 der Schlußerklärung.

P. KARL MÜLLER SVD, geb. 1918, ist Direktor des Anthropos-Instituts in Sankt Augustin, Professor für Missionswissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD Sankt Augustin; 1962–1983 im Generalrat der Steyler Missionsgesellschaft in Rom, seit 1978 Consultant-Observator bei der Missionskommission des Weltrats der Kirchen.

IM AUFBRUCH ZU EINER KULTURELL POLYZENTRISCHEN WELTKIRCHE

von Johann Baptist Metz

I.

In einem Bericht der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn heißt es: „Am Ende dieses Jahrhunderts werden 70 Prozent aller Katholiken in den heutigen Entwicklungsländern leben und nur noch 30 Prozent in Europa und in den Vereinigten Staaten. Dann hat sich das Verhältnis innerhalb eines Jahrhunderts genau umgedreht: Im Jahr 1900 lebten 77 Prozent aller Katholiken in der westlichen und nur 23 Prozent in den Ländern der sogenannten ‚südlichen Welt‘ ... 1980 wurden bereits 58 Prozent der Katholiken in der Dritten Welt registriert, während der Anteil der Katholiken Europas und der USA nur noch 42 Prozent betrug.“ Im Klartext heißt das: die katholische Kirche *hat* nicht mehr einfach eine Dritte-Welt-Kirche, sondern sie *ist* inzwischen selbst eine Dritte-Welt-Kirche mit einer abendländisch-europäischen Ursprungsgeschichte:

Ist dies „nur“ ein empirischer Befund, der keinerlei kirchentheologische Bedeutung hat – oder kündigt sich darin eine neue Epoche der Kirchen- und Theologiegeschichte an? Ich möchte das letztere behaupten und in Umrissen zu verdeutlichen suchen. Die katholische Kirche steht vor einer Zäsur ihrer Geschichte, der vielleicht tiefgreifendsten seit urkirchlicher Zeit. Sie ist auf dem Weg von einer kulturell mehr oder weniger einheitlichen, also kulturell monozentrischen Kirche Europas und Nordamerikas zu einer kulturell vielfach verwurzelten und in diesem Sinn kulturell polyzentrischen Weltkirche.

Um den kirchlichen und theologischen Rang dieses Übergangs zu erfassen, sollten wir die übliche, ohnehin vielfach problematisierte Einteilung der europäischen Geschichte in „Altertum – Mittelalter – Neuzeit“ einmal zurückstellen – vor allem im Blick auf die Einteilung von Kirchen- und Theologiegeschichte. Ich möchte demgegenüber – übrigens in Nähe zu KARL RAHNER – den Vorschlag machen, die Geschichte der Kirche in die folgenden drei Epochen einzuteilen:

- einmal in die zeitlich relativ kurze, aber für die theologisch-historische Identität der Kirche fundamentale Epoche des Judentums;
- dann in die sehr lange Epoche innerhalb einer Kultur, nämlich in die Epoche des auf dem Boden des Hellenismus sich entfaltenden Heidentums und der damit zusammenhängenden europäischen Kultur und Zivilisation bis in unsere Tage;
- und schließlich in die Epoche einer weltweit verwurzelten, kulturell polyzentrischen Kirche.

Wenn ich mich nicht täusche, dann steht die Kirche und auch die Theologie (denn allemal reflektiert sich die Geistesgeschichte der Theologie in der sozial greifbaren Glaubensgeschichte der Kirche) in der tiefreichenden,

von schmerzlichen Spannungen gekennzeichneten Zäsur zu dieser dritten Epoche hin. Sie steht im Übergang von einem abendländisch-europäischen Kirchentum, in dem die Weltkirche eigentlich nur simuliert werden konnte, zu einem Weltkirchentum mit kulturell polyzentrischem Charakter. In ihm beginnt sich erst geschichtlich zu verdeutlichen, was mit jener apostolischen Sendung beabsichtigt ist, die uns die erste Kirchengeschichte des Christentums, nämlich die Apostelgeschichte, überliefert: „Ihr werdet meine Zeugen sein bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1, 8).¹ So über die Kirche zu denken d. h. sie für so jung zu halten, daß sie eigentlich erst am Anfang ihrer biblisch angelegten Geschichte steht: das ist der Versuch, die konkrete Kirchengeschichte als Hoffnungsgeschichte zu begreifen.

Vielleicht wird man einmal das jüngste Vatikanische Konzil als das Konzil dieses Übergangs kennzeichnen: als das letzte eurozentrisch-abendländische Konzil, in dem die Kirche schon anfänglich als polyzentrische Weltkirche auftritt und gestikuliert. Als Symptome und Impulse, die auf dem Zweiten Vatikanum auf den genannten Übergang weisen, nenne ich in aller Kürze (und ohne Ehrgeiz auf Vollständigkeit) die folgenden:

- Die Zusammensetzung des Konzils: erstmals mit einheimischem Episkopat aus nichtwestlichen Ländern.
- Die großen regionalen Teilkirchen gewinnen größere Selbständigkeit und Autonomie innerhalb der Gesamtkirche.
- Durch die Einführung der Muttersprachen zeigt die Liturgiereform des Konzils eine Tendenz zur kulturellen Einwurzelung (freilich hat man hier wohl zu wenig beachtet, daß gerade die Liturgie der sensibelste Bereich für den Ausdruck religiöser Identität ist, die sich vorzüglich an Erinnerungen und Symbolen bildet und durch Symbol- und Sinnlichkeitsverzicht immer geschwächt wird.)
- Auch einzelne Lehraussagen des Konzils bekräftigen diese Öffnung zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche:
 - so etwa die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, die gegenüber der bisher apologetisch abwehrenden Einstellung zu diesen Religionen und ihren Kulturen erstmals deren positive Würdigung empfiehlt (auch wenn man sich hier – gerade im Angesicht der Katastrophe von Auschwitz – eine ausführlichere Würdigung des unüberholbaren Verhältnisses zu Israel und überhaupt zur jüdischen Religion als der Wurzelreligion für Christentum und Islam gewünscht hätte);
 - so auch die Erklärung „über die Religionsfreiheit“, in der die Kirche sich als Institution einer Religion der Freiheit erweisen will, die bei der Verkündigung und Ausbreitung ihrer Überzeugungen auf alle dieser Freiheit vorausliegenden Machtmittel ausdrücklich verzichtet;
 - und so schließlich in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in der zumindest anfänglich ein Weltverständnis am Werk ist, das die bisherige Überidentifizierung von „Welt“ und „abendländisch-europäischer Welt“ lockert.²

II.

Blicken wir kurz auf die kirchlich-theologische Situation in der Dritten Welt. Wir tun es zunächst nur im Blick auf die lateinamerikanische Kirche. Dagegen mag man vielleicht einwenden, daß gerade diese zur Erläuterung des kulturellen Polyzentrismus kein besonders geeignetes Beispiel sei. Sind nämlich nicht gerade die lateinamerikanischen Kulturen von Europa überprojizierte Kulturen? Doch offensichtlich blickt uns aus Lateinamerika und seinen religiösen und politischen Kulturen nicht nur ein projiziertes Europa an, auch nicht einfach ein zweites Südeuropa: Man braucht dazu nur einmal die lateinamerikanische Literatur, etwa die neueren Romane, näher zur Kenntnis zu nehmen. Unter dieser Voraussetzung ist der Blick auf die lateinamerikanischen Länder und ihre Kirchen sogar in besonderer Weise wichtig und für den in Gang kommenden Austausch verheißungsvoll. Denn zu einer gegenseitigen Inspiration und schöpferischen Assimilation kommt es zwischen den einzelnen unterschiedlichen Kulturräumen nur dann, wenn sie einander nicht zu fremd und zu beziehungslos gegenüberstehen. Schließlich bleibt auch in dieser neuen polyzentrischen Situation die geschichtliche Herkunft des Christentums und der Kirche aus Palästina und aus dem europäischen Abendland sichtbar und wirksam; sie kann nicht einfach abgestreift, nicht wie der Rost vom Eisen geklopft werden, um ein „blankes“ Eisen, um ein „reines“ Christentum zu haben! Weiterhin: Gerade an Lateinamerika, speziell an Zentralamerika, wird deutlich, wie sehr die sogenannte Dritte Welt heute immer mehr hineingerissen wird in den ursprünglich europäischen Ost-West-Konflikt, wie sehr hier eine letzte und vielleicht gefährlichste Form der westlichen Kolonialisierung am Werk ist. An den lateinamerikanischen Kirchen wird deutlich, wie sehr das Verhältnis „Erste Welt – Dritte Welt“ ins Zentrum des kirchlichen Lebens reicht. Die Kirche muß hier, jenseits des Ost-West-Konflikts, aus dem Geist des Evangeliums eine neue Möglichkeit, ein neues Verhältnis zwischen den westlichen Traditionen und der Dritten Welt durcharbeiten, das durchaus auch politisch-ökonomische, soziale Bedeutung haben kann. Hier ist ein entscheidender Ort der von der Kirche selbst beanspruchten Friedensaufgabe.

Schließlich darf nicht vergessen werden, daß es sich im Blick auf Lateinamerika um die Beleuchtung eines ersten Schritts hinsichtlich des kulturellen Polyzentrismus der Kirche handelt. Andere, vielleicht viel schwierigere Schritte müssen folgen – im Blick auf Afrika und auf die asiatischen Kulturen. Auch dafür gibt es schon keimhafte Ansätze, die nicht einfach Kopien des lateinamerikanischen Prozesses sind.

Nun gibt es gerade in Lateinamerika heute ein leidenschaftliches Ringen um den Weg der Kirche, das bis tief in die Bischofskonferenzen hineinreicht und in ihnen sich spiegelt. Ich möchte diese Konflikte in das Licht der eben skizzierten gesamtkirchlichen Prozesse rücken, das heißt also in das Licht des genannten epochalen Übergangs. So beleuchtet, handelt es sich bei diesen innerkirchlichen Auseinandersetzungen im Prinzip nicht um den Gegensatz zwischen einer orthodoxen, den Traditionen der Kirche eifrig und unabding-

bar verpflichteten Position einerseits und einer mehr oder weniger der Irrlehre verdächtigen, vermeintlich von fremden politischen Ideologien beeinflussten Befreiungskirche andererseits. Es handelt sich vielmehr um die Spiegelung jenes schmerzlichen Übergangs von einer eurozentrischen Kirche zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche. Und dabei stehen meines Erachtens gerade jene, die sich in ihrer Immobilität für besonders orthodox und kirchentreu halten, in der Gefahr, nicht die messianische Kirche des Ursprungs zu verbreiten, sondern die kulturell monozentrische Kirche des Abendlands zu verteidigen und damit jenen Auftrag zu vernachlässigen, der im Gesamtgedächtnis der Kirche verwahrt ist.

III.

Die These vom weltkirchlichen Polyzentrismus besagt nicht, daß die Kirche und ihre Theologien nun in einen wohlfeilen Pluralismus zerfallen. *Identitätsstiftende Zusammenhänge* zwischen dem europäisch-abendländischen Kirchentum und dem der Dritten Welt bleiben, und dies vor allem in dreifacher Hinsicht:

Einmal ist die kulturell monozentrische europäische Kirchengeschichte ein wesentliches und bleibendes Stück *Ursprungsgeschichte* einer kulturell polyzentrischen Weltkirche. Die nahezu zweitausendjährige Periode der europäischen Kirchengeschichte hat ihre unabdingbare Wahrheit, die freilich im Blick auf die polyzentrische Weltkirchensituation immer neu herausgebracht werden muß. Wir huldigen hier keinem modischen Antieuropäismus und auch keiner wohlfeilen Kritik am sog. Eurozentrismus. Solange die Kirche sich als Kunderin und Repräsentantin des in das Fleisch der Geschichte eingestifteten Heils versteht, kann sie die „Kontingenz“ ihres geschichtlichen Lebens niemals abstreifen; sie ist um ihrer Wahrheit willen auf Erinnerung festgelegt; sie kann ihre abendländische Ursprungsgeschichte, die schließlich schon in der Urkirche beginnt, nicht einfach hinter sich lassen. Im Gegenteil: deren unverzichtbare Wahrheit muß gerade in einer kulturell polyzentrischen Weltkirche deutlich herausgearbeitet und vertreten werden.³

Zum anderen ist die europäische Kirche mit dieser heraufziehenden polyzentrischen Weltkirche durch eine lange währende *Schuldgeschichte* verbunden. Ohne in neurotische Selbstbezüglichung zu verfallen: diese Schuldgeschichte darf keineswegs verdrängt werden. Häufig halten wir sie uns mit allerlei subtilen Abwehrreflexen vom Leibe. Etwa mit Hilfe eines taktischen Provinzialismus, mit dem wir unser eigenes kirchliches und politisches Leben aus den globalen Abhängigkeiten herauszuhalten suchen. Oder auch mit einem allzu routinierten Gebrauch der Kategorie „Entwicklung“: wenn wir zum Beispiel umstandslos von „unterentwickelten Völkern und Kulturen“ dieser Dritten Welt sprechen, obwohl sie, genauer besehen, nicht selten vom europäischen Expansionismus unterdrückt oder zerstörte Kulturen sind; oder wenn wir von den Ländern dieser Dritten Welt zwar gern als von unseren schwach entwickelten Partnern, kaum aber als von unseren Opfern

sprechen. Die Wahrnehmung der neuen kulturell polyzentrischen Weltkirche wird uns lehren, uns selbst, auch unsere eigene Geschichte, mit den Augen unserer Opfer zu beurteilen. Ich brauche hier nicht im einzelnen die dunkle Rückseite der europäischen Geschichte zu beschreiben, den kulturellen und wirtschaftlichen Kolonialismus, den religiösen Kolonialismus. Diese kolonialistische Rückseite der europäischen Geschichte ist nicht wegzudisputieren, auch wenn die Rede über sie inzwischen schon zum Klischee erstarrt ist: Vor allzu routinierter Verteidigung der Kirchengeschichte rettet historische Wahrheit sich nicht selten in die Banalität des Klischees, in dem der Gerechtigkeits-sinn der Leute sich subtiler theologischer Rechthaberei widersetzt.

Schließlich ist das europäisch-abendländische Kirchentum mit den Kirchen der Dritten Welt – in meinen Augen – durch eine kirchliche *Aufbruchgeschichte* verbunden. In ihrem Zentrum steht jedoch nicht das europäische Kirchentum, sondern das der Dritten Welt. Gewiß, dieser Aufbruch in der Kirche, diese „Revolution der Kirche von innen“, wie sie ein lateinamerikanischer Bischof genannt hat, ist nicht eigentlich die Stunde einzelner großer Propheten und Reformatoren. Es ist schon eher die Stunde der kleinen Propheten, des messianischen Aufbruchs von der Basis. Diese allerdings bedarf, im Blick auf die Einheit und die Verfassung unserer Kirche, der Loyalität und des Beistandes der Träger des kirchlichen Amts. In ihrem Charisma verbindet sich dieser Aufbruch mit dem Gesamtschicksal der Kirche und gliedert sich ein in die apostolische Sukzession. Gerade hierfür liefert die lateinamerikanische Kirche herausragende Beispiele. Es wächst die Zahl der Bischöfe, die den Aufbruch einer Basiskirche nicht als Attentat auf ihre Autorität und ihr Amt empfinden, sondern als eine Chance zur wurzelhaften Erneuerung des kirchlichen Lebens im Angesichte großer Gefahren.

IV.

Ich möchte diesen Aufbruch reformatorisch nennen, weil er sich auf die Gesamtkirche und schließlich auf das Gesamtchristentum beziehen läßt, weil er speziell das Krisenerbe des abendländisch-europäischen Kirchentums in ein neues Licht rücken kann.

So erscheint zum Beispiel in der Perspektive der kulturell polyzentrischen Weltkirche die neuzeitliche Kirchenspaltung primär als ein innereuropäisches Schicksal des Christentums. Sie verliert dadurch nicht an Gewicht, wird aber doch vielleicht entkrampft, gerät unter neue Prioritäten der Ökumene. Die Überwindung eines eurozentrischen Kirchenbildes kann indirekt auch die europäischen Kirchengeschichten wieder näher zusammenführen und zu einer neuen Einheit bringen.⁴

Vergessen wir Katholiken vor allem dies nicht: Es gibt so etwas wie ein europäisches Dilemma des Katholizismus. Die katholische Kirche hat die europäische Geschichte der Neuzeit mehr oder minder defensiv begleitet. Sie hat sich an der sogenannten neuzeitlichen Freiheitsgeschichte, speziell an den Prozessen der bürgerlichen Aufklärung, nicht eigentlich produktiv beteiligt,

sondern sich zumeist gegen sie gesperrt. Waren die sogenannten katholischen Zeiten innerhalb der neueren europäischen Geschichte nicht immer Zeiten des „Gegen“: die Zeiten der Gegenreformation, die Zeiten der Gegenaufklärung und der Gegenrevolution, die Zeiten der politischen Restauration und der Romantik? Gewiß, man mag und kann darin auch viel Sensibilität für die inneren Widersprüche und Verhängnisse dieser europäischen Freiheitsgeschichte sehen, ein latentes Gespür für deren innere Dialektik, etwa für die sogenannte Dialektik der Aufklärung, um die wir hierzulande zumindest seit Auschwitz wissen müßten. Wer aber möchte darin nicht auch historische Versäumnisse erkennen, die gerade uns Katholiken die Verbindung von Gnade und Freiheit so schwer machten? Die Überwindung dieses katholischen Dilemmas in der späteuropäischen Situation weist für mich über den monokulturellen Raum des abendländisch-europäischen Kirchentums hinaus, hinein in eine Weltkirche, die die Gnade Gottes als ganzheitliche Befreiung der Menschen anzurufen und darzustellen lernt und die bereit ist, den Preis für diese geschichtliche Konjugation von Gnade und Freiheit zu bezahlen.

Immer nämlich fordert die Verbindung der befreienden Gnade mit unserem geschichtlichen Leben ihre Kosten. Der Befreiungssinn der Gnade hat seinen Preis. Wo er gezahlt wird, wird Gnade selbst sichtbar und erfahrbar in unserem gemeinsamen Leben; wo er gezahlt wird, ist die geschichtliche Stunde der Erneuerung. Auch Katholiken können heute anerkennen, daß in der Reformation des 16. Jahrhunderts eine solche geschichtliche Konjugation von Gnade und Freiheit geschah, eine wichtige Entdeckung des Freiheitssinns der Gnade. Mit unseren evangelischen Schwestern und Brüdern wissen wir Katholiken heute freilich auch, daß diese Reformation auch zum Anfang und zur Entwicklung des Christentums als bürgerlicher Religion beigetragen hat, die es heute gemeinsam „reformatorisch“ zu überwinden gilt.⁵

Die Kirchen der Dritten Welt senden dazu erneuernde *Impulse* zu uns, die wir freilich nicht empfangen und aufnehmen können, wenn wir sie allzu rasch den uns vertrauten und nicht selten verbrauchten Vorstellungen einfach unterordnen.

Da ist einmal eine neue Konzentration auf die eine und ungeteilte Nachfolge Jesu und eine aus dieser Nachfolge des armen, heimatlosen und gotthörigen Jesus sich nährenden politischen Spiritualität mit ihrer vorzugsweisen Option für die Armen. Im spezifischen Unterschied zu anderen großen Weltreligionen kann man für das Christentum auch zu fromm, zu mystisch sein! Die eine und ungeteilte Nachfolge Jesu enthält immer ein mystisches und ein (zumindest im weiteren Sinn) politisches Element. Nicht zuletzt zeigen das die neuen, allemal mystisch-politischen Leidenserfahrungen in dem aufbrechenden basisgemeindlichen Leben der armen Kirchen unserer Erde.

Und dies ist schon der andere wichtige Impuls aus diesen nichteuropäischen Kirchen: die Ausfaltung eines neuen Lebensmodells der Kirche in den sogenannten basiskirchlichen Gemeinschaften, in Verbindung mit den Bischöfen und so eingegliedert in die apostolische Sukzession. Eingegliedert aber auch in die Geschichte der Glaubenszeugnisse; denn dieser kirchliche

Aufbruch ist inzwischen beglaubigt durch das Blutzugnis vieler Männer und Frauen, und das Martyrologium, das man über diese Kirche schon schreiben kann, ist buchstäblich wie der rote Faden, der sich aus der Gegenwart der Kirche zurückverfolgen läßt in die Passionsgeschichte Jesu. Ein alter Satz unserer christlichen Tradition lautet: Das Blut der Märtyrer ist der Same der Kirche. Dieser Satz mag als Kriterium dafür gelten, wo heute die Kirche und das Christentum in besonders verheißungsvoller Weise lebendig sind.

Es geht bei diesen Impulsen um eine neue *Einheit von Erlösungs- und Befreiungserfahrung*; die Befreiungstheologie, die diesen zentralen Impuls artikuliert und die ihm zugrunde liegenden kirchlichen Prozesse reflektiert, ringt um die lebendige Einheit von Erlösungs- und Befreiungsgeschehen und sucht sie ins kirchliche Bewußtsein zu heben. Diese Befreiungstheologie – wie die politische Theologie überhaupt – ist ja nicht dadurch politisch, daß sie die Religion einer fremden politischen Ideologie ausliefert, sondern dadurch, daß sie in unserer Religion den messianischen Gott als „gefährliche Erinnerung“ zu formulieren sucht. Der Glaube an den messianischen Gott, an den Gott der Auferweckung der Toten und des Gerichts, an den Gott, vor dem auch die Vergangenheit nicht sicher ist, vor dem die vergangenen Leiden nicht subjektlos verschwinden im Abgrund einer anonymen, unendlich gleichgültigen Evolution: dieser Glaube ist nicht Opium in den Befreiungsgeschichten der Menschheit, er verbürgt vielmehr die unverrückbaren Maßstäbe im unablässigen Kampf um die subjekthafte Würde aller Menschen, um eine universale Befreiung. Die Kirchnerfahrung der armen Kirchen liefert m. E. heute ein eindrückliches Beispiel dafür, daß der Glaube an eine universale Gerechtigkeit Gottes, die auch die vergangenen Leiden rettend einschließt, kurzum der Glaube der Christen an eine Auferweckung der Toten, gerade nicht wie eine Vertröstung wirkt, nicht wie ein Opium des Volkes. Schließlich ist es eben dieser Glaube, der die Christen der Einschüchterung durch die Mächtigen widerstehen läßt, der sie ihr Leben gering achten läßt, um dem Geringsten der Schwestern und Brüder zu dienen. Eine derart politisch gewordene Liebe ist ein lebendiges Zeugnis dafür, daß die befreiende Gerechtigkeit Gottes auch in dieser leidvoll zerrissenen Welt am Werk ist.

V.

Solche Impulse, wird man sagen, seien nicht auf unsere eigene spätabend-ländische Situation zu übertragen; die Lebensverhältnisse seien zu komplex, die Geister zu aufgeklärt und zu entmythologisiert. Nun, von einer simplen „Übertragung“ spricht auch niemand. Schon eher von so etwas wie einer schöpferischen Assimilation – in dem einen großen Lernraum der Weltkirche. Dazu bedarf es freilich zunächst einer neuen Wahrnehmung, d. h. einer Sensibilität dafür, daß unsere mitteleuropäische Kirchturmspitze nicht wie selbstverständlich die Spitze der Entwicklung der Kirche und des Christentums darstellt. Im Grunde genommen fällt uns solche Wahrnehmung ziemlich schwer, und wir denunzieren sie auch gern als bloße Ablenkung, als

Flucht in den Mythos oder was immer. Es gibt eben nicht nur einen theoretischen, sondern auch einen emotionalen Eurozentrismus, einen Eurozentrismus der Herzen, der hier seine Abwehrreflexe entwickelt. Wie aber, wenn wir selbst gar nicht der privilegierte Ort der Erneuerung wären? Wenn wir gar nicht im Zentrum des Geistes stünden? Wie, wenn sich auch für uns erst im Blick auf die Erfahrungen, die Kämpfe und Leiden dieser armen Kirchen zeigte, daß es auch heute eine Stunde der Erneuerung für das kirchliche und christliche Leben geben kann? Und wie, wenn das Eingeständnis solcher Abhängigkeit gerade den konkreten Sinn dessen ausmachte, was wir „katholisch“ nennen?

Das bedeutet dann freilich nicht, daß wir hierzulande, im alten Europa, nur die Hände in den Schoß zu legen und abzuwarten hätten, was von diesen Kirchen auf uns zukommt. Wir müssen den Aufbruch in diesen Kirchen schon als *Herausforderung* an uns selbst, an unsere eigene kirchlich-theologische Situation wahrnehmen. Ich möchte deshalb noch auf drei Herausforderungen hinweisen, die m. E. auch als Orientierungspunkte für eine längerfristige kirchliche und theologische Entwicklung bei uns gelten könnten:

1. Zum ersten möchte ich auf einen *neuen theologischen Umgang mit Bibel und Tradition* hinweisen. Das Evangelium wird in diesen Kirchen in einer verblüffenden Weise wieder „beim Wort genommen“ und in einer für uns zumeist befremdlichen Art direkt auf die Lebensverhältnisse bezogen. Ist diese „Anwendung“ des Evangeliums in unseren Augen nicht allemal zu unmittelbar, sozusagen zu naiv, zu vereinfachend (zu „reduktionistisch“) in Anbetracht unserer eigenen, bis in die extreme Unanschaulichkeit gesteigerten überkomplexen Situation und im Blick auf all die Verstehensprobleme gegenüber Schrift und Tradition, die sich bei uns seit der Aufklärung unter dem Stichwort „Hermeneutik“ angehäuft haben? Doch was ich in diesem neuen Umgang mit der Bibel am Werk sehe, ist nicht schlechte Unmittelbarkeit, ist auch nicht etwa voraufklärerische Naivität, sondern eine andere uns hierzulande kaum vertraute Form der Verstehenslehre, also der theologischen Hermeneutik. Ich nenne sie hier einmal „Hermeneutik der Gefahr“⁶, die übrigens auch ein verlässliches biblisches Fundament hat: Der Blitz der Gefahr durchleuchtet die ganze biblische Landschaft speziell die neutestamentliche Szene. Gefahr und Gefährdung durchziehen alle neutestamentlichen Aussagen. Was verstehen wir vom Neuen Testament, wenn in unserer Deutung die Gegenwart der Gefahr systematisch ausgeblendet ist? Wer ist hier eigentlich naiv? Und wer ist auf wen angewiesen?

Die Hermeneutik der Gefahr, die ich in diesen Aufbrüchen beobachte, ist in der Tat „vereinfachend“: Praxis kehrt heim in die reine Theorie, Widerstand und Leiden kehren heim in die Erfahrung der Gnade und des Geistes. Diese Hermeneutik zieht und drängt das Christentum zusammen, wirft es auf das Wesentliche zurück. Wer möchte eine solche „Reduktion“ theologisch unterschätzen? Für mich gehört sie zum Anzeichen eines Aufbruchs, in dem das Christentum sich „an der Wurzel faßt“. Wie aber ist es bei uns? Spielt in unserem Bibelverständnis die Wahrnehmung von Gefahr und Gefährdung, die auf das Wesentliche zusammendrängt, überhaupt noch eine Rolle? Wir

suchen z. B. zu „Vereinfachungen“ zu kommen durch sogenannte „Kurzformeln des Glaubens“. Das aber sind in meinen Augen die eigentlich naiven Reduktionen des Christentums – und wären sie theologisch noch so subtil ausgedacht. Denn das Christentum kann man nicht einfach auf eine reine Lehre zusammendrängen. Seine „Mitte“ liegt in dem, was wir „Nachfolge“ nennen. Und wer die „nur Praxis“ nennt, der hat von ihr nichts verstanden, und der hat m. E. auch nicht die vielbesprochene Identitätskrise unseres Christentums erfaßt; sie nämlich ist nicht primär eine Krise der christlichen Doktrin, sondern eine Krise der christlichen Subjekte und Institutionen, die sich dem unweigerlich praktischen Sinn der Doktrin, sprich: der Nachfolge, zu sehr entziehen und so die „gefährliche Erinnerung“, die das Christentum für die Menschheit darstellt, verblassen lassen.

2. Gerade die *Konzentration auf „Nachfolge“*, also auf christliche Identitätsbildung aus dem Wagnis der ungeteilten Nachfolge, die immer geistlich und weltlich, mystisch und politisch zugleich ist, wäre eben die zweite Herausforderung, die an uns aus dem Aufbruch der armen Kirchen herantritt.⁷

Können wir von dieser Herausforderung anders als in steil hochfahrender Weise reden? Nun, das Besondere, das Herausfordernde, das, wofür wir eigentlich keine Vorbilder haben und was uns deshalb immer wieder in Unsicherheit stürzt und in Angst, ist heute die Tatsache, daß das Wagnis der ungeteilten Nachfolge keine elitäre Angelegenheit mehr sein kann, sondern gewissermaßen eine „vulgäre“ Angelegenheit aller werden muß. Die Mystik des Widerstands und der Unterbrechung, der Umkehr und des Leidens, darf nicht mehr als elitäre Mystik im Sinne der klassischen Arbeitsteilung zwischen Ordenskirche und Volkskirche aufgefaßt werden. Sie muß heute zu einer Mystik aller werden.

3. Damit hängt nun unmittelbar eine dritte Herausforderung zusammen, die aus den Kirchen der Dritten Welt an uns herantritt. Sie zielt auf eine Differenzierung in den Formen unseres kirchlichen Lebens, näherhin auf die Herausbildung eines neuen Kirchenmodells: Neben dem vertrauten volkskirchlichen und dem – meist kaum eingestandenen, aber tatsächlich am nachhaltigsten wirksamen – bürgerkirchlichen Modell geht es um das sogenannte *basiskirchliche Modell*.⁸ Weil ich mich zu dieser Frage schon des öfteren zu Wort gemeldet habe, will ich abschließend nur noch einige kurze Hinweise geben: Dieses basiskirchliche Modell steht hier für den Versuch der Verlebendigung der Kirche als Nachfolgegemeinschaft. Es steht deswegen in der Tradition der Ordenskirche; gerade die Orden gaben der Kirche in Krisensituationen rettende Impulse, um die Herausforderungen zu bestehen und die Erneuerung zu wagen.⁹ Die Ordenskirche hat eine unübersehbare Bedeutung für das Entstehen und die Festigung der Basiskirche.

Mit einer durch die Ordenstradition inspirierten Basiskirche können nicht zuletzt die in unseren traditionellen Gemeinden häufig herrschende Beziehungslosigkeit, die gegenseitige Verhältnislosigkeit, die emotionale Vereinsamung, die Kommunikations- und Handlungssperre überwunden werden. Keiner folgt ja für sich allein nach – im Sinn der ungeteilten mystisch-politischen Nachfolge; keiner kehrt allein um im Sinne der messianischen

Umkehr; keiner ist für sich allein radikal im Sinn der Radikalität messianischer Hoffnung. Ungeteilte Nachfolge ist nicht eigentlich ein isolierter individueller, sondern ein solidarischer Akt. Das Miteinander und Füreinander ist nicht primär dazu da, um vom radikalen Anspruch der Umkehr und der Nachfolge zu entlasten, sondern um ihm – im gegenseitigen Zutrauen und Zumuten – überhaupt entsprechen zu können. Darum auch ist „Kirche“ kein sekundärer, sondern ein authentischer Ausdruck christlichen Lebens. „Basisgemeinde“ scheint mir dafür ein gutes Wort. Es war längst getauft, ehe es in den letzten Jahren auch hierzulande kirchlich und gesellschaftlich zu einer gewissen Konjunktur kam: getauft und legitimiert in den leidvoll-kämpferischen Kirchnerfahrungen der Dritte-Welt-Kirchen.

Gewiß gibt es zur basisgemeindlich orientierten Kirche viele theologische und pastorale Fragen. Gewiß wird gerade an ihnen deutlich, wie sehr hierzulande eine Basiskultur überhaupt fehlt oder nur schwach entwickelt ist. Das hängt an unserer Erziehung, das hängt an unserer verinnerlichten Gehorsamsmentalität, in der sich eine katholische und eine deutsche „Tugend“ wechselseitig bestärken; das hängt an unserer Geschichte usw.¹⁰ Ekklesiologisch stehen der tatkräftigen Entfaltung einer basisgemeindlich orientierten Kirche Schwierigkeiten, speziell auch aus der geltenden Kirchenordnung entgegen. Sie nämlich ist immer noch weit mehr am Modell der Betreuung „von oben“ und „von außen“ als am Modell des Subjektwerdens der Gläubigen und ihrer authentischen Lehrautorität in der Kirche orientiert.¹¹

Die „Zeit der Kirche“, die von dem Übergang in die neue Epoche einer polyzentrischen Weltkirche gekennzeichnet ist, wird m. E. nicht eine Zeit der großen charismatischen Führer sein, nicht eine Zeit der theologischen Meisterdenker. Sie wird viel eher eine Zeit der beharrlichen Subjektwerdung der Kleinen sein, und in diesem Sinne wohl auch eine Zeit der Basis. Sie wird nicht die Zeit des Gegensatzes zwischen Amtskirche und Basiskirche sein, sondern die des Gegensatzes zwischen einer nur in Betreuung verharrenden bürgerlichen Religion und einer messianischen Religion der Nachfolge. Die Heraufkunft einer basisgemeindlich orientierten Kirche steht auch nicht in schlechthinigem Gegensatz zum Modell einer sogenannten „Volkskirche“. Sie könnte geradezu der Anfang von Volkskirche mit einer subjekthaften Basis sein, also der Anfang einer Volkskirche als „Kirche des Volkes“. In ihr wäre dann jener Schritt gelungen, von dem auch das Synodendokument *Unsere Hoffnung* ausdrücklich spricht, nämlich „der Schritt von einer protektionistisch anmutenden Kirche für das Volk zu einer lebendigen Kirche des Volkes, in der alle auf ihre Art sich verantwortlich beteiligt wissen am Schicksal dieser Kirche und an ihrem öffentlichen Zeugnis der Hoffnung.“

VI.

Natürlich enthält die Rede vom Aufbruch zur kulturell polyzentrischen Weltkirche eine Fülle von noch *nicht hinreichend geklärten Voraussetzungen* und von noch nicht hinreichend beantworteten *Fragen*. Zum Beispiel:

1. Ist der kulturelle Polyzentrismus, der in unseren Überlegungen vorausgesetzt wird, inzwischen nicht schon keimhaft zersetzt durch jene profane Europäisierung der gesamten Welt, die wir „Technik“ oder „technologische Zivilisation“ nennen, also durch jene sogenannte okzidentale Rationalität (MAX WEBER), die inzwischen mit ihrer „Entzauberung der Welt“ die Weltherrschaft angetreten hat? Gibt es überhaupt noch genügend kulturelle Identität und Resistenz gegenüber diesem Weltprozeß der europäischen Zivilisation? Ist nicht jeder Fortschritt und jede Befreiung dieser nichtwestlichen Länder am Ende nichts anderes als eine Art „Befreiung zum Westen“? Gewiß, wir brauchen auch als Christen Widerstandsreserven gegen das sogenannte „Projekt der Moderne“, das Europa hervorgebracht hat, denn wir können dieses Projekt der europäischen Moderne, diese technologische Zivilisation nicht einfach als neutralen, gewissermaßen unschuldigen Katalysator für die weltweite Entfaltung des Christentums betrachten. Zu genau wissen wir nämlich, daß in diesem Projekt der Moderne tiefste Gefährdungen für die christliche Identität stecken, etwa der bereits angekündigte „Tod des Subjekts“, der Tod der Geschichte bzw. die wachsende Geschichtslosigkeit, der Triumph einer ungerichteten Evolution usw. Wir sind auch im Westen auf der Suche: nicht etwa nach Abschaffung dieser wissenschaftlich-technischen Welt, nicht geleitet von dem Wunsch nach der Euthanasie der Technik, wohl aber gerichtet auf neue Formen des Umgangs, der Handhabung technischer Wirklichkeit. Bieten hier die nichteuropäischen Kulturen entsprechende Widerstandsreserven? Bieten sie kulturell bedingte und genährte Möglichkeiten eines neuen Umgangs mit Technik und technologischer Rationalität?

2. Für den christlichen Sendungs- und Missionsgedanken ist es besonders wichtig darauf zu achten, daß die nichteuropäischen Kulturen bereits „religiös besetzt“ sind. Wenn deshalb Christen ihre Identität in und aus nichteuropäischen Kulturen bilden, sind sie bereits von einer bestimmten religiösen Tradition mitgeprägt, und zwar einer nichtchristlichen. Man denke z. B. an die Situation der Christen in Indien. Wenn sie ihre eigene kulturelle Identität entfalten, stehen sie jeweils vor der Frage: ist das, was wir kulturell sind, nicht auch längst hinduistisch geprägt? Solche Fragen machen sichtbar, daß das Verhältnis zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen von vornherein anders ist als wir das üblicherweise voraussetzen, und dies ist besonders wichtig für unser Missionsverständnis: Für einen christlichen Asiaten tritt die nichtchristliche Religion (Buddhismus, Hinduismus, Islam) nicht einfach von außen heran, sie gehört zu seiner „Kultur“. Was bedeutet das im einzelnen für das Verständnis christlicher Mission wie für das Verhältnis von Christentum zu nichtchristlichen Religionen?¹²

3. Wie kann sich der „christliche Universalismus“ in der Begegnung mit nichtwestlichen Religionen und Kulturen so verstehen, daß er sie nicht umstandslos geistesimperialistisch ein- und unterordnet, sondern sie in ihrer eigenen Würde wahrnimmt, wie das ja das Konzil selbst fordert? Hier ist wohl die narrativ-praktische Selbstdarstellung der christlichen Universalität eine Möglichkeit, den universalen Anspruch aufrechtzuerhalten, ohne andere Religionen (wie sublim auch immer) einfach zu vereinnahmen.¹³

The Church today is aiming at a transition from being a culturally monocentric Western Church to a culturally polycentric world Church. What is the import of the experience that the Church no longer simply "has" a Third World Church but "is" a Third World Church with its origins and its constitutive history in the West (and in Europe)? The Second Vatican Council opened the way for this transition to a polycentric world Church, which must be considered as a new epoch in Church history. The essay not only clarifies this polycentrism with respect to the situation of the Third World Churches (in particular the Latin America Churches); it also outlines the consequences for the Western and European Churches and their theologies. There is a threefold reformational thrust stemming from the poor Churches of the world: the development of a new ecclesial model in so-called basic communities; the concentration on discipleship, resulting in a politically sensitive spirituality; the theological impulse concerning a new vital unity of redemption and liberation. Finally the essay touches on some questions which arise in the context of this transition towards a polycentric world Church: Does this kind of polycentricity still actually exist in the world or is it not already affected in its roots by the world conquest accomplished by Western rationality? What is the constitutive truth of Western Christianity in the face of this polycentricity? How can Christian universalism be understood so that it does not imperialistically absorb the non Christian religions and cultures?

¹ Wenn wir die Apostelgeschichte als erste Kirchengeschichte begreifen, dann können wir in ihr real die erste Zäsur, also diejenige vom Juden-Christentum zum Heiden-Christentum, beschreiben und die zweite Zäsur, also jene zur kulturell polyzentrischen Weltkirche, intentional vorweggenommen finden. In diesem Sinne korrespondiert ein kulturell polyzentrisches Verständnis der Weltkirche jenem Kirchenbild, wie es ausdrücklich in der Apostelgeschichte verheißt ist, wenn man einmal davon ausgeht, daß es sich bei jener „Zeugenschaft bis an die Grenzen der Erde“ nicht nur um eine geographische Verbreitung, sondern um eine kulturelle Einwurzelung des Glaubens und der Nachfolge handelt.

² Zu dieser Einschätzung des Konzils als eines Konzils des Übergangs zur Weltkirche vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie 14*, in einigen Beiträgen dieses Bandes.

³ Die These, daß die europäische Kirchengeschichte ein wesentliches Stück Ursprungsgeschichte einer kulturell polyzentrischen Weltkirche darstellt und bleibt, enthält auch die Aufgabe, angesichts dieses Übergangs zum kulturellen Polyzentrismus das abendländisch europäische Erbe, kurzum die „Wahrheit des Westens“ entschiedener als bisher herauszuarbeiten und auch in der Gesamtkirche zu vertreten. Dabei muß deutlich werden, daß dieses westliche Erbe eigentlich von zwei Traditionssträngen geprägt ist, daß es sich seinerseits eigentlich zwei Kulturen verdankt, die konstitutiv geworden sind für die kirchliche Identität: nicht nur das griechisch-hellenistisch inspirierte und durch römisch-lateinische Traditionen strukturierte und disziplinierte Erbe, sondern auch das Erbe aus Palästina, aus den jüdischen Traditionen. Diese Herkunft aus dem Judentum und aus dem auf dem Boden des Hellenismus entfalteten Abendland bleibt der Kirchengestalt überall auf der Welt immanent. Nicht nur der Gott Athens, sondern – vor allem – der Gott Jerusalems muß das westliche Erbe prägen, das unverzichtbar ist für die Weltkirche.

⁴ Zur ökumenischen Relevanz der neuen weltkirchlichen Situation vgl. vor allem die einschlägigen Ausführungen bei K. RAHNER, *Schriften zur Theologie 14*, 333ff, 319ff, spez.

328. – Zwei Modifizierungen der Rahnerschen Vorschläge hinsichtlich der ökumenischen Bedeutung des Weltkirchewerdens der Kirche:

a) Im Unterschied zu RAHNER, der eigentlich schon genügend Gemeinsamkeit zwischen den beiden großen christlichen Konfessionen gegeben sieht, wenn man sie denn richtig interpretiert (vgl. RAHNER-FRIES, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* [QD 100]), im Unterschied dazu bin ich der Auffassung, daß es durchaus noch wichtiger Prozesse der Selbstveränderung, der Selbstreform der Kirche bedarf, um zu der gesuchten Einheit zu kommen, daß die Einheit überhaupt nicht etwa ein rein gnoseologisches Problem, sondern wenn schon, ein Problem der Theorie-Praxis-Dialektik ist, also mutige Schritte zur Selbstreform der Kirche als Grundlage hat. Vor allem aber geht es auch um ein neues Verhältnis zum Judentum, das zum Wachstum der innerchristlichen Einheit gehört, und deshalb:

b) Im Übergang der Kirche zur kulturell polyzentrischen Weltkirche kann sich – endlich – das ökumenische Verhältnis zwischen Christen und Juden, zwischen Kirche und Synagoge produktiv verändern. Denn das auf hellenistischem Boden begründete Heiden-Christentum des Abendlands blieb tatsächlich zu sehr durch seinen Gegensatz zum jüdischen Ursprung geprägt und definiert (und darin liegt wohl auch eine der Wurzeln eines latenten Antisemitismus durch die Kirchen- und Christentumsgeschichte). Eben dieses Freund-Feind-Verhältnis kann sich im Übergang zur realen, kulturell polyzentrischen Weltkirche endlich entkrampfen, und es kann gleichzeitig auch eine neue, heilsgeschichtlich aufgedrängte Nähe sichtbar werden, wenn sich nämlich diese Teilkirchen durch ihre unterschiedlichen kulturellen Identitäten hindurch immer neu ihres Ursprungs und ihrer gemeinsamen Herkunft vergewissern. Denn wiederum bleibt zu erinnern: diese ursprüngliche Wahrheit speist sich aus der Erbschaft zweier Traditionen, der griechisch-hellenistischen des sogenannten Heiden-Christentums und der jüdischen des sogenannten Juden-Christentums.

⁵ Siehe dazu auch J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, Mainz-München 1985.

⁶ Vielleicht darf ich diese Art von Hermeneutik kurz im Blick auf meine eigene theologische Biographie erläutern. Wenn ich mich frage, warum ich Theologie so treibe, wie ich dies seit Jahren versuche, dann steht am Anfang das Erschrecken darüber, daß mir gerade auch die Theologie so unsensibel vorkam – so unsensibel gegenüber den Gefahren der Barbarei und der Unmenschlichkeit, die uns gerade in unserer jüngsten deutschen Geschichte bedroht haben. Ich fühlte mich bedrückt von der idealistischen Verblüffungsfestigkeit unserer Theologie im Angesichte von Katastrophen und Abgründen wie denen von Auschwitz; ich wurde immer mehr irritiert von der Art, in der wir Theologen glauben, über diese Katastrophen hinweg und sozusagen mit dem Rücken zu Auschwitz ungerührt Theologie weitertreiben zu können. In diesem Sinne meine ich, daß die Wahrnehmung von Gefahr eine Grundkategorie der theologischen Hermeneutik sei.

Zu diesem hermeneutischen Ansatz vgl. meine Ausführungen in *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie* in: J. B. BAUER (Hg.) *Entwürfe der Theologie*, Graz-Wien-Köln 1985 und grundsätzlich: O. JOHN, „... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.“ *Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz*, maschinschr. Diss., Münster 1982.

⁷ Vgl. hierzu vom Verfasser ausdrücklich: *Identitätsbildung aus Nachfolge*, in: R. ZERFASS (Hg.), *Mit der Gemeinde predigen*, Gütersloh 1982; zum theologischen Hintergrund vgl. auch vom Verf. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977 u. ö., passim. – Hierher gehört auch mein Text „Aufstand der Hoffnung“ (Katholikentagsreferat, Düsseldorf 1982), aus dem ich eine Passage wörtlich übernommen habe.

⁸ Vgl. zu diesen Überlegungen auch schon K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1972. Dazu auch durchgängig J. B. METZ, *Jenseits bürgerli-*

cher Religion, Mainz 1980, und die einschlägigen Beiträge aus „Unterbrechungen“, GTB 1981.

⁹ Vgl. J. B. METZ, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg-Basel-Wien 1981.

¹⁰ Dieses basiskirchliche Modell läßt sich nicht nur in Unterscheidung zum sog. volkskirchlichen und bürgerkirchlichen Modell erläutern. (Vgl. J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, Mainz 1980). Ich kann es auch anhand einer anderen Triade verdeutlichen: an der Unterscheidung etwa in „Dorfreligion“ (in der die Verwurzelung der Religion in Kindheit, Heimat, Tradition . . . maßgeblich ist), in eine „Stadtreligion“ (geprägt durch gesteigerte Heimatlosigkeit, Beziehungslosigkeit, Anonymität, hohe Mobilität, Akzeleration im Wandel der Lebensverhältnisse usw.) und schließlich eben in die hier gesuchte „Basisreligion“, in der kirchliches Leben ein neues Kommunikations- und Handlungsmodell sucht.

¹¹ Vgl. zur Lehrautorität der Glaubenden – als Ausdruck des Konzilsrbes: Concilium 4/1985 (August 85).

¹² Dies gilt es auch in der produktiven Auseinandersetzung mit und in theologischer Aneignung von modernen Kulturtheorien zu reflektieren. In ihnen wird die Position vertreten, daß es so etwas wie eine gegenseitig inspirierende, schöpferische Assimilation zu verschiedenen Kulturen gibt – vgl. dazu z. B. die Arbeiten von CLAUDE LÉVI-STRAUSS. Was es für das Christentum und die Kirche bedeutet, wenn die so assimilierende Kultur substantiell durch eine – nichtchristliche – Religion geprägt ist, steht theologisch zur Diskussion.

¹³ Der Versuch, dieses Problem mit der Theorie vom anonymen Christentum (und seinem abstrakten, transzendental-idealistischen Universalitätsbegriff) zu lösen, scheitert m. E. theologisch an der Frage nach dem Verhältnis zur jüdischen Religion: sie kann – für Christen – nie einfach als anonymes Christentum interpretiert werden. Israel muß – paulinisch – gerade als Israel gesehen und gewürdigt bleiben! – Zum Konzept eines narrativ-praktischen Christentums vgl. meine Überlegungen in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, § 9.

JOHANN BAPTIST METZ, geb. 1928, Studium in Innsbruck und München, Dr. theol. und Dr. phil., ist seit 1963 Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Er ist Mitbegründer und Mitherausgeber der Internationalen Katholischen Zeitschrift für Theologie „Concilium“.

II. KIRCHE IM KONTEXT DER KULTUREN

AFRIKANISCHES PROFIL VON THEOLOGIE UND KIRCHE

von Engelbert Mueng

Für den schlichten Christen Afrikas, der an Jesus Christus und an seine Kirche glaubt, ist das Zweite Vatikanische Konzil eine der Kirche und unserer heutigen Zeit zuteil gewordene außerordentliche Gnade: ein Schritt vorwärts, dem Kommen des Reiches Gottes entgegen.

Im Vorfeld der Bischofssynode vom Oktober 1985 wurde von der Presse eine Kampagne geschürt, die zweifellos dazu angetan war, einige Gemüter zu beunruhigen. Das Interview mit Kardinal JOSEPH RATZINGER im Sommer 1984, das unter dem Titel *Voici pourquoi la foi est en crise* in der italienischen Zeitschrift *Jesus* veröffentlicht wurde, hat, wie es heißt, diese Kampagne eingeleitet. Die *Documentation Catholique* widmete ihrerseits ihre Ausgabe vom 5. Mai 1985 diesem umfassenden Überblick über die Glaubenssituation in der Welt.¹ Die Debatte wurde zu einem bevorzugten Thema der Presse. In Frankreich publizierte *Le Monde* im Laufe des Juni 1985 fast täglich Stellungnahmen von Bischöfen, Theologen und einfachen Christen; so zum Beispiel: *Le Cardinal Ratzinger et Vatican II*, Stellungnahmen von JEAN-ROBERT ARMOGATHE (Priester) und von JEAN DELUMEAU (Professor am Collège de France) in *Le Monde* vom 22. Juni 1985, S. 12. Zur gleichen Zeit tauchten in den Auslagen der Buchhandlungen andere Werke von RATZINGER auf, so zum Beispiel »*Les principes de la théologie catholique: Esquisse et matériaux*«, Paris 1985, und *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris 1985.

Die Debatte scheint sich um so heftiger zu entwickeln, als die jüngsten Stellungnahmen von Kardinal RATZINGER seine als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre wiederholt und unermüdlich ausgesprochenen Warnungen vor gewissen Strömungen der heutigen Theologie, zumindest für das Verständnis des Durchschnittslesers, mit Entschlossenheit in die Öffentlichkeit tragen.² Immerhin schienen diese Warnungen insgesamt „den Schaden einzugrenzen“. Zunächst im geographischen Sinne, weil es sich vor allem um Lateinamerika handelte und, infolge „Ansteckung“, um die Dritte Welt. Zudem in lehrmäßiger Hinsicht, da es die „marxistische Analyse“, eine bestimmte Ekklesiologie und ein bestimmter Gebrauch der Humanwissenschaften und ihre moralischen Implikationen waren, die im Visier zu stehen schienen.

Entretien sur le Foi aber umfaßt mit einem einzigen Blick die Gesamtheit der bewohnten Welt. Als schlichter afrikanischer Christ, der wir sind, fühlen wir uns von diesem Werk angerührt, und zwar zunächst vom Glauben des Autors, von seiner Aufrichtigkeit und von der Unmittelbarkeit seines Gesprächstons. Sodann berührt einen vor allem jene Art von Obduktion, die sozusagen das Innerste der vom Krebs der nachkonziliaren Krise befallenen Kirche bloßlegt. Daß gewisse Klarstellungen, die die Theologie der Befreiung

betreffen, wohlbegründet sind, daran besteht kein Zweifel. Die gleichen Klarstellungen erfolgten übrigens schon vor Beginn der offiziellen Debatte seitens der bescheidenen Theologen Afrikas. Daß sich die Kirche, und zwar namentlich im Westen, in einem permanenten Krisenzustand befindet, der nicht auf das Konzil zurückzuführen ist, der vielmehr schon vorher bestand und auch heute noch andauert, darüber ist sich alle Welt einig. Tausende Priester sagen sich los von den heiligen Weihen, dazu die allgemeine Krise der geistlichen Berufe, verbunden mit einer radikalen und systematischen Infragestellung der traditionellen Werte des Glaubens und der Moral – all dies geschieht vornehmlich in den Wohlstandsländern, in jenem Westen, der 2000 Jahre lang glaubte, mit dem Geschenk des Glaubens sei das Privileg verbunden, die Welt zu beherrschen . . . Hatte Vergil nicht recht, wenn er sagte: „Tu regere imperio populos Romane memento“⁴³?! Man kann die Enttäuschung des Kardinals verstehen: „Der Papst und die Konzilsväter erwarteten eine neue katholische Einheit, doch statt dessen ist man auf Auseinandersetzungen zugegangen, die – um mit PAPST PAUL VI. zu sprechen – anscheinend von der Selbstkritik zur Selbstzerstörung führen. Man hatte eine neue Begeisterung erwartet und endete statt dessen allzuoft in Verdrossenheit und Entmutigung. Man erwartete einen Sprung nach vorn und sah sich statt dessen konfrontiert mit einem Prozeß des Verfalls, der unter Berufung auf den ‚Konzilsgeist‘ immer weiter fortschritt und das Konzil selbst immer mehr in Mißkredit brachte.“⁴⁴

„Nos autem sperabamus!“. Wir aber hofften . . .! Ein Vergleich mit den Jüngern von Emmaus drängt sich auf. Dieser nostalgische Aufschrei verrät die Erschütterung von mehr als tausendjährigen Sicherheiten und die kaum unterdrückte Hoffnung auf eine Rückkehr des Triumphalismus vergangener Jahrhunderte des Christentums. Wenn der Schwerpunkt des Weltgeschehens heute offensichtlich nicht mehr in Europa liegt, so verlagert sich gleicherweise der Schwerpunkt des Christentums mehr und mehr in die Dritte Welt. Vielleicht ist es diese Tatsache, die das Zentrum der Schwerkraft von gestern erzittern läßt.

Wenn sich das nachkonziliare Kirchenbild, so wie wir es vor Augen haben, in der Situation der Kirche in den Wohlstandsländern bestätigt, so doch keineswegs in der Mehrzahl der Länder der Dritten Welt. In Afrika jedenfalls ist die Situation der Kirche eine andere.

Die afrikanische Theologie

Gespräch über den Glauben betont, nicht ohne Stichhaltigkeit, die wesentlichen Linien der Problematik einer eher als „Programm“ denn als „Realität“ betrachteten afrikanischen Theologie. Was besagt dies anderes, als daß die afrikanische Theologie wesentlich zukunftsorientiert ist und daß die Ausarbeitung eines afrikanischen Redens über Gott mit den anachronistischen Ansprüchen der erschöpfenden und definitiven „Summen“ nicht viel anfangen kann. Denn Gott spricht zu uns an jedem Tag und in jeder Generation,

und jeden Tag aufs neue müssen wir unsere Antwort finden und nicht immer nur die Antworten anderer wiederholen.

Die Theologie ist kontextuell, d. h. sie ist ein Reden über Gott, das aus einer geschichtlich-kulturellen Situation hervorbricht, die unverwechselbar die unsere ist. Es ist inmitten dieser unserer Situation, daß Gott uns anruft, daß er selbst zu uns spricht durch seine Schöpfung, durch die Kirche, durch unsere religiöse Erfahrung. Der afrikanische Kontext gleicht keinem anderen, er wiederholt und reproduziert keinen anderen Kontext. Afrikanisches Reden über Gott kann sich nicht aus einer Tradition heraus entfalten, die als ein von der afrikanischen geschichtlichen Erfahrung trennbares „An-Sich“ betrachtet wird. Wenn man heute „gewisse als afrikanisch dargestellte Ansichten“ den „authentischen afrikanischen Traditionen“ gegenüberstellt, dann können wir das nur begrüßen; denn es geht wahrhaftig nicht darum, daß Nicht-Afrikaner anstelle von Afrikanern auf den Anruf Gottes antworten. Und wir fügen hinzu, daß die „authentischen afrikanischen Traditionen“ unser unveräußerliches Erbe sind; nur wir selber, wir allein können sie Gott anbieten. Jeder andere, der das an unser Statt tun wollte, wäre ein Usurpator oder ein Dieb, und die Bibel verbietet die Aufopferung gestohlener oder usurpierter Gaben. Gewiß, hinter manchem Zögern spüren wir tiefergehende, radikalere Fragen. Kann man berechtigterweise von irgendeinem afrikanischen Beitrag zum christlichen Erbe sprechen? Die authentischen afrikanischen Traditionen sind, soweit sie existieren, eben jene, deren Inhalt sich praktisch bereits in der *klassischen christlichen Tradition* vorfindet. Was aber ist die klassische christliche Tradition? Die des Westens? Die des Ostens? Die der alten Kirchen Ägyptens und Äthiopiens?

Christliche Kirche und christliche Tradition wachsen und reifen Tag für Tag. Beide sind noch nicht vollendet, und es gibt in ihnen, heute und morgen, sehr wohl noch Platz für die durch nichts anderes zu ersetzende christliche Erfahrung Afrikas. Uns wird gesagt, es gäbe keine reine afrikanische Tradition, aus der sich das Projekt eines afrikanischen Katholizismus speisen könnte. Dem wäre entgegenzuhalten, daß es nirgendwo, weder in Europa noch in Amerika noch in Asien, eine reine Tradition gibt. Was uns jedoch verwundert, das sind Äußerungen wie diese: „Schon lange führt kein Weg mehr zurück in eine vor den Ergebnissen des europäischen Denkens liegende kulturelle Situation!!!“ Immer und immer wieder das berühmte souveräne, universale, absolute *europäische* Denken! Alles ist gesagt, wir kommen also zu spät. Glücklicherweise ist die Wahrheit über Afrika anders. Die hier leben und das Schicksal ihres Volkes teilen, wissen, daß Afrika nicht völlig unter die Gewalt dieses berühmten europäischen Denkens geraten ist. Afrika wehrt sich noch, und zwar an vielen Punkten des Kontinents durchaus siegreich.

Gegenüber gewissen Ausdrucksweisen, die eher an die Sprache der Gewalt als an die des Evangeliums erinnern, kann man nur Beklemmung empfinden. Die Gewalt sucht sich aufzuzwingen mit schroffen Behauptungen, mit brutalen Verneinungen, unbekümmert um die Richtigkeit der Fakten. So kommt es, daß man Afrika jegliche „afrikanische Spezifität“ abspricht, wobei

man völlig an der Tatsache vorbeisieht, daß die Völker Schwarzafrikas seit fünf Jahrhunderten das gleiche Los der Ausbeutung, der Versklavung, der Dominierung, der Verachtung teilen. Das begründet eine von gleichen Interessen und Bestrebungen geprägte Schicksalsgemeinschaft, die mindestens so stark ist wie die der Stammesgemeinschaften. Der afrikanische Befreiungsplan, ob er nun hier und da bereits verwirklicht oder noch in der Durchführung begriffen ist, ist ein afrikanisches Gemeinschaftsprojekt, das die Souveränität Afrikas in bezug auf sein eigenes Geschick charakterisiert. Der gemeinsame Nenner, der das grundlegende Fundament der afrikanischen Kultur betrifft, ist das Verständnis von Mensch und von Welt.

Der afrikanische Einigungsplan ist ein weiterer Ausdruck der afrikanischen Souveränität in bezug auf unser Geschick. Dieses Projekt hat seine politischen, kulturellen, wirtschaftlichen und religiösen Ausdrucksformen.⁵ Im religiösen Bereich kann ein solches Projekt nur eine authentische Katholizität fördern, die nicht in der Hegemonie des Westens über die Welt besteht. Der Widerstand gegen afrikanische Projekte der Befreiung und der Einigung kommt einer Kriegserklärung gegen Afrika gleich; das heißt praktisch, die Sprache der Gewalt anzuwenden.

Die afrikanische Kultur ist wesentlich Ausdruck der afrikanischen Auffassung vom Menschen, von der Welt, von Gott. Die afrikanische kulturelle Gemeinschaft ist eine Schicksals- und Identitätsgemeinschaft, eine Gemeinschaft mit gleichen Zielen und Hoffnungen. Eine solche Gemeinschaft integriert in vollkommener Weise die Stammeschichtungen und ihre enormen Schätze an Weisheit, Kunstfertigkeit, Wissen, Techniken, Einrichtungen, um sie in das hinein zu sublimieren und zu investieren, was wir heute „das afrikanische Programm“ nennen. Die Demütigungen der Geschichte haben uns über unsere Begrenzungen belehrt, und wir wissen, daß es Heil nur in der Zusammenfassung von allem und von allen in Jesus Christus gibt. Es liegt uns daher fern, Gott unsere menschlichen Ansichten aufzwingen zu wollen, und noch viel weniger wollen wir unsere Nichtigkeiten gegen Gottes Wort in die Waagschale werfen. Wir können Kardinal RATZINGER nur beipflichten, wenn er sagt: „Die Katholizität liegt wesentlich darin: nicht das eigene Erbe oder das eines anderen als Kriterium der Beurteilung zu nehmen, sondern im Gegenteil das Wort Gottes, das beide beurteilt.“⁶ Genau dies war das Thema der ersten Generalversammlung der Ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen: Das Wort Gottes und die Sprachen der Menschen (Yaounde, September 1980).

Die afrikanische Theologie ist ein Programm und mithin auch ein Entwurf. Sie ist der Zukunft zugewandt. Ihre Realität ist die eines Programms, das schrittweise erfüllt wird. Die afrikanische Theologie ist unterwegs.⁷ Sie besitzt weder die Arroganz noch die Ambition der „Theologischen Summen“. Aber sie hält sich an das Wesentliche. Und das Wesentliche, das ist für sie zunächst und vor allem ein afrikanisches Lesen des Wortes Gottes, und das heißt, das demütige, geduldige und unablässige Suchen nach der Begegnung des afrikanischen Menschen mit dem in der Bibel geoffenbarten Gott Jesu Christi. Weder in der Archäologie noch in der Geschichte noch in der

Sprachwissenschaft noch in der Exegese ist bereits alles gesagt worden über die Botschaft, die Gott an die Kirchen und die Menschen Afrikas und der ganzen Welt richtet. Unser Kongreß in Jerusalem 1972 über die Bibel und Schwarzafrika hat uns zur Genüge die Notwendigkeit einer afrikanischen Lektüre der Bibel erkennen lassen.⁸ Es ist ein weites Feld der Forschung, das sich hier der afrikanischen Theologie öffnet.

Das Wesentliche ist für uns zudem die objektive und rigorose Analyse des afrikanischen Kontextes. Wie wir schon wiederholt in Beiträgen zum *Bulletin de Théologie africaine* festgestellt haben, ist weder die marxistische Analyse noch die Anwendung der Humanwissenschaften in sich indifferent, objektiv, universal, geschweige denn unbelastet und unschuldig in bezug auf das historische Geschick Afrikas. Zu oft waren diese Instrumente der Analyse auch Werkzeuge der Beherrschung, der Unterdrückung und der Ausbeutung. Selbst Kategorien und Terminologien wie Dritte Welt, Unterentwicklung, technische Hilfe, Zusammenarbeit bedürfen der kritischen Überprüfung und der Konversion. Die Lüge, die dies alles beinhaltet und einhüllt, muß im Hinblick auf die göttliche Wahrheit angeprangert werden. Der afrikanische Kontext der Kolonialisierung und des Rassismus ist de facto ein Kontext der anthropologischen Vernichtung. Der Kontext des nachkonziliaren Afrika ist ein Kontext der anthropologischen Verarmung. Er rechtfertigt ein neues System der Beherrschung, das möglicherweise eines der subtilsten und vielschichtigsten ist, das es in der Menschheitsgeschichte jemals gegeben hat. Es stellt sich dar als regelrechte Industrie, die darauf aus ist, das sozusagen als Rohmaterial betrachtete menschliche Elend fortbestehen zu lassen und auszubeuten. Diejenigen, die wie STOLERU das Drama der Armut in den Wohlstandsländern untersucht haben, wissen, daß sich dieses Phänomen nicht nur auf die Dritte Welt beschränkt.

Das Wesentliche für die afrikanische Theologie ist zudem die Auffassung vom Menschen, von der Welt und von Gott, die insgesamt einen unermesslichen Schatz afrikanischer Weisheit bildet, den es zu evangelisieren gilt. Hier ist das gesamte Problem der Inkulturation angesprochen. Diese Ebene ist es, auf der sich tatsächlich das Problem der Christus-Begegnung stellt, d. h. das Problem der Bekehrung. Und es ist auf dieser Ebene, daß wir unser menschliches Reden in voller Verantwortung dem Wort Gottes unterordnen müssen. Jede authentische Begegnung mit Christus setzt freie Menschen voraus. Solche Begegnung ist ein wirkliches Sakrament der Befreiung. Daher die Notwendigkeit, sich zu allererst von den Fesseln der kolonialen und neokolonialen Knechtschaft zu befreien. Die Inkulturation, d. h. die Evangelisierung unserer Kulturen ist folglich, nach dem Wort der Päpste, die totale Befreiung unserer Kulturen und ihr Eintreten in die Kirche, um dort ihren bis jetzt noch leeren Platz einzunehmen, denn ohne dies gibt es keine wahre Katholizität.

Wesentlich für die afrikanische Theologie ist schließlich das Leben des Volkes Gottes selbst. Der Fehlschlag der traditionellen Ekklesiologie des Westens offenbart sich heute in dem, was man den massiven Glaubensabfall des Westens genannt hat. Das Suchen nach einer „afrikanischen Ekklesiolo-

gie“ ist eine Notwendigkeit, die die Treue zu Christus uns auferlegt. Die Gesetze, die das Leben der christlichen Gemeinschaften regieren, müssen auf diese Gemeinschaften zutreffen. Die Untersuchungen, die sich auf das Kirchenrecht der afrikanischen Kirchen erstrecken, sind nicht eine Angelegenheit der Demagogie, sondern der Aufrichtigkeit vor Gott. Die Fragen, die das sakramentale Leben unserer Christen aufwirft, betreffen gleicherweise die Glaubenslehre wie auch die Disziplin: ob es sich um die Materie oder Form bestimmter Sakramente handelt, ob es sich um die Ämter und um jene handelt, die sie ausüben, ob es sich um Ehe und Familie handelt, um Katechese oder die christliche Erziehung, um das politische oder wirtschaftliche Engagement von Christen, um den Dialog der Religionen auf einem Kontinent, wo das Christentum noch eine Minderheit ist, um den Ökumenismus und die sichtbare Einheit der Christen – die Besonderheit und Vielfalt der Probleme und Fragen, die der spezielle Kontext Afrikas aufwirft, können sich nicht auf die Zelebration der Messe mit Palmwein, auf die „christliche Polygamie“ oder die Ehe auf Probe beschränken. Es ist eine Vielzahl von Herausforderungen, denen sich die afrikanische Theologie gegenüber sieht.

Für die afrikanische Theologie bleibt das Wesentliche immer die Antwort auf die Frage, die Christus an einen jeden von uns richtet: „Und ihr, für wen haltet ihr mich?“ Die Theologie kann sich, so wie wir sie sehen, nicht mit einer einfachen akademischen Übung zufriedengeben. Sie ist Unterwerfung unter das Urteil Gottes. Sie ist eine geistliche Übung. Die traditionellen afrikanischen Religionen haben uns einen einzigartigen Schatz und ein Erbe der „Vertrautheit und der Gemeinschaftsfähigkeit“ mit dem Jenseits hinterlassen. Diejenigen, die naiverweise glauben, Evangelisierung sei eine Kampagne des Rationalismus zur Bekämpfung der zu Zauberei und Hexerei neigenden Mentalität des Negers, haben sich ihre Mißerfolge selber zuzuschreiben. Die Wahrheit ist, daß die Frohbotschaft von Jesus Christus die des Emmanuel, des Gott-unter-uns ist. Die Glaubwürdigkeit des Evangeliums hängt von seiner Fähigkeit ab, uns mit dem unter uns gegenwärtigen Gott in Verbindung zu bringen, jenes Erbe der „Vertrautheit und der Gemeinschaftsfähigkeit“ mit dem Jenseits, das unsere Ahnen uns hinterlassen haben, anzunehmen und zu übersteigen. Das Evangelium muß von den Afrikanern in ihrem wirklichen Kontext gelesen werden. Das Evangelium muß antworten auf die Fragen wirklicher Menschen, die zu eben diesem Kontext gehören. Was sagt den Opfern der anthropologischen Vernichtung und Verarmung die Gute Botschaft von Jesus Christus? Hier liegt der Grund, warum die afrikanische Spiritualität eine Spiritualität der Seligpreisungen, eine Spiritualität der Befreiung der Schwachen, der Armen und der Unterdrückten ist.

Wie steht es um ein afrikanisches Konzil?

Die Gründe, die für die Durchführung eines afrikanischen Konzils sprechen, sind ebenso zahlreich wie stichhaltig. Für die afrikanischen Bischöfe und alle Christen in Afrika, die jetzt miteinander in Eigenverantwortung für

die Evangelisierung ihres Kontinents eintreten, ist es erforderlich, sich den vielfältigen Problemen zu stellen, die diese Evangelisierung aufwirft, und mit der Gnade und Kraft des Heiligen Geistes in voller Verantwortung die erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen. Es gibt heute keine fertigen Rezepte, die den Afrikanern bei ihrer Selbst-Evangelisierung helfen könnten. Die ausländischen Missionare haben mit Methoden und Mitteln, die von Erfolg gekrönt waren, eine bewundernswerte Arbeit geleistet. Aber weder ihre Methoden und Mittel noch die auf die ausländischen Missionare zugeschnittenen Weisungen der römischen Kongregation für die Evangelisierung der Völker sind für die heutigen Afrikaner und ihren Kontext brauchbar. Zweifellos läßt das neue Kirchenrecht den Verantwortlichen der Ortskirchen heute mehr Spielraum als dies in der Vergangenheit der Fall war. Eben deswegen brauchen die einheimischen Ortskirchen Afrikas ein Konzil, um das Kirchenrecht in der Praxis durchführbar zu machen. Die afrikanischen Bischöfe haben am Zweiten Vatikanischen Konzil teilgenommen. Sie sind Teilnehmer aller römischen Synoden, die seitdem stattgefunden haben. Die Erfahrung hat sie gelehrt, daß sie nirgendwo anders als in Afrika die nötigen Voraussetzungen finden werden, um in aller Ruhe des Geistes und nach den wirklichen Bedürfnissen der ihnen anvertrauten Menschen die eigentlichen Probleme anzugehen, aus denen sich ihr tägliches Leben im Dienst des Apostolats zusammensetzt. Weder das II. Vaticanum noch das neue Kirchenrecht geben ihnen brauchbare Anweisungen an die Hand gegenüber den Realitäten ihres Kontextes, die da heißen Dürre, Hungersnot, Staatsstriche, Unterentwicklung, anthropologische Verarmung, Neo-Kolonialismus, Apartheid, traditionelle afrikanische Familie, Polygamie, Schule und Erziehung in Afrika, Inkulturationsprobleme, das materielle Leben der Kirche in Afrika, Urbanisierung, die umfassende Befreiung des Kontinents usw.

Dies sind die Gründe, die ein afrikanisches Konzil erforderlich und dringend machen, nicht nur als punktuell Phänomen, sondern als eine dynamische und permanente Struktur gemäß der alten Tradition der Kirchen Afrikas.

Die ältesten Kirchen Afrikas finden sich im Osten im Niltal, insbesondere in Äthiopien und in Ägypten im Umkreis der großen Metropole Alexandrien; sodann im romanischen Westafrika mit dem Zentrum Karthago. Diese Kirchen zeichneten sich ab dem 2. Jahrhundert durch ihren Dynamismus und ihre Ausstrahlung aus. Die ältesten Martyrer-Dokumente stammen aus Nordafrika; es sind die Berichte vom Martyrium der Scillitaner um das Jahr 180. Das Mönchtum ist in den Wüstenoasen Ägyptens entstanden. Auch die gefährlichsten Häresien sind zu dieser Zeit aus Afrika, aus dem Arianismus in Ägypten und dem Donatismus in Nordafrika, gekommen. Es ist verständlich, daß die Kirchen Afrikas schon früh die Notwendigkeit permanenter Konsultationen verspürten. Die Praxis von Konzilien war hier so sehr die Regel, daß mitunter sogar mehrere in einem Jahr abgehalten wurden, so in Karthago zwei Konzile im Jahre 254 und drei im Jahre 256.

In Nordafrika ist demnach die älteste Konzilstradition anzutreffen. Das erste von Bischof AGRIPPINUS von Karthago einberufene Concilium Africanum

fand im Jahre 200 in Karthago statt. Auf der Tagesordnung stand bereits die Frage der Taufe von Häretikern. Von 200 bis 646 haben mindestens 20 bekannte afrikanische Konzilien stattgefunden, auf denen die Bischöfe der nordafrikanischen Provinzen versammelt waren.

Ägypten war der zweite bedeutende Pol des afrikanischen Christentums. Die Konzilstradition ist hier ebenso lebendig wie in Nordafrika. Von 231 bis 633 fanden in diesem Raum 15 Konzilien statt, die mit dem Namen Alexandrien verbunden sind. Während sich die nordafrikanischen Konzilien außer mit der Verurteilung von Häresien wie dem Donatismus und Pelagianismus vor allem mit Problemen der Disziplin und der Pastoral befaßten, beschäftigten sich die Konzilien von Alexandrien vorwiegend mit Fragen der Lehre.

Ein afrikanisches Konzil würde aber nicht nur anknüpfen an die altafrikanische Tradition, sondern stünde auch in Übereinstimmung mit der jüngeren Konzilstradition der Missionskirchen. Wir wählen hier drei Beispiele aus der asiatischen Kirchengeschichte: *Das Allgemeine Konzil von China* (14. bis 28. Mai 1924), *das National-Konzil von Japan* (5. bis 19. Oktober 1924) und *das Plenar-Konzil von Indochina* (18. November bis 5. Dezember 1934). Diese Konzilien fanden nach der Veröffentlichung der Enzyklika *Maximum Illud* (1919) statt und waren ein dringender Aufruf zur Schaffung eines einheimischen Klerus, und sie alle waren inspiriert und ermutigt von Rom, insbesondere von der Kongregation für die Ausbreitung des Glaubens. Ihr offenkundiges Ziel war die Nutzenanwendung der Enzyklika *Maximum Illud* und des im Jahre 1917 veröffentlichten neuen Kirchenrechtes, ohne die dornigen Adaptationsprobleme zu vergessen, die die Geschichte der China-Mission seit Jahrhunderten bewegten.

*Das erste Plenar-Konzil von China.*⁹ Einberufen durch ein feierliches Schreiben PAPST PIUS XI. vom 20. Januar 1924,¹⁰ versammelte sich das Plenar-Konzil, wie der Papst es nannte, am 14. Mai 1924 in der Missionsprokur in Shanghai. Die Kirche Chinas zählte damals 57 Bischöfe, von denen nur zwei Chinesen waren, 2552 Priester, darunter 1071 Chinesen. Auf dem Konzil waren 47 Bischöfe, einschließlich der beiden Chinesen, anwesend. Man bildete fünf Kommissionen, denen im Durchschnitt jeweils 10 Mitglieder angehörten. Auf der Liste der 50 Kommissionsmitglieder erschienen fünf chinesische Namen. Der Widerhall, den dieses Konzil fand, war nach einem Brief Pius XI. vom 12. Oktober 1924 an Msgr. CELSO CONSTANTINI, den Apostolischen Delegaten und Präsidenten des Konzils, außerordentlich. Noch beredter bezeugt dies die Ansprache, die PIUS XI. am 18. Dezember 1924 vor dem Konsistorium hielt: „Der Verlauf des Konzils glich durch die Feierlichkeit und die Pracht der Zeremonien eher einem Triumph. Vor diesem noch nicht dagewesenen Schauspiel strömten die Herzen der Katholiken über vor Stolz, während die Heiden in sprachloser Ehrfurcht verharrten.“¹¹ Der Papst sah in diesem Ereignis einen neuen Beginn für die Kirche Chinas. Und tatsächlich wurden zwei Jahre später sechs chinesische Bischöfe von PIUS XI. in Rom geweiht.

Das National-Konzil von Japan. Unter dem Vorsitz des Apostolischen Delegaten Msgr. GIARDINI fand vom 5. bis 19. Oktober 1924 in Tokyo das japanische

National-Konzil statt.¹² Von den insgesamt 31 Teilnehmern waren 10 Bischöfe, die übrigen waren Berater. Während unter den Bischöfen kein einziger Japaner war, zählte man unter den Beratern vier japanische Priester. Das Programm des Konzils war minutiös ausgearbeitet worden; die wichtigsten Punkte waren folgende: die Errichtung eines interdiözesanen Priesterseminars, die Förderung karitativer Werke, die Frage von heidnischen Eheschließungen im Hinblick auf das Zivilrecht, die Teilnahme von Christen an den Zeremonien des staatlichen und patriotischen Kultes, der Aufbau einer katholischen Presse und Propaganda usw.

Die Laien leisteten übrigens zu diesem Konzil einen originellen, wenn auch nur indirekten Beitrag, der Beachtung verdient. Obwohl zu diesem Konzil selbst nicht zugelassen, veranstalteten sie doch zu gleicher Zeit und in unmittelbarer Nähe des Konzilsortes eine „*Vollversammlung der Katholiken Japans*“, die auf die Initiative des von Admiral YAMAMOTO geleiteten Zentralkomitees zurückging. Heute erscheint uns eine solche Versammlung von eher nebensächlicher Bedeutung, wenn auch die Konzilsväter darin einen triumphalistischen Ausdruck der Bewunderung und der Dankbarkeit der Japaner gegenüber den aus Europa gekommenen Missionaren sahen. Im übrigen scheint aus dieser Versammlung kein konkreter Vorschlag hervorgegangen zu sein, der den Reflexionen und Debatten der Konzilsväter hätte Nahrung geben können.

Das Plenar-Konzil von Indochina.¹³ Vorbereitet vom Apostolischen Delegaten, einberufen vom Kardinal-Präfekten der Propaganda-Kongregation, versammelte sich das *Plenar-Konzil von Indochina* unter dem Vorsitz des Apostolischen Delegaten in Indochina, Msgr. COLOMBAN DREYER, am 18. November 1934 in Hanoi. Es zählte 47 Teilnehmer, darunter 20 Bischöfe und 27 Theologen und Berater. Auf der Namensliste der Bischöfe war nur ein einheimischer Name zu finden: Msgr. TONG, Koadjutor von Phatdiem; auf der Liste der teilnehmenden Priester erschienen immerhin die Namen von sechs einheimischen Theologen. Das Programm des Konzils erinnert an das von Tokyo und Shanghai: 1. Adaptation an die heutigen Erfordernisse in den Methoden der Verbreitung des Evangeliums; 2. Ausbildung einheimischer Priester, um sie entsprechend dem Willen des Heiligen Stuhls und dem letztendlichen Ziel des Missionsapostolates zur Erfüllung der Aufgaben zu befähigen, die ihnen zunehmend übertragen werden; 3. Entwicklung der Katholischen Aktion. Man erkennt hier unschwer die Hauptthemen der Enzykliken *Maximum Illud* (1919) und *Rerum Ecclesiae* (1926) wieder. Der Wiederhall dieses Konzils, zumindest im Bewußtsein der Missionare, erinnert an den Triumphalismus zum Abschluß des Plenar-Konzils von China.

Die Geschichte der katholischen Missionen in Asien während der ersten und der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts, zeigt, daß die „asiatischen Konzilien“ nicht die Stürme haben verhindern können, die die Kirche in diesen Ländern seit nunmehr bald fünfzig Jahren erschüttern. Nicht allein, daß diese Konzilien nicht zu früh stattgefunden haben; man kann sich vielmehr zu Recht fragen, ob sie nicht zu spät gekommen sind. Während die katholische Kirche der Vereinigten Staaten, kaum daß sie den Kinderschuhen

entwachsen war, bereits zu einer kollegialen Bewußtwerdung und Selbstbehauptung gelangte und ihr weiteres Wachstum eigenverantwortlich plante, während die amerikanischen Konzilien von amerikanischen Bischöfen initiiert, durchgeführt und geleitet wurden und von Anfang an die Probleme der Inkulturation und der Indigenisierung nach dem amerikanischen Empfinden der damaligen Zeit resolut in Angriff nahmen, sind die asiatischen Konzilien von ausländischen Missionaren konzipiert, animiert und dirigiert worden. Und sie kamen erst mehr als 300 Jahre nach der ersten Verkündigung des Evangeliums.

Es gibt heute einige, die denken, es sei zu früh für ein *afrikanisches Konzil*. Nun, was die Geschichte lehrt, spricht für sich. Man könnte sich aus gutem Grund die Frage stellen, ob ein solches Konzil durch Zaudern und Unentschlossenheit nicht Gefahr läuft, zu spät zu kommen.

(Übersetzung aus dem Französischen von U. Faymonville)

¹ Documentation catholique no. 1895 vom 5. 5. 1985, 500–510.

² *Dix Observations sur la théologie de Gustavo Gutiérrez*, adressées aux Evêques du Pérou, in: *Dial* no. 925 vom 22. 3. 1984; *Les conséquences fondamentales d'une option marxiste*, in: *Documentation Catholique* no. 1881 vom 7. 10. 1984; *Instruction sur quelques aspects de la «théologie de la libération»* vom 6. 8. 1984.

³ Vergil, *Aenëis* 6,851.

⁴ *Entretien sur la Foi avec le Cardinal Ratzinger*, in: *France catholique* no. 2008 vom 14. 6. 1985, 3.

⁵ In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß eine „Ökumenische Vereinigung Afrikanischer Theologen“ besteht, deren Ziel die Förderung der christlichen und Wiederherstellung der kirchlichen Einheit, ihrer wahren Katholizität, ist.

⁶ *Documentation Catholique* no. 1895 vom 5. 5. 1985, 509.

⁷ *African Theology en route*, Maryknoll 1979.

⁸ E. MVENG/Z. WERBLOWSKY, *Black Africa and the Bible*, Jerusalem 1972.

⁹ *Bulletin des Missions Etrangère de Paris* 1924, 382ff.; *Les Missions Catholiques* 1924, 380.

¹⁰ ASS 16 (1924) 92ff.

¹¹ A.a.O. 490.

¹² *Bulletin des Missions Etrangère de Paris* 1924, 793ff.

¹³ *Bulletin des Missions Etrangère de Paris* 1935, 55ff.

ENGELBERT MVENG SJ ist Professor für Geschichte an der Universität Yaoundé, Generalsekretär der Ecumenical Association of African Theologians und Sprecher der afrikanischen Sektion der EATWOT.

von John Mutiso-Mbinda

„Christus ist dargestellt worden als Antwort auf die Fragen des weißen Mannes, als Lösung der Probleme, die den westlichen Menschen beschäftigen, als Erlöser der von europäischer Anschauung geprägten Welt, als Ziel der Verehrung und des Gebetes eines historischen Christentums. Wie aber würde Christus aussehen, erschiene er als Antwort auf die von Afrikanern gestellten Fragen? Träte Christus ein in die Welt der afrikanischen Kosmologie, um den Menschen, so wie die Afrikaner den Menschen verstehen, zu erlösen, würde die übrige Kirche ihn dann wiedererkennen? Und wenn Afrika aus seinem unbehinderten Menschsein heraus Christus lobpreisen und bitten würde, wären diese Lobpreisungen und Bitten dann annehmbar?“⁴¹

Immer noch steht die afrikanische Ortskirche vor dieser grundlegenden und schwierigen Aufgabe, die JOHN TAYLOR im oben angeführten Zitat so treffend artikuliert hat. Verschiedene Versuche sind im Gange, sich dieser Aufgabe zu stellen. Eines der Positionspapiere, die bei der AMECEA-Vollversammlung 1973 vorgelegt wurden, ließ ein gewisses Bewußtsein dieser Herausforderung erkennen. Es bezog sich auf die Suche nach Identität, nach relativer ortskirchlicher Autonomie und (institutioneller, wirtschaftlicher und ideologischer) Eigenständigkeit.

Am 31. Juli 1969 stellte PAPST PAUL VI. in seinem Grußwort an die afrikanischen Bischöfe zum Abschluß der 1. SECAM-Vollversammlung in Kampala, Uganda, unter anderem die gleiche herausfordernde Frage: „Muß die Kirche europäisch, lateinisch, orientalisch usw. bleiben, oder muß sie afrikanisch werden?“ In Beantwortung dieser Frage sprach der Papst zunächst vom unveränderlichen Erbe der einen heiligen, universalen, katholischen Kirche. Und nachdem der Papst die gegenwärtige Realität eines weltweiten kulturellen Pluralismus angesprochen hatte, sagte er den afrikanischen Bischöfen: „Unter diesem Aspekt ist ein Pluralismus durchaus angebracht, ja sogar erwünscht. Eine Anpassung der christlichen Lebensformen an die Belange der Seelsorge, der Liturgie und der Glaubensverkündigung sowie des geistlichen Lebens ist nicht nur möglich, sondern wird von der Kirche gefördert. Die liturgische Erneuerung zeigt dies zum Beispiel ganz klar. In diesem Sinn könnt und sollt Ihr Euer eigenes afrikanisches Christentum haben.“⁴² Dieser letzte Satz muß unsere afrikanischen Bischöfe überrascht haben. Noch nie zuvor hatte ein römischer Pontifex sich zu diesem Thema so klar und deutlich ausgesprochen.

In seiner Ansprache an die Bischöfe Kenias in Nairobi machte PAPST JOHANNES PAUL II. eine Aussage, die im Hinblick auf die Inkulturation ebenfalls eine Herausforderung an die afrikanische Ortskirche darstellt. Nachdem er auf *Catechesi tradendae* Nr. 53 und die Bedeutung afrikanischer Werte verwiesen hatte, fuhr der Hl. Vater fort: „Hier kann von einer Verfälschung des Wortes Gottes oder davon, das Kreuz um seine Kraft zu bringen, keine Rede sein (vgl. 1 Kor 1,17); vielmehr geht es darum, Christus zum eigentlichen

Mittelpunkt des afrikanischen Lebens zu machen und das ganze afrikanische Leben zu Christus emporzuführen. So wird nicht nur das Christentum für Afrika bedeutsam, sondern Christus wird in den Gliedern seines Leibes selbst Afrikaner.⁴³

Wir haben es hier wiederum mit einer entschiedenen Aussage zur Frage der Inkulturation zu tun. Der hl. Vater vertritt darin eine Inkulturations-theologie, die mehr auf der Auferstehung als auf der Inkarnation basiert, obwohl die erstere einen Inkarnationsprozeß impliziert, durch den das Evangelium zum belebenden Prinzip der Kultur wird, der es begegnet.

Inkulturation bedeutet die Anstrengungen, mit denen eine Ortskirche versucht, Christus zu verkünden und die Werte, für die er einsteht und die wir in der Hl. Schrift vorfinden, indem sie diese Werte durch Ausdrucksformen und Symbole verkörpert, die den Lebenserfahrungen des Volkes entnommen sind. Diese konkreten Lebenserfahrungen der Menschen, ihre Verwurzelung, ihre Kultur, ihre Lebensweise, ihre Geschichte, ihre Politik, ihr wirtschaftliches Leben, ihre Philosophie, ihre religiösen Systeme, ihren gesamten Kontext gilt es ernst zu nehmen.

Inkulturation und Katechese

Gerade im Bereich der Katechese empfinden wir die Herausforderung als besonders drängend. Das Versäumnis, die Katechese wie auch das Christentum insgesamt zu inkulturieren, hat unser afrikanisches Volk dazu verurteilt, ein gespaltenes, teils afrikanisches, teils westliches christliches Leben zu führen; letzteres in Form der mit dem Glauben übernommenen Symbole, mit denen die Afrikaner ihren christlichen Glauben in Sprache und Liturgie zum Ausdruck bringen mußten. Es gibt keinen Grund, diesen Status quo beizubehalten, wenn wir die Worte PAPST PAULS VI. in Kampala, „Ihr könnt und sollt Euer eigenes afrikanisches Christentum haben“, ernst nehmen. Mit anderen Worten, wir stehen hier vor einer Notwendigkeit, der die afrikanische Ortskirche nicht ausweichen kann. Es ist absolut erforderlich, geeignetes katechetisches Material zu schaffen, das in der praktischen Lebenserfahrung unseres afrikanischen Volkes wurzelt. Ein Vorwärtsschreiten in diese Richtung würde zu einem Christentum führen, das zu einer konkreten Lebensweise und Lebenserfahrung wird, im Gegensatz zu einem Christentum der trockenen Bücherweisheit, das alle Antworten in einem Katechismus bereit hält, aber nicht im Herzen der Menschen lebendig werden läßt.

Eine große Ermutigung haben wir in dieser Beziehung von PAPST JOHANNES PAUL II. empfangen, der in seinem Grußwort an die Bischöfe von Zaire 1980 in Kinshasa unmißverständlich sagte: „Auf dem Gebiet der Katechese können und müssen Darstellungen geboten werden, die der afrikanischen Seele angemessener sind, wobei auch dem immer intensiveren Kulturaustausch mit der übrigen Welt Rechnung zu tragen ist.“⁴⁴ Ähnlich ermutigende Worte enthielt die Ansprache, die der Hl. Vater im gleichen Jahr an die Bischöfe Kenias in Nairobi hielt: „Die Akkulturation bzw. Inkulturation, die Ihr zu

Recht fördert, wird in der Tat die Fleischwerdung des Wortes widerspiegeln, wenn eine vom Evangelium umgestaltete und erneuerte Kultur aus ihren eigenen, lebendigen Überlieferungen echte Ausdrucksformen christlichen Lebens, Feierns und Denkens hervorbringt.⁴⁵

Im Lichte dieser beiden Aussagen muß man sich fragen, warum Christus noch weiterhin in fremden Ausdrucksformen und Symbolen verkündet werden soll. Inkulturation in der Katechese ist eine radikale Loslösung von der überkommenen Art und Weise einer Darstellung, die afrikanische Kritiker des Christentums als den fremden Christus beschreiben! Diese durch die Darstellung eines „weißen“ Christus entstandene Verzerrung kann in der Tat als etwas angesehen werden, das die Menschen Afrikas daran gehindert hat, Ihn zu erkennen (Lk 24,13–15). Der auferstandene Herr kann nicht auf eine bestimmte Kultur eingeschränkt werden, da er über jede Kultur hinausgeht. Die Aufgabe und Herausforderung besteht darin, Christus auf afrikanische Weise zu verkünden und nicht ein Christusbild zu vermitteln, das von einer bestimmten Kultur und deren Begrenzungen geprägt ist und auf unseren eigenen Begrenzungen basiert. Die Art und Weise, wie wir Christus darstellen, muß wirklich den Ausdrucksformen Afrikas entnommen sein. Aus einer solchermaßen erneuerten Christologie wird auch eine relevante Ekklesiologie entstehen, die den Menschen Afrikas vertraut ist, ein Bild der Kirche, deren Aufgabe es ist, zu befreien und Barrieren niederzureißen, die uns daran hindern, Christus zu erkennen, und die uns auch untereinander trennen.

Inkulturation und Liturgie

Die Dringlichkeit der Inkulturation unserer liturgischen Feiern ergibt sich aus der Notwendigkeit wie auch aus dem Recht der Menschen, Gott auf eine integrierte Weise anzubeten und zu dienen. Schaut man sich um im afrikanischen Kontinent, sieht man allenthalben die krasse Trennung zwischen Leben und Gottesdienst, zwischen Leben und Religion. Diese Trennung aber ist der afrikanischen Mentalität im Grunde zutiefst fremd. Fast scheint es, als ob das Christentum es fertiggebracht hätte, den afrikanischen Christen einer echten Gottesverehrung zu entfremden. Authentischer Gottesdienst und echte Gottesverehrung aber müssen als etwas gesehen werden, das der Integrierung in das gesamte Leben der Menschen bedarf, in ihre Kultur, ihre Geschichte, ihre Freuden und Hoffnungen wie auch in ihre Sorgen und Anliegen. Echte Gottesverehrung feiert und integriert eine Weltsicht, in der Gott ständig unter seinem Volk gegenwärtig und am Werk ist, es selbst und seine Umwelt segnend und heiligend. Diese Sicht kam zum Ausdruck in der Antwort eines Motswana-Ältesten auf die Frage LIVINGSTONES, was Heiligkeit „Boitsepho“ für ihn bedeute. Zum Erstaunen LIVINGSTONES gab er folgende Antwort: „Wenn in der Nacht ausgiebige Regenschauer gefallen sind und die ganze Erde, die Blätter und das Vieh reingewaschen haben, wenn die aufgehende Sonne an jedem Grashalm einen Tautropfen

aufleuchten läßt und die ganze Luft Frische atmet – das ist Heiligkeit.“⁶ Die gesamte Umwelt ist dergestalt mit dem menschlichen Leben verwoben, daß Gott diese Gesamtheit ständig heiligt. In dieser ganzheitlichen Sicht der Religion entdecken wir die alttestamentliche Vorstellung von Gottesdienst und Gottesverehrung, in die selbst „die Kochtöpfe“ eingeschlossen sind.

Inkulturation als authentische Gottesverehrung kann nur verwirklicht werden, wenn Christus, der auferstandene Herr, erkannt wird als derjenige, der alle Kulturen der Welt umfängt und durch alle Kulturen spricht. Darum ist die Verwendung afrikanischer Christusbilder und Ausdrucksweisen des christlichen Glaubens, die der afrikanischen Kultur entnommen sind, nicht etwas, das in unser Belieben gestellt wäre, sondern eine Notwendigkeit.

Die pastoralen Implikationen der Inkulturation der Gottesverehrung in Afrika haben tiefere Folgen als es zunächst erscheinen mag. Echte Gottesverehrung ist in gewissem Sinne subversiv, denn sie wirft sehr beunruhigende Fragen auf. Keiner, der Gott wirklich dient, wird stillschweigend dem Unrecht zusehen. Zudem wird Inkulturation nicht nur zu einer Pflicht, sondern auch zu einem Recht. Sie ist im Grunde nichts anderes als die kulturelle Anwendung der Menschenrechte. Jedem Menschen muß das Recht zugestanden und gesichert werden, zu Gott in seiner eigenen Sprache zu sprechen; und diese Sprache ist mehr als nur ein System von Lauten, sie schließt Symbole, Werte, Gesten usw. ein. Inkulturation muß im Kontext von sozialer Gerechtigkeit gesehen werden. Die Aufgabe der Ortskirchen ist es, einen lebendigen, dynamischen Gottesdienst zu entwickeln, der zum befreienden Fest für alle Menschen wird. Wie kann die Ortskirche ihre Gläubigen durch einen authentischen Gottesdienst darauf vorbereiten, um der Rechtigkeit willen verfolgt zu werden? In einem nationalen Sicherheitsstaat wäre dies umstürzlerisch. In einer Situation, in der jegliche Form des Glaubensausdruckes in einer Zwangsjacke steckt, ist dies gleichermaßen umstürzlerisch. Aus diesem Grunde gilt es auch als subversiv, wenn wir in der Opferprozession unseren Glauben tanzen. Die von den Propheten und von Jesus selbst geforderte authentische Religion verlangt, daß die Erfahrungen der Menschen nicht ignoriert, sondern ernstgenommen werden.

Inkulturation und Befreiung

„Befreiung von allem, was die Menschen unterdrückt“ (*Evangelii Nuntiandi* 9,20,30) muß Teil jeglichen Inkulturationsbemühens sein. Die Kirche in Afrika kann ihre Glaubwürdigkeit nur wiedergewinnen, wenn sie echte Sorge um die unterdrückten Menschen ihres Kontinents erkennen läßt. Der verstorbene kenianische Präsident MZEE JOMI KENYATTA pflegte oft das „Gleichnis“ vom Gebet und vom Land zu erzählen. Dabei konnte er riesige Volksmengen geradezu „hypnotisieren“, wenn er von den Missionaren sprach, die nach Kenia kamen, ihre Konvertiten um sich scharten und ihnen sagten: Nun lasset uns beten mit geschlossenen Augen. Als sie nach beendetem Gebet die Augen wieder öffneten, war das Land verschwunden. Und wer hatte das

Land genommen? Die Siedler. Für KENYATTA (und viele andere Kenianer) waren es die Missionare, die es den Siedlern leichter machten, sich das Land anzueignen. Dies ist eine politische Parabel und muß als solche verstanden werden. KENYATTA wollte das Volk davon überzeugen, daß Kirche und Religion offensichtlich zur Ausbeutung führten. Diese Geschichte kann auf jedes kolonisierte afrikanische Land angewandt werden. Hinzu kommt, daß die Afrikaner nicht nur ein Zerrbild Jesu Christi, sondern auch der Kirche, insbesondere der Missionskirche, kennengelernt haben. Die Kirche war und ist weiterhin auch heute noch das Pfarrhaus und das Kirchengebäude „hoch auf dem Hügel“, ohne konkreten Bezug zum sozio-ökonomischen und politischen Leben der Menschen in den Dörfern und Städten.

Es ist in diesem Zusammenhang sehr ermutigend festzustellen, daß der Hl. Vater während seiner apostolischen Afrikareise der Frage der sozialen Gerechtigkeit unter philosophischem, kulturellem und theologischem Aspekt besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Er sagte: „Wir müssen hier vor allem einen überragend wichtigen Faktor ins Auge fassen, nämlich die wahre Identität des Afrikaners, die Person des Afrikaners, den afrikanischen Mann und die afrikanische Frau . . . Wenn wir die Lage in Afrika verstehen wollen, seine Vergangenheit und seine Zukunft, dann müssen wir ausgehen von der Wahrheit des afrikanischen Menschen – die Wahrheit jedes Afrikaners in seiner konkreten historischen Situation. Begreift man diese Wahrheit nicht, werden sich weder die afrikanischen Menschen untereinander verstehen, noch kann es gerechte und brüderliche Beziehungen zwischen Afrika und der übrigen Welt geben, denn die Wahrheit vom Menschen ist Voraussetzung aller menschlichen Unternehmungen. Die Wahrheit vom afrikanischen Menschen muß zunächst und vor allem in seiner Würde als menschliche Person betrachtet werden.“⁷

Was die Botschaft des Hl. Vaters so bewegend macht, ist die Tatsache, daß er bei den Kernfragen und Anliegen der Afrikaner heute ansetzt. Und eben diese sind gemeint, wenn er zweimal in der gleichen Botschaft von der „Wahrheit des afrikanischen Menschen“ spricht. Was hat es mit dieser Wahrheit auf sich? Was ist daran so wichtig? Ohne sich auf ein bestimmtes Land zu beziehen, identifiziert der Papst vier Aspekte der Wahrheit über den afrikanischen Menschen: a) Abhängigkeit – wirtschaftlich, politisch und kulturell; b) Religiöse Freiheit; c) Die Tatsache der Diskriminierung sowohl in rassistischer wie auch in tribaler Hinsicht; d) Das Flüchtlingsproblem. Im Anschluß an diese Analyse appellierte der Hl. Vater an alle Autoritäten, sich für die vollständige Befreiung aller unterdrückten Mitbürger einzusetzen.⁸

Einer der wesentlichen Punkte der Inkulturation ist das Aufbrechen von Herrschafts- und Unterdrückungsstrukturen, damit die Menschen in Gemeinschaft, Frieden und Harmonie miteinander leben können. Durch die Inkulturation beginnen die Menschen zu erkennen, daß das Reich Gottes mitten unter ihnen ist. Unter eben diesem Aspekt folgte der Internationale Kongreß der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EAT-WOT) in São Paulo, 1980, in seiner Schlußerklärung: „Einerseits trägt das Reich Gottes utopische Züge, denn es kann in der Geschichte niemals

vollständig verwirklicht werden; andererseits wird es in geschichtlichen Befreiungsvorgängen angekündigt und konkret ausgedrückt. Das Reich Gottes durchdringt menschliche Befreiungsereignisse, es zeigt sich in ihnen, aber es ist nicht identisch mit ihnen. Befreiungsvorgänge in der Geschichte sind beschränkt allein schon dadurch, daß sie geschichtlich sind, aber sie sind zugleich offen für etwas Größeres. Das Reich Gottes geht über sie hinaus. Deshalb ist es das Ziel unserer Hoffnung, und darum können wir zum Vater beten: ‚Dein Reich komme.‘ Geschichtliche Befreiungsereignisse verwirklichen das Reich Gottes in dem Maße, wie sie das Leben menschlicher machen und gesellschaftliche Beziehungen von größerer Brüderlichkeit, Teilhabe und Gerechtigkeit schaffen.⁴⁹

Aufgabe einer in die afrikanischen Kontexte inkulturierten Kirche ist es, eben diesen Prozeß der geschichtlichen menschlichen Befreiung zu ermöglichen. Nichts anderes meinte Präsident JULIUS NYERERE, als er sehr nachdrücklich sagte: „Ich weigere mich, einen Gott zu akzeptieren, der arm, unwissend, abergläubisch, furchtsam, unterdrückt und elend ist – das nämlich ist das Los der Mehrheit derer, die er nach seinem Bild erschaffen hat.“¹⁰

Inkulturation muß Hoffnung den Hoffnungslosen und Freude den Besorgten bringen.

Inkulturation und Lokalisation

Schließlich muß Inkulturation notwendigerweise zu einer wahrhaft authentischen afrikanischen „Lokalkirche“ führen. Was meinen wir mit „Lokalisierung“? Die auf der AMECEA-Vollversammlung 1973 anwesenden Bischöfe einigten sich hinsichtlich der Bedeutung dieses Begriffes wie folgt: „Während die Kirche Christi universal ist, bildet sie zugleich eine *Communio* von kleinen christlichen Kirchen, Gemeinschaften von Christen, die in ihrer jeweiligen Gesellschaft verwurzelt sind. Aus der Bibel erfahren wir, daß solche Ortskirchen durch apostolische und missionarische Verkündigung entstehen. Aber sie sind dazu bestimmt zu wachsen, so daß sie sich mit der Zeit fest im Leben und in der Kultur der Menschen verwurzeln. Die einheimische Ortskirche wird geführt von ihren eigenen Kräften, sie antwortet auf die örtlichen Erfordernisse und Probleme und findet in sich selbst die dafür nötigen Mittel. Wir sind der Überzeugung, daß es für die Kirche in unseren ostafrikanischen Ländern an der Zeit ist, wirklich „lokal“ zu werden, eine einheimische Ortskirche, die sich selbst verwaltet, selbst ausbreitet und selbst erhält.“¹¹

Wir entdecken hier eine ebenso freimütige wie echte Suche nach afrikanischer kirchlicher Identität, deren Ziel nicht nur die Afrikanisierung ist, sondern mehr noch die wirkliche Verwurzelung der Kirche im Leben des afrikanischen Volkes. Diese Inkulturation strebt zutiefst nach relativer Autonomie innerhalb der Universalkirche, und zwar in dem Sinne, daß die Ortskirche in Afrika die örtliche Verwirklichung der universalen befreienden Mission der Kirche eigenverantwortlich übernimmt und die Missionare ihre Dienste unter der Leitung der afrikanischen Ortskirche einbringen. Diese

Umstellung ist keineswegs leicht zu vollziehen, und es hat in diesem Prozeß in verschiedenen Teilen Afrikas schon erhebliche Spannungen gegeben. So müssen es beispielsweise die Afrikaner selber sein, die zu dem Schluß kommen, daß sie eine afrikanische Theologie und Philosophie, ein afrikanisches Ausbildungsprogramm, afrikanische liturgische Ausdrucksformen und in gewissen Punkten auch afrikanische Formen kirchlicher Disziplin haben müssen. Die von außen her kommende Überredung zerstört nur die afrikanische Eigeninitiative. Diejenigen (Nicht-Afrikaner), die glauben, eine authentische afrikanische Theologie verfassen zu können, betrügen sich selbst. Kein Afrikaner hat versucht, eine europäische oder asiatische Theologie zu schreiben. Jederzeit willkommen aber ist eine positive und echte Zusammenarbeit.

Schlußbemerkung

Die Anfänge des allgemeinen Inkulturationstrends scheinen in der neutestamentlichen Frühkirche zu liegen, in der es im Verlauf der ersten Jahrhunderte üblich war, sich die Kirche als eine universale Jüngerschaft von einzelnen Ortskirchen vorzustellen: die Kirche von Korinth, die Kirche von Rom, die Kirche von Ephesus usw. Alle waren eins in Jesus Christus, was jedoch nicht bedeutete, daß sie alle mit den gleichen Worten und Riten Gott anbeteten. In den verschiedenen Riten der Frühkirche findet sich eine überaus reichhaltige Inkulturation. Der Versuch des Zweiten Vatikanischen Konzils, zu diesem Kirchenbild zurückzukehren (vgl. *Lumen Gentium*, bes. Nr. 23 und 26), ist eine große Hilfe für die Inkulturation; denn nur auf der ortskirchlichen bzw. Graswurzel-Ebene kann die Kirche wirklich Kirche sein, als solche zusammengerufen zur Teilhabe am Mysterium der Liebe Gottes. Die Ortskirche ist die katholische Kirche an ihrem jeweiligen Ort. Mit unserem heutigen Bewußtsein des kulturellen Pluralismus bedarf es keiner christlichen Uniformität oder allgemein verbindlichen Vorlage in unwesentlichen Dingen, die sehr wohl von den Ortskirchen oder von einzelnen Gruppen der Ortskirche je nach den örtlichen Gegebenheiten entschieden werden können. Wir müssen das Wort PAPST JOHANNES PAULS II.: „Auf dem Gebiet der Katechese können und müssen Darstellungen geboten werden, die der afrikanischen Seele angemessener sind“, sehr ernst nehmen. Im Bereich des Gottesdienstes müssen wir Afrikaner selbst es sein, die die von der Inkulturation geforderte Verantwortung und kreative Initiative übernehmen und entfalten. Auf diesem gesamten Gebiet bedarf es der weiterführenden Forschung und Reflexion insbesondere in Seminaren und höheren Pastoralinstituten. Was die Befreiung anbelangt, muß die Ortskirche Afrikas vom ganzen befreienden Handeln Jesu Christi erfaßt werden (vgl. *Gaudium et Spes* 22). Und letztlich bedeutet Inkulturation auch ein neues Verständnis der Rolle des Missionars in Afrika. In jedem Bereich wird es auf einen ständigen Dialog zwischen dem afrikanischen und ausländischen Klerus ankommen,

um im Austausch über die gegenseitigen Erwartungen und Vorstellungen den Aufbau einer wahrhaft afrikanischen Kirche Schritt um Schritt zu verwirklichen.

(Übersetzung aus dem Englischen von U. Faymonville)

SUMMARY

This article is meant to be a challenge to the African Local Church on its way to urgently needed inculturation in all its various aspects. The first challenge comes from the statements of both Pope Paul VI and John Paul II on their pastoral visits to Africa. A second challenge comes from the people of this continent who continually seek for the day when they can enter into real authentic worship. A final challenge seems to be the very consequence of inculturation, namely, it must inevitably become subversive. Inculturation as part of evangelization must assist in breaking the barriers of domination and oppression in order that a real Koinonia may become a reality.

¹ JOHN V. TAYLOR, *The Primal Vision. Christian Presence Amid African religion*, London 1963.

² *Die Afrikareise des Papstes*, in: Herder Korrespondenz 24 (1969) 423f.

³ Dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 18, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. [1980], 91.

⁴ Ebd. 31.

⁵ Ebd. 91.

⁶ W. E. SMITH, *African Ideas of God*, Edinburgh 1966.

⁷ Vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 18, 70.

⁸ Ebd. 73f.

⁹ Dt.: Schlußerklärung der Konferenz von São Paulo 1980 in: *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983* (Theologie der Dritten Welt 4) Freiburg 1983, 92.

¹⁰ JULIUS NYERERE, *Poverty, Christianity and Revolution*, Maryknoll, N. Y. 1970.

¹¹ Vgl. AFER 16 (1974) 1–10.

JOHN MUTISO-MBINDA, Priester der Diözese Machakos in Kenia, studierte Soziologie an der Syracuse University, New York, und arbeitete drei Jahre in einer ländlichen Pfarrei, bevor er eine sechsjährige Lehrtätigkeit in afrikanischer Pastoralanthropologie am AMECEA Pastoral Institute (Gaba) aufnahm. 1982 wurde er zum Generalsekretär der AMECEA (Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa) ernannt, als welcher er bis heute tätig ist.

ÜBERLEGUNGEN ZU EINER ASIATISCHEN THEOLOGIE

von Tran Van Doan

Die folgenden Überlegungen entsprechen im wesentlichen Ideen, die ich von Theologen und Philosophen wie ALOYSIUS CHANG SJ, LUIS GUTHEINZ SJ, KIM-DINH u. a. übernommen habe.¹ Andernorts habe ich die These aufgestellt, daß christliche Mission nur dann willkommen ist, wenn sie sich mit grundlegenden menschlichen Interessen befaßt: mit den Interessen des Heils.² Das Heil aber ist nicht beschränkt auf eine jenseitige Welt; es muß in dieser unserer Welt verwirklicht werden. Ebendies war es, was Jesus Christus, unser Herr, getan hat, als er Mensch wurde, um für immer unter uns zu bleiben. Diese Heilsauffassung ist für Menschen, die in einem unterentwickelten Land leben, von großer Bedeutung.³ Als zweites kommt hinzu, daß eine Theologie nur dann verstanden wird, wenn sie in der Sprache des jeweiligen Volkes durch Kategorien, die seiner Denkweise entsprechen, ausgedrückt wird. Man kann keine einheimische Theologie entwickeln, die sich aus anderen, der einheimischen Ortskirche fremden Kulturen speist.⁴ Der dritte Punkt ist: eine Theologie für Asien muß flexibel und aufgeschlossen sein. Selbstverständlich will ich damit nicht sagen, daß wir wesentliche Teile der Lehre aufgeben sollten. Ich möchte vielmehr zum Ausdruck bringen, daß solche Glaubensaussagen im asiatischen Kontext und nicht notwendigerweise in Übereinstimmung mit dem Kirchenrecht⁵ oder der offiziellen Lehre der Kirche interpretiert werden sollten. Eine Art „Officium Inquisitionis“ ist für Asiaten unvorstellbar. Die obengenannten drei Punkte sind für die römisch-katholische Kirche in gewisser Weise zu progressiv. Wenn wir jedoch die Bedeutung von „catholica“ im Sinne von „universal“ deuten, dann, so denke ich, laufen diese drei Punkte der katholischen Lehre keineswegs zuwider. Da es in Universitäten und Kollegs das Ziel der christlichen Mission ist, die christliche Botschaft für Studenten und Intellektuelle akzeptabler zu machen, und zwar vermittels der Natur- und der Humanwissenschaften wie auch sonstiger Aktivitäten zur Förderung des Geisteslebens, scheint es mir angebracht, hier etwas ausführlicher über asiatische Theologie zu sprechen.

1. Theos-Logos: Welches ist das Ziel unserer Studie?

Die Glaubenskrise zur Zeit der Aufklärung beginnt mit der Frage: „Wer ist Gott?“, und nicht mit der Frage: „Wie erkennen wir Gott?“ In dem Augenblick, da die Theologie Gott zum Ziel ihrer Studien macht, erhebt sich, wie wir es in der griechischen Tradition sehen, der Atheismus; denn die Theologie konnte nie eine zufriedenstellende Antwort auf die Frage: „Wer ist Gott?“ geben.⁶ Die „Fünf Wege“ des HL. THOMAS VON AQUINO sind eindeutig darauf ausgerichtet, die Existenz Gottes, nicht aber Gott selbst aufzuzeigen. Aber auch seine Existenz konnte, wie von KIERKEGAARD und früher bereits von AUGUSTINUS dargelegt, nur indirekt durch die Endlichkeit unserer eigenen

Existenz erkannt werden. Die Rationalisten haben, indem sie Gott genauso wie jeden anderen Gegenstand zum Objekt ihrer Forschung machten, das Unmögliche getan und auf diese Weise Gott säkularisiert. Bedauerlicherweise aber ist die von der Kirche angewandte Theologie in gewissem Sinne rational aufgebaut. Sie steht unter dem Einfluß rationalistischer Philosophen wie ARISTOTELES, HEGEL usw. Es ist nur allzu verständlich, daß eine solche Theologie den Chinesen mit ihrer langen humanistischen Tradition und ihrer Neigung, der Praxis den Vorzug vor der Theorie zu geben, völlig belanglos erscheint. Der Konflikt zwischen den chinesischen Intellektuellen und der christlichen Lehre liegt in eben diesem Unterschied der Mentalität, d. h. der Weise des Denkens über Gott, der Einstellung zur Praxis und zu Fragen der Liturgie, begründet. Ein junger chinesischer Geisteswissenschaftler, FU P'EI-JUNG, hat diese Unterschiede in 10 Punkten zusammengefaßt,⁷ die sich im wesentlichen von dem herleiten, was ich als den Unterschied in der Art und Weise des Denkens über Gott bezeichne.⁸ Es ist der Mühe wert, diese 10 Hindernisse hier zu nennen, um besser zu verstehen, welchen Schwierigkeiten das Christentum heute gegenübersteht. Fu listet diese Hindernisse wie folgt auf:

- Die Lehre von der Erbsünde ist unvereinbar mit dem Glauben der Chinesen, daß der Mensch von Natur aus gut ist.
- Die Vorstellung von Gott als der absoluten Macht und von der totalen Abhängigkeit des Menschen ist kaum nachvollziehbar für Chinesen, die an die Macht des Menschen glauben, Böses in Gutes verwandeln und sein Ziel durch sein angeborenes moralisches Gutsein erreichen zu können.
- Die chinesische Kultur legt die Betonung mehr auf die Immanenz, während das Christentum stärker die Transzendenz hervorhebt.
- Die christliche Auffassung von der Vereinigung von Gott und Mensch ist nicht die gleiche wie die chinesische Auffassung, nach der der Mensch an der „Natur des Himmels“ partizipiert.
- Wie ist das Konzept der universalen Harmonie in der chinesischen Kultur mit der nicht wahrnehmbaren Verbindung des Menschen mit Gott in Christus zu vereinbaren?
- Der Mensch als Mit-Schöpfer bedeutet nicht das gleiche wie Schöpfer-Mensch in der chinesischen Philosophie.
- Mensch versus Gott, Konfuzius versus Christus.
- Der Begriff Jen (Mitmenschlichkeit) und die Lehre von der christlichen Liebe bedürfen einer tieferen gegenseitigen Durchdringung.
- Die in der chinesischen Kultur von der Moralität abhängige Religion und die im Christentum von der Religion abhängige Moralität.
- Die im chinesischen Denken vorherrschende Einheit von Wissen (Glauben) und Handeln.⁹

2. Per Homines ad Deum – Theozentrismus oder Anthropozentrismus?

Ein weiterer nicht weniger wichtiger Punkt, der der Erörterung bedarf, ist die Rolle des Menschen in der Schöpfungs- und Heilsgeschichte. In der

westlichen Theologie wird der Mensch oft vernachlässigt oder ganz aufgegeben, ist doch der Mensch nichts weiter als ein Geschöpf. Dieses Verständnis des Menschen stammt allerdings nicht unmittelbar aus der Bibel, vielmehr aus der griechischen Kultur.¹⁰ In der chinesischen Kultur hingegen spielt der Mensch eine entscheidende Rolle; er gestaltet seine eigene Geschichte. Das Heil kommt in erster Linie vom Menschen selbst. Wie ich es sehe, widerspricht diese Betonung der Rolle der Menschen nicht völlig dem Geist des Christentums. Sicher, der Mensch hat gegen Gott gesündigt, als er seine Freiheit mißbrauchte und verändernd eingriff in den von Gott geplanten Schöpfungsverlauf;¹¹ das aber bedeutet nicht, daß der Mensch von Natur aus sündhaft ist. Die Natur des Menschen ist ebenso gut und heilig wie die Natur Gottes. Die Sünde des Mißbrauchs der Freiheit aber wiederholt sich heute wie zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften. Die Heilsgeschichte beginnt nach der Störung des Schöpfungsprozesses. Christus wurde Mensch und förderte den Schöpfungsprozeß, indem er den Menschen sich seiner eigenen Natur bewußt machte. Der Prozeß der wachsenden „Gewissenhaftigkeit“ oder „Bewußtwerdung“, der eingeleitet wurde von Christus, ist der erste Schritt zum vollen Heil. Heil aber wird nur möglich, wenn der Mensch mitwirkt. Jesus Christus führte den Menschen durch sein Leiden zur Bewußtwerdung seiner selbst. Er bestimmte das Geschehen des Heils; das Heil aber war für den Menschen bestimmt, und daher kann nur der Mensch selbst sein eigenes Heil verwirklichen. Mit anderen Worten, es ist der Mensch in seiner Freiheit, der sein eigenes Heil erreichen kann. Das Mitwirken des Menschen am Heilsgeschehen ist nur möglich, wenn der Mensch bereit ist, sich mit Gott versöhnen zu lassen und zurückzukehren zu seinem ursprünglichen natürlichen Gutsein.

3. *Via crucis und via felicitatis*

Man hört oft, die Chinesen betonten zu sehr das Glücklichein. Es trifft zu, daß es die chinesische Seele nach einem glücklichen Leben, und zwar nach einem glücklichen Leben hier auf Erden, verlangt. Daran ist nichts, das unvereinbar wäre mit der Lehre Christi oder dem ursprünglichen Plan Gottes, nach dem er den Menschen erschuf und ihm das Recht auf ein glückliches Leben gab. Gott sorgte sich um Adam und überließ ihn nicht dem Alleinsein.¹² Gewiß, Christus hat oftmals festgestellt, daß diese Welt noch nicht sein Reich ist und daß der Mensch der Herrschaft dieser Welt entsagen müsse, um zur wahren Welt zu gelangen.¹³ Aber war dies nicht eine bestimmte Pädagogik, um die Menschen zu einem klaren Bewußtsein ihrer wahren Natur, ihres wahren Glückes zu führen? Wenn diese Welt nicht die seine ist, wie konnte er dann sagen, er würde für immer unter uns bleiben? Die *via crucis* Christi unseres Herrn sollte zwar als die wirksamste Methode betrachtet werden, den Menschen sich seiner selbst bewußt werden zu lassen, jedoch nicht als der einzige Weg, dem wir alle zu folgen hätten. Das Wort *per*

Crucem ad Gloriam verweist eindeutig auf den Weg, den der Herr für sich selber gewählt hat, aber es hat wenig zu tun mit der universalen Straße, auf der alle Menschen pilgern müssen. In diesem Kontext ist die Lehre der Kirche über die Armut und daß wir alle arm sein müßten nicht ganz gerechtfertigt. Christus verlangt zwar, daß seine Jünger wie alle anderen sein und sich nicht den Reichen zugesellen sollten (die in der Bibel gleichbedeutend sind mit Unterdrückern usw.). Das aber heißt nicht, daß alle Menschen arm sein sollten. Die Wörter „arm“ und „Armut“ sind im Sinne Christi nicht identisch. Zwar tritt Christus für die Armen ein, nicht aber für Armut oder Elend. Als Jesus im Hause des reichen Zachäus zu Gast war, da trieb es diesen dazu gerecht zu sein, indem er den Armen zurückgab, womit er sich auf ihre Kosten bereichert hatte.¹⁴ Die Tatsache, daß Jesus unter den Armen lebte wie einer von ihnen, hat wenig zu tun mit der Lehre über die Armut, die von der mittelalterlichen Kirche vertreten wurde. Das Wort Armut bedeutet in der chinesischen Kultur, wie wir wissen, eher Unglück und Unglücklichsein. Nun ist aber der Arme nicht immer unglücklich. Die Mehrzahl der Intellektuellen in der chinesischen Geschichte waren arm, aber keineswegs unglücklich. Konkret gesagt, glücklich sein heißt, ein ordentliches Leben führen. Das Ziel der *via crucis* ist das wahre Glück und steht der *via felicitatis* nicht entgegen. Eine der Aufgaben der Theologie ist es, dem Menschen zum wahren Glück zu verhelfen. Ein glücklicher Mensch ist in der chinesischen Kultur ein moralischer Mensch, und dieser kommt der Natur Gottes ganz nahe. Die Lebensqualität wird nur verbessert im Sinne einer Erhebung der menschlichen Würde und der Heiligung der Menschen. Die Erhebung der menschlichen Würde aber erfordert ein gewisses Maß des materiellen Auskommens.¹⁵

4. *Coincidentia oppositorum*

Der Jesuit L. GUTHEINZ stellte fest, daß die Chinesen konkrete Ausdrucksweisen, symbolische Bedeutungen und intuitives Verstehen lieben.¹⁶ Mit anderen Worten, die von den Chinesen angewandte Methode ist nicht die gleiche wie in der westlichen Theologie. GUTHEINZ erwähnt indes nicht den Unterschied zwischen der rationalen Theologie und der Theologie der Bibel, obwohl er zu Recht anmerkt, daß die chinesische Denkweise derjenigen der Bibel nahekommt. Ich habe den gleichen Gedanken an anderer Stelle entwickelt und vorgeschlagen, die westliche Denkweise als Methode des Denkens und die chinesische als Weg des Denkens zu bezeichnen.¹⁷ Allerdings bin ich nicht der Meinung, daß diese Methode und dieser Weg des Denkens miteinander unvereinbar wären. Was ich hier klar herausstellen möchte, ist, daß man leicht dem Irrtum des Dualismus verfällt, wenn man nur die Methode oder nur den Weg des Denkens benutzt. Deduktion zum Beispiel steht nicht der Induktion entgegen; man kann sich beider in der Forschung bedienen. Ich möchte in diesem Zusammenhang sagen, daß wir in der Entwicklung einer asiatischen Theologie westliche Gedanken oder die westliche Methode nicht ausschließen können. Wir sollten nicht den Fehler

der Formallogiker wiederholen, indem wir in Fragen der Religion das Gesetz des Widerspruchs betonen. Die Religion hat ihre eigenen Gesetze. Im chinesischen Denken kennen wir beispielsweise keinerlei Gesetze oder Prinzipien des Widerspruchs. VINCENT SHEN, ein junger Philosoph, hat diesen Gedanken weiterentwickelt und den Unterschied zwischen Widerspruch und Gegensatz in der chinesischen Philosophie herausgearbeitet: Der Widerspruch fordert den Ausschluß all dessen, was nicht identisch mit dem Vorausgesetzten ist, während der Gegensatz uns lediglich hilft, die vielen Aspekte ein und derselben Sache besser zu verstehen.¹⁸ Gleichermassen könnten wir uns jeder anderen Methode bedienen, die für unsere Forschung relevant ist. Zur Interpretation chinesischer Philosophie und asiatischer Theologie habe ich beispielsweise einige Male die Dialektik benutzt. Was wir nicht vergessen dürfen, ist, daß das Ziel der Theologie immer das gleiche sein muß: wie wir Gott und den Menschen dienen können.

5. Die praktische Arbeit: eine echte Herausforderung

Dieser Abschnitt bringt einige Ideen zum Ausdruck, die in die Praxis umgesetzt werden sollten. Es sind nicht nur meine eigenen, sondern auch die vieler Freunde,¹⁹ mit denen ich über diesen Beitrag gesprochen habe:

a) Die christliche Universität muß ein Zentrum des Dialogs sein. Wir alle sind uns dessen bewußt, daß eine einheimische Theologie nicht einfach eine Imitation westlicher Ideen ist, die im Idiom der jeweiligen Sprache neu ausgedrückt werden. Christliche Erziehung bedeutet nicht religiöse Unterweisung, sondern alle Studenten, ob gläubig oder ungläubig, zu einem Leben aus christlichem Geist zu führen. Dieser Geist drückt sich aus im Handeln als Akt eines liebenden und dienenden Menschseins. Christlicher Geist ist immanent im Patriotismus (aber nicht im Nationalismus), in der Verwirklichung von Gerechtigkeit, in Aktionen, die die Lebensqualität verbessern usw. Eine solche Aufgabe kann nicht vom einzelnen geleistet werden; sie ist eine Herausforderung an alle Christen. Die Universität als Zentrum der Intellektuellen muß diese Aufgabe in Angriff nehmen. Um es konkreter auszudrücken: jede christliche Universität muß über ein Forschungszentrum mit vielen Fachleuten aus allen Bereichen verfügen (Kunst- und Naturwissenschaften, Philosophie, Theologie, Soziologie, Psychologie usw.). Zudem müssen diese Zentren einen ökumenischen Charakter haben, denn sie verlieren ihre Universalität, wenn sie sich nur einer abgegrenzten Gruppe öffnen. Jede Art von Nepotismus oder Protektionismus zerstört den Ökumenismus und macht die Forschung unmöglich. Wir haben zwar schon eine ganze Reihe von Religionsinstituten, wie etwa an den christlichen Universitäten in Japan oder den Philippinen, aber sie neigen dazu, allzu isoliert und nur auf der jeweiligen nationalen oder regionalen Ebene zu arbeiten. Es gibt nicht eben viel an Dialog unter unseren Schulen in Asien, ganz zu schweigen vom Dialog mit anderen Religionen. Ich bin der Meinung, daß unsere christlichen Universitäten der Einrichtung solcher Zentren mehr Aufmerksamkeit schenken sollten.

Eine christliche Universität ist nur solange christlich, als sie dem christlichen Auftrag im Erziehungs- und Bildungsbereich treu bleibt.

b) Die christlichen Universitäten in Asien stehen miteinander vor den gleichen Problemen, haben die gleichen Ideale und sind in ein und demselben Gott verbunden; warum können wir nicht zusammenarbeiten für die Ehre Gottes? Der Gedanken- und Erfahrungsaustausch unter den Forschungsgruppen unserer Universitäten und Studienkollegs, der Austausch von Wissenschaftlern und Fachleuten, die Weiterentwicklung der Forschung wie auch die Gewährung von Stipendien sollten verstärkt gefördert werden. Außerdem bedürfen wir dringend eines Instituts für asiatische Theologie oder für religiöse Studien, das von sämtlichen Mitgliedern gegründet und errichtet werden sollte, d. h. von allen christlichen Universitäten und Studienkollegs in Asien.²⁰ Die Hauptziele dieses Instituts sollten sein:

- die Entwicklung einer asiatischen Theologie,
- die Förderung der christlichen Erziehung und Bildung in Asien,
- die Förderung des Dialogs zwischen Religion und Wissenschaft,
- die Erforschung anderer Religionen und insbesondere der Dialog mit diesen Religionen,
- die gründliche Erforschung asiatischen Denkens,
- die Sammlung von Material über alle Religionen, Theologie und sonstige in den Studienbereich fallende Themen, sei es zur Forschung oder zu sonstigen Zwecken,
- Bereitstellung von beratenden Diensten und Konsultationsmöglichkeiten für die Ortskirchen,
- Veröffentlichung der Ergebnisse solcher Forschungsprojekte oder Vermittlung entsprechender Informationen an alle christlichen Universitäten und Studienkollegs in Asien.

Dieses Institut wäre nicht als Theologie-Kolleg zu betrachten, denn es vergibt keine Diplome. Forschungskandidaten könnten von jedem Universitäts- oder Kollegsmittglied benannt werden, und die betreffenden Kandidaten könnten gleichzeitig an beiden Instituten arbeiten. Die Forschungsstipendiaten könnten in zwei Kategorien eingeteilt werden: in Vollzeit- und Teilzeit-Beauftragte. Das Institut könnte gleichzeitig alle christlichen Universitäten oder Studienkollegs hinsichtlich des Austauschs von Wissenschaftlern und der Gewährung von Stipendien beraten. Selbstverständlich sollten bereits existierende Institute (wie etwa das Pastoral Institute of Manila oder das Center of Religious Study an der Sophia Universität in Tokyo) erhalten bleiben und weiter gefördert werden. Diese werden sich im Gegensatz zum vorgeschlagenen Institut für asiatische Theologie mehr auf den nationalen Bereich konzentrieren.

c) Zu den grundlegenden Arbeiten, die wir in Angriff nehmen müssen, gehört eine qualifizierte Übersetzungsarbeit, damit Asiaten die Botschaft Gottes verstehen. Soweit mir bekannt ist, verfügt Taiwan über kein einziges Übersetzungszentrum.²¹ Selbst von der Katholischen (Fujen) Universität wird diese Aufgabe oftmals vernachlässigt. Es gibt lediglich ein kleines Übersetzungsbüro, das von P. SPRENGER geleitet wird; es wird nicht von der Universi-

tät Fujen getragen, sondern von einigen deutschen Spendern dank der persönlichen Bemühungen von P. SPRENGER. Nun ginge allerdings das Volumen der zu leistenden Übersetzungsarbeit weit über die Möglichkeiten des hier projektierten „Instituts für asiatische Theologie“ hinaus, da es entsprechend qualifiziertes Personal in vielen verschiedenen Sprachen voraussetzt. Es wäre sicher angebracht, wenn die örtlichen Universitäten oder Studienkollegs solche Zentren einrichten würden. Nötigenfalls könnte das Institut für asiatische Theologie dann in beratender oder koordinierender Funktion tätig werden.

Abschließend möchte ich bemerken, daß christliche Erziehung nationale und internationale Ereignisse und insbesondere die Situation der Menschen in unserer unmittelbaren Umgebung nicht ignorieren darf. Der Erfolg christlicher Erziehung hängt ab von unserem Bemühen um die Förderung von sozialer Gerechtigkeit, von menschlicher Würde, Liebe und Hoffnung. Eine solche Gesellschaft der sozialen Gerechtigkeit, der Menschenwürde, der Liebe und der Hoffnung ist in der Tat das, was wir eine christliche Gesellschaft nennen. Dies ist das eigentliche Ziel unserer christlichen Erziehung und die Aufgabe aller unserer christlichen Kollegs und Universitäten.

(Übersetzung aus dem Englischen von U. Faymonville)

SUMMARY

This short lecture is a reflection on many difficulties facing the Christian Mission in China: the legacy of colonialism and imperialism, the divergence between Christianity and Chinese culture, the anti-religious policy of education of China. In order to overcome these obstacles, the Chinese Church must build its own indigenous theology based on its culture and the Holy Bible. Chinese Theology should be both anthropological and theological, undogmatical and dialectical. A number of works need to be done in order to build such a theology: a more thorough research in Chinese culture, an comprehensive presentation of Christianity (by means of translation), and a more active engagement on behalf of the poor.

¹ L. GUTHEINZ, *Speculative Theology and the Chinese Way of Thinking*, (chin.), in: *Vox Cleri* 4 (1966) 83–85. A. B. CHANG, *The basic Problem of Inculturating the Church*, in: *Collectanea Theologica* 1977, 347–361 oder: *A. Supplement to the Category of Personality – A Discussion of the Foundations of Chinese Theology*, in: *Collectanea Theologica* 1977, 313–331. (Dt.: A. B. CHANG CH'UN-SHEN, *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie*, Freiburg 1984, 21–36, 75–89). KIM-DINH, *The Differences between Eastern and Western Philosophy*, Saigon 1967.

² TRAN VAN DOAN, *Towards a Vietnamese Theology*, in: *Dan Chua* (New Orleans) 1983/8, 27–30.

³ G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1973, 2–4.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. CH'ENG SHIH-KUANG, *A few words concerning Theological Inculturation*, in: *Vox Cleri* 10 (1972) 22–25. Bischof CH'ENG vermerkt, daß die Moralität des chinesischen Volkes nach der Verwirklichung sittlicher Tugenden trachtet, wohingegen die katholische Ethik

dazu neigt, das Gesetz in den Mittelpunkt zu stellen. Dt. Wiedergabe des Zitates in A. B. CHANG, *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit*, a.a.O. 31.

⁶ TRAN VAN DOAN, *Is Chinese Humanism Atheistic?*, in: International Symposium on Chinese-Western cultural Interchange, Taipei 1983, 745.

⁷ FU P'EI-JUNG, *Chinese Thought and Christianity*, in: *Collectanea Theologica* 1978, 215f. (Dt. in: A. B. CHANG, a.a.O. 70-74).

⁸ TRAN VAN DOAN, a.a.O. 750, oder L. GUTHEINZ, a.a.O. 85 (vgl. Anm. 1).

⁹ FU P'EI-JUNG, a.a.O.

¹⁰ Vgl. F. SCHUPP, *Glaube, Kultur und Symbol*, Düsseldorf 1974.

¹¹ Gen 3,1-24.

¹² Gen 2,4b-25.

¹³ Lk 20,20-26.

¹⁴ Lk 19,1-10.

¹⁵ L. GUTHEINZ (Ed.), *Economic Development and Quality of Life. The case of Taiwan*, Targti 1983.

¹⁶ DERS., *Speculative Theology and the Chinese Way of Thinking*, (chin.) a.a.O. 85.

¹⁷ TRAN VAN DOAN, *Is Chinese Humanism Atheistic?* (s. Anm. 6) 750.

¹⁸ VINCENT SHEN, *Action et Créativité*. Dissertation (Löwen 1980) Teil I. Siehe auch TRAN VAN DOAN, *Synthesis in Dialectical Materialism and Ho in Chinese Philosophy*, in: *Bulletin of the Chinese Philosophical Association*, Bd. 2, Taipei 1984, 101f. Der englische Text wird veröffentlicht in: *Documents of the First International Conference on Chinese Philosophy*, hg. von der Tung-Hai-Universität.

¹⁹ Z. B. FR. SPRENGER, PAUL HSIAO, THADDEUS HANG und PETER WOO.

²⁰ Die Regierung von Singapore hat erst kürzlich ein Institut für Ostasiatische Philosophien errichtet, dessen Ziel die Förderung konfuzianischer sittlicher Erziehung in Singapore ist.

²¹ Die Übersetzungsarbeit wird irrtümlicherweise von den Chinesen als weniger wichtig angesehen. Die chinesische Regierung betrachtet beispielsweise Übersetzungen (sogar der Klassiker) nicht als ernsthafte Arbeit; sie gilt nicht als kreativ. Die Folge dieser Vernachlässigung ist, daß fast alle Textbücher in den Kollegs immer noch in Englisch geschrieben sind! Die Japaner sind in dieser Beziehung in einer glücklicheren Lage als die übrigen asiatischen Länder.

TRAN VAN DOAN, geb. 1948 in Vietnam, studierte Philosophie, Theologie, Soziologie und Sinologie in Rom, Paris, Innsbruck, Tübingen und China. 1975 Dr. phil. in Innsbruck, 1980-1985 a. o. Professor an der Fujen Cath. University in Taipei, seit 1985 an der National Taiwan University. Er ist Gründer und Herausgeber von "The Asian Journal of Philosophy".

DIE KATHOLISCHE KIRCHE IM HEUTIGEN CHINA UND DER APOSTOLISCHE STUHL

von *Bernward Willeke*

Bis in die fünfziger Jahre hinein war die Chinamission ein vielbesprochenes Thema auch in der deutschen Katholischen Missionswissenschaft. Deutsche Missionare hatten dort seit Jahrzehnten gewirkt und eine ganze Reihe von Missionsgebieten aufgebaut. Dann trat aus vielerlei Gründen das wissenschaftliche Interesse an der Weiterentwicklung der Kirche in China zurück¹ und die Arbeit beschränkte sich vorwiegend auf die historische Forschung.² Heute, wo die chinesische Kirche Chinas in eine neue Phase eingetreten ist, erheischt sie wieder das Interesse der Missionswissenschaft.

In den vergangenen 35 Jahren hat sich in China und seiner Kirche vieles geändert. Aus einem politisch verworrenen, wirtschaftlich verarmten und moralisch verkommenen China von damals ist aus der Revolution des MAO ZEDONG ein neues China hervorgegangen, das heute in zunehmendem Maße die Anerkennung, wenn nicht die Bewunderung der übrigen Welt hervorruft.

Auch in der katholischen Kirche in China haben sich große Wandlungen vollzogen. Sie ist durch eine Periode tiefer Erschütterung und staatlicher Verfolgung hindurchgegangen und wurde in den Jahren der Proletarischen Kulturrevolution (1966–1976) bis an den Rand der Vernichtung gedrängt. Aber wie ein Wunder hat sie diese schlimmen Jahre überstanden. Heute ist sie nicht nur wieder aufgelebt, sondern erfreut sich staatlicher Anerkennung. Sie lebt und wirkt in beachtlicher religiöser Freiheit und geht in großer Hoffnung der Zukunft entgegen. Auch heute noch zählt sie rund 3,5 Millionen Gläubige und wird von 50–60 Bischöfen und etwa 1000 Priestern geleitet, die alle Chinesen sind. Die in der Kulturrevolution konfiszierten Kirchen werden zurückgegeben, und die Seelsorge verläuft wieder in normalen Bahnen. Wegen des empfindlichen Priestermangels hat man bereits eine Reihe von Priesterseminare eröffnet. Es gibt hinreichend viele Berufungen, und die ersten Priester sind schon geweiht worden. Auch fehlt es nicht an Laien, die sich für das Wohl der Kirche einsetzen. Die Katholiken sind stolz auf ihren Glauben, für den so viele von ihnen gelitten haben, und füllen, besonders an den großen Festtagen, die neueröffneten Kirchen.³

Doch steht die Katholische Christenheit, innerhalb wie außerhalb Chinas, vor einem schweren Problem, das bis jetzt noch keine Lösung gefunden hat. Die Kirche Chinas ist seit 1957 offiziell von Rom getrennt, und bis heute gibt es keine Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und dieser Kirche.⁴

Die Kirche, von der wir sprechen, wird oft abwertend die „Patriotische Kirche“ genannt. Sie ist die vom Staate anerkannte Kirche. Daneben gibt es allerdings nicht wenige Katholiken, ja ganze Gruppen und einzelne Diözesen, die insgeheim Verbindung mit Rom unterhalten. Diese halten sich von der staatlich anerkannten Kirche fern und zeihen diese der Zusammenarbeit mit dem atheistischen Staat. Tatsächlich stellen sie aber isolierte Gruppen dar, die

zumeist vom Staat stillschweigend geduldet, aber oft auch verfolgt werden, und im Vergleich mit den anderen kaum eine Zukunft haben.

Was die chinesischen Katholiken wünschen, ist ein Dreifaches: Ein besseres Verhältnis des Vatikans zum heutigen chinesischen Staat, die Eigenständigkeit ihrer Ortskirche und eine Verbindung mit dem Hl. Stuhl, die auf christliche Brüderlichkeit gegründet ist. Das sind die Interessen, die sie bei einem zukünftigen Dialog beachtet wissen wollen.

Das gute Verhältnis zu Staat und Gesellschaft

Ausländischen Besuchern fällt im Gespräch mit Katholiken in China die bewußt positive Stellung zum bestehenden Staat auf. Man weist auf die Reformen und Erneuerungen hin, die der Staat für das Wohl des gesamten Volkes durchsetzte, ebenso auf die Religionsfreiheit, die die Kirche seit der Kulturrevolution genießt. Wenn man fragt, warum noch Bischöfe und Priester in Gefängnissen sitzen, lautet die Antwort, daß dies nichts mit Religion zu tun habe, daß jene vielmehr gegen bestehende Staatsgesetze verstoßen hätten. Im vertraulichen Gespräch wird zuweilen angedeutet, daß man mit manchen Anordnungen durchaus nicht zufrieden sei, aber man betont, daß die Katholiken ihr Vaterland liebten und bereitwillig die Politik des Staates unterstützen, China zu einem wohlhabenden, modernen Land zu machen.

Oft wird darauf hingewiesen, daß die Katholiken lange Zeit als Bürger zweiter Klasse betrachtet wurden, da sie einer Kirche angehörten, die vorwiegend von ausländischen Missionaren geleitet wurde. Lange habe diese Kirche mit Staat und Gesellschaft in Konflikt gestanden. Bereits im Ritenstreit und viele Jahre danach habe Rom chinesischen Anliegen nicht genügend Rechnung getragen und besonders nach 1841 mit den europäischen Kolonialmächten zusammengearbeitet, um sich Vorteile zu erzwingen. Die damalige Kirche habe es unterlassen, die chinesischen Gläubigen zu wahren Patrioten zu erziehen.⁵ Ihre Missionserfolge verdanke sie weithin der Schwäche der damaligen Regierung.

Durch die Revolution, die 1949 zum Siege kam, sei eine starke Regierung an die Macht gekommen, die Ordnung im Lande, wirtschaftliche Gesundung, und besonders die Befreiung von ausländischem Machteinfluß durchsetzte. Leider habe sich der Vatikan dem neuen Staat gegenüber feindlich verhalten, was die chinesische Kirche in größte Schwierigkeiten gebracht habe.⁶ Erst als die Katholiken Chinas die neue Ordnung bejahten und ihre Mitarbeit erklärten, hätte die Kirche eine neue Stellung in der Gesellschaft gewonnen. Zwar habe sie in den Jahren der Kulturrevolution großen Schaden erlitten, doch sei der Glaube intakt geblieben, und die Politik der jüngsten Jahre, die die Rechte der Religion wieder anerkennt, gäbe der Kirche Freiheit und Entwicklungsmöglichkeiten.

Man kann mit Recht fragen, ob diese Aussagen nicht einseitig und ungenau sind. Die Katholiken Chinas dürfen nicht übersehen, daß der

Vatikan dem neuen Staat nicht feindlich gesinnt war. Denn Tatsache ist, daß Msgr. ANTONIO RIBERI, bisher Internuntius bei der Regierung JIANG KAI-SHEK, nicht mit ihr nach Taiwan ging, sondern nach langen Überlegungen in Nanking verblieb.⁷ Er schickte ein Schreiben an die neue Regierung und bat um Gespräche über den neuen Status der Kirche. Wie Augenzeugen berichten, erwartete er eine Einladung nach Peking.⁸ Aber die Regierung ließ das Schreiben unbeantwortet, und bekundete damit, daß sie keine Beziehung mit dem Vatikan wollte. Seitdem behandelte sie den Internuntius wie einen einfachen Bürger seiner Heimat Monaco und verurteilte alle seine Verlautbarungen zum Wohle der chinesischen Kirche als ungerechtfertigte Einmischung in die Politik des Landes. Zwar soll der Ministerpräsident ZHOU EN-LAI schon in den fünfziger Jahren gesagt haben, einmal müsse eine Versöhnung mit dem Vatikan kommen, aber sie ist in den folgenden drei Jahrzehnten nicht erfolgt.

Um so mehr hoffen die Katholiken Chinas heute, daß bald Beziehungen zwischen Peking und Rom zustande kommen. Der Staat wird manche Forderungen stellen. Aber nur im Einvernehmen mit dem Staat wird eine *Communio* mit Rom und der Weltkirche möglich sein.

Eine kulturell eigenständige Kirche

Ein zweiter Interessenkreis der heutigen Kirche in China ist die kirchliche Eigenständigkeit. Die Notwendigkeit der Inkulturation in einem so alten Kulturvolk wie China wurde schon seit Jahrhunderten empfunden, und vieles ist auch erreicht worden. Die Katholische Kirche hatte 1949 schon eine reichhaltige katholische Literatur, eine vielversprechende religiöse Kunst, zumal auf dem Gebiete der Malerei, viele katholische Schulen und mehrere blühende katholische Universitäten. Aber der Großteil der Formen und ihr Geist stammten aus dem Westen, die meisten Bücher waren Übersetzungen. Vor allem beklagen die heutigen Katholiken Chinas, daß die Führung ihrer Kirche damals noch in Händen von Ausländern lag, die es zwar gut meinten, aber von ihrer Herkunft her nicht imstande waren, die Kirche wirklich zu inkulturieren. So liegt es der heutigen Kirche in China sehr daran, daß die Führungsstellen in der Kirche von Chinesen besetzt sind.

Tatsächlich waren im Jahre 1949 von 146 Kirchensprengeln in China 111 noch mit ausländischen Bischöfen und Prälaten verschiedenster Nationen besetzt, nur 35 mit chinesischen Bischöfen oder Präfekten. Unter den 20 Erzbischöfen gab es nur vier, die Chinesen waren.⁹ Nach herrschendem Kirchenrecht galt das „*Ius Commissionis*“, das ausländischen Missionsinstituten die Aufgabe der Missionierung für ein spezielles Gebiet übertrug, aber zugleich das Recht verlieh, die Führungsposten mit eigenen Leuten zu besetzen. So kam es, wie kürzlich ein Katholik aus Sichuan sagte, daß bei ihnen damals der Bischof, der Generalvikar, der finanzkräftige Prokurator alle Franzosen waren. Auch die Pfarrer der großen Pfarreien waren Franzosen. Die chinesischen Priester waren die Kapläne der Ausländer oder

Seelsorger in den Landgemeinden. Für viele Chinesen, Priester wie Laien, war das eine tiefe Verdemütigung, zumal die Ausländer in der chinesischen Sprache und Kultur oft wenig bewandert waren.¹⁰

Dazu war China vom Hl. Stuhl in eine Vielzahl von Missionsgebieten aufgeteilt worden, von denen die meisten Missionaren anderer Nationen unterstanden. Eine einheitliche chinesische Kirche gab es kulturell gesehen nicht, und der Volksmund sprach von der französischen Kirche in diesem, von der amerikanischen in jenem und von der deutschen in dem anderen Gebiet. Für einen kulturbewußten Chinesen war das reiner religiöser Kolonialismus, den es zu beseitigen galt.¹¹ Die ausländischen Missionare waren damals voller Sorge für die Entwicklung der Kirche und waren zu zaghaft, den chinesischen Priestern Verantwortung zu übertragen. Als im Jahre 1946 die Ordentliche Hierarchie in China eingeführt worden war, hofften die führenden Kreise, daß bald alle Bischöfe Chinesen sein würden. Denn unter den 2500 chinesischen Priestern gab es viele und fähige Männer, die die Führung hätten übernehmen können. Aber für die Chinesen brachten die folgenden Jahre eine große Enttäuschung. Der Prozeß, die Kirche wirklich chinesisch zu machen, ging viel zu langsam, und er löste schließlich jene Reformbewegung aus, die sich eigene Bischöfe erzwang. Seit 30 Jahren gibt es nur chinesische Bischöfe. Heute stammen die meisten schon aus der zweiten und dritten Generation und sind selbstbewußte und anerkannte Hirten ihrer Herde. Dementsprechend hat sich die Volksmeinung in China bezüglich der Kirche gewaltig verändert. Während früher die Kirche als eine ausländische Institution angesehen wurde, ist sie heute ein anerkannter Teil der Gesellschaft. China wird in Zukunft auf das Erreichte nicht mehr verzichten wollen.

Im Sinne der „Drei Autonomien“ (Selbsterhaltung, Selbstverwaltung, Selbstverbreitung), die immer noch als Leitlinien gelten, wird auch die finanzielle Eigenständigkeit gefordert. Es ist bekannt, daß vor 1949 die chinesische Kirche wie viele andere Missionskirchen in der Welt von ausländischen Spenden abhängig war. Das hat sich ganz geändert. Die Eigenleistung der chinesischen Kirche ist beachtlich gestiegen. Katholiken geben gern ihren Anteil für die Nöte der Kirche; manche Kirche ist schon mit eigenen Mitteln wiederaufgebaut worden.

Um ihre Eigenständigkeit zu gewährleisten, fordert die chinesische Kirche für ihren pastoralen Dienst eine neue chinesische Theologie. Ansätze dazu waren schon vor 1949 vorhanden,¹² doch waren sie von ausländischen Missionaren erarbeitet und ausschließlich für den Gebrauch in den Priesterseminaren bestimmt. In den jüngst wiedereröffneten Priesterseminaren wird der Unterricht nicht auf Latein, sondern in der Landessprache gegeben, und zwar nach Texten, die zur Zeit neu von einer Theologenkommission in Peking erarbeitet werden. Über den Inhalt der Vorlesungen ist bis jetzt nur wenig bekanntgeworden, aber es wird betont, daß man bei aller Sorgfalt für die echte katholische Lehre von der rein westlichen Theologie abrücken will.

Es gibt auch schon erste Anfänge, katholisches Gedankengut wieder in die breite Öffentlichkeit zu bringen. Neuerdings ist in Shanghai die alte Verlagsanstalt „Guangqi“ wieder eröffnet worden, die bald die ersten Bücher auf den Markt bringen wird.¹³ Umwälzende Neuheiten sind allerdings nicht zu erwarten, da die meisten Katholiken sehr konservativ denken und das geordnete kirchliche Leben vor 1950 vor Augen haben.

Eine wichtige Stellung haben heute die Laien in der chinesischen Kirche. Es ist auffallend, wie viele sich in der Kirche engagieren. Wegen des Priestermangels – die meisten Priester sind heute über siebzig Jahre alt – halten sie oft wichtige Posten innerhalb der Kirche. Sie sind in der im Westen oft mißverstandenen „Patriotischen Vereinigung“ zusammengeschlossen, einer kirchlichen Vereinigung von Priestern und Laien, die ein Einvernehmen zwischen Kirche und Staat anstreben, um so der Kirche zu dienen.¹⁴ Wie verlautet, haben diese Laien in den vergangenen Jahren viel für die Kirche getan, um gefangene Priester aus Lagern und Gefängnissen zu befreien, um konfiszierte Kirchen zurückzubekommen und um Geldmittel für die Kirche zu beschaffen. Viele von ihnen geben in der chinesischen Öffentlichkeit ein wirksames Zeugnis für christlichen Glauben und christliches Leben.

Auf dem Gebiet der kulturellen Eigenständigkeit haben die Katholiken Chinas offensichtliche Fortschritte gemacht. Sie möchten gern in dieser Richtung weiterschreiten.

Angemessene Partnerschaft mit der Weltkirche

Bei aller Betonung der Eigenständigkeit und Unabhängigkeit sind die chinesischen Katholiken an einer echten Gemeinschaft mit dem Papst und der Weltkirche ernstlich interessiert. Wenn auch die „Romtreuen“ immer wieder behaupten, die staatlich anerkannte Kirche sei von Rom getrennt und wolle keine Verbindung mit dem Papst, so entspricht das nicht der Wahrheit. Denn inzwischen haben genügend Besucher mit vielen Bischöfen, Priestern und Laien gesprochen, von denen, soweit bekannt, keiner die Verbindung mit Rom grundsätzlich ablehnt. Die chinesischen Katholiken, zumal die Bischöfe, wissen zu gut, daß es nur *eine* katholische Kirche gibt, die auf der ganzen Welt verbreitet ist und in Rom ihren Mittelpunkt hat.

Man kann allerdings, vorzüglich von Laien, die voreilige Behauptung hören, daß der Vatikan die ganze Schuld für die Trennung habe. Die Bedächtigen hingegen reden von Mißverständnissen, die auf beiden Seiten entstanden sind, und sind überzeugt, daß sich diese Mißverständnisse überwinden lassen. Dazu sei ein ruhiger Dialog notwendig.

Es gibt allerdings heute ein Hindernis, das nicht unterschätzt werden darf und beide Seiten zu Geduld zwingt. Denn die Anfang 1983 in Kraft getretene neue Staatsverfassung Chinas verspricht zwar religiöse Freiheit, verbietet aber, daß Religionsgemeinschaften in China „von einer ausländischen Kraft beherrscht werden“.¹⁴ Das trifft in erster Linie die katholische Kirche, die ihr Zentrum in Rom hat. Die Klausel ist ohne Befragung der Katholiken zustande gekommen,¹⁵ ist aber verfassungsgemäß und kann nicht ignoriert werden.

Wenn auch kaum zu erwarten ist, daß die Verfassung in nächster Zukunft abgeändert wird, so glaubt man in China, daß eine Verbindung mit Rom unter bestimmten Bedingungen möglich sein wird.

Eine dieser Bedingungen ist die, daß die chinesische Kirche von Rom angenommen wird im Geiste der brüderlichen Liebe, nicht als Untertan oder gar als reuige Sünderin. Für sie bedeutet Gemeinschaft mit Rom nicht Unterordnen unter eine absolute Autorität, sondern Liebesgemeinschaft. So sagte Bischof JIN LUXIAN: „Das Verhältnis zwischen Ortskirche und Universalkirche ist nach meinen Vorstellungen das der Heiligsten Dreifaltigkeit. In der Dreifaltigkeit gibt es drei Personen, und jede ist in vollem Sinne Gott. Sie sind miteinander verbunden in der Liebe. Ich meine, jede Ortskirche ist voll die Kirche, und jede Kirche hat volle Rechte. Aber sie müssen in der einen Kirche vereint sein, wie bei der Heiligsten Dreifaltigkeit.“¹⁶

Lassen sich die beiderseitigen Interessen verbinden?

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die chinesischen Katholiken, und zwar mehr oder weniger alle, bestimmte Wünsche und Interessen haben, die sie respektiert wissen möchten. Wäre nicht doch ein Weg zu finden, der einen Interessenausgleich darstellt, und der beide Partner, den Hl. Stuhl und die chinesische Ortskirche, zufriedenstellt?

Die chinesische Kirche ersehnt sich vor allem ein positives Verhältnis Roms zum eigenen Staat. Sie weiß, daß dieses eines der Hauptprobleme ist, das nicht einfach ist und viele Einzelprobleme einschließt. Aber was den Hl. Stuhl angeht, ein gutes Verhältnis zum chinesischen Staat ist schon seit Jahren der wiederholt ausgesprochene Wunsch. Schon im Jahre 1967, kurz nach dem II. Vatikanischen Konzil machte PAPST PAUL VI. einen berühmten Appell an die Führer Chinas: „Die Katholische Kirche, besonders der Hl. Stuhl, war niemals ein Feind, sondern immer der Freund Chinas, so groß an Territorium und an Zahl seiner Bewohner . . . Wir möchten gern mit dem chinesischen Volk des Festlandes Kontakte aufnehmen . . . Auch mit denen, die heute dem chinesischen Volk auf dem Festland vorstehen, möchten wir über einen vernünftigen Frieden sprechen im Bewußtsein, daß die höchsten Ideale der Menschheit und Kultur aufs innigste dem Geist des chinesischen Volkes entsprechen.“¹⁷

Der Hl. Stuhl hat seit langem die heutige Regierung in China, wenn nicht formell, so doch tatsächlich anerkannt, und des öfteren die Katholiken des Landes ermahnt, gute und patriotische Bürger zu sein. Bei seinem Besuch auf den Philippinen 1981 sagte PAPST JOHANNES PAUL II. in Manila: „Ich bin überzeugt, daß jeder Katholik in Eurem Land seinen vollen Beitrag für den Aufbau Chinas leisten wird. Denn ein echter und gläubiger Christ ist immer auch ein echter und guter Bürger.“¹⁸

Mit bloßen Worten wollen sich aber die Chinesen nicht zufrieden geben. Akte wie die Ernennung von Bischof DENG YI-MING zum Erzbischof von Canton und die heimliche Ernennung mehrerer Bischöfe für die „romtreuen

Katholiken“ haben nicht nur die Regierung in Peking verärgert, sondern wurden als unzulässiger Eingriff Roms interpretiert. Aber inzwischen sind auch manche Taten der Freundschaft zu verzeichnen, die zur Verbesserung des Klimas beigetragen haben.¹⁹

Als ein großes Hindernis für neue Beziehungen muß die verschiedene Haltung in der Taiwanfrage angesehen werden. Hier stellt der Staat Forderungen, die der Vatikan schwer erfüllen kann. Er kann es sich nicht leisten, sich Taiwan und seine Katholiken zu Feinden zu machen, indem er die diplomatischen Beziehungen zu Taiwan aufgibt und den Botschafter in Rom nach Hause schickt. Er ist der Regierung schon weit entgegengekommen, indem er den Nuntius von Taipeh abberief und dort nur einen Geschäftsträger hat. Er hat alle noch lebenden ausländischen Chinabischöfe veranlaßt, offiziell zurückzutreten, und betrachtet heute die Konferenz der taiwanesischen Bischöfe als regionale Bischofskonferenz.

Vielleicht gelingt es, die Regierung in Peking zur Einsicht zu bewegen, daß die Taiwanfrage für Rom kein internationales, sondern ein internes Problem ist, das unter Brüdern bereinigt werden muß.²⁰ In jedem Fall, je mehr sich China der Welt öffnet und seine Regierung neue Verbindungen sucht, wird sie die Notwendigkeit erkennen, auch mit dem Hl. Stuhl gute Verbindungen anzuknüpfen, und zu Kompromissen bereit sein. Sollte im Frühjahr 1986 eine Fernsehsendung in ganz China ausgestrahlt werden, die den Vatikan zeigt und sogar eine Grußbotschaft des Papstes an das chinesische Volk enthält, so könnte das ein erstes Anzeichen dafür sein.

Wenn die geltende chinesische Verfassung keine Beherrschung durch eine ausländische Instanz auf die Kirche Chinas zuläßt, so scheint auch hier die Möglichkeit zu bestehen, zu einem Kompromiß zu kommen. Der Text dieser Klausel: „Die religiösen Organisationen und Angelegenheiten dürfen von keiner ausländischen Kraft beherrscht werden“, ist nach Meinung von Prof. ALAN CHEN nicht klar und läßt die Frage zu, was unter Herrschaft zu verstehen sei.²¹ Freundschaftliche Beziehungen mit Kirchen außerhalb Chinas sind wohl nicht gemeint, da sie heute schon gefördert werden. Es müßte demnach eine Lösung möglich sein, die in erster Linie freundschaftliche Beziehungen des Hl. Stuhls mit der chinesischen Kirche anstrebt, im Sinne der Kollegialität und der *Communio*.

Was die sonstigen Interessen der chinesischen Katholiken angeht, so scheinen sie, wenn einmal die Schranken seitens des Staates gefallen sind, weniger schwierig zu sein. Die „Drei Autonomien“, auf die die Chinesen so stark pochen, lassen sich leicht so verstehen, daß sie mit den Interessen der Weltkirche vereinbar sind. So können die Chinesen ihre eigenen Bischöfe auswählen, ihre Finanzen selber regeln und eigene Methoden der Pastoral und der Missionierung entwickeln, weil das überall, wo es möglich ist, schon in Übung ist. Die Weltkirche wird aber erwarten, daß die chinesische Kirche das II. Vatikanische Konzil und die Folgedokumente, einschließlich das neue Kirchenrecht, annimmt. Aber das dürfte, wenn pastorale Klugheit waltet, keine Schwierigkeiten bereiten.

Ebensowenig dürfte die Forderung nach einer chinesischen Kirche, die im Einklang mit ihrer völkischen Tradition und Mentalität lebt, Schwierigkeiten bereiten. Denn seit dem II. Vatikanischen Konzil soll „das christliche Leben dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepaßt werden“.²² Besonders die Liturgie darf eigene Elemente enthalten, wie es heute auf Taiwan schon üblich ist. Man hat zwar in China offiziell noch die alte Liturgieordnung beibehalten, nicht aus Eigenwilligkeit, sondern aus pastoraler Sorge. „Wir müssen nach den Jahren der Verfolgung, wo alles daniederlag“, so sagte Bischof JIN LUXIAN, „erst unsere Katholiken wieder sammeln. Sie würden die eigene Kirche nicht wiedererkennen, wenn wir sogleich die Liturgie reformiert hätten. Aber die Reform wird kommen.“²³ Tatsächlich haben schon viele Gemeinden die Liturgie in chinesischer Sprache übernommen.

Gegen die Ausarbeitung einer eigenen chinesischen Theologie können keine Einwendungen erhoben werden, da sie auf Taiwan bereits gepflegt wird und im Missionsdekret des Konzils empfohlen wird.²⁴ Was die Rolle der Laien im Leben der Kirche und im Apostolat ein ausdrücklicher Wunsch der Kirche. Zwar wird die „Patriotische Vereinigung“ oft beargwöhnt, aber wenn es wahr ist, wie von kirchlicher und auch staatlicher Seite²⁵ erklärt wird, daß diese Vereinigung kein Instrument in Händen des Staates, sondern eine kirchliche Einrichtung in den Händen der Bischöfe ist, dürften hier keine Probleme entstehen. Je mehr die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils in China bekannt werden, werden die chinesischen Katholiken erkennen, daß viele ihrer Sorgen unbegründet sind und weithin auf Mißverständnisse beruhen.

Von gleicher Art sind die Bedingungen, die die chinesischen Katholiken für die neue Verbindung mit Rom stellen. Sie bejahen die Gemeinschaft mit Rom und der Weltkirche, aber sie wollen in Ehren und als Brüder aufgenommen werden. Aber es ist undenkbar, daß sie in einer Kirche, die so sehr die *Communio*, den „affectus collegialis“ in der Kollegialität betont, die Bischöfe des Festlandes keine herzliche und verständnisvolle Aufnahme finden würden. Auch wird die Gültigkeit der Bischofsweihen, die in den vergangenen Jahren gespendet wurden, von Rom nicht angezweifelt.²⁶ Was die Exkommunikation angeht, die für Bischofsweihen ohne Zustimmung des Papstes vorgesehen ist, so scheint sie nicht so sicher zu sein, wie manche es annehmen. *Ad impossibile nemo tenetur!* Überdies erklärte KARDINAL CASAROLI, daß das, was nicht rechtmäßig sei, legalisiert werden könne. Der Zölibat stellt heute kein Problem dar, über das verhandelt werden mußte. Denn er wird in China von allen Priestern verlangt. Abweichungen, die dem Druck der Verfolgung nachgaben (einzelne verheiratete Bischöfe und Priester), könnten gesondert geregelt werden.

Abschließend sei noch einmal darauf hingewiesen, daß die Zeit drängt und wir nicht lange warten können, wenn wir die Überwindung der Trennung erreichen wollen. Eine neue Generation von Katholiken wächst heran, die im Geiste des neuen China erzogen ist und die Gemeinschaft der großen Weltkirche niemals erfahren hat. Wir wissen, wie die Bischöfe und Priester denken, die zur Zeit die chinesische Kirche leiten und ihre Jugend noch in dieser Gemeinschaft verlebt haben. Aber wie werden die Priester und

zukünftigen Bischöfe, die heute noch in der Ausbildung stehen, einmal denken? Muß man nicht befürchten, daß sie kein Gespür für die Einheit der Weltkirche haben und in ein vollendetes Schisma abgleiten? Darum heißt es, die Zeichen der Zeit erkennen und mit aller Tatkraft für die Überwindung der Trennung arbeiten, um möglichst bald zu jener vollen Gemeinschaft zu kommen, die der Natur der Kirche und dem Willen Jesu Christi entspricht.

SUMMARY

During the last 35 years the Catholic Church in China has gone through a period both of suffering and transformation. Since 1957 this church is officially separated from the Church Universal, but many Chinese bishops long for unity with the Holy See on certain terms. The author discusses the expectations of the church in China which include improved relations to the present state, a certain cultural independence and union on the basis of collegiality and partnership. The author finds that most of these expectations can be fulfilled since Vatican II has in many points paved the way for it.

¹ Das letzte größere Werk über die Chinamission der damaligen Zeit stammt von JOHANNES SCHÜTTE, *Die Katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse*, Münster 1957.

² Beispielsweise RICHARD HARTWICH, *Steyler Missionare in China*. Bisher 2 Bände, St. Augustin, 1983/84; SEBALD REIL, *Kilian Stumpf, ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking*, Münster 1978; CLAUDIA VON COLLANI, *P. Joachim Bouvet, sein Leben und sein Werk*, Nettetal 1985.

³ Bischof ZONG HUAIDE, der Leiter der Patriotischen Vereinigung in Peking, gab jüngst folgende Zahlen: 112 Diözesen, 48 Bischöfe, 1030 Priester, ungefähr 1500 Ordensschwwestern und rund 3 330 000 Katholiken. Ferner 7 Priesterseminare und drei Noviziate mit zusammen 600 Seminaristen und Aspiranten, 600 Pfarreien mit einem residierenden Priester und 1000 religiöse Versammlungszentren. In: Yi-Message 4 (1985) 7.

⁴ PIERRE JEANNE, *Breaking the Impasse*, in: Tripod (1981) Nr. 5/6, 26–41, 66–85; ELMER P. WURTH, *The China-Vatican Relationship, Overview of a Great Dilemma*, in: Mission Forum 14 (1985) 27–30.

⁵ Man darf jedoch nicht die schwierige politische Lage der Missionare zwischen 1937 und 1945, wo China größtenteils von den Japanern besetzt war, übersehen. Entweder die Chinesen oder die Japaner betrachteten die Missionare als Verbündete ihrer Feinde. Darum war größte Zurückhaltung notwendig, um überhaupt arbeiten zu können. Trotzdem ist zu beachten, was ein hochstehender chinesischer Katholik, Prof. YING LIEZHI, an CARDINAL COSTANTINI schrieb: „Ich kann bezeugen, daß ich niemals einen Prediger gehört habe, der sich für einen chinesischen Patriotismus eingesetzt habe. Verlangt die katholische Lehre, daß die Katholiken Chinas die Pflicht hätten, fremde Länder mehr zu lieben als ihr Vaterland. Ich kann mir dieses Phänomen nicht erklären.“ (CELSE COSTANTINI, *Ultime foglie*, Rom 1954, 44.)

⁶ Diese These vertritt auch LOUIS WEI TSING-SING in seinem Werk *Le Saint-Siège et la Chine*, Paris 1968.

⁷ WEI 217–222.

⁸ Msgr. RIBERI hatte schon die Fahrkarte nach Peking gekauft. Er nahm die neue Regierung durchaus ernst.

⁹ WEI 178–198.

¹⁰ WEI 178.

¹¹ „Das Aussehen der Kirche in China war das einer religiösen Kolonie, oder besser, von zahlreichen religiösen Kolonien, da die Missionen verschiedenen Kongregationen angehörten.“ (Wei 229.)

¹² Als großer Fortschritt wurden damals die *Theses Dogmaticae* (Tsinan-Peking 1941–43) von P. MAURUS HEINRICHS OFM begrüßt. Dazu J. HOFINGER SJ: Moderne Katechetik im Dienste der Weltmission, in: ZMR 40 (1956) 139.

¹³ Yi-Message 4 (1985) 21.

¹⁴ Verfassung der Volksrepublik China vom 4. 12. 1982, Artikel 36, zitiert nach: Informationsbrief des Evangelischen Missionswerkes in Südwestdeutschland Nr. 4 (1982).

¹⁵ L. WIEDENMANN, *Volksrepublik China*, in: Die Katholischen Missionen 102 (1983) 166.

¹⁶ Interview mit Asia Focus: Sunday Examiner 39 (Hongkong, 28. Juni 1985) 1.

¹⁷ B. WILLEKE, *Die Katholische Kirche und die Volksrepublik China*, in: Moritzen-Willeke, *China-Herausforderung an die Kirchen*, Erlangen 1974, 43.

¹⁸ ELMER WURTH, *Some Words on Patriotism and John Paul II*, in: Tripod (1984) Nr. 20, 66.

¹⁹ So hat in Zusammenarbeit mit dem Vatikan ein Krankenhaus einer Brüdergenossenschaft in Rom einen Vertrag der Zusammenarbeit mit einem Krankenhaus in Shanghai gemacht. Ferner hat der Vatikan durch Vermittlung eines Gelehrtenkollegiums ein wertvolles Teleskop an die Universität Hefei geschenkt. (Tripod [1985] Nr. 28, 110–111) Vgl. auch China Update (1985) Nr. 13, 65.

²⁰ A. LAZZAROTTO, *The Catholic Church in Post-Mao China*, Hongkong 1982, 59–160–161.

²¹ Interview mit ALAN CHEN über Artikel 36 der chinesischen Verfassung. (Tripod [1982] Nr. 13, 63).

²² Konzilsdekret *AD Gentes* 22 und die Ansprache PAULS VI bei der Kanonisation der Märtyrer von Uganda (AAS 56 [1964] 908).

²³ Im persönlichen Gespräch am 18. März 1985 in Shanghai.

²⁴ *Ad Gentes* 22.

²⁵ Bei einem Empfang im staatlichen Büro für religiöse Angelegenheiten in Peking (Anfang März 1985) bestätigte die stellvertretende Direktorin, Frau Ts'AO CHINJU, daß die Patriotische Vereinigung der Katholiken Chinas eine kirchliche und keine staatliche Organisation sei.

²⁶ So der Erzbischof von Manila, KARDINAL JAIME SIN, im Oktober 1985 in einem Gespräch in Bonn.

BERNWARD H. WILLEKE O.F.M., geb. 1913, studierte Theologie in Paderborn und Sinologie an der Columbia Universität in New York. Er war ein Jahr in Rom zur Erforschung der chinesischen Missionsgeschichte, dann sieben Jahre in Japan als Lehrer und Missionar. Nach Deutschland zurückgekehrt lehrte er 25 Jahre lang Missionswissenschaft, zuerst 1959–1962 in Münster, dann bis zu seiner Emeritierung 1983 an der Universität Würzburg.

DIE NEUERE ENTWICKLUNG DER KATHOLISCHEN KIRCHE UND DES KATHOLIZISMUS IN BRASILIEN

von Eduardo Hoornaert

Dieser Beitrag will einige Grundzüge der neueren Entwicklung des brasilianischen Katholizismus sowie der katholischen Kirche in Brasilien skizzieren. „Katholizismus“ bezeichnet hier die Gesamtheit derjenigen, die sich in dieser Gesellschaft zum katholischen Glauben bekennen, während „katholische Kirche“ die organisierten Kräfte innerhalb dieser Gesamtheit meint. Diese Unterscheidung scheint uns wichtig zu sein, denn im Mittelpunkt der hier interessierenden Fragen steht gerade die Beziehung zwischen diesen beiden Wirklichkeiten.

I.

Anlässlich der jüngsten Bischofssynode vom 24. 11. bis 8. 12. 1985 in Rom haben verschiedene größere Zeitschriften die Entwicklung des Katholizismus in den letzten zwanzig Jahren dargestellt. Dadurch wurde allgemein deutlich: Der Schwerpunkt des Katholizismus verlagert sich vom Zentrum des heutigen Weltsystems zur Peripherie. Damit zugleich bildet sich ein neues historisches Subjekt dieses Katholizismus: Statt weiterhin vor allem eine bürgerliche Religion zu sein, verbreitet der Katholizismus sich immer stärker unter den zahlenmäßig zunehmend ins Gewicht fallenden armen Völkern und Bevölkerungsgruppen. Heute leben 346 Millionen Katholiken in Lateinamerika gegenüber 212 Millionen in Europa. Wenn diese Entwicklung so weitergeht, wird der Katholizismus in wenigen Generationen eine Dritte-Welt-Religion sein, deren Anhänger vor allem in Lateinamerika zu finden sein werden. Es ist daher nicht verwunderlich, daß unter diesen Voraussetzungen vor allem Brasilien, die größte katholische Nation der Welt, in die Mitte des Interesses rückt, denn es ist denkbar, daß der dortige Katholizismus nach und nach die Physiognomie des gesamten Katholizismus auf der ganzen Welt prägen wird. Mit über 100 Millionen Katholiken und dem zweitgrößten Episkopat der Welt (Anfang 1985 358 Bischöfe) ist es durchaus möglich, daß Brasilien die zukünftige Entwicklung und das künftige Schicksal des Katholizismus bestimmen wird.

Vielen Urteilen über die neuere Entwicklung des Katholizismus und der katholischen Kirche in Brasilien liegt unserer Meinung nach folgende These zugrunde: Traditionell sei die Rolle des brasilianischen Katholizismus eine Rolle der *Domestizierung*, also der Beschwichtigung und der Beruhigung (Religion als Verinnerlichung der gesellschaftlichen Unterdrückung), der *gesellschaftlichen Identifikationsschaffung* (Religion als Instrument der Entstehung eines gesellschaftlichen Zusammenhalts in der alten, auf Sklaverei beruhenden bzw. in der neueren, vom Neokolonialismus beherrschten Gesellschaft) oder auch der *Kompensation* (Religion als trügerische Lösung der verschiede-

nen Konflikte) gewesen.¹ Heute aber sei dieser Katholizismus in der brasilianischen Gesellschaft zu einer *innovatorischen*, die Gesellschaft verändernden Kraft geworden. Diese These findet eine Bestätigung in der Tatsache, daß die Verteidiger der herrschenden Gesellschaftsordnung manchen führenden Katholiken nachstellen und sie verfolgen. Inzwischen gibt es sogar eine recht beeindruckende Liste von katholischen Märtyrern, die in den letzten zwanzig Jahren umgebracht worden sind.²

Für jemanden, der die jüngste Entwicklung des Katholizismus in Brasilien verfolgt hat, kann kein Zweifel bestehen, daß sich etwas geändert hat. Es stellt sich nun die Frage: Sind diese Veränderungen einzig und allein eine Folge der von der Militärregierung (1964–1985) in den letzten einundzwanzig Jahren geschaffenen Tatsachen, wobei es allerdings schon von 1974 bis 1985 eine gewisse Liberalisierung (*abertura*) gab und 1985 die „Neue Republik“ an die Stelle der Militärdiktatur trat? Bedeuten diese Veränderungen auch langfristig eine neue Art der Beziehung zwischen dem Katholizismus und der gegebenen Gesellschaftsordnung, oder handelt es sich nur um vorübergehende Reaktionen auf die zwischen 1964 und 1985 im Lande stattgefundenen Ereignisse und die dadurch geschaffene Situation? Angesichts der vielen Gegebenheiten, die hier eine Rolle spielen und die zudem noch sehr verschieden interpretiert werden können, werden wir uns bei der Beantwortung dieser Frage auf die Kräfte konzentrieren, die hier am Werke sind und die man unserer Meinung nach unter folgenden Bezeichnungen zusammenfassen kann: die Entstehung einer *neuen Hegemonie* innerhalb des brasilianischen Katholizismus (II.), die *Reaktion* auf diese neue Hegemonie (III.), die Rolle des *traditionellen Katholizismus* (IV.).

II.

In den letzten zwanzig Jahren kam es innerhalb des brasilianischen Katholizismus zu einer *neuen Hegemonie* (in der Bedeutung, die dieses Wort bei GRAMSCI hat). Das vielleicht bekannteste der zahllosen Anzeichen dafür ist die von der lateinamerikanischen Bischofskonferenz 1979 in Puebla offiziell sanktionierte „Option für die Armen“.

Im Laufe dieser Zeit entwickelte sich in Brasilien eine neue Pastoral, es erneuerte sich das sakramentale und liturgische Leben, es entstand ein neues Priesterbild und ein neues Bild des Religiösen überhaupt, es kam zu einem neuen Modell der Kirche sowie zu einer neuen Einstellung den politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Fragen gegenüber. Für viele, die aktiv an diesen Entwicklungen teilnahmen, war dies ein Aufbrechen neuer Hoffnungen, eine Inangriffnahme neuer Initiativen, an die man zuvor nicht einmal zu denken gewagt hatte. Diese galten vor allem einem neuen Modell der Kirche, es war die Rede von der „Kirche, die vom Volk geboren wird“, von der „Kirche auf dem Weg zu einer neuen Gesellschaft“, von der „Kirche, die vom Zentrum in die Peripherie zieht“, von der „Kirche, die mit dem Volk verbunden ist und unter dem Volk lebt“.

Damit es zu einer solchen neuen Hegemonie kommen konnte, war das Zusammentreffen verschiedener historischer Faktoren notwendig. Wir werden diese hier aufzuführen suchen, wohl wissend, daß unsere Darstellung bei einem so aktuellen Thema nicht definitiv sein kann. Der erste dieser Faktoren war die sich immer mehr intensivierende Begegnung verschiedener Gruppen, von denen sich einige schon in den fünfziger Jahren stark engagiert hatten. Bis eingehendere Untersuchungen dieses Phänomens durchgeführt worden sind, wollen wir hier wenigstens vorläufig einige dieser Gruppen benennen: die engagierten Mitglieder der verschiedenen Zweige der Katholischen Aktion, vor allem die katholische studierende Jugend und die katholische Arbeiterjugend; verschiedene Gruppen des Dominikanerordens aus den Bundesstaaten Minas Gerais und São Paulo; verschiedene Priester und Wissenschaftler, die an der katholischen Universität Löwen studiert hatten; die Jesuitenpatres des Centro João XXIII in Rio de Janeiro und des Centro de Estudos e Ação Social in São Salvador da Bahia und ihre Mitarbeiter; die Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte (CEHILA); das brasilianische Institut für gesellschaftliche und statistische Analyse (IBASE); das Zentrum für biblische Studien (CEBI); die Franziskanergruppe um den Verlag VOZES in Petrópolis; französische Priester, die in den sechziger Jahren nach Brasilien kamen und von denen viele in der französischen Katholischen Aktion engagiert gewesen waren; Arbeiterpriester und viele andere Gruppen. Aus der gegenseitigen Beeinflussung und dem Austausch zwischen diesen Gruppen entstand das, was für den brasilianischen Katholizismus einen enormen Fortschritt bedeutete: das Interesse für die „Vergessenen der Gesellschaft“, nämlich die Indios (Symbol ist hier die „Missa da Terra sem Males“, „Messe der unversehrten Erde“, aus dem Jahre 1979), die Schwarzen (die „Missa dos Quilombos“ aus dem Jahre 1981 – „Quilombos“ waren selbständige Gemeinwesen geflohener Negerklaven, Fliehdörfer) und die Frauen, für deren Problematik und Kämpfe es im brasilianischen Katholizismus noch kein vergleichbares Symbol gibt.

Die wichtigste dieser in die neue hegemonistische Bewegung eingehenden Gruppen ist sicherlich die der aktiven Mitglieder der verschiedenen Sondergruppen der Katholischen Aktion. Vor allem die katholische Studentenjugend (JUC) spielte hier eine sehr bedeutsame Rolle. Nach dem Historiker RALPH DELLA CAVA ist „die JUC das Symbol einer Wende im brasilianischen katholischen Leben“.³ Die Studentenjugend schöpfte ihre Kraft aus der langen Geschichte der verschiedenen Studentenbewegungen an den lateinamerikanischen Universitäten. Diese Bewegungen wollten für die Universitäten einen politischen Freiraum erkämpfen. Dabei fand man zu einer neuen Art und Weise, den christlichen Glauben zu leben, und dies schuf günstige Voraussetzungen für die verschiedenen Formen der spezialisierten Katholischen Aktion. In diesem Zusammenhang ist es nicht unwichtig darauf hinzuweisen, daß die Theologie der Befreiung von Priestern wie GUSTAVO GUTIÉRREZ, JUAN LUIS SEGUNDO, HUGO ASSMANN u. a. ausging, die die katholische Studentenjugend als Seelsorger begleitet haben. Ihre geistige Inspiration fand diese Gruppe bei den französischen Altmeistern J. MARITAIN, E. MOUNIER, L. J.

LEBRET und TEILHARD DE CHARDIN. Die von ihnen angewandte Methode war die in den Basisgemeinden auch noch heute gebräuchliche Methode „Sehen, Urteilen, Handeln“ bzw. die sogenannte „révision de vie“, die auch noch nach dem Gründer der CAJ, dem belgischen Priester J. CARDIJN, die „Methode Cardijn“ genannt wird. In diesen Kreisen setzte sich, auch aufgrund von Diskussionen über die entsprechende Literatur, anstelle der damals geltenden „Theorie der Unterentwicklung“, die die Situation Lateinamerikas als ein Nachhinken hinter dem Fortschritt in den entwickelten Ländern erklärte, die „Dependenztheorie“ durch, die die Entstehung neuer Formen der kirchlichen Praxis in Brasilien stark beeinflusst hat und bis heute beeinflusst.⁴

Die engagierten Mitarbeiter der verschiedenen Zweige der Katholischen Aktion, vor allem die aus der studierenden Jugend, haben auf die jüngste Entwicklung der katholischen Kirche in Brasilien also großen Einfluß gehabt. Wir haben schon angedeutet, daß die Theologie der Befreiung im Anfang eine Systematisierung der von den Angehörigen der Katholischen Aktion bei ihrer „révision de vie“ gemachten Erfahrungen war. Ein anderes Beispiel: In einem Interview am 20. 6. 1978 in Paris erzählte DOM HELDER CAMARA, daß er von der Erfahrung der Katholischen Aktion in Brasilien ausgegangen war, als er Pius XII. die Gründung der CNBB, der Brasilianischen Bischofskonferenz, und des CELAM, des Lateinamerikanischen Bischofsrates, vorschlug. Und tatsächlich wurden in diesen beiden Organisationen wenigstens im Anfang verschiedene Vorgehensweisen und Methoden angewandt, die aus der Erfahrung der Katholischen Aktion hervorgegangen waren.

Diese kurze Darstellung der verschiedenen Kräfte, die zu der heutigen Hegemonie in der katholischen Kirche Brasiliens geführt haben, weist nicht nur auf die großen positiven Werte der Bewegung, zu der sie sich formiert haben, hin, sondern läßt auch eine ihrer Grenzen ahnen: die Ferne zum traditionellen Katholizismus, wie er im brasilianischen Volk lebendig ist.

Ein zweiter Faktor, der zu einer neuen Hegemonie im brasilianischen Katholizismus beigetragen hat, war die von der Brasilianischen Bischofskonferenz den verschiedenen Initiativen und Bewegungen zur Veränderung der Gesellschaft gegebene Unterstützung und Legitimierung. So wurden von 1974 bis 1979 von der CNBB verschiedene wichtige Dokumente veröffentlicht, die sich mit gesellschaftlichen Fragen auseinandersetzten. Hier ist vor allem das „zehnte Dokument“ der CNBB aus dem Jahre 1977 mit dem Titel *Christliche Voraussetzungen für eine politische Ordnung* hervorzuheben.⁵ Zur gleichen Zeit entstanden unter dem Schutz der CNBB zwar juristisch unabhängige, aber, was Geist und Inspiration angeht, eng mit der CNBB verbundene Organisationen wie der Indiorat (CIMI), gegr. 1972, die Kommission für die Arbeiterpastoral (CPO) und vor allem die Kommission für die Landpastoral (CPT), gegr. 1975. Diese letzte Organisation ist heute einer der dynamischsten Faktoren in der brasilianischen Gesellschaft, denn sie berührt einen der heikelsten und wesentlichsten Punkte des gesellschaftlichen Zusammenlebens in Brasilien: das Recht der Landarbeiter auf Land. EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY folgend ist ein Land, in dem der Landarbeiter keinen Zugang zu Grund und Boden hat, noch keine wirkliche Gesellschaft.⁶ In diesem Sinn

müssen wir sagen, daß Brasilien es noch nicht geschafft hat, eine wirkliche Gesellschaft zu werden, denn überall brechen neue Konflikte um Besitz und Eigentum an Grund und Boden aus. Schon in den ersten zehn Monaten des Jahres 1985 wurden 211 Personen in solchen Auseinandersetzungen getötet. 70 % unter ihnen waren *posseiros*, Kleinbauern, die sich mit ihren Familien auf vorher unbearbeitetem Land angesiedelt hatten, ohne Eigentumspapiere dafür zu besitzen. Durch die CPT ist die Kirche in diesem Konflikt auf der Seite der Landarbeitervereinigung (CONTAG) aktiv beteiligt.⁷

Durch die Unterstützung der CPT sowie anderer sich für die Marginalisierten in der Gesellschaft einsetzender Organisationen, wie zum Beispiel die bis heute allerdings inoffizielle Unterstützung der „Bewegung für die Vereinigung und die Bewußtwerdung der Schwarzen“, gewann die CNBB eine große Autorität und ein großes Gewicht in der Gesellschaft. Die öffentliche Meinung Brasiliens hört aufmerksam auf ihre Stimme. Die über 350 Bischöfe, die sich regelmäßig auf demokratische Weise versammeln, bilden derzeit eine der bestkohärierenden und wirksamsten Gruppen in der brasilianischen Gesellschaft. Nicht umsonst werden die „Patres“ von den Großgrundbesitzern gehaßt. Daher geschehen solche Vorfälle wie das, was dem Prälaten des Xingugebietes, DOM ERWIN KRAUTLER, am 1. 6. 1983 zugestoßen ist, als er mit einer Gruppe von *posseiros* in einer Landangelegenheit unterwegs war und dabei von einem Soldaten niedergetreten wurde, oder das, was mit DOM ALANO PENA, dem Bischof von Marabá im Bundesstaat Pará, der Gegend, in der das große Multinationale Projekt von Carajás durchgeführt wird, am 7. 1. 1983 geschah.⁸

Der dritte unbekannteste, aber vielleicht wichtigste Faktor für die Entstehung einer neuen Hegemonie in der katholischen Kirche Brasiliens ist die sogenannte „Volksbewegung.“ Diese Bewegung kommt aus den letzten Ecken der Gesellschaft: sie entfaltet sich vor allem in den Armenvierteln der Großstädte. Schon deshalb ist sie weniger sichtbar. Sie äußert sich in zahllosen Basisinitiativen zu Problemen, die im täglichen Leben der marginalisierten Bevölkerung wichtig sind: Straßenbefestigung, Wasserversorgung, Kanalisation, Transport, öffentliche Gesundheitsvorsorge und -versorgung, Erziehung, öffentliche Sicherheit, Wohnung, Nahrung... Sie nimmt die verschiedensten Formen an: von Müttervereinen über diverse Jugendgruppen, Nachbarschaftsvereine, Komitees, mit dem Ziel, Land zu erkämpfen, das man frei bearbeiten kann, bis zu besser durchorganisierten und durchgefeilten Strukturen wie im Fall der Organisation der Automobilarbeiter in São Bernardo dos Campos, Vorstadt von São Paulo, deren Bewegung der heutigen Arbeiterpartei (PT) zugrunde liegt. Diesbezüglich schreibt LUIS ALBERTO GÓMEZ DE SOUZA: „Neben einer Stärkung der Volkspastoral hat es in der brasilianischen Kirche der letzten Jahre eine andere große Neuheit gegeben: Die Volksmassen werden immer aktiver in der Kirche und bringen dort das ‚evangelisatorische Potential der Armen‘, von dem Puebla sprach (1147), ein.“⁹ Da sich diese „Volksbewegung“ gerade in der Zeit der größten politischen Unterdrückung entfaltete, waren einige der Meinung, sie wäre rein situationsbedingt und würde nicht lange überleben: sie würde nun in der

„Neuen Republik“ der Umwerbung durch populistische Führer vom Typus eines JÂNIO QUADROS und LEONEL BRIZOLA nicht widerstehen können. Bei den Kommunalwahlen im November 1985 zeigte die Volksbewegung sich aber noch immer sehr stark, und durch sie wurde die Arbeiterpartei (PT) zu einer von den alten Oligarchien gefürchteten und respektierten Partei.

Die Volksbewegung wirkte sich auf verschiedene Weisen auf die Kirche aus. Am bekanntesten ist hier die Entstehung der neuen Basisgemeinden (CEBs).¹⁰ Aber auch andere Formen dieses Einflusses sollte man analysieren wie zum Beispiel die Neuformulierung des Ordenslebens, die in den letzten Jahren besonders bei den Ordensfrauen stattgefunden hat. Es zeigt sich deutlich aus der Geschichte des sozialen Engagements des Christentums, daß die entsprechenden Formen der karitativen und der sozialen Arbeit vor allem auf Frauenschultern lasteten. Auch die neuere Entwicklung der katholischen Kirche in Brasilien ist hier keine Ausnahme. Noch im Jahr 1968 arbeiteten 55,7 Prozent der Ordensschwwestern, insgesamt 21 742 Frauen, in Schulen und anderen pädagogischen Einrichtungen, von denen sie 1755 leiteten: es handelte sich dabei vor allem um die sogenannten „colégios de freiras“ (Schwesternschulen), die in vielen brasilianischen Städten eine typische Erscheinung sind.¹¹ Nach und nach verstärkte sich aber unter den Schwestern eine Tendenz, aus den „großen Häusern“ ausziehen zu wollen, um in den Volksvierteln der großen Städte und in den kleinen Zentren im Inland mitten unter der Landbevölkerung „kleine Gemeinschaften“ zu bilden. Zu diesen kleinen Gemeinschaften gehörten im Schnitt drei Schwestern, die im neuen Rahmen im Sinne einer größeren Teilnahme am Leben und an der Arbeit der Menschen aus dem Volk ihre drei religiösen Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams neu zu formulieren suchten. Allerdings handelt es sich bisher um eine fast exklusive Entwicklung bei den Ordensfrauen: die Männer ziehen kaum mit, auch wenn sie noch immer in der heutigen Struktur des katholischen Systems in Brasilien gern und leicht die Führung der Pastoral übernehmen.

III.

Die Reaktion gegen diese neue Hegemonie in der katholischen Kirche Brasiliens konnte nicht ausbleiben. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine ursprünglich brasilianische Reaktion, sondern sie zeigte sich zuerst im CELAM, also im Rahmen einer Institution, die für die gesamte lateinamerikanische Kirche Entscheidungen fällt. Auf der Zusammenkunft des CELAM von 15. bis zum 23. November 1972 im bolivianischen Sucre wurde zum ersten Mal deutlich, daß sich ein neues Bündnis formierte. Von da an begann der damalige Weihbischof ALFONSO LÓPEZ TRUJILLO eine wichtige Rolle zu spielen. Er war die zentrale Figur in einer Gruppe mit inzwischen so bekannten Persönlichkeiten wie dem belgischen Theologen ROGER VEKEMANS und den Bischöfen HENGSBACH, BAGGIO, LUCIANO DUARTE, QUARRACINO, KLOPPENBURG.¹² Es handelt sich dabei um ein interkontinentales Bündnis, nicht nur was die

Beteiligten angeht, sondern auch was die Herkunft der finanziellen Mittel und die Erarbeitung der theologischen Kampfarmumente gegen die heute in Lateinamerika führende Theologie, die Theologie der Befreiung, betrifft. Das alles ist kein Geheimnis, und es ist auch in der Öffentlichkeit darüber geschrieben und analysiert worden.¹³ Ebenfalls bekannt ist die Reaktion eines wichtigen Teils der deutschen katholischen Intelligenz: Über hundert Persönlichkeiten, unter ihnen K. RAHNER, W. DIRKS, VORGRIMLER, GREINACHER, ZWIELFHOFER und METZ, unterschrieben ein „Memorandum westdeutscher Theologen zur Kampagne gegen die Theologie der Befreiung“.¹⁴

Auf sich allein gestellt, würde dieses Bündnis zwischen einflußreichen kirchlichen Repräsentanten und interessierten Geldgebern gegen den mächtigen Strom der Veränderungen nichts ausrichten können. Es kann sich aber auf eine weit ältere Tradition des Konservatismus und der Restauration stützen. JOSÉ COMBLIN ist den Wurzeln der heutigen Auseinandersetzung auf der Ebene der Theologie nachgegangen.¹⁵ Ähnliches könnte man auch für andere Ebenen des katholischen Lebens wie die Spiritualität, die Pastoral, die Katechese und das Kirchenrecht tun. Die Kräfte, die sich im Kampf gegen die Erneuerungen vereinen, suchen diese verschiedenen, im Katholizismus noch existierenden Traditionen zu reaktivieren. Diesem Ziel dienen zahlreiche Kurse in den Priesterseminaren, eine Flut von Veröffentlichungen und entsprechende Kampagnen in den Medien und vor allem die verschiedenen multinationalen spiritualistischen Bewegungen, die seit den siebziger Jahren ausgesprochen konservative Positionen vertreten.

Diese multinationalen spiritualistischen Bewegungen wie die der *Focolarini* und der *Cursilhos da Cristandade* oder wie die *Charismatische Bewegung* suchen sich an der traditionellen brasilianischen Spiritualität vorbei, die vorwiegend portugiesische Wurzeln hat, in Brasilien durchzusetzen. Sie können sich dabei nicht nur auf das Ansehen stützen, das alles Fremde im Geist und im Herzen der Brasilianer, besonders der jungen Brasilianer, genießt. Sie können auch bei ihrer Propaganda und ihren Aktionen auf erhebliche finanzielle Mittel zurückgreifen, die der traditionellen Spiritualität natürlich nie zur Verfügung standen. So fand in Brasilien, besonders unter den Jugendlichen, unter den verschiedensten Namen eine wahre kulturelle Invasion statt: Caminhada (Weg, Wanderung), Escalada (Besteigung, Erstürmung), Jornada (Tagesmarsch, Reise), Shalom, Eureka, Etapa usw. Ein Beobachter schreibt: „Der Teilnehmer ging von dem Treffen als ‚Bekehrter‘ nach Haus, mit einem neuen Scheinchen in der Tasche und einer weißen Rose in der Hand, und schrie in alle Windrichtungen: Viva Jesus! Und er weinte und er lächelte, und er lächelte und er weinte . . .“¹⁶ J. B. LIBÂNIO hat im Zusammenhang mit dieser Methode von einer „Gehirnwäsche durch das passive Zuhörenmüssen bei Themen, die einen erschüttern sollen“, geredet.¹⁷ Da Brasilien ein Land ist, in dem die Mehrheit der Bevölkerung noch recht jung ist, spielten diese Bewegungen eine wichtige Rolle dadurch, daß sie einen großen Teil der Bevölkerung, nämlich die von ihr beeinflussten Jugendlichen, von ihrer sozialen Verantwortung fernhielten. Im Grunde tun diese multinationalen spiritualistischen Bewegungen nichts anderes, als in neuer Form eine alte

Pädagogik wiederaufzunehmen, die darin besteht, das noch wilde Material Mensch zu „bändigen“ und zu „zähmen“ und an die Regeln und Forderungen der Gesellschaft anzupassen.

Die konservative Strömung fand eine weitere wichtige Stütze im Auftreten des Erzbischofs von Rio de Janeiro, KARDINAL DOM EUGÊNIO SALES. Dieser hat verschiedene Initiativen in die Wege geleitet und gefördert, die im Sinne der konservativen Strömung sind, wie im Bereich der Veröffentlichungen die Herausgabe der *Revista do Clero*, die Verbreitung der *Internationalen Zeitschrift Communio* in Brasilien und die in letzter Zeit gewonnene Kontrolle über den Verlag „Agi“.

Gestärkt durch diese breite Unterstützung von seiten verschiedener einflußreicher Sektoren der Kirche innerhalb und außerhalb Brasiliens rüstete sich das Bündnis zum Kampf mit folgenden beiden recht einfachen und dennoch sehr tückischen Argumenten als Waffe:

– Wenn die „vorrangige Option für die Armen“ mit einer solchen Radikalität interpretiert wird, wie das die Erneuerer tun, führt sie notwendigerweise in den Kommunismus.

– Die „vorrangige Option für die Armen“ führt notwendigerweise zur Zerstörung der Kirche und der Tradition, denn sie mündet in eine „Volkskirche“, der nur noch eine Klasse der Gesellschaft angehört. Diese Volkskirche ruft zum Klassenkampf auf, und zudem entsteht in ihr ein „paralleles Lehramt“, das die von Rom kommenden Richtlinien und Orientierungen nicht mehr respektiert, mithin zur Anarchie führt und so die Organisation der katholischen Kirche zerstört.

Anfangs spielte sich der Kampf im Rahmen der kirchlichen Kreise ab und blieb dem großen Publikum verborgen. Dann kam es zu solchen Ereignissen, die in der Öffentlichkeit großen Widerhall fanden, wie die lateinamerikanische Bischofskonferenz in Puebla (1979), der Besuch des Papstes in Brasilien (1980), die Diskussion über die Theologie der Befreiung (1984), die Verurteilung des Franziskanerpaters Leonardo Boff (1985), die außerordentliche Bischofssynode (1985). Durch diese Ereignisse wurde die Auseinandersetzung in die Öffentlichkeit hineingetragen. Wer in der Kirche arbeitet, hat sich inzwischen daran gewöhnt, auf Meinungsverschiedenheiten eingehen zu müssen bzw. wenigstens zu akzeptieren, daß es in diesem Bereich Meinungsverschiedenheiten zwischen den Katholiken gibt. Allmählich fängt man auch an, die Gründe dieser Meinungsverschiedenheiten etwas wissenschaftlicher zu analysieren.

Seit 1973 bemühen sich die von ALFONSO LÓPEZ TRUJILLO geführten konservativen Kräfte, die verschiedenen römischen Instanzen für ihre Sache zu gewinnen. Mit der Autorität Roms würde es dann leichter sein, die Erneuerungsarbeit der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen, vor allem die der CNBB, zu bremsen, wenn nicht völlig zum Erliegen zu bringen. Es war nicht allzuschwer, die römische Kurie zu überzeugen: ENRIQUE DUSSEL hat in seiner Untersuchung *De Medellín a Puebla* im Detail beschrieben, wie das geschah.¹⁸ Schwieriger war es, auch den Papst für diese Sache zu gewinnen. Unter dem Pontifikat von PAUL VI. erreichte man nicht viel, aber die Situation änderte

sich gründlich mit der Wahl von JOHANNES PAUL II. Neuere Untersuchungen über die Persönlichkeit und die Theologie des heutigen Papstes helfen zu verstehen, warum er von Anfang an mit den Thesen und Vorschlägen von LÓPEZ TRUJILLO in bezug auf die lateinamerikanische Kirche einverstanden gewesen zu sein scheint.¹⁹

Das letzte von der Gruppe um LÓPEZ TRUJILLO angestrebte Ziel ist die Schwächung oder möglicherweise sogar die Beseitigung einer der wichtigsten und typischsten Institutionen, die vom Zweiten Vatikanum ins Leben gerufen wurden: die Bischofskonferenzen, die in ein im wesentlichen autoritäres System ein Element der demokratischen Dynamik hineinbringen. Dabei richtete die Gruppe sich vor allem gegen die brasilianische Bischofskonferenz, die ohne Zweifel die bedeutendste und typischste Bischofskonferenz der katholischen Welt ist und die über das Zweite Vatikanum hinaus auf eine schon dreißigjährige Erfahrung der bischöflichen Kollegialität zurückblicken kann. Allerdings gibt es bis heute keine Anzeichen dafür, daß es tatsächlich gelungen ist, die CNBB zu schwächen, auch wenn es eins der typischen Merkmale des Pontifikats von JOHANNES PAUL II. ist, daß die Bischofskonferenzen ein neues Gesicht bekommen haben. In diesem Sinn schreibt J. COMBLIN: „Es findet ein Prozeß der Veränderung der Bischofskonferenzen statt, der ihnen auch ein anderes Gesicht gibt. Diese Veränderungen vollziehen sich auf sanftere, aber dennoch sichtbare Weise im Zentrum der Kirche (Niederlande, Frankreich, Deutschland, Belgien), auf gewaltsamere Weise in der Peripherie, die schon seit eh und je stärker von dem Hin und Her der Geschichte betroffen ist (CELAM, Mexiko, Kolumbien und Argentinien).“²⁰ Dennoch, die letzte außerordentliche Synode der Bischöfe Ende 1985 scheint die Vitalität der Bischofskonferenz der USA, der verschiedenen afrikanischen Bischofskonferenzen und nicht zuletzt auch der CNBB bestätigt zu haben.

Wenn wir die Kräfte beschreiben, die in der heutigen Kirche Brasiliens eine Rolle spielen, dürfen wir die beiden deutschstämmigen, brasilianischen Franziskanerkardinäle nicht vergessen: DOM PAULO EVARISTO ARNS, Erzbischof von São Paulo, und DOM ALOÍSIO LORSCHIEDER, Erzbischof von Fortaleza. DOM PAULO EVARISTO ARNS steht als erster auf der Liste der kirchlichen Würdenträger, die das auf fünfzig Bände geplante erste große lateinamerikanische Kompendium der Theologie mit dem Titel *Teologia e Libertação* (bzw. span. *Teología y Liberación*), an dem über hundert Theologen und Mitarbeiter der Pastoral zusammenwirken, unterstützen.²¹ Und es war nicht zuletzt DOM PAULO EVARISTO zu verdanken, daß die brasilianische Gesellschaft energisch gegen die in der Zeit der Repression praktizierte Folter protestierte.²² Was DOM ALOÍSIO LORSCHIEDER angeht, reicht es, seinen kurzen, aber aussagekräftigen Aufsatz mit dem Titel *Die Neudefinition der Gestalt des Bischofs inmitten des armen und glaubenden Volkes* zu lesen,²³ um sich überzeugen zu können, was dieser Bischof heute für eine Kirche bedeutet, die versucht, ein bürgerliches Modell von Kirche hinter sich zu lassen und zu einem neuen Kirchenmodell zu finden, das besser mit den Sorgen und Ängsten der armen Christen übereinstimmt.

Im letzten Teil dieser Darstellung müssen wir auf die Beziehung zwischen der katholischen Kirche und dem Katholizismus als sozioreligiösem Faktor in der brasilianischen Gesellschaft eingehen. Diese Beziehung wird nur sehr selten hinterfragt, denn gewöhnlich sind all diejenigen, die sich in der Kirche engagieren, mit dem Episkopat der Meinung, daß „ein grundlegendes katholisches Substrat in Lateinamerika entstanden ist“ (Puebla 1), und daß dieses Substrat dann auch das Leben der lateinamerikanischen Völker weitgehend prägt. Folglich wird wenig auf den stillen Exodus aus der katholischen Kirche eines recht beträchtlichen Teiles der brasilianischen Bevölkerung geachtet, der sich immer mehr den neuen Sekten und vor allem dem Pentekostalismus zuwendet.²⁴ „Pentekostalismus“ ist hier die Bezeichnung für eine Reihe von Volkskirchen, deren Ursprung auf die protestantische, meistens zudem nordamerikanische Missionsarbeit zurückgeht; wie die „Congregação cristã do Brasil“ (seit 1910), die „Assembléia de Deus“ (seit 1911), die Kirche des „Evangelho quadrangular“ (seit 1951), die Kirche „Brasil para Cristo“ (seit 1955) und die Kirche „Nova Vida“ (seit 1970). Dieser Pentekostalismus bedeutet einen stillschweigenden und tiefgreifenden religiösen Wandel in der brasilianischen Gesellschaft, denn er zieht seine Kraft größtenteils auch aus dem Katholizismus. Von 1160 von dem Soziologen F. ROLIM befragten Konvertiten waren 81 % zuvor katholisch gewesen, von denen 80 % vorher niemals zur Messe gingen.²⁵ Die verschiedenen Untersuchungen in dieser Frage von P. ROLIM haben gezeigt, daß der Pentekostalismus vor allem unter den ehemaligen Landarbeitern, die seit Jahrhunderten in einer vom Katholizismus geprägten Welt leben, in wenigen Jahren viele Anhänger zu gewinnen vermag, wenn bestimmte Veränderungen eintreten wie der neue industrielle Aufstieg São Paulos oder das Vorstoßen des Kapitalismus in neue Gebiete wie Mato Grosso, Goiás, Maranhão und vor allem Rondônia. Im Jahre 1930 bekannten sich 44 311 Brasilianer zum Pentekostalismus; 1960 sind es 705 031 und 1970 1 408 933, also eine Verdopplung in diesen zehn Jahren.²⁶

Auf dieses Phänomen wird von katholischer Seite, vor allem von denjenigen, die in der Pastoral tätig sind, wenn überhaupt, negativ reagiert: Der Pentekostalismus sei eine „entfremdete Religion“. Tatsächlich stimmt es, daß bei den Zusammenkünften der Pentekostalisten gesellschaftliche Fragen tabu sind. Das soll aber nicht heißen, daß die Pentekostalisten in den Auseinandersetzungen in der Gesellschaft immer abseits stehen: Ein Beispiel dafür, daß das nicht so sein muß, ist die Erfahrung der sogenannten Bauernligen (Ligas Camponeses) im Nordosten Brasiliens Anfang der sechziger Jahre, an denen sogar einige Pastoren beteiligt waren.²⁷ Wer verstehen will, weshalb der Pentekostalismus auf manche Katholiken eine solche Anziehungskraft ausübt, soll die Antwort nicht auf der Ebene eines Gegensatzes zwischen Entfremdung und Bewußtseinsbildung suchen, sondern eher das Bedürfnis der Menschen aus dem Volk, sich zu versammeln und sich zu vereinen, in

Betracht ziehen. Der Pentekostalismus zeigte sich fähiger als der Katholizismus, diesem Bedürfnis zu entsprechen, selbst angesichts der Basisgemeinden.

Ende der siebziger Jahre bemerkten die Vertreter der Theologie der Befreiung diese Problematik. Es war deutlich, daß das Volk die neue Theologie nicht verstand oder wenigstens nicht übernahm, diese vielmehr empfand als eine kulturelle Bedrohung, so wie es zuvor viele andere von der Kirche initiierte Bewegungen waren. Wie J. L. SEGUNDO schrieb, hatte die neue Theologie anfangs nur in dem bürgerlichen Milieu mit seiner auf Europa ausgerichteten Kultur Erfolg.²⁸ Daher versuchten die Vertreter der Theologie der Befreiung zu einer neuen Einstellung zu finden. Wenigstens theoretisch gingen sie bald „bei den Armen in die Schule“ (E. DUSSEL) und sie lernten es, „die historische Kraft der Armen“ (G. GUTIÉRREZ) zu würdigen. Es stellte sich der Theologie der Befreiung die große, wichtige Frage nach der Volksreligiosität bzw. nach der Volksreligion und dem Volkskatholizismus.²⁹

Nun kann die religiöse Tradition eines Volkes, sei sie katholisch oder pfingstlerisch, nur dann ernsthaft historisch interpretiert werden, wenn sie in dem Gesamtkontext des von einem Volk in seiner Geschichte durchlaufenen Weges gesehen wird. Wer den Pfingstbewegungen vorwirft, „neue Sekten“ zu sein, die in einen Bereich „vordringen“, der „rechtens“ katholisch sei, vergißt die horrende kulturelle Gewalt, mit der der Katholizismus sich in Amerika gegen die Religionen der alten Ureinwohner durchsetzte. Gewiß hat sich der Katholizismus dennoch Rechte in Brasilien erworben, weil er das brasilianische Volk auf seinem langen historischen Weg begleitet hat. Dieser war zwar auch ein Weg der Resignation und der Anpassung (domestizierende Funktion der Religion), aber er war zugleich ein Weg des Widerstandes (personalistische Funktion der Religion), der Hoffnung (kompensatorische Funktion der Religion) und der Formulierung neuer Pläne und Aussichten für die Zukunft (innovatorische Funktion der Religion). Der Katholizismus würde indessen in dem Augenblick seine Rechte verlieren, in dem eine andere religiöse Bewegung das Volk besser und zufriedenstellender auf seinem Weg begleiten würde. Wenn der Katholizismus gegen die Konkurrenz der Pentekostalisten und die „Invasion der Sekten“ standhalten oder gar siegen will, dann kann er das nicht dadurch, daß er sich auf seine angebliche Legitimität und Exklusivität beruft, sondern einzig und allein dadurch, daß er das brasilianische Volk auf seinem historischen Weg zu einer gerechteren und brüderlichen Gesellschaft begleitet.

Der Vergleich mit dem Pentekostalismus hilft uns zu verstehen, wo die Bereitschaft der katholischen Kirche, das brasilianische Volk auf seinem historischen Weg zu begleiten, also ihr möglicher Beitrag zum historischen Prozeß dieses Volkes, heute ihre Grenzen hat. Wie wir oben dargestellt haben, werden die Initiativen der Basisgemeinden zum Wohle des armen Volkes durch einen tiefsitzenden, eingewurzelten Elitarismus erschwert. Dieser Elitarismus behindert die gesamte katholische Kirche; er drückt sich sowohl aus auf der Ebene des klerikalen Systems und im Autoritarismus der Hierarchie, wie auf der Ebene der bürgerlichen Ideologie, die, wenigstens bis heute, den katholischen Initiativen zugrunde liegt.

Hier stellt sich dann schließlich folgende wichtige Frage: Wird die katholische Kirche aus Liebe zum brasilianischen Volk sowie aus Liebe zu anderen Völkern, die an der Peripherie des kapitalistischen Systems leben, fähig sein, ihre innere Organisation so umzugestalten, daß hier wirkliche, auch juristisch anerkannte Räume für die Verantwortung der Laien und der Armen und für die Führung, die sie der Kirche geben können, entstehen? Wird es ihr gelingen, auf diese Weise eine wirklich autonome Entwicklung dieser Gemeinden zu ermöglichen? Wird sie sich tatsächlich den Menschen an der Basis, ihren Sorgen und Ängsten – auch ihren politischen Sorgen und Ängsten – nähern können? Oder ist das von ihr an erster Stelle verfolgte Ziel vielleicht dasselbe, das von den Institutionen „dieser Welt“ verfolgt wird: die Erhaltung ihrer eigenen Struktur? So gestellt, mag diese Frage hart und direkt erscheinen, wir meinen aber, daß sie als solche unmittelbar aus der Beobachtung der heutigen Entwicklung des Katholizismus und der katholischen Kirche in Brasilien hervorgeht.

(Übersetzung aus dem Portugiesischen von K. Hermans)

SUMMARY

In recent years a new "hegemony" has sprung up within the Catholic Church in Brazil, bearing a new model of the church and a changed outlook on political and social issues. The present article outlines the historical causes for this necessary development while taking account of opposition and resistance. One difficulty is the failure to make contact with the traditional catholicism existing in Brazil even today. The autor points out that Pentecostalism seems to be gaining in significance among catholic people. In this situation the church in Brazil faces the challenge of removing paternalism and making it possible for the Christian community to display itself.

¹ G. THEISSEN, *Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums*, in: *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen 1983) 55–78.

² J. MARINS u. a., *Martírio, memória perigosa na América Latina* (São Paulo 1984).

³ R. DELLA CAVA, *Catholicism and Society in Twentieth Century Brazil*, in: *Latin American Research Review* 11/2, 41.

⁴ Siehe J. O. BEOZZO, *Cristãos na universidade e na política* (Petrópolis 1984); L. A. GÓMEZ DE SOUZA, *A JUC: Os Estudantes católicos e a política* (Petrópolis 1984).

⁵ H. KRAUSKOPF, *Brasilien: Zukunft für alle* (Mainz–München 1980) 96–107.

⁶ E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, 1. Aufl. 1931.

⁷ Vgl. G. DEELEN, *Die brasilianische Bischofskonferenz und ihr Sozialprogramm*, in: *ZMR* 67 (1983) 19–30. – KRAUSKOPF (s. Anm. 5) 118–122 u. 142–165.

⁸ SEDOC, 166 (November 1983); *Brasil, para quién es ta tierra?* (CEP, Lima 1984).

⁹ GÓMEZ DE SOUZA (Anm. 4) 254.

¹⁰ Vgl. dazu die Beiträge von C. BOFF, J. MEIER und F. GALINDO in: *ZMR* 68 (1984) Heft 2. – E. DUSSEL/J. MEIER, *Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien*, in: E. KLINGER/R. ZERFASS, *Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils* (Würzburg 1984) 11–31.

- ¹¹ M. J. ROSADO NUNES, *Vida religiosa nos meios populares* (Petrópolis 1985) 83.
- ¹² E. DUSSEL, *De Medellín a Puebla* (México 1979) 268. – N. GREINACHER, *Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung* (München 1980) 71–76.
- ¹³ P. LERNOUX, *Cry of the People* (New York 1982).
- ¹⁴ DUSSEL (Anm. 12) 275. – N. GREINACHER, (Anm. 12) 76–78 u. 153–160.
- ¹⁵ J. COMBLIN, *A América Latina e o presente debate teológico entre neo-conservadores e liberais*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 41 (1981) 790–815.
- ¹⁶ M. A. BETIATO, *Da Ação Católica à Pastoral da Juventude* (Petrópolis 1985) 74.
- ¹⁷ Ebd.
- ¹⁸ DUSSEL (Anm. 12) 258–296.
- ¹⁹ H. HÄRING, *Kerk, wat zeg je van jezelf? De Theologie van Johannes Paulus II*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 25 (1985), 248.
- ²⁰ COMBLIN (Anm. 15) 810.
- ²¹ Wird gleichzeitig portugiesisch (durch den Verlag Vozes in Petrópolis) und spanisch (durch die Ediciones Paulinas in Buenos Aires und Madrid) herausgegeben. Die beiden ersten Bände sind im Dezember 1985 erschienen.
- ²² Siehe: *Brasil, nunca mais* (Petrópolis 1985).
- ²³ *Concilium* 20 (1984) 477–479.
- ²⁴ F. C. ROLIM, *Pentecostais no Brasil. Uma Interpretação sócio-religiosa* (Petrópolis 1985) 33–60.
- ²⁵ A.a.O. 139.
- ²⁶ A.a.O. 104.
- ²⁷ A.a.O. 248ff.
- ²⁸ J. L. SEGUNDO, *Les deux théologies de la libération en Amérique Latine*, in: *Études* (Sept. 1984) 14–161.
- ²⁹ G. P. SUESS, *Volkskatholizismus in Brasilien – Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität* (Mainz–München 1978).

EDUARDO HOORNAERT, geb. 1930 in Brügge, seit 1958 im Nordosten Brasiliens tätig, ist Professor für Kirchengeschichte, bis 1982 am Theologischen Institut in Recife, seither am Institut für Theologie und Pastoralarbeit in Fortaleza. Er ist Mitgünder von CEHILA, Hauptautor des Bandes über die Kirchengeschichte Brasiliens in der Kolonialzeit und Verantwortlicher für das Projekt „Volksausgaben zur lateinamerikanischen Kirchengeschichte“.

DIE HISPANISCHE BEVÖLKERUNG IN DEN USA UND DIE KATHOLISCHE KIRCHE

von Ricardo Ramirez

Einleitung

Die katholische Kirche der Vereinigten Staaten hat sich den katholischen Einwanderern gegenüber traditionell als ausgesprochen aufnahmebereit erwiesen, als Ort des Willkommens und Quelle geistlicher Unterstützung. Dies gilt insbesondere für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, als irische, italienische, deutsche und osteuropäische Katholiken in großer Zahl in die USA einströmten. Die Kirche wartete damals buchstäblich an den Docks, um die hoffnungsvollen Einwanderer in Empfang zu nehmen und ihnen zu helfen, in der neuen Heimat Fuß zu fassen.

Heute, im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts, sieht sich die Kirche in den Vereinigten Staaten einer neuen Gruppe von Einwanderern, und zwar von hispanischen Katholiken, gegenüber. Als *hispanisch* bezeichnen wir hier Bevölkerungsgruppen spanischer oder lateinamerikanischer Herkunft. In den Vereinigten Staaten sind damit die Nachfahren der Einwanderer bzw. die unmittelbaren Einwanderer aus spanischsprechenden Ländern gemeint. Außer der spanischen Sprache haben die Hispanier in den USA vieles gemeinsam, so z. B. den gemeinsamen Wurzelgrund ihrer spanischen Geschichte und Kultur. Zu den Hispaniern gehören ferner die Amerikaner mexikanischen Ursprungs, auch Mexiko-Amerikaner oder Chicanos genannt. Puertoricaner, Cubaner, Dominikaner und andere aus sämtlichen Staaten Lateinamerikas, mit Ausnahme Brasiliens, gehören ebenfalls zu dieser Bevölkerungsgruppe. Nicht alle Hispanier können jedoch als Nachkommen der US-Einwanderer aus jüngerer Zeit eingestuft werden, da viele von ihnen, besonders in Neu-Mexiko, ihre Ahnenlinie bis zu den Siedlern, die sich zu Anfang des 17. Jahrhunderts im Norden des damaligen Vizekönigreichs Neuspanien niederließen, zurückverfolgen können. Einige ihrer Nachfahren bezeichnen sich mit Vorliebe als „Spanish-Americans“.¹

Nach dem mexikanisch-amerikanischen Krieg (1845–1848), der mit der Annexion der vormals mexikanischen Bundestaaten Texas, Neu-Mexiko, Arizona, Colorado, Utah, Nevada und Oberkalifornien durch die USA endete, kamen viele Mexikaner in den Südwesten der Vereinigten Staaten und gesellten sich ihren bereits dort lebenden Landsleuten zu. Sie kamen auf der Suche nach Arbeit, die sie infolge der expandierenden Eisenbahn und blühenden Farmen und Ranchen reichlich vorfanden. Auch nach 1910 und während des Ersten Weltkrieges kamen noch zahlreiche Mexikaner in dieses Gebiet, teils wegen der sozialen und wirtschaftlichen Umbrüche nach der Mexikanischen Revolution von 1910, teils wegen des erhöhten Bedarfs an Arbeitskräften infolge der Kriegsanstrengungen.²

Inzwischen war den USA nach ihrem Krieg gegen Spanien 1898 auch Puerto Rico zugefallen; seither besaß das puertoricanische Volk in den USA

bürgerähnlich Rechte, so daß die „Borinqueños“ relativ leicht nach Nordamerika überwechseln konnten. Später gab es dann aus der Karibik, wohl hauptsächlich aufgrund der Nähe des amerikanischen Festlandes, seit der Cubanischen Revolution von FIDEL CASTRO zwei größere Flüchtlingswellen in die Vereinigten Staaten. Hinzu kam in jüngerer Zeit ein starker Zustrom von Chilenen und Mittelamerikanern infolge der politischen Unruhen in diesen Gebieten. 1983 wurde die Zahl der Hispanier in den Vereinigten Staaten auf annähernd 20 Millionen geschätzt, wodurch die USA zum fünftgrößten spanischsprechenden Land der Welt wurden – nach Mexiko, Spanien, Argentinien und Kolumbien.³ Es gibt Hispanier in sämtlichen 50 Staaten, wobei sich die stärkste hispanische Konzentration in Städten wie New York, Los Angeles, Miami, Chicago und San Antonio findet. Die überwiegende Mehrheit dieser Hispanier bekennt sich zum katholischen Glauben und stellt somit für die Führung der katholischen Kirche in den USA eine erhebliche Herausforderung dar. Seit Beendigung des mexikanisch-amerikanischen Krieges 1848 hat sich die Hierarchie der Vereinigten Staaten bislang noch nie ernsthaft mit dieser Bevölkerungsgruppe befaßt. Erst in jüngster Vergangenheit ist man dazu gekommen, die hispanische Gegenwart in den USA nicht nur als Problem, sondern mehr noch als Gnadengeschenk zu sehen. Mit anderen Worten, die Hispanier werden allmählich als eine potentielle Quelle der Bereicherung und der Kraft für die übrige Kirche angesehen; das aber ist nicht immer so gewesen.

Die Kirche und die Chicano-Bewegung der sechziger Jahre

In den sechziger Jahren erreichte die Bürgerrechtsbewegung in den USA, angeführt von schwarzen Führern wie MARTIN LUTHER KING, ihren Höhepunkt. Die dramatische Geschichte der Erhebung der schwarzen Bevölkerung aus einer Existenz der rassischen Vorurteile und Diskriminierung inspirierte die sogenannte Chicano-Bewegung insbesondere im Südwesten der Vereinigten Staaten. Die Führer dieser Bewegung waren entweder Veteranen des Zweiten Weltkriegs oder bereits die Kinder dieser Veteranen. Die generationenlang aufgestaute Wut und Frustration kam in den sechziger Jahren explosionsartig zum Ausbruch.⁴ Das markanteste Beispiel innerhalb der Chicano-Bewegung dieser Zeit lieferten die Landarbeiter als eine der am stärksten ausgebeuteten und unterdrückten Gruppen in den Vereinigten Staaten. Diese Landarbeiterbewegung wurde angeführt von einem katholischen Laien namens CESAR CHAVEZ, der seine Inspiration und Anleitung aus der katholischen Soziallehre schöpfte.⁵ Sowohl KING als auch CHAVEZ verfolgten das Ziel sozialer Reformen mit friedlichen Mitteln. Wir haben es also hier mit nichtgewaltsamen Bewegungen zu tun.

Die Chicano-Bewegung unterschied sich von der Schwarzen Bewegung insofern, als letztere von schwarzen Kirchenführern und erstere von katholischen Laien, Männern und Frauen, angeführt wurde. Klerikale Führerschaft seitens der katholischen Kirche hat es in der Chicano-Bewegung der sechziger

Jahre in ihrer Gesamtheit mit Sicherheit nicht gegeben. In der Chicano-Literatur dieser Zeit finden sich, an die Adresse der katholischen Kirche gerichtet, zornige Vorhaltungen und sogar Beschimpfungen wegen ihrer Haltung der Nichteinmischung in die konkreten Probleme der Menschen.⁶

Wohl haben sich einige amerikanische Bischöfe 1945 in Denver (Colorado) getroffen, um sich speziell mit den sozialen Problemen der spanischsprechenden Bevölkerung im Südwesten zu befassen. Das Ergebnis dieser Besprechung war die Einrichtung einer Bischöflichen Kommission für die spanischsprechende Bevölkerung mit Arbeitsstellen in verschiedenen Teilen des Landes.⁷ Der aktivste Kirchenführer in diesen Anfangsbemühungen war Erzbischof ROBERT LUCEY von San Antonio. Er wurde zu einem frühen Verfechter der Rechte insbesondere der Landarbeiter im Staate Texas. Nichtsdestoweniger schien er nur ein Rufer in der Wüste zu sein, denn solange er lebte, hat es seitens der Kirche keinerlei konzertiertes Bemühen zugunsten der Farmarbeiter in Texas gegeben. Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß sich die Bischöfliche Kommission ernsthaft mit den sozialen Anliegen der spanischsprechenden Bevölkerung befaßte.⁸ Allerdings war das Bemühen sehr darauf gerichtet, die Mexikaner von einer Hinwendung zu den Protestanten abzuhalten, die innerhalb der mexikanischen Gemeinden im Südwesten eine starke Proselytentätigkeit entfalteten. So war es also zunächst die weniger ideale Motivation der Angst vor der Hinwendung zum Protestantismus, die das Interesse der kirchlichen Führung in den USA an den Hispano-Amerikanern bestimmte.

Die protestantische Herausforderung

Die Sorge, daß die Hispanier sich dem Protestantismus zuwenden könnten, ist indes nicht unbegründet. Die Jahre zwischen 1965 und 1985 waren für die katholische Kirche in den USA eine schmerzliche Herausforderung; in diese beiden Jahrzehnte fiel das phänomenale Wachstum des protestantisch-fundamentalistischen Proselytentums unter den Hispaniern. Protestantische Glaubensgemeinschaften, einschließlich der Hauptkirchen, haben in zum Teil jahrelangem Bemühen alles darangesetzt, den Hispaniern das Gefühl des Willkommenseins in ihren Gemeinschaften zu vermitteln. Eine 1978 durchgeführte Gallup-Umfrage zu den religiösen und gesellschaftlichen Einstellungen der US-Hispano-Katholiken ergab, daß 74 Prozent der befragten Hispanier aktiv durch Sekten wie die Zeugen Jehovas oder durch Angehörige unabhängiger evangelischer Pfingstbewegungen angesprochen worden waren. GALLUP selbst schätzte, daß ca. 5 Millionen hispanischer Katholiken in den letzten Jahren evangelikalen Gruppierungen beigetreten sind.⁹

DEAN HOGE, ein Soziologe an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C., stellt fest, daß diese Sekten für Hispanier gewisse Anziehungspunkte haben: „Sie befassen sich intensiv mit der Bibel, sie nutzen die spanische Neigung zum Singen, sie gebrauchen die spanische Sprache und oft auch spanische kulturelle Traditionen, sie setzen ihre eigenen hispanischen

Seelsorger ein und bieten Aktivitäten an, in deren Mittelpunkt der Mensch und die Familie steht. In diesen Kirchen lernen die religiös oft passiven Hispanier aufzustehen und ihren Glauben zu bezeugen.¹⁰

Ein offizieller Vertreter des Mexikanischen Baptistischen Bibelinstituts von San Antonio, nach dessen Schätzung Texas allein zwei Millionen hispanische Baptisten zählt, wurde im „National Catholic Reporter“ vom 21. März 1980 wie folgt zitiert: „Die achtziger Jahre werden nicht nur eine Dekade der Hispanier sein, sie werden auch das Jahrzehnt der hispanischen Baptisten sein.“ Der gleiche Artikel berichtet, daß der Baptisten-Konvent von Atlanta (einer von acht Konventen) 1500 hispanische Kirchen zählt und um jährlich 150 neue Kirchen wächst, daß die Zeugen Jehovas über 45 000 hispanische Mitglieder haben, deren Zahl sowohl hier wie in Lateinamerika ständig steigt, daß die Mormonen in Houston allein in den letzten vier Jahren um 150 Prozent zugenommen haben und daß die fundamentalistische „Kirche Gottes“ (*Iglesia de Dios*) mit ihrem Hauptsitz in New York mehr als 10 Kirchen allein in Washington, D.C., hat.¹¹

Der Wendepunkt: 1970

Die letzten zwei, drei Jahre vor 1970 markierten den Beginn der *Cursillo-Bewegung* in den Vereinigten Staaten. Der *Cursillo* kam nach San Antonio durch eine Gruppe von Fliegern aus Spanien, die seinerzeit auf dem US-Luftwaffenstützpunkt Lackland stationiert waren. Durch diese Gruppe setzte in den Jahren zwischen 1965 und 1985 eine der größten hispanischen Evangelisierungsbewegungen ein. Sprache, Stil und Spiritualität der *Cursillo-Bewegung* sprachen zunächst vor allem die hispanischen katholischen Männer, dann auch deren Ehefrauen an.¹² Ein gewisser Fr. PATRICK FLORES von der Diözese Galveston-Houston in Texas hat mit der *Cursillo-Bewegung* sozusagen von ihren Anfängen in den Vereinigten Staaten an zusammengearbeitet. Ironischerweise hinderte ihn sein eigener Bischof daran, in seiner Heimatdiözese *Cursillos* durchzuführen; so mußte er, um *Cursillos* durchzuführen, in die benachbarte Erzdiözese San Antonio gehen. Wir müssen bedenken, daß es Fr. FLORES als jungem Kaplan sogar untersagt war, in einer Kirche, die in der spanischsprechenden Umgebung von Houston lag, die spanische Sprache zu benutzen.¹³

FLORES wurde in Ganado, Texas, als Sohn eingewanderter Farmarbeiter geboren. Eine mexikanische Ordensschwester von der Kongregation der Göttlichen Vorsehung, Sr. BENITIA, ermutigte ihn zum Besuch der katholischen Oberschule in Galveston und zur Vorbereitung auf den Eintritt ins Priesterseminar. Er setzte seine theologische Ausbildung an der St. Mary's University in San Antonio fort und wurde für die Diözese Galveston-Houston zum Priester geweiht. Fr. FLORES gehörte zu denen, die keine Kritik fürchteten und sich nicht so leicht entmutigen ließen; er wurde in seiner Diözese ein sehr populärer und erfolgreicher Seelsorger. 1970 wurde er als erster katholischer Bischof mexikanischer Abstammung Weihbischof der Erzdiözese San Antonio.¹⁴

Die Weihe von Bischof FLORES ist ein bedeutsames Ereignis in der Geschichte der Kirche unter den Hispaniern der Vereinigten Staaten. Für viele hispanische Katholiken war Bischof FLORES die Antwort auf ihre Gebete. Als Weihbischof war er frei, sich von Ort zu Ort zu begeben, um „Brände zu löschen“ unter den spanischsprechenden Katholiken der USA. Viele von ihnen waren frustriert oder hatten der Kirche völlig den Rücken gekehrt. Bischof FLORES wurde der Anwalt der Hispanier in den Vereinigten Staaten, und zwar nicht nur unter den Mitgliedern der amerikanischen Kirchenhierarchie, sondern auch in Regierungskreisen. So wurde er unter anderem Vorsitzender des Beirates für Bürgerrechtsfragen im Staate Texas.¹⁵

Zusammen mit Fr. VIRGIL ELIZONDO gründete Bischof FLORES das Mexikanisch-Amerikanische Kulturzentrum (MACC) für Lehre und Forschung im Bereich hispanischer Fragen. MACC wurde zu einem eigenständigen Symbol. 1972 gegründet, wurde das Zentrum sehr schnell zum Sammelpunkt für alle in der Kirche, die entweder mehr über die Hispanier in den USA erfahren oder den hispanischen Gemeinschaften in den USA ihre Dienste anbieten wollten. Das Zentrum nahm in der pastoralen Bildungsarbeit bald einen so hervorragenden Platz ein, daß es mit verschiedenen Universitäten affiliert wurde, so mit dem Boston College und dem Incarnate Word College in San Antonio. Außerdem wurde es zu einem bevorzugten und notwendigen Treffpunkt für lateinamerikanische Theologen, die sich über ihr Denken in der Situation des Landes austauschen wollten.¹⁶

Das Jahr der Gründung des MACC war auch das des *I. Encuentro Nacional Hispano de Pastoral*, dem zwei weitere folgen sollten (1977 und 1985). Diese *Encuentros* waren Ereignisse, bei denen nicht allein die Menschen von der Graswurzelebene ihren Bedürfnissen und Frustrationen Stimme verleihen konnten, sie waren auch echte Gelegenheiten, die hispanische Einheit zu feiern und zu fördern und Strategien für die Zukunft zu entwerfen.¹⁸ Und selbst, wenn sie nichts anderes zustande gebracht hätten, haben diese *Encuentros* doch zweifellos zur Einigung der hispanischen Kirche, der Kleriker wie der Nicht-Kleriker, gedient. Veranstaltet wurden sie hauptsächlich von Hispaniern und für Hispanier. Die Organisatoren des *I. Encuentro* (1972) waren Leute wie Mr. PABLO SEDILLO, Ft. VIRGIL ELIZONDO, Ft. ROBERT STERN und Bischof PATRICK FLORES. Eine Schlüsselfigur in der Planung war EDGAR BELTRÁN, ein ausgebürgerter Priester aus Kolumbien. „Die *Encuentros* haben sich als kraftvolle Momente erwiesen, die eine Reihe von Fragen, Einstellungen und Aktionen ausgelöst haben, die sich auf die Art und Weise, wie unser Volk Jesus nachfolgt, mit Sicherheit auswirken werden.“¹⁸

Noch andere Ereignisse haben in den frühen siebziger Jahren die Sache der Hispanier in den Vereinigten Staaten vorangebracht. Dazu gehörte auch die Gründung der „Padres Asociados para los Derechos Religiosos Educativos y Sociales“, auch bekannt unter der Abkürzung P.A.D.R.E.S., und einer Schwesterngruppe, H.E.R.M.A.N.A.S.¹⁹ genannt. Ziel beider Gründungen ist die Zusammenführung hispanischer Männer und Frauen, die in ihrem Zorn und ihren Frustrationen angesichts so vieler Ungerechtigkeiten und rassistischer Vorurteile nach konstruktiven Lösungen suchen.

Im Jahre 1964 wurde ein nationales Büro für die spanischsprechende Bevölkerung eingerichtet, das sich später (1971) zur Abteilung für die spanischsprechende Bevölkerung bei der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten in Washington entwickelte. Unter der Leitung von Mr. PABLO SEDILLO begann diese Abteilung auf höchster Ebene der Kirchenleitung der USA eine entscheidende Rolle zu spielen. 1974 wurde sie in den Rang eines Sekretariates und damit zum höchsten Abteilungs-Status innerhalb der Katholischen Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten erhoben. Diese Entwicklung kam allerdings nicht eben leicht zustande, da die Führung der Hierarchie dem Büro nur widerstrebend die Möglichkeit verstärkter Macht und Einflußnahme einräumen mochte. Nach langem Kampf hatten die hispanischen Katholiken in den Vereinigten Staaten endlich ein Forum, auf dem sie sowohl ihren Kümmernissen Luft machen als auch ihren Beitrag zum Leben der Kirche in den USA leisten konnten.²⁰

Regionale Arbeitsstellen und Pastoralinstitute

Unmittelbare Ergebnisse der *Encuentro*-Bewegung sind sechs regionale Arbeitsstellen, die unter strategischen Gesichtspunkten im ganzen Lande errichtet wurden, sowie die Einrichtung von Pastoralinstituten, die personell eng mit diesen Regionalstellen verbunden sind. Die regionalen Arbeitsstellen haben wiederum die Einrichtung von Diözesanbüros gefördert und in intensiver Zusammenarbeit mit diesen durch koordinierte Planung, Programmstellung und -evaluierung zahlreiche Initiativen im Bereich von Evangelisierung, Katechese, Liturgie, Gemeindeaufbau und sozialer Aktion verwirklicht.²¹

Die wichtigste Aufgabe, die diese Arbeitsstellen und Institute bisher erfüllt haben, ist die Ausbildung qualifizierter Laien-Seelsorger. Vertreter dieser Einrichtungen arbeiten mit der Nationalen Beraterkommission (NAC) des Nationalsekretariates zusammen. Ebenfalls vertreten sind Mitglieder nationaler apostolischer Organisationen und Bewegungen wie beispielsweise der *Cursillo*-Bewegung. Dadurch ist im Engagement für die pastoralen Bedürfnisse der hispanischen Gemeinschaften ein Geist der nationalen Einheit entstanden.

Unter all dem, was die *Encuentros*, die regionalen Arbeitsstellen und die Institute zuwege gebracht haben, muß besonders der Geist der Einigung und der Zusammengehörigkeit unter den Ordensleuten und Laienführern innerhalb der hispanischen Gemeinschaften hervorgehoben werden. Konkurrenzdenken und interne Machtkämpfe hatten so gut wie keinen Platz in einer in Jahren gewachsenen Zusammenarbeit mit dem Ziel, hispanischen Fragen und Problemen seitens der Kirche in den Vereinigten Staaten mit optimalen Mitteln zu begegnen.

Von großer Bedeutung war im Rahmen dieser konzertierten Bemühungen auch die Produktion entsprechender Evangelisierungshilfen, wie Bücher, Artikel, audiovisuelle Hilfen, katechetische und liturgische Texte und Kir-

chenmusik, die insgesamt einen Großteil der pastoralen Aktivitäten ausmachen. Das von den Pastoralinstituten in San Antonio, New York und Miami erstellte Material hat durchaus professionelles Format. Ein von Mr. ADAN MEDRANO aufgebautes privates Unternehmen mit Namen „Hispanisches Televisionsnetz“ hat sich als äußerst hilfreich in der Produktion zahlreicher Fernsehprogramme erwiesen. Von dem 1985 in Washington abgehaltenen III. *Encuentro* wurden verschiedene Videobänder hergestellt.

Unter den verschiedenen nationalen Einrichtungen, die alle den gleichen Geist der Einheit innerhalb der hispanischen Führerschaft widerspiegeln, ist auch das „Instituto de Liturgia Hispana“, das sich weitgehend aus hispanischen Mitgliedern, Priestern, Ordensleuten und Laien, zusammensetzt und das sich ganz speziell der Entwicklung und Förderung hispanischer Liturgieformen widmet. Das Institut hat bereits nationale Konferenzen über hispanische Liturgie veranstaltet und fördert in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Liturgiekommission die Produktion spanischen liturgischen Materials.

Die US-Hispanier und Lateinamerika

Beeinflusst und ermutigt wurden die hispanischen Katholiken verständlicherweise von der Kirche in Lateinamerika. Medellín und Puebla waren starke Impulse nicht nur für Lateinamerika, sondern auch für Nordamerika. Viele hispanische Katholiken sind sich ihrer kulturellen und religiösen Wurzeln in Lateinamerika bewußt. Und viele von ihnen sind, wie schon früher angemerkt, aus schwierigen Situationen in ganz Lateinamerika als Flüchtlinge und Einwanderer in die USA gekommen. Missionarische Gesellschaften und Kongregationen, wie etwa die Maryknoller Patres und Schwestern, haben sich als starke Bindeglieder zwischen Nord- und Südamerika erwiesen. Verschiedene nordamerikanische Diözesen senden personelle und materielle Hilfen nach Süd- und Mittelamerika. Die lateinamerikanische Theologie hat die Entwicklung des theologisch-pastoralen Denkens unter den hispanischen Führern wie auch unter denen, die im pastoralen Einsatz bei Hispaniern stehen, stark beeinflußt. Die Themen von Befreiung, sozialer Gerechtigkeit, Unterdrückung, Basisgemeinden und Option für die Armen finden ihren ständigen Widerhall in den *Encuentro*-Dokumenten.

Das MACC-Zentrum in San Antonio bereitet auf der Basis eines von der Nationalen Bischofskonferenz geförderten Programms Missionare für Lateinamerika vor. Die aus Lateinamerika kommenden Professoren, die diese Kurse durchführen, reflektieren viel von der gegenwärtigen lateinamerikanischen Theologie. Die Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte (CEHILA) bemüht sich seit Beginn ihrer Arbeit um die Neuschreibung der Geschichte der Kirche in Lateinamerika aus der Perspektive der Armen, einschließlich der Geschichte der Kirche unter den Hispaniern in den Vereinigten Staaten. Diese Organisation ist ein wichtiges Bindeglied zwischen den US-Hispaniern und der Kirche in Lateinamerika.

Das wichtigste Dokument der Nationalen Katholischen Bischofskonferenz bezüglich der Hispanier in den USA wurde am 12. Dezember 1983 herausgegeben (am Fest Unserer Lieben Frau von Guadalupe). Es war in der Form eines Pastoralbriefes gehalten und trug den Titel *Die hispanische Gegenwart: Herausforderung und Engagement*.²² Der Brief richtet sich an alle Katholiken der Vereinigten Staaten und ruft sie dazu auf, die Realität der hispanischen Präsenz, ihren Beitrag und ihr Potential für die Gesamtkirche anzuerkennen. Die sozio-humane Realität der US-Hispanier wird sodann beschrieben und sowohl das im Bereich der hispanischen Seelsorge bisher Erreichte wie auch eine Reihe von offenen Fragen und Problemen aufgezählt, von denen einige kircheninterne Fragen sind, wie Liturgie, Evangelisierung, Volksfrömmigkeit, katholische Erziehung usw.; andere wieder haben mit sozialer Gerechtigkeit, etwa im Bereich der Landarbeiter, mit Familie, mit Vorurteilen und Rassismus zu tun.

Der Brief stellte einen Versuch dar, der US-Kirche insgesamt die reiche katholische Präsenz der Hispanier in den USA bewußtzumachen. Es ist ein relativ kurzer Brief, der das bisher Erreichte zusammenfaßt. Er war insofern ein Meilenstein, als die Katholische Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten erstmals in einem Pastoral Schreiben die Präsenz der Hispanier ausdrücklich anerkannte. Hispanier und Nicht-Hispanier werden darin aufgefordert, den „Augenblick der Gnade“ zu erkennen und willkommen zu heißen, den die hispanische Präsenz mit sich bringt. Die Hispanier werden aufgefordert, vom Reichtum ihrer christlichen Traditionen im Bereich von Familie, Gemeinschaft, Festen und Gottesdienstfeiern mitzuteilen. Der Ton des Briefes mag an folgendem Zitat deutlich werden: „In diesem Augenblick der Gnade erkennen wir die hispanische Gemeinschaft in unserer Mitte als einen Segen Gottes. Wir rufen alle gutgläubigen Menschen auf, mit uns die Vision der besonderen Gaben zu teilen, die die Hispanier in den Leib Christi, in Seine pilgernde Kirche auf Erden, einbringen (1 Kor 12,12f).“²³ Der Brief bezieht sich sodann auf die Verbindung, die die US-Hispanier zur Kirche Lateinamerikas herstellen: „Die Hispanier unter uns sind eine bisher noch weitgehend ungenutzte Quelle als kulturelle Brücke zwischen dem nördlichen und dem südlichen Amerika. Der Ursprung hispanischer Kultur und hispanischen Glaubens liegt historisch und geographisch in Lateinamerika. Aus diesem Grund wird eine dynamische Antwort auf die hispanische Präsenz in den Vereinigten Staaten notwendigerweise ein vertieftes Verständnis der lateinamerikanischen Gesellschaft und Kirche und eine noch stärkere Verbundenheit mit ihr zur Folge haben.“²⁴

Ausblick

Das III. *Encuentro* von 1985 stand unter dem Thema *Pueblo Hispano – Voz Profética* (Das hispanische Volk – eine prophetische Stimme). Dieses Motto entsprach in gewissem Sinne der gleichen Haltung, die die Kirche Lateiname-

rikas 1968 in Medellín zum Ausdruck gebracht hatte. Die Kirche der Hispanier in den Vereinigten Staaten stellte sich 1985 ebenfalls als eine mündig gewordene Kirche dar, bereit, nicht nur ihre eigene Sache zu vertreten, sondern darüber hinaus auch ihren Beitrag zur Aufgabe der Kirche in den USA insgesamt zu leisten. Die Beschlüsse des *III. Encuentro* spiegeln diese Einstellung deutlich wider. Statt Beschlüsse oder Forderungen gegenüber der Hierarchie der Vereinigten Staaten zu äußern, brachten die 2000 Delegierten ihre Bereitschaft zum Engagement im Bereich der Evangelisierung, der ganzheitlichen Erziehung, der sozialen Gerechtigkeit, der Jugendarbeit und der Bildung von Führungskräften zum Ausdruck.²⁵

In das *III. Encuentro* wurden innerhalb eines Zeitraums von zwei Jahren praktisch Hunderttausende aktiv einbezogen. Es war ein überaus kreativer Prozeß, der sich da nach einer von Hispaniern geschaffenen Methodologie vollzog. Die Schlußerklärungen gaben ein beredtes Zeugnis von der Entschlossenheit der Hispanier, nicht mehr länger nur Objekte, sondern Subjekte des pastoralen Dienstes, nicht mehr nur Empfänger, sondern aktiv Handelnde der pastoralen Aktion zu sein. Der *Encuentro-Prozeß* zeigt auch, daß zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Geschichte der hispanische Aufruf zum Handeln von innen heraus, von der Graswurzelebene kommt, und nicht von der Hierarchie oder den offiziellen kirchlichen Stellen in Washington her diktiert worden ist.

Diese „Graswurzel“-Qualität steht in einem gewissen Kontrast zur dominanten sogenannten „angelsächsischen“ Kirche von Nordamerika. Die US-Hierarchie hat sehr weitblickende und prophetische Pastoralbriefe erlassen, etwa über den Frieden („Die Herausforderung des Friedens: Gottes Verheißung und unsere Antwort“, 1985), über die wirtschaftliche Situation (Pastoralbrief über die katholische Soziallehre und die Wirtschaft in den Vereinigten Staaten, 2. Entwurf, 1985), sowie sehr eindeutige Stellungnahmen zum Frieden in Mittelamerika (Statement von 1981). Diese aber haben nicht immer einen überzeugenden Rückhalt auf seiten des einfachen Volkes gefunden. Die kraftvolle Sprache dieser Statements blieb oft ohne entsprechenden Widerhall auf der Ebene der Pfarrgemeinden. Der *Encuentro-Prozeß* hingegen hat „kirchliche“ wie auch „nichtkirchliche“ Katholiken, die hispanische Mittelklasse wie auch die armen Hispanier, Laien, Frauen und Jugendliche auf breiter Basis angesprochen und einbezogen. Trotz mancher Fehler, die seitens der kirchlichen Führung bezüglich der Hispanier in der Vergangenheit gemacht wurden, trotz mancher institutioneller Ausschlüsse, wollen die hispanischen Laien, Männer und Frauen, nicht nur zum Leben der Kirche dazugehören, sondern auch aktiv daran teilnehmen als gleichberechtigte Mitglieder dieser Kirche, deren Auftrag heute sie durch ihren eigenen Beitrag miterfüllen wollen.

Die Bischöfe der USA geben der Hoffnung und Verheißung der hispanischen Präsenz mit folgenden Worten Ausdruck: „Indem wir uns dafür einsetzen, mit den Hispaniern zusammenzuarbeiten und nicht einfach für sie zu arbeiten, akzeptieren wir unsere Verantwortung dafür, die Präsenz der hispanischen Bevölkerung als ein Geschenk anzuerkennen, zu respektieren

und wertzuschätzen. Diese Präsenz ist mehr als nur ein Potential; sie stellt einen wertvollen Dienst an unserer Kirche und Gesellschaft dar, obwohl dieser Dienst oft übersehen wird; es ist ein prophetischer Dienst, der not tut und der gefördert werden muß.“

(Übersetzung aus dem Englischen von U. Faymonville)

SUMMARY

In this last quarter of the 20th Century the Catholic Church in the United States is awakening to the realization of the presence of Hispanics, people who have a Spanish or Latin American background (Spanish-Americans and immigrants). Important in the history of Church among Hispanics are the early 70th: the first priest of Mexican descent became bishop in the United States; the Mexican American Cultural Centre (MACC) was founded; the I. Encuentro Nacional Hispano de Pastoral took place.

The Hispanic Catholics have been influenced and encouraged by the Church in Latin America in learning to move from being objects to subjects in pastoral ministry. Today Hispanics are being seen as a potential source of richness and a resource for the so-called "Anglo-Saxon" Church of North America.

¹ Erinnert sei hier an die Arbeiten des deutschen Missionswissenschaftlers OTTO MAAS zur Geschichte Neu-Mexikos: O. MAAS, *Misiones de Nuevo Mejico. Documentos del Archivo General de Indias, Sevilla* (Madrid 1929). – Ders., *Die ersten Versuche einer Missionierung und Kolonisierung Neumexikos: Ibero-Amerikanisches Archiv* 6 (1933) 345–378.

² M. SANDOVAL (Hg.), *Fronteras: A History of the Latin American Church in the U.S.A. since 1513: General History of the Church in Latin America, Volume X* (San Antonio 1983) 225–231.

³ Die Bischöfe der Vereinigten Staaten, *The Hispanic Presence: Challenge and Commitment. A Pastoral Letter on Hispanic Ministry* (Washington, D.C., 12. Dec. 1983, Abs. 6).

⁴ SANDOVAL, a.a.O. 377–380.

⁵ A.a.O. 377–389.

⁶ A.a.O. 393–397.

⁷ A.a.O. 414–417.

⁸ Ebd.

⁹ F. PONCE, *Religion and the State of Hispanic North America*, National Hispanic University, National Hispanic Center for Advanced Studies and Policy Analysis (Washington, D.C., 8. 12. 1985) 2f.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² SANDOVAL, a.a.O. 451f.

¹³ A.a.O. 440–444.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ PATRICK (PATRICIO) FLORES wurde 1979 zum Erzbischof von San Antonio berufen. Er ist auch Präsident der Kommission der US-Bischöfskonferenz für die Beziehungen zu Lateinamerika.

¹⁶ L. KAUFMANN, *Von den spanischsprachigen Christen in den USA. Interview mit Virgil Elizondo: Orientierung* 49 (1985) 214–216.

¹⁷ C. FLORISTAN, *Pueblo Hispano – Voz profética. La Iglesia hispana en los Estados Unidos. Balance pastoral con ocasión del III Encuentro de Hispanos*: Vida Nueva No. 1511 (Madrid, 11. Januar 1986) 23–30, hier 26.

¹⁸ III. Encuentro Nacional Hispano de Pastoral. *Pueblo Hispano – Voz Profética*, Second Draft: *III Encuentro-Conclusions* (Washington, D.C., August 15–18, 1985), Conclusions Section.

¹⁹ SANDOVAL, a.a.O 397–409.

²⁰ Die hispanischen Katholiken bilden momentan etwa 30% aller Katholiken in den USA (ca. 15 von ca. 50 Millionen). Im Episkopat stellen sie derzeit 17 von 345 Bischöfen, acht Diözesanbischöfe und neun Weihbischöfe. Präsident der Kommission der US-Bischöfskonferenz für die Hispanier in den USA ist ROBERTO SANCHEZ, Erzbischof von Santa Fe.

²¹ SANDOVAL, a.a.O. 420–426.

²² S. Anm. 3.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ FLORISTAN (Anm. 17) 26f. u. 29f. – S. a. Anm. 18.

RICARDO RAMIREZ CSB, geb. 1936 in Bay City/Texas, M. A. der Universität Detroit, 1966 Priesterweihe, 1971–1981 Vizepräsident des MACC in San Antonio, 1981 Weihbischof in San Antonio, ist seit 1982 Bischof der neugegründeten Diözese Las Cruces in Neu-Mexiko.

III. BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

SYSTEMATISCHE RELIGIONSWISSENSCHAFT – EINE NEUORIENTIERUNG

von Peter Antes

Zahlreich sind die Arbeiten, die den Werdegang der Religionswissenschaft bis heute beschreiben.¹ Wer sie liest, begreift schnell, daß anfänglich eine hohe Leistung vollbracht und ihr Anerkennung auch durch andere Fachvertreter gezollt wurde, in den letzten Jahrzehnten aber eine Fülle von Krisen so nachhaltig gewirkt hat, daß die meisten Forscher ihre Forschungsschwerpunkte in die Religionsgeschichte verlegt und nur noch selten durch Vorschläge zur Neuorientierung der systematischen Religionswissenschaft in die Diskussion eingegriffen haben.²

Die Gründe für diesen Niedergang der systematischen Religionswissenschaft liegen im methodischen wie im inhaltlichen Bereich. Es braucht hier nicht wiederholt zu werden, was an berechtigter Methodenkritik gegen die sog. klassische Religionsphänomenologie vorgebracht wurde. Wichtig ist nur zu sehen, wie die Kritik bewirkte, daß bald niemand mehr ernsthaft dieses Forschungsgebiet zu betreten wagte und die Methodologiespezialisten ihren Kollegen die Erfüllung der eigenen Forderungen schuldig blieben, wodurch sie Köchen vergleichbar waren, „die uns alle ihre glänzenden Herde, Mixer, Saftmaschinen und sonstige Sachen zeigen, ohne je irgend etwas Eßbares herzustellen“.³ Andererseits war – was das Inhaltliche angeht – der Impetus geschwunden, alle peripheren und sekundären Einzelheiten zu einem wesentlichen, geistigen Ganzen, zu einer Einheit zusammenzuschließen („in unum vertere“ – „in Eines wenden“), wie es dem dogmatisch orientierten traditionellen Verständnis der „universitas“ entsprochen hatte, das bekanntlich auch in vielen ideologisch gebundenen Forschungsarbeiten zutage tritt. Statt dessen war in der neuesten Zeit in Westeuropa und Nordamerika – wie G. LÜLING in anderem Zusammenhang sagt⁴ – „der ursprüngliche, kritisch-engagierte gedankliche Gesamtzusammenhang der *Universitas Litterarum* gemäß den Regeln der permissiven Gesellschaft zu einer Unzahl auseinanderstrebender, unter sich ‚unverbindlicher‘ Einzelheiten zerfallen“. An die Stelle der nicht mehr gesuchten *universitas* war demnach die *omniversitas* getreten, eine Sammlung esoterischer, für ein zentrales allgemeines Interesse bedeutungsloser, unverbindlicher, peripherer Forschungsthemen (so immer noch LÜLING), eine „archéologie du savoir“ (MICHEL FOUCAULT).

Gerade dieser Zustand des immer mehr beliebig breitgefächerten Einzelwissens erzeugt Unzufriedenheit im Umgang mit dem Material und vor allem angesichts der Fülle des Gewußten. Wenn auch die ehemals so ideale *universitas* infolge fehlender Grunddogmen in Wissenschaft und Gesellschaft nicht mehr – im Gegensatz zu LÜLINGS Forderung – erwartet und angestrebt werden kann, so bleibt dennoch die Frage, soll das ganze Wissen als solches

nicht sinnlos werden, wozu man eigentlich solches Wissen sammelt, und damit ist die integrative Funktion der systematischen Religionswissenschaft als dringliches Desiderat der Stunde genannt.

Die Erwartung an die Religionswissenschaft ist von daher groß. Immer mehr Einzelwissenschaften werden in Zukunft nach solch integrierenden Entwürfen Ausschau halten und viel Orientierung für die eigene Arbeit von integrativ angelegten Wissenschaften erwarten.

Die eingangs erwähnte Methodenkritik innerhalb der Religionswissenschaft hat zumindest dies gelehrt, daß nicht alle diese Erwartungen erfüllt werden können. Sie hat durch ihre Schärfe im Angriff aber bisweilen die Fachdisziplin selbst vergessen lassen, daß sie – wenn schon bei weitem auch nicht alle, so doch einige dieser Erwartungen erfüllen kann.

Drei solcher Arbeitsfelder – so scheint es – treten besonders deutlich hervor und sollen hier skizzenhaft umrissen werden: der Bereich der Terminologie (1.), der der Verknüpfung verschiedener Traditionen und Forschungsansätze (2.) und der der eigentlichen systematischen Theoriebildung (3.).

1. Der Bereich der Terminologie

Was die Terminologie angeht, so ist bekannt, daß in der neueren Diskussion der systematischen Religionswissenschaft die Definition und der Gebrauch von Begriffen wie „Tabu“, „Schamane“ und „Religion“ strittig waren. Deutlich wurde dabei, daß es höchst problematisch ist, einen Begriff aus einem Kontext herauszunehmen und ihn auf Phänomene ganz anderer Kontexte zu übertragen. Genau dies aber geschieht in vielerlei Hinsicht heute in manch einem Bereich und muß auch geschehen, wenn in verständlicher Sprache in einem Kulturkreis über einen anderen gesprochen werden soll, doch es setzt voraus, daß man sich der Problematik solcher Übertragungen bewußt ist und sich immer wieder kritisch fragt, wieweit man hier gehen kann, bis man das Deskriptive verläßt und ungeprüft in unbeabsichtigte Werturteile gerät. Drei Ebenen sollen hier als Beispiele genannt werden, wo die systematische Religionswissenschaft einen hilfreichen und zugleich kritischen interdisziplinären Beitrag leisten kann:

1.1. Als erste Ebene sei der Sprachgebrauch mit Bezug auf religiöse Einzeltraditionen im allgemeinen genannt. So verwenden etwa Islamkundler wie Sozialwissenschaftler bei der Beschreibung heutiger Tendenzen im Islam in zunehmendem Maße eine Terminologie, bei der implizit innerislamische Standpunkte und Entscheidungen aus der innerislamischen Auseinandersetzung sowie die damit verbundenen Werturteile unkritisch übernommen werden. Ich denke hier an derart alltägliche Phänomene wie etwa die (gedankenlose) Gleichsetzung der „konservativen Muslimen“ im Stile KHOMEINIS mit den „echten“ oder „wahren“ Muslimen, die auch in der abendländischen Berichterstattung recht kritiklos den „Erneuerern“, die man noch vor kurzem ebenso wertend „Progressive“ genannt hatte, gegenübergestellt werden.

Der Religionswissenschaft kommt hier die Aufgabe zu, einen solchen Wortgebrauch zu analysieren und die damit verbundenen Werturteile zu decouvrieren. Wie problematisch nämlich eine solche Einteilung in „Konservative“ und „Progressive“ sogar innerhalb ein und derselben Religion sein kann, zeigt die Diskussion um den Zölibat der Priester innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Für viele Katholiken des lateinischen Ritus ist es nämlich etwas „Progressives“, für verheiratete Priester einzutreten, während für Vertreter der orientalischen Riten innerhalb der katholischen Kirche eine solche Forderung eher zu den „konservativen“ Positionen gehört, da deren Priester gewöhnlich verheiratet sind und dies seit urdenklichen Zeiten.

Für die Religionsforschung erwächst daraus die Aufgabe zu prüfen, ob im Umgang mit der eigenen wie einer fremden Tradition jeweils die Selbstbezeichnungen aus den Religionen selbst übernommen werden sollen oder ob nicht statt dessen der Versuch gemacht werden sollte, eine allgemeine Terminologie zu entwickeln, deren Verwendung durch die Definition mit Blick auf das *significandum* allein bestimmt ist und es von daher in Kauf nimmt, auch quer zu der Selbsteinschätzung der betreffenden Kultur/Religion zu stehen.

1.2. Die zweite Ebene betrifft die terminologische Präzisierung im interdisziplinären Gespräch, wenn andere Fachdisziplinen sich anschicken, religionswissenschaftliche Fachtermini in ihr Fachvokabular aufzunehmen. Dies geschieht gegenwärtig in einer Reihe naturwissenschaftlicher Disziplinen, wenn man beispielsweise an die Verwendung von Begriffen wie „Ritual“ und „Religion“ in der Verhaltensforschung und der theoretischen Biologie⁵ denkt.

1.3. Während in den beiden genannten Ebenen jeweils das Ziel religionswissenschaftlicher Forschung darin besteht, die herkömmliche Terminologie kritisch zu hinterfragen, durch Erarbeitung einer präzise anwendbaren Terminologie Phänomene korrekt zu beschreiben und systematisch zu ordnen, fordert J. WAARDENBURG⁶ noch eine dritte Ebene, indem er z. B. den Religionsbegriff soweit präzisiert haben will, daß dieser fürderhin auch aktiv zur Identifikation bestimmter – durch die eigenen Verfechter subjektiv oft ganz anders verstandener – Phänomene eingesetzt werden kann. Damit beschränkt sich die Forschung nicht mehr auf die exakte Deskription und die systematische Einordnung kultureller/religiöser Phänomene, sondern verknüpft verschiedene Erscheinungen in der Wirklichkeit so miteinander, daß *systematische* Zusammenhänge eigener Art hergestellt werden.

2. Verknüpfung verschiedener Traditionen und Forschungsansätze

Der besondere Beitrag der systematischen Religionswissenschaft liegt darin, daß Kenntnisse aus unterschiedlichen Spezialgebieten der Religionsforschung eingebracht und miteinander zu einer größeren, weil gemeinsamen Schau verknüpft werden. Gerade in einer Zeit immer stärkerer Spezialisie-

rung auf immer enger begrenzten Gebieten wird es notwendig, die Forschungsergebnisse der in gleicher Weise spezialisierten Nachbargebiete zu einem Mosaik zusammzusetzen, das deutlich macht, wie all diese Steinchen sich zu einem oder mehreren Bildern zusammenfügen lassen, um daraus neue Fragestellungen für die Einzelforschung zu entwickeln, deren Antworten für das systematische Ganze einen Sinn haben.

2.1. Ein solches Mosaik ist z. B. entstanden, indem ERIC J. SHARPE⁷ gezeigt hat, wie erst die Begegnung des Hinduismus mit fremder Kultur, konkret der britisch-christlichen, zu einer bis dahin unbekanntenen Betonung der Bhagavad-Gita innerhalb des Hinduismus geführt und dadurch eine zuvor kaum vorhersehbare Neukzentuierung innerhalb des Hinduismus bewirkt hat.

Nicht unerwähnt soll in diesem Zusammenhang die Arbeit der religionsgeschichtlichen Schule für die Exegese des Alten und Neuen Testaments bleiben, die in besonderer Weise deutlich macht, wie sehr die Einbeziehung des historischen Kontextes und seines kulturell-geschichtlichen Rahmens die Deutung längst bekannter überlieferter Texte verändert und formt.

Das Vergleichen wird so zum Instrument der Erkenntnis, gleichgültig ob es sich um bestimmte Aussageweisen innerhalb ein und desselben Kontextes (wie etwa das Motiv der Jungfrauengeburt im hellenistischen Bereich⁸ oder das Kreuzessymbol in der zentralasiatischen Religionsbewegung⁹) oder um vergleichbare Vorgänge aus unterschiedlichen Kulturkreisen¹⁰ handelt.

2.2. Zu dem bisher üblichen eher synchronen Vergleichsverfahren wird in Zukunft noch ein nicht unwichtiges diachrones hinzutreten, das für die Theoriebildung von außerordentlicher Bedeutung sein wird. Es ist die kritische Prüfung der klassischen Theorien (z. B. auch der Exegese des Alten und Neuen Testaments oder der Koranforschung¹¹) zur Entstehung und ersten Entwicklung bestimmter traditioneller Religionen sowie zum psychologischen Werdegang ihrer Stifter/Gründer/Propheten aufgrund des Vergleiches mit ähnlichen Phänomenen aus dem Bereich der sogenannten neuen Religionen heute.

Dies besagt natürlich nicht, daß alles in der Vergangenheit in vergleichbarer Weise vonstatten gegangen ist. Es besagt aber sehr wohl, daß hinter die eine oder andere Theorie, die davon ausgeht, daß sich die Dinge im Gegensatz zum innerhalb der betreffenden Religion tradierten Entwicklungsmodell nur so und nicht anders entwickelt haben können, weil anders die Entwicklung nicht plausibel wäre, zu Recht ein Fragezeichen gesetzt werden kann, da sich heute solches oft keinen Deut plausibler oder rationaler entwickelt, nachweislich aber dennoch tatsächlich so zuträgt.

2.3. Eine ganz andere Art des Vergleichs ist die Sichtung von Forschungsergebnissen, die durch unterschiedliche Forschungsansätze gegenüber ein und demselben religiösen Phänomen erzielt worden sind. Vorbildlich hat dies ALDO NATALE TERRIN am Beispiel des griechischen Dionysos-Kultes vorgeführt, indem er zeigte, was der evolutionistische, der soziologische, der strukturalistische, der religionsgeschichtliche und der religionsphänomenologische Ansatz methodisch bedeuten und zu welchen konkreten Ergebnissen sie geführt haben,¹² so daß deutlich wird, daß jeder dieser Ansätze für sich

genommen einen wichtigen Beitrag zur Erkenntnis der Wahrheit über den Dionysos-Kult geleistet hat, keiner aber die ganze Wahrheit zu sagen imstande war.

2.4. Als letztes Feld religionswissenschaftlicher Vergleichsarbeit sei hier ein Bereich genannt, bei dem das bekannte Wort von MAX MÜLLER, „wer nur eine Religion kennt, kennt keine“, von entscheidender Bedeutung ist: der der religionswissenschaftlichen Darstellung der eigenen Tradition. Dies ist nicht nur angesichts einer stark wachsenden Unkenntnis über das Christentums in Europa¹³ von Belang, sondern es spielt in zunehmendem Maße auch in Asien eine Rolle, wo Japaner, Chinesen und Inder ihre eigenen Traditionen nicht mehr – um eine Terminologie KITAGAWAS aufzugreifen – vom „theologischen“, sondern heute auch vom „humanistischen“ Standpunkt her behandeln, indem sie Religionsphänomene durch Vergleich mit anderen Traditionen beschreiben und so in ihren Konturen und ihrer Tragweite präziser fassen, als dies der Gläubige, der nur seine eigene Religion kennt, leisten kann. Dementsprechend gilt: „the historical study within *Religionswissenschaft* must view specific religions not only as entities in themselves but also as parts of total history of religions of mankind.“¹⁴ Damit kommt die eigentliche systematische Theoriebildung in den Blick.

3. Der Bereich der systematischen Theoriebildung

3.1. In einer Zeit immens angewachsenen Wissens und höchster Spezialisierung wird es notwendig, Orientierungsmöglichkeiten in diesem weitem Felde zu schaffen. Nicht neues Material ist das dringliche Gebot der Stunde, sondern eine systematische Strukturierung des so disparat und oft widersprüchlich erscheinenden Einzelwissens, das uns – was die Religionswissenschaft angeht – in vielbändigen Enzyklopädien (vgl. *Enciclopedia delle religioni* oder in Kürze *Encyclopaedia of Religion*) greifbar ist. Solche Nachschlagewerke sind für Detailfragen eine ausgezeichnete Informationsquelle. Die Detailfrage aber setzt ein Vorwissen¹⁵ voraus, das aus einer Art Überblickswissen entspringt. Dieses Überblickswissen muß in handlicher Form erst noch bereitgestellt werden.

Solches Überblickswissen sollte – wie es M. ELIADE in seiner „Geschichte der religiösen Ideen“ vorgemacht hat – auch die Frage der Periodisierung der Religionsgeschichte neu in Angriff nehmen. Die Bereitstellung solchen Überblickswissens ist eine wichtige Daueraufgabe der Religionswissenschaft nach innen wie nach außen: nach innen, um dem Studenten der Religionswissenschaft den Einstieg in das Material zu ermöglichen und ihn bei der Wahl seiner Spezialgebiete durch sachkundige Querverbindungen zu unterstützen, und nach außen, um den Kollegen anderer Fachrichtungen einen Einblick in die Forschungsergebnisse im allgemeinen zu geben und dadurch die Aspekte deutlich werden zu lassen, die über den Rahmen des Faches hinaus auch für die Forschung anderer Disziplinen relevant sind oder sein können.

Daß in diesem Bereich noch sehr viel getan werden muß, bedarf keines Nachweises. Jeder weiß, daß in dem Maße, wie das Material gewachsen ist, die Entwürfe einer Gesamtschau, wie sie ursprünglich der klassischen Religionsphänomenologie einmal vorgeschwebt hatten, abgenommen haben. Der enzyklopädisch angelegte *Grundriß der Religionsgeschichte* (vgl. das Buch von E. DAMMANN, Stuttgart etc. 1972) oder die Sachkunde (vgl. *Sachkunde Religion II*, Stuttgart etc. 1985) bzw. relativ handliche Nachschlagewerke wie das *Dictionnaire des Religions* (Paris 1984) sind an ihre Stelle getreten. So aber sollte es nicht für alle Zeiten bleiben, zumal außerhalb der Religionswissenschaft die Bereitschaft zu großangelegten Gesamtdeutungen (zumindest einzelner Epochen) sehr groß ist.

3.2. Während die Religionswissenschaft angesichts einer immer erdrückenderen Materialfülle die großen Visionen und Deutungen der religiösen Geschichte der Menschheit wie die einzelner Epochen weitgehend aufgegeben hat, ist eine solche Vorsicht kein Allgemeingut der Wissenschaft insgesamt. H. E. RICHTER z. B. hat in seinem Buch *Der Gotteskomplex* (Reinbek 1979) die gesamte Geistesgeschichte der Neuzeit als „die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen“ (Untertitel) im Sinne eines Surrogates für den mittelalterlichen Glauben an die Allmacht Gottes (vgl. a.a.O. S. 191f) gedeutet, und ich selbst habe mich bereits an anderer Stelle¹⁶ dafür ausgesprochen, solche Entwürfe auch innerhalb der Religionswissenschaft ernst zu nehmen bzw. sie selbst zu versuchen, sofern die Angemessenheit dieser Gesamtsicht angesichts des Materials gerechtfertigt werden kann.

Deshalb ist es konsequent, nun eine aktive Beteiligung der Religionswissenschaft an der Diskussion um das „New Age“ zu fordern. Wer etwa H.-J. RUPPERTS Deutung¹⁷ mit einem durch die eingangs erwähnte Methodendiskussion geschulten Auge liest, wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß hier so wild zusammenkonstruiert wird, daß ernsthaft gefragt werden muß, ob es sich beim „New Age“ nicht eher um ein Konstrukt als um Wirklichkeitserkenntnis handelt. Die Religionswissenschaft jedenfalls sollte bei dieser Auseinandersetzung nicht unbeteiligt beiseite stehen, zumal vor allem sie die historischen Parallelen (z. B. Gnosis) sachkundig einbringen kann.

3.3. Das Studium der Religionen in Geschichte und Gegenwart sollte schließlich auch helfen, eine andere Frage der Theorie mit höchst praktischer Relevanz in Angriff zu nehmen und zu beantworten, die REINHART HUMMEL so formulierte: „Für mich ist die religionswissenschaftliche Frage wichtig, wie religiöse Autorität von ihrem Mißbrauch unterschieden wird, wie legitime Praktiken der Bewußtseinsveränderung – dazu gehören Yoga, Zen, Exerzitien usw., die ja alle Formen der Bewußtseinsveränderung und, wenn man so will, der Bewußtseinsmanipulation sind – unterschieden werden von ihrem Mißbrauch durch eine autoritäre Führung und den Druck einer Gruppe.“¹⁸ Oder noch zugespitzter mit Blick auf die vielen Dialogangebote gefragt: wie können Religionen von kriminellen oder rein wirtschaftlich auf Gewinn ausgerichteten Vereinigungen unterschieden werden, die unter der Eigenbezeichnung „Religion“ auftreten?

Mit dieser Frage nach der Terminologie und ihrer inhaltlichen Konsequenz für den Umgang mit solchen Phänomenen schließt sich der Kreis dieser Überlegungen. Religionswissenschaftliche Forschung befindet sich in einem bisher unbekanntem Maße im Dialog und in der Auseinandersetzung mit den Religionen. Ihr sind viele Aufgaben gestellt, die zu mutiger und rascher Bearbeitung drängen. Eine solch positive Bilanz nach all den Jahren der Krise, in denen sich die ZMR seit dem 61. Jahrgang (s. dort S. 1) offen der Diskussion gestellt hat, ist ein schönes Geschenk zum Jubiläum der ZMR und läßt zuversichtlich hoffen, daß sie nun auch mit zum Durchbruch in eine bessere Zukunft beiträgt.

SUMMARY

The recent crisis in *Religionswissenschaft (Rw)* is widely recognized, yet there are also signs of a renewal because various tasks are urgent and can be fulfilled.

With regard to terminology *Rw* should attempt a descriptive vocabulary of its own for identifying different trends within religions, instead of exclusively using the terms put forward by the religions themselves which thus bear their value judgements. Moreover, interdisciplinary discussion should be sought to investigate the use of terms such as „ritual“, „religion“ etc. in the natural sciences. At the same time Waardenburg's plea for terminology suitable for identifying certain political or cultural trends as religious should be studied seriously.

In the field of comparison the traditional framework of research should be enlarged by studies on „New Religions“, bringing in theories concerning the beginnings of religions and their founders. Comparative studies may also help the researcher to grasp more precisely the characteristics of his own religious tradition, which is increasingly becoming part of the subject-matter of *Rw*.

As concerns the theories *Rw* should work out handbooks of orientation to help both the new student of *Rw* and the colleague in other disciplines to find their way through the immense amount of knowledge gathered in voluminous encyclopaedias in order to discover relevant information for their own work. *Rw* should also take part actively in current discussions on the „New Age“ and, finally, should try to assist in distinguishing between legitimate religious authority and the dictatorial misuse of power and between religions and criminal organisations which label themselves as religions.

¹ Vgl. dazu PETER ANTES: *Religion in den Theorien der Religionswissenschaft*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie Bd. 1*, hg. von WALTER KERN, HERMANN J. POTTMEYER und MAX SECKLER, Freiburg-Basel-Wien 1985, 34-56; DONALD A. CROSBY: *Interpretive Theories of Religion*, The Hague - Paris-New York 1981; URSULA KING: *Historical and Phenomenological Approaches to the Studies of Religion. Some major developments and issues under debate since 1950*, in: F. WHALING (Ed.): *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. I: *Humanities*, Berlin-New York-Amsterdam 1984, 29-164; OLOF PETTERSON und HANS ÅKERBERG: *Interpreting Religious Phenomena: Studies with Reference to Phenomenology of Religion*, Stockholm 1981 und ERIC J. SHARPE: *Comparative Religion. A History*, London 1975.

² Vgl. dazu vor allem ULRICH BERNER: *Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft*, in: *Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgeschichte* 35 (1983) 97-116; HANS-JÜRGEN GRESCHAT: *Religionswissenschaft heute: Kontraste und Alternativen*, in: *Der Evangelische Erzieher* 35

(1983) 511–524 und KURT RUDOLPH: *The Foundations of the History of Religions and Its Future Task*, in: JOSEPH M. KITAGAWA (Ed): *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, New York 1985, 105–120.

³ STANISLAV ANDRESKI: *Die Hexenmeister der Sozialwissenschaften. Mißbrauch, Mode und Manipulation einer Wissenschaft*, München 1974, 117.

⁴ Vgl. dazu GÜNTER LÜLING: *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am „christlichen“ Abendland*, Erlangen 1981, 16ff. (inkl. Anm. 8 S. 332).

⁵ Vgl. dazu BURKHARD GLADIGOW: *Religion im Rahmen der theoretischen Biologie*, in: BURKHARD GLADIGOW und HANS G. KIPPENBERG (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 96–112.

⁶ JACQUES J. WAARDENBURG: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin–New York 1986, 240ff.

⁷ ERIC J. SHARPE: *The Universal Gita*, London 1985.

⁸ Vgl. dazu EUGEN DREWERMANN: *Tiefenpsychologie und Exegese* Bd. 1, Olten–Freiburg 1984, 503ff.

⁹ Vgl. HANS-JOACHIM KLIMEIT: *Das Kreuzessymbol in der zentralasiatischen Religionsbewegung*, in: GUNTER STEPHENSON (Hg.): *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, Darmstadt 1980, 61–80.

¹⁰ Als ein solches Beispiel sei die vergleichende Untersuchung des religiösen Rezitierens des Gottesnamens in der islamischen Mystik (dhikr) und der Anrufungsformel des Buddha (nembutsu) im Reine-Land-Buddhismus des Mahayana hier genannt, vgl. KŌJIRO NAKAMURA: *A Structural Analysis of Dhikr and Nembutsu*, in: Orient. Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan, (Tokyo) vol. 7 (1971) 75–96.

¹¹ Zu den unterschiedlichen Umgangsweisen mit dem Koran in der Forschung vgl. PETER ANTES: *Schriftverständnis im Islam*, in: Theologische Quartalschrift 161 (1981) 179–191, insbes. 184.

¹² ALDO NATALE TERRIN: *Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto*, Padova 1983, 227ff. (vgl. dazu die entsprechende Rezension in ZMR 69 (1985) 94f.).

¹³ Vgl. PETER ANTES: *Christentum – eine Einführung*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1985 9–11.

¹⁴ JOSEPH M. KITAGAWA: *Humanistic and Theological History of Religions with Special Reference to the North American Scene*, in: Numen 27 (1980) 198–221, hier 217.

¹⁵ Vgl. dazu EMERICH CORETH: *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck–Wien–München 1961, 112ff.

¹⁶ PETER ANTES: *Systematische Religionswissenschaft – zwei unveröhnliche Forschungsrichtungen?*, in: Humanitas religiosa. Festschrift für Haralds Biezais zu seinem 70. Geburtstag, dargebracht von Freunden und Kollegen, Stockholm 1979, 213–221.

¹⁷ HANS-JÜRGEN RUPPERT: *New Age. Endzeit oder Wendezeit?*, Wiesbaden 1985.

¹⁸ Diskussionsbeitrag, abgedruckt in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 19, hg. von HEINER MARRÉ und JOHANNES STÜTING, Münster 1985, 103.

PETER ANTES ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Hannover. Darüber hinaus Lehrtätigkeiten in Freiburg, Kassel und Oldenburg sowie Gastprofessuren an der Hochschule des Ökumenischen Rates in Bossey bei Genf, in St. Georgen/Frankfurt, an der Universität Hamburg und an der „International Christian University“ in Mitaka, Tokyo. Veröffentlichungen zu Themen der islamischen Theologie und Ethik sowie zur systematischen Religionswissenschaft.

von Mariasusai Dhavamony

Jeder Christ, der mit den Fakten der interreligiösen Beziehungen vertraut ist, weiß, daß diese sich im Laufe der Geschichte grundlegend gewandelt haben und daß in unserer gegenwärtigen Zeit bedeutsame Veränderungen in den diesbezüglichen Einstellungen im Gange sind. Angesichts der unterschiedlichen Meinungen darüber, wie Christen die anderen Religionen und religiösen Überzeugungen betrachten sollten, fragten Missiologen wie auch gewöhnliche Christen mit zunehmender Intensität nach den Beziehungen, die unter den Angehörigen der verschiedenen Religionen heute tatsächlich bestehen.

Die Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen den Religionen lassen generell eine fundamentale Verwandtschaft der Menschheitserfahrungen erkennen; diese radikale Ähnlichkeit wird als etwas betrachtet, das sich je nach den unterschiedlichen Sprachen und Kulturen in den einzelnen Religionen in gewissen Parallelen zueinander ausformt. Da die klassische Religionsphänomenologie sich mit Begriffen wie Gott, Offenbarung, Heil, Sakramente, Opfer, Gebet, Gnade, Übel usw. beschäftigt, die auch theologische Termini sind, ist von daher keine klare Unterscheidung zwischen der christlichen Theologie und Geschichte einerseits und der Religionsphänomenologie andererseits auszumachen.

Dies sind einige der Grundprobleme, vor denen jeder Missiologe steht, wenn er die Geschichte der Weltreligionen studiert. Wir legen unsere Untersuchung in zwei Teilen dar: Teil I befaßt sich mit der Natur, dem Horizont und der Methode der geschichtlichen Religionsphänomenologie und Teil II mit ihrer Beziehung zur Missiologie. Indem wir das Thema solcherart unterteilen und das wirkliche Ziel und die Methode des Studiums der Religionen aufzeigen, hoffen wir, bis zu einem gewissen Grade zur Lösung der dargestellten Probleme beizutragen.

I. Natur und Methode der klassischen Religionsphänomenologie

Das Studium der Religionen wird unterschiedlich als „Religionsgeschichte“ oder als „klassische Religionsphänomenologie“ bezeichnet. Als wissenschaftliche Disziplin wurzelt die Religionsgeschichte in dem, was die Deutschen „Religionswissenschaft“ nennen. Deren Aufgabe ist es, die zahlreichen und weit divergierenden Einzelheiten so zu klassifizieren und zu gruppieren, daß ein umfassender Überblick gewonnen wird über ihre religiösen Inhalte und die religiöse Bedeutung, die sie enthalten. Religiöse Handlungen und Glaubensüberzeugungen welcher Religion auch immer weisen für den Betrachter aus der Perspektive anderer Religionen immer eine gewisse Ähnlichkeit auf, so wie sie auch ihre jeweils eigenen charakteristischen Besonderheiten enthalten. Die Religionsgeschichte versucht nicht, Religionen en bloc mitein-

ander zu vergleichen; sie greift vielmehr ähnliche Fakten und Phänomene heraus und untersucht deren religiöse Bedeutung gruppenweise, denn nur so lassen sich tiefere und genauere Einsichten in die Natur der religiösen Phänomene gewinnen.¹

Wir müssen die Religionsgeschichte also von der Religionstypologie unterscheiden. In der Religionstypologie werden Religionen als Gesamtheiten, als Organismen zum Gegenstand der näheren Betrachtung gemacht, und zwar sowohl unter dem Aspekt des typisch Gemeinsamen in der Gesamtheit wie auch unter dem Aspekt des typisch Einzigartigen in der Gesamtheit. Typologien können betrachtet werden als Unterteilungen von Religionen nach einem bestimmten Prinzip der Differenzierung.

Was aber ist Religionsphänomenologie? Sie ist eine Disziplin, die die religiösen Gegebenheiten und deren eigentümliche Intentionalität in ihrer Beschreibung respektiert und die es als ihre Hauptaufgabe betrachtet, die innere Struktur der religiösen Phänomene als solche zu erhellen. Während die Religionsgeschichte im eigentlichen Sinn die Vorstellungen der einzelnen Religionen und deren Manifestationen in der Geschichte untersucht, wobei ihre Methode die gleiche ist wie die der übrigen historischen Wissenschaften, entnimmt die Religionsphänomenologie der Religionsgeschichte ihr Material und ordnet es mehr unter systematischen als unter historischen Gesichtspunkten. Jedoch sind Religionsphänomenologie und Religionsgeschichte im Grunde nicht zwei Wissenschaften, sondern zwei einander ergänzende Aspekte einer integralen Religionswissenschaft.

Die Religionsphänomenologie beansprucht nicht, eine Wissenschaft vom letzten Wesensgrund der Religion zu sein. Unter dem Wesensgrund der religiösen Fakten versteht sie die empirisch unveränderliche Struktur, die jedem religiösen Faktum zugrunde liegt. Dieses Wesen der religiösen Fakten aber ist geschichtlich konditioniert. Um mit R. PETTAZZONI zu sprechen: „Phänomenologie und Geschichte ergänzen einander. Die Phänomenologie kommt nicht ohne die Ethnologie, Philologie und andere historische Disziplinen aus. Andererseits gibt die Phänomenologie den historischen Disziplinen jenen Sinn für das Religiöse, den sie als solche nicht erfassen können. So verstanden, ist Religionsphänomenologie das religiöse Verständnis der Geschichte, das Verständnis der Geschichte in ihrer religiösen Dimension. Religionsphänomenologie und Religionsgeschichte sind nicht zwei Wissenschaften, sondern zwei einander ergänzende Aspekte einer integralen Religionswissenschaft, und die Religionswissenschaft im engeren Sinne hat dieser durch ihren eindeutigen und klar umrissenen Gegenstand einen gut definierten Charakter verliehen.“⁴²

Jede wissenschaftliche Methode setzt eine enge und systematische Beziehung zwischen Theoriebildung und Erfahrung voraus. Beobachtung und Experiment liefern uns Beweise für Verallgemeinerungen und Hypothesen, die geprüft (verifiziert oder falsifiziert) werden, indem man Folgerungen aus ihnen zieht und sie mit den Resultaten weiterer Beobachtungen und Experimente vergleicht. Die geschichtliche Religionsphänomenologie wendet diese Methode an, wobei sich das Feld ihrer Untersuchungen auf religiöse Fakten

erstreckt, die hauptsächlich menschlich und subjektiv sind und die in verschiedenen Zeichen und Symbolen objektiviert werden. Daß es Menschen gibt, die sich auf eine religiöse Art und Weise verhalten, ist eine Tatsache. Von dem, was religiöses Verhalten ist, habe ich aus meiner eigenen oder der Erfahrung anderer ein spontanes Vorverständnis. Ich bilde eine Hypothese und prüfe sie im Hinblick auf eine gegebene Tatsache und versuche, die charakteristischen Elemente dieser speziellen religiösen Tatsache zu beschreiben.

Objektivität im Studium der Religionen bedeutet, daß man die religiösen Tatsachen für sich selbst sprechen läßt. Das ist es, was mit dem Prinzip der *epoché* in der klassischen Religionsphänomenologie gemeint ist. Es bedeutet die Zurückhaltung eines vorgefaßten Urteils gegenüber einem religiösen Phänomen, um dieses zunächst für sich selbst sprechen zu lassen. Als Wissenschaftler muß der Phänomenologe die ihm von seiner Disziplin auferlegte Aufgabe, die Bedeutung der religiösen Phänomene zu erklären, unterscheiden von der Verantwortung, diese als zu seinem eigenen Glauben gehörend zu beurteilen. Es ist nicht Aufgabe des Phänomenologen, die Gründe für religiöse Glaubensüberzeugungen zu erwägen und danach zu fragen, ob die religiösen Ansichten bzw. Urteile objektive Gültigkeit im Hinblick auf Wahrheit und Heil haben. Dies gehört in den Bereich der Religionsphilosophie oder -theologie. Die Tatsache aber, daß religiöse Menschen religiöse Ansichten und Urteile haben, die ihr Tun und Verhalten beeinflussen, daß sie im Ausdruck ihrer religiösen Überzeugungen Normen und Regeln akzeptieren, ist eine auf sachlicher Forschung beruhende Tatsache.

Ein zweites Prinzip der Religionsphänomenologie ist die *eidetische* Sicht; deren Ziel ist das Erkennen der eigentlichen und tiefsten Bedeutung der religiösen Phänomene. Zum Verstehen des Wesenskerns der Phänomene gelangt man durch wahrnehmbare Fakten, wie Worte, Zeichen und Verhaltensweisen. Dazu bedarf es einer gewissen *Empathie*, also der Bereitschaft und Fähigkeit, sich in die Erfahrungen und Vorstellungen, das Denken und Empfinden anderer hineinzufühlen. *Empathie* bedeutet, das Verhalten anderer auf der Basis der eigenen Erfahrungen und Verhaltensweisen zu verstehen. Wer niemals eine religiöse Handlung, ein religiöses Ritual in welcher Form auch immer erlebt hat, wird schwerlich in der Lage sein, einen solchen Akt von innen heraus zu verstehen. Diese Art des Verstehens eines religiösen Phänomens zielt nämlich gerade auf das Erfassen der inneren Bedeutung und Intentionalität des religiösen Tuns und Verhaltens eines anderen, das in seiner ganzen Vielfalt Ausdruck seiner religiösen Erfahrung und seines religiösen Glaubens ist. Die Schwierigkeit liegt eben darin festzustellen, was wirklich das Wesentliche eines gegebenen Phänomens ist. Das Phänomen ist das, als was es „erscheint“, aber es ist keineswegs sicher, daß das uns Erscheinende tatsächlich dem Eigentlichen und Wesentlichen entspricht, das hinter oder in diesem Phänomen verborgen liegt. Sehr oft müssen wir das hinter dem Phänomen Liegende erforschen, um auf das Wesentliche zu stoßen. Daher ist es für den Phänomenologen dringend erforderlich, sich eingehend mit dem Kontext des Phänomens zu befassen.

Die Methode ist historisch, vergleichend und phänomenologisch:

Sie ist historisch, weil wir, um ein komplexes Phänomen zu verstehen, nicht nur wissen müssen, was es ist, sondern auch wie es entstanden ist. Jedes religiöse Ereignis weist die Merkmale sowohl des Einzigartigen wie auch des Allgemeinen auf; bei einer Interpretation muß beidem Rechnung getragen werden.

Die Methode ist vergleichend, denn sie besteht darin, analoge religiöse Phänomene, z. B. bestimmte Formen der Gottesvorstellung nebeneinanderzustellen und zu versuchen, im Vergleich ihre jeweilige Struktur zu definieren. Einander ähnliche Fakten und Phänomene aus verschiedenen Religionen werden zusammengebracht und gruppenweise untersucht mit dem Ziel, zur Bedeutung des Phänomens vorzudringen.

Die Methode ist phänomenologisch, denn sie sucht die den historischen Fakten zugrunde liegenden Strukturen aufzudecken und sie ihrem Wesen nach, so wie dieses sich durch die Gesetze und spezifischen Bedeutungen eben dieser Strukturen hindurch offenbart, zu verstehen. Ihr Ziel ist es, einen umfassenden Überblick zu geben über die Vorstellungen und Motive, die in der Geschichte der religiösen Phänomene von entscheidender Bedeutung sind. Im Querschnitt durch die verschiedenen Religionen sucht sie aus der Vielzahl und Vielfalt der religiösen Phänomene die ihnen gemeinsamen Grundstrukturen und wesentlichen Ausdrucksformen des religiösen Lebens herauszukristallisieren, um letztlich zu deren tiefster religiöser Bedeutung vorzustoßen.³

Da die Theologie eine normative Wissenschaft ist, beurteilt sie den Heilswert der nichtchristlichen Religionen im Licht der christlichen Offenbarung. So benutzt die theologische Methode Kategorien, die streng theologisch sind, und zwar abgeleitet von einem spezifisch christlichen Offenbarungsverständnis. Nichtsdestoweniger kann und muß der Theologe Gebrauch machen von den Ergebnissen der Religionsgeschichte. Wie wichtig dieser Gebrauch ist, beweist die Tatsache, daß er den Theologen nicht allein vor religiösem Relativismus und Synkretismus bewahrt, sondern ihn auch zu einem erweiterten Verständnis von Ideen, Erfahrungen und Normen als Grundlage der Theologie selbst befähigt. Die Theologie wird verlebendigt in dem Maße, als sie die konkrete Erfahrung und Praxis religiöser Menschen sowie ihre religiösen Traditionen in der Erklärung und Erhellung der offenbarten Wahrheit, Anbetung und Praxis insgesamt zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht.

Einige Wissenschaftler haben gegenüber der in der Religionsphänomenologie angewandten vergleichenden Methode gewisse Bedenken. Sie glauben, daß die Loslösung des vergleichenden Interesses in der Strukturanalyse weit auseinanderliegender Religionen von der Frage des Ortes dieser Religionen im Prozeß der Geschichte zu einer Religionsphänomenologie führt, die die Ausdrucksformen des religiösen Lebens von ihren jeweiligen geschichtlichen Kontexten trennt und letztere für belanglos hält. Die Frage ist, ob solche Verallgemeinerungen uns nicht in die Irre führen. Die Ähnlichkeiten der

religiösen Phänomene in verschiedenen Religionen erscheinen demnach als oberflächlich, wenn sie von ihren jeweiligen historischen Eigentümlichkeiten und den Motiven getrennt werden, die den gemeinsamen Merkmalen zugrunde liegen.⁴ Dies ist m. E. ein schwerwiegendes Mißverständnis. Ähnlichkeiten und Unterschiede sind gleichermaßen wichtig, um die Bedeutung der religiösen Phänomene zu erfassen. Wie N. SÖDERBLOM richtig bemerkt: „Hier wie in jedem anderen Bereich des menschlichen Wissens macht eine tiefergehende Analyse Unterschiede sichtbar, die auf den ersten Blick nur irgendwie divergierende Typen zu sein scheinen, die den aufmerksamen Beobachter aber sehr bald gewisse Eigentümlichkeiten und damit ihren wesentlichen und genetischen Charakter erkennen lassen.“⁵ Aus diesem Grunde lehnen die Religionsphänomenologen den Strukturalismus⁶ ab, da dieser ziemlich nachdrücklich die gemeinsamen Elemente der Religionen und Kulturen betont. Sie haben darauf verwiesen, daß die Suche nach Mustern bzw. Rastern in den Religionen eine zu große Vereinfachung darstellt und fundamentale Unterschiede zwischen den verschiedenen Erscheinungsweisen solcher Muster außer acht läßt. RUDOLF OTTO bemerkt dazu: „Religion‘ manifestiert sich, geschichtlich gesehen, als Religionen, und diese haben nicht minder ihre charakteristischen Unterschiede; wie bei allen übrigen Funktionen des menschlichen Geistes schließt ihre generische Gleichförmigkeit die spezifischen Variationen ihrer Entwicklung ein und nicht aus; ... im Vergleich der Religionen sind wir genötigt, eine noch feinere Form der Unterscheidung anzuwenden, um die Weise zu bestimmen in der die Grundkraft, trotz aller augenscheinlichen Parallelismen, in ihren individuellen Manifestationen völlig unterschiedliche Formen annimmt.“⁷

II. Die Beziehung der Religionswissenschaft zur Missiologie

Was das II. Vatikanum über die Notwendigkeit eines tiefergehenden Studiums und Verständnisses der nichtchristlichen Religionen im Hinblick auf die Verwurzelung des Evangeliums lehrt, läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. In *Ad Gentes* heißt es: „Um dieses Ziel zu verwirklichen, muß in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte, die in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind und von Kirchenvätern und Lehramt erläutert werden, aufs neue durchforscht. So wird man klarer erfassen, auf welchen Wegen der Glaube, unter Benutzung der Philosophie und Weisheit der Völker, dem Verstehen näherkommen kann und auf welche Weise die Gepflogenheiten, die Lebensauffassung und die soziale Ordnung mit dem durch die göttliche Offenbarung bezeichneten Ethos in Einklang gebracht werden können. Von da öffnen sich Wege zu einer tieferen Anpassung im Gesamtbereich des christlichen Lebens. Wenn man so vorangeht, wird jeder Anschein von Synkretismus und falschem Partikularismus ausgeschlossen: das christliche Leben wird dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepaßt; die besonderen Traditionen, zusam-

men mit den vom Evangelium erleuchteten Gaben der verschiedenen Völkerfamilien, werden in die katholische Einheit hineingenommen“ (AG 22). Um den christlichen Glauben auf die Weise der religiösen Traditionen der zu evangelisierenden Völker erklären und ausdrücken zu können, bedarf es solider theologischer Kenntnisse; sie dienen auch dazu, die religiös-moralischen Werte der Traditionen im Licht des von der göttlichen Offenbarung bezeichneten Ethos zu beurteilen. Solchermaßen kann eine tiefere Anpassung des christlichen Glaubens und Lebens an die Mentalität und den Charakter jeder religiös-kulturellen Tradition erreicht werden. Und auf diese Weise können umgekehrt auch die besonderen Qualitäten jeder Religion den christlichen Glauben bereichern und in die katholische Einheit aufgenommen werden. Die Missionare sollten sich dem Studium von Wissenschaften wie Religionsgeschichte, Anthropologie, Soziologie usw. widmen, „um eine allgemeine Kenntnis der Völker, ihrer Kulturen und Religionen zu besitzen“. Diese Studien sollen in den Ländern selbst betrieben werden, in die diese Missionare gesandt werden, „daß sie ausführlicher die Geschichte, das gesellschaftliche Gefüge und das Brauchtum der Völker kennenlernen und tieferen Einblick gewinnen in die sittliche Ordnung, die religiösen Vorschriften und die Vorstellungen, die sie sich nach den ihnen heiligen Überlieferungen über Gott, Welt und Mensch zuinnerst gebildet haben“ (AG 26).

Das Konzil spricht oft und in verschiedenen Formen über den Dialog. Dialog ist das Mittel, sich auszutauschen über die Wahrheit, die man gefunden hat oder gefunden zu haben glaubt, um so einander in der Suche nach der Wahrheit zu helfen.⁸ Religionen verdienen, insofern sie wahre und gute Elemente enthalten, unseren Respekt. Sie bereiten auf ihre Weise die menschliche Gesellschaft darauf vor, Christus zu empfangen und in ihm und seiner Botschaft ihre Erfüllung zu finden. Mehr noch, in ihren positiven und authentischen Werten sind sie bereits etwas, in dem und durch das Christus handelt und sein vollständiges Kommen vorbereitet. Daher sind die Religionen in ihren wahren und guten Elementen prä-christlich und pro-christlich. Sie sind Vorbereitungen auf Christus.⁹ Ausdrücklich empfiehlt das Konzil den interreligiösen Dialog in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: „Deshalb mahnt sie (die Kirche) ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“¹⁰

In Fortführung der Lehre des II. Vatikanums mahnt PAPST PAUL IV. die Christen an ihre Pflicht der Achtung und Wertschätzung gegenüber den nichtchristlichen Religionen.¹¹ Eine ausreichende wissenschaftliche Kenntnis der Weltreligionen ist darum nicht nur für Missiologen, sondern in einem gewissen Umfang auch für Missionare erforderlich, und dies in einem zweifachen Sinne: einmal als Kenntnis der im jeweiligen Einsatzgebiet des Missionars vorherrschenden Religionen und zum anderen als Kenntnis der geschichtlichen Religionsphänomenologie, wie wir sie im ersten Teil dieses Beitrags erläutert haben.

Das vergleichende Studium der Religionen verliert jegliche religiöse Bedeutung, wenn diese Disziplin verkürzt wird auf eine Analyse der konvergierenden und divergierenden spirituellen Orientierung der Menschheit, um so zu einer „objektiven“ Synthese dieser Orientierungen zu gelangen. Diese Art von Synthese kann nichts als eine „Rekonstruktion“ auf der Basis eines weitgehend unbewußten Postulats sein und daher nur zu einer rein menschlichen und im Grunde nicht-religiösen Sicht der Dinge führen. Dies ist nicht der Fall, wenn wir in diesem Vergleich eine Gelegenheit sehen, unseren eigenen Glauben zu vertiefen und zu erweitern. Die Begegnung der Religionen, die im Zuge der wachsenden Kontakte zwischen Völkern und Kulturen unvermeidlich ist, richtet an Christen und Hindus, Muslime, Buddhisten und Taoisten gleicherweise die providentielle Einladung, ihren eigenen Glauben zu überdenken, um die darin verborgenen Dimensionen neu zu entdecken oder aus dem Blickwinkel der eigenen Religion neue Horizonte zu öffnen.¹²

Festzuhalten ist, daß die nichtchristlichen Religionen eine wesentliche Dimension der menschlichen Natur zum Ausdruck bringen. Der Mensch ist von Grund auf religiös, d. h. fähig, seine Gottesbeziehung mit dem Verstand zu erkennen und durch die Liebe zu bestätigen. Wenn wir teilhaben an einem allgemeinen Menschsein, dann erwarten wir, daß die Menschen in aller Welt auch eine gemeinsame Erfahrung teilen und irgendwann an den Punkt gelangen, an dem sie sich die gleichen Fragen stellen. Daß ihre Antworten unterschiedlich ausgefallen sind, ändert nichts an der Tatsache, daß die Menschen allenthalben und immer wieder die gleichen Fragen stellen. Wenn die Religionsgeschichte die Vorstellungen des menschlichen Denkens durch alle Zeitalter und Kulturen hindurch betrachtet, dann erkennt sie, daß hinter der ganzen Vielfalt der Mythen und Symbole der gemeinsame Versuch steht, dem Geheimnis des Lebens näherzukommen, eine Antwort zu finden auf die Grundfrage „Warum“ und einen Weg mit dem Kosmos übereinzukommen.

Bei zwei Gelegenheiten hat FRIEDRICH HEILER¹³ sieben Hauptgebiete grundlegender Einheit umrissen, die in allen Hochreligionen erkennbar sind. 1) Die Realität des Transzendenten, Heiligen, Göttlichen, des Ganz-Anderen. Über und hinter der vielfarbigen Welt der Phänomene liegt das wahre Sein verborgen, „die Wirklichkeit des Wirklichen“. 2) Diese transzendente Wirklichkeit ist dem Menschenherzen innewohnend. 3) Diese Wirklichkeit ist für den Menschen der höchste Wert, die höchste Wahrheit, Rechtschaffenheit, Güte, alles in allem das höchste Gut. 4) Diese Realität des Göttlichen ist äußerste Liebe, die sich den Menschen und in den Menschen offenbart. 5) Der Weg des Menschen zu Gott ist weltweit der Weg des Opfers und Verzichtes, des Gebetes, der Meditation und der Kontemplation. Das Gebet des religiösen Menschen äußert sich sowohl als Erhebung des Menschen zu Gott wie auch als die Offenbarung Gottes im Herzen des Menschen. 6) Alle Hochreligionen lehren den Weg der Liebe, die die Menschen untereinander verbindet. 7) Die Liebe ist der höchste der Wege, die zu Gott führen. Auf diesem Wege strecken alle Hochreligionen sich aus nach dem höchsten Ziel der göttlichen Unendlichkeit, in der alle Endlichkeit ihre Erfüllung findet,

wenn dieses Ziel auch in unterschiedlichen Bildern und Vorstellungen dargestellt wird. Daher, so folgert HEILER, gibt es eine letzte und tiefste Einheit aller Hochreligionen, und diese Einheit besteht trotz aller Unterschiede in Lehre und Kult. Tatsache ist, daß wir sowohl die grundlegende Einheit wie auch den grundlegenden Unterschied zwischen den Weltreligionen anerkennen müssen. Das Christentum hat die Aufgabe, das, was das Tiefste im Menschen ist, nicht etwa zu zerstören, sondern es zu bewahren und zu erfüllen. Christ werden heißt nicht zu verleugnen, was wahr, gut und edel in der angestammten religiösen Natur ist, sondern die vollere, reichere und ausdrücklichere Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus anzunehmen.

Die geschichtliche Religionsphänomenologie läßt so vollständig wie sie nur kann die religiöse Bedeutung der Mythen, Symbole, Riten, Gottesdienstformen, Gebete usw. in ihren geschichtlichen Ausdrucksweisen zutage treten. Das bedeutet, daß der zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens hinausgehende Missionar erwartet, in allem, was bei diesen Menschen und in ihrer Religion wahr und gut ist, Christus zu begegnen. Er wird erkennen, daß Gott ihm schon vorausgegangen ist, um den Nichtchristen zu begegnen. Er muß lernen, den Heiligen Geist zu entdecken, wo dieser aus dem Chaos Ordnung schafft. Er ist der Schöpfergeist; der Missionar muß mit ihm zusammenwirken. Der Glaube an die in allen Menschen wirkende Gnade des Heiligen Geistes ist die Quelle unserer unbesiegbaren Hoffnung bei jeglichem Bemühen der Evangelisierung und des Dialogs.

Ein anderer Nutzen des Studiums der Religionen ist die Übersetzung oder Umsetzung der Glaubenslehre in ein kulturelles und religiöses Milieu hinein, das nicht mehr der griechisch-römisch oder jüdisch geprägten Welt entspricht. Die *Inkulturation* der evangelischen Botschaft erfordert eine genaue Kenntnis der religiösen Phänomene. Wenn Kultur und Religion auch voneinander verschieden sind und wir Religion nicht auf Kultur reduzieren können, so ist die Religion doch tiefverwurzelt in der Kultur und findet durch sie ihren Ausdruck; folglich stehen Religion und Kultur in einem engen Zusammenhang. Darum muß die Inkulturation des Evangeliums den kulturellen Ausdrucksformen der Religion größte Aufmerksamkeit schenken. Der Bereich der Religion ist eines der bevorzugten Gebiete der menschlichen Erfahrung. Wenn auch bereichert durch die wissenschaftlichen Entdeckungen und die schöpferischen Entwicklungen einer Gesellschaft, kann die menschliche Erfahrung für ihre tiefsten Inhalte doch keine besseren Ausdrucksmöglichkeiten finden als die Religion. Jede Religion ist Ausdruck des religiösen Geistes, der jedem Volk eigentümlich ist. In der Tat wird ein Volk durch nichts besser charakterisiert als durch seine Religion. Das Christentum muß der Seele einer Kultur eingefloßt werden, durch die Religion ihren je besonderen Ausdruck findet.

In diesem Zusammenhang können wir auch eine kurze Reflexion über die Beziehung des Studiums der Religionen zu den lokalen bzw. ortskirchlichen Theologien, wie etwa der afrikanischen, indischen oder lateinamerikanischen Theologie anfügen. Was mit universaler Theologie gemeint ist, müssen wir im Kontext der gesamtkirchlichen Tradition verstehen. Die zwischen der

Gesamtkirche und den Ortskirchen aufgebauten Beziehungen bestimmen auch die Natur der Beziehungen zwischen der universalkirchlichen Theologie und den Theologien der Ortskirchen. Der eine und einzige christliche Glaube trägt notwendigerweise eine Theologie in sich, da er ständig auf der Suche nach einem noch besseren und tieferen Verständnis des Wortes Gottes ist. Der universale Glaube enthält, potentiell, eine universale Theologie insofern er sich als lebendiger Glaube in zusammenhängenden und geordneten Gedanken nach den Bedürfnissen des menschlichen Geistes ausdrückt. Auch die Erfahrung der Offenbarung als Selbsterschließung Gottes, die durch die Heilsgeschichte hindurch in Jesus Christus ihren Höhepunkt findet, beinhaltet ein Verständnis und eine Interpretation, die eine Theologie in sich schließen. Die aus dem Verständnis des universalen Glaubens fließende Theologie ist privilegiert und normativ für die ortskirchliche Theologie. Diese universale Theologie muß, entsprechend den neuen und für jede Ortskirche spezifischen geschichtlichen und kulturellen Denk- und Lebensweisen auf lebendige Weise assimiliert werden. Die ortskirchliche Theologie übernimmt daher eine interpretierende Funktion, deren Maßstab die Treue zum biblischen Zeugnis und zur Tradition der Apostel und Kirchenväter ist und die zudem bestimmt wird von der Notwendigkeit, den universalen Glauben durch religionshistorische Ausdrucksweisen der betreffenden Ortskirche verständlicher und sinnerfüllter zu vermitteln. In der theologischen Reflexion der Ortskirche spielen die religiösen Traditionen des betreffenden Volkes eine wesentliche Rolle.¹⁴ So steht es außer Zweifel, daß das Studium der Religionsgeschichte viel dazu helfen kann, in den nichtchristlichen Religionen jene Elemente herauszuarbeiten, die nicht in Widerspruch zur christlichen Religion stehen und von denen wir einen bereichernden Beitrag zur theologischen Reflexion erwarten dürfen.

SUMMARY

Firstly some of the basic problems in the study of religions that are faced by a missiologist are indicated. The subject-matter is divided into two parts: the nature, scope and method of the historical phenomenology of religion; and its relation to missiology. By history of religions we understand the study of the actual historical manifestations of religion in all their variety as the idea of the sacred, of God, worship, prayer, sacrifice, myths and rites, salvation, evil, etc. Phenomenology of religion respects the religious data and their peculiar intentionality in its descriptions and considers its main task to be the illumination of the inner structure of the religious phenomena as specifically religious. History of religions and phenomenology of religion are the two complementary aspects of the one science of religion. The method employed is historical, comparative and phenomenological. Its relation to missiology is outlined in the light of the teaching of Vatican II, especially on inter-religious dialogue. Among the many qualities that are necessary for partners in dialogue are a sound knowledge of the non-Christian religions and of the phenomenology of religion. Such study also helps to delineate the "seeds of the Word" contained in the various religions, it assists in the better understanding of any particular religion and it brings out the

radical common elements in different religions and the particularity of each religion. Finally, the inculturation of the Gospel in the native soil depends on the understanding of the religio-historical dimension of a particular culture of a given people. Thus it opens up the field of study of indigenous theology for the local Church.

¹ Vgl. M. DHAVAMONY, *Phenomenology of Religion*, Rom 1973, 8f.

² R. PETTAZZONI, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, 218.

³ Hinsichtlich einer ausführlicheren Behandlung der Methode, vgl. M. DHAVAMONY, a.a.O. 21–27.

⁴ Vgl. W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. II, Göttingen 1980, bes. Kap. 4.

⁵ N. SÖDERBLOM, *The Living God*, Boston 1962, 323f.

⁶ Auch „Myth and Ritual School“ genannt, nach S. H. HOOKE, *Myth and Ritual*, London 1934.

⁷ R. OTTO, *Religious Essays. A supplement to "The idea of the holy"* Oxford 1931, 108.

⁸ *Dignitatis Humanae* 3.

⁹ *Lumen Gentium* 16.

¹⁰ *Nostra Aetate* 2.

¹¹ *Evangelii nuntiandi* 53.

¹² Vgl. J.-A. CUTTAT, *The Encounter of Religions*, New York 1960, 16f.

¹³ Vgl. seine Ansprache auf dem Neunten Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte 1958 in Tokyo und seinen Artikel: *The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions*, in: M. ELIADE/J. M. KITAGAWA (eds.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959.

¹⁴ Vgl. M. DHAVAMONY, *Asian Christian Theology*, in: *Prospettive di Missiologia, Oggi*, Rom 1982, 141–157.

MARIASUSAI DHAVAMONY, Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, ist Inder und Mitglied der Gesellschaft Jesu. Seit 1967 ist er Dekan der Missionswissenschaftlichen Fakultät der Gregoriana und Chefredakteur der *Studia Missionalia* und der *Documenta Missionalia*. Er gehört dem Rat des Vatikanischen Sekretariats für die Nicht-Christen an, ist Mitglied der Italienischen Gesellschaft für Sanskritstudien und Mitglied der Internationalen Gesellschaft für Tamilstudien.

ISLAMISCHE MYSTIK UND RELIGIÖSE IDENTITÄT

von Annemarie Schimmel

Wenn man ein Heiligengrab in Pakistan oder den muslimischen Gebieten Indiens besucht, wird man oftmals während der *qawwālī*-Veranstaltungen, bei denen religiöse Lieder gesungen werden, Verse wie die des Pandschabi-Dichters BULLĤE SCHĀH (gest. 1758) hören:

O Bullhe, weiß ich, was ich bin?
Nicht Araber noch aus Lahor,
Nicht Perser oder aus Nagor,
Nicht Hindu, Türke, aus Peschawr,
Nicht von Nadaun ich Bürger bin –
o Bullhe, weiß ich, was ich bin? . . .¹

Und bei den musikalischen Veranstaltungen in Sind, im südlichen Pakistan, erklingen Verse wie die des ekstatischen SATSCHAL SARMAST (gest. 1826), in denen die mannigfachen Manifestationen des Einen Gottes beschrieben werden:

Manchmal liest die Veden er, manchmal liest er den Koran,
Manchmal ruft er „Ich bin Gott“, manchmal spricht er Richterspruch,
Manchmal ist er Säugling noch, manchmal Jüngling, manchmal Greis
Manchmal wird er Fürst, Wezir, manchmal wieder Pförtner er,
Manchmal „Ahmad ohne m“, manchmal wird er Hanuman.²

Solche Lieder, die in immer neuen Bildern die allumfassende Einheit des Seienden ausdrücken, haben verständlicherweise dazu geführt, die Sufis als Mystiker zu beschreiben, die längst alle Grenzen des offenbarten Islam hinter sich gelassen haben. Da die indo-muslimische mystische Dichtung in den Regionalsprachen, vor allem in Sindhi und Pandschabi, lange Zeit nur von Interpreten aus derselben sprachlichen Tradition studiert wurde, diese Interpreten aber fast ausschließlich Hindus waren, ergab es sich von selbst, daß man die sufische Dichtung kurzerhand als leicht islamisch getünchte Version des Vedanta erklärte. HALLĀDSCHS (hingerichtet 922 in Bagdad) Wort *Anā'l-ḥaqq*, „Ich bin die schöpferische Wahrheit“, das später allgemein als „Ich bin Gott“ ausgelegt wurde, erschien den Kritikern im Abendland wie in Indien selbst als Übersetzung des upanischadischen *aham brahmasmi*, so verschieden die beiden Aussagen zugrundeliegende theologische Basis ist.³

Es ist gewiß richtig, daß mit der Ausbreitung der Theorien von der *waḥdat al-wuḍschūd*, der „Einheit des Seins“, wie sie im 13. Jahrhundert von dem aus Murcia gebürtigen IBN ʿARABĪ ausgearbeitet und in ein geniales System gebracht worden war, eine mehr theosophische (im klassischen Sinne des Wortes) Strömung die islamische Mystik erfaßte, und in einem Lande wie Indien konnten die Theorien des MAGISTER MAGNUS, wie IBN ʿARABĪ von seinen Bewunderern genannt wurde, tatsächlich dazu führen, gewisse Ähnlichkeiten zwischen der islamischen und der vedantischen mystischen Spekulation zu zeigen. Es war diese die Grenzen zwischen den Religionen verwischende Form des Sufismus, die Modernisten wie MUḤAMMAD IQBĀL (gest. 1938) dazu

führten, in seinen poetischen Werken scharfe Angriffe auf die mystische Poesie zu richten, die in seinen Augen gefährlicher für die Seele der Muslime ist als die Horden DŠHINGIZ KHANS, da sie die Initiative zu verantwortlichem Handeln auszulöschen scheint. Daß IQBĀL selbst in einigen seiner Zentralgedanken der klassischen, vor-Ibn-^cArabischen Mystik verpflichtet ist, darf dabei nicht übersehen werden; diese Spannung scheint typisch für viele Fromme des indischen Subkontinents zu sein.⁴

Sprengt der Sufismus tatsächlich alle Grenzen der offenbaren Religion? Oder konnte er auch als Mittel zur Identitätsfindung dienen?⁵

Die Sufis haben immer betont, auf dem Boden des Korans und der prophetischen Überlieferung zu stehen; aber es ist in erster Linie die sufische Dichtung in allen islamischen Sprachen, die den Eindruck erweckt, als sei man hier jenseits von Gut und Böse. Da der Sufismus zwar das Gesetz nicht aufhebt (welcher Muslim könnte das tun?), sondern verinnerlicht, werden in der Literatur die Figuren der islamischen Rechtsgelehrten und Theologen, der Mollas, zu Spottfiguren: sie wissen nichts von der alles mitreißenden Macht der göttlichen Liebe, durch die das Gesetz wirklich erfüllt wird. Daher ist die sufische Dichtung, vor allem im Persischen und den von persischer Kultur beeinflussten Ländern (osmanische Türkei, Zentralasien, Indo-Pakistan) voll von den Gegensätzen zwischen dem Rosenkranz und dem Ketzergürtel, dem asketischen Scheich und dem liebestrunknen Trinker, dem Gebetsteppich und der Weinflasche . . . alles Bilder, die den Gegensatz zwischen totem Gesetzesbuchstaben und belebender Liebe symbolisieren, aber durchaus nicht immer dem Wortsinne nach zu verstehen sind, da auch die erwiesenermaßen gesetzestreuesten Sufis sich dieser Symbolik bedienten. Im indischen Raum mochten die Dichter, wie etwa der Bengale MADAN, darüber klagen, daß Moscheen und Tempel ihm den Weg zu Gott versperren, daß islamischer und hinduistischer Rosenkranz (*tasbiḥ* und *mālā*) ihn fesseln, daß islamischer Pīr und Hindu-Guru gleichermaßen die Seele ablenken, und so die Relativität aller religiösen Ausdrucksformen behaupten. Auch darf nicht vergessen werden, wie stark sich auf der Ebene des Volks-Islams hinduistische und islamische Züge vermischen konnten.

Jedoch, um es zu wiederholen: der traditionelle Sufismus ist fest auf Koran und Sunna, die Lebensweise des Propheten, gegründet, und selbst die ekstatischsten Dichter, die von der Einheit des Seins und dem Überschreiten aller religiösen Grenzen singen, füllen ihre Verse mit zahlreichen koranischen Liedern und Anspielungen auf prophetische Überlieferungen. Es scheint charakteristisch, daß der im allgemeinen als sehr tolerant geltende Tschischti-Orden in Indien fordert, daß der mystische Führer (*pīr*, *murschid*) nur einen solchen Nachfolger ernennen sollte, „der nicht ein Haar breit von der *sunna* des Propheten abweicht“.⁶ Diese Regel aus der Mitte des 13. Jahrhunderts blieb erhalten, und man kann nicht übersehen, daß unter den frühen Sufis eine ganze Reihe im Kampfe für den Glauben gefallen sind und daß unter den von ihnen berichteten Wundern Bekehrungswunder einen wichtigen Platz einnehmen.

Ein besonders interessanter Fall der gesetzgebundenen Haltung der frühen Sufis ist MUḤAMMAD GĒSŪDARĀZ, der Heilige von Gulbarga im Dekkan, der dort über hundertjährig 1422 starb. Seine *malḡūzāt*, Gespräche, berichten über seine Disputationen mit Hindus, die er zu bekehren suchte, und wie viele spätere Sufis war er den Wundern der Yogis gegenüber sehr kritisch. In einem seiner Werke schreibt er: Die Leute sagen immer, daß *ḡaḡīqat* (göttliche Wirklichkeit) das Gottesgeheimnis sei, aber ich, MUḤAMMAD ḤUSAINĪ, sage, daß die *ḡharīʿa* (das Religionsgesetz) das Gottesgeheimnis ist, denn ich habe aus dem Mund von Muwallihs, Haidaris, Qalandarn,⁷ Ketzern und Häretikern das Wort *ḡaḡīqat* gehört, ja sogar von Yogis, Brahmanen und Gurus. Aber über die *ḡharīʿa* habe ich niemanden anders als die Leute des wahren Glaubens, das sind die sunnitischen Muslime, reden hören. So ist es ganz klar, daß die *ḡharīʿa* das eigentliche Gottesgeheimnis ist.⁸

Noch strenger gesetzgebunden als die Tschischtis war der Orden der Suhrawardiyya, der seit Anfang des 13. Jahrhunderts seinen ersten Mittelpunkt in Multan am südlichen Ende des Fünfstromlandes hatte; die Suhrawardi-Heiligen zeichneten sich durch ihre Arbeit als Sammler prophetischer Traditionen aus, und einer der bedeutendsten von ihnen, MAKHDŪM DSCHAHĀNĪYĀN von Utsch (Pakistan), der 1384 nach einem auch politisch aktiven Leben starb, ist wegen seiner unnachgiebigen Haltung gegenüber Hindus bekannt. Er war es auch, der erklärte, Gott dürfe nicht mit indischen Namen (wie etwa *Rām*) angerufen werden.

Damit rührt er an ein Problem, das für die Entwicklung des indischen Sufismus besonders wichtig ist. Das ist die Verwendung der Volkssprachen für religiöse Zwecke. Schon von NĪZĀMUDDĪN AULĪYĀ, dem führenden Tschischtī-Meister von Delhi (gest. 1325), wird berichtet, daß Verse oder Worte in Hindi ihn in Ekstase zu versetzen vermochten, und gegen Ende des 14. Jahrhunderts wurden erste mystische Werke in Awadhi (MOLLĀ DĀʿŪD's *Lōr Tschānda*) und Dakhni-Urdu verfaßt, und im späteren 16. Jahrhundert finden sich mystische Gedichte und poetische Lehrwerke in Bengali, Sindhi, Paschto und Pandschabi.⁹ Die Sufis waren zu Recht der Meinung, daß ja die Botschaft der Gottesliebe und Gottesfurcht, der Hingebung und des Gottvertrauens auch den Millionen zugänglich gemacht werden sollte, die nicht des klassischen Arabisch oder des als Literatursprache dienenden Persisch kundig waren. Sie empfanden dabei genauso wie ihre Brüder aus dem Hindu-Bereich, die in liebenden Gesängen mit dem klassischen und ihnen wie ihren Hörern unzugänglichen Sankskrit brachen und sich der Volkssprachen bedienten. Viele von ihnen waren *śudras*, die doch ihre glühende Gottesliebe ausdrücken wollten. Es ist auf dieser Ebene der *bhakti* und der sufischen Dichtung, daß sich die beiden Religionen Indiens sehr nahe kommen – so nahe, daß man die Bilder und Symbole fast austauschen kann. Die volkstümlichen Sufi-Sänger, von SIR PERCIVAL SPEAR treffend als „Evangelisten der indischen Landstraße“ bezeichnet,¹⁰ trugen die zentralen islamischen Lehren ohne den Zusatz haarspalterischer Juristerei in die Dörfer, und ihre Bilder färbten die Vorstellungswelt der einfachen Leute, sanken bis in die volkstümlichen Rätsel und Kinderreime hinab.

Das Thema, das dabei am meisten auffällt, ist das Konzept der *virāhīnī*, der sich sehnenden Seele des Mädchens oder der jungen Frau, die auf ihren Geliebten wartet. Ist es Krishna in der Hindu-Tradition, so ist es Gott oder der Prophet in der islamischen Poesie, der Imam in der Ismaili-Literatur. Und es waren die Themen der weiblichen Seele, die unter Verwendung alter Volkssagen und Legenden von den mystischen Dichtern des Industales, des Pandschab und Gudscharats ausgearbeitet wurden und einige der schönsten lyrischen Gedichte in der islamischen Welt entstehen ließen. Daß die Vorstellung der „weiblichen Liebenden“ auch ganz konkret gefaßt wurde, zeigt das Beispiel von MŪSĀ SUHĀGĪ im Gudscharat des späten 15. Jahrhunderts: er kleidete sich als Frau und sang von seiner Sehnsucht nach dem göttlichen Geliebten. Die Verwendung des *virāhīnī*-Motives, die Übernahme indischer statt der bis dahin verwendeten persischen Motive (der Schwan statt der Nachtigall, der Lotus statt der Rosen u. ä.) tragen dazu bei, die volkstümliche mystische Poesie beider großen Religionen fast ununterscheidbar zu machen. Hierzu gehört auch die Verwendung von Musik im Ritual, die im orthodoxen Islam streng verboten ist, aber in der sufischen Tradition von jeher eine wichtige Rolle gespielt hat. Hier, in der emotionalen Atmosphäre mystischer Gesänge, konnten sich die beiden Traditionen mühelos begegnen, ja vermischen, und das ist ein Grund, weshalb die Orthodoxie so energisch gegen musikalische Veranstaltungen wettete.

Vielerorts besuchten Hindus islamische Heiligtümer, ja schrieben Verse auf islamische Seelenführer, und zahlreiche Gräber großer Heiliger im Subkontinent haben von ihren nicht-islamischen Vorgängern oder Nachbarn den Kult von Tieren übernommen – seien es die Krokodile von Mango Pir bei Karachi, die Fische in Sylhet, die Schildkröten in Chittagong, die Pfauen in Kallakahar; und so ergab sich auf den unteren Stufen des Sufismus eine äußerliche Vermischung von Formen, die den islamischen Reformern ein Dorn im Auge war.

Solche Vermischung hat auch Historiker und Anthropologen dazu geführt, zahlreiche islamische Bräuche als vom Hinduismus beeinflusst zu erklären – ASIM ROYS kenntnisreiches Buch *Islamic Syncretism in Bengal*¹¹ ist ein gutes Beispiel dieser Haltung, da zahlreiche schon aus der frühen und klassischen Periode des Islam belegte Phänomene (vor allem in der Muḥammad-Verehrung) als hinduistisch abgetan werden. Der Mangel an historischer Kenntnis ist es auch, der den sonst verdienstvollen Hindu-Gelehrten den Zugang zu einem wichtigen Aspekt der islamischen Mystik versperrt – einem Aspekt, durch den sich der Sufismus immer wieder von der Mystik seiner Nachbarn abhebt; und das ist die Verehrung des Propheten. LILARĀM WATANMAL, der 1889 ein gründliches Buch über den großen Sindhi-Mystiker SCHĀH ‘ABDUL LATĪF von Bhit veröffentlichte, schreibt darin: „Ich darf hier ein für alle Mal eine Ungereimtheit erwähnen, die ich in den Schriften verschiedener mahometanischer Sufi-Autoren bemerkt habe. Sie versuchen, ihren Glauben an den Propheten Muḥammad mit ihrer Sufi-Doktrin in Einklang zu bringen, ein Versuch, in dem sie höchst schmachvoll scheitern... Die orthodoxen Mahometaner mögen ja wohl an ihn als den Hauptpropheten Gottes glauben. Aber die Sufis können nicht – in Übereinstimmung mit ihrer

pantheistischen Lehre – sagen, daß der Prophet Mahomet das einzige Medium für die Erlösung sei...¹²

Hier irrt WATANMAL. Es ist wahrscheinlich schwierig für jemanden, der die Verehrung des Propheten in ihrer historischen Entwicklung nicht kennt, Äußerungen wie die von dem Hindu-Gelehrten kritisierten Verse zu verstehen. Doch muß man sich vor Augen halten, daß die Verehrung des Propheten von früh an ein wichtiges Ingredienz des Sufismus war; daß bereits SAHL AT-TUSTARĪ (gest. 896) die Lehre von dem ur-ewigen Licht des Propheten entwickelt hat,¹³ und daß schließlich in der theosophischen Mystik IBN ʿARABIS, unter deren Einfluß der größte Teil der späteren sufischen und damit auch indo-muslimischen Literatur steht, die *ḥaqīqa muḥammadiyya*, der „archetypische Muḥammad“, gewissermaßen die Nahtstelle zwischen dem unerkennbaren, transzendenten Gott und der geschaffenen Welt ist. Sich der *ḥaqīqa muḥammadiyya* so weit wie möglich anzunähern, im höchsten Fall in ihr zu entwerden, nachdem man die Stufen aller anderen Propheten hinter sich gelassen hatte – das war das Ziel des Sufis späterer Jahrhunderte. Und wenn die spekulativen Mystiker von diesem höchstmöglichen Rang träumten, so war der Prophet für den Durchschnittsfrommen der Fürsprecher am Tage des Gerichts, der Geliebte Gottes, der liebende vatergleiche Führer seiner Gemeinde; er war der *ummī*, der, des Lesens und Schreibens unkundig, ein unbeflecktes Gefäß für die göttliche Offenbarung darstellte (wie Maria für die Inkarnation des göttlichen Wortes Jungfrau sein mußte, so war Muḥammad für die „Inlibration“ des Wortes nicht von intellektueller Aktivität befleckt), und als *ummī* wurde er auch zum Vorbild derer, die, wie es die mystischen Volkssänger aller Länder ausgedrückt haben, vom Alphabet nur den Buchstaben *alif*, den ersten Buchstaben mit dem Zahlwert Eins kannten und sich nicht um die komplizierten theologischen Theorien kümmerten. Und da Gott ihn *rahmatan lil-ʿālamīn*, „als Erbarmung für die Welten“ (Sura 21/107) geschickt hatte, konnte er in der Volksdichtung dem lebenspendenden Regen (in den islamischen Volkssprachen als RAḤMAT, „Erbarmung“ bezeichnet) verglichen werden, der die Fluren ergrünen läßt, so, wie das Wort des Propheten die toten Herzen erfrischt und erquickt. Die Segensworte über ihn aber, die Gott und die Engel über ihn sprechen (Sura 33/56) und die alle Menschen ebenfalls bei Nennung seines Namens äußern sollen – diese Segensworte bilden einen wichtigen Bestandteil der mystischen Hymnen und Volkslieder von der Türkei bis Indien, und selbst die Bienen, die in ihren Waben summen, sprechen nach türkischer und pakistanischer Ansicht das Segenwort über den geliebten Propheten, wodurch der Honig erst süß wird...¹⁴

So ist der Prophet in den verschiedensten Formen in der islamischen Mystik anwesend, und es ist typisch, daß auch mystische Reformbewegungen wie die Naqschbandiyya diese Prophetenverehrung zu einem wichtigen, wenn nicht dem wichtigsten Teil ihrer Theologie und Praxis gemacht haben. Denn die Naqschbandiyya, die, von Zentralasien kommend, kurz vor 1600 in Indien auftrat, wurde unter ihrem Führer AḤMAD SIRHINDĪ (gest. 1624) zur Vorkämpferin gegen die „Hinduisierung“ des Islam, wie sie ihren Vertretern

vor allem im Synkretismus Kaiser AKBARS so gefährliche Formen anzunehmen schien. Der Prophet wird jetzt zum Träger der „echt islamischen“ Strömungen im Sufismus, und nicht von ungefähr wurde der Naqschbandī-Mystiker NAṢIR MUHAMMAD ʿANDALĪB in Delhi um 1734 dazu inspiriert, seinen Zweig der Naqschbandiyya als *ṭarīqa muḥammadiyya*, den „Muḥammadanischen Pfad“ zu bezeichnen – und diese Bewegung sollte eine wichtige Rolle im Kampf gegen die nicht-islamischen Elemente in Indien (zunächst die Sikhs, dann die Briten) spielen, ganz ähnlich, wie auch andere „muḥammadanische Pfade“ in den Tidschāniyya- und Sanūsiyya-Orden in den arabischen Ländern und Nordafrika unter dem Namen des Propheten gegen die Fremden kämpften.

Die Dichter des indo-islamischen Sufismus standen also durchaus nicht jenseits der Grenzen des Islam, selbst wenn ihre Verehrung Muḥammads manchmal seltsame Formen annahm. Sie konnten auch hinduistische Motive übernehmen, haben sie aber manchmal in genialer Weise umgewandelt: vielleicht das schönste Beispiel ist *Sur Rāmakālī* in der poetischen *Risālō* SCHĀH ʿABDUL LATĪFS, des großen Sindhi-Dichters (gest. 1752). Hier werden die Yogis (wahrscheinlich *nāth siddhas*) zu Trägern der höchsten Erleuchtung: ihre Knie, auf die sie den Kopf in der Meditation legen, sind Plätze des Gottesaufglanzes wie der Sinai; ihr ganzer Körper ist eine Moschee, und die erhabensten Worte des Korans werden auf sie angewendet.

Es mag manchmal schwierig erscheinen, die verschiedenen Manifestationen des Sufismus, vor allem in Indien, recht zu interpretieren. Man sollte nicht vergessen, daß der Sufismus ja eine Initiationsmystik ist, und daß die Novizen stufenweise in die tieferen Wahrheiten eingeführt werden. Alle großen mystischen Führer haben von den Gefahren gesprochen, die den Uneingeweihten drohen, wenn ihnen mehr gesagt wird, als sie vertragen können, und SCHĀH WALIULLAH, der bedeutende mystische Reformtheologe des 18. Jahrhunderts, geht so weit, zu sagen, daß die Bücher der Sufis zwar ein Elixir für die Elite, aber tödliches Gift für die Uneingeweihten seien.¹⁵ Diese Vielschichtigkeit des mystischen Ausdrucks, der sich dazu noch gern unter Paradoxen oder unter ungewöhnlichen, manchmal schockierenden Bildern verbirgt, macht eine Antwort auf die Frage, ob die Mystik, speziell im indisch-islamischen Bereich, zur Identität beigetragen oder die Identität eher verwischt habe, so schwierig. Es scheint mir, daß trotz aller „pantheistischen“ Aussprüche, trotz aller ekstatischen Lieder und überschäumenden Beteuerungen der Einheit allen Seins doch eine spezifisch islamische Haltung nicht zu übersehen ist – einmal durch die ständige Rückbeziehung auf den Koran und die Traditionen, zum andern aber dadurch, daß der Islam, als letzte der großen offenbaren Religionen, verhältnismäßig leicht die Traditionen ihm vorausgegangener Religionen aufnehmen und integrieren konnte: nicht nur die großen Propheten des Korans und des Alten Testaments sowie der Jesus des Evangeliums, sondern auch die Gottheiten des hinduistischen Pantheons sind dann und wann als Vorläufer und Diener des letzten Propheten, Muḥammad, angesehen worden, und die Lehre von der *ḥaqīqa muḥammadiyya* und vom stufenweisen Abstieg und Aufstieg über die verschiedenen Seinsebenen ließen das Prinzip Muḥammad doch immer noch als das letzte und

höchste Kriterium der wahren Religion bestehen. Hier scheint mir ein wichtiger Beitrag des indischen Sufismus zu liegen – ein Aspekt freilich, der allzuleicht unter den vielfarbigen Ausdrucksformen der Dichter und Sänger verschwinden und von den Betrachtern übersehen werden kann.

SUMMARY

Mystical poetry in Islam, and particularly in the Indian vernaculars, seems to transgress the borders of traditional Islam and often gives the reader or listener the impression of “measureless pantheism”, which is then usually explained as stemming from the Hindu tradition and as being nothing but a slightly Islamicized form of Vedanta. No doubt the theories of *waḥdat al-wujūd*, “Unity of Being”, as developed in the 13th century by IBN ʿARABĪ and reaching India in the late 15th century, sometimes tended to blur the distinctions between Islamic mystical thought and Hindu mysticism. However, one should not forget that the Sufis always faithfully adhered to the words of the Koran and the *sunna*, the tradition of the Prophet. Koranic words permeate their writings, and many of their miracles aim at the conversion of the infidels. Some early Sufis such as ĞESŪDARĀZ (ob. 1422) saw the true Divine mystery in the *sharīʿa*, the God-given law, which is the treasure of the true believers. His contemporary MAḤDŪM JAḤĀNIYĀN of Uccā criticised those who call God with Indian names. For during the late 14th century a tendency to write in the vernaculars arose, and the Sufis, who wanted to reach the millions of Muslims unacquainted with the Arabic of the Koran or the Persian of high literature, reverted to simple folk language and images. They did the same as the bhaktas, who broke away from Sanskrit and used the vernaculars to express their love of God, and indeed, the poetical output of both groups is largely similar, using the same vocabulary and imagery. In particular the image of the *virāhinī*, the lovesick, longing woman, plays a most important role in both traditions. This, along with the visits of Hindus at Muslim shrines and the infiltration of Hindu customs into the lower levels of Sufism has led many scholars to claim that Indian Sufism is nothing but a syncretistic religion, and most of them have failed to recognize that despite all these similarities the figure of the Prophet MUḤAMMAD gives Muslim mystical literature and life a special colouring – whether the Prophet is seen as the primordial principle of the *ḥaqīqa muḥammadiyya* or as the intercessor at Doomsday, as the mystical beloved or the “rain of Grace”, whether the prayer upon him permeates human and animal speech, or whether he appears as leading his community toward the final victory. Thus the Prophet appears at every level, and it seems that his presence clearly separates Muslim mystical thought from that of its neighbours, difficult as it may be to perceive this under a most colourful web of images which does not always look very Islamic.

¹ S. ANNEMARIE SCHIMMEL, *Gärten der Erkenntnis*, Köln 1982, 240.

² Ebd., S. 250. Die Formel „Ich bin Gott“ bezieht sich auf HALLÄDSCHS Ausspruch *anā'l-ḥaqq*, „Ich bin die schöpferische Wahrheit“, da HALLÄDSCH immer in der späteren Dichtung als Vertreter der All-Einheitslehre aufgefaßt wird. „Aḥmad ohne *m*“, Anspielung auf das außerkoranische Gotteswort „Ich bin Aḥmad ohne *m*, d. h. *aḥad*, „Einer“, das nach sufischer Auffassung zeigt, daß nichts als der Buchstabe *m* den Propheten (dessen himmlischer Name Aḥmad ist) von Gott dem Einen trennt; das *m* weist auf Sterblichkeit und Geschöpflichkeit hin, aber durch seinen Zahlwert 40 auch auf die 40 Stufen des Auf- und Abstiegs zwischen Gott und Mensch und auf die 40 Tage des geduldigen Reifens in der Klausur.

³ Das Standardwerk ist immer noch LOUIS MASSIGNON, *La Passion d'l-Hosayn ibn Mansour al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, Paris 1922; erweiterte Neuauflage 1975; englische Übersetzung in vier Bänden durch HERBERT MASON, Princeton 1979. Zur Verwendung des Hallādsch-Motivs in der indo-islamischen Volksdichtung s. A. SCHIMMEL, *The kartyr-mystic Hallaj in Sindhi Folk Poetry*, in: Numen 9 (1962) 3, 161–200.

⁴ Zu IQBĀLS Haltung zur Mystik s. A. SCHIMMEL, *Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muḥammad Iqbāl*, Leiden 1963.

⁵ Die Hauptentwicklungslinien des Sufismus in A. SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill NC 1975 and reprints; deutsch: *Mystische Dimensionen des Islam*, Köln 1985.

⁶ KHALIQ AHMAD NIZAMI, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th Century*, 2nd. ed., Delhi 1971, 219.

⁷ Muwallih sind eine Klasse ekstatischer Derwische, die in oftmals dem islamischen Gesetz widersprechender Form lebten und umherwanderten; Haidaris sind eine über den ganzen Nahen und Mittleren Osten verbreitete vorwiegend schiitische Gruppe von Wanderderwischen, und Qalandar sind Derwische, die nur das Minimum an gesetzlichen Verpflichtungen erfüllen, allerdings auch, wie in Indien, einen besonderen Orden bildeten.

⁸ SIMON DIGBY, *Encounter with Jogis in Indian Sufi Hagiography*, mimeographierter Vortrag, London, School of Oriental and African Studies, Januar 1970. Die Aussprüche des Gēsūdarāz in der Sammlung *Jamāwi^c al-kalim*, Cawnpur 1937, enthalten eine ganze Reihe Bemerkungen über seine Versuche, Hindus mittels theologischer Diskussion zu bekehren.

¹⁰ SIR PERCIVAL SPEAR, *Twilight of the Mughuls*, Cambridge 1951, 133.

¹¹ ASIM ROY, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Princeton 1983, ist eine sehr wichtige Studie, der nur der klassisch-islamwissenschaftliche Hintergrund fehlt.

¹² LILARAN WATANMAL, *The Life of Shāh 'Abdul Latīf*, Hyderabad (Sind) 1889, 38. Zur Frage vgl. A. SCHIMMEL, *Pain and Grace*, Leiden 1976, wo Shāh 'Abdul Latīfs islamische Haltung und seine Verwendung hinduistischer Themen genauer beschrieben wird.

¹³ GERHARD BÖWERING, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustarī* (ob. 268/896), Berlin 1979.

¹⁴ Für die Entwicklung s. A. SCHIMMEL, *Und Muḥammad ist Sein Prophet*, Köln 1982, und die stark erweiterte englische Ausgabe des Buches: *And Muḥammad Is His Messenger*, Chapel Hill, NC, 1985, mit ausführlicher Bibliographie.

¹⁵ *Altaf al-quds*, 92. Für weitere Beispiele dieser Art s. A. SCHIMMEL, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden 1980, 158. GĒSŪDARĀZ hat in seinen *Jawāmi^c al-kalim* diese Lehre sehr dramatisch geschildert, indem er erzählt, wie ihm als Kind einmal zu viel Wein gegeben worden war und wie unangenehm die Folgen waren.

ANNEMARIE SCHIMMEL, geb. 1922, ist Professorin für Indo-Muslim Culture an der Harvard University, wohin sie nach Lehrtätigkeiten in Marburg, Ankara und Bonn berufen wurde. Dreimal wurde der Orientalistin von pakistanischen Universitäten der Dr. h. c. verliehen. 1970 wurde sie zur Präsidentin der „International Association for the History of Religions“ (vgl. ZMR 65 [1981] 149f) gewählt. Zahlreich sind ihre Veröffentlichungen zur islamischen Mystik sowie ihre Übersetzungen islamisch-mystischer Werke aus dem Arabischen, Türkischen, Persischen, Urdu und Sindhi.

IV. BERICHTE AUS DER MISSIONSWISSENSCHAFTLICHEN ARBEIT

DAS MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE INSTITUT MISSIO IN AACHEN

von Ludwig Wiedenmann

Das Missionswissenschaftliche Institut Missio e. V. (MWI) wurde am 3. November 1971 auf Initiative von MISSIO-Aachen gegründet, 1972 von der Deutschen Bischofskonferenz bestätigt und 1978 von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker in Rom anerkannt. Es hat laut Satzung den Zweck, „Wissenschaft, Forschung und Lehre in der katholischen Missionsarbeit zu fördern“.

Der Verein wird getragen von den Diözesandirektoren von MISSIO Aachen als den geborenen Mitgliedern des Vereins sowie einigen weiteren Mitgliedern entsprechend der Satzung. Die Mitgliedschaft steht auch den Leitern anderer weltkirchlicher Einrichtungen offen. Zur Durchführung seiner Tätigkeit unterhält der Verein ein wissenschaftliches Institut, das von einem wissenschaftlichen Beirat, bestehend aus Fachtheologen und anderen Wissenschaftlern, beraten wird. Dem Vorstand gehören der Präsident von MISSIO-Aachen, zwei Stellvertreter und der Direktor des wissenschaftlichen Instituts an.

Mit dem Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) besteht seit 1974 eine Vereinbarung zwecks gemeinsamer Herausgabe der „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ und der Buchreihe „Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte“ (letztere 1985 eingestellt).

Zur Einbeziehung lateinamerikanischer Theologie in die Publikationen des Instituts wurde 1982 eine Abmachung über eine entsprechende Zusammenarbeit mit Adveniat in Essen getroffen. Durch eine Vereinbarung mit der „International Association for Mission Studies“ (IAMS) 1986 wurde dem MWI die Redaktion der IAMS-Zeitschrift „Mission Studies“ übertragen.

Die Finanzierung der Projekte und der Arbeit des MWI erfolgt ausschließlich durch Spenden, die als Spenden für wissenschaftliche Zwecke steuerlich abzugsfähig sind.

Den oben genannten satzungsmäßigen Zweck versteht das MWI konkret als Förderung theologischer Wissenschaft und verwandter Disziplinen in der sogenannten ‚Dritten Welt‘, speziell in Afrika, Asien und Ozeanien, sowie als Dokumentation und Vermittlung ihrer Ergebnisse im deutschsprachigen Raum. Das MWI will auf diese Weise einen Beitrag zum theologischen Gespräch in der Weltkirche leisten.

Die finanzielle Förderung der theologischen Wissenschaft und verwandter Disziplinen in der Dritten Welt hat das Ziel, die Entwicklung eigenständiger Theologien im soziokulturellen Kontext Afrikas, Asiens und Ozeaniens (vgl. Ad Gentes 22) zu unterstützen und damit die Inkulturation der Weltkirche und eine entsprechende Evangelisierung zu fördern.

Konkret werden auf dem Projektweg folgende Maßnahmen für die Kirchen in Afrika, Asien und Ozeanien finanziert:

- Spezialstudien in Theologie und verwandten Disziplinen für künftige Führungskräfte, insbesondere Promotionsstudien künftiger Theologieprofessoren;
- Forschungsarbeiten und Programme, die der genannten Zielsetzung dienen;
- die theologische Kommunikation mit Beihilfen zu internationalen oder regionalen theologischen Fachkonferenzen;
- die Publikation theologischer Literatur einschließlich von Dissertationen;
- die Beschaffung wissenschaftlicher Hilfsmittel, wie z. B. der Kauf von Büchern für theologische Fachbibliotheken.

1985 wurden für diese Maßnahmen insgesamt rund 2,1 Millionen DM bewilligt. Davon entfielen rund 72 Prozent allein auf die Studienförderung.

Eine spezielle Maßnahme im Jahr 1982 war die Ausschreibung eines Forschungswettbewerbs für Theologiedozenten in Afrika und Asien zu Themen kontextueller Theologie. Von den 20 Theologen, die sich dafür bewarben, erhielten 10 ein Forschungsstipendium des MWI.

Für die Stipendiaten des MWI, die an Universitäten in der Bundesrepublik Deutschland studieren – im Wintersemester 1985/86 waren es 26 –, findet seit 1980 eine jährliche Wochenendtagung mit einem theologischen Schwerpunktthema in Aachen statt. Ebenso kommen die Stipendiaten des Instituts, die in Belgien studieren – 56 im Wintersemester 1985/86 –, einmal im Jahr zu einem Studientag abwechselnd in Leuven und Louvain-la-Neuve zusammen.

Das Bemühen des MWI geht dahin, die wissenschaftliche Ausbildung mehr und mehr in den Herkunftsländern selbst zu fördern und, wo nötig, Programme für ein kombiniertes Studium im eigenen Land bzw. Kontinent und in Europa zu entwickeln.

Das MWI hat eine Spezialbibliothek und -dokumentation mit dem Sammelschwerpunkt „Theologie in der Dritten Welt“ begründet. Sie ist noch im Aufbau, enthält aber bereits folgende Dokumente, vor allem aus dem Bereich der katholischen Theologie:

- alle erreichbaren theologischen bzw. theologisch relevanten Zeitschriften aus Afrika, Asien und Ozeanien und eine Auswahl theologischer Zeitschriften aus Lateinamerika;
- die wichtigsten theologischen Buchpublikationen aus diesen Kontinenten;
- nichtpublizierte theologische Dokumente (Dissertationen, Konferenzberichte, Vorträge etc.);
- Informationen über theologische Fakultäten, Institute, Theologenvereinigungen etc. in der Dritten Welt.

Mit der Dokumentationsarbeit ist eine intensive Auswertung von Büchern und Zeitschriften aus der Dritten Welt verbunden, vor allem im Hinblick auf die Publikation „Theologie im Kontext“ (siehe unten). Sie wird von den theologischen Referenten des MWI geleistet.

Die Bibliothek ist öffentlich und steht allen zur Verfügung, die sich mit der theologischen Entwicklung in der Dritten Welt vertraut machen wollen. Man kann in der Bibliothek selbst arbeiten, kann ausleihen und Kopien anfordern.

Die jüngst begonnene Umstellung der dokumentarischen und bibliothekarischen Erfassung auf EDV wird in den nächsten Jahren eine Ausweitung der Dienstleistungen auf diesem Sektor ermöglichen.

Lange Zeit war die lateinamerikanische Befreiungstheologie die einzige Theologie aus der Dritten Welt, die deutschsprachigen Theologen bekannt war. Die Arbeiten afrikanischer und asiatischer Theologen waren dagegen fast unbekannt. So begann das MWI, mit folgenden Publikationen zunächst Entwicklungen in der afrikanischen und asiatischen Theologie bekanntzumachen:

- „Theologie im Kontext. Informationen über theologische Beiträge aus Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika“ (seit 1980; Einbeziehung Lateinamerikas ab 1983). Dieser halbjährlich erscheinende Informationsdienst (zu beziehen direkt beim MWI, Aachen) berichtet über die laufende theologische Arbeit in der Dritten Welt durch eine Zeitschriftenschau und Berichte über theologische Konferenzen. Seit 1984 erscheint eine englische Ausgabe „Theology in Context“, die die theologische Kommunikation in der Dritten Welt selbst fördern will.
- Buchreihe *Theologie der Dritten Welt*, seit 1981 im Verlag Herder, Freiburg. Bisher sind folgende 8 Bände erschienen: Bd. 1: C. AREVALO u. a., *Den Glauben neu verstehen*.

- Beiträge zu einer asiatischen Theologie* (1981). – Bd. 2: W. BÜHLMANN u. a., *Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa* (1981). – Bd. 3: O. BIMWENYI-KWESHI, *Alle Dinge erzählen von Gott. Grundlegung afrikanischer Theologie* (1982). – Bd. 4: *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983* (1983). – Bd. 5: A. B. CHANG CH'UN-SHEN, *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie* (1984). – Bd. 6: G. M. SOARES-PRABHU (Hg.), *Wir werden bei ihm wohnen. Das Johannesevangelium in indischer Deutung* (1984). Bd. 7: A. TITIANMA SANON, *Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammestraditionen* (1985). – Bd. 8: V. MULAGO GWA CİKALA M. (Hg.), *Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube. Erfahrungen der Inkulturation* (1986). Die Buchreihe macht theologische Originalbeiträge aus der Dritten Welt in deutscher Übersetzung zugänglich und will damit den Dialog und die theologische Diskussion anregen.
- „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.“ Erscheint viermal im Jahr im Verlag Aschendorff, Münster, und wird gemeinsam mit dem Internationalen Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen herausgegeben. Die Zeitschrift veröffentlicht auch Beiträge von Theologen aus der Dritten Welt in deutscher oder englischer Sprache.
 - „Mission Studies. Journal of the IAMS.“ Erscheint halbjährlich als Organ der Internationalen Vereinigung für Missionswissenschaft, in der z. Z. 625 persönliche und korporative Mitglieder aus der ganzen Welt, davon 196 aus der Dritten Welt, zusammengeschlossen sind und deren Ziel es ist, eine kontextuelle Missionstheologie im interkontinentalen Dialog zu fördern.
- Das MWI steht mit fast allen theologischen Fakultäten und den meisten der bekannteren Theologen in Afrika und Asien in Verbindung. Dies macht es möglich, Theologie auch durch persönliche Kontakte zu vermitteln.

So hat das MWI als jüngste Initiative ein Programm für die Einladung von afrikanischen und asiatischen Gastdozenten entwickelt und im November 1985 an alle katholisch-theologischen Fakultäten und kirchlichen Hochschulen in der Bundesrepublik verschickt. Das Angebot des MWI umfaßt: Information über deutschsprechende afrikanische und asiatische Dozenten, die sich zu Gastvorlesungen bereit erklärt haben, Herstellung der Kontakte und finanzielle Beteiligung.

Für deutsche Theologiedozenten vermittelt das MWI Studienaufenthalte, Gastvorlesungen, Teilnahme an theologischen Konferenzen usw. in Afrika und Asien und hilft, wenn nötig, diese zu finanzieren. 1985 wurde auch eine theologische Studienreise zu den Philippinen durchgeführt.

Um die deutschen Partner und Teilnehmer in diesem Prozeß des theologischen Austausches besser beraten zu können, unterhält das MWI Kontakt zu den universitären Arbeitsgemeinschaften verschiedener theologischer Disziplinen. Im Beirat der deutschsprachigen Pastoraltheologen ist es seit 1985 vertreten.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Missionswissenschaftliche Institut Missio e. V. in den fast 15 Jahren seines Bestehens zu einem bedeutenden Faktor im weltkirchlichen theologischen Austausch geworden ist. Zugleich hat es mitgeholfen, die Grundlagen für einen neuen Aspekt des missionswissenschaftlichen Bemühens zu schaffen, nämlich den Vergleich von Theologien in unterschiedlichen Kulturen und Kontexten, ein Unternehmen, das ADOLF EXELER schon 1978 als „vergleichende Theologie“ postuliert hat.

DAS KATHOLISCHE INSTITUT FÜR MISSIONSTHEOLOGISCHE GRUNDLAGENFORSCHUNG IN MÜNCHEN

von Franz Wolfinger

Das Katholische Institut für missionstheologische Grundlagenforschung e. V. (IMG) in München wurde im Herbst 1979 bei Missio München gegründet und nahm 1980 seine öffentliche Arbeit auf. Äußerer Anlaß für diese Gründung war der kurz zuvor (1976/77) getroffene Entschluß der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München, den bis Frühjahr 1976 von Erzabt SUSO BRECHTER besetzten Lehrstuhl für Missionswissenschaft umzuwidmen in ein Ordinariat für Orthodoxe Theologie (Systematik). Man hoffte, daß ein missiologisches Institut, wenn auch in kirchlicher Trägerschaft, ein wenig diesen Ausfall für die Theologiestudenten kompensieren könne. Die Geschichte des Auszugs der Missionswissenschaft aus den Katholisch-Theologischen Fakultäten bedarf noch der Beschreibung; die Gründe sind schwer einzusehen, denn im Gegensatz dazu erwächst außerhalb, vielfältig veranlaßt, das Interesse und das Bedürfnis, über alles, was der Begriff Mission umschließt, über das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen und über die Probleme der Dritten Welt neu und umfassender nachzudenken.

Als neue Träger missiologischer Initiativen treten nun kirchliche Organe und insbesondere die Werke hervor. Sie verspüren von ihren konkret-praktischen Aufgaben her am stärksten das Bedürfnis nach theoretisch-theologischer Fundierung. Dies führt schließlich zu der Einsicht, daß die mit dem Stichwort „Mission“ angesprochenen Aufgaben und Fragen nicht am Rande und an den Grenzen der sichtbaren Kirche anzusiedeln sind.

In den Einsichten stecken aber auch die Herausforderungen. Es gehört zum Wesen von Kirche, missionarisch zu sein. Wenn aber alles in Glaube und Kirche missionarisch ist, was bleibt dann für den Aufgabenbereich, den man bislang allein als „Mission“ beschrieben hat? Hier muß die Theologie nachdenken über Zusammenhang und Differenz von „Erstverkündigung“, Reevangelisierung und den Aufgaben der „normalen“ Pastoral. Es geht also in einem ersten Aufgabenbereich um den Zusammenhang und um den Stellenwert von Mission und Kirche – eine typisch fundamentaltheologische Aufgabe.

Aber nicht nur der ekklesiologische Ort von „Mission“ berührt die Grundlagen von Glaube, Kirche und Theologie. Evangeliumsgemäßheit erfordert, daß das Zeugnis der Kirche wie die Botschaft werbend, einladend, bei den Erwartungen der Adressaten anknüpfend und damit „dialogisch“ sein muß. Evangeliumsgemäßheit korrespondiert in der theologischen Hermeneutik mit dem Eingehen auf die Situation, auf die das Evangelium trifft. Das heißt: Einerseits besteht der universale Geltungsanspruch der Frohen Botschaft, ihre Heilsbedeutung, ihr befreiender Impuls, aber auch ihre richterliche Funktion gegenüber menschlicher Verkehrung des Wesens von Religion; andererseits wird sie nur verständlich, wenn sie von den Menschen verstanden werden kann, wenn sie also die Bedingungen der Menschen in jeder ihrer Situationen aufzugreifen und zu integrieren vermag. Darin sind die grundlegenden Fragen aller sachgerechten Themen und Aufgaben einer Missionstheologie von heute enthalten: das Verhältnis von Ortskirche und Weltkirche, die Probleme der Inkulturation, des Dialogs, der konkurrierenden Heilsansprüche, der „kontextuellen“ Theologien und die Frage des Synkretismus. – In dem Versuch, konkrete Antworten auf solche Grundfragen zu geben, liegt der Schwerpunkt der Aufgaben des IMG. Seine Satzung definiert sie so: Das Institut soll der „Erforschung der fundamentaltheologischen, anthropologi-

schen und sozio-kulturellen Grundlagen einer Theologie der Mission und der Religionen“ dienen.

Zwei Spezialgebiete mit ihren Problemen und Aufgaben stellen sich dabei besonders:

– Die Beschäftigung mit den Religionen, von der Religionswissenschaft über eine Theologie der Religionen bis hin zu Fragen des theologischen und praktischen Dialogs ist der eine, stets neue Anforderungen stellende Bereich, der das Verhältnis von Evangelium und Christentum zu den anderen, den Religionen, zu bedenken hat.

– Aber auch im Innenverhältnis stellt sich das Problem der Ökumene neu und anders als bisher: Nunmehr begegnen sich nicht nur konfessionell geprägte Kirchen und Theologien – und die Kirchen sind an der Einheitsfindung angesichts der sich dort stellenden Aufgaben gescheitert. Nunmehr erwächst eine neue Pluralität von Theologien und unterschiedlichen Ortskirchen, die regionale Unterschiede aufweisen. Und die Einheitsfindung, die als Aufgabe zu den vorherigen tritt, wird in Zukunft Einheit im Glauben noch schwerer machen. Das Problem ist gestellt, die Aufgaben sind zu suchen.

Das IMG arbeitet mit kleiner Ausstattung (2 Personalstellen: des wissenschaftlichen Leiters und einer Mitarbeiterin, die Bibliotheks- und Sekretarienaufgaben wahrzunehmen hat). Daher versteht sich das Institut zuerst als Impulsgeber, der – in Absprache mit dem wissenschaftlichen Beirat – seine Anregungen und Initiativen in konkrete Programme umarbeitet, die dann von Fachleuten gestaltet werden.

Das geschieht in folgenden Veranstaltungen:

a) Jährlich zweimal wird ein *Kontaktstudium* in Form von Vorlesungsreihen für Interessenten im Raum München durchgeführt. Dessen Themen beschäftigen sich schwerpunktmäßig mit den Religionen als Problem der Mission oder mit grundlegenden systematischen Inhalten, wie sie bei den Zielvorstellungen genannt wurde. Bisher wurden behandelt: Jesus in den Weltreligionen; Heil in den Religionen und im Christentum; Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit und der Gegenwart; Dialog – Möglichkeiten, Chancen, Grenzen; Reinkarnation und christlicher Glaube; sowie Reihen über die Religionen als religiös-soziologische Größen. Die Reihen des Kontaktstudiums werden auch in Buchform publiziert. Dazu besteht die Reihe „Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog“.

b) Ein *Ökumenischer Arbeitskreis* greift je einmal in den Semestermonaten Themen des Verhältnisses von Mission, Weltkirche und Ökumene auf, deren Inhalte immer wieder um die Spannungspole Einheit in Vielheit, Treue zum apostolischen Glauben in der Vielfalt der Bekenntnisse und Theologien kreisen.

c) Zweimal im Jahr, im Winter- und Sommersemester, werden Themen heutiger Missionstheologie in Form von *Seminaren* behandelt. Das Spektrum der Themen reicht sehr weit, z. B.: Zum Sinn von Mission; Missionsmotive katholischer Orden in Geschichte und Gegenwart; Schwarze Theologie; Befreiungstheologie anhand neuester Literatur; Befreiungstheologie und Marxismus; Kirche und Indianerprobleme; Inkulturation des Christentums in Japan u. a.

d) Für die Arbeit nötig ist eine *Bibliothek*, die ihre Schwerpunkte an den genannten Aufgaben orientiert.

e) Sehr wesentlich ist (was schon zu Anfang erwähnt wurde) die Kooperation mit ähnlichen Institutionen oder Arbeitsgemeinschaften im katholischen und im ökumenischen Raum, im Inland und im Ausland. Sie weiß um die Tatsache, daß die Fülle und Schwere der Aufgaben nur interdisziplinär zu leisten ist.

f) Möglichkeiten der Weitergabe in der Priesterfortbildung, beim Theologischen Fernkurs, im Rundfunk und in den Pfarrei-Fortbildungseinrichtungen werden gern wahrgenommen.

DAS INSTITUT FÜR MISSIOLOGIE UND RELIGIONSWISSENSCHAFT IN FRIBOURG

von Richard Friedli

Je näher das Jahr 2000 kommt, um so mehr erfahren wir die Welt als unser Dorf. Wirtschaftlich, politisch und kulturell sind wir eine Schicksalsgemeinschaft geworden. Ernährungsprobleme, Entwicklungsstrategien und Friedenssicherung sind Herausforderungen an die internationale Solidarität.

Die Religionen – sowohl die weltweiten Bewegungen des Hinduismus, Buddhismus, Christentums, Islams oder Konfuzianismus, als auch die Volksgemeinschaften Afrikas oder des indianischen Amerika – prägen oder erleiden diese Weltlage. Die christlichen Kirchen sind darin grenzüberschreitend aktiv und geben dem evangeliumsgemäßen Leben je neue Gesichter.

1. Optionen in Vergangenheit und Gegenwart

Die Mitarbeiter des Instituts für Missiologie und Religionswissenschaft (IMR) sind sich dieses neuen Kontextes nicht nur mehr und mehr bewußt geworden, sondern sie haben auch versucht, während der vergangenen vierzig Jahre¹ darauf eine Antwort zu finden. Die Sprachkurse in Sanskrit, Chinesisch und Arabisch sind davon ebenso klare Zeichen wie die Lehrveranstaltungen und öffentlichen Einsätze der Mitarbeiter, die eindeutig um die Themen der zwischenkulturellen gesamt menschlichen und theologischen Kommunikation, der Friedenspraxis und der Dialogbereitschaft kreisen. Die Gegenwart zahlreicher Lizentianten und Doktoranden aus dem asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Lebensraum zwingt uns, die methodologischen Bedingungen und die inhaltlichen Werte einer *interkulturellen Theologie* zu erarbeiten.

Interdisziplinäre Forschung und Lehrtätigkeiten drängen sich dabei auf. Dafür ist auch die Tatsache ein Hinweis, daß immer mehr Studenten aus nicht-theologischen Fachbereichen auf unser theologisches und religionswissenschaftliches Angebot ansprechen.²

2. Aktuelle Situation

Während der vierzig Jahre, in denen das Institut existiert, hat es sowohl zum Freiburger Universitätsleben als auch zum Leben anderer Hochschulen der Schweiz und Europas in wirksamer Art und Weise beigetragen. Speziell erwähnt sei die Zusammenarbeit mit den theologischen Fakultäten von Hamburg und Birmingham.³ Das IMR versucht, sich mehr und mehr in den Dienst all jener zu stellen, welche sich für den Dialog zwischen den Religionen und Kulturen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas interessieren.

Der Staff des IMR setzt sich zur Zeit zusammen aus einem ordentlichen Professor (RICHARD FRIEDLI, Direktor), einem Assistenzprofessor für Asien (ANAND NAYAK), einem Assistenten (P. MEYER-BISCH), aus zwei Lehrbeauftragten (H. SCHÖPPER zu Lateinamerika und V. PYTHON zu China/Japan) und zwei Halbtagsangestellten auf dem Sekretariat (G. LOSER und D. REICHMUTH).

2.1 *Grundausbildung*: Studenten, welche dem vollständigen Zyklus des IMR folgen, erhalten dabei folgende Grundausbildung:

- vertiefte Kenntnisse der Religionen, wie z. B. des Hinduismus, des Buddhismus, des Islams, des Konfuzianismus und der religiösen Traditionen Afrikas und Lateinamerikas;
- Analysen der theologischen und kirchlichen Strömungen in Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas;
- Themen der vergleichenden Religionswissenschaft, wie z. B. der Beitrag der Religionen zur Friedenspädagogik, die Meditationspraktiken usw.;

- die eigentliche Theologie der Mission: ihre evangelische Begründung, die Forderung nach Inkulturation und der Dialog zwischen den Religionen;
- sowie auf freiwilliger Basis: Einführung in Sprachen, wie z. B. Sanskrit, Chinesisch und Arabisch.

Im Rahmen dieser Themen bereiten zur Zeit neun Studenten ihr Lizentiat und sieben ihr Doktorat vor. Diese zukünftig Diplomierten stammen aus Brasilien, Indien, Korea, Rwanda, der Schweiz und Zaire.⁴ Das Institut stellt ihnen eine Bibliothek zur Verfügung, welche die nützlichsten existierenden Werke bezüglich ihrer Fragen enthält; ebenso etwa 100 auf die behandelten Themen spezialisierte Zeitschriften, von denen 40 aus der Dritten Welt kommen.

2.2 *Doktorandenkolloquium:* In Zusammenarbeit mit den vier Westschweizer Universitäten, hat das IMR 1978/79 („Religionswandel. Theorie und Wirklichkeit“) und 1983/84 („Die Doktrinen der Reinkarnation und ihre anthropologischen Grundlagen“) Seminare des 3. Zyklus in Religionswissenschaft organisiert. Diese waren Doktoranden und Personen, die in religiösen Problemen der heutigen Gesellschaft aktiv engagiert sind, zugänglich.

2.3 *Weiterbildung:* Außerhalb des universitären Rahmens steht das IMR seit 1978 auch im Dienst der „Urlaubermissionare“, welche hier Vorlesungen, Seminare und andere Mittel für die persönliche Weiterbildung und die theologische Neuorientierung finden. Für das Sommersemester 1986 ist ein erneuter Kursus geplant, welcher während acht Wochen missionstheologische Vertiefung, Weiterbildung in verschiedenen Disziplinen (Exegese, Islam, Soziologie usw.) und spirituelle Gemeinschaftserfahrung zu gestalten sucht.

2.4 *Neue Formen der Religiosität in Europa:* Die ökumenische Arbeitsgruppe *Neue religiöse Bewegungen in der Schweiz* – ins Leben gerufen durch die Schweizerische Katholische Bischofskonferenz und den Evangelischen Kirchenbund – arbeitet eng mit dem IMR zusammen und hat eine brauchbare religionsgeschichtliche Dokumentationsstelle geschaffen.

2.5 *Studienreisen:* Um diese Themen zur Kirche in der Dritten Welt und zur angewandten Wissenschaft der Religionen konkret zu verifizieren, organisiert das IMR alle zwei Jahre eine Studienreise, welche in mehrmonatigen Seminaren vorbereitet und aufgearbeitet wird. Auf diese Weise haben die Studenten seit über zehn Jahren einen direkten Kontakt zu Ländern Afrikas (Tansania, Rwanda, Zaire), Lateinamerikas (Mexiko, Kolumbien, Peru), zu Indien, China, Japan und anderen Ländern des Fernen Ostens finden können.

Die kommenden Studienreisen führen nach Indien (März 1986, unter der Leitung von A. NAYAK) und nach Zentralafrika (Juli/August 1986 unter der Leitung von R. FRIEDLI).

3. *Eröffnung der Straniak-Lectureship zum Okzident-Orient-Dialog*

Im Rahmen dieser *Lectureship* offeriert das IMR seit 1984 eine Reihe von Vorlesungen und Seminaren zu religionsvergleichenden Themen und Einführungskurse in orientalische Sprachen, um zum praktischen Dialog zwischen Orient und Okzident beizutragen. Dieser Wunsch, im Dienste des zwischenreligiösen Dialogs zu stehen, der im IMR seit langem existierte, kann jetzt durch die Errichtung einer *Lectureship* verwirklicht werden. Diese wurde durch die großzügigen Beiträge der Straniak-Stiftung ermöglicht. HERMANN und MARIANNE STRANIAC (1908–1975), deren Wunsch es war, eine Synthese des philosophischen und religiösen Denkens des Orients und des Okzidents zu erarbeiten, haben einen Teil ihres Vermögens dazu eingesetzt, um den interkulturellen Ost-West-Dialog aktiv zu fördern.

Die Universität von Freiburg hat für diese Aufgabe den Inder ANAND NAYAK, Doktor in Theologie und Doktor in Religionswissenschaft, beigezogen, damit er unter der Leitung des IMR die wichtigsten Grundlagen dieses Dialogs entwickeln kann.

Die laufende Vorlesung „Der Okzident herausgefordert durch die Weltreligionen“ (1985/86), welche dialogisch (zu jedem Thema äußern sich ein Religionswissenschaftler und ein christlicher Theologe) geführt wird, versucht dieses Anliegen zu verwirklichen.

4. Ausblick

Im Rahmen der so umschriebenen Erforschung der Bedingungen des Dialogs zwischen Kulturen und Religionen werden von den Mitarbeitern des IMR in den kommenden Jahren vor allem drei Themen bearbeitet:

1. der Beitrag der Religionen zur Friedenspädagogik (z. B. das interdisziplinäre Seminar 1985/86 „Meditationspraktiken und Aggressionsverminderung“, welches zu einem mehrjährigen Forschungsprojekt ausgebaut wird, 1986–1991),
2. die Bedingungen zur Inkulturation der christlichen Tradition in nicht abendländische Kontexte und
3. die Fortbildung kirchlicher Amtsträger im Bistum Basel (1986) zum Themenbereich „Hoffnung auf Vollendung“, wobei das Team des IMR vor allem die Auseinandersetzung mit der Idee der Reinkarnation verantwortet.

¹ Das „Institut für missionarische Studien“ (Institut d'études missionnaires) wurde unter dem Eindruck des Endes des 2. Weltkrieges und im Horizont des anbrechenden Entkolonialisierungsprozesses im Dezember 1944 innerhalb der theologischen Fakultät der Universität Freiburg gegründet. Die Gründungsurkunde benennt dieses Ziel folgendermaßen: „Antwort auf die Bedürfnisse der Missionen geben, die im Moment, da der Krieg zu Ende ist, immer akuter spürbar sind.“ Die drei Institutsleiter aus dem Dominikanerorden – JEAN DE MENASCE (1944–1948), JACQUES D. MICHELS (1948–1971) und RICHARD FRIEDLI (seit 1971) – haben diese weltweite Perspektive unter gewandelten geopolitischen und personellen Voraussetzungen immer wieder wahrgenommen. Zu den missionstheologischen Horizonten des jetzigen Teams des IMR vgl. R. FRIEDLI, Art. „Mission/Missionswissenschaft“, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe (Hg. P. EICHER), Band 3, München 1985, 118–127.

² Die methodologischen und wissenschaftstheoretischen Probleme um die „Kombination zwischen Missiologie und Religionswissenschaft“ gehören ebenso zur Alltagserfahrung des IMR wie die Fragen zur interdisziplinär und angewandt arbeitenden Religionswissenschaft.

³ Zwei Realisationen sind die greifbare Frucht dieser innereuropäischen, mehrsprachigen und ökumenischen Zusammenarbeit: (1) der Austausch zwischen den englischen, deutschen und schweizerischen Dozenten dieser Universitäten (H. J. MARGULL [1925–1982] und seine Mitarbeiter, W. J. HOLLENWEGER und R. FRIEDLI) und (2) die dreisprachige Reihe „Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums“ (1974 gegründet, bisher 40 veröffentlichte Bände). Seit 1985 verantworten R. FRIEDLI (Fribourg), W. J. HOLLENWEGER (Birmingham) und TH. SUNDERMEIER (Heidelberg) die Kollektion.

⁴ Zwischen 1974 und 1985 wurden im Rahmen des IMR 5 Doktorate und 34 Lizentiatsarbeiten erstellt.

ÖKUMENISCHE INITIATIVEN AUF INTERNATIONALER EBENE (IAMS, EATWOT, WCRP)

von Arnulf Camps

Es ist bemerkenswert, daß während der zweiten Hälfte der sechziger Jahre mehrfach ökumenische und internationale Initiativen ergriffen worden sind, die von Missionswissenschaftlern mitgetragen wurden und die die Mission der christlichen Kirchen tiefgreifend beeinflußt haben. Es ist hier nicht möglich, alle neuen Initiativen zu behandeln. Wir treffen eine Auswahl und heben drei Vereinigungen, die unseres Erachtens von großer Bedeutung sind und mit denen wir selbst in Verbindung stehen, hervor. Wir möchten versuchen, den Gründen ihrer Entstehung nachzugehen, eine kurze Geschichte dieser Organisationen zu schreiben und besonders ihre Bedeutung für den Sendungsauftrag des Christentums hervorzuheben. Diese Initiativen sind ökumenisch entweder im inter-konfessionellen oder im inter-religiösen Sinne. Es geht um die *International Association for Mission Studies* (IAMS), die *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT) und die *World Conference on Religion and Peace* (WCRP).

I. Die *International Association for Mission Studies* (IAMS)

Die Geschichte der Entstehung der IAMS ist niemals geschrieben worden. Vor 1968 wurde schon einmal 1955 in Hamburg versucht die Missionswissenschaftler organisatorisch zu vereinigen und, wenn ich mich recht erinnere, waren u. a. J. H. MARGULL, O. MYKLEBUST und H.-W. GENSICHEN daran beteiligt. Damals ist es nicht gelungen. Ein neuer Anfang wurde 1966 in Hamburg gemacht und vom 16. bis am 19. April 1968 wurde in Selly Oak (Birmingham) „the first european consultation of missiologists“ durchgeführt. Veranlassung dieser Konsultation war die Überzeugung, daß es bisher keine ausreichende Zusammenarbeit in den schwierigen Fragen der heutigen Mission und der Missionswissenschaft gab. Am Ende dieser Tagung wurde ein „continuation committee“ gewählt; ich erinnere mich, daß die Kollegen MYKLEBUST, GENSICHEN, SUNDKLER und CAMPS dazugehörten. Die Anregung von J. VAN DER LINDE (Utrecht), eine weltweite Organisation der Missiologen zu gründen, wurde wohlwollend angenommen, doch wurde beschlossen, in 1970 in Oslo ein zweites Treffen der „European Conference on Mission Studies“ zu organisieren.¹

Dieses zweite Treffen wurde in Oslo vom 25. – 28. August 1970 mit etwa 70 Teilnehmern durchgeführt, und man beschloß, eine „International Association for Mission Studies“ zu begründen. Als vorläufiger Vorstand wurden gewählt: H.-W. GENSICHEN (Heidelberg), Vorsitzender; A. F. WALLS (Aberdeen); O. G. MYKLEBUST (Oslo), Sekretär; S. J. SAMARTHA (Weltrat der Kirchen, Genf) und A. CAMPS (Nijmegen).² Der Vorstand tagte in Alverna (Holland) am 20. und am 21. November 1970. Eine internationale Zusammenkunft in den Niederlanden wurde für 1972 in Aussicht genommen. Pläne existierten, eine internationale Bibliographie und eine internationale Zeitschrift zu gründen. Statuten wurden ausgearbeitet wie auch die Kriterien für die Mitgliedschaft. Als Thema dieses Kongresses wurde gewählt: *Mission im Kontext der Religionen und der Säkularisation*. Bei der Vorbereitung war das *Interuniversitäre Institut für Missionswissenschaft und ökumenische Studien* in Leiden (Holland) von großer Bedeutung. Das Treffen fand vom 19. – 23. 8. 1972 in Driebergen (Niederlande) statt. Während in Selly Oak und in Oslo etwa 70 Teilnehmer waren, trafen in Driebergen etwa 120 Teilnehmer aus allen Kontinenten zusammen. O. G. MYKLEBUST, der Sekretär

des vorläufigen Vorstandes und seit vielen Jahren Befürworter einer internationalen Vereinigung der Missiologen, konnte mitteilen, daß es schon 250 Mitglieder (individuelle) und 35 angeschlossene Studienzentren (korporative Mitglieder) gab. Es war auch gut, daß man in den Niederlanden tagte, weil hier 350 Jahre zuvor (1622) in Leiden das erste Missionsseminar, das Seminarium Indicum, von ANTONIUS WALEUS gegründet wurde. Das Hauptthema der Konferenz wurde von vier Wissenschaftlern behandelt. Es gab Gruppen- und Vollversammlungen, auf denen diskutiert wurde. Zwanzig Referate wurden vorgelegt, aus denen die Lage der Missiologie in der ganzen Welt klar wurde. Am Ende der Konferenz wurde von 74 stimmberechtigten Mitgliedern die Satzung genehmigt und damit war die *International Association for Mission Studies* (IAMS) ins Leben gerufen. In den Vorstand wurden gewählt: H.-W. GENSICHEN, Vorsitzender; A. CAMPS, zweiter Vorsitzender; O. G. MYKLEBUST, Sekretär; G. H. ANDERSON (USA), S. J. SAMARTHA, A. F. WALLS und L. WIEDENMANN (BRD).³

Vom 29. Juli bis zum 2. August 1974 fand in der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen zu Frankfurt/Main die erste satzungsgemäße Konferenz der IAMS zum Thema *Die Mission und die Erneuerungsbewegungen in unserer Zeit* statt. S. J. SAMARTHA (Indien/Genf) brachte einen brillanten Einführungsvortrag. Es gab sechs Seminare über die Erneuerungsbewegungen und drei Arbeitsgemeinschaften über China, Kunst in den jungen Kirchen und gegenseitige Hilfe. Aber wie bisher war auch in Frankfurt die persönliche Begegnung das wichtigste. Die Zahl der Mitglieder der IAMS war auf 323 (273 individuelle und 50 korporative) gestiegen. Im Mai 1973 wurden von Sekretariat in Oslo die *IAMS News Letters* begonnen. In Nordamerika wurde eine *American Society of Missiology* und die Zeitschrift *Missiology. An International Review* (Vol. I, no. 1, Januar 1973) gegründet.

Bis 1974 hat das Egede-Institut in Oslo als Sekretariat unentgeltlich der IAMS Dienste geleistet. Das Sekretariat wurde dann von A. F. WALLS (Department of Religious Studies, University of Aberdeen) übernommen und die *IAMS News Letters* wurden von ihm weitergeführt.⁴ Vorsitzender wurde A. CAMPS, S. J. SAMARTHA zweiter Vorsitzender, P. R. CLIFFORD Schatzmeister. Die übrigen Vorstandsmitglieder waren G. H. ANDERSON, O. COSTAS, H. W. GENSICHEN, H. SIBISI und O. G. MYKLEBUST als Ehrenmitglied.

Die nächste Konferenz wurde in San José (Costa Rica) vom 25. – 30. Juli 1976 durchgeführt. Die Ergebnisse wurden fast vollständig publiziert in *IAMS News Letter*, no. 10, März 1977. Das Thema lautete: *Mission – Tradition und Rekonstruktion: wo sind wir heute in der Mission?* Der Vorsitzende, A. CAMPS, eröffnete die Konferenz mit einem Discurso Presidencial auf Spanisch, worin er die Pluralität in der Einheit als Ziel der IAMS hervorhob. O. E. COSTAS sprach in seinem Hauptvortrag über *Tradition und Rekonstruktion in der Mission Lateinamerikas aus protestantischer Sicht*. In Arbeitskreisen wurde das Thema für die einzelnen Regionen (Lateinamerika und Karibik, Afrika, Asien, Ozeanien, Europa und Nordamerika und Mittelosten) erweitert.

In San José wurde ein neuer Vorstand gewählt: A. CAMPS, Vorsitzender; J. AAGAARD (Dänemark), zweiter Vorsitzender; F. VERSTRAELEN (Niederlande), Generalsekretär; P. R. CLIFFORD, Schatzmeister; J. CHAO (Hongkong), L. EGAN (USA), M. J. GACIOLA (Mexiko) und G. O. M. TASIE (Nigeria). Das Sekretariat wurde von der missionswissenschaftlichen Abteilung des *Interuniversitären Institutes für missiologische und ökumenische Forschungen in Leiden* (Holland) übernommen (IIMO). F. VERSTRAELEN gehört zu diesem Institut und die *IAMS News Letters* wurden von Leiden aus fortgesetzt.⁵

Die vierte Konferenz der IAMS wurde vom 21.–26. August 1978 in Maryknoll (New York) durchgeführt. Diese Konferenz war äußerst gut vorbereitet: die Teilnehmer hatten alle einen Band von 400 Seiten „studymaterial“ empfangen. Das Thema war *Glaubwürdigkeit und Spiritualität in der Mission*. Fast 200 Mitglieder waren anwesend und

gehörten etwa 30 Nationen an. Das Thema wurde in drei zentralen Vorlesungen behandelt (U. DUCHROW, Genf; R. MÜLLER, UNO; E.L. STOCKWELL, New York). Es fanden acht Seminare statt. Zwei Nachmittage waren für ein offenes Forum von Kurzreferaten aus dem Teilnehmerkreis eingerichtet.

Die Working Party on Documentation, Archives and Bibliography (DAB) war in Maryknoll mit allen Mitgliedern vertreten. Ein reiches Programm für die zukünftige Arbeit wurde vorgelegt. Die Maryknoll-Konferenz ist als ganzes publiziert worden in *Missiology* 7 (1979) 1–124. Der neue Vorstand bestand aus: J. AAGAARD, Vorsitzender; G. H. ANDERSON, zweiter Vorsitzender; F. VERSTRAELEN, Generalsekretär; P. R. CLIFFORD, Schatzmeister; ADE ADEGBOLA (Nigerien), A. CAMPS, JOAN CHATFIELD (USA), PREMAN NILES (Sri Lanka/Singapore) und RENE PADILLA (Argentinien).⁶

Die fünfte Konferenz der IAMS wurde erst wieder 1982 vom 4. bis 9. Januar in Bangalore, Indien, durchgeführt. Es muß aber hinzugefügt werden, daß während der dreieinhalb Jahre zwischen Maryknoll und Bangalore zwei wichtige Ereignisse stattgefunden hatten. Vom 24. bis 30. Juli 1980 hatte in Rom die DAB zusammen mit vielen interessierten Mitgliedern der IAMS getagt. DAB wurde wirklich ein Begriff mit Inhalt, besonders weil in Rom Dokumentation und Bibliographie stark vertreten sind. Zweitens entstand nach Maryknoll das BISAM-Projekt (Biblical Studies and Missiology). In allen Kontinenten wurden task-forces in Gang gesetzt. Eine erste Publikation war *Bible and Mission, an partially annotated bibliography 1960–1980*, hg. von M. R. SPINDLER und P. R. MIDDELKOOP, IIMO, Leiden–Utrecht 1981.⁷ Die Mitgliederzahl stieg bis 1982 auf 576 (518 individuelle und 58 korporative Mitglieder). In Bangalore waren während der fünften IAMS Konferenz 117 Teilnehmer aus allen Erdteilen. Neu war, daß den Teilnehmern die Möglichkeit einer Exposure in einer Dritten Welt Situation vor Beginn der Konferenz geboten wurde. Diese exposures wurden in Sri Lanka, Bombay, Bangalore und Delhi organisiert. Die Teilnehmer der Konferenz waren so in der Lage, von der Praxis ausgehend miteinander über *Die Mission Jesu Christi und die Masse: Rettung, Leiden und Kampf* (das Thema der Konferenz) zu diskutieren. Hauptvorträge wurden von J. AAGAARD (*The soft age has gone*), PREMAN NILES (*Christian Mission and the Peoples of Asia*) und S. J. SAMARTHA (*Indian realities and the wholeness of Christ*) gehalten. Neu waren die Bibelstudien von C. RENE PADILLA. Neun Workshops wurden durchgeführt über u. a. *Bibel und Mission, Evangelisation und die Armen, Inkulturation und Theologie im Kontext* und *China und das Christentum*. Die DAB Working Group tagte im Anschluß an die Konferenz ebenfalls im Christian Ecumenical Centre, Whitefield – Bangalore. In den Vorstand der IAMS wurden gewählt: G. H. ANDERSON, Vorsitzender; JOAN CHATFIELD, zweite Vorsitzende; F. VERSTRAELEN; Generalsekretär; P. R. CLIFFORD, Schatzmeister; HANS-JÜRGEN BECKEN (BRD), WI JO KANG (USA/Korea), S. KAROTEMPREL (India), A. NGINDU MUSHETE (Zaire) und C. RENE PADILLA.⁸

Die sechste Konferenz der IAMS wurde vom 8. bis 14. Januar 1985 in Harare (Zimbabwe) gehalten. Das Thema lautete: *Christliche Mission und menschliche Transformation*. Zur Zeit der Harare Konferenz gab es 625 Mitglieder der IAMS (564 individuelle und 61 korporative). 169 Mitglieder nahmen an der Konferenz teil. Die Universität von Harare war ein guter Gastgeber. Es gab hier ebenfalls exposure experiences vor der Konferenz und zwar in der Republik Südafrika und in Zimbabwe. 1984 waren die *IAMS News Letters* umgewandelt worden in die internationale Zeitschrift *Mission Studies* (Vol I, Nr. 1, 1984), die von IIMO in Leiden, Holland, redigiert und herausgegeben wurde. Vol. I, 2 (1984) publizierte die *Study Papers* für Harare, und die Ergebnisse der Konferenz wurden in *Mission Studies* II, 1 (1985) 1–149 veröffentlicht. Vorlesungen wurden gehalten von JOHN POBEE (*Transformation: eine biblische Schau*), CANAAN BANANA, Staatspräsident von Zimbabwe (*Das Evangelium Jesu Christi und revolutionäre Transformation*), A. HASTINGS (*Mission, Kirche und Staat im südlichen Afrika*), SHUN GOVENDER (*Theologie*

und menschliche Transformation) und G.H. ANDERSON (*Christliche Mission und menschliche Transformation: dem 21. Jahrhundert entgegen*). Wiederum gab es acht Workshops und 22 Forum Papers wurden vorgetragen. Es gab auch eine offene Sitzung über Sri Lanka und zwei Kolloquien: eine über das BISAM-Projekt und eine über afrikanische Kirchengeschichte. Auch in Harare wurden die liturgische Feier kreativ gestaltet. In den Vorstand wurden gewählt: JOAN CHATFIELD, Vorsitzende; JOHN POBEE, zweiter Vorsitzender; F. VERSTRAELEN, provisorischer Generalsekretär; P. R. CLIFFORD, Schatzmeister; EDITH BERNARD (Frankreich), ENRIQUE DUSSEL (Mexiko), S. KAROTEMPREL, TAKATSO MOFOKENG (Botswana) und C. SHENK (USA). Die Working Party DAB tagte in Harare vom 14. bis 16. Januar 1985. Das BISAM-Projekt tagte während der großen Konferenz (ein Kolloquium). DAB wird 1987 in Paris einen Workshop durchführen. Auch BISAM hat große Fortschritte gemacht und verschiedene Bücher publiziert.⁹

Der Vorstand der IAMS tagte im Juni 1985 in Ventnor und plante, daß die siebte Konferenz der IAMS in Rom stattfinden solle vom 29. Juni bis 5. Juli (und anschließend die DAB Working Party vom 6. Juli bis 8. Juli) 1988. Als thematischer Vorschlag wurde bekanntgegeben: *Christliche Mission gegen das dritte Millennium: eine Frohbotschaft der Hoffnung*.¹⁰

Oben wurde erwähnt, daß in Harare der Generalsekretär provisorisch gewählt wurde. Der Grund für diese Entscheidung war, daß es nicht länger möglich war, das Sekretariat in Leiden (IIMO) weiterzuführen. Das Sekretariat wird nach der Vorstandssitzung im April 1986 in Rom formell dem Evangelischen Missionswerk in Hamburg (BRD) und die Verantwortung für *Mission Studies* dem Missionswissenschaftlichen Institute Missio e. V. in Aachen (BRD) übertragen. Als Nachfolger von F. VERSTRAELEN wird J. WIETZKE (Hamburg) vorgeschlagen und als Schriftleiter der *Mission Studies* Th. KRAMM (Aachen).

Die Bedeutung der IAMS für den Sendungsauftrag der Kirchen liegt besonders auf dem Gebiete der missiologisch-theologischen Begleitung des Missionsauftrages der Kirchen. Wie die Themen der Konferenzen zeigen, wurden immer zeitnahe Probleme studiert. Darum war es möglich, in 17 Jahren 625 Mitglieder aus allen Kontinenten und aus allen Konfessionen des Christentums zusammenzubringen. Es ist einzigartig, während der Konferenzen die Freundschaft und den Dialog zwischen evangelikalen und anderen Christen mitzuerleben. Die IAMS ist wirklich geworden, was die Gründer beabsichtigen: ein Ort der Begegnung, des wechselseitigen Lernens und des Dialogs. Die Zusammenarbeit zeigt sich in Projekten wie DAB, BISAM, *Mission Studies* usw. Es ist ein Wunder, daß es möglich gewesen ist, für alle diese Aktivitäten die finanzielle Mittel aufzutreiben, und den vielen Spendern ist aufrichtig zu danken.

II. Die Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)

Wie die IAMS ist die EATWOT eine inner-christliche ökumenische Vereinigung. Es gibt aber zwei Unterschiede: die Mitglieder der EATWOT kommen aus Asien, Afrika, Lateinamerika und der Karibik, und auch die schwarze Minderheit aus Nordamerika ist willkommen, während Theologen aus Europa und Nordamerika ausgeschlossen sind. Ein zweiter Unterschied ist darin zu finden, daß die Mitglieder der EATWOT die Absicht haben, sich von der westlichen Methoden der Theologie loszumachen und eine eigene Methode zu entwickeln. Für die Missiologie ist diese Tatsache von großer Bedeutung, denn eine kontextuelle Theologie schließt eine kontextuelle Missiologie ein.¹¹ Es ist darum wichtig, die ökumenische Initiative der EATWOT kurz zu skizzieren. Die vollständige Geschichte der EATWOT liegt noch nicht vor. Ich werde versuchen,

die vorhandene Literatur zu benutzen, aber ich werde auch meine eigenen Archive und mein Gedächtnis zu Rate ziehen können, da ich seit 1975 Mitglied des European Support Committee der EATWOT bin.¹²

Die Geschichte der EATWOT fängt 1975 an. Zwei Theologen waren daran beteiligt und zwar im Anfang unabhängig voneinander. Der Löwener Theologiestudent aus Zaire, OSCAR BIMWENYI, wurde zur Teilnahme an einem Religionskongreß nach Indien eingeladen. Er entdeckte sozio-ökonomische und religiöse Ähnlichkeiten zwischen Indien und Afrika, und er war sich bewußt, daß Politiker aus der Dritten Welt bereits miteinander im Dialog standen. Im theologischen Bereiche gab es so etwas noch nicht! Nach Löwen zurückgekehrt sprach er mit Studenten aus Asien, Afrika und Lateinamerika und mit einigen Professoren der Universität. Es wurde ein provisorisches vorbereitendes Komitee gegründet. Die Reaktion der angeschriebenen Theologen aus der Dritten Welt war sehr positiv.¹³ ENRIQUE DUSSEL – auf Besuch in Löwen – war von dieser Initiative begeistert. Dieser aus Argentinien gebürtige Theologe berichtete darüber vor der Konferenz „*Theologie in den beiden Amerikas*“, die in August 1975 in Detroit (USA) zusammentrat. Es waren Theologen aus Süd-, Mittel- und Nordamerika anwesend. Die Konferenz wurde von SERGIO TORRES, einem Priester-Flüchtling aus Chile, organisiert. Die lateinamerikanischen Theologen ernannten ihn zur Kontaktperson für die Löwener Gruppe. TORRES reiste nach Löwen, und es wurde beschlossen, eine erste Zusammenkunft von Dritte-Welt-Theologen in Nairobi 1975 einzuberufen anlässlich der dort stattfindenden Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. In Nairobi wurde dann ein Lenkungsausschuß gebildet: J. RUSSELL CHANDRAN (Indien), Vorsitzender; SERGIO TORRES (Chile), Exekutivsekretär; NGINDU MUSHETE (Zaire), MANAS BUTHELEZI (Südafrika), ENRIQUE DUSSEL (Mexiko), JOSÉ MIGUEZ BONINO (Argentinien), D. S. AMALORPAVADASS (Indien). Aus meinen Archiven geht hervor, daß man anfangs für August 1976 nach Kipalapala (Tanzania) eine erste Konferenz einberufen wollte. Es wurde aber Dar-es-Salaam (Tanzania) und zwar vom 5. bis 12. August.¹⁴

Die Konferenz in Dar-es-Salaam wurde ‚Konsultation‘ genannt und erst am Ende wurde beschlossen, die Vereinigung „*Ecumenical Association of Third World Theologians*“ zu nennen (bis dahin war der Name „*Ecumenical Dialogue of Third World Theologians*“). Dies bedeutete einen großen Fortschritt: die erste Konferenz war auf 23 Personen beschränkt und hatte die Absicht, Leitlinien für die Zukunft auszuarbeiten. Die Vertreter der drei Kontinente gaben eine Übersicht über die theologische Situation in ihren Regionen. Die dominierende Rolle der westlichen Theologie wurde klar herausgearbeitet und die sozio-ökonomische und politische Abhängigkeit der Dritte-Welt-Kirchen von den Kirchen der Ersten Welt festgestellt. Man befürwortete eine neue theologische Methode, die von der Praxis, von der Analyse der Situation und von der theologischen Reflexion dieser Lage bestimmt werden sollte. Auch wurde beschlossen drei Konferenzen zu organisieren: eine in Afrika, eine in Asien und eine in Lateinamerika, wobei die Organisation in die Hände der betreffenden Kontinente gelegt wurde. So entstanden die Asian, African und Latinamerican Theological Conferences.¹⁵

Die zweite EATWOT-Konferenz fand in Accra (Ghana) statt vom 17. bis 23. Dezember 1977. In Colombo/Wennappuwa (Sri Lanka) wurde die dritte EATWOT-Konferenz durchgeführt vom 7. bis 20. Januar 1979 und die vierte wurde vom 20. Februar bis 2. März 1980 in São Paulo (Brasilien) gehalten. So konnten die Mitglieder in den betreffenden Kontinenten sich über die Lage in ihrem eigenen Kontinent besinnen. Afrika, Asien und Lateinamerika haben je verschiedene Kontexte, in denen das eine Evangelium Wirklichkeit werden muß, und das zeigte sich auch während der Konferenzen. Es gab Übereinstimmungen und Streitigkeiten. Es wurde aber deutlich, daß Theologie niemals neutral sein kann. Jede Theologie ist bedingt von dem

sozio-kulturellen Kontext, in dem sie entwickelt wird. Darum soll die Theologie interdisziplinär sein. Auch ist jeder Theologe von seiner Klassenzugehörigkeit geprägt: er soll gegen alle Formen der Unterdrückung kämpfen und solidarisch mit den Armen sein. Der Missionsauftrag der Kirchen besteht darin, die Opfer der sündigen Strukturen der Unterdrückung zu befreien, und ihre Unversehrtheit, Ganzheitlichkeit und Gottes Ebenbildlichkeit wiederherzustellen. Eine Theologie der Dritten Welt muß sich der Spannung aussetzen, die zwischen den kontextuell bedingten unterschiedlichen Methoden und Ansätzen und den gemeinsamen Zielsetzungen besteht. Die Rolle der traditionellen Kulturen und Religionen wurden besonders in Afrika betont. Schwerpunkt in Asien waren die theologischen Implikationen der massiven Armut und vielgesichtigen Religiosität. In Lateinamerika wurde der Typus von Kirche, der aus der Erfahrung christlicher Gemeinschaften entsteht, hervorgehoben.¹⁶

Die fünfte Konferenz der EATWOT fand in Neu-Delhi vom 17. bis zum 29. August 1981 statt. Ihr Thema war: *Der Aufbruch der Dritten Welt – eine Herausforderung an die Theologie*. Die Konferenz hatte vier Phasen: 1. eine dreitägige Vorbereitungszeit vor Ort, um mit dem Kontext Indiens vertraut zu werden, 2. Zusammenkunft der kontinentalen Gruppen (Afrika, Asien, Lateinamerika, die farbigen Minderheiten aus der USA und der Karibik), um die in den vergangenen Jahren geleistete Arbeit zu evaluieren, 3. interkontinentaler Dialog anhand von drei Vorlesungen, 4. Schlußerklärung, Neuwahlen und Planung einer internationalen Konferenz von Dritte-Welt-Theologen und euro-amerikanischen Theologen für 1983. Bereits in Neu-Delhi waren einige Theologen aus Europa anwesend. Es wurde auch beschlossen, vier regionale Koordinatoren zu ernennen, um die Arbeit in diesen Regionen besser zu organisieren (Asien, Afrika, Lateinamerika, Minderheiten in den USA). Die Konferenz war äußerst wichtig. Viel wurde diskutiert, kontrovers besonders zwischen den Lateinamerikanern und den Asiaten. Der Begriff Befreiung wurde pluriform verstanden, doch über die Methode und den Kontext der Dritten-Welt-Theologie war man sich einig.¹⁷

Die sechste internationale Konferenz der EATWOT fand vom 5. bis zum 13. Januar 1983 in Genf (Schweiz) statt zum Thema: *Theologische Praxis in einer geteilten Welt*. Die Vorbereitung war in den Händen des Vorstandes der EATWOT (Bischof EMILIO DE CARVALHO, SERGIO TORRES und VIRGINIA FABELLA und des europäischen Organisationskomitee (A. CAMPS, J. VAN NIEUWENHOVE, L. ORANJE und acht weitere Mitglieder aus verschiedenen europäischen Ländern). Die Vorbereitung ging nicht ohne Meinungsverschiedenheiten vonstatten. Schließlich wurden folgende Ziele gesetzt:

- Untersuchungen, auf welche Weise die Kämpfe der Armen und Unterdrückten in der Ersten und Dritten Welt gegen jede Form der Ungerechtigkeit privilegierte Orte des Heilswerkes Gottes in der Geschichte sind.
- Definieren, wie die verschiedenen Formen der Unterdrückung untereinander verbunden sind und wie sie Manifestationen der Sünde sind, die auf der Suche nach einer neuen Schöpfung ausgemerzt werden müssen.
- Das biblische Verständnis von Gott, Jesus Christus und dem Gottesreich in der Geschichte darstellen, wie es sich aus der Erfahrung der in den Befreiungskämpfen engagierten Christen gibt.
- Die Bedeutung der Theologie und die Rolle des Theologen in den Kämpfen des Volkes klären.
- Die theologischen Methoden formulieren, die von Christen in der Praxis angewendet werden, wenn sie versuchen, ihren Glauben aus einem Engagement für ein wirklich menschliches Leben zu verstehen.¹⁸

Die europäischen Teilnehmer wurden gebeten, auf je drei Maschinenseiten eine konkrete Erfahrung zu beschreiben.¹⁹ Das europäische Koordinationskomitee reagierte mit einer Reihe kritischer Anmerkungen, mußte aber nachgeben. Die europäischen

Delegierten schrieben zwar ihre Berichte, doch war es weder zeitlich noch vom Inhalt her möglich, den Teilnehmern noch vor dem Genfer Kongreß eine brauchbare Zusammenfassung oder einen Überblick zu geben. Die Spannungen zwischen der EATWOT und dem europäischen Organisationskomitee wurden in einem letzten Rundbrief ganz klar.²⁰ Eine der Meinungsverschiedenheiten hatte mit der Auswahl der Teilnehmer zu tun. Es war geplant, 38 Teilnehmer aus der Dritten Welt einzuladen (je acht für Lateinamerika, Afrika und Asien, die übrigen aus der Karibik, Minoritäten in den USA, das EATWOT-Exekutivkomitee und besondere Gäste) sowie 36 Delegierte aus der Ersten Welt (aus 11 europäischen Ländern, den USA und Kanada, das europäische Exekutivkomitee und zusätzlich geladene Europäer). Die EATWOT-Delegierten wurden traditionsgemäß von den einzelnen Kontinentalkomitees, die europäischen Delegierten von den Nationalgruppen gewählt. Es zeigte sich, daß nicht die „großen“ Theologen gewählt wurden, sondern Männer und Frauen, die meistens an der Basis tätig waren. Vielfach standen sie am Rande oder gar außerhalb ihrer Kirchen. EATWOT-Theologen hatten hingegen erwartet, bekannten europäischen Theologen zu begegnen, doch von diesen waren nur J. B. METZ und D. SÖLLE in Genf anwesend. Beide hielten eine Vorlesung und reisten dann ab, was den EATWOT-Theologen sehr mißfiel.²¹

Es ist nicht möglich den Kongreßverlauf hier vollständig zu beschreiben. Auffallend war, daß 40 Prozent der Teilnehmer Frauen waren (in Dar-es-Salaam war nur eine Frau anwesend). Störend war die relativ große Gruppe von Journalisten und Beobachtern der zahlenden Hilfswerken. Nachteilig war auch, daß die EATWOT-Theologen ihr eigenes Engagement nicht wie die europäischen Teilnehmer schriftlich eingereicht hatten. Das Schlußdokument konnte während der Konferenz nicht abschließend beraten werden. Eine Kommission wurde eingesetzt, im nachhinein eine endgültige Fassung auszuarbeiten, zu der A. CAMPS feststellt: „Im Gegensatz zum Entwurf werden in der endgültigen Fassung die Übereinstimmungen und Unstimmigkeiten im Dialog zwischen Erster und Dritter Welt nicht mehr detailliert aufgearbeitet. Der Schwerpunkt liegt auf der Beschreibung der Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeiten (Rassismus, Klassismus, Militarismus, Imperialismus, kulturelle und religiöse Beherrschung und Unterdrückung der Frauen) sowie auf der theologischen Analyse. Verschwunden sind aus dem endgültigen Text auch die Beschreibung der Realitäten in den einzelnen Kontinenten und der dort entstandenen neuen Theologien. Geblieben ist, wenn auch weniger lebensnah, der Versuch einer Neuformulierung der Theologie. Bei den behandelten Methoden und Themen muß man sich fragen, inwieweit dies alles in Genf wirklich zur Sprache kam – was nicht besagt, daß dies alles nicht zur Sprache kommen soll und muß! Geblieben ist aus dem ersten Entwurf auch die einhellige Verurteilung der klassischen europäischen Theologie.“²² Man darf aber feststellen, daß die Erste- und die Dritte-Welt-Theologen viele Gemeinsamkeiten entdeckt haben: „Zweifellos wird die größte Kreativität in den Basisgruppen sichtbar. Die Teilnahme von Christen an den Befreiungskämpfen, der Aufbruch der Armen im Leben der Kirche, die Befreiung von unterdrückten Völkern und Rassen, die Befreiungsbewegungen der Frauen und der Dialog mit andern Religionen haben nicht nur politische und kulturelle, sondern auch ekklesiologische und spirituelle Folgen. Die sakramentalen und ministeriellen Formen der Kirche werden neu definiert und schaffen neue Existenzformen in der Kirche als dem Leib Christi in der Geschichte.“²³ Am Ende der Schlußerklärung wurde dann auch geschrieben: „Wir freuen uns auf künftige Gelegenheiten, fortzusetzen, was wir in Genf begonnen haben. Für viele von uns war dieser Dialog zwischen Erste- und Dritte-Welt-Theologen ein Hoffungsstrahl in einer dunklen und geteilten Welt.“²⁴

Mit der Konferenz in Genf ist eine erste Phase der EATWOT zu Ende gekommen (1976–1983). Für Dezember 1986 ist die nächste Vollversammlung zum Thema „Gemeinsamkeiten und Differenzen innerhalb der Theologien der Dritten Welt“ in Mexiko geplant. Hier sollen die Erfahrungen der ersten zehn Jahre ausgewertet werden. Im übrigen wird die Arbeit in den einzelnen Regionen dezentral fortgesetzt. So gab es eine zweite Asian Theological Conference in Hongkong vom 2. bis zum 11. August 1984. Afrikanische und europäische Theologen tagten in Yaoundé (Kamerun) vom 4. bis zum 11. April 1984. Diese wurde von der Ecumenical Association of African Theologians (EAAT) organisiert, die auch im Januar 1984 ein Kolloquium über „Kirchen und Schwarze Theologie in Südafrika“ in Yaoundé, im Dezember 1984 eine Generalversammlung in Nairobi und im August 1985 ein Kolloquium zu „Spiritualität und Befreiung in Afrika“ und „Männer und Frauen im Dienst der Kirche in Afrika“ in Kairo durchführte. 1983 wurde die Ecumenical Association of African Theologians: the Southern Africa Region (EAATSA) in Hammanskraal (Südafrika) gegründet. Auch wurden Kommissionen eingesetzt: eine für die Kirchengeschichte in der Dritten Welt und eine für die Theologinnen aus der Dritten Welt. Das Projekt *Theology in the Americas* wird weitergeführt.²⁵ Die Zeitschrift: *Voices from the Third World* wird seit Jahrgang 8 (1985) in Colombo (Sri Lanka) herausgegeben.

Für eine Evaluation der EATWOT-Konferenzen dürfen wir auf den Beitrag von GEORG EVERS verweisen.²⁶ Die Entstehung eigenständiger Theologien in den jungen Kirchen ist eine Konsequenz der Wiederentdeckung der theologischen Bedeutung der Ortskirchen innerhalb der katholischen Kirche. In den protestantischen Kirchen hat die Drei-Selbst-Bewegung bedeutend dazu beigetragen, kontextuelle Theologien entstehen zu lassen. Hier zeigt sich die missiologische Bedeutung des Anliegens der EATWOT.

III. Die World Conference on Religion and Peace (WCRP)

Es fällt auf, daß seit dem zweiten Weltkrieg viel über die Weltbezogenheit der Religion – besonders über ihren Beitrag für den Frieden – geschrieben und gesprochen wurde und daß ziemlich viele Weltorganisationen der Religionen entstanden sind.²⁷ Das war vorher fast nie der Fall. Es gibt einige Ausnahmen, wie die Religionskonferenz, die im 16. Jh. von Kaiser AKBAR in Fatehpur Sikri organisiert wurde und woran Hindus, Muslims, Jains, Parsees, Juden, Sikhs und Christen teilnahmen.²⁸ Erst 1893 kam in Chicago „The World's First Parliament of Religions“ zusammen.²⁹ Es ist nicht möglich alle Organisationen, die nach 1945 entstanden, hier zu behandeln. Ich möchte die „World Conference on Religion and Peace“ hier vorzustellen, weil ich mit dieser Konferenz verbunden bin und weil diese weltweite Bekanntheit genießt.

Die Anfänge der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden“ liegen in den USA. 1962 wurde ein amerikanisches Komitee gegründet und kleine Tagungen durchgeführt. 1966 wurde in Washington „The National Inter-Religious Conference on Peace“ organisiert. Ein „International Inter-Religious Symposium on Peace“ fand vom 10. bis zum 14. Januar 1968 in New Delhi statt. Man einigte sich darüber, daß eine Weltkonferenz der Religionen für den Frieden organisiert werden sollte.³⁰

Die erste Weltkonferenz der Religionen für den Frieden wurde in Kyoto (Japan) vom 16. bis 21. Oktober 1970 gehalten. 216 Delegierte (aus 10 Weltreligionen, 39 Ländern), 107 Beobachter und Gäste, 264 Pressevertreter und etwa 700 Sekretariatsangestellte und technische Helfer waren anwesend. Man war davon überzeugt, daß Krieg kein Naturgesetz sei und Frieden ebensowenig. Die Frage lautete: Wie können die Religionen mittels gemeinsamer Aktionen den Frieden fördern? Man konzentrierte sich auf drei Bereiche: Abrüstung, Entwicklung und Menschenrechte. Resolutionen zur Lage in

Vietnam, im südlichen Afrika und im Nahen Osten wurden angenommen, ebenso eine Konferenzklärung. In Kyoto wurde die WCRP als eine inter-religiöse Weltorganisation errichtet. Das Sekretariat wurde den Vereinten Nationen gegenüber in New York errichtet (H. A. JACK wurde zum Generalsekretär ernannt). Erzbischof ANGELO FERNANDES (New Delhi) wurde zum Präsidenten ernannt. Nationale Sekretariate wurden in Japan, Indien und in den USA errichtet und ein Programm aufgestellt.³¹

Die zweite Weltkonferenz fand in Löwen (Belgien) vom 28. August bis 3. September 1974 statt. 604 Personen (darunter 172 Delegierte mit Stimmrecht) waren anwesend. 15 Religionen aus 45 Nationen waren vertreten und viele internationale Organisationen trugen durch ihre Erfahrung zum Gelingen der Konferenz bei. Auch diesmal war der Schwerpunkt nicht große Reden, sondern Kommissionen und Arbeitsgruppen. Abrüstung, Sicherheit, wirtschaftliche Entwicklung, menschliche Befreiung, Religion und Bevölkerung, Menschenrechte, Grundfreiheiten, religiöse Intoleranz, Umwelt und menschliches Überleben waren die Themen der Kommissionen. In Arbeitsgruppen wurden die Rolle der Religionen in den aktuellen Friedensfragen (besonders in Konfliktsituationen wie Südafrika) und in der Friedenserziehung untersucht. Eine „Löwener Erklärung“ wurde formuliert. Wie in Kyoto, so wurde auch in Löwen das Gebet nicht vernachlässigt. Präsident und Generalsekretär wurden neu gewählt. Auch Europa bekam ein Nationalsekretariat in Bonn und MARIA A. LÜCKER wurde zusammen mit einem europäischen Komitee beauftragt die WCRP in ganz Europa weiter zu organisieren. In Holland entstand eine eigene Abteilung und A. SOETENDORP, C. TER MAAT und A. CAMPS gründeten ein Komitee. Auch in anderen europäischen Ländern wurden solche Initiativen unternommen.³²

WCRP III wurde in Princeton N.J. (USA) vom 29. August bis zum 7. September 1979 durchgeführt.³³ Auch in Asien, wo ein regionales Sekretariat entstanden war, wurden 1976 in Singapur und 1981 in New Delhi wichtige asiatische Konferenzen gehalten.³⁴ In Nairobi (Kenia) wurde vom 30. August bis zum 3. September 1983 eine All Africa Assembly der WCRP durchgeführt. Es wurde ein African Chapter der WCRP gegründet mit Hauptsitz in Nairobi und Bischof OKULLU als Präsident. Besonders die Ursachen des Unfriedens in Afrika wurde studiert und konkrete Aktionsvorschläge gemacht. Die Akten der Nairobi-Konferenz sind bisher noch nicht veröffentlicht.³⁵ Anschließend tagte in Limuru (Kenia) vom 4. bis zum 6. September 1983 das Vorbereitungskomitee der WCRP IV. JOHN B. TAYLOR (Genf) wurde zum Generalsekretär für die WCRP IV und zum Assistenten des Internationalen Generalsekretärs HOMER A. JACK benannt.

Leider verstarb am 27. November 1983 MARIA ALBERTA LÜCKER, Vizepräsidentin der WCRP/International, Generalsekretärin von WCRP/Europa und Leiterin der deutschen Sektion. Dieser Verlust wurde von vielen als schmerzhaft und schwer erfahren.³⁶ Die Ausgabe der *Informationen* war ihre Arbeit. Sie war die Seele der WCRP/Europa und wußte viele Frauen und Männer für die WCRP zu begeistern. N. KLAES (Würzburg) trat ihre Nachfolge an. 1983 wurde eine Kommission eingesetzt mit der Aufgabe, die drei WCRP-Konferenzen zu evaluieren und die künftige Arbeit zu planen. FR. HOUTART aus Löwen (Belgien) leistete die Hauptarbeit und schrieb eine soziologische Studie über die WCRP. Es zeigte sich, daß es zwei Richtungen in der WCRP gibt: eine, die hervorhebt, daß Frieden im Herzen beginnt, und eine, die die strukturellen und weltweiten Aspekte des Friedens und der Entwicklung unterstreicht. Es wurde vorgeschlagen in der Zukunft die Suche nach den Motivationen für den Frieden in allen Religionen besser auszuarbeiten, die nukleare Rüstung zu bekämpfen, einen internationalen Kodex der sozialen Ethik zusammenzustellen, eine Spiritualität des Friedens zu fördern, mit den internationalen Organisationen der UNO besser zusammenzuarbeiten, die Unterdrückten als die besten Experten zu betrachten und das Generalsekretariat nach Genf zu verlegen (in New York bleibt ein kleines Büro für die Beziehungen mit der UNO).³⁷

Die WCRP IV fand statt in Nairobi vom 23. bis zum 31. August 1984. Die Akten sind noch nicht veröffentlicht. 600 Teilnehmer aus rund 60 Ländern waren beisammen. Vor der Konferenz wurde ein Jugendtreffen (20. und 21. August) und ein Frauentreffen (22. August) organisiert. Während der WCRP IV wurden wichtige Ansprachen von Vertretern aller Religionen gehalten. Bedeutend war, daß Msgr. FRANCIS ARINZE, Proprietary des vatikanischen Sekretariats für die Weltreligionen, anwesend war und erklärte: „Diese Konferenz ist eine der wertvollen Gaben Gottes für die Menschheit unserer Zeit.“ Während zwei Tagen wurde in Kommissionen gearbeitet, um die wesentlichen Orientierungslinien herauszuarbeiten. Nie vorher wurde so klar formuliert, welches die Aufgabe der Konferenz sein soll: „Gegenseitiges Verstehen müssen wir durch fortgesetzten Dialog und gemeinsame Unternehmungen vertiefen und stärken. Wir müssen einander verstehen. Wir brauchen einander, um uns selbst klarer zu sehen und besser zu verstehen. Und wir brauchen einander, um zusammen die Arbeit leisten zu können, die die Kräfte und Energien von Menschen in aller Welt erfordern wird. Die geistigen und geistlichen Quellen unserer religiösen Überlieferungen geben uns die Kraft, daß wir uns der Aufgabe widmen können, die vor uns liegt. Wir müssen den Glauben und die Hoffnung, die uns erfüllen, in dynamisches Handeln für Menschenwürde und Weltfrieden umsetzen.“³⁸

Bereits vor Nairobi 1984 hatte HOMER A. JACK als Generalsekretär resigniert. JOHN B. TAYLOR wurde sein Nachfolger. Der Hauptsitz der WCRP wurde nach Genf verlegt. Heute gibt es 8 Mitarbeiter aus verschiedenen Religionen, die in den Büros der WCRP in Genf bzw. New York tätig sind. Vor einigen Jahren hatte die WCRP Friedensmissionen nach Beijing, Moskau und Washington geschickt. Im September 1985 wurde eine Friedensmission nach Südafrika gesandt. Die Jugendsektion entwickelt sich gut. Youth-camps wurden in England, Indien, Tailand und Australien durchgeführt. Wichtiger ist vielleicht noch, daß es heute Kontakte gibt mit dem Ziel, einen *World Council of Faiths* zu gründen.

Die Struktur der WCRP hat sich geändert. Es gibt drei Ehrenpräsidenten, einen Präsidenten emeritus (Erzbischof ANGELO FERNANDES von New Delhi), 10 Präsidenten, 1 Generalsekretär emeritus (H. A. JACK), 1 Generalsekretär (JOHN B. TAYLOR), 1 beigeordneten Generalsekretär (WILLIAM THOMPSON), 3 Hilfssekretäre, einen Governing Board (die Präsidenten, regionale Vertreter, Vertreter der Jugend und Vorsitzender des Finanzkomitees), und einen internationalen Rat. 1986 wird dieser Rat in Beijing (Volksrepublik China) tagen.³⁹

Für den Sendungsauftrag des Christentums in der Welt der Religionen wird die WCRP von großer Bedeutung sein. Die WCRP treibt keinen theoretischen Dialog, sondern einen Dialog des Lebens. Im WCRP lernt das Christentum und lernen die Christen sich mit den anderen verbunden zu wissen im Kampfe um Gerechtigkeit, Entwicklung und Frieden. Alle Religionen sind Partner in diesem Dialog und in gemeinsamen Aktionen. Die Zeit der Domination einer Religion ist endgültig vorüber. Das heißt auch, daß die Christen versuchen müssen, in diesem neuen Zusammenspiel aufs neue zu entdecken, welches ihr Beitrag sein sollte. Das Reich Gottes (Einheit, Frieden, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit) bleibt aktuell und muß in neuen Umständen mit erneuertem Mut realisiert werden. Die WCRP ist eine Herausforderung an die Religionen und darum auch an das Christentum.

Die Weltbezogenheit des Christentums hat neue Formen angenommen mittels der IAMS, EATWOT und WCRP. Wir werden herausgefordert, neue Wege zu gehen. Christen aller Konfessionen wissen sich gemeinsam verantwortlich für das Heil der gesamten Menschheit.

- ¹ Vgl. die Beiträge von J. VERKUYL, J. M. VAN DER LINDE und A. CAMPS, in: De Heerbaan 21 (Amsterdam 1968) 205–232.
- ² Vgl. A. CAMPS, *De Nijmeegse bijdrage aan de beoefening van de missiologie*, in: Het Missiewerk 50 (1971) 17–18. IAMS News Letter no. 4, Februar 1974 Oslo, 9: eine Liste der in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Beiträge. A. SEUMOIS, *European Conference on Mission Studies, Oslo, 25. – 28. August 1970*, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 55 (1971) 41–42.
- ³ F. J. VERSTRAELEN, *Het eerste intercontinentale Missiologencongres, Driebergen, 19–23 Augustus 1973*, in: Wereld en Zending 5 (1972) 371–374. IAMS News Letter no. 4, Februar 1974 Oslo, 9–10: eine Liste der in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Beiträgen. J. KUHLE, *International Association for Mission Studies (IAMS). Kongress in Driebergen, Holland*, in: ZMR 56 (1972) 305–306. A. CAMPS, a.a.O.; O. G. MYKLEBUST, *An International Institute of Scientific Missionary Research*, Oslo 1951, 30–31.
- ⁴ Vgl. IAMS News Letter no. 1, May 1973 Oslo, 1–2. IAMS News Letter no. 5, May 1974 Oslo, 1–15: die Themen von Frankfurt. IAMS News Letter no. 6 und 7, May 1975 Aberdeen, 1–26. B. WILLEKE, *Dritte Konferenz der Internationalen Vereinigung für Missionsstudien*, in: ZMR 58 (1974) 299–300.
- ⁵ IAMS News Letter no. 10, March 1977 Leiden, 1–90. Auf Seite 809 gibt es eine Liste der Berichten in den Zeitschriften über die Konferenz in San José.
- ⁶ Vgl. Missiology 7 (1979) 1–124. IAMS News Letter no. 13, December 1978 Leiden, 16–18: die Satzung der IAMS.
- ⁷ Vgl. IAMS News Letter no. 18 und 19, May–October 1981 Leiden, 12–15. Report of the Working Party on Documentation, Archives and Bibliography, 24–30 July 1980: 154 Seiten auf zwei Microfiches (IIMO-Leiden).
- ⁸ Missiology 10 (1982) 258–374. IAMS News Letter no. 20, May 1982 Leiden, 1–22 (für die DAB-Konferenz vgl. 12–14). IAMS News Letter no. 21, December 1982 Leiden, 5–8: die Berichte in den Zeitschriften.
- ⁹ Vgl. IAMS News Letter no. 21, December 1982 Leiden, 3: “IAMS News Letter to be converted into a journal”; 16–17: DAB Concerns. IAMS News Letter no. 22 und 23, December 1983 Leiden, 48–51: DAB Concerns; 52–54: BISAM Project. Mission Studies 1, no. 2 (Leiden 1984) 3–78: Study Papers for the Harare Conference. Mission Studies 2, no. 1 (Leiden 1985) 1–149: Report of the Harare Conference. Mission Studies 2, no. 2 (Leiden 1985) 50–54: die Liste der Besprechungen der Harare-Konferenz in den Zeitschriften.
- ¹⁰ Mission Studies 2, no. 2 (Leiden 1985) 56–58.
- ¹¹ A. CAMPS, *Missionstheologie aus interkontinentaler Sicht*, der Beitrag Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, in: Glaube im Prozeß, Christsein nach dem Vatikanum II, für Karl Rahner, hg. von Elmar Klinger und Klaus Wittstadt, Freiburg–Basel–Wien 1984 (erste und zweite Auflage), 666–678. ROBERT SCHREITER, *Constructing local theologies*, Maryknoll N. Y. 1985 und London 1985.
- ¹² Korrespondenz zwischen A. CAMPS und SERGIO TORRES und mit FRANCOIS HOUTART vom 10. Dezember 1975 bis heute.
- ¹³ O. K. BIMWENYI, *Déplacements. A l'origine de l'association oecuménique de Théologiens du Tiers Monde*, in: Bulletin de Théologie Africaine 2 (1980) 41–53. Vgl. Voices from the Third World 4 (1981) no. 2, 19–26 (auf Seite 19 wird das Jahr 1974 erwähnt, aber das soll ein Fehler sein). S. TORRES, *Die ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen*, in: Herausgefordert durch die Armen, Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983 (Theologie der Dritten Welt 4) Freiburg–Basel–Wien 1983, 9–10.
- ¹⁴ S. TORRES, a.a.O., 9–10. A. CAMPS, *Theologien im „Kontext“ der Kulturen: Sergio Torres, Chile/USA*, in: Theologen der Dritten Welt, hg. von H. WALDENFELS, München 1982, 44

(das ganze: 43–52 und 182–183). *Theology in the Americas*, edited by S. TORRES and JOHN EAGLESON, Maryknoll N.Y. 1976. Brief von SERGIO TORRES to the Support Committees in Europe and North America.

¹⁵ *The emergent Gospel, Theology from the underside of history, Dar es Salaam, August 5–12, 1976*, edited by S. TORRES and V. FABELLA, Maryknoll N.Y. 1978 (für den Namen EATWOT vgl. 273). Für die ganze Geschichte der EATWOT vgl. *Voices from (of) the Third World* (herausgegeben erst in New York, dann in Manila und heute in Colombo) 1978–1985; H. SCHÖPFER, *Theologie an der Basis. Dokumente und Kommentare zum theologischen Nord-Süd-Dialog*, Regensburg 1983; *Herausgefordert durch die Armen*, a.a.O. (mit viel Literatur); E. KAMPHAUSEN, *Eigenständigkeit und Dialog, zum Weg kontextueller Befreiungstheologien in Süd und Nord*, in: *Ökumenische Rundschau* 23 (1982) 205–222; TH. WITVLIET, *De geschiedenis van EATWOT*, in: *Kosmos en Oekumene* 8 (1984) 227–231; TH. WITVLIET, *Een plaats onder de zon, bevrijdingstheologie in de Derde Wereld*, Baarn 1984.

¹⁶ *African Theology en route, December 17–23, 1977, Accra – Ghana*, edited by KOFI APPIAH-KUBI and SERGIO TORRES, Maryknoll N.Y. 1979. *Das Evangelium auf der Spur, Theologie in der Dritten Welt*, hg. von S. TORRES, V. FABELLA und KOFI APPIAH-KUBI, Frankfurt a. M. 1980 (Auswahl aus Dar-es-Salaam 1976 und Accra 1977). *Asia's Struggle for full humanity, towards a relevant theology, January 7–20, 1979, Wennapuwa – Sri Lanka*, edited by V. FABELLA, Maryknoll N.Y. 1980. Vgl. *Logos* 20, no. 1 (Colombo 1981); hier findet man einige Ergänzungen. *The Challenge of Basic Christian Communities, February 20 – March 2, 1980, São Paulo, Brasil*, edited by S. TORRES and JOHN EAGLESON, Maryknoll N.Y. 1981.

¹⁷ *Irruption of the Third World, challenge to theology, August 17–29, 1981, New Delhi*, edited by V. FABELLA and S. TORRES, Maryknoll N.Y. 1983. H. SCHÖPFER, a.a.O., 45–51. A. NGINDU MUSHETE in: *Herausgefordert durch die Armen*, a.a.O. 107–114.

¹⁸ H. SCHÖPFER, a.a.O. 52–53. Im missionswissenschaftlichen Institut der Theologische Fakultät, Katholische Universität, Nijmegen (Holland) befinden sich die Archive der Konferenzen in Woudschoten (europäische Vorbereitungskonferenz) und Genf. *Towards a dialog with Third World Theologies*, hg. von J. VAN NIEUWENHOVE und G. CASALIS (conference of Woudschoten 1981) Nijmegen 1982.

¹⁹ H. SCHÖPFER, a.a.O. 53.

²⁰ J. SCHÖPFER, a.a.O. 55.

²¹ Vgl. die oben erwähnte Archive in Nijmegen.

²² A. CAMPS, in: *Herausgefordert durch die Armen*, a.a.O. 139–140.

²³ H. SCHÖPFER, a.a.O. 77.

²⁴ *Doing Theology in a divided world, January 5–13, 1983, Geneva*, edited by VIRGINIA FABELLA and SERGIO TORRES, Maryknoll N.Y. 1985. *Schlußerklärung in: Herausgefordert durch die Armen*, a.a.O. 166.

²⁵ E. KAMPHAUSEN, *Theologische Praxis in einer geteilten Welt*, in: *Ökumenische Rundschau* 32 (1983) 222. *Voices from the Third World* 7, no. 1, June 1984 Manila, 31–32; 6, no. 1, June 1983 Manila, 35–36; 6, no. 2, December 1983 Manila, 17–20, 32–33; 7, no. 2, December 1984 Manila, 3–35, 35–36 und 39–40; 8, no.3, September 1985 Colombo, 111–118. *Panorama Inter-Eglises*, Oct.–Déc. 1985, Paris, 81–86.

²⁶ In: *Herausgefordert durch die Armen*, a.a.O. 167–184.

²⁷ *Relations among religions today*, edited by M. JUNG etc., Leiden 1963. *The World Religions speak on "The Relevance of Religion in the modern world"*, edited by F. P. DUNNE JR., The Hague 1970. A. CAMPS, *Partners in Dialogue, Christianity and other World Religions*, Maryknoll N.Y. 1983, 11–21. H. W. GENSICHEN, *Weltreligionen und Weltfriede*, Göttingen 1985. JOHN FERGUSON, *War and Peace in the World's Religions*, London 1977. *Weltreligionen heute herausgefordert*, hg. von H. J. BRAUN, Zürich 1983. *Journal of Dharma* 10 (1985)

- 1–101. R. FRIEDLI, *Frieden wagen*, Fribourg 1981. *Friede – Was ist das? Die Antwort der Religionen*, hg. von A. TH. KHOURY und P. HÜNERMANN, Freiburg–Basel–Wien 1984.
- ²⁸ A. CAMPS, *Jerome Xavier and the Muslims of the Mogul Empire*, Schöneck-Beckenried 1957, 52–53. ST. NEILL, *A History of Christianity in India, the beginning to AD 1707*, Cambridge etc. 1984, 166–179.
- ²⁹ *The World's Parliament of Religions*, edited by J. H. BARROWS, Vol. 1 and 2, London 1893 (1600 Seiten). Vgl. J. F. CLEARY, *Catholic participation in the World's Parliament of Religions*, Chicago 1893, in: *The Catholic Historical Review* 55 (1970) 585–609. In Chicago 1976 verteidigte K. DRAYVESTYEN eine Dissertation über *The World's Parliament of Religions*, aber diese wurde nie veröffentlicht.
- ³⁰ *World Religions and World Peace, The International Symposium on Peace (New Delhi)*, edited by HOMER A. JACK, Boston 1968. *Papers from the National Interreligious Conference on Peace (Washington)*, edited by H. A. JACK, Indianapolis 1966. NIKKYO NIWANO, *A Buddhist Approach to Peace*, Tokyo 1977.
- ³¹ *Religion for Peace, proceedings of the Kyoto Conference on Religion and Peace*, edited by H. A. JACK, New Delhi – Bombay 1973. *Religionen, Frieden, Menschenrechte, Kyoto 1970*, Hg. von M. A. LÜCKER, Wuppertal 1971.
- ³² *World Religion/World Peace, WCRP II, Louvain 1974*, edited by H. A. JACK, New York etc. 1979. *Neue Perspektiven des Friedens, 2. Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, Löwen/Belgien 1974*, hg. von M. A. LÜCKER, Wuppertal 1975.
- ³³ *Religion in the struggle for World Community, WCRP III, Princeton 1979*, New York etc. 1980. *Den Frieden tun, WCRP III*, hg. von M. A. LÜCKER, Freiburg etc. 1980.
- ³⁴ *A brief report of the Asian Conference on Religion and Peace: Singapore 1976*, Tokyo 1977. *Religion in action for peace, report of the second assembly of the Asian Conference on Religion and Peace (ACRP II) 1981*, edited by SUJAN SINGH UBAN, New Delhi 1983.
- ³⁵ Aus meinem Archivalien. Vgl. *Informationen Weltkonferenz der Religionen für den Frieden*, no. 15, Oktober 1983, Bonn, 14–19.
- ³⁶ *Informationen der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden*, no. 16, Juli 1984, Bonn, 3–14: Beiträge von A. CAMPS, MARIA ASWERUS, und H. A. JACK.
- ³⁷ *Report of the Commission on the Future*, Genf 1984. FR. HOUTART, G. LEMERCINIER, *Religions and Peace, analysis of the statements and on the members opinions of the WCRP*, Louvain-la-Neuve 1984.
- ³⁸ *Informationen WCRP*, no. 17, Januar 1985, Würzburg, 14; und 3–16. *Bulletin Secretariatus pro Non Christianis* 20 (1985) 16–71. *Workbook WCRP IV, Religions for Human Dignity and World Peace*, Geneva 1984, 118 Seiten.
- ³⁹ Vgl. *Religion for Peace*, A Newsletter, WCRP, no. 41 und 42, May and October 1985 und no. 43, February 1986 Geneva. Hier wurden meine Archivalien benützt. Vgl. J. B. TAYLOR, *Conference of International Inter-Faith Organisations*, 19–21 April 1985, in: *World Faiths Insight*, New Series 12, Febr. 1986, Washington–London, 4–10. *Youth Section WCRP, Newsletter* no. 4, Rochester 1985.

DIE PÄPSTLICHE MISSIONSBIBLIOTHEK DER KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER

von Willi Henkel

Mehr als 50 Jahre hatte die Päpstliche Missionsbibliothek ihren Sitz im Palast der Propaganda Fide an der Piazza di Spagna in Rom gehabt. Nach dieser langen Zeit bedurften die Räume der Bibliothek dringend einer Renovierung, die bereits von KARDINAL PIETRO AGAGIANIAN, dem Präfekten der Propaganda Fide, erwogen worden war, aber dann doch nicht ausgeführt wurde. Sein Nachfolger, KARDINAL AGNELO ROSSI, war nicht weniger von dieser Notwendigkeit überzeugt. Er stellte noch eine weitere Überlegung an. Da seit Jahren auch die Bibliothek der Urbaniana-Universität für die wachsenden Ansprüche zu klein geworden war, entschloß er sich, einen Neubau zu errichten, in dem beide Bibliotheken untergebracht werden sollten. Der Neubau auf dem Gelände der Urbaniana-Universität wurde bereits in der Mitte des Jahres 1979 fertiggestellt, so daß der Umzug im Herbst desselben Jahres stattfinden konnte. In Anwesenheit der Teilnehmer der Bischofssynode von 1980 weihte KARDINAL JOSEPH HÖFFNER die neue Bibliothek am 1. Oktober 1980 ein. Die Einweihung sollte auch eine Gelegenheit bieten, den deutschen Bischöfen und MISSIO öffentlich den Dank für die finanziellen Mittel auszusprechen, die sie zur Verfügung gestellt hatten.¹

Beide Bibliotheken behalten auch weiterhin ihre eigenen Funktionen bei. Während die Universitätsbibliothek den Bedürfnissen des akademischen Lehrbetriebs der drei Fakultäten, der Philosophie, der Theologie und des Kirchenrechtes dient, behält die Päpstliche Missionsbibliothek ihre ursprüngliche Identität bei: als Forschungszentrum steht sie den missionswissenschaftlichen Fakultäten der Urbaniana und der Gregoriana sowie den Missionswissenschaftlern aus aller Welt zur Verfügung. Ihre Entstehungsgeschichte soll hier in großen Zügen dargestellt werden. Sie verdankt ihre Gründung der Vatikanischen Missionsausstellung, die im Heiligen Jahr 1925 veranstaltet wurde.

Die Bibliothek der Vatikanischen Missionsausstellung im Heiligen Jahr 1925

Als der Missionspapst Pius XI. das Heilige Jahr 1925 plante, schien ihm dieses eine vorzügliche Gelegenheit zu sein, um den Missionsgeist bei den zahlreichen Rompilgern, die erwartet wurden, zu wecken und zu fördern. Er beabsichtigte, diesem Ereignis einen starken missionarischen Akzent zu geben. In einem Brief vom 24. April 1923 schrieb er an den Präfekten der Kongregation der Propaganda Fide, KARDINAL WILHELM VAN ROSSUM, daß er für das Heilige Jahr 1925 eine Missionsausstellung im Vatikan zu veranstalten wünsche, und er beauftragte ihn mit der Verwirklichung dieses Planes.² Der Papst dachte an eine Sammlung von Kunstgegenständen, Missionsstatistiken und vor allem von Büchern über die Mission und aus der Mission, welche die geschichtliche Entwicklung und den augenblicklichen Stand der Mission in den verschiedenen Ländern und Erdteilen anschaulich darstellen sollten. Bei seinen Besuchen während der Vorbereitungsarbeiten und während des Heiligen Jahres zeigte Pius XI. ein ganz besonderes Interesse an der Missionsbibliothek. Der frühere Präfekt der Ambrosiana in Mailand und der Vatikanischen Bibliothek bewahrte sein Leben lang eine besondere Wertschätzung für Bücher.³ Die Bedeutung, die Pius XI. dieser Missionsbibliothek beimaß, ist auch aus dem Auftrag zu erkennen, den er dem Präfekten der Vatikanischen Bibliothek erteilte. „Er begnügte sich nicht damit die Anweisung zu geben, daß die Sektion für die Bücher von Anfang an als erste an einem vornehmen und gut

sichtbaren Platz einzurichten sei, nämlich im großen Corte della Pigna, der an den Braccio Nuovo der Museen angrenzt, sondern er wollte auch, daß der Präfekt der Apostolischen Bibliothek die Aufgabe übernahm, sie aufzustellen und zu betreuen, daß die Missionsbibliothek zweifellos ihrer Natur nach eine Apostolische Bibliothek par excellence sein sollte.⁴

Am 3. Mai 1923 richtete der Präfekt der Propaganda Fide, KARDINAL VAN ROSSUM, ein Rundschreiben an alle Bischöfe, Apostolischen Vikare und Präfekten und Leiter von Missionen, in dem er ihnen den Wunsch des Papstes mitteilte, eine Missionsausstellung im Heiligen Jahr 1925 im Vatikan zu veranstalten und sie zur Mitarbeit aufrief: „Ich wünsche“, so schrieb er, „daß Sie Exemplare von allen in ihrer Mission gedruckten Werken und von weiteren Büchern, Grammatiken, Wörterbüchern in einheimischen Sprachen, Katechismen, Heiligengeschichten, theologischen Kommentaren und Büchern der Religionsgeschichte, Geographie und Ethnographie schicken, die alle von großem Nutzen sein werden, um eine Bibliothek der katholischen Missionen zu gründen.“⁵ PIUS XI. und sein engster Mitarbeiter im Missionsministerium der Kirche dachten also von Anfang an an die Gründung einer Missionsbibliothek, die aus der Vatikanischen Missionsausstellung hervorgehen sollte.

Ein weiterer Schritt bei der Verwirklichung des Planes waren die Normen, welche die Kongregation der Propaganda Fide im Februar 1924 für die Zusendung von Büchern und Kunstgegenständen für die Vatikanische Missionsausstellung verfaßte. In diesem Schreiben wurde auch das bibliographische Werk von P. ROBERT STREIT, *Bibliotheca Missionum*, genannt, das „so nützlich für die Kenntnis der Missionen ist.“⁶

Um dieselbe Zeit, also im Februar 1924, erhielt P. ROBERT STREIT zu seiner großen Überraschung einen Brief von KARDINAL VAN ROSSUM, der ihn nach Rom berief und ihn einlud, bei der Vorbereitung der Vatikanischen Missionsausstellung mitzuarbeiten.⁷ Zunächst war P. STREIT als Sekretär⁸ der Sektion Statistik tätig, bis er schließlich auf die persönliche Initiative des Papstes hin von KARDINAL VAN ROSSUM zum Direktor der Bibliothek der Ausstellung ernannt wurde.⁹ P. STREIT nahm an den Sitzungen der Vorbereitungskommission teil, die unter dem Vorsitz des Sekretärs der Propaganda Fide, MGR. F. MARCHETTI SELVAGGIANI, Ostern 1924 die Arbeit begann. Diese setzte sich aus Experten von verschiedenen Fachgebieten der Mission zusammen: Missionswissenschaftler, Missionspraktiker, Religionswissenschaftler und Ethnologen.¹⁰

Der Appell PAPST PIUS XI. fand ein lebhaftes Echo. Aus Rom und aus allen Erdteilen kamen etwa 30 000 Bücher bei der Leitung der Ausstellung an. An erster Stelle beteiligten sich die Vatikanbibliothek und die Bibliothek des Collegio Urbano. Schließlich schickten die Orden und die Missionsinstitute eine große Anzahl von wertvollen Büchern. Zahlreiche Bücher waren in der berühmten Druckerei der Propaganda Fide und andere in den Missionen gedruckt worden. „Niemals war in der Kirchen- und Missionsgeschichte ein so großer Schatz von Büchern über die Mission zusammengetragen worden.“¹¹

Für die Missionstätigkeit der Kongregation der Propaganda Fide war auf der Missionsausstellung eigens ein Saal ausgestattet worden. Daran schloß sich die Bibliothek an, „gewissermaßen die Krönung der allgemeinen und wissenschaftlichen Abteilung. Schriften und Druckwerke über die Missionen (Geschichte, Gegenwart, Methode usw.) und aus den Missionen (Katechismen, Bibelübersetzungen, Schulbücher usw.) sollten für die Ausstellungsdauer dem Benutzer zugänglich gemacht werden.“¹²

Die Gründung der Päpstlichen Missionsbibliothek

Beim Abschluß des Heiligen Jahres verglich PAPST PIUS XI. die Missionsausstellung mit einem „großen Buch, das sich in Rom, dem Mittelpunkt der Förderung und

Ausbreitung der Missionen befindet“, in dem alle stets lesen können.¹³ Pius XI. wünschte, daß diese einmalige Sammlung von Missionsbüchern erhalten und fortgesetzt werde. So bildeten die Bücher der Vatikanischen Missionsausstellung den Grundstock der Päpstlichen Missionsbibliothek, die in den freigewordenen Räumen des Collegio Urbano, das inzwischen in ein neues Gebäude am Gianicolo umgezogen war, eingerichtet wurde. Die Missionsbibliothek wurde von Anfang an der Kongregation der Propaganda Fide unterstellt und sollte ins unmittelbarer Nähe und in enger Verbindung mit dem Archiv der Kongregation der missionswissenschaftlichen Forschung dienen. Der Präfekt der Missionskongregation, KARDINAL WILHELM VAN ROSSUM, ernannte P. ROBERT STREIT zum ersten Bibliothekar der Päpstlichen Missionsbibliothek, die er bis zu seinem frühen Tode im Jahre 1930 leitete.¹⁴ Die Einrichtung der Bibliothek war das Werk seines früheren Assistenten und Nachfolgers P. JOHANNES DINDINGER und seines fleißigen Mitarbeiters P. JOHANNES ROMMERSKIRCHEN. Sie gaben den Büchern ihren endgültigen Standort und fertigten die heute noch benutzten Autoren-, Sach- und Zeitschriftenkataloge an. Charakteristisch für die Päpstliche Missionsbibliothek ist jedoch ein weiterer Katalog der Sprachen, der heute 25 000 Bände von Werken in 540 nichteuropäischen Sprachen enthält. Von Anfang an waren die chinesische und japanische Sprache sehr stark vertreten. Durch die Übergabe der Bibliothek des Collegio Urbano, die nach der Eröffnung der neuen Bibliothek erfolgte, wurde die Anzahl der Werke in diesen Sprachen fast verdreifacht.

Der derzeitige Stand der Bibliothek

Nach dem neuesten Stand¹⁵ besitzt die Päpstliche Missionsbibliothek 25 000 Bände in nichteuropäischen Sprachen; davon entfallen 3000 Bände auf 270 afrikanische Sprachen; die chinesische Sprache ist mit 5000 Bänden vertreten, die japanische Sprache mit 3300, die indischen Sprachen mit 1200 Bänden, die koreanische Sprache mit 400; die Sprachen des Vorderen Orients (arabisch, griechisch, armenisch, slavische Sprachen) sind mit 4000 Bänden vertreten. Die Päpstliche Missionsbibliothek ist im Laufe ihres sechzigjährigen Bestehens auf 130 000 Bände angewachsen; die Universitätsbibliothek zählt ebenfalls 130 000 Bände; dazu kommen noch 40 000 Bände Zeitschriften, so daß die Gesamtzahl der Bände bei 300 000 liegt. Von den 777 laufenden Zeitschriften entfallen 577 auf die Mission. Groß ist auch die Anzahl der nicht mehr erscheinenden Zeitschriften, die 3414 beträgt.

Nach dem Umzug in das neue Gebäude wurde die ursprüngliche Einteilung der Bibliothek weitgehend beibehalten. Statt der Säle sind die Bücher heute in einem großen Raum mit verschiedenen Abteilungen untergebracht, deren frühere Bezeichnungen erhalten blieben. Das geschah auch im Hinblick auf die *Bibliotheca Missionum*, deren Entstehung eng mit der Päpstlichen Missionsbibliothek verknüpft ist.¹⁶ Die Herausgeber dieses Werkes geben häufig als Standort für angeführte Werke diese Bibliothek an. Als Veröffentlichung der Päpstlichen Missionsbibliothek erscheint jedes Jahr die 1935 von P. JOHANNES ROMMERSKIRCHEN begründete *Bibliografia Missionaria*.¹⁷

Nun soll ein kurzer Überblick über die Abteilungen gegeben werden: Abt. „A“ enthält allgemeine missionswissenschaftliche Literatur: Missionstheologie (Biblische Missionslehre, Patristik, Missionspastoral, Katechese, Missionsrecht, Missionskonzilien, Bullarien und Hirtenbriefe aus der Mission. „B“ umfaßt die allgemeine Missionsgeschichte, Missionsorden und -institute, Päpstliche Missionswerke, die Tätigkeit der Propaganda Fide und Werke mit geschichtlichem Charakter von der Missionstätigkeit der christlichen Konfessionen. „C“ ist Indien, Indochina, Sri Lanka und den Philippinen

gewidmet. Die Abt. „D“ enthält China, Japan und Korea. Wie bereits oben erwähnt sind zahlreiche Werke dieser Länder in einheimischen Sprachen geschrieben. So war der größte Teil der 1500 von P. HUMBERTCLAUDE, einem früheren Japanmissionar und dem ersten Sekretär des Sekretariates für die nichtchristlichen Religionen geschenkten Werke in japanischer Sprache verfaßt. „E“ umfaßt die Missionen der Länder Afrikas, „F“ Mittel- und Südamerika, die Vereinigten Staaten und Kanada. „G“ Australien und Ozeanien waren früher zusammen mit Amerika in einem Saal. Sie werden nun als eine eigene Abteilung behandelt. Ebenfalls neu benannt wurde „H“, das den Nahen und Mittleren Orient umfaßt. Als neue und eigene Abteilung wurde „K“ für Ethnologie und Anthropologie errichtet. Diese wurde durch das Geschenk von Prof. V. GROTTANELLI mit 4700 Bänden bereichert. Ebenfalls neu ist die Abteilung „L“, die den nichtchristlichen Religionen gewidmet ist.

Das zweite Stockwerk interessiert uns in diesen Zusammenhang weniger, da es vor allem für die drei oben genannten Fakultäten der Universität bestimmt ist.

Der dritte Stock dient für die Zeitschriftensammlungen. In einem eigenen Raum werden dort besonders wertvolle Bücher aufbewahrt. Besondere Erwähnung verdienen die alten Atlanten, die über frühere geographische Bezeichnungen wertvolle Angaben machen. In demselben Raum befinden sich auch vier große Sammlungen von Microfiches, die in den vergangenen Jahren erworben werden konnten: *The Joint IMC/CBMS Missionary Archives*, *Methodist Missionary Society Archives*, *New Religious Movements in Primal Societies* (Birmingham) und schließlich 2000 Dissertationen auf Microfiches.

Schließlich hat der Benutzer der Bibliothek im Lesesaal unmittelbaren Zugang zu den laufenden Zeitschriften und zu den wichtigsten Nachschlagewerken, den Wörterbüchern und Enzyklopedien und den großen Sammlungen. Auch diese lassen die missionswissenschaftliche Orientierung der Bibliothek erkennen.

Ganz besondere Erwähnung verdient ein weiterer Raum, der den Namen des verstorbenen KARDINAL PAOLO MARELLA trägt. Als Apostolischer Delegat hatte er sich in Japan eine sehr wertvolle klassische orientalische Bibliothek aufgebaut, die er der missionswissenschaftlichen Fakultät der Urbaniana-Universität in seinem Testament als Erbschaft hinterließ „als Zeichen ergebener Verehrung für den Heiligen Vater und aus Dankbarkeit an die Kongregation für die Evangelisierung der Völker“. Es handelt sich um 2300 Bände, welche die Geschichte, Literatur, Kunst und die nichtchristlichen Religionen Japans und des Fernen Ostens zum Gegenstand haben.

Unvergessen bleibt die große Ehre des zweimaligen Besuches von PAPST JOHANNES PAUL II. in der Missionsbibliothek; beim ersten Mal am 24. April 1979 befand sie sich noch im Palast der Kongregation für die Evangelisierung der Völker und das zweite Mal fiel der Besuch in dem neuen Gelände auf den 19. Oktober, den Weltmissionssonntag der Kirche im Jahre 1980.

Die Päpstliche Missionsbibliothek ist, wie KARDINAL HÖFFNER es treffend bei der Einweihung formulierte, Symbol einer dreifachen Universalität: aller Wissenschaften, aller Völker und Kulturen und des universalen Heiles. Wenn sie den Anforderungen dieser dreifachen Universalität entspricht, dann sind die Mühen um die Vollendung des Neubaus reichlich belohnt.¹⁸

¹ Am Eingang des neuen Gebäudes wurde eine Gedenktafel mit dem folgenden Wortlaut angebracht:

NOVAM BIBLIOTHECAM AD PRAECIPUE MISSIONALIA
STUDIA PROMOVENDA NOVASQUE OFFICIORUM SEDES
HUIUS UNIVERSITATIS
AGNELLUS S.E.R. CARDINALIS ROSSI
PRAEFECTUS SACRAE CONGREGATIONIS
PRO GENTIUM EVANGELIZATIONE
SEU DE PROPAGANDA FIDE
ET UNIVERSITATIS URBANIANAE
MAGNUS CANCELLARIUS
EXTRUENDAM CURAVIT SUBSIDIIS A POPULO
COLLATIS GERMANICO CUM SACRO DICASTERIO
ILLO AB ANTIQUIS IAM TEMPORIBUS CONIUNCTO
AD HOC EVOCANTIBUS EIUSDEM NATIONIS EPISCOPIS
ET PONTIFICIIS MISSIONALIBUS OPERIBUS
COMMUNITAS ACADEMICA E QUAVIS ORBIS TERRARUM
PARTE CONGREGATA TITULUM HUNC
GRATO POSUIT ANIMO
MCMLXXIX.

² Acta Apostolicae Sedis 15 (1923) 222–223.

³ G. METZLER, *La Pontificia Biblioteca Missionaria*, in: *Bibliografia Missionaria* 25 (1926) 6.

⁴ *Norme per l'invio dei libri destinati all'Esposizione Missionaria Vaticana dell'Anno Santo MCMXXV*, in: *Bollettino Ufficiale* 1 (1924) No. 1, 29 (*Norme*).

⁵ Acta Apostolicae Sedis 15 (1923) 375.

⁶ *Norme* 29.

⁷ J. PIETSCH, R. Streit, *Ein Pionier der katholischen Missionswissenschaft* (Schöneck/Beckenried 1952) 36.

⁸ *Bollettino Ufficiale* 1 (1924) No. 2, 41.

⁹ «Il sottoscritto Cardinale Prefetto della S.C. di Propaganda Fide, ed incaricato dal Santo Padre dell'organizzazione dell'Esposizione Missionaria Vaticana, ha l'onore di significare al Revmo P. Roberto Streit che è stato represso al funzionamento della Sezione «Biblioteca» della medesima Esposizione . . .» Roma, Archivio Generale O.M.I. – G. METZLER, *La Pontificia Biblioteca Missionaria*, a.a.O. 11.

¹⁰ Die Liste findet sich in: *Bollettino Ufficiale* 1 (1924) No. 2, 40–42.

¹¹ G. METZLER, *La Pontificia Biblioteca Missionaria*, a.a.O. 9.

¹² L. KILGER, *Die vatikanische Missionsausstellung 1925*, in: *Die Katholischen Missionen* 53 (1924/1925) 167–179, 174.

¹³ *Discorso del 10 gennaio 1926, alla chiusura dell'Esposizione Missionaria*, in: *Cronistoria dell'Anno Santo MCMXXV* (Roma 1928) p. 447. Dort kündigt Pius XI. das Missionsmuseum an, das zuerst im Lateranpalast und 1969/1970 in einem Neubau als Teil der Vatikanischen Museen untergebracht wurde. Vgl. dazu G. PENKOWSKI, *Das völkerkundliche Museum*, in: *Der Vatikan und das christliche Rom* (Vatikanstadt 1975) 261–277.

¹⁴ J. PIETSCH, a.a.O. 46.

¹⁵ Über den Stand von 1962 vgl. G. Metzler, *La Pontificia Biblioteca Missionaria*, a.a.O. 14f.

¹⁶ R. STREIT/J. DINDINGER, *Bibliotheca Missionum* 30 Bde. (Münster, Freiburg 1916–1974).

¹⁷ J. ROMMERSKIRCHEN, *Bibliografia Missionaria* 48 Bde. (Roma 1935–1985).

¹⁸ *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache 17. Oktober 1980, Nr. 42, 7.

DAS VATIKANARCHIV EINE QUELLE MISSIONSGESCHICHTLICHER FORSCHUNG

von Josef Metzler

Als „kühnes Unterfangen“ bezeichnete KARL AUGUST FINK den Versuch, „auf engem Raum eine Einführung in das Vatikanische Archiv“ zu schreiben.¹ Trotzdem ist sein Werk als ganzes auch heute noch unübertroffen,² wenn auch inzwischen neue Abhandlungen über das Vatikanarchiv erschienen sind.³ Demgegenüber muß es als verwegend erscheinen, auf wenigen Seiten etwas Verständliches und Brauchbares über dieses Zentralarchiv der katholischen Kirche zu sagen. Doch vielleicht ist ein Wort über seine Entstehung und Geschichte, über Inhalt, gegenwärtigen Stand, Probleme und Zukunftspläne der Archivleitung nicht überflüssig.

Von jeher haben die Päpste der Aufbewahrung wichtiger Dokumente im Chartarium oder Scrinium Sanctae Ecclesiae ihre Sorgfalt zugewandt. Schon im 4. Jahrhundert ist ein päpstliches Archiv nachweisbar. Wegen der bis ins 11. Jahrhundert andauernden Verwendung des Papyrus in der päpstlichen Kanzlei, dem häufigen Residenzwechsel der Päpste und der politischen Zeitverhältnisse ist jedoch kein Schriftstück aus den ersten Jahrhunderten erhalten. Der älteste Registerband, der die Reihe der Vatikanregister, des wichtigsten Bestandes des Vatikanarchivs eröffnet, enthält die Kopie von 314 Briefen aus der Zeit des Pontifikates JOHANNES VIII. (872–882). Er wurde Ende des 11. Jahrhunderts nach den damals noch vorhandenen Originalregistern angefertigt.⁴ Erst seit den Pontifikaten INNOENZ III. (1198–1216) und seiner Nachfolger sind Archivbestände in größerem Umfang vorhanden. Die Vorliebe der Päpste für ihre Residenz im Vatikan hatte die Verlegung des Archivs dorthin zur Folge. Im Jahre 1245 jedoch war es während des Ökumenischen Konzils in Lyon und in den folgenden Jahren in Viterbo, Anagni und Perugia, bis es schließlich im 14. Jahrhundert den Päpsten nach Avignon folgte. Nach Überwindung des Abendländischen Schismas begann MARTIN V. (1417–1431) die Reorganisation der päpstlichen Archive, die zunächst ein Teil der päpstlichen Bibliothek waren. Besonders wertvolle Aktenstücke, darunter jene des Konzils von Trient, wurden in der Engelsburg aufbewahrt.

PIUS IV. (1560–1565) trug sich erstmals mit dem Gedanken der Gründung eines päpstlichen Zentralarchivs im Vatikan,⁵ und zwar nicht nur als Geheim- oder Privatarchiv, sondern vielmehr „cum ad publicam utilitatem tum ad privatam Romanorum Pontificum commoditatem“.⁶ Er dachte mithin bereits an die geschichtliche und kulturelle Auswertung des Dokumentenmaterials. Daher sollten alle päpstlichen, „per universum Terrarum orbem“ zerstreuten Dokumente gesammelt oder abgeschrieben werden.⁷ Primärziel der Anlage eines päpstlichen Zentralarchivs war mithin die „publica utilitas“. «Il servizio pubblico generale . . . passava avanti alla stessa funzionalità, pure legittimamente prevista, per cui il nuovo Archivio avrebbe dovuto rispondere istituzionalmente a particolari necessità o ricerche di documentazione, personalmente interessanti i Sommi Pontefici.»⁸ Wenn auch der großzügige Plan Pius IV. infolge seines Todes, der ihn sechs Monate später ereilte, keine unmittelbare Folgen hatte, so muß das Jahr 1565 dennoch als Beginn der wissenschaftlich-kulturellen Bestimmung des Vatikanarchivs gelten.

Auch PIUS V. (1566–1572) und GREGOR XIII. (1572–1585) bemühten sich um die Sammlung kirchlicher Dokumente in einem Zentralarchiv. SIXTUS V. (1585–1590) jedoch faßte angesichts der Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens einen neuen Plan mit dem Ziel einer gewissen Dezentralisierung. Er verordnete die Anlage von Diözesanarchiven.⁹ Für die Aufbewahrung der wichtigeren päpstlichen Dokumente bestimmte

er unter dem Namen „bibliotheca secreta“ zwei Räume in der neuen Vatikanbibliothek.¹⁰ KLEMENS VIII. (1592–1605) kündigte im Konsistorium vom 29. Januar 1593 die Rückkehr zum Plan PIUS IV. an und begründete wie dieser die Schaffung eines päpstlichen Zentralarchivs mit der Bereitstellung des Dokumentenmaterials für die „publica studiorum utilitas“ und die „privata Romanorum Pontificum commoditas“,¹¹ konnte den Plan aber nicht verwirklichen. Erst sein Nachfolger wurde zum Gründer des heutigen Vatikanarchivs.

Zwar fehlt ein eigentliches Gründungsdokument, aber PAUL V. (1605–1621) vereinigte in den Jahren 1611–1614 das an verschiedenen Plätzen – in der „bibliotheca secreta“, in der Engelsburg, in der päpstlichen Garderobe und in den Büros der verschiedenen Kurialbehörden – deponierte Dokumentenmaterial in den Räumen des Apostolischen Palastes (palazzo apostolico). Es waren dies vor allem die Vatikanregister und die Akten des Staatssekretariats. Später kamen hinzu die Amtsbücher der Camera Apostolica und die Brevensregister. So entstand das Archivio Segreto Vaticano. Das Attribut „geheim“, das auch heute zuweilen noch gebraucht wird, besagt lediglich, daß es sich nicht um ein öffentliches Archiv handelt. Ebenso wurden übrigens im 16. Jahrhundert auch die königlichen und fürstlichen Archive bezeichnet.

Im Laufe der Zeit wuchsen die Bestände des Vatikanarchivs in geradezu unvorstellbarer Weise. Nicht nur die in Avignon verbliebenen Registra Avenionensia, das von den Kurialbehörden nicht mehr benötigte Archivmaterial, die Archive der Nuntiaturen und Delegationen wurden hierher verlegt, sondern auch große Mengen öffentlicher und privater Institutionen und Familienarchive.¹²

Im Jahre 1810 ließ Napoleon das Vatikanarchiv und die übrigen Archive der Kurie nach Paris verfrachten. Auf dem Hin- und später auf dem Rücktransport gingen wertvolle Bestände zugrunde,¹³ andere wurden verbrannt, um die Kosten des Rücktransports, die die Kurie bestreiten mußte (!), möglichst niedrig zu halten, wieder andere befinden sich heute noch in Paris,¹⁴ Dublin¹⁵ und vielleicht noch anderswo.

Heute ist das Vatikanarchiv in 130 Räumlichkeiten des palazzo apostolico zwischen der Torre Borgia und der Torre dei Venti, sowie in zwei Stockwerken unter dem cortile della pigna untergebracht. Auf insgesamt etwa 16 800 Quadratmetern Fläche stehen die Eisenregale mit einer Gesamtlänge von nahezu 80 Kilometern. Die beiden unterirdischen Stockwerke unter dem cortile della pigna sind nach modernen Vorschriften klimatisiert und mit Alarmanlagen versehen, während in den alten Räumlichkeiten diesbezüglich noch viel zu modernisieren ist, vor allem um Temperatur und Feuchtigkeitsgrad zu kontrollieren.¹⁶

Die wichtigsten Bestände des Vatikanarchivs sind: 1) Die Vatikanregister, die mit dem erwähnten Registerband JOHANNES VIII. und dem Registerband GREGORS VII. (1073–1085) beginnen; die eigentliche Serie aber setzt erst mit INNOZENZ III. (1198–1216) ein und geht, mit vielen bedauerlichen Lücken, bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Es sind 2042 Bände. – 2) Die Avignonesischen Register umfassen 349 Bände und die Jahre 1317–1415. – 3) Die Lateranregister beginnen mit dem Jahr 1389, d. h. dem ersten Pontifikatsjahr Bonifaz IX. (1389–1404) und rechnen bis 1897. Sie zählen 2467 Bände. – 4) Die Supplikenregister sind die umfangreichste Registerserie. Sie bestehen aus 7365 Bänden mit dem Dokumentenmaterial der Jahre 1342–1899. – 5) Die Register des Brevenssekretariats (das von PIUS X. mit dem Staatssekretariat vereinigt wurde) bestehen aus 5660 Bänden mit den Originalregistern, später mit den Originalminuten der Jahre 1566–1846. – 6) Der Fonds Staatssekretariat mit den beiden Abteilungen vor und nach 1816. Der Teil vor 1816 enthält u. a. die allgemeine Korrespondenz (darunter die Lettere di Principi), die der Nuntiaturen und Legationen, die Archive von Kardinalnepoten, sowie eine große Menge von Miszellen. Die Bände, Dokumentenbündel und -pakete zu zählen wäre müßig. Allein die Nuntiatur Germania enthält 818

Bände bzw. Bündel oder Pakete, jene von Neapel 643, die von Venedig 534 usw. Die neue Reihe nach 1816 ist übersichtlicher und an Hand der Protokollbücher und Rubricelle leichter zu konsultieren. – 7) Die Archive der Nuntiaturen, die periodenweise ins Vatikanarchiv überführt werden. Die bedeutendsten Nuntiaturarchive aus der Zeit vor 1903 sind: Brüssel, Florenz, Köln, Lissabon, Luzern, Madrid, München, Neapel, Paris, Turin, Warschau, Wien. – 8) Fondo Camerale. Er besteht aus 1651 Bänden in neun verschiedenen Abteilungen, die vom 13. bis teilweise ins 19. Jahrhundert reichen. – 9) Archiv der Konsistorialkongregation¹⁷ mit 1374 Bänden, Bündeln und Paketen von 1489 bis 1908. Die wichtigeren Unterabteilungen dieses Fonds sind die Acta Camerarii, die Acta Congregationis Consistorialis und die Informationsprozesse. – 10) Archiv der Konzilskongregation mit 7405 Bänden bzw. Bündeln aus der Zeit 1564–1914. Hier befinden sich die Berichte der „adlimina“-Besuche, die Diözesanrapports, die Berichte der Apostolischen Visitationen, die Akten und Dekrete der Provinzialsynoden usw. – 11) Archiv der Kongregation dei Vescovi e Regolari mit über 7000 Bänden bzw. Bündeln der Periode 1573–1908. – 12) Ritenkongregation mit ungefähr 5000 Bänden und Bündeln der Prozeßakten von Selig- und Heiligsprechungen seit 1588. – 13) Das Archiv der 1908 errichteten Sakramentenkongregation befindet sich bis einschließlich der Dokumentation des Jahres 1963 bereits im Vatikanarchiv und besteht aus weit über 3000 Kassetten. – 14) Sacra Romana Rota. Ihr Archiv hat vom 14. Jahrhundert bis zum Jahre 1889 insgesamt 2631 Bände. Die wichtigsten Unterabteilungen dieses Archivs sind die Manualia Actorum et Citationum und die Positiones. – 15) Das Archiv der Pönitentiarie. Es wurde erst 1982 ins Vatikanarchiv überführt. Infolge des Transportes nach Paris hatte gerade dieses Archiv die größten Verluste. Von den 4256 Bänden kam nur ein kleiner Teil zurück. Heute sind es 746 Bände von 1409 bis 1890. Sie können nur mit besonderer Erlaubnis der Penitenzieria Apostolica konsultiert werden. – 16) Von den „kleineren“ Fonds und Familienarchiven seien erwähnt: Albani (265 Bände), Borghese (8690 Bände und Bündel), Buoncompagni (mehr als 2000 Bände, 100 mastri und 13 caretelle mit Karten usw.), Colonna (105 Bände), Confalonieri (85 Bände), Pio (292 Bände), Spada (418 Bände). – 17) Besondere Erwähnung verdienen das Archivio diplomatico und das Archivio di Castel S. Angelo. Ersteres ist eine Sammlung von Pergamenten verschiedener Herkunft und Bedeutung. Die Instrumenta Miscellanea bestehen aus über 800 Pergamenten des 11. und der folgenden Jahrhunderte und über 3000 weiteren kleinerer Sammlungen. Hinzu kommen 16 712 Pergamente (darunter solche aus dem 9. Jahrhundert) aufgehobener Klöster im Venezianischen, die zusammen mit dem Archiv der Nuntiatur von Venedig ins Vatikanarchiv gelangt sind. Das Archiv der Engelsburg, wo seit Sixtus IV. (1471–1484) die wertvollsten Dokumente aufbewahrt wurden, und das 1798 ins Vatikanarchiv überführt wurde, enthält u. a. die mit Goldlettern auf purpurem Untergrund geschriebene Urkunde Ottos d. Gr. vom Jahre 962, 78 Urkunden mit Goldsiegeln aus der Zeit von Kaiser Barbarossa bis Napoleon, drei reich verzierte, mit Goldbuchstaben geschriebene Briefe orientalischer Kaiser an die Päpste (der Jahre 1124, 1127 und 1146), eine Urkunde des Großkhans von Persien (1246), drei Briefe von Mongolenkönigen, das Gesuch der englischen Pairs mit 85 Siegeln an KLEMENS VII. vom 13. Juli 1530 um Auflösung der Ehe Heinrichs VIII. mit Katharina von Aragon, zwei auf Seide geschriebene Briefe der christlich gewordenen letzten KAISERIN HELENA der chinesischen Ming-Dynastie, die Abdankungsurkunde CHRISTINES VON SCHWEDEN mit 306 Siegeln usw. Für die Konsultation dieses schier unübersehbaren Dokumentenmaterials stehen den Forschern rund 2000 Inventare, Indizes und andere Nachschlagewerke zur Verfügung, darunter das 125 Foliobände umfassende Schedario Garampi.

Neben dem Missionarchiv der Kongregation für die Evangelisierung der Völker oder „de Propaganda Fide“¹⁷ enthält auch das Vatikanische Archiv sehr reiches und zum

großen Teil noch nicht voll ausgewertetes Dokumentenmaterial zur Missionsgeschichte und zur Tätigkeit des Missions-Dikasteriums „di Propaganda Fide“, und zwar nicht nur wie jenes erst seit 1622, sondern seit dem ausgehenden Mittelalter bis zur Gegenwart.

Da sind zunächst die Register-Serien und die Minuten-Bände mit den päpstlichen Bullen und Breven z. B. für Bischofsernennungen, Errichtung von Diözesen u. ä. (Registra Avenionensia, Reg. Lateranensia, Reg. Vaticana, die verschiedenen Armarien, bes. XXXIX, XL, XLI). – Ein ausgesprochener Missions-Fonds ist jener der „Missioni“, von dem es bereits verschiedene Inventarverzeichnisse gibt.¹⁸ – Sehr ausgiebiges Dokumentenmaterial zur Geschichte und zu den großen Problemen der Glaubensverbreitung im 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts enthält der Fonds „Albani“. Die Bände 224–264 sind eine großangelegte Kopiersammlung von Originaldokumenten und enthalten Dokumentationen zu „Indie Orientali e Cina“ mit einem Anhang in Band 263 über Japan und Afrika (Band 265, der sich jetzt jedoch im Archiv der Kongregation „de Propaganda Fide“ befindet). Im einzelnen sei hier hingewiesen auf die Instruktionen (darunter ein, wie es scheint, erster Entwurf der berühmten Instruktionen vom Jahre 1659)¹⁹, Dekrete, Regeln für Missionare, Dokumentationen zur Kontroverse zwischen den Apostolischen Vikaren und dem portugiesischen Missionspatronat, zum chinesischen Ritenstreit, zur Gründung der Missionsprokur der Kongregation in Macao, zur Gesandtschaft Tournon's und Mezzabarba's, ferner Missionsberichte, Briefe von Missionaren und Apost. Vikaren, Hinweise auf in China gedruckte Bücher (etwa von Ricci), ein Katalog der Jesuiten in China in der Zeit 1581–1681 und anderes mehr. Den größten Teil nimmt die Dokumentation über den Ritenstreit und die Patronatskontroverse ein.

Auch im Fonds „Carpegna“ stößt man immer wieder auf interessante Missionsdokumente, z. B. vom Minister Phaulcon und vom König von Siam (vol. 32 u. 59) oder auf einen Bericht über die Mission in Borneo aus dem Jahre 1691 (vol. 59). Die Bände 55 (zwei Teile), 63, 96, 205 u. 206 sind besonders reich an Dokumenten zur Geschichte und Tätigkeit der Kongregation „de Propaganda Fide“. Dasselbe gilt vom Fonds „Borghese“ (darin z. B. Dokumente zu „Affari di Propanganda Fide“), vom „Archivo Pio IX“, vom Fonds „Bolognetti“. Schließlich sind noch zu erwähnen des Sekretariat der Fürstenbrevien (Brevia seu epistulae ad Principes) mit Minuten und Registern von Schreiben an Fürsten, Kardinäle, Bischöfe, Nuntien sowie mit Briefen von diesen, der unerschöpfliche Fonds des Staatssekretariats und die Archive der Nuntiaturen.

Die Ankündigung der Freigabe der Dokumente der Pontifikate PIUS X. und BENEDIKTUS XV. für die Geschichtsforschung erfolgte auf dem 16. Internationalen Kongreß der Geschichtswissenschaften, der vom 25. August bis 1. September 1985 in Stuttgart stattfand, und wurde mit großem Applaus der mehr als 2200 Teilnehmer aufgenommen. Wie aus dem Brief des Kardinalstaatssekretärs AGOSTINO CASAROLI an den Kardinal Archivar und Bibliothekar der Römischen Kirche ALFONS STICKLER, der bei dieser Gelegenheit verlesen wurde, hervorgeht, ist die Konsultierung der Dokumente durch die Forscher jedoch vom Grad der technischen Vorbereitung abhängig. Um Enttäuschungen und unliebsamen Wartezeiten vorzubeugen wird es daher ratsam sein, daß Forscher, die Dokumente der Zeit 1903–1922 konsultieren möchten, das Thema ihrer Forschung zuvor dem Leiter des Archivs mitteilen, damit die entsprechende Dokumentation vorrangig archivtechnisch aufbereitet werden kann.

- ¹ *Das Vatikanische Archiv. Einführung in die Bestände und ihre Erforschung*, Zweite vermehrte Auflage, Rom 1951.
- ² HERMANN HOBERG, *Das Vatikanische Archiv seit 1950*, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 77 (1982) 146–156.
- ³ Es sei besonders verwiesen auf: LEONARD E. BOYLE, *A survey of the Vatican Archives and of its Medieval Holdings*, Toronto 1972, mit ausführlicher Bibliographie. – HERMANN HOBERG, *Das Vatikanische Archiv als Geschichtsquelle*, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 74 (1979) 1–15. – *Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv*. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg. Hg. von ERWIN GATZ. 2 Bände (Miscellanea Historiae Pontificiae 45 u. 46) Rom 1979. – *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano*, vol. I: *Schedario Garampi, Registri Vaticani, Registri Lateranensi, «Rationes Camerae», Archivio Concistoriale*. Nuova edizione a cura di Germano Gualdo (Collectanea Archivi Vaticani 17) Città del Vaticano 1986.
- ⁴ Vgl. DIETRICH LOHRMANN, *Das Register Papst Johannes' VIII. (872–882)*, Tübingen 1968.
- ⁵ VITTORIO PERI, *Progetti e rimostranze. Documenti per la storia dell'Archivio Segreto Vaticano dall'erezione alla metà del XVIII secolo*, in: *Archivum Historiae Pontificae* 19 (1981) 191–237, 191–196.
- ⁶ Ebd. 194.
- ⁷ Ebd. Text dieses Dokumentes: A.S.V. Arm. XLII vol. 22 fol. 397. Veröffentlicht: *Bullarium, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum*, Taurinensis editio. Vol. VII, 373–374.
- ⁸ PERI 194.
- ⁹ PERI 200; *Acta et decreta sacrorum Conciliorum recentiorum collectio Lacensis*. Vol. I, 416.
- ¹⁰ PERI 200–201.
- ¹¹ Ausführlich hierüber: PERI 203–205.
- ¹² Zum Beispiel der Arciconfraternità del SS. Crocifisso in S. Marcello, Arciconfraternità del Gonfalone, Arciconfraternità della Pietà dei Carcerati; Familienarchive: Borghese, Barberini, Chigi, Albani, Buoncompagni, Rospigliosi, Colonna u. a.
- ¹³ Vgl. R. RITZLER, *Die Verschleppung der päpstlichen Archive nach Paris unter Napoleon I. und deren Rückführung nach Rom in den Jahren 1815 bis 1817*, in: *Römische historische Mitteilungen* 6–7 (1964) 144–190.
- ¹⁴ Vgl. JEAN FAVIER, *Les Archives Nationales. État Général des Fonds*, Paris 1978, 310–315, 330.
- ¹⁵ L. BOYLE, *A survey* 145–148. Ein Teil des Archivs der Kongregation „de Propaganda Fide“ wurde von Paris nach Wien gebracht und dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv einverleibt, aber 1925 durch die Vermittlung des österreichischen Gesandten beim Heiligen Stuhl Ludwig von Pastor an die Kongregation zurückgegeben. Vgl. N. KOWALSKY/J. METZLER, *Inventory of the Historical Archives of the Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples or „de Propaganda Fide“*. New enlarged edition, Rome 1983, 67–70.
- ¹⁶ Bezüglich der historischen und gegenwärtigen Bezeichnungen der Kongregationen sei verwiesen auf die „Note storiche“ in jeder Ausgabe des „Annuario Pontificio“.
- ¹⁷ Vgl. N. NOWALSKY OMI – J. METZLER OMI, *Inventory of the Historical Archives* (s. Anm. 15).
- ¹⁸ H. HOBERG, *Der Fonds Missioni des Vatikanischen Archivs*, in: *Euntes Docete [De Archivis et Bibliothecis Missionibus atque Scientiae Missionum inservientibus]*. Ed. J. Metzler) 21 (1968) 97–107.
- ¹⁹ Endgültige Fassung der Instruktion: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum* (ed. J. Metzler) vol III/2, 697–704.

MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE ARBEIT DER SVD IN ST. AUGUSTIN UND ST. GABRIEL

von Josef Kuhl

In den 1983 approbierten neuen Konstitutionen der Steyler Missionare findet sich die Aussage: „Entsprechend der Tradition, die auf unseren Stifter zurückgeht, muß eine der grundlegenden Aufgaben unserer wissenschaftlichen Institute sein, die Reflexion über unsere Missionsarbeit anzuregen sowie die Wechselbeziehungen zwischen der Botschaft des Evangeliums und den verschiedenen Kulturen und Religionen zu erforschen“ (Ko 113,2). Die beiden deutschsprachigen Ordenshochschulen der SVD versuchen, diesem Auftrag zu entsprechen.

In St. Augustin vollzieht sich seit Beginn der 60er Jahre eine gezielte Konzentration der missionsbezogenen Aktivitäten.¹ Das Missionspriesterseminar wurde schrittweise ausgebaut zur kirchlich und staatlich anerkannten Hochschule, die auch für Studenten anderer Gemeinschaften sowie für externe Studenten beiderlei Geschlechts offensteht. Es existiert eine enge Kooperation mit der Ordenshochschule der Redemptoristen in Hennef.² Die Spiritaner haben sich mit ihren Studenten in der Nähe der Hochschule niedergelassen, weil der betont missionsorientierte Studienaufbau am ehesten die Ausrüstung für angehende Missionare zu vermitteln vermag.

Seit Herbst 1983 besitzt die Philosophisch-Theologische Hochschule SVD St. Augustin kirchlicher- und staatlicherseits das Recht, den Diplomstudiengang Katholische Theologie einzurichten. Damit ist sie für diesen Studiengang einschließlich des entsprechenden Studienabschlusses den katholischen Fakultäten bzw. Fachbereichen der Universitäten gleichgestellt.³

Die Missionswissenschaft hat in der Studienordnung ihren festen Platz. Sie „macht mit dem universalen Sendungsauftrag der Kirche und dessen theologischer Grundlegung vertraut. Sie fördert bei den Studenten das Interesse für die Missionsarbeit der Kirche und das Bewußtsein für die missionarische Verantwortung.“⁴

Darüber hinaus gilt für die in St. Augustin eingeschriebenen Studenten Missions-theologie als Schwerpunktstudium.⁵ Es ist in fünf Sektionen gegliedert: einen biblischen, historischen, ethnologisch-religionswissenschaftlichen, systematischen und praktischen Teil.⁶ Fachleute der einzelnen Bereiche bestreiten das Lehrangebot.

Hinzu kommt schließlich noch die Möglichkeit, in einem zweijährigen Aufbaustudium nach der Grundausbildung das Lizenziat in Missionstheologie und nach weiteren zwei Jahren das einschlägige Doktorat zu erwerben. Grundlage für dieses Angebot ist der Umstand, daß unsere Hochschule als missionstheologische Sektion der Benediktineruniversität Sant Anselmo in Rom anerkannt ist.

Neben der Hochschule bestehen in St. Augustin einige wissenschaftliche Institute, die der missionarischen Zielsetzung der Gesellschaft des Göttlichen Wortes und damit auch der Hochschule in je eigener Weise dienen.

Seit 1961 existiert das Steyler Missionswissenschaftliche Institut e. V. (= StMWI). Im ersten Band der wissenschaftlichen Reihe dieses Institutes, der *Studia Instituti Missiologici SVD*, schrieb der damalige Generalsuperior SCHÜTTE: „Die missionarischen Aufgaben der Weltkirche von heute können nur auf internationaler Ebene angepackt und einer Lösung nahegebracht werden. Missionskirche ist wesentlich Weltkirche.“⁷

Inzwischen ist die Reihe der „Studia“ auf 36 Bände angewachsen. In deutscher, englischer, französischer, portugiesischer und holländischer Sprache enthält sie Untersuchungen mit geschichtlichen, methodischen, pastoralen und im engeren Sinne missionstheologischen Themenstellungen. 31 Steyler Missionare gehören dem Institut an, eine betont internationale Gruppe.

In der Zentrale des Institutes in St. Augustin erscheint vierteljährlich, mittlerweile im 27. Jahrgang, die Zeitschrift *VERBUM SVD*. Was immer in einer internationalen und vielseitig tätigen Missionsgesellschaft heute ansteht an grundsätzlichen und akuten Anliegen, was mittteilenswert erscheint über Experimente, über Inkulturation oder Dialog, an Hinweisen auf beachtenswerte Publikationen: das will die Redaktion den eigenen Mitbrüdern, aber auch einem breiteren Interessentenkreis des deutschen, englischen und spanischen Sprachraumes anbieten. Vor allem die Missionare selbst sind eingeladen, sich zu Wort zu melden.⁸

Neu angeschlossen wurde dem StMWI im letzten Jahr eine Abteilung für *Interkulturelle Kommunikation*. Wenn Mission zu betrachten ist als ein Kommunikationsprozeß, dann müssen die Gesetzmäßigkeiten der Kommunikationswissenschaft heute systematischer studiert und an künftige Missionare vermittelt werden.

Eine weitere wichtige Institution in St. Augustin ist das Anthropos-Institut. Es zählt z. Zt. 30 Mitglieder, die in St. Augustin, an verschiedenen Universitäten oder in einem der Arbeitsgebiete der SVD tätig sind, z. B. als Anthropologen, Linguisten, Religionswissenschaftler, Soziologen. Die Wechselbeziehung zwischen Kulturen und Religionen zu erforschen und in Schrift und Lehre darzustellen, darin sehen sie ihre Hauptaufgabe. Die Forschungsarbeit am Anthropos-Institut hat nicht wenig dazu beigetragen, im christlichen Raum dem Blick zu schärfen für Fremd-Religionen und Werte in anderen Kulturen.⁹ Vorzüglichstes Publikationsorgan ist eine der großen internationalen Zeitschriften für Ethnologie: *ANTHROPOS*.¹⁰ Die Zeitschrift wird in St. Augustin redigiert. Sie will nach dem Willen ihres Gründers, P. WILHELM SCHMIDT, nicht zuletzt auch Missionaren eine Möglichkeit bieten, eigene Forschungsergebnisse der ethnologischen Fachwelt vorzustellen.¹¹

Zum Anthropos-Institut gehört ein Team von Sinologen, die sich mit Fragen der Geschichte, Kulturen und Religionen Chinas beschäftigen. In der Fachwelt wohlbekannt ist die Zeitschrift *MONUMENTA SERICA*.¹² Neben der Zeitschrift erscheinen eine Monografien-Reihe sinologischen Charakters, die bis jetzt 16 Bände umfaßt, und ein Informationsdienst *CHINA HEUTE*.

Die Bündelung missionswissenschaftlicher Institutionen ermöglicht missionarische Bewußtseinsbildung auf verschiedenen Ebenen, in St. Augustin selbst und weit darüber hinaus, durch Vortrags- und Publikationstätigkeit.¹³ In Zusammenarbeit von Missionswissenschaftlichem Institut und Hochschule finden in festem Rhythmus Missionswissenschaftliche Studienwochen statt, die sich primär an Fachleute wenden, aber auch an Studenten, angehende Missionare und Interessierte überhaupt. Als Themenbeispiele seien genannt: Das Problem einer afrikanischen Theologie; Christliche Basisgemeinschaften; Erstverkündigung heute.¹⁴ Besonderes Interesse fand 1982 ein Symposium, zu dem sich Professoren von St. Augustin und anderen deutschen theologischen Fakultäten zusammenfanden mit Kollegen der philosophisch-theologischen Fakultät von Kinshasa/Zaire. Zur Diskussion stand der Themenkomplex: „Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika und in der christlichen Theologie Europas.“¹⁵ Schließlich sei noch hingewiesen auf die „St. Augustiner Missionswoche“: einwöchige Kurse mit missionstheologischer Thematik, in erster Linie für Missionare im Heimaturlaub gedacht.¹⁶

St. Gabriel ist das älteste Missionspriesterseminar der Steyler Missionare. Die Zielsetzung als Ausbildungsstätte künftiger Missionare bestimmte auch hier von Anfang an die Gesamtausrichtung des Studienprogrammes.¹⁷ Bis zum Zweiten Weltkrieg war das Anthropos-Institut in St. Gabriel ansässig. P. SCHMIDT und seine Schule prägten durch ihr vielseitiges Forschen und Lehren die Atmosphäre des Seminars wesentlich mit.¹⁸ Seit den 70er Jahren tritt auch hier, wie in St. Augustin, immer deutlicher das Anliegen in Erscheinung, die Studierenden auf die Begegnung mit

nichtchristlichen Traditionen systematisch vorzubereiten. Die österreichische Bischofskonferenz hat 1985 diese Ausrichtung ausdrücklich gutgeheißen, damit „auf diese Weise der missionarische Auftrag der Weltkirche innerhalb der österreichischen Kirche in verstärkter Form . . . verwirklicht werden kann“. Über das missionswissenschaftliche und religionswissenschaftliche Studienprogramm der Hochschule selbst hinaus bedeutet eine derartige Ausrichtung vielfältige Tätigkeiten im Raum der österreichischen Kirche, z. B.: Lehrtätigkeit an der theologischen Fakultät der Universität Wien in Missionswissenschaft, zeitweise auch in Religionswissenschaft; Mitarbeit an der Wiener Katholischen Akademie; Leistungsaufgaben im Rahmen der Päpstlichen Missionswerke in Österreich; Veranstaltung internationaler religionstheologischer Studententagungen in St. Gabriel;¹⁹ verantwortliche Planung und Leitung der jährlichen internationalen Missionsstudententagung; Publikationstätigkeit in missionswissenschaftlichen und religionstheologischen Sammelwerken und Zeitschriften.

Insgesamt versuchen die beiden Ordenshochschulen, in Zusammenarbeit und im Gespräch mit anderen missionswissenschaftlichen Institutionen und Initiativen, ihrem missionsbezogenen wissenschaftlichen Wirken nachzukommen als einem Teil ihres Diensts für die Weltkirche und für die Teilkirchen, in denen sie tätig sind.

¹ Zur Geschichte der SVD-Niederlassung St. Augustin vgl.: P. KARL JOSEF RIVINIUS, *70 Jahre (1913–1983) Steyler Missionare St. Augustin*, St. Augustin 1983, 13–66.

² Ein knapper Überblick über die Geschichte der Hochschule findet sich in den „Statuten der Philosophisch-Theologischen Hochschule svd St. Augustin“, Grundordnung, Art. 1, § 2.

³ Statuten, Grundordnung, Artikel 2.

⁴ Diplomstudienordnung § 12 (7).

⁵ Diplomstudienordnung § 14.

⁶ Zu den einzelnen Sektionen werden in der Studienordnung detaillierte Themenkomplexe angeführt, die zu behandeln sind.

⁷ *Missionsstudien*, hg. von K. MÜLLER. St. Augustin 1962, S. VII.

⁸ Eine weitere periodische Publikation des StMWI ist die *Steyler Missionschronik*. Sie stellt ein illustriertes und mit reichhaltigen Informationen über das Wirken der SVD ausgestattetes Jahrbuch dar.

⁹ J. PAJAK, *Urreligion und Uroffenbarung bei P. Wilhelm Schmidt* (Studia des StMWI 20) St. Augustin 1978, vor allem S. 221f.

¹⁰ R. RAHMANN, *Fünfzig Jahre „Anthropos“*, in: *Anthropos* 51 (1956) 1–18; J. HENNINGER, *Im Dienste der Mission: 60 Jahre Anthropos (1906–1966)*, in: *NZM* 23 (1967) 206–221.

¹¹ Vgl. vor allem den in Anm. 9 genannten Aufsatz von J. HENNINGER. Das Anthropos-Institut publiziert neben der Zeitschrift noch zwei Monografien-Serien: *Collectanea Instituti Anthropos* mit bisher 32 Bänden; ferner: *Studia Instituti Anthropos*, 39 Bände.

¹² Vgl. R. MALEK, *„Monumenta Serica“ (1935–1985)*, in: *VERBUM SVD* 26 (1985) 261–276; für weitere Informationen über Anthropos-Institut und Monumenta Serica vgl. A. QUACK u. W. MÜLLER in: *70 Jahre*, a.a.O. 69–72.

¹³ Das Museum „Haus Völker und Kulturen“ stellt reichhaltiges Anschauungsmaterial aus fremden Kulturen und Völkern bereit, so daß Begegnung geschehen und Verständnis geweckt werden kann. Die „Akademie Völker und Kulturen“ ladet im Winterhalbjahr zu Vortragszyklen ein; vgl. B. MENSEN, in: *70 Jahre*, in: 81–85.

¹⁴ Die Referate erscheinen in der wissenschaftlichen Reihe der Hochschule: Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn (Steyler Verlag). Z. B. Bd. 25 (Hg. H. BETTSCHIEDER). *Das asiatische Gesicht Christi* (1976); DERS., *Das Problem einer*

afrikanischen Theologie (Bd. 30) 1978; die zuletzt durchgeführte Studienwoche über Erstverkündigung heute als Bd. 34, hg. von PAUL ZEPP. Vgl. auch den Bericht von F. FREI in: NZM 41 (1985) 209–219.

¹⁵ P. K. J. RIVINIUS SVD (Hg.): *Schuld, Sühne und Erlösung*. (Veröffentlichungen 33); vgl. J. KUHL, *Afrikanische und europäische Theologen im Gespräch*, in: ZMR 67 (1983) 77–79.

¹⁶ J. KUHL, *Sankt Augustiner Missionswoche 1983*, in: VERBUM SVD 24 (1983) 402–405.

¹⁷ Einige Informationen über St. Gabriel stellte dankenswerterweise der dortige Studienleiter P. A. BSTEH zur Verfügung.

¹⁸ J. HENNINGER, *P. Wilhelm Schmidt SVD (1868–1954). Eine biografische Skizze*, in: *Anthropos* 51 (1956) 19–60; K. J. RIVINIUS, *Die Anfänge des „Anthropos“* (Veröffentlichungen 32) St. Augustin 1981.

¹⁹ Die Referate dieser Studientagungen werden herausgegeben von A. BSTEH in einer Reihe „Beiträge zur Religionstheologie“ (St. Gabriel, Mödling); z. B. Bd. 1: *Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt*, 1976; Bd. 2: *Der Gott des Christentums und des Islam*, 1978; Bd. 5: *Erlösung im Christentum und Buddhismus*, 1984. Vgl. H. BETTSCHIEDER, *Literaturbericht zur St. Gabrieler Reihe: „Beiträge zur Religionstheologie“*, in: VERBUM SVD 27 (1986) 89–93.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Thomas Kramm, Zur Kalkbahn 24, D-5163 Langerwehe · Prof. D. H.-W. Gensichen, Eckenerstr. 1, D-6900 Heidelberg 1 · Prof. Dr. Karl Müller, Arnold-Janssen-Str. 24, D-5205 St. Augustin · Prof. Dr. Dr. Johann Baptist Metz, Kapitelstr. 14, D-4400 Münster · Prof. Dr. R. P. Engelbert Mveng, B. P. 1539, Yaoundé, Cameroun · Dr. John Mutiso-Mbinda, P. O. Box 21191, Nairobi, Kenia · Prof. Dr. Tran Van Doan, Fujen University, 24205 Hsinchuang, Taipei/ROC · Prof. Dr. Bernward Willeke, Hösterplatz 5, D-4400 Münster · Prof. Dr. Eduardo Hoornaert, Instituto de Teologia e Estudios Pastorais, Fortaleza/Ceará, Brasil · Bischof Ricardo Ramirez, Diocese of Las Cruces, P. O. Box 16318, Las Cruces/New Mexico 88004, USA · Prof. Dr. Dr. Peter Antes, Bismarckstr. 2, D-3000 Hannover 1 · Prof. Dr. Mariasusai Dhavamony, Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma · Prof. Dr. Dr. Annemarie Schimmel, Lennéstr. 42, D-5300 Bonn 1 · Dr. Ludwig Wiedenmann, Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Bergdriesch 27, D-5100 Aachen · Dr. Franz Wolfinger, Katholisches Institut für missionstheologische Grundlagenforschung, Pettenkoferstr. 26–28, D-8000 München 2 · Prof. Dr. Richard Friedli, Universität Fribourg, Miséricorde, CH-1700 Fribourg · Prof. Dr. P. H. J. M. Camps, Ringlaan 214A, NL-6602 EH Wijchen · Dr. Willi Henkel, Via Aurelia 290, I-00165 Roma · Dr. Josef Metzler, Archivio Segreto Vaticano, I-00120 Città del Vaticano · Prof. Dr. Josef Kuhl, Arnold-Janssen-Str. 24, D-5205 St. Augustin

DIE KIRCHE DER APOSTELGESCHICHTE ALS MODELL FÜR UNSERE ZEIT

von Joseph Pathrapankal

„Ecclesia semper reformanda“ – „Die Kirche bedarf stets der Reformation“ – das war vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine fast häretische, aber heute wie ehemals nützliche und notwendige Feststellung und darüber hinaus eine Tatsache, die dieses Konzil sehr klar und eindeutig bestätigt hat. „Obwohl die Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes . . . niemals aufgehört hat, das Zeichen des Heils in der Welt zu sein, so weiß sie doch klar, daß unter ihren Gliedern, ob Klerikern oder Laien, im Lauf so vieler Jahrhunderte immer auch Untreue gegen den Geist Gottes sich fand. Auch in unserer Zeit weiß die Kirche, wie groß der Abstand ist zwischen der von ihr verkündeten Botschaft und der menschlichen Armseligkeit derer, denen das Evangelium anvertraut ist.“¹ Und das Konzilsdekret über den Ökumenismus sagt: „Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist.“²

Zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil versuchen wir aufs neue zu verstehen, was die Realität der Kirche ist. Während dieser vergangenen zwei Jahrzehnte sind viele Bücher und noch viel mehr Artikel über die Kirche geschrieben worden, und es hat unzählige Diskussionen über die Natur und die Aufgabe der Kirche heute gegeben. Die drei Hauptkonzepte von Kirche als *Mysterium*, *Volk Gottes* und *Pilgernde Kirche* scheinen eine gewisse Polarisierung darzustellen, insbesondere, wenn sie in ihrer Beziehung zur hierarchischen Struktur der Kirche gesehen werden. Folglich verschiebt sich der Schwerpunkt ständig, so daß eine gesunde Theologie der Kirche noch immer ein Desiderat ist. Mit einiger Gewißheit erscheint es auch als ziemlich unwahrscheinlich, daß eine solche Theologie je entwickelt wird, eben weil wir es hier mit einer einzigartigen und beispiellosen, weil zugleich göttlichen und menschlichen Realität zu tun haben. Diese für die Kirche charakteristische Ambivalenz wird im Verlauf der Geschichte immer wieder zutage treten.

In der Auseinandersetzung mit diesem Problem sollten wir zurückgreifen auf das Neue Testament, um zu sehen, wie sich die Realität der Kirche in diesen authentischen Dokumenten des ersten christlichen Jahrhunderts widerspiegelt. Da begegnen wir einer sehr facettenreichen Wirklichkeit der Kirche, und eben diese Wirklichkeit ist es, die uns inspirieren sollte bei unserem Bemühen, die Bedeutung und Aufgabe der Kirche heute zu analysieren und zu klären. Im Hinblick auf ihren Beitrag zur Theologie einer dynamischen Kirche nimmt die Apostelgeschichte unter den Schriften des Neuen Testaments einen besonderen Platz ein. Die vorliegende Studie möchte daher einige wesentliche Aspekte der in diesem neutestamentlichen Text dargestellten Kirche näher beleuchten. Darüber hinaus hoffen wir ein wenig zu erhellen, was die Kirche heute, in einer kritischen und entscheidenden Phase der Menschheitsgeschichte, sein sollte. Die dynamische Kirche der

Apostelgeschichte ist eine ständige Mahnung an die Kirche von heute, offen zu sein für den Heiligen Geist und sich, auch auf sorgenvollen und verwirrenden Wegstrecken, von dynamischen Menschen führen zu lassen.

Bevor wir mit einer Analyse der Realität der Kirche in der Apostelgeschichte beginnen, mag es interessant sein, den jeweiligen Schluß der Evangelien zu betrachten; darin wird nämlich ein Bild der frühchristlichen Mission vermittelt, das von der Wirklichkeit sehr weit entfernt ist. MATTHÄUS schließt sein Evangelium mit den Worten: „Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,18–20).³ Auch andere Evangelien schließen mit dem Auftrag Jesu an die Zwölf (Mk 16,16–18; Lk 24,27). Dies erweckt den Eindruck, als ob die Frühkirche sich mit dem Ziel, alle Völker für Christus zu gewinnen, in einem systematischen und methodischen Zugehen auf die Juden und Heiden spontan für die Verkündigung des Evangeliums eingesetzt hätte. Dies aber entspricht nicht der Wirklichkeit.⁴

Wenn wir die Entwicklungen der frühchristlichen Mission verfolgen, wird klar, daß die Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem zu den Völkern durchaus kein geplanter und systematischer Prozeß war, vielmehr mußte der Weg durch Schwierigkeiten und Risiken, durch Zögern und Erörterung und zuweilen durch Gewalt und Rückschlag hindurch gebahnt werden. Auch das tiefe Verständnis, das den Aposteln durch die Auferstehung Jesu und das Herabkommen des Heiligen Geistes geschenkt wurde, machte sie nicht unbedingt zu dem, was sie hätten sein wollen. Jedoch zwang Gott ihnen seinen Platz nicht auf. Sie mußten aus der Erfahrung lernen und sich auf Gottes Pläne hin umstellen. Die Macht des Geistes, gepaart mit dem Mut bestimmter Führer in der frühchristlichen Kommunität, formten die Kirche zu einer dynamischen Größe.⁵

Der Zugang des Lukas zu einer neuen Theologie der Kirche

LUKAS schrieb in der Apostelgeschichte nicht eine Geschichte der Urkirche, er verfaßte vielmehr eine theologische Geschichte des dynamischen Ursprungs und des kreativen Wachstums der Kirche. Die Zusammenfassung dieser theologischen Geschichte findet sich in Apg 1,8, wo klar über die vertikale und horizontale Dimension des Wachstums der Kirche gesprochen wird. Bereits bei Lk 24,49 hatte Jesus den Jüngern gesagt: „Ich werde die Gabe, die mein Vater verheißen hat (*epaggelía*), zu euch herabsenden. Bleibt in der Stadt, bis ihr mit der Kraft (*dýnamis*) aus der Höhe erfüllt werdet.“ Die Betonung liegt hier auf dem vertikalen Aspekt, der Quelle der Wirksamkeit der Jünger. In Apg 1,8 wird diese Kraft mit dem Heiligen Geist gleichgesetzt und ihnen verliehen, um sie fähig zu machen, in Jerusalem, in Judäa und in Samaria und bis an die Grenzen (*éschaton*) der Erde Zeugen (*mártýres*) zu sein.

Das redaktionelle Werk des LUKAS wie seine universale Zielsetzung in der Darstellung der Apostelgeschichte können nicht überschätzt werden. Der Aufbau der Apostelgeschichte, wie wir sie jetzt vor uns haben, stellt einen Versuch dar, das vorhandene Material in einen zusammenhängenden, in sich abgerundeten Bericht zu bringen. Das vor allem beeinflusst von den Idealen der nachpaulinischen Periode und durch LUKAS' eigene Theologie von Sendung und Geschichte. Das geographische Interesse des Lukas in der Apostelgeschichte ist nur zu offensichtlich. Er erwähnt in der Apostelgeschichte 32 Länder, 54 Städte und 9 der Mittelmeerinseln. Auf sie wird Bezug genommen gemäß der Reihenfolge, in der das Evangelium nach dem in Apg 1,8 aufgestellten theologischen Programm von Jerusalem aus verbreitet wird, bis es Rom erreicht. Eine nähere Analyse der Apostelgeschichte wird zeigen, daß Lukas den ganzen Prozeß des Zeugnisgebens als in sechs Phasen sich vollziehend entwickelt. Jede Phase schließt mit einer Stellungnahme über die gerade berichteten Ereignisse und faßt den erzielten Erfolg zusammen.

Erste Phase (1,1–6,7): Ereignisse in der Kirche von Jerusalem. Die Rolle des Heiligen Geistes in der Ausbreitung der Kirche. Die Predigt des Petrus. Die Einsetzung der Sieben. Die Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Wirksamkeit ist in 6,7 gegeben:

„Das Wort Gottes breitet sich aus; die Zahl der Jünger in Jerusalem wurde immer größer; auch eine große Anzahl von Priestern nahm gehorsam den Glauben an.“

Zweite Phase (6,8–9,31): Die Kirche breitet sich in Palästina aus. Predigt des Stephanus und sein Martyrium. Philippus in Samaria; er tauft den äthiopischen Eunuch. Die Bekehrung des Saulus und seine Predigtstätigkeit in Damaskus. Das Wachstum der Kirchen in Judäa, Galiläa und Samaria mit der Schlußbemerkung in 9,31:

„Die Kirche in ganz Judäa, Galiläa und Samaria hatte nun Frieden; sie wurde gefestigt und lebte in der Furcht vor dem Herrn. Und sie wuchs durch die Hilfe des Heiligen Geistes.“

Dritte Phase (9,32–12,24): Die Kirche breitet sich aus in heidnische Gebiete. Bekehrung des Kornelius. Gründung der Kirche von Antiochia. Schwierigkeiten mit den Juden. Verfolgung durch Herodes Agrippa.

„Das Wort des Herrn aber wuchs und breitete sich aus“ (12,24).

Vierte Phase (12,25–16,5): Die Kirche unter den Heiden. Das südliche und mittlere Kleinasien. Die erste Missionsreise des Paulus. Streitfragen mit Judenchristen. Das Apostelkonzil in Jerusalem. Paulus bereitet sich auf die zweite Missionsreise vor.

„Die Gemeinden wurden im Glauben gestärkt und wuchsen von Tag zu Tag“ (16,5).

Fünfte Phase (16,6–19,20): Die Kirche weitet sich aus von Kleinasien nach Griechenland. Das Evangelium erreicht die politischen und kulturellen Zentren von Griechenland und Mazedonien. Der Abschluß des Prozesses ist in 19,20 gegeben:

„So wuchs das Wort des Herrn mit Macht und wurde stark.“

Sechste Phase (19,21–28,31): Das Wort Gottes wird durch Paulus, den Gefangenen Christi, nach Rom gebracht. Sogar als Gefangener ist Paulus befähigt, das Wort Gottes zur Hauptstadt der Welt, nach Rom, zu bringen und erfüllt so den Befehl des Auferstandenen in Apg 1,8:

„Er empfing alle, die zu ihm kamen. Er verkündete das Reich Gottes und trug ungehindert und mit allem Freimut die Lehre über Jesus Christus, den Herrn vor“ (28,30b–31).

C. H. TURNER bediente sich dieser Zusammenfassungen, um die Apostelgeschichte in sechs historische Abschnitte („panels“)⁶ zu teilen. Dem Leser wird bald bewußt, daß der Verfasser Teile seiner Geschichte verfaßt hat durch Ineinanderschieben, Nebeneinanderstellen und auch durch Verschmelzen verschiedener Berichte, um eine einheitliche Erzählung vorstellen zu können. Überdies wurden viele Versuche unternommen, die verschiedenen Quellen, die LUKAS benutzt haben muß, wie eine palästinische, eine antiochenische und eine paulinische, herauszukristallisieren. Man kann annehmen, daß er bei der Zusammenfügung dieser Quellen mit der gleichen geduldigen Sorgfalt voringing wie bei seinem Evangelium (Lk 1,1–3).⁷

Wie das redaktionelle Werk des LUKAS in der Abfassung der Apostelgeschichte auch immer beschaffen sein mag, er hat es vermocht, das hauptsächliche Problem der Zeit aufzuzeigen, ein Problem so voller Komplikationen und Vorurteile, daß es nur durch das stete Eingreifen des Heiligen Geistes gelöst werden konnte. Das Problem war: Universalismus gegen Exklusivismus, oder in weniger theoretischen Begriffen: Konnten die Heiden Glieder der Kirche werden ohne das Judentum mit allen Vorschriften des mosaischen Gesetzes anzunehmen? Für uns ist dieses Problem sekundär, doch für diese erste Generation von Christen, die zu Anfang alle Juden waren, war es ein enorm schwieriges. Jesus selbst war Jude, alle seine Jünger waren Juden. Nach der Himmelfahrt finden wir diese erste Gruppe dem Tempel ergeben, dem mosaischen Gesetz gehorsam und treu in der Darbringung von Opfern in Jerusalem.

Gleichzeitig bildete sie eine getrennte Gruppe mit einem tiefen Glauben an JESUS als den Messias und Erlöser von der Sünde. Ihr Leben zeichnete sich aus durch apostolisches Lehren, brüderliche Liebe, gemeinsames Gebet und das Brechen des Brotes. Wir finden ein im Entstehen begriffenes Christentum, das noch tief in das Judentum eingebettet ist. Das Werk des Geistes wird es sein, dieser werdenden Kirche Richtung und Reifung zu schenken.

LUKAS ist wahrscheinlich der einzige heidnische Schriftsteller des Neuen Testaments. Deshalb ist es für ihn nur natürlich, jene Aspekte der Kirche in diesem Prozeß, die seinem universalistischen Blickpunkt günstig sind, zu analysieren. Doch noch mehr ist es sein kritischer Sinn für theologische Interpretation, der ihn befähigte, einer aufrichtigen Analyse der verschiedenen Ereignisse, die die Geschichte der Urkirche ausmachten, verschrieben zu bleiben. Aufgrund dieser Analyse erhalten wir heute ein klares Bild der dynamischen Kirche der Apostelgeschichte.

Von Wichtigkeit unter den Ereignissen, die das Wachstum der Kirche beschreiben, war die von verschiedenen Einzelpersonen, die den Mut hatten,

anders zu denken und mit Entschiedenheit entsprechend zu handeln, übernommene Führungsrolle. Tatsächlich konnte die von Christus versprochene göttliche Kraft nur wirksam und praktisch werden durch solch kühne Schritte jener charismatischen Führer.⁸ Die Führer der Jerusalemer Kirche und der Kirche in der Gesamtheit betrachteten die neue von JESUS von Nazaret gegründete religiöse Bewegung mehr als eine sektiererische denn als eine radikal neue, das Judentum übersteigende Wirklichkeit. Diese Sekten-Mentalität erhellt aus der Tatsache, daß Führer wie Gläubige den Tempel zu den offiziellen Gebeten besuchten (3,1). Auch die Juden betrachteten diese Bewegung als eine Sekte (*haíresis*) (vgl. Apg 24,5; 28,22; 24,14; 5,17).⁹ Die Kirche von Jerusalem betrachtete sich als eine messianische Gruppe, die die Messianität des Jesus von Nazaret anerkannte und auf die Parusie wartete, eine Zeit, in der die Mitglieder dieser Gruppe der endzeitlichen Segnungen teilhaft werden und die Zwölf auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten würden (vgl. Mt 19,28). Auch der ‚Dienst am Wort‘ (*diakonía toũ lógou*) (Apg 6,2.4), den die Apostel versahen, wird von einigen Neutestamentlern mehr als eine sitzende, emsige Studienübung des Alten Testaments in seiner Erfüllung in JESUS CHRISTUS interpretiert als ein eigentlicher Predigtdienst.

Tatsächlich wird kaum von einem anderen als PETRUS berichtet, daß er das Evangelium gepredigt habe. Es könnte sein, daß die Apostel entsprechend der Praxis der jüdischen Rabbinen ihre Zeit damit verbrachten, das Alte Testament zu studieren und *testimonia* auszubauen, um zu beweisen, daß Jesus von Nazaret der Messias ist. Außerdem könnte es wohl möglich gewesen sein, daß die Zwölf ihre Zeit auch damit verbrachten, über die Lehren Jesu nachzudenken, über seine unverwechselbaren, herausfordernden Ideen, denen sie während seines öffentlichen Auftretens gelauscht hatten.

Die Apostelgeschichte beschreibt das gemeinsame Leben der Jerusalemer Christen, daß sie ein Herz und eine Seele waren (Apg 2,42–47; 4,32–35). Freilich war das neue Leben ein herausforderndes, und es ist auch wahrscheinlich, daß sie darin von der Kommunität in Qumran inspiriert wurden, die sich selbst als die eschatologische Kommunität des Neuen Bundes bezeichnet hatte. Doch als solche besaß die christliche Gemeinde von Jerusalem einen ziemlich begrenzten Horizont. Es scheint, daß ihr unmittelbares Ziel war, so viele Juden wie möglich zu einer Gruppe zu bekehren. Die einzige Bedingung war, dieses neue Leben in ganzer Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit anzunehmen. Die Geschichte von HANANIAS und SAPHIRA illustriert diesen Punkt (Apg 5,1–11). Es war bereits der Beginn einer destruktiven Krise in der Gemeinschaft, und der Verfasser nahm einen sehr kühnen Standpunkt ein in der Ausrottung aller solcher ungesunder Elemente aus der christlichen Kommunität.

Allmählich jedoch wurden die Probleme tiefgreifender. Ein erstes solches Problem war das Nebeneinander von christlichen Witwen des palästinischen und des hellenistischen Judentums. Obschon wir nicht viel über die Funktion dieser Witwen in der Urkirche wissen (vgl. Tim 5,13–16), gab es sie ohne Zweifel in verschiedenen christlichen Kommunitäten (Apg 9,39). Auch die Führer der frühen Kirchen wie IGNATIUS und POLYCARP bezeugen das. In Jerusalem schuf das Dasein von Witwen, die zwei kulturell verschiedenen Gruppen angehörten, Probleme. Die hellenistischen jüdischen Witwen beklagten sich, daß sie bei der täglichen Versorgung vernachlässigt wurden. An sich eine geringfügigere Angelegenheit, wurde sie doch der Ausgangspunkt bedeutenderer Entwicklungen in der Geschichte der Urkirche. LUKAS berichtete die Begebenheit so, daß er auf einen neuen Schwerpunkt in der Jerusalemer Kirche hinzielen kann. Die sieben ‚Diener des Tisches‘, die gewählt wurden, um für die tägliche Verteilung der Mittel zu sorgen, waren bekannt als Männer voll des Heiligen Geistes und Weisheit (6,3). Außerdem waren alle diese sieben Männer Hellenisten – das kann man schon aus ihren Namen schließen –, und das bedeutete einen Sieg für eine gedemütigte Gruppe. Der letzte war NIKOLAUS, ein zu Christus bekehrter Proselyt.

Stephanus, der autorisierte Übertreter

Für LUKAS bedeutete dieser Vorfall nur einen Übergang und den Ansatzpunkt für bedeutendere Entwicklungen, die in der unmittelbaren Zukunft in der Kirche stattfinden sollten. Stephanus, der Führer der Gruppe, war ein von Gott reich gesegneter Mann und voller Kraft; er tat große Wunder unter dem Volk. Doch darüber hinaus wurde er zu einem neuen Brennpunkt der Aufmerksamkeit für die Kirche. Seiner Weisheit und seinem Glauben konnte keiner widerstehen. Kurz, er wurde ein Mann des Widerspruchs. Als erster Zeuge (*mártys*) Christi, war es sein Geschick, all das durchmachen zu müssen, dem Jesus sich gegenübergestellt sah: falsche Anklage und schließlich Tod. Darüber hinaus war sein Zeugnis für Christus die Wiederholung der nämlichen Haltung, die JESUS dem Gesetz und dem Tempel gegenüber eingenommen hatte. Er wurde angeklagt, gegen die Thora und den Tempel zu sprechen. Ihm wurde das Verbrechen vorgeworfen, in seinem Angriff gegen den Tempel mit Jesus von Nazaret gemeinsame Sache zu machen; es war eben der Tempel, den PETRUS und JOHANNES und andere einige Male am Tage zu den offiziellen Gebeten besuchten (vgl. Apg 2,46). STEPHANUS mußte sich verteidigen. In der längsten in der Apostelgeschichte aufgeführten Rede schildert Stephanus die ganze Heilsgeschichte und ihren göttlich geleiteten Verlauf mit dem Höhepunkt des Kommens des Dieners Christus. Zum erstenmal kam es zu einer Polarität zwischen Kirche und Judentum; zum erstenmal mußte die Kirche ihr inneres Wesen definieren und ihre Identität begründen. STEPHANUS hatte den Mut dazu, jedoch auf Kosten seines Lebens.

Sein Zeugnisgeben für Christus bedeutete, eben die Ideale, für die Jesus eintrat, sowohl in seiner kritischen Haltung dem Judentum gegenüber wie in seiner vergehenden seinen Feinden gegenüber, in seinem eigenen Leben nachzubilden (vgl. Apg 7,59–60).

Philippus, der nichtautorisierte Missionar

Die Stephanus-Episode entzündete eine neue Welle der Feindschaft gegen die Christen. Wir erfahren, daß die Kirche in Jerusalem bald eine grausame Verfolgung zu erdulden hatte. Wurde die gesamte Kirche verfolgt? Das ist zu bezweifeln; denn wir lesen, daß die Apostel verschont blieben (8,1). Warum wurden die Apostel nicht verfolgt? Die Absicht des Verfassers scheint es zu sein, die Existenz und das Weiterbestehen der Jerusalemer Kirche gesichert zu wissen. Außerdem scheint es auch, daß die Verfolger die Apostel überhaupt nicht als gefährliches Element betrachteten. Tatsächlich waren sie, wie bereits erklärt wurde, eine pro-jüdische Gruppe.

Diese Verfolgung bildete eine weitere kreative Krise in der frühen Kirche. Es war ein Augenblick der Ausgießung der Kraft des Geistes, der durch STEPHANUS zu wirken begonnen hatte. Die hellenistische Gruppe, charakterisiert durch ihre zentrifugale Kraft, begann aus dieser Situation Vorteil zu ziehen.¹⁰ Obschon von der offiziellen Kirche in Jerusalem nicht autorisiert, predigte PHILIPPUS, einer der Sieben, das Evangelium unter den Samaritern, den erbitterten Feinden der Juden. Die Mission des PHILIPPUS war erfolgreich, wie sich im Verlauf der Geschichte zeigt: „Die Menge achtete einmütig auf die Worte des Philippus; sie hörten zu und sahen die Wunder, die er tat“ (8,6). Auch SIMON MAGUS wurde bekehrt (8,13), obschon seine Bekehrung noch an Tiefe gewinnen mußte (8,24).

Was hier beachtenswert ist, ist die positive Reaktion der Jerusalemer Kirche. Obschon die Predigt des Evangeliums bei den Samaritern zur Sendung Christi an die Apostel gehörte (Apg 1,8), war die von PHILIPPUS ergriffene Initiative als solche nicht von der offiziellen Leitung der Jerusalemer Kirche autorisiert. Jedoch verfügte sie über PHILIPPUS' Mission kein Moratorium, vielmehr gingen zwei der Apostel, PETRUS und JOHANNES – und auch sie gehörten zu den ‚Säulen‘ –, nach Samaria, um für die Bekehrten zu beten und ihnen die Hände aufzulegen und so die Mission des PHILIPPUS zu billigen. PHILIPPUS war nicht einer der Zwölf, er war nur für den Dienst an den Tischen bestimmt. Er war nur ein Laie! Doch dieser Laie wurde dafür verantwortlich, das Evangelium aus dem jüdischen Territorium herauszulösen und den Nichtjuden zugänglich zu machen. Es scheint sogar, daß der von Philippus gewagte kühne Schritt, die Apostel PETRUS und JOHANNES bestimmte, ebenfalls den Nichtjuden zu predigen. Wir lesen: PETRUS und JOHANNES „machten sich auf den Weg zurück nach Jerusalem und verkündeten in vielen Dörfern der Samariter das Evangelium“ (8,25). Obschon die Verfolgung offensichtlich einen Rückschlag für die Jerusalemer Kirche bedeutete, bereite-

te sie auf geheimnisvollere Weise das Wachsen der Kirche und die Ausbreitung des Evangeliums vor. Später lesen wir, daß die Kirche in Antiochia, die zweite bedeutendere Kirche im ersten Jahrhundert, von denen gegründet wurde, die während des Martyriums des STEPHANUS verfolgt und zerstreut worden waren (vgl. Apg 11,19–26). In dieser Kirche wurden die Gläubigen zuerst ‚Christen‘ genannt (11,26), und es war diese Kirche, die später den kühnen Schritt wagte, BARNABAS und SAUL zur Predigt des Evangeliums unter den Heiden auszusenden (Apg 13,1–3).

Die von Philippus ausgelöste Krise fand mit der Bekehrung der Samariter nicht ihr Ende. Der Geist trieb PHILIPPUS, einem äthiopischen Beamten, einem Heiden, zu begegnen und die Aufsicht zu führen über seine Bekehrung und ihn zu taufen (Apg 8,26–39). Dieses Ereignis trieb PHILIPPUS dazu, das Evangelium auch anderen Heiden zu predigen, und wir erfahren, daß er nach Aschdod und Cäsarea und in andere Dörfer der Heiden ging und die Frohbotschaft in jeder Stadt verkündete (8,40). Wir wissen nicht, ob die Jerusalemer Kirche davon wußte oder nicht, doch Lukas möchte uns sagen, daß auch diese Phase der Verkündigung des Evangeliums an die Heiden von einem Laien eingeleitet wurde, und noch dazu von einem nichtautorisierten Missionar!

Die Kornelius-Episode

Die Geschichte der Bekehrung des Kornelius, die längste Einzelgeschichte der Apostelgeschichte (66 Verse), wird aufgrund ihrer so entscheidenden theologischen Bedeutung für die gesamte Theologie der Apostelgeschichte in allen Details erzählt, oft mit unnötigen Wiederholungen.¹¹ Einerseits ist der Verfasser überzeugt, daß das Evangelium jeden angeht, versucht jedoch andererseits die Leser zu überzeugen, daß dieser universalistische Zugang durchaus nicht charakteristisch war für die offizielle Kirche, sondern vielmehr von der unteren Schicht der christlichen Kommunität entwickelt wurde, wie bei der Bekehrung des äthiopischen Beamten.

Die charakteristische Note dieser Erzählung ist ihr göttlicher Zwang. Petrus ist am wenigsten vorbereitet, CORNELIUS in die christliche Kommunität aufzunehmen. Zweimal wird uns über die Weigerung des PETRUS, CORNELIUS zuzulassen, berichtet: „Noch nie habe ich etwas Unreines und Unheiliges gegessen“ (10,14; 11,8). Gott sieht die Dinge jedoch ganz anders: „Was Gott für rein erklärt, nenne du nicht unrein!“ (10,15; 11,9). Das geschah dreimal. Die Geschichte wird so erzählt, daß Gott die volle Verantwortung für die Bekehrung des CORNELIUS übernimmt. Er beanstandet allein den menschlichen Widerstand. Petrus mußte bekehrt werden, ehe er CORNELIUS bekehren konnte.

Dieses Ereignis hatte weit mehr zur Folge als nur die Bekehrung des Heiden. Nicht nur CORNELIUS wurde bekehrt, sondern auch andere, die der Botschaft des PETRUS lauschten (Apg 10,44–48). Es war ein zweites Pfingsten, das Pfingsten der Heiden. PETRUS wurde bewußt, daß Gottes Gaben nicht das

ausschließliche Privileg eines Menschen sind, und deshalb bestimmte er, daß denen, die zuhörten, voller Anteil am Segen des Evangeliums gegeben werden sollte. PETRUS sagte: „Kann jemand denen das Wasser zur Taufe verweigern, die ebenso wie wir den Heiligen Geist empfangen haben“ (10,47). So ordnete PETRUS an, daß sie im Namen JESU CHRISTI getauft werden sollten, und er blieb einige Tage bei ihnen. So verlieh er seiner Gemeinschaft mit den Heidenchristen Ausdruck.

Das war noch nicht das Ende der Geschichte. PETRUS ist der Führer der Jerusalemer Gemeinde und darum haben seine Handlungen weitreichende Konsequenzen. Er wurde seines ökumenischen Vorgehens wegen kritisiert. PETRUS hatte sich zu seinem neuen Standpunkt erst nach inneren Kampf bekehrt, und so hatte er seine Argumente bereit. Er fragte sie: „Wer bin ich, daß ich Gott hindern könnte?“ (11,17). Als die Gegner des PETRUS die Festigkeit sahen, mit der er in der Sache vorging, hörte ihre Kritik auf und sie begannen, Gott zu loben: „Gott hat also auch den Heiden die Umkehr zum Leben geschenkt“ (Apg 11,18).

Die Kirche in Antiochia: Die Kraftzentrale eines neuen missionarischen Vorstoßes

Was in der Jerusalemer Kirche geschehen war, war nur Vorbereitung für eine Entwicklung von größerer Bedeutung in der Kirche von Antiochia. Die Kirche in Antiochia wurde von hellenistischen Christen gegründet, die in der Verfolgung nach dem Tod des STEPHANUS verstreut worden waren (Apg 11,19–26). Diese Kirche stand an sich auf gutem Fuß mit der Jerusalemer Kirche. Wir erfahren, daß die Jünger in Antiochia während einer Hungersnot, die die Jerusalemer Kirche betroffen hatte, Geld sammelten und es durch BARNABAS und SAULUS den Ältesten in Jerusalem sandten (Apg 11,27–30).

Doch auf einer wichtigen Stufe in ihrer Geschichte fragte die Kirche von Antiochia die Jerusalemer Kirche nicht einmal um Rat, geschweige denn um deren Erlaubnis. Es war auch nicht nötig; denn der Heilige Geist hatte die Initiative in der Angelegenheit ergriffen. Die Kirche von Antiochia wurde gebeten, zwei ihrer besten Männer für die Heidenmission freizustellen. Es waren BARNABAS und SAULUS (Apg 13,1–3). Die Gemeinde fastete und betete; sie legten BARNABAS und SAULUS die Hände auf und sandten sie aus.

Die erste Missionsreise des PAULUS war ein großer Erfolg, wie aus der Beschreibung in der Apostelgeschichte geschlossen werden kann (vgl. 13,4–14,28). Wichtig ist zu beachten, daß diese erste Missionsreise auch den Hintergrund für das Grundprinzip der Heidenmission vorbereitete, da „das Sichwenden an die Heiden“ aufgrund der Verstocktheit der Juden nötig wurde (13,46–48). So ebneten die verschiedenen, mit der Stephanus-Episode beginnenden Ereignisse für das Evangelium den Weg zu einer freien, für alle offenen Wirklichkeit. Die Krise, für die STEPHANUS verantwortlich war, erwies sich als der richtige Weg, um das Evangelium aus der jüdischen Verklammerung zu befreien.

LUKAS hat seine Leser durch einen ganzen Komplex von Ereignissen geführt und jedesmal versichert, daß das Evangelium zuverlässig sei und Erfolg habe. Dreimal hat er das Thema der Zulassung der Heiden in die Kirche vorgestellt, alle dreimal als von Gott und seinem Geist gewollt. Jetzt schließlich nimmt das Problem einen neuen Ernst an. „Es kamen einige Leute von Judäa herab und lehrten die Brüder: Wenn ihr auch nicht nach dem Brauch des Mose beschneiden laßt, könnt ihr nicht gerettet werden“ (15,1). Da nun PAULUS und BARNABAS von ihrer erfolgreichen Heidenmission zurückgekehrt waren, gerieten sie mit ihnen in ein heftiges Argumentieren. Man zog aus der Debatte den Schluß, daß die Angelegenheit in Jerusalem erledigt werden sollte. Folglich wurden Paulus und Barnabas mit anderen zusammen abgesandt, um nach Jerusalem zu gehen und die Apostel und Ältesten in dieser Angelegenheit zu sprechen.

Es würde den Umfang dieser Studie sprengen, wollten wir auf den historischen Charakter dieser Geschichte eingehen, nämlich ob das Jerusalemer Konzil genauso stattfand, wie es in Apg 15 beschrieben ist. Die Schwierigkeit ist um so größer, da die Wahrscheinlichkeit besteht, das Gal 2,1–10 eine Zweitbeschreibung des Jerusalemer Konzils ist. Die beiden Erzählungen atmen eine völlig andere Atmosphäre, und die Einzelheiten variieren ebenfalls. Doch die in beiden Erzählungen erreichten Schlußfolgerungen weisen auf Gleichheit hin. Das Problem der Aufnahme der Heiden in die Kirche wurde ein für allemal geklärt. Nach dem Bericht der Apostelgeschichte spielten PETRUS und JAKOBUS die entscheidende Rolle, während nach Gal 2,1–10 PAULUS den kühnen Schritt wagte, die ‚Säulen‘ von ihrer Arbeitsteilung zu überzeugen. Dank dieser Entscheidung konnte die künftige Mission des PAULUS, SILAS und TIMOTHEUS ohne jedes größere Problem vonstatten gehen (vgl. 16,1–21,15). Die Krisen, die mit dem Streit der Witwen in Jerusalem begannen, sind endlich aus dem Weg geräumt, obschon die pro-jüdischen Tendenzen in der Jerusalemer Kirche immer eine Tatsache und ein Problem blieben (vgl. Apg 21,17–25).

Schluß

Die obige Analyse hat gezeigt, daß die Kirche durch eine Reihe von Krisen gehen mußte, ehe sie die Kirche, wie sie Christus gewollt hatte, werden konnte.¹² Wie wir zu Beginn dieser Studie sagten, handeln wir hier nicht über die Geschichte der Urkirche. LUKAS wollte keine derartige Geschichte schreiben. Er war mehr an einer theologischen Stellungnahme interessiert. Darin wollte LUKAS nachweisen, daß die Kirche sich entwickelte, nicht nur trotz der Krisen, sondern auch aufgrund dieser Krisen. Wenn die Leitung der Kirche auch in fehlbaren menschlichen Händen lag, so blieb doch immer klar, daß es die ‚Kraft von oben‘ gab, um diesen Wachstumsprozeß zu leiten.

Mehr denn jemals geht die Kirche von heute durch eine Reihe von Krisen, und das gilt von allen Kirchen. Wichtig ist, daß wir in der Einschätzung dieser Krisen eine positive Stellungnahme beziehen; denn sie gehören zur eigentlichen Dynamik des Wachstums. Das gilt um so mehr, da die Kirche zugleich göttlich und menschlich ist und es geschehen könnte, daß das Menschliche das Göttliche sehr oft verdunkelt, ja, sogar auszulöschen vermag. Doch wie in der Urkirche ist die ‚Kraft von oben‘ machtvoll genug, das Wachstum nicht unterbrechen zu lassen. Was wir heute bitter nötig haben, sind dynamische Führer, Männer und Frauen, ausgezeichnet durch Weisheit und ausgestattet mit dem Geist Gottes, die nicht nur kreative Krisen heraufbeschwören, sondern sie auch zum Erfolg führen und die Kirche zur Dienerin des Gottesreiches machen. STEPHANUS, PHILIPPUS und PAULUS waren gezeichnet von diesem Dynamismus des Geistes, und sie laden uns ein, es ihnen gleichzutun.

Die Geschichte der dynamischen Kirche in der Apostelgeschichte hat ihre Bedeutung nicht allein wegen der entscheidenden Rolle, die sie in der Geschichte der Urkirche spielt, d. h. in der Zeit ihrer Entstehung und im Hinblick auf die Entwicklung zu einer weltweiten Realität, sondern auch wegen der Botschaft, die sie an die Kirche von heute richtet. Die missionarische Tätigkeit der Kirche ist etwas, das von allen ihren Mitgliedern ausgeübt werden muß. Dabei kann es durchaus geschehen, daß die sogenannten Laien unter den Mitgliedern der Kirche mitunter eine klarere Sicht der Dinge haben als die offizielle Kirche selbst. Tatsächlich werden alle Mitglieder der Kirche vom Heiligen Geist geführt und inspiriert. Diese Wahrheit wurde vom Lehramt der Kirche aufs neue bekräftigt (LG 12). Wenn das so ist, dann haben alle Mitglieder der Kirche in der Mission der Kirche eine Aufgabe zu erfüllen, sei es in der Verkündigung des Evangeliums oder im Engagement der Kirche in der Welt. Es ist dies eine ebenso harte wie heikle Realität, die die offizielle Kirche anerkennen muß, eine Realität jedoch, die im Grunde nur eine Wiederholung der Geschichte darstellt. Darum können in der heutigen Kirche Spannungsbereiche und Konfliktsituationen, Mißverständnisse und Verwirrungen ebenso entstehen wie das in der Kirche früher der Fall war. Dies ist im Wachstumsprozeß einer lebendigen Gemeinschaft unvermeidlich. Christus hat niemals fertige Antworten auf alle Probleme gegeben; aber er verhiess seinen Geist, der die Kirche durch alle Zeiten leiten sollte.¹³ Diese Tatsache trifft in besonderer Weise auf Indien zu, ein Land mit einer sehr alten christlichen Tradition, da aber zugleich von der Gegenwart vieler anderer authentischer religiöser Traditionen geprägt ist. Folglich hat die Kirche in diesem Land eine Mission, die vielleicht nicht genau die gleiche ist wie in anderen Teilen der Welt.

Die missionarische Situation Indiens weist in der Tat einige Merkmale auf, die möglicherweise einzigartig und nur für dieses Land charakteristisch sind. Indien ist ein Land, in dem praktisch alle großen Religionen der Welt Heimat gefunden haben. Die Christen bilden ungefähr drei Prozent der indischen Bevölkerung, darunter weniger als zwei Prozent Katholiken. Hinzu kommt, daß die christliche Bevölkerung sehr ungleich über das Land verteilt ist mit

einigen wenigen Gebieten, in denen die Zahl der Christen 20 Prozent erreicht, und anderen Gegenden, in denen es überhaupt keine Christen gibt.

In Anbetracht dieser Situation müßte die interreligiöse Annäherung in diesem Land Dimensionen und Merkmale haben, die unter Umständen mit der Psychologie und Denkweise des christlichen Westens nicht übereinstimmen. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen skizzierten großzügigen und breit angelegten Ansätze müssen aufgegriffen und verwirklicht werden.¹⁴ Für die Kirche in multireligiösen Ländern wie Indien ist es eine absolute Pflicht, die verschiedenen Weisungen hinsichtlich der interreligiösen Beziehungen in die Praxis umzusetzen. Die bei vielen vorherrschende Befürchtung, eine tolerante Haltung gegenüber den nichtchristlichen Religionen verwischen und so zu religiöser Gleichgültigkeit und zur Entmutigung des missionarischen Eifers führen, entspringt letztlich nicht einer wahren Liebe zur Kirche, sondern der Eigenliebe und Selbstgefälligkeit. Gott steht über den engstirnigen Spekulationen des menschlichen Verstandes. Es bedarf dringend neuer Schritte zur Artikulierung dieser Wahrheit. Die Ermutigung der offiziellen Kirche, neue Zugangswege zu den nichtchristlichen Religionen zu bahnen, ist ein klarer Beweis dafür, daß Gott seine Kinder aufruft, neue Einstellungen zu entwickeln und eine gesündere Atmosphäre zu schaffen.

Je eher wir das tun, um so besser wird es für die Kirche in Indien und für die Weltkirche insgesamt sein. Die Kirche in Indien hat das Privileg, in dieser Aufgabe eine Führungsrolle zu übernehmen. Für uns alle aber ist es wichtig daran zu denken, daß wir niemals versuchen sollten, Gott an seinem Wirken zu hindern (vgl. Apg 11,17).

SUMMARY

The reality of the Church in the Acts of the Apostles presents itself as a model for any discussion on the Church today. The programme of the apostles as envisaged by the Acts of the Apostles is one of bearing witness to Christ till the end of the earth (Acts 1:8). The growth of the Church as related to this movement is presented in this New Testament writing with a dynamism that is characterized by the abiding presence and guidance of the Holy Spirit on the one hand and the courageous attitude and action of certain dynamic leaders, such as Stephen, Philip and Paul, on the other hand.

These men initiated a series of creative crises in the course of time in order to establish the identity of the Church as something transcending the narrow limitations of Judaism. In this Stephen had to play a decisive role and later Philip went a step further preaching the Gospel to the Samaritans. The founding of the Church of Antioch constituted a landmark in the history of the Church, and the mission of Barnabas and Paul from this Church to preach the Gospel among the Gentiles definitively liberated the Church from its pro-Jewish tendencies. The final crisis was the Jerusalem Council where the freedom of the Gospel and the universality of the Church were recognized once and for all by all. What we need today is such a dynamic understanding of the

Church in which the Spirit of God exercises his power and dynamic persons lead the Church with courage and determination. Moreover, the apparent crises which exist in the Church today are to be treated in a positive manner, so that they can contribute to the growth of the Church. This is particularly true where the Church exists in multi-religious contexts, such as in India, where it has to manifest its dynamism and openness in its relationship with other religions.

¹ *Gaudium et spes* 43.

² *Unitatis redintegratio* 6.

³ Vgl. O. MICHEL, *Der Abschluß des Matthäusevangeliums*, in: *Ev. Theologie* 10 (1950) 16–26.

⁴ Vgl. O. HAHN, *Mission in the New Testament* (SBT 47) London 1965; A. VON HARNACK, *Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Nachdr. der 4. Auflage 1924) Osnabrück 1966.

⁵ Vgl. J. PATHRAPANKAL, *The Hellenists and their missionary dynamism in the early Church and its message for our times*, in: *Biblehashyam* 8 (1982) 212–226.

⁶ Diese Ansicht hat keine allgemeine Zustimmung gefunden. Vielleicht sollte hier auch Apg 5,42 aufgeführt werden als Zusammenfassung des Fortschreitens der Mission, vgl. A. H. MCWEILE, *Introduction to the Study of the New Testament*, Oxford ²1953, 97f.

⁷ Vgl. M. H. SHEPHERD JR., *A Venture in the Source Analysis of Acts*, in: *Munera Studiosa* (Festschrift W. P. H. Hatch), Cambridge 1946, 91–105; E. HAENCHEN, *Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte*, in: *ZThK* 52 (1955) 205–225.

⁸ Vgl. F. F. BRUCE, *Men and Movements in the Early Church*, Exster 1979.

⁹ Die Juden nannten die Anhänger Jesu die „Sekte der Nazarener“ (Apg 24,5) etwa wie die Sekte der Sadduzäer (Apg 5,17).

¹⁰ Vgl. O. CULLMANN, *Samariener und Anfänge der christlichen Mission*, in: *Vorträge und Aufsätze 1925–1962*, Tübingen 1966, 232–240.

¹¹ Vgl. H. SCHLIER, *Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit*, in: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1956, 90–107.

¹² Wir würden gut daran tun, uns von unserem pietistischen Verständnis der Frühkirche zu lösen, so als ob diese eine ganz und gar übernatürliche Gemeinschaft gewesen wäre. Da hat es sehr wohl Probleme gegeben; nichtsdestoweniger aber hat die Frühkirche uns einige wichtige Erkenntnisse vermittelt, die wir in der Kirche von heute bereit sein sollten, in die Praxis umzusetzen.

¹³ „Die Frühkirche, weit davon entfernt, eine gebrauchsfertige Vermittlerin für die Heidenmission und die Universalität der christlichen Botschaft zu sein, hatte sowohl aus ihren eigenen Erfahrungen und Prüfungen wie auch aus den Problemen der verschiedenen Gruppen zu lernen, daß sie ihren engen Horizont überschreiten und die Frohbotschaft des Heils allen Völkern bringen mußte“ vgl. J. PATHRAPANKAL, *Good News and Witness*, hg. von L. LEGRAND, Bangalore 1973, 82.

¹⁴ In der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ heißt es in Nr. 2: „Deshalb mahnt sie (die katholische Kirche) ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“

FREMDE MUSLIME
HAUSA-GEMEINDEN IN DER DIASPORA

von Peter Heine

Kaum eine vorindustrielle Gesellschaft, deren politische und ökonomische Strukturen sich zu einer gewissen Komplexität entwickelt hatten, verzichtete bei der Erfüllung der ihr gestellten Aufgaben auf die Hilfe von religiösen und/oder ethnischen Außenseitern. Das gilt für die deutschen Fürstentümer des Barock mit ihren Hofjuden;¹ das gilt außerhalb Europas in noch augenfälligerem Maße für weite Teile der islamischen Welt, wo Kriegssklaven für die Sicherheit der Herrscher sorgten und sich auf diese Art auch zu einer politisch führenden Schicht entwickeln konnten.²

Neben dem politischen Bereich spielten Fremde auch in der Wirtschaft der islamischen Welt des Mittelalters eine wichtige Rolle. Es sei nur auf die Bedeutung jüdischer Handelsaktivitäten verwiesen, wie sie uns aus den Dokumenten der Geniza von Kairo deutlich werden.³ Die Fähigkeit zum Fernhandel, zu weitreichenden Verbindungen und finanziellen Transaktionen war aber kein Monopol der orientalischen Juden. Muslime führten oft in gleicher Weise riskante Geschäfte durch, die sie in weite Teile der damals bekannten Welt führten, so auch nach Westafrika.

Der Handel war seit jeher eine bevorzugte Betätigung von Muslimen, die weder durch gesellschaftliche noch religiöse Vorurteile behindert wurde. Er kann als eine der Hauptsäulen der Ökonomie der islamischen Welt nicht nur in der vorindustriellen Zeit angesehen werden.

Ab wann muslimische Kaufleute begannen, sich dem Abenteuer der Durchquerung der Sahara zu unterziehen, läßt sich natürlich nicht auf den Tag genau bestimmen. Der bedeutende nordafrikanische Historiker IBN KHALDŪN berichtet: „Nach der Eroberung des Maghrib und Ifriqiya's drangen einige Kaufleute in den Westen der ‚*Bilād as-Sūdān*‘ (Länder der Schwarzen) vor.“⁴ Das muß nach dem Jahr 734 unserer Zeitrechnung gewesen sein; denn für dieses Jahr berichtet der Autor des Buches ‚*Futūh al-Buldān*‘ (Eroberung der Länder) IBN ‘ABD AL-HAKAM: „Damals übergab ‘Ubaidullah dem Ḥabīb ibn ‘Ubaida den Oberbefehl über eine Expedition nach Sus und dem Sudan. Dieser Emir hatte einen beträchtlichen Erfolg und erbeutete eine große Menge Gold.“⁵ Damit nennt der Autor auch das Hauptmotiv für die viele Jahrhunderte anhaltende transsaharische Aktivität dieser Händler. Ohne das westafrikanische Gold wäre die lange dauernde Blüte des Mittelmeerhandels kaum möglich gewesen. Westafrika war bis zur Entdeckung der amerikanischen Goldvorkommen im 16. Jahrhundert praktisch die einzige Quelle für dieses Edelmetall in der damals bekannten Welt.⁶ Die langen Reisewege veranlaßten zahlreiche arabische Kaufleute, sich an den südlichen Endpunkten der transsaharischen Handelswege niederzulassen, um dort ihre Geschäfte zu tätigen. Einige vermittelten auch als ‚*Wukkalā’ at-Tudjjar*‘ (Vertreter der Kaufleute) für ihre in Nordafrika gebliebenen Handelspartner Geschäfte.⁷

Diese Händler waren fromme Muslime, die durch die Erfüllung ihrer religiösen Pflichten, vor allem durch das rituelle Gebet, ihre afrikanische Umgebung zuerst mit dem Islam bekannt machten. Durch ihre Kenntnisse des Schreibens und des Rechnens waren sie für die Herrscher mittelalterlicher westafrikanischer Königreiche wie Ghana oder Mali über den ökonomischen Bereich hinaus attraktiv. Auf Grund ihrer Bildung gelang es manchen von ihnen, wichtige Sekretärsfunktionen an den Höfen zu übernehmen.⁸ In diesen Positionen konnten sie vor allem die führenden Schichten der Reiche noch näher mit dem Islam bekannt machen und sie nach und nach auch zur Annahme dieser Religion bewegen.⁹ Natürlich gelangten nicht alle arabischen Händler in einflußreiche Stellungen an den Höfen. Die Mehrzahl blieb bei ihren ursprünglichen Tätigkeiten. Sie wahrte eine gewisse Distanz zur einheimischen Bevölkerung und siedelte an Plätzen, die von den Wohnorten der Autochthonen entfernt lagen. Es entstanden Fremdenviertel bzw. Zwillingstädte, in denen sich der einzelne bei möglichen Konflikten mit der einheimischen Bevölkerung geschützt fühlen konnte. Zugleich förderte diese Siedlungsweise eine erfolgreiche Ausübung des Berufes, indem die notwendigen Informationen und Hilfeleistungen hier ausgetauscht werden konnten.¹⁰ Die ökonomische Entwicklung brachte es mit sich, daß neben den arabischen Händlern auch Händler aus den ‚*Bilād as-Sudān*‘ im Fernhandel aktiv wurden. Vor allem die Hausa entwickelten vergleichbare Formen des Handels.

Nun ist es ja kaum möglich, eine einfache Definition für ‚Hausa‘ zu finden. Immer wieder wurden andere Kriterien zur Bestimmung einer Person als Hausa benutzt. Ich möchte hier mit POLLY HILL unter ‚Hausa‘ all diejenigen subsumieren, deren Gemeinsamkeit die Verwendung der Hausasprache und die Zugehörigkeit zum Islam ist, die zu einer „*underlying uniformity*“ der Gesellschaft und Ökonomie dieser Gruppe geführt hat.¹¹

Hausa waren als Kriegsgefangene oder Sklaven, zum Teil auch als einfache Handwerker schon seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in den verschiedenen Yorubareichen¹² anzutreffen. Obwohl sie einen entsprechend niedrigen sozialen Status hatten und nur in seltenen Fällen zu politischem Einfluß gelangten, wurden sie in die andauernden Auseinandersetzungen innerhalb und zwischen den Yorubareichen der vorkolonialen Zeit verwickelt. Die Ausbreitung des Islams in dieser Region war bis 1860 auf Grund dieser Konflikte stark behindert.¹³ Nach der britischen Besetzung des Yorubalandes konnten sich hier Hausahändler niederlassen, die eigene Gemeinden schufen, so z. B. in Ibadan.¹⁴ Durch die Anwesenheit dieser muslimischen Bevölkerungsgruppe erlebte der Islam unter den Yoruba einen Aufschwung, der sich am vor allem seit der Jahrhundertwende ständig wachsenden Anteil der Muslime an der Yorubabevölkerung nachweisen läßt.¹⁵

Bis zum Beginn der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts galten die Hausa den sie umgebenden islamischen Yoruba in religiöser Hinsicht als Vorbild. In allen Streitfragen rechtlicher oder ethischer Natur wandten sie sich an die unter ihnen lebenden Hausa. Diese waren in gewisser Weise Seniorpartner der Yorubamuslime. Diese Überlegenheit in religiösen Dingen ermöglichte es den Hausa auch, sich von den Neomuslimen abzusetzen, sich ihnen überle-

gen zu fühlen und auf diesem Weg, wie ABNER COHEN feststellt, ihre eigene ethnische Identität zu bewahren. Das wird deutlich in der von Mitgliedern der Hausagemeinde von Ibadan gemachten Aussage: „Wir sind Hausa. Unsere Sitten sind anders.“¹⁶ Solange die Yorubamuslime eine Minderheit in ihrer eigenen Ethnie blieben, ergaben sich keine Schwierigkeiten. Mit dem steigenden Anteil der Muslime in dieser Bevölkerungsgruppe entwickelten sich allerdings Probleme für die Hausagemeinde. Die Tatsache, daß sich die Unterschiede zu ihrer anders-ethnischen Umgebung mehr und mehr verwischten, bedeutete u. a. auch eine gewisse Gefährdung ihrer wirtschaftlichen Positionen. Die Exklusivität der Zugehörigkeit zu einer Gruppe von Händlern war durch die Tatsache der zahlreichen Konversionen von Yoruba zum Islam nicht mehr länger gegeben, zumal auch das andere Unterscheidungsmerkmal der Hausa, ihre Sprache, im Süden Nigerias ebenfalls zu einer von vielen Bevölkerungsgruppen verstandenen ‚*lingua franca*‘ geworden war. In dieser für das Selbstverständnis der Hausa kritischen Phase der Diasporagemeinden kamen verschiedene politische Ereignisse zusammen, deren Zufälligkeit nichts an ihrer Wirksamkeit zu ändern vermochte. Die wachsenden Bestrebungen nigerianischer Nationalisten um Unabhängigkeit von der britischen Kolonialmacht brachten es mit sich, daß aus Europa übernommene Vorstellungen wie die der freien Religionsausübung von diesen politischen Gruppen gefordert wurden. Die dadurch erwartete Nivellierung religiöser Unterschiede sollte die verschiedenen Gruppen des Landes einander näher bringen und die dadurch begründeten ethnischen oder tribalen Differenzen mehr und mehr in den Hintergrund treten lassen.¹⁷

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten des ausgehenden Kolonialzeitalters, daß diese Absichten geradezu gegenteilige Effekte hatten. In der kritischen Phase der Hausagemeinde in Ibadan traten hier verschiedene Propagandisten der muslimischen Bruderschaft der *Tidjaniyya*¹⁸ auf, die unter den Hausa zahlreiche Anhänger fanden. Der Erfolg der *Tidjaniyya*-Missionare beruhte u. a. auf ihren speziellen Rekrutierungsmaßnahmen, nämlich den persönlichen Kontakten den Vorrang zu geben.¹⁹ Auf diese Art warben Hausa nur Hausa für diese Bruderschaft. Muslimen, die nicht dieser ethnischen Gruppe angehörten, wurde die Mitgliedschaft in dieser Gemeinschaft erst gar nicht angeboten. Wenn sie sich dennoch darum bemühten, konnte sie ihnen auf Grund der besonderen Strukturen der *Tidjaniyya* verwehrt werden; denn das Ritual dieser Bruderschaft verlangt eine besonders innige private und persönliche Beziehung zwischen den einzelnen Mitgliedern, die sich nicht nur auf den religiösen Bereich beschränkt, sondern auch den Verlauf des täglichen Lebens beeinflußt.²⁰ Der intensive Austausch, den die *Tidjaniyya* von ihren Mitgliedern auch auf der persönlichen Ebene verlangt, hatte für die Hausa von Ibadan natürlich auch zahlreiche Vorteile, die eher den ökonomischen Bereich betrafen. Zwischen so gut miteinander bekannten Personen ist der Austausch von Informationen, die Beurteilung der Kreditwürdigkeit und die gegenseitige Zusammenarbeit in wirtschaftlichen Dingen natürlich besonders intensiv. Da Vertreter anderer Ethnien in dieser ökonomischen Konstellation als Konkurrenten angesehen wurden, denen die eigenen Informationen

verschwiegen werden mußten, mußte sich die Mitgliedschaft in der *Tidjaniyya* auf die Hausa beschränken. Der Ausschluß der Yoruba führte zu erheblichen Spannungen. Der Konflikt wurde vor allem auf einer formaljuristischen Ebene ausgetragen. Die nun fast ausschließlich der *Tidjaniyya* angehörenden Hausa errichteten in ihrem Viertel eine eigene Freitagsmoschee, zu der andere Muslime keinen Zugang erhielten. Mit Interventionen bei den zuständigen Verwaltungsstellen versuchten die muslimischen Yoruba, darauf hinzuwirken, daß – wie es das islamische Recht vorschreibt – das gemeinsame Gebet der muslimischen Gemeinde von Ibadan am Freitag von allen Muslimen in einer Moschee durchgeführt wurde.²¹

Die Forderungen nach Religionsfreiheit, die die nationalistischen Gruppen Nigerias immer wieder vorgebracht hatten und die Tatsache, daß die Kolonialverwaltung immer noch für eine deutliche Unterscheidung der einzelnen Ethnien eintrat,²² hatte zur Folge, daß die Hausagemeinde von Ibadan von administrativen Eingriffen in ihre religiösen Angelegenheiten unbehelligt blieb. Den Hausa von Ibadan gelang es auf diese Weise, sich in einer Situation, in der sie sich der Gefahr des Verlustes ihrer ethnischen Identität ausgesetzt sahen, ein neues Unterscheidungsmerkmal gegenüber der sie umgebenden ethnisch unterschiedlichen, aber religiös identischen Mehrheit zu schaffen. Der Rückzug in eine freiwillige ethnische und religiöse Ghettosituation bot die Möglichkeit auch zur emotionalen Befriedigung und sicherte zugleich die Aufrechterhaltung der traditionellen wirtschaftlichen Infrastrukturen und Beziehungen.

Für das Entstehen von Hausasiedlungen inmitten einer ethnisch fremden Mehrheitsbevölkerung gibt es nicht nur ökonomische Ursachen. Mag das Interesse am händlerischen Erfolg auch ein Hauptmotiv sein, so ist, zumindest was sie östlich der Hausagebiete gelegenen Gemeinden angeht, auch noch ein anderes Moment zu berücksichtigen: die Pilgerfahrt. Jeder Muslim muß, wenn er dazu körperlich und finanziell in der Lage ist, einmal in seinem Leben die heiligen Stätten in Mekka und seiner Umgebung besuchen und dabei bestimmte Riten vollziehen.²³ Viele Muslime waren dabei jahrelang unterwegs und verdienten ihren Lebensunterhalt, indem sie ihre Reise immer wieder unterbrachen und einer Erwerbstätigkeit nachgingen, die ihnen diesen und die Kosten für die Weiterreise sicherte.²⁴ Vor allem für die Muslime aus Westafrika war das bis zum Einsatz von Flugzeugen in der Gegenwart eine langwierige, gefährliche und kostspielige Angelegenheit.²⁵ Es liegt nahe, daß die Hausa mit ihrer händlerischen Begabung Handelswaren mit auf die Reise nahmen und mit deren Verkaufserlös die Kosten bestritten. Häufig ist in diesem Zusammenhang die eigentliche Motivation der Unternehmung nicht zu erkennen. Die Suche nach materiellem Erfolg oder religiöses Bedürfnis lassen sich nicht immer deutlich trennen.

An den Orten entlang der Pilgerroute von Sokoto, Kano und Yola nach Abéché und N'jamena, von dort weiter nach Omdurman und Khartum entstanden Pilgerniederlassungen. In der Regel war es so, daß sich ein energischer und unternehmerisch begabter Hausa an einem Rastplatz der Pilgerroute um seine Stammes- und Glaubensbrüder auf dem *Hadjdj* küm-

merete. Er nahm sie in seinem Gehöft auf und versorgte sie mit den notwendigen Lebensmitteln. Darüber hinaus sorgte er aber auch dafür, daß sie eine Arbeitsmöglichkeit fanden oder beschäftigte sie in einem seiner Unternehmen selbst. Hausahndlern knüpfte er die notwendigen Kontakte mit möglichen Abnehmern der von ihnen mitgeführten Handelswaren, sorgte für die entsprechenden Lizenzen, Handelserlaubnis etc. Dafür erhielt er von den Pilgern kleine Geschenke und eventuell einen Anteil am erzielten Gewinn. Um die wachsende Zahl der Pilger aufnehmen zu können, wurden die Gehöfte erweitert, bis schließlich ganze Stadtteile daraus entstanden, in denen sich Tausende von Menschen aufhalten konnten. Einer der geschicktesten und erfolgreichsten Organisatoren solcher Pilger-Städte war ALHAJI BABALAY von Abéché, der dort zwischen 1883 und 1893 eingetroffen sein muß und 1933 starb. Durch geschickte Handelsoperationen war er sehr wohlhabend geworden und machte aus der Betreuung der Pilger ein regelrechtes Geschäft.²⁶ Ein Hausapilger, der zu Beginn der französischen Kolonialzeit durch Abéché kam, beschreibt das Hausaviertel so, als ob es allein das Geschäft des Babalay gewesen sei: „Dann betraten wir die Zariba des Alhaji Babalay im nördlichen Teil der Stadt. Sie lag im Viertel der Gerber. Darin war ausreichend Platz für 1000 Männer. Es gab vier Tore. Jeder kam zu seinem Haus. Selbst wenn jemand dort 10 Jahre blieb, warf er ihn nicht hinaus. Wenn man genug hatte, ging man. Man nannte diesen Platz ‚seine Stadt‘. Er hatte ungefähr 1000 Stück Vieh im Busch und eine gleichgroße Anzahl an Kamelen. Er hatte viele Kinder und Enkel. Er war ein sehr reicher Mann. Von Kano bis Waddai gab es niemanden wie ihn. Jeder hatte von ihm gehört.“²⁷

Durch den ständigen Pilgerstrom hatten Unternehmer wie BABALAY einen engen Kontakt mit dem Hausagebiet, erhielten Informationen über die politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen und waren in der Lage, diese gewinnbringend einzusetzen. Hierin und in dem durch die Beherbergung und Bewirtung der Pilger gewonnenen Prestige lag der eigentliche Vorteil solcher Unternehmungen. Prestige ließ sich wiederum politisch und ökonomisch umsetzen. Insgesamt gelang es Männern wie BABALAY durch die Kontrolle der Pilgerströme, neben dem Handel ganze Bereiche der traditionellen Wirtschaft unter Kontrolle der Hausa zu bringen. So war der gesamte Bereich der Gerberei im Chad der Kolonialzeit fest in Hausahand.²⁸

Nun gibt es im Chad zahlreiche Muslime der unterschiedlichsten Ethnien, die, wie z. B. die Araber, über eine längere islamische Tradition verfügen. Diesen war es aber nie gelungen, sich in die Betreuung der aus dem Westen kommenden Pilger einzuschalten. Den Hausa wiederum gelang es, sich jeder Form der Assimilation an eine dieser Ethnien zu entziehen. Die Betonung der Fremdheit hatte über viele Jahrzehnte den Vorteil, daß man sich auf diese Weise aus den Unsicherheiten der traditionellen und auch der kolonialen Politik heraushalten konnte. Engere Beziehungen mit der traditionell ansässigen Bevölkerung hätten möglicherweise Probleme für den Zusammenhalt der Hausagemeinde bedeuten können. Der Aspekt der Kohäsion wurde für wichtiger angesehen als der möglicherweise nur zeitweilige Vorteil assimilato-

rischer Bemühungen. Das, was die Hausa vor allem von den anderen Muslimen des Chad unterscheidet, ist, wie JOHN A. WORKS gezeigt hat, ihr Status als Pilger. Als solche fühlen sie sich den anderen Muslimen des Landes überlegen; denn sie befinden sich in der Erfüllung einer besonders schwierigen islamischen Glaubenspflicht. Der von ihnen häufig ausgesprochene Satz: „Wir sind Pilger“, macht einen gewichtigen Aspekt der Hausa-Identität in diesem islamischen Umfeld aus.²⁹ Dies gilt auch, wenn es sich um Hausa handelt, die vielleicht schon in der dritten oder vierten Generation im Chad ansässig sind, die selbst schon die Pilgerfahrt gemacht haben und sich auf dem Rückweg von Mekka hier niederließen. Dies Ideal des Pilgers ist es, das die Besonderheit dieser Gemeinde im Vergleich zu der sie umgebenden Bevölkerung ausmacht. Die übrige Bevölkerung hat diesen besonderen Status der Hausa bisher akzeptiert. Diese Akzeptanz war allerdings durchaus ambivalent. In ihr lag sicherlich ein gewisser Neid auf die erfolgreichen Händler und Handwerker, zugleich aber auch Respekt für die Hingabe der Hausa an die Glaubenspflicht der Pilgerfahrt.³⁰

Gerade in diesem Zusammenhang mit den Hausa des Chad sei auf die Problematik des Begriffs ‚Hausa‘ noch einmal hingewiesen. Unter den Pilgern, die aus den westlichen Teilen Westafrikas kommen, herrscht die Tendenz vor, sich auf der Pilgerfahrt in vielerlei Hinsicht anzupassen, eine Hausa-Identität anzunehmen, auch wenn es sich um Muslime aus ganz anderen Ethnien handelt. Die Hausa in der Diaspora des Chad sind bereit, diese Hausaisierung³¹ zu akzeptieren. Ihre besondere Exklusivität erstreckt sich nicht auf diese Gruppe von anders-ethnischen Pilgern. Sie werden vielmehr als willkommener personeller Zuwachs der Hausagemeinden aufgefaßt.³²

An keiner Stelle wird die Ambivalenz des Islams deutlicher als hier. Das ‚einigende Band des Islams‘, hier besonders hinsichtlich der Pilgerfahrt, dient einerseits dem internen Zusammenhalt der ethnischen Gruppe der Hausa und ermöglicht andererseits die Aufnahme fremder Ethnien in ihre Gemeinden auf Grund eines gemeinsamen Ideals. Zugleich bietet der Islam den Hausa auch die Möglichkeit, sich von der übrigen muslimischen Bevölkerung abzuheben und die besondere Identität einer frommen, fremden Bevölkerungsgruppe zu betonen.

Die bisher dargestellten Beispiele beschrieben Situationen, in denen Hausa als ethnische, nicht aber als religiöse Minderheit handelten. Ihre Differenzierungsbemühungen konnten sich daher auf den religiösen Bereich beschränken. Sehr viel verwirrender stellen sich uns die Konstellationen dar, wenn wir Hausagemeinden betrachten, die sich in der Nachbarschaft anders-ethnischer islamischer Minderheiten und zugleich in einer fremden nichtislamischen Umgebung befinden. In verschiedenen Regionen des heutigen Staatsgebietes von Ghana bestanden solche Situationen. So hatten sich neben anderen Muslimen zu Beginn des 19. Jahrhunderts Hausahändler auch im Ashantibereich³³ in größerer Zahl niedergelassen.³⁴ Zum Beispiel fand sich nach Berichten europäischer Reisender zwischen dem Markt und dem Palast des Asantehene in Kumasi eine Ansiedlung fremder Händler, wobei die Europäer

nicht so sehr auf die ethnische Vielfalt als auf die religiösen Gemeinsamkeiten hinweisen. Zu Beginn des Jahrhunderts hatten die Muslime einen erheblichen Einfluß auf Herrscher und Hof des Ashantireiches. Wie in den mittelalterlichen Reichen Westafrikas übernahmen sie Kanzleifunktionen, wirkten als Schreiber oder Chronisten des Reiches. Darüber hinaus nahmen sie aktiv an politischen Entscheidungsprozessen teil und sorgten durch ihre magischen Kenntnisse dafür, daß die militärischen oder diplomatischen Aktionen auch überirdischen Beistand fanden. Entsprechende Äußerungen des Asantehene OSEI TUTU KWAME (1801–1827), die DUPUIS überliefert, machen deutlich, daß dieser der magischen Kraft der Muslime eine besondere Fähigkeit und Wirkung zusprach und sich ihrer gern bediente: *"I know that book (the Koran) is strong, and I like it because it is the book of the great God; it does good for me, and therefore I love all the people that read it."*³⁵ Angesichts dieser Wertung konnte der Islam in Kumasi während der Herrschaft des Asantehene OSEI TUTU KWAME eine gewisse Bedeutung erlangen. Einer offiziellen Verankerung in das soziale System standen allerdings zwei wichtige Phänomene der Ashantigesellschaft gegenüber: Auf der einen Seite die Matrilinearität der Ashanti, die den patrilinearen Strukturen des Islams zuwiderläuft und auf der anderen Seite die strengen hierarchischen Strukturen der Ashantigesellschaft, die für die Muslime keine Möglichkeit der Zuordnung erkennen ließen.³⁶

Zunächst verstärkte sich die Position der Muslime auch unter dem Asantehene OSEI BONSU (1827–1841). Allerdings begann unter ihm eine Differenzierung der Politik bei der Behandlung der Muslime, indem er sich an ethnischen Kriterien orientierte. Hausahändler, Repräsentanten von Kola-händlern der nördlich von Ashanti gelegenen muslimischen Reiche, hatten sich im Lande OSEI BONSU niedergelassen. Der direkte Kontakt zur ländlichen Bevölkerung erleichterte den Ankauf von Kola und den Ausbau des Exporthandels zu einem Hausamonopol. Dies mag die einfache Ashantibevölkerung benachteiligt haben und MERVYN HISKETT vermutet: *"This may have brought a greater political awareness among these people, that was unwelcome to the Ashanti authorities."*³⁷ Eine generelle Verschlechterung der politischen Beziehungen zwischen dem Ashantireich und den nördlichen muslimischen Hausa- bzw. Fulbestaaten förderte die Krise. OSEI BONSU ließ um 1830 alle Hausahändler aus seinem Reich vertreiben und verwehrte ihnen auch für die weitere Zeit seiner Herrschaft den ständigen Aufenthalt in seinem Gebiet.³⁸ Aus wirtschaftlichen Problemen hervorgehende innenpolitische Gefahren und außenpolitische Spannungen führten dazu, daß sich eine Hausgemeinde in der Diaspora auflöste und erst nach dem Zusammenbruch der Ashantimacht zu Ende des 19. Jahrhunderts wieder neu etablieren konnte.

Im benachbarten Gebiet der der Guan-Sprachgruppe angehörenden Krachi ließen sich um 1885 muslimische Händler nieder. Es entstand eine Zwillingsstadt Kete-Krachi. Als Folge der Auseinandersetzungen zwischen den Kolonialmächten Deutschland und Großbritannien mit ihren ökonomischen Veränderungen³⁹ kam es zu Spannungen zwischen der Oberschicht der Krachi und den Muslimen. Die europäischen Beobachter hatten immer Probleme bei der Analyse dieser Konflikte, denn diese Streitigkeiten ließen

sich nicht auf das Schema ‚Mehrheit gegen Fremde‘ vereinfachen. So berichten die entsprechenden Kolonialakten von der Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Würdenträgern der Krachi sowie von Auseinandersetzungen innerhalb der muslimischen Gemeinde.⁴⁰ Genauere Überprüfungen durch D. J. E. MAIER haben hinsichtlich der Muslime ergeben, daß diese damals wie heute keiner einheitlichen ethnischen Gruppe angehören, sondern aus Hausa und Gonja⁴¹ bestehen. Dabei waren die wohlhabenderen Hausahändler für den Fernhandel zuständig, die Gonja betätigten sich als Kleinhändler.⁴² Zwischen diesen beiden Muslimgruppen gabe es immer wieder Spannungen um die Besetzung des Amtes des Imams oder des Sarki der Gemeinde.⁴³ In diesen Auseinandersetzungen suchten die Gonja Allianzen mit einem Teil der nichtmuslimischen Umgebung.⁴⁴ Dabei wurde offenkundig, daß die Krachigesellschaft ebenfalls polarisiert war. MAIER vermutet als Ursache für diese Spannungen insbesondere einen wirtschaftlichen Hintergrund. Zugleich wurden Rivalitäten um politische Positionen innerhalb der Krachigesellschaft ausgegossen.⁴⁵ Offenbar versuchten die Gonja zunächst durch ein Zusammengehen mit der reicheren und politisch mächtigeren Gruppe unter den Krachi, sich Vorteile in der innermuslimischen Auseinandersetzung zu verschaffen. Die Hausa schlossen sich notgedrungen und, wie es scheint, nur zögernd mit den weniger einflußreichen Krachigruppen zusammen. Die Allianz zwischen den Gonja und ihren Krachiverbündeten erwies sich als langlebig und prägte die politische Entwicklung seit der Unabhängigkeit des Landes mit.⁴⁶ Die Hausa fanden sich nur von dem Beginn der Kolonialzeit und nach der Unabhängigkeit des Landes zur Zusammenarbeit mit einer Krachifraktion bereit. So schlossen sie sich nach 1957 der *Convention Peoples Party* des Dr. KWAMEH NKRUMAH an, die auch die Partei der weniger einflußreichen Krachi war.⁴⁷ Den Hausa war es möglich, zur Identifikation gegenüber den Gonja innerhalb der muslimischen Gemeinde von Kete-Krachi auf eine religiöse Unterscheidung zu verzichten. Als Betreiber von Fernhandelsgeschäften mußten sie versuchen, sich in den politischen Auseinandersetzungen innerhalb der sie umgebenden Mehrheitsethnie möglichst neutral zu verhalten. In ihrer Identität stabil und distanziert gegenüber innenpolitischen Konflikten erschienen die Hausa den übrigen Gruppen als ein Fremdkörper in dieser politischen Struktur.

Eine vergleichbare Situation finden wir zu Beginn der 50er Jahre in der muslimischen Gemeinde von Kumasi vor. Hier ist die mit den Hausa rivalisierende Gruppe die der Songhay.⁴⁸ Als es auf dem Markt der Ashantihauptstadt zu Auseinandersetzungen zwischen Yamshändlern der Songhay und Ashantihändlerinnen kam, denen es gelang, die fremden Konkurrenten vom Markt zu verdrängen, vermuteten die in dieser Auseinandersetzung unterlegenen hinter dieser Affäre als treibende Kraft die Hausa. Durch diese Mutmaßung sahen sich die Hausa plötzlich in eine Koalition mit den Ashanti gedrängt.⁴⁹ Diese Verbindung war allerdings nicht sehr stabil. Auch eine spätere Zusammenarbeit mit den Songhay und anderen muslimischen Gruppen von Kumasi in der *Muslim Association Party*,⁵⁰ war nicht geeignet, die zwischen den Hausa und Songhay vorhandenen Antipathien zu überdecken.

Auch in diesem Fall bemühten sich die Hausa so weit wie möglich, politische Auseinandersetzungen zu vermeiden, um ihre Position als Händler nicht in Gefahr zu bringen.

Der Zusammenschluß der Hausa mit anderen muslimischen Ethnien bot ihnen keine Vorteile. Ihre Minderheitssituation wäre dadurch nicht aufgehoben worden, statt dessen aber Gefahren für die eigene ethnische Identität entstanden. Das politische Zusammengehen mit einer oder mehreren dominierenden Ethnien bedeutete zwar keine Gefahr für das eigene Selbstverständnis, bot aber im übrigen auch keine Vorteile. Die politischen Wechselfälle konnten sich überdies als eine Gefahr für die zur Neutralität verpflichteten Händler erweisen, wenn sie für die eine oder andere Gruppe Partei ergriffen.

Wahrscheinlich liegt hier eine der Ursachen für die Sorgfalt, mit der die Hausa ihre besondere ethnische Identität pflegen. Nur als Fremde konnten sie ihre Bedeutung für die Wirtschaft des vorindustriellen Westafrika behalten; daher wehrten sie sich gegen jede Assimilation an andere muslimische Gruppen durch religiöse oder politische Differenzierung. Nur als Fremde liebten sie Hausa.

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als sei die ständige Distanzierung der Hausa allein durch die unmittelbare Sicherung des ökonomischen Vorteils motiviert. Die Einbeziehung des Elements der ‚Fremdheit‘ in die Analyse zwingt aber zu einer weiteren Differenzierung. Die Besonderheiten der afrikanischen Verwandtschafts- und politischen Strukturen verurteilen ethnische und religiöse Minderheiten zur politischen Abstinenz oder zur Aufgabe ihrer Identität. Letzteres war für die Hausa nicht akzeptabel. Als einziger Weg, als religiöse und ethnische Gruppe in einer fremden und oft feindlichen Umwelt existieren zu können, bot sich die Position an, unverzichtbar zu sein für die Ökonomie der Mehrheitsbevölkerung. Um diese Funktion erfüllen zu können, mußten sie ihre ethnische Identität bewahren, ohne die es für die Hausa nicht möglich gewesen wäre, ihre Dominanz im Fernhandel aufrechtzuerhalten.

SUMMARY

The Hausa represent the main ethnic factor in West African long-distance trade. By the 18th century, this ethnic group had established special settlements among other West African ethnic groups. They differentiated themselves by their language, Hausa, and their religion, Islam. If their distinctive features were endangered in some way, for example by a growing islamization of their host-communities, they reacted by altering or stressing certain aspects of Islam in order to restore the distinctive Hausa identity. At the same time they tried to avoid any involvement in the political affairs of their hosts which might cause damage to their commercial interests.

¹ COSER, L. A., *The Alien as a Servant of Power: Court Jews and Christian Renegades*, in: *American Sociological Review* 37 (1972) 574–581.

² S. dazu u. a. TÖLLNER, H., *Die türkischen Garden am Kalifenhof von Samarra, ihre Entstehung und Machtergreifung bis zum Kalifat al-Mu'tadids*, Bonn 1971; PIPES, D., *Slave*

Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System, New Haven/London 1981; AYALON, D., *The Mamluk Military Society*, London 1979; ders., *Studies of the Mamluks of Egypt (1250-1517)*, London 1977; MÉNAGE, V. L., *Deushirme*, in: *Encyclopaedia of Islam II*, 210-213.

³ GOITEIN, S. D., *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton 1973.

⁴ IBN HALDUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* (trad. par le Baron de Slane), Paris 1863ff, 412.

⁵ IBN 'ABD AL-HAKAM, *Kitāb Futūḥ al-Buldān* (Ed. F. TORREY), Leiden 1920-22, 217.

⁶ MESSIER, R., *Muslim Exploitation of the West African Gold During the Periode of the Fatimide Caliphate*, Ann Arbor 1972; HEERS, J., *Le Sahara et le commerce Méditerranéen à la fin du Moyen Age*, in: *Annales de l'Institut des Etudes Orientales* 16 (1958) 247-254.

⁷ IBN BATTŪTA, *Voyage d'Ibn Battuta* (ed. et trad. par C. DEFREMERY et B. R. SANGUINETTI) Paris 1922, Bd. IV, 381; zum Begriff s. GOITEIN, S. D., *Mediterranean Trade in the 11th Century: Some Facts and Problems*, aus: *Studies in the Economic and Social History of the Middle East*, ed. by M. A. COOK, London 1970, 51-62.

⁸ HISKETT, M., *The Development of Islam in West Africa*, London/New York 1984, 19-43.

⁹ HISKETT a.a.O.; TRIMINGHAM, J. S., *A History of Islam in West Africa*, Oxford 1962, 25-27.

¹⁰ MAIER, D. J. E., *Priests and Power. The Case of the Dente Shrine in Nineteenth Century Ghana*, Bloomington 1983, 120f; bezüglich des Fremden in Afrika s. LEVINE, D., *Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger*, 21-36; SHACK, W., *Open Systems and Closed Boundaries: The Ritual Process of Stranger Relations in African States*, 37-47; SCHACHTER-MORGENTHAU, R., *Strangers, Nationals, and Multinationals in Contemporary Africa*, 105-120; alle in: SHACK, W. A. und E. P. SKINNER (Ed.), *Strangers in Africa*, Berkeley 1979.

¹¹ HILL, P., *Rural Hausa. A Village and a Setting*, London 1972, 3; über Hausahändler s. YUSUF, A. B., *Capital Formation and Management among the Muslim Hausa Traders of Kano, Nigeria*, in: *Africa* 45 (1975) 167-182; als allgemeiner Überblick s. HISKETT, M., *Hausa*, in: *Encyclopaedia of Islam* Bd. III, 275-283.

¹² Über die Yoruba im Allgemeinen s. FORDE, D., *Yoruba-Speaking Peoples of Southern Nigeria*, London 1951.

¹³ GBADAMOSI, T. G. O., *The Growth of Islam among the Yoruba (1841-1908)*, London 1978, 22-48.

¹⁴ GBADAMOSI, a.a.O. 98.

¹⁵ GBADAMOSI, a.a.O. 84-123.

¹⁶ COHEN, A., *Custom and Politics in Urban Africa - A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, London 1969, 22.

¹⁷ COHEN, A., *Cultural Strategies in the Organization of Trading Diasporas*, in: MEILLASSOUX, C. (Ed.) *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, London 1971, 266-281.

¹⁸ ABUN-NASR, J., *The Tidjaniyya. A Sufi Order in the Modern World*, London 1965, für Westafrika s. besonders 101-141, 142-156; s. a. QUESNOT, F., *Influence du Mouridisme sur le Tidjanisme*, in: *Recherches et Documents (Série Afrique Noire) I*, Notes et Etudes sur l'Islam en Afrique Noire, Paris 1962, 115-125.

¹⁹ ABUN-NASR, a.a.O. 50-57.

²⁰ ABUN-NASR, a.a.O. 55.

²¹ Zu dieser Frage im gesamtislamischen Zusammenhang s. GOITEIN, S. D., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1968, 183-195.

²² Zum Aufbau der politischen Parteien und der Administration Nigerias zum Ende der Kolonialzeit und in der ersten Phase der Unabhängigkeit s. BALOGUN, M. J., *Public Administration in Nigeria. A Developmental Approach*, London u. Basingstoke 1983.

- ²³ Über die Pilgerfahrt im Allgemeinen s. ARKOUN, M. und E. GUELLOUZ, *Pelerinage à la Mecque*, Tunis [o. J.]; in bezug auf Westafrika s. AL-NAQAR, U., *The Pilgrimage Tradition in West Africa – a Historical Study with Special Reference to the Nineteenth Century*, Khartum 1972.
- ²⁴ KRIEGER, K., *Die Takruri im Ostsudan*, in: Baessler Archiv, N. F. 1 (1952) 87–113.
- ²⁵ WORKS, J. A., *Pilgrims in a Strange Land. Hausa Communities in Chad*, New York 1976, 62–91; bezüglich der Situation des Islams im Chad s. CHAPELLE, J., *Le peuple Tchadien*, Paris 1980, 146–155.
- ²⁶ WORKS, a.a.O. 70.
- ²⁷ WORKS, a.a.O. 88f.
- ²⁸ WORKS, a.a.O. 219.
- ²⁹ WORKS, a.a.O. 219.
- ³⁰ WORKS, a.a.O. 89.
- ³¹ Zum Begriff s. SALAMONE, F. A., *Becoming Hausa: Ethnic Identity Change and its Implications for the Study of Ethnic Pluralism and Stratification*, in: Africa 45 (1975) 410–424.
- ³² WORKS, a.a.O. 200f.
- ³³ Über Ashanti s. RATTRAY, R. S., *Ashanti*, Oxford 1923; LYSTAD, R. A., *The Ashanti*, New Brunswick 1958.
- ³⁴ WILKS, I., *The Position of Muslims in Metropolitan Ashanti in the Early Nineteenth Century*, in: LEWIS, I. M. L. (Ed.), *Islam in Tropical Africa*, London 1980, 144–165; HISKETT, 1984 (vgl. Anm. 8), 133f.
- ³⁵ DUPUIS, J., *Journal of a Residence in Ashantee*, London 1824, 161ff (zitiert nach WILKS, s. Anm. 34).
- ³⁶ Untersuchungen zum Verhältnis von Matrilinearität und Islamisierung fehlen für Westafrika völlig; unter methodologischen Gesichtspunkten s. DUBE, L., *Matriliney and Islam: Religion and Society in the Laccadives*, Delhi 1959.
- ³⁷ HISKETT, 1984 (vgl. Anm. 8), 135.
- ³⁸ HISKETT, a.a.O.
- ³⁹ MAIER, 1983 (vgl. Anm. 10), 144f.
- ⁴⁰ MAIER, a.a.O. 171f.
- ⁴¹ Über die Islamisierung der Gonja s. HISKETT, 1984 (vgl. Anm. 8), 120f, 129–131.
- ⁴² MAIER, a.a.O. 176f.
- ⁴³ MAIER, a.a.O. 177.
- ⁴⁴ MAIER, a.a.O. 179.
- ⁴⁵ MAIER, a.a.O. 182–189.
- ⁴⁶ MAIER, a.a.O. 188.
- ⁴⁷ S. dazu vor allem die graphischen Darstellungen bei MAIER, a.a.O. 184, und die entsprechenden Erläuterungen.
- ⁴⁸ ROUCH, J., *Migrations au Chana (Gold Coast)*, in: Journal de La Société des Africanistes 26 (1955), 33–196, hier 186; über die Songhay, die von ROUCH hier auch als Gao bezeichnet werden s. ROUCH, J., *La Religion et la Magie Songhay*, Paris 1960.
- ⁴⁹ ROUCH, 1955 (s. Anm. 48), 187.
- ⁵⁰ ROUCH, a.a.O. 186f.

KLEINE BEITRÄGE
DIE PROVINZIALKONZILIIEN IN MEXIKO
EINE REZENSION*

von Johannes Meier

Die Arbeit von Willi Henkel über die mexikanischen Provinzialkonzilien des 16. bis 19. Jahrhunderts bildet einen Baustein innerhalb des von Walter Brandmüller initiierten Projektes einer neuen Konziliengeschichte. Dieses Forschungsunternehmen bietet die Chance, das Augenmerk der Kirchengeschichtsschreibung auf Räume zu lenken, die von ihr bisher eher vernachlässigt worden sind, und so das Spektrum einer universalen, heute über die ganze Welt verbreiteten Kirche von der historischen Dimension her aufzuzeigen. Zweifellos tragen die ersten Veröffentlichungen über die Synoden auf der Iberischen Halbinsel, in China, Japan und Korea, in Indochina und nunmehr über die Konzilien in Mexiko zur Abkehr von einer rein eurozentrischen Perspektive bei.

Dem hier zu besprechenden Band ist eine Einführung „Die Kirche in Hispanoamerika“ von Horst Pietschmann mitgegeben. Am Anfang dieses gelungenen Überblicks wird das Streben der Katholischen Könige zu Ende des 15. Jahrhunderts nach dem Präsentationsrecht für die hohen kirchlichen Ämter mit dem Ziel der Einbindung der Hierarchie in den neuzeitlichen spanischen Staat dargestellt; zur selben Zeit bemühten sich die Ordensgemeinschaften auf der Iberischen Halbinsel in vielfacher Weise um innere Erneuerung. Diese beiden Tendenzen kamen im 16. Jahrhundert auch im spanischen Amerika zum Tragen: einerseits baute die Krone im Rahmen ihres umfassenden Patronatsrechtes innerhalb weniger Jahrzehnte eine komplette kirchliche Organisation auf (Bistümer, Kapitel, Pfarreien, Spitäler, Schulen und Hochschulen, Inquisition); andererseits fanden die Orden bei der Christianisierung der Eingeborenen zu erstaunlichen Experimenten friedvoller Evangelisation und religiös-kultureller Symbiose (Franziskaner, Jesuiten) sowie zum Protest gegen die Methoden der Conquista (Dominikaner) und entfachten damit die heftige, langjährige Debatte um die Berechtigung der spanischen Herrschaft über Amerika und seine Urbevölkerung. Wie Pietschmann aufzeigt, gelangte die politische und kirchliche Entwicklung Hispanoamerikas im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts mit einer revidierten Indianergesetzgebung und der Rezeption des Trienter Konzils in ein ruhigeres Fahrwasser. Im 17. Jahrhundert etablierte sich die Kolonialchristenheit, materiell sichtbar in einer enormen Bautätigkeit (Barock), ideell in der Abkehr von der bewegten Diskussion zur theologischen Orthodoxie. Es mehrten sich Spannungen zwischen Welt- und Ordensklerus, zwischen Kreolen und Europaspaniern. Das bourbonische Regime des 18. Jahrhunderts verfolgte eine absolutistische Kirchenpolitik, die sich insbesondere gegen den Jesuitenorden kehrte, der 1767 aus Amerika ausgewiesen wurde; die Konfiskation der frommen Stiftungen im Jahre 1804 bewirkte eine Entfremdung auch des übrigen Klerus von der spanischen Herrschaft, was nicht unerheblich zu deren baldigem Ende beitrug. Die nunmehr entstehenden lateinamerikanischen Nationalstaaten betrieben teils eine liberale, die Kirche eher ausschaltende und teils eine konservative, die Kirche insbesondere auf kulturellem und sozialem Gebiet einbeziehende Politik. Pietschmann weist abschließend darauf hin, daß der höchst vielschichtige kirchenhistorische Prozeß des 19. Jahrhunderts in Lateinamerika noch weitgehend der wissenschaftlichen Aufarbeitung harret.

* HENKEL, WILLI: *Die Konzilien in Lateinamerika. Teil I: Mexiko 1555–1897* (Konziliengeschichte/ Reihe A, Darstellungen) Ferdinand Schöningh/Paderborn 1984; 272 S.

Einen mutigen, aner kennenswerten Schritt in diese Richtung macht WILLI HENKEL in seiner anschließenden Untersuchung; denn er befaßt sich nicht nur mit den vier Provinzialkonzilien im Mexiko der Kolonialzeit (1555, 1565, 1585 und 1771), über die es schon einige Vorarbeiten gab, sondern er bezieht auch fünf regionale Provinzialkonzilien des späten 19. Jahrhunderts ein und betritt damit echtes Neuland der Forschung. Im übrigen liefert sein Werk eine eindrucksvolle Bestätigung dafür, daß Konzilien immer Brennpunkte des kirchlichen Geschehens sind.

In Mexiko gingen dem ersten Provinzialkonzil sieben Konferenzen von Bischöfen und Ordensoberen in den Jahren 1524, 1532, 1536, 1539, 1540, 1544 und 1546 voraus; diese Versammlungen dienten dem Austausch über Probleme der Mission, bejahten Ansätze der Inkulturation der Kirche unter den Indios und plädierten für deren Menschenwürde. Nach der Erhebung Mexikos zum Erzbistum (1546) kam die anfängliche Missionsarbeit mit dem ersten Provinzialkonzil zum Abschluß. Diese Synode stellte insofern einen gewissen Rückschritt dar, als sie die zuvor bedingt für möglich gehaltene Zulassung von Indios, Mestizen und Mulatten zu den höheren Weihen verbot; auch wurden die Befugnisse der experimentierfreudigen Orden etwas eingeschränkt, die Position des Weltklerus hingegen gestärkt und für die Kirchenarchitektur sowie die Kirchenmusik europäische Maßstäbe festgelegt. Von langfristigem Wert war aber das Bestreben dieses Konzils, die Erfahrungen der ersten Jahrzehnte in rechtliche Normen zu überführen und somit ein partikuläres Kirchenrecht auszubilden.

Ein zweites Provinzialkonzil (1565) beschloß auf Drängen PHILIPPS II. die Übernahme der Trienter Konzilsgesetze, erwies sich jedoch in der Folgezeit als wenig effektiv. So wurde 1585 unter Erzbischof PEDRO MOYA DE CONTRERAS eine dritte Synode notwendig, die wegen ihrer gründlichen Vorbereitung, der ausgiebigen Beratungen und der weitreichenden Entschlie ßungen zur bedeutendsten mexikanischen Kirchenversammlung der Kolonialzeit wurde. Diverse Denkschriften dieses Konzils bezeugen die klare Ablehnung gewaltsamer Mittel der Kolonialherrschaft, etwa des Arbeitszwangs, der Versklavung und anderer Brutalitäten gegenüber den Indios. Die auf das kirchliche Leben bezogenen Beschlüsse des Konzils setzen den Amtsträgern hohe Maßstäbe für die Ausübung ihrer Pflichten – das Bischofs- und Priesterideal des Trienter Konzils schimmert durch – und geben umfassende Orientierungen für das liturgische und sakramentale Handeln. Viele Anweisungen sind sehr streng formuliert, was nach dem Konzil nicht wenige Widerstände seitens der Orden und des Klerus auslöste und zu einzelnen Abschwächungen des Textes durch die Konzilskongregation in Rom führte, die das Dokument 1589 approbierte.

Im Kontext des bourbonischen Regalismus kam es 1771 unter Erzbischof FRANCISCO ANTONIO DE LORENZANA zu einem weiteren mexikanischen Provinzialkonzil. Dieses erneuerte einen großen Teil der Beschlüsse der Versammlung von 1585, erließ aber auch etliche neue Bestimmungen, welche meist Vorschlägen folgten, die aus Madrid ergangen waren; dabei handelte es sich um typische Elemente der aufklärerischen Kirchenpolitik, z. B. Einschränkung der Exemption der Orden, Reduzierung der Anzahl des Klerus, Hebung von dessen theologischem Niveau, Auflösung der Einsiedeleien usw. Das Konzil formulierte auch eine Bitte an König und Papst um Auflösung des Jesuitenordens sowie um Kanonisierung des Bischofs JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA VON Puebla (1639–1653), der schwere Probleme mit der Gesellschaft Jesu gehabt hatte. U. a. unter Hinweis darauf betrieb dann der spanische Gesandte am päpstlichen Hof, DON JOSÉ MOÑINO, die Aufhebung des Ordens, zu der sich PAPST KLEMENS XIV. 1773 bereitfand. Indessen wurden die Akten dieses Konzils von Rom niemals approbiert und erst im 19. Jahrhundert publiziert, ohne daß sie Rechtskraft erlangt hätten.

Ein völlig verändertes Bild der mexikanischen Kirche zeigt sich im letzten Teil von WILLI HENKELS Untersuchung. Hier geht es um die Provinzialsynoden im 19. Jahrhun-

dert. Durch päpstliche Bullen von 1863 und 1891 verfügte das Land inzwischen über sechs Kirchenprovinzen. Fünf von ihnen führten in den neunziger Jahren Konzilien durch: Antequera (Oaxaca) 1892/93, Mexiko 1896, Durango 1896, Guadalajara 1896/97, Michoacán (Morelia) 1897; die sechste, Linares, plante ein solches für 1897/98. Der Tenor dieser Versammlungen ist von einer mißtrauisch-apologetischen Haltung gegenüber der modernen Gesellschaft bestimmt; angesichts der „Gefahren des Zeitgeistes“, etwa des Liberalismus und Positivismus, des Nihilismus und Atheismus, sucht sich die Kirche zu sammeln und abzuschließen. Ihr eigenes, katholisches Bildungswesen soll ihre Mitglieder, die Laien, vor allem aber die Priesterkandidaten zur Verteidigung der Kirche schulen. An den Klerus werden starke moralische und spirituelle Ansprüche gerichtet. In den Pfarreien sollen Volksmissionen das christliche Leben verbessern; die Einrichtung von frommen Vereinen und geistlichen Häusern werde helfen, die „Laster der Laien auszurotten“. Mehrfach heißt es, Episkopat und Klerus sollten die traditionellen Formen der Volksreligiosität, das Prozessionswesen und die mit ihm verbundenen Feste, streng kontrollieren; andererseits werden neue Frömmigkeitsformen, etwa die Verehrung des Herzens Jesu und des Altarsakramentes, propagiert.

Einige dieser Provinzialsynoden diskutierten, ob durch den Wegfall des Patronatsrechtes der spanischen Krone die Kollation der höheren kirchlichen Ämter, insbesondere des Bischofsamtes und der ersten Dignität der Kapitel, an den Episkopat übergegangen sei. Diese Gedanken wurden in Rom strikt verworfen; die entsprechenden Rechte beanspruchte der Heilige Stuhl mit großer Selbstverständlichkeit für sich. Überhaupt bezweckten die Änderungen, welche die Konzilskongregation an den Beschlüssen dieser Provinzialsynoden vor der Approbation anbrachte, in erster Linie den Abbau der alten partikulären hispanoamerikanischen Kirchengesetze zugunsten des universalen römischen Rechtes. Im Hinblick auf diese Entwicklung stimme ich nicht mit WILLI HENKELS Fazit (S. 251) überein: „Die Synoden gegen Ende des 19. Jahrhunderts festigten die innere Einheit der Kirche Mexikos und vollzogen schrittweise den Übergang vom spanischen Patronat zu einer selbständigen Ortskirche.“ Ich meine, die Provinzialkonzilien der neunziger Jahre vollzogen den Übergang zu einer ganz auf Rom ausgerichteten Kirche; dafür spricht auch, daß sie nicht in einem mexikanischen Nationalkonzil mündeten, wie es Erzbischof GILLOW von Oaxaca 1892 gewünscht hatte, sondern in dem 1899 in Rom veranstalteten lateinamerikanischen Plenarkonzil. Der Übergang zu selbständigen Ortskirchen in Lateinamerika trat erst mit der Gründung des CELAM 1955 in Rio de Janeiro ein und erfuhr auf dessen Vollversammlungen 1968 in Medellín und 1979 in Puebla enorme Beschleunigungen. Auf diese Konferenzen weist auch WILLI HENKEL am Schluß seines verdienstvollen und hochrangigen Werkes nachdrücklich hin.

CHRISTENTUM UND RELIGIONEN

EINE REZENSION*

von Hans Waldenfels

In seinem Buch *No other Name?* stellt P. F. KNITTER (K.), Theologieprofessor an der Xavier University, Cincinnati, angesichts des in den USA schon viel entschiedener erlebten religiösen Pluralismus die Frage nach der Gültigkeit des von Jesus Christus ausgesagten „kein anderer Name“ (Apg 4,12), in dem wir Heil erlangen. Didaktisch angelegt auf ein Semesterprogramm von 10–14 Wochen, methodisch ausgezeichnet geordnet, behandelt K. in zehn Kapiteln a) die Situation (Kap. 1), b) die volkstümlichen Reaktionen auf den religiösen Pluralismus (Kap. 2–4 = Teil I), c) die christlich-theologischen Reaktionen (Kap. 5–8 = Teil II), d) den eigenen Vorschlag zur Sache (Kap. 9 und 10 = Teil III).

Kap. 1 weist über die Situationsbeschreibung hinaus auf die Notwendigkeit hin, in allem Pluralismus nach Einheit und Begegnung zu suchen. Eine solche Notwendigkeit ergibt sich für K. aus philosophischen (prozeßhaft-relationale Sicht der Wirklichkeit), soziologisch-psychologischen (Gewinnung der persönlichen Identität durch Weltbürgerschaft) und politisch-ökonomischen Überlegungen (Ruf nach einer neuen internationalen Ordnung). Diese Situation bringt für alle Beteiligten, die Christen eingeschlossen, Bedrohungen ihres eigenen Anspruchs, Fragen, aber auch neue Möglichkeiten. Drei im Volke verbreitete Stellungnahmen zum religiösen Pluralismus exemplifiziert K. in *Teil I* in Bezugnahme auf je einen klassischen Vertreter: Kap. 2: Alle Religionen sind relativ – E. TROELTSCH. K. spricht von einem Übergang von der klassischen Sicht der Kultur, die davon ausgeht, daß die Kultur eine, universal und normativ ist, zu einer historischen Sicht der Kultur, die die Relativität der einzelnen Kultur impliziert. Kap. 3: Alle Religionen sind wesentlich gleich – A. TOYNBEE. Die englische Unterscheidung von *belief* und *faith*, persönlichem Glauben und Glaubensformel(n) vermag besser als die deutsche Sprache die Unterscheidung von Einheit im Kern und Wesen und Pluralität in den Ausdrucksformen wiederzugeben. Diesem Kapitel ordnet K. auch W. C. SMITH und F. SCHUON zu. Die Frage, wieweit diese Identitätssicht einer asiatisch-mystischen Tradition entspringt, stellt K. nicht. Es ist aber nicht uninteressant, daran zu erinnern, daß der Ehrenpräsident der japanischen Sōkagakkai D. IKEDA in seinem Interview mit A. TOYNBEE kurz vor dessen Tod diesen mehr auf der Seite des Buddhismus als auf der des Christentums weiß (vgl. meine Rezension: ZMR 68 [1984] 253/5). Kap. 4: Der Religion kommt ein gemeinsamer psychischer Ursprung und eine gemeinsame Funktion zu – C. G. JUNG. K. zeichnet eindrücklich die Stellung der Religion im Denken C. G. JUNGS nach und verfolgt weiterhin die Religionsdeutung bei W. JAMES, A. MASLOW, R. ASSAGIOLI. Jedes Kapitel endet in Fragen, die sich den Christen, und solchen, die sich im Hinblick auf den „Grund-Satz“ selbst stellen. *Teil II* betrachtet die heute in der Theologie und im Christentum verbreiteten Ansichten zum Thema „Christentum und Religionen“. Kap. 5: Die konservativ-evangelikale Richtung vertritt – im Anschluß an K. BARTH: Es gibt nur eine wahre Religion. Kap. 6: Die Hauptströmung evangelischer Theologie vertritt: Es gibt Heil nur in Christus. Auch wenn die Rede ist von einer allgemeinen Offenbarung, so gibt es das Heil – auch bei P. TILLICH, W. PANNENBERG,

* PAUL F. KNITTER: *No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward The World Religions* (American Society of Missiology Series 7) Orbis Books/Maryknoll 1985; XVI + 287 S.

C. H. RATSCHOW, C. BRAATEN, bei L. NEWBIGIN, S. NEILL, P. DEVANANDAN, M. M. THOMAS u. a. – nur in und durch Christus. In gewissem Sinne möchte K. auch J. DANIELOU und H. URS VON BALTHASAR hier einordnen, weil für sie die Religionen „Heilsentwürfe“, nicht „Heilswege“ sind. Kap. 7: Das katholische Denken, wie es durch das Zweite Vatikanische Konzil vermittelt und vor allem von K. RAHNER angestoßen worden ist, wird von K. auf die Formel gebracht: Viele Wege, eine Norm. Inzwischen ist erkennbar, daß eine Reihe von Theologen über K. RAHNER hinausdrängen, daß aber das katholische Modell selbst immer stärker maßgeblich wird für die christliche Grundeinstellung; K. erläutert es an anglikanischen und orthodoxen Theologen, an protestantischen Dritte-Welt-Theologen, an der Prozeßtheologie und am Weltrat der Kirchen. K. selbst drängt in Kap. 8 mit anderen Theologen zu einem von ihm theozentrisch genannten Modell, in dem die vielen Wege zu dem einen Zentrum hinführen, das Jesus selbst in seiner Verkündigung die Gottesherrschaft nennt. Denkanstöße bieten J. HICK, der, vom „Mythos“ der Inkarnation sprechend, Raum für andere „Inkarnationen“ Gottes finden will, R. PANIKKAR, für den nach K. der universale Christus den historischen Jesus als „kosmotheandrisches Prinzip“ übersteigt, S. SAMARTHA, der die Relativität aller Offenbarungen vertritt, sodann der jüdisch-christliche Dialog, in dem Jesus nicht der endgültige Messias ist, schließlich Anstöße der politischen bzw. der Befreiungstheologien, in denen die Hermeneutik bei der Praxis ansetzt. *Teil III* ist dem Ruf nach einem authentischen Dialog gewidmet. In Kap. 9 fragt K.: Wie einzigartig ist Jesus? Im Anschluß an die neutestamentliche Forschung besteht K. zunächst auf der Theozentrik der Verkündigung Jesu. Sodann versucht er den Übergang von der Verkündigung der Gottesherrschaft zur Verkündigung der Gottessohnschaft nachzuzeichnen. Freilich muß hier gesehen werden, daß K. in Verfolgung seines Zieles die historisch-psychologisch-sprachliche Analyse derartig maßgeblich macht, daß die lehramtlich-katholische Sicht genauso wie das den großen christlichen Traditionen gemeinsame Selbstverständnis am Ende eher unmaßgeblich erscheinen. Der Versuch, die Formel „einzig und allein“ der neutestamentlichen *Vermittlung*, nicht aber dem *Wesen* der Botschaft zuzuordnen, erscheint im Rahmen der Rekonstruktion des Anfangs so jedenfalls mehr als die Einführung eines „Kanons im Kanon“, der dann seinerseits bereits von der Prämisse bestimmt ist, die es im Endeffekt zu belegen gilt. Es überzeugt jedenfalls kaum, wenn die „einzig-und-allein“-Formel, obwohl sie *dogmatisch* bis in den Ursprung der christlichen Tradition hinein als gemeinsamer Ausdruck eines christologischen Grundverständnisses verstanden wird, nun nachträglich wieder zu einem hyperbolischen Ausdruck der Bekenntnis- und Liebessprache zurückgestuft werden soll. Die Versuche, in der transzendentalen Christologie K. RAHNERs, in der Prozeßtheologie oder auch in der Befreiungstheologie implizit Hinweise für eine solche Relativierung der Einzigartigkeit Jesu erblicken zu wollen, führen kaum zu einer wirklichen Bestätigung des Erklärungsversuches. Worin K. volle Zustimmung verdient, ist aber dieses: Die Betonung der Einzigartigkeit Jesu, die in der Einzigartigkeit seines Gottesverhältnisses beruht und zu der dogmatischen Aussage „wahrer Gott, wahrer Mensch“ geführt hat, darf weder dahin führen, daß – christlich – eine Nachfolge Jesu unmöglich wird, noch – außerchristlich – in den Religionen die Hoffnung auf Heil in der Ablehnung Jesu oder in der Jesuspolemik eher verdunkelt als erhellt wird. Das Schlußdokument der Synode 1985 bestätigt ausdrücklich die Konzilsaussage, „daß Gott keinem Menschen guten Willens die Heilmöglichkeit verweigert (vgl. LG 16)“ (D.5), somit die Theozentrik der These K's. Es wird eine innerchristliche Aufgabe bleiben zu erklären, wieweit die Erkenntnis der theozentrischen Ordnung der Welt bleibend an die Theozentrik Jesu gebunden ist, auch wenn die theozentrische Ordnung nachchristlich für die Existenz des einzelnen Menschen auf vielerlei Weise in Erscheinung tritt. Kap. 10 setzt sich im Hinblick auf den interreligiösen Dialog für eine Priorität des praktischen Engagements

gegenüber einer theoretischen Erkenntnis ein. In der Beschreibung der Grundelemente des Dialogs wird man K. voll zustimmen. Auch die Anmerkungen zu einer symphonischen Sicht der Wahrheit sind hilfreich. Die Wiederholung der Halbfasschen Missionsformel („Christen zu besseren Christen, Buddhisten zu besseren Buddhisten“) ist allerdings eher als Rückschritt zu werten, weil in ihr der Bekehrungswille wieder ausgebildet wird. Theologisch fordert K. eine globale Theologie in Fundamentaltheologie, systematischer und praktischer Theologie. All dem wird man zustimmen. Am Ende steht erneut die Frage: Was wird kommen? Ist Jesus einzig? Die Frage bleibt also als eine, die die Zukunft beantworten muß. Gerade um der Redlichkeit willen sollte allerdings der Christ seinen Anspruch nicht zurücknehmen. Allerdings muß dieser kommunikal sein, weger-öffnend, nicht abweisend, einladend, nicht zurückweisend. Daß der christliche Anspruch sich so in das Religionsgespräch einbringen möchte, sucht K. mit seinem Buch deutlich zu machen. So wie es vorliegt, ist es zunächst ein glänzender Durchblick durch heute in der Bevölkerung und in der christlichen Verkündigung und Theologie vorherrschende Meinungen über das Christentum und die Religionen. Daß es angesichts der Religionen im Christentum letztlich um Jesus geht, sein Gottesverhältnis und sein Menschenverhältnis, macht die Zuspitzung der Fragestellung bei K. selbst mehr als deutlich. Gerade diese Zuspitzung in K.s Buch beweist aber einmal mehr, daß die einzigartige Stellung, die das Christentum Jesus zuerkennt, selbst da, wo sie scheinbar bestritten oder relativiert wird, im Grunde erneute Bekräftigung erfährt. Bekenntnis zu Jesus als dem, in dessen Namen allein Heil ist, oder Relativierung und Bestreitung dieses Bekenntnisses finden freilich ihre Bestätigung letztlich erst am Ende der „Konkurrenz“ der Religionen. Nicht der theoretische Streit, sondern die Nachfolge Jesu ist christlich gefordert. Diese aber hat der Christ nicht zunächst von anderen zu fordern, sondern selbst zu leisten.

Auch wenn K.s Lösung der zugespitzten Frage vermutlich keine einhellige Zustimmung finden, sondern eher auf Bedenken stoßen wird, so hat er doch der Frage selbst in einer Weise Ausdruck gegeben, wie es selten bislang geschehen ist. Schon deswegen, weil K. für die christliche Seite die Situation überaus klar vorstellt und formuliert, wäre eine deutsche Ausgabe dieses äußerst gut durchgearbeiteten Buches unter Berücksichtigung der neueren deutschsprachigen Arbeiten ein dringendes Desiderat.

* * *

VIDYAJYOTI. JOURNAL OF THEOLOGICAL REFLECTION

50 Jahre im Dienst der Theologie und Pastoral Indiens

Die theologische Monatszeitschrift VIDYAJYOTI, bis 1975 *Clergy Monthly*, begann im Januar 1986 ihren fünfzigsten Band. Die Zeitschrift erscheint heute in einer Auflage von 2500 und wird vor allem von Priestern, Ordensleuten und theologisch interessierten Laien in Indien (1800) und in benachbarten asiatischen Ländern (700) gelesen. Jeder Jahrgang bietet auf rund 600 Druckseiten vielfältige Beiträge und Buchbesprechungen (jährlich rund 130), vornehmlich aus den Gebieten: Dialog zwischen den Religionen, Theologie der Religionen, Theologie und Praxis der Evangelisation, Inkulturation, Liturgie im Kontext der Kulturen Indiens, Auslegung der Schrift im Licht der sozialen, ökologischen und politischen Probleme der Welt Indiens und Asiens. Die Zeitschrift erscheint in Englisch und gibt monatlich einen einmaligen Einblick in das reflektierte Handeln, planende Denken und geistliche Fragen einer der vielseitigsten und gewichtigsten Kirchen außerhalb Europas.

Delhi

Christian W. Troll

MIRCEA ELIADE ZUM GEDENKEN

von Peter Antes

Am 23. April 1986 ist in Chicago einer der größten Religionswissenschaftler dieses Jahrhunderts gestorben: MIRCEA ELIADE. 1907 in Bukarest geboren, reiste der geborene Rumäne nach seinen Studien der Philosophie 1928 nach Kalkutta, wo er unter der Anleitung von DASGUPTA indische Philosophie studierte und dann so sehr in die indische Welt eintauchte, daß er einige Zeit in verschiedenen Ashrams zubrachte. Nach Europa zurückgekehrt, begann in Bukarest seine akademische Karriere, 1936 promovierte er mit einer berühmten Arbeit über Yoga. Während des zweiten Weltkriegs war er in diplomatischer Mission für sein Land in London und Lissabon tätig, und als sein Heimatland unter kommunistische Herrschaft geriet, beschloß er für immer fern von der Heimat zu bleiben: in Paris und ab 1956 in Chicago.

Maßgeblich für sein Denken, das sowohl in zahlreichen Romanen als auch in seinem wissenschaftlichen Werk zum Ausdruck kommt, waren die Begegnung mit Indien, die komparativen Studien DUMÉZILS zur indo-europäischen Kultur- und Religionsgeschichte sowie C. G. JUNG'S Vorstellung vom Archetyp. ELIADE wollte nicht das alte evolutive Schema der Entwicklung des religiösen Denkens von den elementarsten Vorstellungen der „Primitiven“ bis zu den „Hoch“-religionen wiederholen, sondern zeigen, daß in allem religiösen Verhalten das Heilige in unendlich vielen Spielarten aufscheint: Hierophanie. „Das ‚Heilige‘ ist also ein Element der Struktur des Bewußtseins und nicht ein Stadium in der Geschichte des Bewußtseins. *Als ein menschliches Wesen zu leben* war in den ältesten Kulturen schon an sich ein *religiöser Akt*, denn Nahrung, Sexualität und Arbeit hatten eine sakrale Bedeutung. Mit anderen Worten, *Mensch sein* oder, besser: werden heißt ‚religiös‘ sein.“

In diesen Worten aus dem Vorwort zur „Geschichte der religiösen Ideen“ (dt. Ausgabe 4 Bde, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1978–81) kommt das Grundanliegen Eliades deutlich zum Ausdruck, zu dessen Verdeutlichung er sich historischer, phänomenologischer und hermeneutischer Methoden bedient: er will in dieser modernen und areligiösen Zeit den Sinn und die Bedeutung der Hierophanie neu und gerade auch dem areligiösen modernen Menschen als echte Dimension des Menschseins erschließen. Symbol und Mythos gewinnen so an Bedeutung und offenbaren Wesenszüge des Heiligen, die die rationalistische, technische Sprache unserer Alltagswelt nicht in den Griff bekommt. Von daher ist auch eine Beschäftigung mit der Religionsgeschichte unerläßlich: im Blick auf die Kulturen der Vergangenheit und die schriftlosen Völker heute können wir lernen, wie der Mensch menschlich wird, indem er sich selbst übersteigt (transzendiert), in den abgesonderten Bereich (vgl. *sacer, procul profani!*) des wahren Seins hinein, aus dem er Leben in Fülle schöpft. Wo dies gelingt, geschieht Hierophanie, und die Geschichte ist voll von Dokumenten, die davon berichten. Sie gilt es zu lesen und ihre Botschaft zu verstehen, um teilzuhaben an dieser Menschwerdung, für die ELIADE ein Leben lang warb.

Es würde zu weit führen, hier die vielen Schriften ELIADES im einzelnen zu besprechen und gar noch auf die Kritik, die bei einem solchen Ansatz nicht ausbleiben kann, einzugehen. Sicher ist, daß diese Auslegung der Hierophanie noch lange die Religionswissenschaft und auch die Kulturwissenschaft im allgemeinen beschäftigen wird, denn ELIADE hat weit über den Kreis der Religionswissenschaftler hinaus gewirkt. Er war ein echter „*homme de lettres*“, der in der geistigen Auseinandersetzung der Gegenwart ein wichtiges Wort mitgesprochen hat und sicher noch lange als Anwalt der Hierophanie lebendig bleiben wird.

IN MEMORY OF FATHER DR. GREGORIUS VAN BREDA
(VAN DEN BOOM) OFMCAP (1901–1985)

von Arnulf Camps

He liked to be known as Father GREGORIUS and he was the 13th doctor in theology, who presented a missiological dissertation at the University of Münster in West Germany in 1933.¹ He presented a thesis *Die Sprachenfrage als missionsmethodisches Problem*. The printed edition is called *Die Muttersprache. Eine missions- und religionswissenschaftliche Studie über die Sprachenfrage in den Missionsgebieten* (Missionswissenschaftliche Studien 7), Münster 1933. As far as I know, he and Father DR. ODULPHUS VAN DER VAT OFM (dissertation in 1934) have been the only two Dutchmen who studied missiology at Münster. Father GREGORIUS was born in 1901 and died in 1985 and was buried on his birthday, November 7. He survived Father ODULPHUS (1900–1966) by many years. Father GREGORIUS was destined to live in Holland, where as Father ODULPHUS passed many years in Brazil, the country he loved and where he died. Father GREGORIUS had a robust health, but some time before his death he said: "The tree (Boom – Baum) is going to be cut down."

Father GREGORIUS was born on November 7, 1901 at Breda, Holland, and his name was LAMBERT J. MARIA VAN DEN BOOM. He joined the Capuchin Order in Holland at Tilburg on October 3, 1920. Already before his ordination to the priesthood he was sent to Münster to continue his studies in theology and he started this study on October 6, 1926. On August 7, 1927, he was ordained a priest in the church of the Capuchins at Münster. On March 30, 1928 he started his missiological studies at the theological faculty of the University of Münster, but he also studied comparative religion. His professors were DR. J. SCHMIDLIN and DR. J. STEFFES. On April 27, 1932 he passed his doctoral examination. In the same year he was appointed assistant master of the clerics in Tilburg, Holland, and he engaged himself in editing *Christus Koning* and *Kolonial Missie Tijdschrift*. After the publication of his doctoral dissertation he received the doctoral diploma on June 17, 1933.² During the years 1934–1935 he studied at the University of Vienna, Austria, where he assisted at the lectures of Prof. DR. W. SCHMIDT, Prof. DR. W. KOPPERS and Prof. DR. R. HEINE-GELDERN in ethnology, and he also studied 'Rassenkunde' under the guidance of Prof. DR. WENINGER and Prof. DR. V. LEBZELTER (together with the latter he did some research at the frontier of Hungary in 1935). Moreover, he attended the lectures in prehistory of Prof. DR. O. MENGHIN and Prof. DR. R. PITTIONI.

After his return to Holland he started teaching: 1935–1960 lecturer in missiology at the theologicum of his order in Udenhout; 1941–1965 director of an introductory course for missionaries to be sent to Indonesia and Tanzania; 1940–1967 lecturer in cultural anthropology and comparative religion at the 'Leergangen' in Tilburg and Eindhoven; 1947–1963 lecturer at the formation-school for young women (De Graal) at Ubbergen; 1950–1960 lecturer in non-western sociology and cultural anthropology of Western New-Guinea (today Irian Jaya, Indonesia) at the institute for pastoral studies of the franciscans at Maastricht. He enjoyed this teaching and he was able to organize a very precious library. In 1959 he did ethnological research among the Wandamba in Tanzania; the results were published in *Anthropos*. His ethnological insights were published in two volumes: *Sociologie van de niet-Westerse Volken* (Sociology of the non-Western peoples), Utrecht/Antwerpen 1965 and 1966 (272 and 336 pp.). In many Dutch and foreign reviews he published more than 80 articles and he reviewed numerous publications. From 1946–1971 he was a member of the editorial board of

the Dutch missiological review *Het Missiewerk*. In 1936 he started a Mission Committee in Holland and from 1950–1960 he acted as its president. This has to do with the decision to organize the Missiological Week of Louvain every other year somewhere outside Belgium. The decision was taken in 1936 and the first Week of this kind was held at Nijmegen, Holland in 1937. Father GREGORIUS was the secretary of the executive committee. However in 1938 an independent Missiological Week was planned for Holland; they were held at Nijmegen in 1939, 1948, 1950, 1953, 1955, 1957, 1959, 1961, 1963 and 1965. As secretary or president Father GREGORIUS played an important role in finding the right topics for discussion and in promoting missiology. Three times he acted as a speaker: in 1953 on the problem of the elite, in 1959 on Mission and community-life and in 1961 on the mission-methodological significance of lay-activity. Father GREGORIUS tried to interest university students in mission and missiology: he was first assistant and later moderator of the Mission Interacademiale (MIA), which developed into the Academic Lay Missionary Action (ALMA). In 1955 he was appointed by Mgr. B. ALFRINK, archbishop of Utrecht, a member of the commission: “to promote the missionary dimension in theological studies”. He was a member of the Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde.

It will have become clear that Father GREGORIUS has been a nationally and internationally well-known scholar in missiology and cultural anthropology. One wonders why he was never appointed professor in either of these sciences. He certainly would have loved it and would have been really qualified for this task.

Father GREGORIUS was also active within his order: he was guardian, librarian, master of novices, clerics and lay-brothers. He was a much asked confessor, a spiritual director of the Legion of Mary and rector of a house for unmarried mothers. The last years of his very active life he liked to spend walking through the beautiful forests and landscapes of his native Brabant. He even became a renowned restorer of old paintings, and this notwithstanding the fact that in 1945 his right hand was handicapped by splinters of a grenade.

It is good to remember this pioneer of missiology and cultural anthropology in the Netherlands. He was the first catholic scholar in both fields trained at a university. When the history of missionary and missiological activities in Holland will be written, Father GREGORIUS will appear to have been the real promotor. His many disciples will agree to this and will remain grateful for his humble, pleasant and learned service to the cause of Church and Mission.

¹ J. GLAZIK (Hg.), *50 Jahre Katholische Missionswissenschaft in Münster 1911–1961. Festschrift* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 26), Münster 1961, 61.

² Father GREGORIUS writes in his personal notes that it took place on this date. GLAZIK, a.a.o. gives the first of July 1933 as the date of this event. We must, however, state that Father GREGORIUS in his personal notes is not always sure or exact in fixing dates. In this contribution we have tried to verify dates as much as possible, but a study of the many letters and documents left by Father GREGORIUS is much needed. For his bibliography see *Bibliotheca Missionum* and *Bibliografia Missionaria*. Father GREGORIUS was very strict in sending all his publications to the Pontifical Missionary Library in Rome.

BERICHTE

EINHEIT UND VIELHEIT IN DER WELTKIRCHE

75 Jahre Internationales Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen

Das Internationale Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen e.V., das 1911 durch JOSEF SCHMIDLIN in Münster gegründet wurde, konnte in diesen Tagen auf 75 Jahre seines Bestehens zurückblicken. Aus diesem Anlaß fand vom 11. – 14. Juni 1986 in Würzburg im Rahmen der Jahresmitgliederversammlung des Deutschen Katholischen Missionsrates, auf der Prälat N. HERKENRATH zum Präsidenten wiedergewählt wurde, die Jubiläumstagung des Internationalen Instituts statt.

KARDINAL FRANCIS A. ARINZE (Nigeria), Präsident des Vatikanischen Sekretariats für die Nichtchristen, der die Tagung mit der Feier der Eucharistie eröffnete, gab in seinem Referat über *Die missionarische Aufgabe der Kirche für das 3. Jahrtausend* zu bedenken, daß, wenn die Botschaft des Evangeliums Wurzeln fassen soll unter den vielen Völkern, die stolz sind auf ihre eigene Kultur, eine Inkarnation des Evangeliums in diesen Kulturen stattfinden muß. Denn, so KARD. ARINZE, „die Menschen, die Christen werden, kommen nicht aus einer kulturellen Wüste, sondern kommen zur Kirche mit einem kulturellen, religiösen und sozialen Gepäck. Aus diesem Grund ist die Inkulturation eine drängende Aufgabe der Zukunft, die aber nur dann erfolgreich sein kann, wenn dem Wirken des Hl. Geistes Raum geschenkt wird“. Als eine zweite wichtige Überlegung für den missionarischen Einsatz im nächsten Jahrhundert nannte KARD. ARINZE den interreligiösen Dialog. Für die Theologen bedeutet das, daß einer *Theologie der Religionen* größere Aufmerksamkeit geschenkt werden muß, in der ihre vorrangigen Aufgaben sind: Die Beziehung der nichtchristlichen Religionen zu Christus, zur Kirche und zum Heil, das Zusammenspiel von Dialog, Evangelisation und menschlicher Freiheit, die Grenzen der nichtchristlichen Religionen und die Notwendigkeit der direkten missionarischen Verkündigung aufzuzeigen. Dialog und Verkündigung, beides ist in Zukunft gleich wesentlich.

H. WALDENFELS, Ordinarius für Fundamentaltheologie in Bonn, Vorsitzender des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen und durch seine langjährigen Studienaufenthalte in Asien mit den vielfältigen Problemen der Weltkirche vertraut, referierte im Anschluß an KARD. ARINZE über das *Mysterium Kirche und die Gemeinschaft der Kirche. Einheit und Vielheit in der Weltkirche*. Die abendländische Kirche, die lange Zeit allein die missionierende war, muß nach H. WALDENFELS lernen, „daß das Wort Gottes eine Saat ist, die ausgesät wird, Wurzeln zu fassen und zu wachsen, nicht ein Baum, der aus einer Gegend in eine andere verpflanzt wird. Entsprechend dürfen junge Kirchen jung sein. Sie haben das Recht auf eigene Erfahrungen, ihre eigene Phantasie und Kreativität, aber auch auf ihre eigenen Fehler und Lernprozesse“. Wie schwer aber diese Forderungen durchzusetzen sind, würden uns die verschärften Auflagen zeigen, die römische Stellen machen, „wenn es – wie in Indien und Afrika – um Versuche im Bereich des Liturgischen oder – wie in Lateinamerika mit den Befreiungstheologien – um die Veröffentlichung einer kontextuellen Theologie geht. Römische Eingriffe und Vorsichtsmaßnahmen wirken dabei häufig als Zeichen mangelnden Vertrauens gegenüber dem Urteilsvermögen und der Loyalität einheimischer Bischofskonferenzen.“ „Den anderen nicht mundtot, sondern sprechfähig machen“, das gilt nach H. WALDENFELS aber nicht nur für die Christen in den jungen Kirchen, das gelte ebenso für die Nichtchristen, denen in Respekt vor ihrer Subjekthaftigkeit zu begegnen ist.

Vertieft wurde die Thematik durch persönliche Zeugnisse aus Afrika (Schw. REINGARD BERGER OP, Harare/Zimbabwe), Lateinamerika (P. DR. PAULO G. SÜSS, Brasilia) und Europa (DR. DAVID A. SEEGER, Freiburg/Br.).

Für die Zusammenfassung der Ergebnisse der einzelnen Arbeitskreise und der Diskussion im Plenum hatte man WALBERT BÜHLMANN gewinnen können, der am 6. August dieses Jahres sein siebenzigstes Lebensjahr vollendete. In seinem ‚Impulsreferat‘ zeichnete W. BÜHLMANN die Kirche so, wie sie von vielen Gläubigen heute empfunden wird: Eine Kirche in ihrer hierarchischen Struktur, die oft das Recht und nicht den Menschen zum Maßstab nimmt. Dieser so empfundenen Kirche des Rechts stellte W. BÜHLMANN die Liebeskirche gegenüber, von der es sich, wie er sagte, immer wieder zu träumen lohne. *Von der Kirche träumen* ist auch der Titel seines jüngsten Buches, das soeben erschienen ist.

Den Abschluß der Tagung bildete ein feierlicher Festakt, der mit einem Pontifikalamt in der Michaelskirche mit Bischof FRANZ HENGSBACH, Essen, Vorsitzender der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz, begann. In der Neubaukirche, dem Festsaal der Universität Würzburg, sprachen nach der Begrüßung durch den 1. Vorsitzenden H. WALDENFELS, Prälat N. HERKENRATH, Präsident des DKMR, der Bischof von Würzburg, PAUL WERNER SCHEELE, J. SPEIGEL, Dekan der katholisch-theologischen Fakultät Würzburg und H. W. GENSICHEN, Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, die Grußworte. Den Festvortrag *Der eine Glaube in den vielen Sprachen der Weltkirche* hielt der Generalsuperior der Steyler Missionare Pater HEINRICH HEEKEREN, Rom. Bereits zur Zeit der Apostel, so H. HEEKEREN, gab es den Prozeß der Loslösung aus dem semitischen und die Auseinandersetzung mit dem griechischen Sprach- und Kulturraum. Daß diese Auseinandersetzung nicht problemlos vonstatten ging, wird uns in der Apostelgeschichte in der Kontroverse des Petrus und Paulus mitgeteilt (Apg. 15). Die Probleme zur Zeit der Apostel sind heute aktueller denn je, denn – wie H. HEEKEREN am Beispiel Papua-Neuguinea darlegte – wird durch uns das Evangelium in Kulturräume hinein vermittelt, denen das semitische und griechische Denken fremd sind. Ein starres Festhalten an nur *einer* sprachlichen Ausdrucksform des Glaubens, wie er sich insbesondere in den liturgischen Texten zeigt, muß nach H. HEEKEREN in der missionarischen Verkündigung überwunden werden, so daß es zu einem legitimen Pluralismus sprachlicher Ausdrucksweise kommen kann. Der Glaube an Jesus Christus ist, ohne von seiner Fülle etwas preiszugeben, verschieden aussagbar in den verschiedenen Sprachen der Menschheit.

Die Jubiläumstagung des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen mit seinen Referaten und Gesprächen, bot aber nicht nur Informationen, Reflexionen und Inspirationen, sondern machte vor allem deutlich, wie es um die Mission 20 Jahre nach dem 2. Vatikanischen Konzil bestellt ist. Bildlich gesprochen: Das Gebiet der Mission und Missionswissenschaft ist noch immer eine Baustelle, auf der aber ernsthafte Versuche unternommen werden, das Fundament neu zu legen. Über das Baumaterial hingegen besteht noch Uneinigkeit. Von einer kolonialistischen Missionstheologie weg ist man bemüht, das Baumaterial zu finden, das zu einer inkarnatorischen Inkulturationstheologie und/oder Theologie der Religionen verwendet werden kann. Besteht Uneinigkeit über das Baumaterial, besteht Einigkeit über das Fundament an sich, gemäß dem Auftrag Jesu Christi, überall und allen das Evangelium zu verkünden. Grund und Ziel der missionarischen Tätigkeit ist und bleibt die Evangelisierung, von der Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben *Über die Evangelisierung in der Welt von heute* ausführte: „Evangelisieren besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluß von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern“. Das Wissen um die Erneuerung der Menschheit im Geist Jesu Christi, die drängende Notwendigkeit,

das Evangelium zu verkünden und zu verbreiten, läßt für die Mission und Missionswissenschaft hoffen, daß auf diesem Fundament ein neues Haus entsteht, solide und fest gebaut.

Bonn

Günter Risse

INTERNATIONALE KONFERENZ ÜBER BEFREIUNGSTHEOLOGIE IN VANCOUVER

„... We must not underestimate the injustice and rejection suffered by vast majorities of people in Latin America . . . Liberation theology is a meditation on God, it's an attempt to find a language in which to speak to this continent's deprived Christians about the loving God. 'Liberation' is a complex term which has to do with the social, political and human order, the total liberation of the person and not mere structural changes.“

Diese Worte von GUSTAVO GUTIÉRREZ (aus einem Interview, Manchester Guardian, 17. Februar 1985) bildeten gleichsam den Leitfaden für die erste große internationale, interdisziplinäre und nichtkonfessionelle Konferenz über Befreiungstheologie, die vom 6.–8. Februar 1986 in Vancouver stattfand: *International Conference on Liberation Theology: Religion in the Socio-Political Transformation of Latin America*, Simon Fraser University, Burnaby, British Columbia, Canada, February 6–8, 1986. Sie wurde im Rahmen des lateinamerikanischen Studienprogramms der Simon-Fraser-Universität unter Vorsitz und Koordination von JORGE GARCÍA ANTEZANA geplant und ausgerichtet, wobei für die Vorbereitungen namhafte Persönlichkeiten wie LEONARDO BOFF (Brasilien), GUSTAVO GUTIÉRREZ (Peru), ARTHUR VAN SETERS (Kanada) und viele andere Experten mehr konsultiert wurden. Etwa 1000 Wissenschaftler, Studenten und Vertreter christlicher Kirchen Amerikas nahmen an 98 Vorträgen von Historikern, Soziologen, Ethnologen, Theologen und anderen Fachleuten teil, die fast ausschließlich aus Ländern des amerikanischen Kontinents zusammengekommen waren. Zu den geladenen Rednern gehörte GREGORY BAUM (St. Michael's College, University of Toronto), PHILIP BERRYMAN (Los Angeles), JUAN BOTTASSO (Ecuador), MICHAEL CZERNY (Director, Jesuit Centre for Social Faith and Justice, Toronto), JOHN FOSTER (Director, Inter-Church Committee on Human Rights for Latin America, Toronto), MARY E. HUNT (Director, Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual, Maryland, USA), RIGOBERTA MENCHÚ (Maya-Quiché, Guatemala), URIEL MOLINA OFM (Centro Eucuménico, Managua), RONALDO MUÑOZ (Santiago de Chile), JOSÉ RUTILIO SÁNCHEZ (Chalatenango, El Salvador). Konferenzort war die Simon-Fraser-Universität in Burnaby am Rande der Stadt Vancouver, die in diesem Jahr ihr 100jähriges Bestehen feiert.

Die Vorträge wurden nach speziellen Themenbereichen parallel in drei großen Konferenzsälen in englischer bzw. spanischer Sprache gehalten. Nach Abhandlung jedes zusammenhängenden Themenbereiches schloß sich unter der Regie eines Diskussionsleiters die Diskussion der Referenten an, in die sich auch das Plenum einschalten konnte.

Schwerpunkte der öffentlichen Vortragsreihen über Befreiungstheologie waren:

1. *Theoretische Grundlagen, Teil 1*: Reich Gottes und irdische Befreiung – Metaphysisch-ethische Grundlagen – Deuterocesaja als Befreiungstheologie – die Sendung Jesu und die Sendung der Kirche.
2. *Regionale Fälle in Lateinamerika, Teil 1*: Grass-roots-Gruppen – Befreiungstheologie und -pädagogik in Brasilien, Peru und Kuba.

3. *Frauen, Kirchen und Theologie*: Feministische „Befreiungstheologie“ und Kritik an christlichen Kirchen, Theologien und lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“.

4. *Die Erfahrung in Nicaragua*: Religion, Gesellschaft, Politik, Kirche und Staat in Nicaragua – Gedichte des Ernesto Cardenal: Bewußtseinsbildung und sozialer Wandel.

5. *Sozial-politischer Wandel*: Befreiungstheologie und sozialer, ökonomischer, politischer Wandel in Süd- und Nordamerika.

6. *Volksbildung und Volkskultur*: José María Argueda's Befreiungsvision – Mexikanische Hymne für Gerechtigkeit – Hispanics – Sobrino's Christologie – Befreiende Erziehung und sozialer Wandel in Peru – Brasilianische Basisgemeinden.

7. *Theoretische Grundlagen, Teil 2*: Befreiungstheologien und Befreiungsbewegungen – Eros der Technologie – Glaube und Gerechtigkeit aus der Sicht des Lehramts – Evangelikale Perspektive der lateinamerikanischen Befreiungstheologie.

8. *Spezifische Theologen, Teil 1*: Dom Helder Camara – Rubem Alves – J. L. Segundo – Míguez Bonino.

9. *Historische Perspektiven*: Bartolomé de las Casas – Unabhängigkeitskriege Lateinamerikas – Afrochristliche Religionen und Befreiungstheologie in der Karibik.

10. *Nordamerikanische Perspektiven, Teil 1*: Theologie der Befreiung im kanadischen und im US-Kontext – Ablehnung und Annahme – Sanctuary-Bewegung.

11. *Autochthone Religionen und Christentum*: Guatemala – Ekuador – Einheimische Religion der kanadischen Westküste – Peru – Mexiko. Zu dieser Thematik steuerte der einzige aus Deutschland eingeladene Konferenzteilnehmer folgendes Referat bei: Richard Nebel (Universität Bayreuth): Theological and Philosophical Concepts of 'Tlamatinime' in the Nahua Culture: Towards a Liberating Theology (toltekische und aztekische „Befreiungstheologie“ in vorspanischer Zeit als autochthone und authentische Vorform der heutigen lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“).

12. *Christentum und Marxismus*: Relationen und Dialog (in Lateinamerika) – Marxistische und kapitalistische Ideologie – Thomas Merton und die Befreiungsethik.

13. *Nordamerikanische Perspektiven, Teil 2*: Solidarische Theologie und soziale Ungleichheit im Norden und Süden – Befreiende Dimensionen der Volksfrömmigkeit der Hispanics – Pädagogik für den Unterdrückter – Kanadas Rolle im Friedensprozeß Zentralamerikas.

14. *Regionale Fälle in Lateinamerika, Teil 2*: Die Revolution in El Salvador – Rios Montt Administration in Guatemala – Kirche und Arbeiterschaft auf den Philippinen – Kirche in Chile und Lateinamerika seit Vaticanum II.

15. *Spezifische Theologen, Teil 2*: Ganzheitliche Befreiung – Internationaler theologischer Dialog – Karl Rahner – Reinhold Niebuhr – Enrique Dussel – Bernard Lonergan.

Die Höhepunkte der Konferenz bildeten zweifellos die Hauptvorträge in der Plenarversammlung von URIEL MOLINA: "La relación entre cristianismo y la revolución en Nicaragua" (la fe cristiana es práctica revolucionaria); MICHAEL CZERNY: "Liberation theology as a challenge to Canada"; GREGORY BAUM: "The Church and liberation theology" und öffentliche Vorträge in der St. Andrews-Wesley United Church von RONALDO MUÑOZ: "El cristianismo y la lucha del pueblo en Chile" und JOSÉ RUTILIO SÁNCHEZ: "El cristianismo y la revolución en El Salvador" (Cristianos del mundo que tenemos fe, unámonos contra el pecado social).

Das Engagement, die Überzeugungskraft und die Spiritualität vor allem der lateinamerikanischen Priester und Referenten ("los sacerdotes somos hombres sacados de los hombres para servir a los hombres") hinterließen bei den Konferenzteilnehmern einen nachhaltigen Eindruck. Die Konferenz insgesamt machte sehr deutlich, zu welcher wichtiger Kraft die Theologie der Befreiung (Befreiung in sozial-politischer, philosophischer

geschichtlicher und theologischer Hinsicht) und das Christentum im umfassenden Befreiungsprozeß der Menschen und Völker Lateinamerikas, die endlich Subjekte ihrer eigenen Geschichte werden wollen, geworden sind und welch bedeutsamen eigenständigen Beitrag Lateinamerika mit seiner ekklesiologischen und theologischen Erfahrung für die Weltkirche, für das Christentum und für die Theologie insgesamt leistet. Das gilt auch im Hinblick auf die afrikanischen und asiatischen Formen der Befreiungstheologie, die sich mit den Problemen der religiösen und kulturellen Identität, der Menschenrechte, der sozialen Gerechtigkeit und der wirtschaftlichen sowie politischen Abhängigkeiten auseinandersetzen.

Mit einem feierlichen Schlußakt des Organisationskomitees der Simon-Fraser-Universität, einem Vortrag von PHILIP BERRYMAN (Los Angeles): „Liberation Theology: Mystique, Scholarship and Commitment“ und einem festlichen Abschiedessen für den großen Teilnehmerkreis sowie einem Sonntagsgottesdienst zum Thema „Befreiung“ in der anglikanischen Christ Church Cathedral, fand die gut organisierte und sehr informative Konferenz einen gelungenen und würdigen Abschluß.

Bayreuth

Richard Nebel

ÖKUMENISCHE STUDIENTAGUNG DER MISSIONSWISSENSCHAFTLICHEN INSTITUTE IN BAYERN

Wie sehr die lateinamerikanische Theologie der Befreiung auch zum Thema der Missionswissenschaft geworden ist, zeigte die 13. Ökumenische Studientagung der missionswissenschaftlichen Institute in Bayern, die vom 4. – 6. Juli 1986 in der Benediktinerabtei Münsterschwarzach (Unterfranken) stattfand. Neben der Erörterung aktueller theologischer Fragestellungen, etwa dem Marxismusverdacht gegenüber der Theologie der Befreiung, informierten die 35 Teilnehmer unter anderem über die Situation der Kirche in Zentralamerika, während auch Kostproben und Analysen der lateinamerikanischen „canción de protesta“ nicht fehlten. Daneben bereicherten Zusammenfassungen missionstheologischer Arbeiten über Afrika, Indien und Nordamerika das Programm der Tagung.

Mit einem Referat über die Missionsarbeit der gastgebenden Abtei Münsterschwarzach und die Kongregation der Missionsbenediktiner von St. Ottilien leitete BASILIUS DOPPELFELD OSB die Tagung ein. Interessant hierbei, daß sich nach rund 100 Jahren überwiegend schulisch, katechetisch und handwerklich geprägter Missionsarbeit gegenwärtig ein Übergang vom „Buschmissionar“ zum „Mönchsmissionar“ abzeichnet, d. h. daß die Kongregation nun verstärkt mit dem Aufbau geistlicher Zentren für die jeweiligen einheimischen pastoralen Mitarbeiter beginnt.

Im Zeichen des Themenschwerpunktes „Die lateinamerikanische Befreiungstheologie – Umfeld, Aussagen, Wirkungen, Kritik“ stand der Samstagvormittag. Durch gelungenen Einbau von Liedbeispielen, lebendig in der Darstellung und präzise in der Analyse gestaltete der Hispanist ANGEL SAN MIGUEL (Würzburg) den Auftakt. „Die neue lateinamerikanische canción de protesta“ unterscheidet sich vor allem durch die Verarbeitung religiöser Motive von vergleichbaren europäischen Liedern. Wortwahl und Struktur des auf Gesellschaftsveränderung abzielenden Protestliedes sind dabei ganz auf die auditive Wirkung hin konzipiert, wobei die zu vermittelnde Botschaft möglichst unkompliziert sein muß. – STEFAN HERBST (Würzburg) stellte Ergebnisse einer Arbeit über Glaube und Ethos bei GUSTAVO GUTIERREZ vor. In der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils, das den Glauben als eine Praxis der Existenz des Menschen

bestimmt, stehe die anthropologische Wende des Gottesbegriffs bei GUTIERREZ, d. h. daß der Mensch dazu aufgerufen sei, die in Jesus Christus offenbarten Haltungen Gottes zu übernehmen. Da Gott die Menschen liebt, bedeute dies eine konkrete, solidarische und vorrangige Option für den Armen. Ziel dieser Option sei die integrale Befreiung des Armen als eine „echte Gesellschafts- und Kulturrevolution.“ – „Die Kirche und der Konflikt in Zentralamerika“ waren Thema des Vortrags von JOHANNES MEIER (ebenfalls Würzburg). Nach einer knappen, jedoch aufschlußreichen Darstellung der Geschichte Mittelamerikas bis zum 20. Jahrhundert schilderte der Referent den etwa ab Ende der 60er Jahre eingetretenen Bewußtseinswandel der zentralamerikanischen Kirche und die daraus resultierenden pastoralen Konsequenzen. Vor allem das Eintreten der Kirche für die Rechte der Armen und der Indios führte bis in die jüngste Vergangenheit hinein zu zahlreichen Verfolgungen, Ausweisungen und Morden. Trotz Repression und Gewalt folgen jedoch immer mehr Gemeinden dem Beispiel und Ideal der Basisgemeinden Nikaraguas, „neue Kirche in einer Gesellschaft zu werden“ (L. BOFF). Die oft wenig dialoghafte Rezeption der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (TB) in den USA bedauerte CRAIG L. NESSAN (Regensburg) in seinem Referat „Nordamerikanische Antworten auf die lateinamerikanische Befreiungstheologie“. Er stellte die Positionen von je vier Theologen vor, die der TB eher positiv (R. SHAULL, J. CONE, R. MCAFEE BROWN, R. RADFORD-RUETHER) oder eher kritisch gegenüberstehen (M. NOVAK, D. McCANN, C. BRAATEN, SCH. OGDEN). Weiter nachdenken müsse die TB vor allem über ihre philosophischen Grundlagen und Fragen der theologischen Anthropologie, während auch eine weitergehende Klärung des Befreiungsbegriffs noch ausstehe. – Einer vieldiskutierten Frage stellte sich FRANZ WOLFINGER (München). Sein Vortrag „Der Marxismus-Verdacht gegenüber der Theologie der Befreiung“ bildete zugleich den Abschluß des Schwerpunktthemas der Tagung. Der politische Vorwurf des Marxismus sei zunächst im Zusammenhang mit dem Aufkommen der maßgeblich vom CIA entwickelten Doktrin der nationalen Sicherheit an die TB gerichtet worden. Bis heute gehöre es zur Strategie der US-amerikanischen Regierung, die TB zu bekämpfen. Ausführlich ging F. WOLFINGER auch auf die theologische Kritik der TB durch KARDINAL J. RATZINGER ein, wobei sich RATZINGER nach Ansicht des Referenten zu stark an der frühen TB, etwa der Christen für den Sozialismus zur Zeit Präsident ALLENDES in Chile, orientiert habe.

Den ersten Farbtupfer auf die Palette weiterer missionstheologischer und missionsgeschichtlicher Themen setzte am späten Nachmittag WOLFGANG KORNER (Erlangen) mit „Kirchenmusik in der Missionsarbeit, dargestellt am Beispiel der Gemeinden Mamba und Mwika (Tanzania)“. Ungewöhnlich starken Anklang habe Anfang des 20. Jahrhunderts die kirchenmusikalische Arbeit des Missionars GERHARD ALTHAUS (Leipziger Mission) gefunden. Dennoch sei die einheimische Kultur in der Folgezeit zu sehr nach abendländischen Kriterien beurteilt worden, so daß für die Entwicklung einer eigenständigen, modernen afrikanischen Kirchenmusik und -kultur zu wenig Spielraum blieb. – Den Beitrag der evangelikalen Missionswissenschaftler Nordamerikas zum Missionsverständnis der Gegenwart unterzog EDWARD ROMMEN (München) einer Bewertung. Im Zentrum der Missionsarbeit der rund 40 000 evangelikalen Missionare Nordamerikas stehe vor allem die Einzelbekehrung, wobei die Gefahr bestehe, daß andere neutestamentliche Motive wie Nächstenliebe und soziales Engagement zu stark in den Hintergrund gerieten. Daß umgekehrt das Thema Einzelbekehrung im katholischen Raum möglicherweise zu wenig Beachtung finde, wurde in der anschließenden Diskussion als Denkanstoß angemerkt. – Für die christliche Verkündigung interessante missionarische Aspekte aus dem Johannes-Evangelium zeigte CHRISTIANE HETTERICH (Würzburg) auf. Die johanneische Gemeinde, die nach der neueren Forschung im Ostjordanland anzusiedeln ist, habe in ihrer Frühzeit in Samarien missioniert (Joh

4,1-42; v. a. VV 35-38) und dabei möglicherweise auf dem Fundament der aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten (Apg 8,1) aufgebaut. – Die Haltung der protestantischen Mission zum indischen Unabhängigkeitskampf in der Zeit zwischen der Gründung des Indian National Congress (1885) und dem Ausbruch des ersten Weltkrieges (1914) nahm FRIEDRICH HUBER (Erlangen) unter die Lupe. Fast einhellig betrachteten die damaligen Missionare das „christliche Regiment der Engländer“ als Wohltat für das indische Volk, während gegen die indische Unabhängigkeit stereotyp das Argument der „Unreife der Inder“ ins Feld geführt worden sei.

Einen authentischen Einblick in das Leben der „Iglesia Popular“ Nikaraguas erhielten die Teilnehmer am Samstagabend in einem Diavortrag von FRAY BERNARDO WATZLING OP (Dominikanische Republik), der mit starker Betroffenheit von einem mehrwöchigen Aufenthalt in dem mittelamerikanischen Land berichtete. Gegenseitige Informationen über Kongresse, Symposien und anderen Veranstaltungen rundeten am Sonntagvormittag die von NORBERT KLAES (Würzburg) und JOHANNES MEIER gut organisierte ökumenische Studententagung ab.

Die Tage in Münsterschwarzach verliefen in einer vom wissenschaftlichen Interesse geprägten und dennoch offenen und gelösten Atmosphäre, wozu nicht zuletzt die zuvorkommende Gastfreundschaft der Benediktinerabtei beitrug. Zahlreiche Mitglieder des Konvents, angefangen mit ABT FIDELIS RUPPERT, nahmen an verschiedenen Vorträgen und Aussprachen teil. Die angeregten Diskussionen im Anschluß an die jeweiligen Referate zeigen einmal mehr, wie bereichernd der Austausch über pastorale und theologische Entwicklungen für die christlichen Geschwisterkirchen sein kann.

Würzburg

Michael Hanft

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Gnilka, Christian: „*Chrësis*“. *Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*. Bd. I: Der Begriff des „rechten Gebrauchs“. Schwabe & Co./Basel–Stuttgart 1984; 151 S.

In einer Zeit, in der die Frage der Inkulturation eine der grundlegenden Problemstellungen der Missionswissenschaft abgibt, kommt einer philologisch-historischen Studie wie der von CH. GNILKA (G.), Ordinarius für klassische Philologie in Münster, erhöhte Bedeutsamkeit zu. Zu Recht hat das Institut für Missionswissenschaft zusammen mit dem Institut für Altertumskunde die Herausgeberschaft dieser dichten Studie übernommen. Einleitend erläutert G. das Verhältnis von Philologie und Christianisierung (11–24). Danach beruht der Umgang der Kirchenväter mit den antiken Kulturgütern auf zwei *Grundgedanken*, a) einem theologischen: Was von Gott erkennbar ist, ist auch den Heiden offenbar, b) einem historischen, heute allerdings nur noch schwer zu vertretenden: Alle heidnische Weisheit repräsentiert die im Alten Testament gelehrt Wahrheiten in verkümmelter Form. *Zweck* des Umgangs mit den antiken Gütern ist: a) „Die Waffen, welche die Heiden besaßen, sollten ihnen genommen und gegen sie selbst gekehrt werden“ (ein polemischer Zweck), b) „Die vertrauten Gedanken und Formen sollten aber auch dazu beitragen, die Menschen für die neue Religion zu gewinnen“ (ein missionarischer Zweck). c) „Alles Gute und Schöne, was der Mensch hervorbringt, gehört Gott als dem Schöpfer des Menschen“ (ein theozentrischer Zweck) (16). Daraus ergibt sich als *Methode* die *diakritische*, entsprechend dem gerne gebrauchten Wort von den kundigen Geldwechslern. In diesem Zusammenhang ist dann der Grundbegriff des „rechten Gebrauchs“ (griech. *chrësis orthë*, lat. *usus iustus*) zu sehen. Der Hauptteil B des Buches ist dann dem Begriff und Wesen des „rechten Gebrauchs“ gewidmet (25–101), dem in Teil C das bei den Vätern verbreitete Bild der Bienenarbeit als Bild des „rechten Gebrauchs“ hinzugefügt (102–133) und in Teil D eine Abschlusüberlegung zur Kulturmetamorphose als Ergebnis des „rechten Gebrauchs“ angehängt wird (134–140). In Teil B erläutert G. zunächst den „chrësis“-Begriff in der antiken Philosophie (Sophistik, Plato, Aristoteles, Stoa) und Medizin („*De arte*“, hippokratische Schriften, Galen). Philosophisch entscheidet der rechte Gebrauch „über den Wert der Dinge für den Menschen, entscheidet (er) aber auch über Glück und Unglück des Menschen selbst“ (39); medizinisch hat der Begriff mit dem uns heute geläufigen Begriff der Diagnose zu tun. Die christliche Fundierung des Begriffs wird in äußerst sorgfältiger Textanalyse erläutert an TERTULLIAN, CLEMENS V. A., ORIGENES, seine weitere Verwendung an DIDYMOS DEM BLINDEN, BASILIUS, GREGOR V. NAZIANZ und GREGOR V. NYSSA, AUGUSTINUS, schließlich am Übergang zum Mittelalter bei CASSIODOR, MAXIMUS CONFESSOR, JOHANNES V. DAMASKUS. Im Bild der honigsammelnden und wabenbauenden Biene kamen sodann vor allem drei Wesenszüge des „rechten Gebrauchs“ erneut zum Ausdruck: a) das Allumgreifende christlicher Nutzung, die nichts Brauchbares unberücksichtigt läßt, b) das Prinzip der sorgfältigen Unterscheidung in der Auswahl des Brauchbaren und c) „die Verarbeitung des Erlesenen, durch die das Vielerlei einzelner Substanzen zu einer neuen Einheit gebracht wird“ (102). Hier kommen zur Sprache Texte der antiken Pädagogik (Ps.-ISOKRATES, PLUTARCH), christliche Erzieher wie JOHANNES CHRYSOSTOMUS, BASILIUS, AMPHILOCHIUS, GREGOR V. NAZIANZ und ISIDOR V. PELUSIUM; die Verbindung von Rezeptivität und Kreativität wird erläutert an Hand von Texten aus SENECA und MACROBIUS, sodann aus CLEMENS V. A., HIERONYMUS und THEODORET. Ohne der Versuchung eiliger Aktualisierung zu erliegen, ist die Aktualität des Vorgestellten

durchgehend spürbar; sie allein schon macht dieses wissenschaftlich gründlich gearbeitete Werk, das mit einer Mehrzahl hilfreicher Register endet, zu einer zeitgemäßen, nicht leichtfertigen zu vernachlässigenden Lektüre.

Bonn

Hans Waldenfels

Hartwich, Richard SVD: *Steyler Missionare in China. I: Missionarische Erschließung Südshantungs (1879–1903). Beiträge zu einer Geschichte* (Studia Instituti Missiologici SVD 32) Steyler Verlag/St. Augustin 1983; 582 S.; ders., *Bd. II: Bischof A. Henninghaus ruft Steyler Schwestern 1904–1910. Beiträge zu einer Geschichte* (Studia Instituti Missiologici SVD 36) Steyler Verlag/Nettetal 1985; 626 S.

Im Abstand von nur zwei Jahren hat der Vf. zwei Bände über die Geschichte des ersten Missionsgebietes der „Gesellschaft des Göttlichen Wortes“ (SVD) vorgelegt. P. HARTWICH, Mitglied dieser Kongregation, besitzt den unschätzbaren Vorteil, als ehemaliger Missionar im Süden der Provinz Shantung tätig gewesen zu sein und Chinesisch gut zu beherrschen. Bereits in früheren Veröffentlichungen hatte er sich mit der Missionsgeschichte Chinas beschäftigt. Die hier vorzustellenden Bücher widmen sich der Tätigkeit der Steyler in Südshantung von der Ankunft der beiden ersten Missionare, JOHANN BAPTIST ANZER und JOSEF FREINADEMETZ, 1879 in Hongkong bis zum Jahr 1910 einschließlich. Bd. I endet mit dem unvorhersehbaren Tod von Bischof ANZER 1903 in Rom, Bd. II gibt für die Setzung der Zäsur 1910 keinen eindeutigen Grund an; vielleicht legte sein Umfang dies nahe. Innerhalb dieses Zeitrahmens und im politischen Kontext der sogenannten „ungleichen Verträge“ ereignete sich ein dramatisches Geschehen bei der Verkündigung der christlichen Botschaft im Reich der Mitte. Die Franziskaner wiesen den Steylern das missionarisch kaum erschlossene Südshantung als Missionsgebiet zu, das zunächst kanonisch unter der Jurisdiktion des Franziskanerbischofs ELIGIO COSTI stand. Trotz zahlreicher Schwierigkeiten, ungünstiger Voraussetzungen und mancherlei Rückschläge nahm die Missionstätigkeit eine solch günstige Entwicklung, daß schon im Dezember 1885 das selbständige Vikariat Südshantung errichtet werden konnte. ANZER wurde sein erster Apostolischer Vikar. Nach der Besetzung der Kiautschou-Bucht 1897 durch das Deutsche Reich, das bereits 1890 die Protektion über die deutschen Missionare und die gesamte Mission übernommen hatte, wurde diese Region mit der dazugehörenden Interessensphäre Deutschlands kirchenrechtlich dem Steyler Missionssprengel angegliedert.

Nach dem plötzlichen Tod ANZERS, der die Fundamente der missionarischen Arbeit gelegt und mit der ihm eigenen Energie den Aufbau der Mission vorangetrieben hatte, stand Generalsuperior ARNOLD JANSSEN insbesondere vor der Aufgabe, Vorbereitungen für die Wahl eines neuen kirchlichen Oberen zu treffen. Ihm lag dabei sehr daran, die Wahlfreiheit des Hl. Stuhls gewahrt zu wissen und Rom einen geeigneten Kandidaten zu präsentieren. In der Generalversammlung vom 29. Juli 1904 wählten die Kardinäle der Propagandakongregation P. AUGUSTINUS HENNINGHAUS zum Nachfolger ANZERS.

Bischof HENNINGHAUS war eifrig bestrebt, das übernommene Erbe treu zu verwalten und das Werk der Evangelisierung weiter voranzubringen. Ihm kam dabei zugute, daß sich die politischen Verhältnisse seit den Boxerwirren weitgehend zum besseren geändert hatten und infolgedessen die Arbeit in ruhigeren Bahnen als in den früheren Jahren voranschreiten konnte.

Vorliegende Bücher, die eine Fülle von Einzelheiten enthalten, gewähren einen konkreten Einblick in die Entwicklung der Südshantung-Mission. Es werden überwiegend Alltagssituationen und -probleme geschildert, mit denen sich die Glaubensboten und einheimischen Christen konfrontiert sahen. Das macht verständlich, warum die Lektüre nicht langweilig wird. Problem- und Konfliktfelder ergaben sich nicht nur aus der Begegnung zweier unterschiedlicher Kulturbereiche und Gesellschaftssysteme, aus der Verkündigung von Mission und Politik, sondern auch aus dem Mit-, dem Neben- und Gegeneinander der eigenen Mitbrüder.

Gegliedert sind die beiden Bände nach der Sequenz der einzelnen Jahre. Innerhalb dieses chronologischen Rahmens werden bedeutsame Ereignisse eines jeweiligen Jahres vorgestellt. Die eigentliche Berichterstattung setzt 1882 ein mit dem Beginn der missionarischen Tätigkeit unter der Jurisdiktion der Franziskaner. Ein chinesischer Spezialindex sowie ein Personen-, Orts- und Sachregister beschließen jeweils die hier vorzustellenden Bücher. Bei seiner Darstellung stützt sich der Vf. auf Tagebucheinträgen, Erlebnis schilderungen, Berichte mit stark subjektiver Note, auf solche mit größerer Objektivität und sachlicher Distanz sowie auf schriftlich festgehaltene Erinnerungen von Chinamissionaren und von Steyler Missionsschwestern. Hier hätte, vornehmlich bei relevanten Sachverhalten, das je verschiedene Gewicht der Dokumente deutlich gemacht und differenzierter verfahren werden müssen, anstatt die Schriftstücke mitunter recht unterschiedslos als Beleg anzuführen. Neben diesem unkritischen Umgang mit den Quellen ist zu beanstanden, daß oft unzusammenhängende Zitate, Ereignisse, Daten und Fakten rein additiv und beziehungslos aneinandergereiht werden, wo Zusammenhänge und Hintergründe zu thematisieren, zu analysieren und systematisch abzuhandeln wären. Trotz dieser Beanstandungen liegt der Wert der beiden Bände vor allem auch darin, daß eine reichhaltige Materialsammlung ausgebreitet wird, die als Ausgangsbasis für weitere Untersuchungen auf diesem Gebiet dienen kann.

St. Augustin

Karl Josef Rivinius

Miyata, Mitsuo: *Mündigkeit und Solidarität. Christliche Verantwortung in der heutigen japanischen Gesellschaft* (Missionswissenschaftliche Forschungen 17). G. Mohn/Gütersloh 1984; 191 S.

Der Autor dieses Bandes ist kein Theologe, sondern ein japanischer Politologe, der als evangelischer Christ in der Sammlung seiner Vorträge und Aufsätze Einblick in seine Sicht Japans, vor allem aber in seine Sorge um dieses Land aus der Verantwortung seines Christseins heraus gibt. Wer Japan durch die rosa Brille des Zenbuddhismus schaut und aus allen Japanern potentielle Zenübende machen will, erhält in diesem lesenswerten Band einen heilsamen Schock. Einleitend beleuchtet MIYATA (M.) die Aufgaben und Möglichkeiten der christlichen Verkündigung in Japan zwischen den Religionen und politischen Ideologien. Im Vordergrund der Sorge steht für M. das Wiedererwachen des Interesses an einer Neubelebung der Totenverehrung am nationalen Yasukunischrein, das ihm ein Hinweis für die Wiederentdeckung des Kaiserkultes und des Staatshintō ist. Als katholischer Ausländer wird man einerseits diese Diskussion hellhörig zur Kenntnis nehmen, andererseits aber darauf hinweisen müssen, daß die größere Zurückhaltung auf katholischer Seite im Rahmen der Nachwehen des fernöstlichen Ritenstreites zu sehen ist. Nachdem römischerseits Ende der dreißiger Jahre endlich die Riten an nationalen Schreinen als zivile Symbolhandlungen aner-

kannt worden sind, wird man heute kaum erwarten können, die Yasukunischreinriten als genuin religiöse Riten anzusprechen. Bei M. ist die Frage aber dann verweben in den größeren Rahmen japanischen Selbstverständnisses. Nach Kap. 1 (Das Janusgesicht der japanischen Gesellschaft. Der sozialetische Auftrag der Christen heute) und 2 (Die Verkündigung des Evangeliums in der japanischen Gesellschaft) fragt M. in Kap. 3 auch: „Wo stehen wir heute in Japan?“. In gewissem Sinne umkreist M. immer neu das soziale Problem. Er spricht es aber dann auch im Hinblick auf das Demokratie- und Staatsverständnis, wie es sich in der Nachkriegszeit zeigt, sodann im Zusammenhang mit den Schattenseiten des Wirtschaftslebens, das einerseits von der Entpolitisierung bzw. einer Förderung des Konservatismus, andererseits von einer Mißachtung der Umweltfragen bestimmt ist. Zum japanischen Selbstverständnis gehört das Verständnis von *amae*, dem Sinn für Nachgiebigkeit und Toleranz, der „Sumpf“, der Sinn für Synkretismus, die Mütterlichkeit der Religion. M. geht diesen Fragen missionstheologisch im abschließenden Rückblick nach (170ff), wobei eine sozialetische Betrachtung über S. ENDOS Roman *Schweigen* eine Konkretisierung der Fragestellung bietet. Dazwischen stehen Erörterungen in Kap. 4 zur Friedensproblematik, in Kap. 5 zur Menschenrechtsfrage, in Kap. 6 zur Friedenspädagogik. Aus christlicher Blickrichtung ergibt sich für M. eine Aufforderung zur Mündigkeit und Solidarität mit allen um Frieden, Gerechtigkeit, Identität Ringenden. Das Buch stellt für alle an Japan Interessierte eine nahezu notwendige Ergänzungslektüre dar.

Bonn

Hans Waldenfels

Nunnenmacher, Eugen: *Missionarisches Selbstverständnis nach dem Konzilsdekret „Ad Gentes“ und nach persönlichen Äußerungen von Afrikamissionaren* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 33) Steyler Verlag/St. Augustin 1984; XXXVI und 396 S.

In einer Zeit, in der vielerorts die Wirkung des Vaticanum II überprüft wird, kommt diese Studie des in Zaire wirkenden Missionswissenschaftlers rechtzeitig. In einer Zeit, in der viele Missionare eine Identitätskrise durchgemacht haben, hat er sich die Aufgabe gestellt, das missionarische Selbstverständnis, wie es sich im Konzilsdekret *Ad Gentes* erschließt, mit dem aus einer eingehenden Missionarsbefragung gewonnenen Selbstverständnis zu vergleichen. Der detailliert vorgelegte Arbeitsgang beginnt in Kap. 1 (1–16) mit einer Beschreibung der Problemstellung, klärt in Kap. 2 (17–55) Terminologien und Verfahrensfragen, die Grundzüge des Konzilsdekrets und die missiographische Lage der Interviewsituation, führt schließlich in Kap. 3 (56–185) die einschlägigen Konzilsstellen und -aussagen und die Erhebungen der Interviews zueinander (vgl. vor allem 62–73 mit 120 und ausführlicher 135–162). Kap. 4 bietet dann den systematischen Vergleich der beiden Beobachtungsreihen (187–266) und leitet über zu Kap. 5 mit seinem Versuch einer Interpretation des Befundes (267–383); Kap. 6 (384–394) faßt die Arbeit kurz zusammen. Missionswissenschaftlich ergeben sich folgende Ergebnisse: Der einzelne besitzt sein missionarisches Selbstverständnis niemals als etwas Fertiges. Stets ist es bestimmt von den beiden fundamentalen Dimensionen der religiösen Berufung und der situationsbedingten Hinordnung. Während in *Ad Gentes* eindeutig der Primat des Religiösen bestimmend ist, stehen in den Missionarsaussagen vielfach eher die situationsbedingten Einzelheiten im Vordergrund. In anderer Hinsicht kann auch gesagt werden: Das Konzilsdokument betont die Prinzipien, das Missionarsinteresse ist bestimmt von den Details der Verwirklichung, auch wenn die Werteordnung grundsätzlich die gleiche ist.

Bonn

Hans Waldenfels

Schön, Ulrich: *Jean Faure. 1907–1967. Missionar und Theologe in Afrika und im Islam.* Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1984; 207 S.

Das Deckblatt dieser ungewöhnlichen Biographie von JEAN FAURE zeigt zwei Türme, ein Minarett und einen Kirchturm. Das ist das Programm für ULRICH SCHÖN: Er will nicht über den Glöckner reden, sondern das Rufen der Glocken deuten, die neben sich den Gebetsruf des Muezzin wissen. Um den einzigen Nachteil dieses Ergänzungsbandes zu SCHÖNS Habilitationsschrift gleich vorweg zu nennen: Es läßt sich nicht immer ausmachen, wo FAURE und seine Theologie dargestellt werden und wo SCHÖN seine eigene Konzeption zum Dialog mit Nichtchristen vorstellt. Aber diesen Vorwurf entkräftet er selbst in der Einleitung. Er sieht sich von seinem Pastor in Rabat aufgebaut und weiß nicht mehr, „was in mir er und was ich bin“.

JEAN FAURE (1907–1967) erfährt hautnah am Beispiel seines Vaters, was es heißt, Missionar zu sein und konfrontiert sich als Student mit der Frage: „Und du, was wirst du tun?“ Sein Wunschtraum, CHARLES DE FOUCAULD auf evangelisch zu leben, geht nicht in Erfüllung. Plötzlich sieht er sich in Togo als Missionar, jedoch ist, wie er bedauernd einsehen muß, die Zeit der „romantischen Mission der Pioniere“ vorbei. „Faure in Togo ist keine Lösung!“ (65). In den Jahren von 1933–1949 in Togo beschäftigte ihn die Frage, welchen Weg er gehen kann, den des Dienstes in Liebe oder den der Versenkung im Gebet – was jedoch, wie er erkennt, nur ein Weg sein kann, oder aber ob er das Lehren in Theologie nicht übernehmen sollte. Dazu hat er drei Jahre an einer Missionsschule Zeit, bis er 1952 nach Marokko als Pastor ausgesandt wird. Hier lernt er den Islam auch im persönlichen Umgang kennen und erlebt in der Endphase des europäischen Kolonialismus den zweiten Untergang des Christentums.

Auf den Stationen seines Lebensweges ist eine erstaunliche Theologie herangereift, die von einer Bewegung im französischen Protestantismus, dem Christianisme social, von KARL BARTH und vor allem von der eigenen Meditation der Bibel geprägt ist, aber zuerst Theologie vor Ort sein will. Nach diesem Ansatz mußte FAURE „zögern“, seine Skizzen einer christlichen Theologie niederzuschreiben, wußte er doch, daß Gottes Aufleuchten im Ereignis nur dem sichtbar wird, mit dem es gemeinsam erlebt wurde (129). Aus seinen Erlebnissen hatte sich eine Missiologie herausgeschält, die in den afrikanischen Kirchen nach den „Vier Selbst“ strebt: geistliche Selbständigkeit, finanzielle Selbsterhaltung, organisatorische Selbstverwaltung, missionarische Selbstausbreitung (80).

Auf diesem Hintergrund sind auch seine nun wieder aktuellen Überlegungen zum Zusammenhang von Inkulturation und Mission zu verstehen. Nach seinem Modell kann die Kirche mit ihrem Ursprung und Ziel in Christus keine „Einheimischmachung“ leisten, vielmehr muß sie die „Einbürgerung“ auf dem Weg der Liebe in radikaler Demut leisten, also die Inkarnation des Sohnes in Jesus von Nazareth nachvollziehen (94f).

Für den interreligiösen Dialog machte er den Vorschlag wahr: „Wenn du die Bibel liest . . . dann sollst du immer den Blick spüren, den dein Bruder mit dem anderen Glauben dir dabei über die Schulter wirft“ (KENNETH CRAGG, 160). So entwickelte er eine eigenständige Theologie als Frucht des Sich-Einfühlens im afrikanischen und islamischen Kontext. ULRICH SCHÖNS Verdienst ist es, sie im deutschsprachigen Raum bekannt und den Theologen FAURE in seinen Texten sympathisch gemacht zu haben.

Frankfurt

Hans Vöcking

Gesch, Patrick F.: *Initiative and Initiation. A Cargo Cult-Type Movement in the Sepik Against Its Background in Traditional Village Religion* (Studia Instituti Anthropos 33) Anthropos-Institut/St. Augustin 1985; 347 S.

Die sozialanthropologische und religionsethnologische Dissertation des australischen SVD-Missionars in Papua Neuguinea verdient besondere Aufmerksamkeit, weil sie an dem detailliert dargestellten Fallbeispiel der Mt. Rurun-Bewegung eine auch in missionswissenschaftlicher Sicht weiterführende Interpretation von Neuen Religiösen Bewegungen in Stammesgesellschaften, speziell von Cargo-Kult-Bewegungen vorstellt. Frühere Erklärungsversuche, z. B. die von PETER LAWRENCE, auf den Verf. sich immer wieder bezieht, gingen auch davon aus, daß die melanesischen Menschen einen religiösen, d. h. nichtprofanen Zugang zu der technologischen Welt der Europäer suchen. Dieser religiöse Zugang soll jedoch, so argumentiert GESCH, weder intellektuelles, noch magisches Wissen vermitteln, das den Zugriff auf westliche Güter (cargo) ermöglicht. Vielmehr geht es bei den Neuen Religiösen Bewegungen um eine ganzheitliche, existentielle Initiation in die moderne Welt. Ähnlich wie in der traditionellen Religion geschieht die heutige Initiation durch wiederholte Initiativen, die teilweise frustrierend sind, aber dennoch Hoffnung und neue Identität in verwirrenden Zeiten geben. Profanes und magisches Wissen können diesem Totalanspruch nicht genügen. – Zwischen den Zeilen deutet Verf. an, daß der Prozeß von Mission und Bekehrung sich ebenso der Dynamik der Initiation unterwerfen muß, wenn er zu einer existentiellen Inkulturation der christlichen Glaubenswelt führen soll.

Aachen

Hermann Janssen

Haubst, Rudolf (Hrsg.): *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues* (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 16) Grönewald/Mainz 1984; 356 S.

Die Cusanusgesellschaft hat vom 13. – 15. 10. 1982 in Trier ein Symposium zur religiösen Friedensinitiative des NIKOLAUS VON KUES veranstaltet, an der eine beachtliche Zahl in- und ausländischer Wissenschaftler teilgenommen hat. Die Akten des Symposiums liegen inzwischen in einem eindrucksvollen Dokumentenband vor. Höchste Aufmerksamkeit verdienen die Hauptreferate, die den zeitgeschichtlichen Rahmen (E. MEUTHEN), die Grundthematik „Einheit der Religionen – Friede unter den Religionen“ (J. STALLMACH), die Vor- (E. COLOMER) und die Wirkungsgeschichte des Dialogs „De pace fidei“ (R. KLIBANSKY), sodann zentrale Themen des Dialogs wie die „manuductio“ der Polytheisten zum einen, der Juden und Moslems zum dreifaltigen Gott (K. KREMER), die Wege der „manuductio“ (R. HAUBST), die „una religio in varietate rituum“ (M. DE GANDILLAC), schließlich Grundzüge des cusanischen Menschenbildes (A. PETERS) behandeln. Dem einzelnen Referat mit seinen gründlichen Belegen ist jeweils das Protokoll der Wortmeldungen im Anschluß an das Referat beigegeben. Der Abdruck der Aussprache ist umso mehr zu begrüßen, als in ihr der interreligiös-interkulturelle Charakter des Symposiums noch deutlicher in Erscheinung tritt als in den Referaten selbst und in der Regel sich eine gute Zahl zusätzlicher Informationen, Perspektiven und Konsequenzen ergeben. Gegenüber der in den Hauptreferaten grundgelegten Beschäftigung mit NIKOLAUS VON KUES fällt nach meinem Eindruck das Podiumsgespräch mit PANDURANG SHASTRI ATHAVALE, M. LEDERLE, R. PANIKKAR, K. FALATURI, C. SCHEDL, H. BUSSE, SCHALOM BEN CHORIN, L. KLEIN, A. PETERS, R. KLIBANSKY als Teilnehmern und E.

MEUTHEN als Gesprächsleiter doch ab, auch wenn R. HAUBST in seinem Epilog daran erinnert, wie sehr das Gespräch die Teilnehmer in den Bann schlug (vgl. 292). Der Band schließt mit der Wiedergabe einer Reihe von Kurzreferaten und dem Registerteil. Weder die begonnene religiöse Friedensforschung noch die an den Anfängen einer intensiveren Religionstheologie Interessierten können an den Ergebnissen des Trierer Symposiums vorbeigehen.

Bonn

Hans Waldenfels

Klößner, Michael/Tworuschka, Udo (Hrsg.): *Gesundheit* (Ethik der Religionen – Lehre und Leben 3) Kösel/München, Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1985; 189 S.

Nach *Sexualität* und *Arbeit* (vgl. ZMR 70, S. 86f) ist nun der 3. Band der Reihe „Ethik der Religionen – Lehre und Leben“ dem Thema *Gesundheit* gewidmet. Was zunächst recht eng wie ein medizinischer Schwerpunkt aussieht, erweist sich in der Darstellung selbst als wesentlich weiter und tiefgründiger. So steckt bereits der Verweis auf die Fasten- und Essensvorschriften und deren Begründungszusammenhang in vielen Religionen einen Rahmen ab, der weit über das rein Hygienische oder Medizinische hinausgeht. Der Bereich von Heilungen und „Heil-sein“ wird berührt, womit meist zutiefst die religiöse Heilsaussage zusammenhängt. Dementsprechend wird in vielen Traditionen Krankheit als ein Symptom von Heilsverlust gesehen und folglich ebenso religiös gedeutet wie ihre Überwindung durch Gebetsheilungen oder Meditation.

Im einzelnen kommen zur Darstellung: jüdische Religion (J. PAÁL), Katholizismus (Fr. TRZASKALIK), Protestantismus (A. KÖBERLE), Islam (M. TWORUSCHKA), Buddhismus (K.-H. GOTTMANN), japanische Neureligionen (P. GERLITZ), afrikanische Stammesreligionen (H.-J. BECKEN) sowie einige ausgewählte kleinere Religionsgemeinschaften (U. TWORUSCHKA) wie die Pfingstgemeinschaften, die Siebenten-Tags-Adventisten, die Mormonen, die Anthroposophie, Bhagwan und der Rajneeshismus, der Ananda Marga, die Transzendente Meditation und die Scientology. Nicht ganz verständlich ist, weshalb im Unterschied zu den beiden ersten Bänden ein Beitrag zum klassischen Hinduismus fehlt, zumal gerade hier doch sehr viel Stoff vorliegt.

Alle Beiträge sind interessant zu lesen und enthalten zahlreiche Informationen, die – oft durch weitere Literaturhinweise unterstützt – die Lektüre für den Fachmann wie den „Laien“ zum Gewinn machen.

Hannover

Peter Antes

Meier, Erhard: *Kleine Einführung in den Buddhismus* (Herderbücherei 1158) Herder/Freiburg-Basel-Wien 1984; 158 S.

Khoury, Adel Theodor/Hünemann, Peter: *Was ist Erlösung? Die Antwort der Weltreligionen* (Herderbücherei 1181) Herder/Freiburg-Basel-Wien 1985; 156 S.

Khoury, Adel Theodor/Hünemann, Peter: *Weiterleben – nach dem Tode? Die Antwort der Weltreligionen* (Herderbücherei 1202) Herder/Freiburg-Basel-Wien 1985; 159 S.

Die Herderbücherei bemüht sich in ihren Publikationen neuerdings, sowohl allgemeinverständliche Hinführungen zu den Weltreligionen wie auch kleinere Vergleichsstudien zu Grundsatzfragen vorzulegen. Je ein Beispiel dieser lockeren Reihen werden hiermit angezeigt.

E. MEIER bietet, ausgehend von der Erfahrung des Buddhismus in heutiger Welt, eine leicht lesbare, erste Hinführung zu der fremden Welt des Buddha. Grundlegende Themen, die Buddhaerfahrung, die Entstehung der Lehre und der Buddhagemeinschaften, die Grunderfahrung des Buddha, die Verhaftung in der Kausalkette und die Befreiung aus dem Netz der Verhaftung im Nirvana, die Bedeutung der Meditation, auch die Ansätze zu einer Begegnung von Buddhisten und Christen kommen zur Sprache. Das Literaturverzeichnis lädt zu vertiefender Lektüre ein.

Wie schon in den Bändchen über Gott und den Frieden wird auch bei der Frage nach der Erlösung zunächst von verschiedenen Autoren das Heilsverständnis in Hinduismus (A. Th. KHOURY) und Buddhismus (E. MEIER), in Judentum (D. VETTER), und Islam (A. Th. KHOURY) vorgestellt, ehe am Ende nach dem christlichen Selbstverständnis (P. HÜNERMANN) und dessen Verhältnis zu den Religionen (L. HAGEMANN) gefragt wird. Hier fragt es sich nur, warum man nicht einen Schritt weitergeht und den Vertretern der anderen Religionen die Möglichkeit zur Selbstvorstellung gibt. Im übrigen ist aber auch dieser Band wie die vorausgegangenen zu begrüßen.

Nicht voll zu befriedigen vermag der Band über das Weiterleben nach dem Tod. Zwar werden auch hier die Vorstellungen in den fünf Weltreligionen Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Islam und Christentum vorgestellt, doch bleibt es bei einem reinen Nebeneinander. Angesichts der Tatsache, daß auch in unseren Breiten sich subkutan Wiedergeburtserwartungen erneut feststellen lassen, reicht eine Information über die christlichen Lehren zum nachtödlichen Leben nicht aus, wenn sie nicht immer auch im Blick auf alternative Weiterlebensvorstellungen formuliert werden. In diesem Bändchen ist ein wichtiges Thema wenigstens teilweise verschenkt worden.

Bonn

Hans Waldenfels

Terrin, Aldo Natale: *Nuove Religioni. Alla ricerca della terra promessa*, Morcelliana/Brescia 1985; 183 S.

Für den deutschsprachigen Leser enthält dieses Buch sicher auch einige interessante Details zu den einzelnen Gruppen, die hier vorgestellt werden: die Hare Krishna, die Transzendente Meditation, die Bhagwan-Bewegung, die Scientology-Church und die Vereinigungskirche des Reverend MOON. Den zweifellos größten Gewinn aber hat der Leser, dem die deutsch- und englischsprachige Fachliteratur vertraut ist, wenn er sich auf die theoretischen und methodischen Fragen zum Studium der neuen Religionen à la TERRIN konzentriert.

Methodisch geht T. im Sinne der Phänomenologie vor und bemüht sich folglich um größtmögliche „Einfühlung“ (12). Er beschreibt so in diesen einzelnen religiösen Bewegungen die „religiöse Erfahrung als konkretes Leben“ und steht wegen der Effizienz der Vorgehensweise zur im allgemeinen nicht unproblematischen „reductio ad unum“, die ausgerichtet ist auf „die religiöse Erfahrung als gelebtes Faktum“ (176). So wird deutlich die Suche des modernen Menschen nach „persönlichem Glück“, die Sehnsucht nach „einem überpersönlichen Wohlbefinden, das sich widerspiegelt in der Natur und im Kosmos und letztlich in einem wahren Verlangen nach Transzendenzerfahrung“ (177). Dementsprechend kann der Autor als Konklusion formulieren: „In diesem Sinne können die neuen Religionen ein Zeichen der Heilsökonomie sein, die Gott für die Welt von heute bereithält, wenigstens in der dringenden Einladung, die ans Christentum gerichtet ist, Kenntnis zu nehmen von den neuen anthropologischen Erwartungen des zeitgenössischen homo religiosus.“ (177) Das Phänomen der neuen Religionen ist daher der Hinweis darauf, daß trotz aller scheinbaren Säkularisation die Sehnsucht nach Transzendenzerfahrung in vielen Zeitgenossen fortlebt und nach Erfüllung drängt.

Dieser phänomenologische Ansatz ist der Grund dafür, daß T. anders als die meisten Bücher in deutscher Sprache in den neuen Religionen positive Ansatz erblickt und sie folglich nicht nur einfühlsam, sondern zugleich auch sympathisch beschreibt, was diesem Buch eine bemerkenswerte Stellung verschafft.

Hannover

Peter Antes

Thiel, Josef Franz: *Religionsethnologie, Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker* (Collectanea Instituti Anthropos 33) Dietrich Reimer Verlag/Berlin 1984; 256 S.

Es gehört heute sicherlich sehr viel Mut dazu, ein Handbuch für religionsethnologische Grundbegriffe herauszugeben, da die Fülle des Materials und die Vielzahl der wissenschaftlichen Analysen kaum noch übersehbar sind. Verf. trifft eine Auswahl, indem er die Publikationen der sozial-anthropologischen Autoren weitgehend ausklammert und sich vor allem auf die wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzungen im europäischen Raum beschränkt. Seine Herkunft aus der kulturhistorischen Schule und seine judäo-christliche Orientierung werden sowohl an der verwendeten Terminologie (z. B. „Altvölker“) als auch durch das Aufzeigen vieler biblischer Parallelen deutlich. Dieser Kontext bestimmt die Interpretation der Feldforschungsergebnisse, erleichtert aber gleichzeitig einem christlichen Missionswissenschaftler den Zugang zu den außereuropäischen Kulturen.

Von den zehn Kapiteln befassen sich die ersten beiden mit den Theorien der Religion und der Religionsethnologie. Eine Zuordnung von vier idealtypischen Wirtschaftsformen mit entsprechenden Religionsformen wird im dritten Kapitel unternommen. Die Überschriften der nächsten Kapitel lauten: Sakrale Objekte, sakrale Worte und sakrale Handlungen. Äußerst wohlthuend sind die Fallbeispiele, die in Kapitel 7-9 den Ahnenkult und die Höchsten Wesen darstellen. Im Abschlußkapitel weist Verf. auf die Gegenwartssituation der sogenannten Naturreligionen hin, vor allem auf die Neuen Religiösen Bewegungen in Melanesien und Afrika.

Die beiden Begriffe „Naturvölker“ und „Naturreligionen“ bezeichnet Vf. selbst als ungenau und irreführend; er hält aber dennoch daran fest, weil treffendere Ausdrücke fehlen. Wenn auch manche Ethnologen andere Termini vorziehen würden (z. B. Stammesreligionen oder Primalreligionen), so gibt es jedoch heutige afrikanische Theologen, die solche Termini gutheißen, wie z. B. OBURA F. IKE von Nigeria: „Viele Europäer bezeichnen den Afrikaner als Naturmenschen. Mit Recht! . . . Für ein religiöses Verständnis der Welt müssen wir mit der Natur engen Kontakt anstreben. Die Natur ist ein theologisches Wörterbuch, ja ein Gebetbuch. So fühlt es ein Afrikaner. Natur und Mensch sind zutiefst verbunden. Vielleicht können manche Europäer dieser Einstellung Gehör schenken.“ (*Afrika-Hilfe. Eine theologische Bewertung aus afrikanischer Sicht*, in: CARITAS in Nordrhein-Westfalen, 5, 1985, S. 379.)

Aachen

Hermann Janssen

Troll, Christian W. (Ed.): *Religion and Religious Education* (Islam in India – Studies and Commentaries 2) Vikas Publishing House/New Delhi, 1985; 315p.

Anfang 1985 hat das indische Institut für religiöse Studien Vidyajyoti, Neu Delhi, den zweiten Band der im Jahr 1982 konzipierten Reihe über den Islam in Indien herausgebracht.

Das 315 Seiten starke Buch enthält 19 verschiedene Artikel, in denen über Forschungsergebnisse aus dem genannten Themengebiet informiert wird und die Vielfalt der Probleme und Gesichtspunkte des indischen Islam zum Tragen kommt.

Zwei inhaltliche Schwerpunkte lassen sich feststellen: zum einen wird die Bedeutung des Sufitums in Indien in verschiedenen Artikeln thematisiert und zum anderen wird über modernere islamische Theologen aus unserem und dem letzten Jahrhundert berichtet. Darüber hinaus finden die Leser historische Arbeiten z. B. über das Sultanat Delhi in den Jahren 1451 bis 1529 und über die geschichtliche Entwicklung des Islam in Kaschmir genauso vor wie einen Artikel über den Einfluß christlicher Inhalte in der Urdu-Poesie, die mittels islamischer Lehre von Jesus z. B. in diese Poesie Eingang gefunden haben.

Der erste Artikel des Buches von KHWAJA AHMAD FARUQI, einem anerkannten Fachmann für klassische Urduliteratur und der Kulturgeschichte Indiens, zum Thema „Einfluß der Hindu-Gesellschaft auf die indischen Muslime“ erscheint mir sehr wichtig und interessant. Die Spannung zwischen dem streng monotheistischen Islam und dem pantheistischen Hinduismus ist auf den ersten Blick greifbar, dennoch hat sich eine friedliche Koexistenz zwischen Hindus und Muslimen entwickelt. Ja, mehr noch in den Sufi-Islam, der mystischen Dimension dieser Weltreligion, sind hinduistische Traditionen und Gedanken eingeflossen. Im Hinblick auf den europäischen Islam und auf die Situation der Muslime in Deutschland in ihrem Verhältnis zur nichtislamischen Mehrheit könnte man fragen, ob nicht der indische Weg ein Beispiel sein könnte. Könnte ein engagierter Kontakt zwischen Christen und Muslimen nicht zu einer gegenseitigen Befruchtung führen? Auch der zweite Aufsatz beschäftigt sich mit dem Einfluß nichtislamischer kultureller Traditionen auf den Islam in Indien und mit der Auseinandersetzung mit der Frage eines „islamischen Homelands“ für indische Muslime, wie sie u. a. von M. IQBAL gestellt wurde. Die Frage der eigenen Definition der indischen Muslime wird in diesem Artikel diskutiert.

Ein bemerkenswerter Artikel stellt die Übersetzung von fünf Briefen des M. ILYAS, dem Gründer der wichtigsten islamischen Reformbewegung, der Tabighi Jama'at von Dehli, samt zugehörigen Kommentar dar, der vom Herausgeber der Reihe, CHRISTIAN W. TROLL, erarbeitet wurde. Interessant erscheint mit auch ein Artikel über den Stand von Koranübertragungen (bzw. Übersetzungen) in die Sprache Malayalam, die in der Provinz Kerala gesprochen wird. Einen Einblick in die Bibliothek des Sufi-Gelehrten HAZRAT PIR MUHAMMAD SHAH vermittelt der letzte Artikel des Buches.

Insgesamt bietet der zweite Band der wissenschaftlichen Reihe des indischen Forschungsinstituts dem Leser, der an der speziellen Situation und der Eigenart des indischen Islam interessiert ist, wiederum wertvolle Informationen. Es bleibt zu hoffen, daß weitere Ausgaben erscheinen und damit der Bedeutung des indischen Islam Rechnung getragen wird.

Pinzberg

Ingobert Wilke

Hick, John: *Gott und seine vielen Namen.* Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum/Altenberge 1985; 164 S.

Von J. HICK, einem angelsächsischen sprachphilosophischen Theologen, liegt nun im deutschsprachigen Raum ein weiteres Buch vor. Aus christlicher Sicht möchte er eine theologische und philosophische Grundlage erarbeiten für den „interkonfessionellen Dialog“ und eine „interkonfessionelle Freundschaft“ zwischen den Religionen, insbesondere den abrahamitischen: Judentum, Christentum und Islam. Ob im Gespräch der Religionen die Begriffe Konfession oder gar Ökumene (so R. KIRSTE in seinem Geleitwort, S. 7) verwandt werden sollten, ist fraglich. Sind doch diese Begriffe gebunden im Gespräch zwischen den christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.

HICKS Buch besteht aus acht verschiedenen Aufsätzen, die in ihrer Wertigkeit differieren. Ohne näher auf die einzelnen Aufsätze einzugehen, sollen Inkarnation und Trinität, die immer neu behandelt werden, den Tenor des Buches verdeutlichen.

Vorrangig geht es HICK darum, in einem Paradigmenwechsel von einem Christus- oder Jesus-zentrierten Modell zu einem Gott-zentrierten Modell zu gelangen. Dieser Paradigmenwechsel aber kann nur dann vollzogen werden, wenn die „Idee der göttlichen Inkarnation eher metaphorisch als wörtlich zu verstehen ist, als ein im wesentlichen poetischer Ausdruck der Hingabe Jesu an seinen Herrn“ (23). Der Gedanke ist bei HICK kein Novum, er findet sich bereits in seinem 1979 herausgegebenen Werk „Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott“. Und es überrascht nicht, daß damals wie heute für HICK das Dogma von Chalkedon sich als das Hindernis im Gespräch der Religionen darstellt. Ebenso wie K. JASPERS – vom Standpunkt des Philosophen – dem Dogma von Chalkedon den Vorwurf macht, es sei eine Vergegenständlichung des seinem Wesen nach ungegenständlichen Gottes, argumentiert sprachphilosophisch der Theologe HICK. Die Überlegungen Hicks, sich auf diese Weise dem Christusgeheimnis zu nähern, gehen in ihrer letzten Konsequenz über in einen Angriff auf das trinitarische Dogma. Und so verwundert es nicht, wenn er am Ende seines Buches zu dem Ergebnis kommt, „daß die Lehren von der Inkarnation und von der Trinität ein Teil der intellektuellen Konstruktion sind, die zurückgelassen werden muß, wenn der Jünger Jesu die kulturelle Verpackung abwirft, in die die westliche Christenheit das Evangelium eingewickelt hat“ (133). Und schließlich: „Wir sollten nicht darauf beharren, daß Jesus im wörtlichen Sinne der fleischgewordene Gott war, sondern daß wir ihn als menschliches Wesen sehen sollten“ (162f).

Hier aber wird nur noch eine Seite der chalkedonischen Medaille sichtbar, die göttliche Wirklichkeit in Jesus erfährt eine Abwertung. Eine Theologie und der Dialog der Religionen können aber nur dann geführt werden, wenn die Christologie, wie sie in Chalkedon ihre Ausformulierung fand, mit in das Gespräch einbezogen wird. In der genannten Kritik liegt dennoch die Stärke des Buches, da die ganze nachösterliche Christologie und Trinitätslehre als Interpretation und Explikation dessen, was Mitte und Grund des Lebens, Wirkens und Sterbens Jesu war, im Gespräch auf die Religionen hin, herausgefordert wird. Die theologische Aufgabe der Zukunft ist, und hier ist HICK zuzustimmen, in einer erweiterten, weltumfassenden vergleichenden und interkulturellen Studie zu finden. Dabei ist jedoch in Ehrfurcht vor den Mysterien der je einzelnen Religion halt zu machen, denn ein Mysterium kann man zwar philosophisch erhellen, niemals aber ergründen.

Levrat, Jacques: *Une expérience de dialogue. Les Centres d'études chrétiens en pays musulmans.* Thèse de Doctorat présentée à la Faculté de Théologie de Lyon, Mars 1984; 427 p.

Dissertationen, die nicht als Buch erscheinen, stehen oft in Gefahr, unbeachtet zu bleiben. Dies wäre im hier vorliegenden Falle besonders schade, weil damit viel wertvolle Information vernachlässigt wäre, obwohl die Arbeit durchaus über die Fernleihe (etwa von der Fachbereichsbibliothek Erziehungswissenschaft der Niedersächsischen Landesbibliothek in Hannover) auch in Deutschland zu beziehen ist.

Wertvollstes Kernstück der Arbeit ist die Geschichte, Bedeutung und Aufgabe einiger wichtiger christlicher Forschungsstätten zum Studium des Islam: Centre d'Etudes Diocésain d' Alger (Algerien), Institut des Belles Lettres Arabes (Tunis/Tunesien), Institut Dominicain d'Etudes Orientales (Kairo/Ägypten), Institut d'Etudes Islamo-Chrétiennes (Beyrouth/Libanon), Henry Martyn Institute (Hyderabad/Indien), VIDIS (Delhi/Indien), Christian Study Centre (Rawalpindi/Pakistan), Densalan Research Center (Marawi/Philippinen), Centre Sant' Antonio (Istanbul/Türkei), Centre Saint Jean (Teheran/Iran), Institut Pontifical d'Etudes Arabes et d' Islamologie (Rom/Italien), Centre for the Study of Islam and Christian Muslim Relations (Selly Oak Colleges, Birmingham/England) und Centre d'Etude de La Source (Rabat/Marokko).

Gegenüber diesen wertvollen Informationen fallen der historische Abriss zur christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam (S. 322ff) sowie die Aussagen zur Theologie des Dialogs (S. 330ff) recht summarisch und knapp aus und sind kaum geeignet, den gegenwärtigen Diskussionsstand adäquat wiederzugeben. Doch kann man dies auch andernorts finden, während die Zusammenstellung der Geschichte und Arbeit der genannten Institute so nirgends gesammelt ist und deshalb nicht unbeachtet bleiben sollte.

Hannover

Peter Antes

May, John D'Arcy: *Meaning, Consensus and Dialogue in Buddhist-Christian Communication. A Study in the Construction of Meaning* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 31) P. Lang/Bern 1984; 348 p.

Die vorliegende Arbeit geht auf eine in Münster erarbeitete und von der Universität Frankfurt angenommene Dissertation zurück. Zentraler Fragepunkt sind die praktischen Bedingungen und theoretischen Voraussetzungen der interkulturell-interreligiösen Kommunikation, erörtert am Beispiel des buddhistisch-christlichen Dialogs. Diese beiden Religionen bieten sich an, weil in beiden Fällen die grundlegende Inspiration in Texten Niederschlag gefunden hat. Einleitend bespricht May (M.) folglich das Verhältnis von gesprochener und zu Texten geronnener Sprache, Texten und Sprechakten, Bedeutung und Diskurs, Bedeutung und Interpretation. (Begriffsbestimmungen der Grundtermini wie Kommunikation, Bedeutung, Text, Kontext u. a. werden vom Einleitungsteil her durchnummeriert vorgestellt.). Den Schlüsselworten des Buchtitels entsprechend, hat das Werk drei Teile von unterschiedlicher Länge, in denen es um die Konstruktion der Bedeutung geht: I. in den frühen buddhistischen und christlichen Gemeinden (27–171), II. als Grundlage des Lebens in der Gesellschaft (172–243), III. in buddhistisch-christlicher Kommunikation (244–309).

Vor der Rede von der Erleuchtung des Buddha und der Lebensbotschaft Jesu behandelt M. die Gemeinden, in denen diese Rede ergeht, nochmals davor aber zunächst die gesellschaftliche Situation bzw. den „Kontext“, in dem die Rede von Buddha und Jesus bzw. ihr Lebensschicksal Bedeutung erlangt haben. Parallel wird in Kap. 1 die indische Gesellschaft des 6. vorchristlichen Jahrhunderts in ihrem

Übergangscharakter, die Disziplin der Befreiung und die Bedeutung der Erleuchtung, in Kap. 3 die Situation des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu – M. spricht von einem Volk in der Revolte –, die Botschaft vom nahen Gottesreich und der Rabbi Jesus vorgestellt. Nochmals parallel werden in Kap. 2 der Gang der Erleuchtung und Befreiung von der Grundlehre „Alles ist Leiden“ über die Entwicklung des „dhamma“ bis zur Entstehung des Dogmas aus der Lehre und in Kap. 4 die Weisheit des Kreuzes in ihrer Geschichte von der Erzählung von Jesu Tod über die Entdeckung der Bedeutung des Todes Jesu bis zum Argument des Glaubens entfaltet. Gewisse Bedenken habe ich sowohl im einen wie im anderen Fall hinsichtlich der konkreten Skizzierung der Gesellschaftsanalyse. In der Behandlung von Texten folgt M. parallel den heute verbreiteten Regeln der Literaturkritik und den Ergebnissen heutiger Exegese, so daß trotz des ungelegneten und jederzeit erkennbaren christlichen Ausgangspunktes doch eine möglichst gleichwertige Ausgangsbasis für den schwierigen Kommunikationsprozeß geschaffen wird.

Das zweite Schlüsselwort für die Konstruktion von Bedeutung bzw. Sinn – „meaning“ hat beide Bedeutungen – lautet Konsens. In den Kap. 5–7 fragt M. zunächst nach der Sinnbegründung angesichts des Todes (Kap. 5). Er entfaltet dann drei Ebenen, die existentielle und daran anschließend die symbolische in der Sprache und schließlich die gesellschaftliche. Die Sprache erweist sich dabei als die Primärdimension der Sinnvermittlung. Hier stellt sich dann die Frage, wie sich konkret die Konstruktion von Bedeutung bzw. Sinn vollzieht (Kap. 6). M. unterscheidet drei Weisen des Konsenses: a) den Handlungskonsens, wenn A und B darin übereinkommen, eine Handlung x zu vollziehen, b) den Bedeutungskonsens, wenn A und B übereinkommen, daß sie unter p dasselbe verstehen bzw. p und q in ihrer Bedeutung identisch sind, c) den Wahrheitskonsens, wenn sie darin übereinstimmen, daß von den in p und q ausgedrückten Zuständen zumindest einer sich so verhält. In Kap. 7 entwickelt M. dann drei Weisen des Konsens: a) den Konsens des Rationalen, b) den Konsens des Leidens, c) den Konsens des Engagements.

Damit ist der Weg zur abschließenden Überlegung über den Dialog eröffnet, den M. nicht im Vergleich, sondern erst in wirklicher Kommunikation gegeben sieht (Kap. 8). Die Wirklichkeit des Dialogs reflektiert M. unter den Rücksichten der Hermeneutik, der Logik und der Pragmatik, um schließlich im Schlußkapitel auf das Verhältnis von Bedeutung/Sinn und Befreiung zurückzukommen.

Das Ergebnis der Arbeit: Die Schwierigkeiten der interreligiösen Kommunikation beruhen nicht allein auf lehrmäßigen Differenzen, sondern haben ihre tieferen Wurzeln in der ursprünglichen Konstitution einer jeden Tradition als einer autonomen „Sinngemeinschaft“, die als eine gesellschaftliche Größe zugänglich ist und sich selbst in ihrem eigenen Begriffsgeflecht als Bejahung der letzten Wahrheit ausreicht. Entsprechend sind die Barrieren am ehesten aus dem Handlungskonsens in praktischen Dingen zu beheben (vgl. 309). Mit seiner Arbeit gelingt es M., die Frage nach einer Theorie der Kommunikation zwischen den beiden großen Religionen ein gutes Stück voranzutreiben.

Bonn

Hans Waldenfels

Oshima, Yoshiko: *Zen – anders denken. Zugleich ein Versuch über Zen und Heidegger*, L. Schneider/Heidelberg 1985; 152 S.

Aus der Vielzahl der Zenveröffentlichungen ragt das Büchlein der Japanerin Y. OSHIMA (O.) insofern heraus, als sie ihren eigenen Erfahrungsweg über die vielen Abendländern zugängliche Philosophie M. HEIDEGGERS und der diesem und den japanischen Lehrern gemeinsame Beschäftigung mit MEISTER ECKHART zu vermitteln

sucht. Der Weg des Verstehens führt, soweit er vermittelbar ist, über das Denken. Dieses aber wird als eine *andere* Denkform vorgestellt. Die Schrift geht auf einen in Freiburg gehaltenen Vortrag zurück. Am Anfang steht eine kurze Beschreibung des Zenweges der Autorin, die bei dem 1984, als O. mit ihrer Niederschrift zu Ende kam (vgl. 119ff), verstorbenen Meister SO-EN NAKAGAWA in Hakuins Ryutakuji zur Erfahrung gelangt ist. Sie wurde von K. NISHITANI ermutigt, die Übung in Deutschland zu fördern und hat seit 1974 mit japanischen Zenmeistern zusammengearbeitet. Im Dienste dieser Förderung steht diese Schrift, die nicht *über* Zen sprechen will, sondern Zen in Sprache übersetzen und in seinem Vollzug hineinnehmen, vielleicht gar seinen immer schon praktizierten Vollzug offenlegen möchte. O. macht drei Schritte: Sie fragt 1. nach dem Sinn von Zen – im Anschluß an das bekannte Kōan, das nach dem Sinne des Kommens des Patriarchen aus dem Westen fragt und beantwortet wird mit: „Der Eichbaum im Vorgarten“. In diesem Teil wird der Kenner die bekannten Parallelisierungen bei gleichzeitiger Unterscheidung, wie sie sich vor allem bei S. UEDA im Hinblick auf Zen und ECKHART finden, wiederentdecken. So interessant hier formuliert wird, es bleibt doch dabei, daß auch O. dem christlichen Gottesverständnis und der Menschwerdung Gottes, vermutlich nicht einmal ECKHARTS Verständnis – die neuere Beschäftigung mit ECKHART *nach* Begegnung mit den fernöstlichen Sichtweisen, etwa bei B. WELTE und A. HAAS, sind O. nicht bekannt geworden –, nicht gerecht wird. Für die Vermittlung von Zen ist dieses Moment zwar unbedeutend, für die Begegnung von Zenbuddhismus und Christentum jedoch nicht. – O. unterscheidet in Beantwortung ihrer Sinnfrage eine innere und obere Grenze der Transzendenz. Im Anschluß an das Mu-(= Nichts!)-Kōan bespricht O. 2. das Nichts als die untere Grenze. In diesem Teil versucht die Autorin über ihre eigenen Erfahrungen, aber auch unter Zuhilfenahme dem Abendländer zugänglicher Denkanstöße bei M. HEIDEGGER, der durchgehend ein Gesprächspartner bleibt, C. G. JUNG, von dem sie sich absetzt, J. P. SATRE, den Inhalt des Satori nahezubringen (vgl. vor allem 77ff). – 3. führt O. dann in der Frage nach der Sprache an die obere Grenze der Transzendenz – im Anschluß an ein Kōan, in dem gefragt wird: „Wie könnte man das Sprechen mit dem Schweigen vereinen, ohne die Wirklichkeit zu verderben?“ Die Antwort wird in der Weise der Dichtung gegeben: „Ich erinnere mich immer an die Frühlingslandschaft, die ich einst in Konan sah. Die Rebhühner riefen inmitten duftender Blumen in voller Blüte“ (85). „An-denken“, „Erinnerung“ wie das „Geläut der Stille“, die Sprache, werden im Blick auf HEIDEGGER Ansatzpunkte des weiteren Gedankenganges. Hier führt O. auf eigentümliche Weise in einen gerade dem Abendländer wichtigen Bereich der Rückfrage. Sie hätte freilich gerade hier im Blick auf christlich-theologische Beobachtungen zum Sprachvollzug (Bedeutung des Narrativen, des Mythischen, der Er-innerung u. a.) zu schärferen Klärungen im Verhältnis von Zenbuddhismus und Christentum gelangen können. – In einem letzten Teil 4 treibt O. im Blick auf den „wahren Menschen ohne jeglichen Rang“, „der das ‚und‘ eigentlich trägt und tragend freispricht“ (107), ihre Denkübung in ihr Ziel. Problematisch ist durchgehend das unterscheidende „und“ – vgl. „Sein und Zeit“ (M. Heidegger) –, in vordergründigen Zweiheiten schafft das „und“ Einheit, läßt es als Erfahrung letztendliche „Einheit“ aufblitzen. Ich könnte mir denken, daß OSHIMAS Schrift – parallel zu E. HERRIGELS Büchlein über das „Bogenschießen“ – zu einem Begleiter des *denkenden* Menschen wird, Begleiter, insofern als er auf seinem Weg nur in einer Kehre des Denkens seinen Grund wahr-nimmt.

Bonn

Hans Waldenfels

Portare Cristo all'Uomo. Congresso del Ventennio dal Concilio Vaticano II. I. Dialogo; 1022 p.; II. Testimonianza; 793 p.; III. Solidarietà; 1064 p. (Studia Urbaniana 22-24) Urbaniana University Press/Roma 1985.

In drei stattlichen Bänden legt die römische Urbaniana-Universität inzwischen die Ergebnisse ihres Kongresses aus Anlaß der 20. Wiederkehr des Endes des 2. Vatikanischen Konzils vor (vgl. ZMR 69 [1985] 249f). Die Bände enthalten alle Vorträge, Ansprachen und Referate, die im Plenum und in den Arbeitskreisen gehalten wurden, selbst einige, die nur schriftlich eingereicht wurden. Angesichts der Fülle des vorgelegten Stoffes ist es nicht ohne Willkür und ohne ein gewisses Maß von Ungerechtigkeit möglich, einzelne Aspekte herauszuheben. Wir beschränken uns daher auch auf die Wiedergabe einiger, vielleicht subjektiv gefärbter Eindrücke und Hinweise, die vor allem die Arbeit in den Arbeitskreisen betreffen. – *Band I:* Hier waren im ganzen zehn Gruppen tätig. Gruppe 1 suchte das auf der Vollversammlung des Sekretariats für die Nichtchristen 1984 verabschiedete Dokument über Dialog und Mission aufzuarbeiten, die Gruppen 3 und 4 Aspekte des Dialogs mit dem Islam, dem Hinduismus und Buddhismus zu vertiefen. Die Gruppen 5 und 6 widmeten sich eher historischen und biblischen Fragen des Dialogs, die restlichen Gruppen unter verschiedenen Rücksichten den hermeneutisch-theoretischen Fragen der Auseinandersetzung mit den Kulturen und der Inkulturation. Allerdings wären die Überlegungen der Gruppe 7 besser nach den in 8–10 präsentierten Fallbeispielen aus dem biblisch-frühchristlichen Raum, der weiteren Geschichte und der heutigen Zeit gesetzt worden. Dadurch wäre der für die weitere Diskussion wohl bedeutsamste Beitrag von S. DI GIORGI, *La traduzione del messaggio nel dialogo tra le fedi religiose dei popoli: aspetti di Teologia Fondamentale*, am Ende besser herausgestellt worden. Auf diesen systematisch weiterführenden Beitrag, der herausragt, sei eigens aufmerksam gemacht. – *Band II:* Mit dem Thema „Zeugnis“ befaßten sich neun Gruppen. Am Anfang stehen ökumenische Fragestellungen. Für nicht sehr glücklich halten wird man, daß in der Gruppe 1 die Beziehungen zu den Orthodoxen und den Juden zusammengefaßt sind. Der Respekt vor den Juden hätte eine andere Ortung, m. E. im Umfeld der Dialogüberlegungen, angeraten sein lassen; Verlegenheitslösungen dieser Art wirken außerhalb Roms inzwischen anstößig. Die Gruppen 2–4 behandeln das Verhältnis zu den anderen christlichen Gruppen, die ökumenische Aufgabe der Propaganda Fidei, kirchenrechtliche Fragen sowie die Ausbildung eines ökumenischen Bewußtseins. Von eher pragmatischen Zusammenstellungen sind auch die Arbeiten in den weiteren Gruppen 5–9 geprägt, wo es nacheinander um die missionarische Aufgabe in kirchlichen Organen und Instituten, um Strukturen, Aktivitäten und Personengruppen in der Evangelisation, um die Bedeutung der Heiligen Schrift, die Verwendung der Kommunikationsmittel, schließlich um das authentische Zeugnis in Armut und Martyrium geht. In diesem Teil fällt auf, daß die Problematik offensichtlich nicht gründlich genug durchstrukturiert worden ist. Bedenkt man, daß die konkrete Verwirklichung des christlichen Zeugnisses nicht nur vom guten Willen und der guten Organisation der Zeugnisgeber abhängt, sondern auch die Situation der Adressaten eine große Rolle spielt, so ist es doch verwunderlich, wie wenig Gewicht etwa Fragen der Gesellschaftsanalyse, der Barrieren der Verkündigung, dem früher als Präevangelisation angesprochenen Problemkreis u. ä. gegeben ist. – *Band III:* Dieser Band beginnt mit Beiträgen zur Situation der Kirche in Ländern mit einem organisierten Atheismus. Ihnen folgen in den Gruppen 2 und 3 Beiträge zur säkularisierten Gesellschaft, vor allem in Europa, und zum heutigen Menschenbild. Das Schwergewicht dieses Bandes liegt in den Aussagen der Gruppen 4–6 zur Aufgabe der Kirche hinsichtlich des Menschen, zur Befreiungsproblematik, zu den Aufgaben, die sich der Metaphysik und Ethik im Blick auf die moderne Wissenschaft stellen. In den

restlichen drei Gruppen geht es einmal um Beiträge zu einer integralen Wahrheit über den Menschen, sodann um die Begründung der Menschenrechte, schließlich um das große Thema des Friedens. Was dem Band II zu wenig Ausdrucksschärfe gibt, wird in gewissem Sinne im Schlußband aufgeholt. Hier zeigt sich allerdings eine gewisse Schwäche, die in der Arbeitsteilung zwischen verschiedenen Trägergruppen der drei Arbeitstage begründet ist. Schließlich befassen sich die vatikanischen Sekretariate für die Einheit des Glaubens, die Nichtchristen und Nichtglaubenden je auf ihre Weise mit der ganzen Welt. Gerade diese Welt, in der sich die Verkündigung des Glaubens, das Zeugnis, der Dialog und die solidarische Kooperation ereignen, darf aber nicht zugunsten einer betonten Kirchenzentriertheit geringgeachtet werden, sondern bedarf in der heutigen Zeit einer vertieften Aufmerksamkeit, weil die Botschaft nur dann ihre Adressaten erreicht, wenn diese sich ernstgenommen wissen. Die Inkulturation des christlichen Glaubens setzt heute die verstärkte Beschäftigung mit dem Kontext der Welt voraus. Diese Thematik wird in einer Nachfolgeveranstaltung zweifellos im Vordergrund stehen müssen.

Bonn

Hans Waldenfels

Rousseau Richard W. (Ed.): *Christianity and Islam. The struggling Dialogue* (Modern Theological Themes. Selections from the Literatur 4) Ridge Row Press/Montrose P.A. 1985; XVII und 230 S.

Der vorliegende Reader vereint zwölf Beiträge zum christlich-islamischen Dialog, die auf die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer solchen Begegnung zwischen den beiden Religionen hinweisen. Mit Ausnahme des bekannten Beitrages von M. TALBI zum Dialog (53ff) sind alle anderen von Christen oder als Stellungnahmen christlicher Organisationen (Pro Mundi Vita Bulletin Editors, World Council of Churches Report etc.) verfaßt. Die meisten Einzelbeiträge wurden zudem als Referate anlässlich christlich-islamischer Begegnungen (Tripoli, Cordoba) gehalten, was ihnen zweifellos einen offiziellen Charakter verleiht und sie von Überblicksartikeln wie dem von PENELOPE JOHNSTONE zur Situation in Großbritannien (75ff) unterscheidet.

Allen Beiträgen ist der Dialog Anliegen und Verpflichtung. Kritische Stimmen wurden nicht aufgenommen. Besonders fällt auf, daß Stellungnahmen arabischsprachiger Christen ebenso fehlen wie die sicherlich eher zurückhaltenden der Muslime in den Ländern mit islamischer Mehrheit. Insofern ist der Band ein wichtiger, aber mit Blick auf die Realität doch etwas einseitiger Einstieg in den Dialog. Trotz aller – auch von mir uneingeschränkt geforderten und begrüßten – Dialogbereitschaft sollten die realen Schwierigkeiten für den Dialog, wie sie doch oft gerade von islamischer Seite bereit werden, nicht ganz aus dem Blickfeld verschwinden. Ein Reader hätte dazu Gelegenheit geboten. Vielleicht folgt irgendwann ein zweiter Band, der – um an den Untertitel zu erinnern – mehr dem „struggling“ als nur dem „dialogue“ Beachtung schenkt.

Hannover

Peter Antes

Zago, Marcello: *Buddhismo e Cristianesimo in Dialogo. Situazione, Rapporti, Convergenze*, Città Nuova Editrice/Roma 1985; 429 p.

Der Sekretär des römischen Sekretariats für die Nichtchristen legt in diesem Werk die Summe seiner rund 25 Jahre der Erfahrung mit dem Buddhismus vor, die begleitet war von ständigen Studien. In Teil I beschreibt ZAGO (Z.) die augenblickliche Situation in Asien. In Kap. 1 geht es um die gemeinsamen Grundlagen im Buddhismus, den

Gründer, die Lehre und die Gemeinschaft, in *Kap. 2* um die Ausbreitung und Inkulturation des Buddhismus in Indien, Südostasien und China, wobei die Ausbreitung des Buddhismus in Japan sehr knapp unter China eingefügt und Korea ganz ausgelassen ist. *Kap. 3* behandelt die aktuelle Situation des Buddhismus in Asien, die großen Schulen, die Organisationsformen, die Ausbildung der Bonzen und das Erziehungssystem, die Einstellung zur Moderne. *Kap. 4 und 5* sind vor allem dem christlichen Gesprächspartner gewidmet, der Schwierigkeit der christlichen Mission in Asien, der heutigen Situation, sodann der Geschichte der Begegnung von Christentum und Buddhismus. *Kap. 6* bespricht im Anschluß an Vaticanum II die theologische Sicht des Buddhismus, wobei allerdings der Buddhismus eher als ein Anwendungsfall der allgemeinen Prinzipien des Religionsdialogs betrachtet wird. Teil II ist dem interreligiösen Dialog zwischen Katholiken und Buddhisten gewidmet. *Kap. 7* bietet einen guten Überblick über die in den verschiedenen asiatischen Ländern stattgefundenen Dialoge, die Trägergruppen, die Initiatoren, die Tendenzen. *Kap. 8* beschreibt die Natur und die Formen des Dialogs, *Kap. 9* die auftretenden Schwierigkeiten und Möglichkeiten, *Kap. 10* die Teilnehmer, *Kap. 11* Grundlagen und Motivationen des Dialogs. Dieser Teil zeigt eine starke Tendenz zu einer formalen Theoretisierung des Dialoggeschehens und endet in *Kap. 12* mit Aussagen des kirchlichen Lehramtes zum interreligiösen Dialog. Es fällt auf, daß die alltägliche Dialogarbeit, wie sie unter Wissenschaftlern stattfindet, etwa im Umkreis der Kyotoschule, aber auch in Tokio und anderswo, ebensowenig herausgearbeitet wird wie die spirituelle Begegnung zwischen Mönchen und Ordensleuten und die ebenfalls vielfach stattfindende Begegnung im meditativen Raum. Was S. 202ff gesagt wird, hätte angesichts der heute zumindest lautstark vorgetragenen negativen Kritik an solchen Unternehmungen (vgl. z. B. H. VAN STRALEN, *Ivresse ou Abandon de Soi. Le Zen Démystifié*, Beauchesne/Paris 1985; 235 S.) ein klärendes Wort von Z. wünschenswert gemacht. Teil III sucht die buddhistische und die christliche Realität in Konvergenz und Divergenz gegenüberzustellen. *Kap. 13* handelt vom Absoluten bzw. der letzten Wirklichkeit im Buddhismus, *Kap. 14* von Ähnlichkeiten und Differenzen im Verständnis der letzten Wirklichkeit, *Kap. 15* vom persönlichen Einsatz und der Gnade, *Kap. 16* von Gebet und Meditation. In all diesen Kapiteln überwiegt eindeutig der sympathisch-verständnisvolle Ton, so daß Autoren wie H. VAN STRALEN sich nicht in ihrer stellenweise hemmungslosen Kritik auf den Sekretär des Sekretariats für die Nichtchristen berufen können. In den *Kap. 17 und 18* geht es um das Problem des Bösen und des Leidens sowie um Bekehrung und Erleuchtung. Dem vorzüglichen Ort der Begegnung mit dem Buddhismus entsprechend tritt der südostasiatische Buddhismus stärker in den Vordergrund als bei den sonst bekannten Gesprächspartnern, die vor allem in Fernost beheimatet sind. Die moderne Literatur hätte gelegentlich deutlicher in ihrem Entstehungszusammenhang herausgestellt werden müssen. Vermißt wird ein Personenverzeichnis. Auf ganze aber stellt das Werk eine sympathische Einführung in den Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung seiner heutigen Gestalt und des beginnenden Dialogs dar, der im Rahmen des umfassenden Religionsdialogs nach Weisen praktischer Kooperation in den Nöten und Anliegen der heutigen Menschheit drängt.

Bonn

Hans Waldenfels

Brunner-Traut, Emma (Hrsg.): *Lebensweisheit der Alten Ägypter* (Herderbücherei 1236) Herder/Freiburg–Basel–Wien 1985; 190 S.

Eine schöne Auswahl der wichtigsten altägyptischen Texte unter dem Gesichtspunkt der „Lebenslehren“ als Form der Weisheitsliteratur bietet das neue Bändchen aus der Feder der bekannten Tübinger Ägyptologin E. BRUNNER-TRAUT. Alle 21 Stücke – gegliedert in die Abschnitte „Vertrauen“, „Skepsis“, „Lebenshilfen“, jeweils chronologisch – wurden von der Verf.in aus dem Urtext neu übersetzt; eine lebendige deutsche Gegenwartssprache läßt uns zuweilen vergessen, daß einige Texte 4000–5000 Jahre alt sind. Das Problem der Übersetzung archaischer Literatur in die moderne Sprache einer überzüchteten Spätkultur spricht die Autorin selbst an: „Jede Übertragung (ist) ein Stück Pionierarbeit und unvermeidbar zugleich inhaltliche Interpretation“ (181). – Den Religionshistoriker beeindruckt nicht nur die ganzheitliche Heilsordnung der Lebenswelt aus dem Alten Reich; spätere Texte aus dem Neuen Reich und sog. *Verfallsepoche* mit der differenzierteren Gewissensbildung, einer tiefen Lebenstrauer, Aufrufen zur Mitmenschlichkeit und dem Glückseligkeitsstreben lassen den Ausklang der ägyptischen Hochkultur als christliches Praeludium erkennen. Altorientalische Textwanderungen mit Einflüssen auf AT und NT sind bekannt; Nuancen schon fast christlicher Couleur überraschen jedoch.

Weisheitsliteratur kann verschiedene Akzente setzen und sehr unterschiedliche Lebenseinstellungen anzeigen, von der Einbindung in die ungebrochene Frömmigkeit bis zur radikalen, eudämonistisch ausgerichteten Skepsis. Erstere überwiegt bei weitem und fügt sich ein in die universelle *Ma'at*, die Kosmos, Leben, Gesellschaft, Ethik, Kultus (vgl. indisch *dharma*) als religiöses Ordnungsprinzip regelt. Hervorzuheben Text Nr. 15 aus der 5. Dynastie: (kollektive) Ordnung als kulturschaffendes Element des Menschen. Als Kontrapunkt dazu Amenemope's Lehre (Ethik) als Zeugnis frühzeitlicher Individualisierung (Nr. 19; vgl. S. 22). Klassisch ägyptische Tugenden wie Schweigen, Maßhalten, Selbstbeherrschung, Demut, Gerechtigkeit und Besonnenheit – in langer Tradition ausgebildet – finden sich in diesem Kanon wieder zusammen, Neues aufnehmend.

Wer als Laie – für ihn ist es geschrieben – dieses Buch zur Hand nimmt, wird sich an seiner bilderreichen Sprache freuen. – Auch dem Fachkundigen dienen sehr instruktive Kommentare und bibliographische Nachweise zu jedem Abschnitt.

Tübingen

Gunther Stephenson

Grönbold, Günter: *Jesus in Indien. Das Ende einer Legende*, Kösel/München 1985; 152 S.

Die immer wieder in populären und pseudowissenschaftlichen Publikationen auftauchende Behauptung, Jesus habe in Indien gelebt und sei vielleicht gar dort gestorben, wird wissenschaftlich nicht ernstgenommen, da es keinerlei historische Hinweise dafür gibt. Dennoch taucht die Vermutung im vorwissenschaftlichen Raum wellenartig immer wieder einmal auf. In einem für diese Situation passenden Tonfall, für jeden Interessierten leicht lesbar und verständlich weist der Autor, Leiter der Orientsammlung der Bayerischen Staatsbibliothek in München, nach, daß die immer wieder vorgebrachten Behauptungen wissenschaftlich nicht bewiesen sind. Das beigefügte Literaturverzeichnis zeigt, welch intensive Arbeit hinter dem eher salopp geschriebenen Buch steckt.

Bonn

Hans Waldenfels

J. W. Hofmeyr/W. S. Forster (Ed.): *New Faces of Africa. Essays in honour of Ben (Barend Jacobus) Marais*, University of South Africa/Pretoria 1984; 249 p.

Der Titel ist mehr dazu da, an das Buch „The Two Faces of Africa“ (1964) des 75jährigen Geehrten zu erinnern, als die Beiträge zu charakterisieren. BEN MARAIS ist so etwas wie der Doyen jener gar nicht so seltenen Kirchenmänner des burischen Südafrika, die stets gegen das Apartheiddenken ihrer Gemeinschaften Stellung bezogen; denen man nicht Ansehen, wohl aber weitgehend Gefolgschaft versagte bis in die letzten, nachdenklicher gewordenen Jahre. Die 15 Beiträge sind sehr unterschiedlich in Thematik und Anspruch, können aber den Leser mit der kirchlichen, theologischen und menschlichen Situation Südafrikas vertrauter machen und Wege ebnen helfen. Einige sprechen wohl mehr die Südafrikaner selber an, was besonders von den sechs Essays in Afrikaans gilt.

Direkt auf MARAIS nimmt C. LANDMAN Bezug in „Das jugendliche Antlitz von Ben Marais“ als biographischer Skizze in Afrikaans (ergänzt durch die Bibliographie von MARAIS' zahlreichen Veröffentlichungen am Schluß des Buches).

C. F. A. BORCHARDT'S Beitrag „Die Bedeutung von Luthers Berufung auf die Schrift allein im Afrika-Kontext“ wurde durch das Luther-Jahr 1983 angeregt (in Afrikaans).

D. J. BOSCH spricht sehr offen von den „Wurzeln und Früchten der Afrikaaner Zivil-Religion“ und belegt, wie die Apartheid-„Theologie“ sich zu Unrecht auf Calvin beruft.

M. L. DANEELS „Leben rund um den Wasserteich in Afrikanischen Unabhängigen Kirchen“ ist ein weiteres Zeugnis seiner vortrefflichen und wohlwollenden Kenntnis der eigenständigen afrikanisch-christlichen Gemeinschaften vor allem unter den Shona in Zimbabwe. Die Arbeit würde eine eigene Rezension eines Kenners verdienen. Ausgezeichnete Photos geben ein wirkliches „gut-feeling“ (S. 37 – übersetzbar?) von diesen tauf- und exorzismus-ähnlichen Bräuchen, eindringlichen „Jordan-Happenings“.

Der ehemalige Innenminister T. GERDENER sieht „Zeichen der Erneuerung rund um Kirche und Politik in Südafrika“ (Afrikaans). – Nach B. GOBA in „Das Rassismus-Problem unter Revision: Eine theologische Kritik“ aber muß die Arbeit erst noch geleistet werden; die neue Drei-Kammer-Verfassung bringt keine Lösung des Problems. – Eine im gleichen Zusammenhang entstandene Polemik nimmt G. LUBBE zum Anlaß für die Untersuchung: „Islam in Südafrika – Feind oder Verbündeter?“. Die ‚christliche‘ Apartheid macht den brüderlichen Islam attraktiv für junge Schwarze.

Historische Beiträge in Afrikaans liefern Herausgeber J. W. HOFMEYR, in „Kirchen- und allgemeine Geschichte in Südafrika: Gegenwart und Zukunft der Kirchengeschichtsschreibung“, und A. C. VILJOEN, in „Die ökumenische Polarisierung von Afrikaaner- und englischen Kirchen in ihren Anfängen“.

Die Ottawa-Diskussion veranlaßt N. J. SMITH zur Untersuchung: „Apartheid in Südafrika als Sünde und Häresie: einige ihrer Wurzeln und Früchte“; fast nur ein Wunder könne zum Herzens- und Gesinnungswandel führen.

Am Ende eines exegetischen und historischen Beitrages (in Afrikaans) zu „Chams Verfluchung in Afrika“ (Gen. 9) fragt sich J. A. A. STOOPE, „wie lange noch“ das Volksbewußtsein sich an diesen Vorwand wohl klammern werde.

E. M. TEMA untersucht die „Beziehungen innerhalb der Niederländisch-Reformierten Familie von Kirchen“ in Südafrika. Der Begriff ‚Familie‘ entpuppt sich als ein zu überwindendes Negativum; aus den getrennten Weißen-, Mischlings-, Inder- und Schwarzen- (oder Sendungs-) Kirchen muß wieder eine einzige Kirche werden, soll das christliche Zeugnis echt sein.

J. A. VAN WYK geht der „Befreiungstheologie im afrikanischen Kontext“ nach. Seine Betrachtungen zur Ausgangslage sind sehr hilfreich: die afrikanische Spannung im

Zeitbegriff, zwischen Gemeinschaft und Individuum, in der Autoritätsfrage, zwischen Nation und Stämmen, zwischen modernen Zentren und Peripherie, zwischen Bedürfnis für Einheit und Gleichgewicht und der modernen Notwendigkeit zum Objektivieren.

Herausgeber W. S. VORSTER stellt in „Der Gebrauch der Schrift und die NG-Kerk“ fest, daß in neueren, hoffnungsvollen Stellungnahmen von Synoden und Gruppen nicht nur eine Verschiebung in der Gebrauchsweise (Paradigma) der Bibel stattfand, sondern in den Werten (und damit eine Absage an Bisheriges), obwohl das viele noch nicht so zu sehen wagen.

D. P. WHITELAW wirbt für eine Versöhnung zwischen den Antipartheid-Standpunkten des „liberalen“ B. J. MARAIS und des „radikalen“ A. A. BOESAK im abschließenden Beitrag: „Schwarze und weiße Perspektiven in der Farben-Frage, untersucht von einem evangelischen Gesichtspunkt aus.“ Beide Haltungen können und müssen zu einem schöpferischen und dynamischen Dialog in der Christus-Gemeinschaft führen. Damit schließt sich der weitgespannte Bogen dieser willkommenen Festschrift für BEN MARAIS.

Park Rynie

Lukas Anton Mettler

Kehl, Medard: *Hinführung zum christlichen Glauben*, Grünewald/Mainz 1984; 170 S.

Ein Merkmal unserer Zeit ist zweifellos, daß trotz oder wegen einer Vielzahl von Detailkenntnissen über das Christentum, seine Geschichte und seine Lehre das Bedürfnis nach Grundinformation wächst, die in wenigen Kernaussagen das Wesentliche des christlichen Glaubens zusammenfaßt, da viele offenbar „vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen“. Hinzu kommt, daß eine neue Ausdrucksweise vonnöten ist, weil für immer mehr Menschen heute die traditionellen Formulierungen der christlichen Botschaft zur inhaltsleeren Formel geworden sind und durch heutige, unserer Zeit entsprechende Ausdrucksformen neu zur Sprache gebracht werden müssen.

Beiden Anliegen sucht KEHL in seinem Buch gerecht zu werden, wobei er lobenswerter Weise auf die zentralen Aussagen der Christologie und Trinitätslehre ebenso eingeht wie auf die Forderungen nach dem christlichen Handeln und der christlich verantwortbaren Politik.

Die Begegnung mit dem Gott Jesu Christi sieht er in Gott als Liebe, „die auf der ‚Suche nach dem Verlorenen‘ ist“, „deren ‚Reich‘ unter den Armen angebrochen ist“, „die sich in den Tod ‚dahingibt‘“ und „die in der ‚Auferweckung‘ Jesu den Tod überwindet“ (vgl. S. 75ff).

Die zentrale Aussage des christlichen Gottesglaubens ist die Lehre vom dreifaltigen Gott, und KEHL sagt darüber: „Gott als Vater, Sohn und Geist bekennen heißt: Gott konsequent als *Liebe*, als Gespräch, als Freundschaft, als das Geschehen liebender Beziehungen zu bekennen“ (S. 111). Der Vf. legt dann dar, was dies allgemein und für das Handeln des Christen konkret bedeutet.

Wenn das Ziel einer solchen Hinführung darin besteht, den Leser etwas vom Eigentlichen der christlichen Lehre und von dem, worin es ihn angeht, begreifen zu lassen, dann darf dieses Buch als gelungen bezeichnet werden. Es wird sicherlich vielen Suchenden ein willkommener Zugang zu einer immer schwerer verständlichen Denkwelt sein.

Hannover

Peter Antes

Klose, Dietmar: *Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozeß der Weltkirche. Dialog der Kirchen der Ersten und der Dritten Welt als dynamische Struktur in der Weltkirche* (Studien zur praktischen Theologie 30) Benzinger/Zürich-Einsiedeln-Köln 1984; 487 S.

Nach der zunächst anstrengenden Lektüre trotz aller Anfragen und Gegenmeinungen: Endlich eine Arbeit, die darzustellen versucht, was schon in den ersten Jahren der kirchlichen Entwicklungsarbeit notwendig gewesen wäre. Die Arbeit von D. KLOSE gehört in die Hand aller Verantwortlichen der kirchlichen Entwicklungsarbeit, um ernsthaft durchgearbeitet zu werden; sie gehört weiter in die Hand aller Bildungsvormittelnden im kirchlichen Raum.

Es ist ein Vorteil, daß jemand sich an diese Frage macht, der die Kirche und die entwicklungspolitische Situation der sogenannten Dritten Welt an einem konkreten Beispiel erlebt hat und ihre Fragen zu durchdenken und darzustellen versucht. Ohne diese existentielle Erfahrung, die sich auch durch noch so viele Reisen – amtlich oder privat – nicht gewinnen läßt, wären die Darlegungen nicht so aussagestark.

So ist für DIETMAR KLOSE das Überdenken der kirchlichen Entwicklungsarbeit im Sinne von Zusammenarbeit und vor allem das gemeinsame Realisieren von Entwicklungsmaßnahmen nicht ein Teilgebiet neben anderen wichtigen Bereichen, sondern der Einstieg in einen geistigen Prozeß, der in seiner Herausforderung und Tragweite an die Substanz christlich-kirchlichen Lebens der Weltkirche geht. Im Gegensatz zu Klose glaube ich, daß der bedeutende KARDINAL FRINGS bereits in der beginnenden Phase von MISEREOR ahnte, was eigentlich ein Engagement für die sogenannte Dritte Welt bedeutete. Er sprach von einem „Abenteuer im Hl. Geiste“ und wir dürfen heute getrost annehmen, daß er sich vorstellen konnte, welche Bedeutung sich hinter diesem Engagement verbarg. Von hier aus ist dann natürlich zu fragen, ob die Entwicklungsarbeit der Kirche diese Dimension tatsächlich repräsentiert, die D. KLOSE in seinem Buch aufzuzeigen versucht, oder ob sie nicht deutlicher als der Einstieg in die viel umfassendere Austausch- und Kommunikationsnotwendigkeit hätte bezeichnet werden müssen. Oft kommt einem bei der Lektüre der Arbeit der Gedanke, daß die von D. KLOSE gemeinte Frage vielmehr im Grundanliegen von MISSIO gemeint ist, deren eine Ausdrucksform die Entwicklungsarbeit sein könnte. Als Zusammenfassung der Grundeinschätzung: Eine wichtige und längst fällige Überlegung.

Einige kritische Anmerkungen: Als Mann der philippinischen Ortskirche, die er von Geschichte, Kultur und gegenwärtiger Situation her eindrucksvoll darstellt, hätte er in der Kritik an der ‚menschenfremden‘ und zu wissenschaftlichen Konzeption der Theologie auch seine eigene Arbeit etwas überdenken sollen. Oft ist sie die fleißige gut-deutsch-gründliche Zusammenstellung vieler Literaturzeugnisse, die ja so sehr gefragt ist, wenn jemand ‚wissenschaftlich arbeiten‘ will! Schlimm kann es dann werden, wenn die ausgewertete Literatur nicht mehr „up to date“ ist oder Autoren bemüht werden, die auch in Deutschland bereits von gestern sind oder gar durch ihre Positionen früher eine Entwicklung, wie sie KLOSE anstrebt, verhinderten.

Eine schwerwiegende Frage soll wenigstens anklagen. Die auf den Philippinen – wie übrigens in den meisten Ex-Kolonialländern – anzutreffende „splitted mentality“ ist wohl ein interkulturelles Problem ersten Ranges: Eine überlagernde geistig-kulturelle Welt, die nicht angenommen, vielleicht oder wahrscheinlich nicht verstanden wurde, verursachte diese „splitted mentality“. Hauptverursacher waren sicherlich die importierten Bildungssysteme, nach Inhalt, Methode und Zielvorstellung westlichen Ursprungs. Diese wurden auch durch die Kirche und die Mission übertragen. Hinter diesem Problem verbirgt sich die bedeutsame Fragestellung einer interkulturellen Konfrontation, die in der gesamten Arbeit von KLOSE nicht stringent beachtet und

aufgearbeitet wurde. Das zeigt sich an vielen Stellen, z. B. wenn widerspruchlos hingenommen wird, daß ein Kongreß in der deutschen Ortskirche veranstaltet wird über die „Entwicklung als internationale soziale Frage“, als könne man die Entwicklung anderer Völker und Kulturen als internationale soziale Frage definieren, ohne diesen Terminus interkulturell hinterfragt zu haben.

Über diese Fragen sollte man weiterarbeiten. Im ganzen läßt die vorliegende Arbeit neue Wege erkennen, Wege einer umfassenden Kommunikation innerhalb der Weltkirche, die uns zu neuen Ufern führen kann.

Köln

Wilhelm Otte

Mennis, Mary R.: *Hagen Saga. The Story of Father William Ross, Pioneer American Missionary to Papua New Guinea*, Institute of Papua New Guinea Studies/Boroko, Papua New Guinea 1982; 209 S.

Für die Geschichte der Entdeckung und Evangelisierung des westlichen Hochlands von Papua Neuguinea sind die mit einem Tonband eingefangenen Erinnerungen, die Tagebuchaufzeichnungen die ethnographischen Notizen und die historischen Fotos eine reichhaltige Quellensammlung. Im Mittelpunkt der chronologischen, narrativen Biographie steht die schon Geschichte und Legende gewordene Gestalt des ersten katholischen Hochlandkommissars, P. WILLIAM ROSS SVD (1895–1973), der ein Jahr nach den Hochlandentdeckern MICK und DAN LEAHY am 28. März 1934 Mount Hagen erreichte. Pioniergeist, aber auch Antagonismus gegenüber der fast gleichzeitig einsetzenden Lutherischen Mission und den australischen Regierungsbeamten kennzeichnen die ersten Jahre der Missionsgeschichte. Die Missionsmethode bestand in dem Aufbau von Außenstationen, in der Betreuung von Kranken und in der Alphabetisierung von halbwüchsigen Kindern, die auch gleichzeitig im katholischen Glauben und in landwirtschaftlichen Arbeiten unterrichtet wurden. Nach ihrer Taufe wurden diese jungen Christen als Missionshelfer auf den Außenstationen eingesetzt. Pater Ross ist auch wiederholt als Friedensstifter zwischen den rivalisierenden Stämmen aufgetreten.

Selbst wenn das vorliegende Buch nicht eine längst fällige kritische Missionsgeschichte des Hochlands von Papua Neuguinea ersetzen kann, so bleibt doch sein dokumentarischer Wert unbestritten.

Aachen

Hermann Janssen

Meyn, Matthias u. a. (Hrsg.): *Die großen Entdeckungen* (Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion 2) C. B. Beck/München 1984; 659 S.

Dies ist der zuerst publizierte Band 2 eines großen, auf sieben Bände berechneten Gesamtwerkes, welches von der Forschungsstelle der Universität Bamberg „Geschichte der europäischen Expansion in der frühen Neuzeit“ unter der Leitung von Prof. EBERHARD SCHMITT bearbeitet und veröffentlicht wird. Die nachfolgenden Bände sollen die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion, den Aufbau der Kolonialreiche, Wirtschaft, Handel und Leben in den Kolonien, Kolonialbesitz und internationale Politik sowie das Ende der alten Kolonialreiche behandeln. Das Thema des vorliegenden Bandes sind die großen Entdeckungen vom späten Mittelalter bis 1820, jener Zeitspanne, wo die Fahrten noch zumeist ohne die verfeinerten Mittel der Technik durchgeführt wurden. In dieser Zeit wurde die Kenntnis von bisher unbekann-

ten Gebieten der Erde ungemein erweitert und damit der Imperialismus europäischer Länder vorbereitet.

Obwohl darüber bereits viele Forschungsergebnisse, zumal in anderen europäischen Sprachen, vorliegen, fehlte es bisher an der großen Zusammenschau der Ereignisse, wenigstens in deutscher Sprache. Aufgrund der Einsicht, daß die globale Abhängigkeit in einer immer mehr zusammenwachsenden Welt wächst und die Voraussetzungen im Zeitalter der Entdeckungen grundgelegt wurden, wird hier der erste Versuch einer Gesamtdarstellung gemacht.

Der stattliche und inhaltsreiche Band beschreibt alle großen Entdeckungsfahrten, Eroberungszüge und wissenschaftliche Forschungsexpeditionen vom 15. bis 18. Jahrhundert, im einzelnen: die Suche nach dem östlichen und westlichen Seeweg zum legendären Cathay und nach Indien, die Entdeckung der Neuen Welt durch CHRISTOPH KOLUMBUS, die Auffindung des westlichen Seeweges zu den Gewürzinseln, was die erste Weltumseglung zur Folge hatte, die Eroberung des Azteken- und Inkareiches, die allmähliche Durchdringung Nordamerikas, das ergebnislose Suchen nach einer Nordwest- und Nordostpassage nach Ostasien, die Erforschung und Durchdringung Sibiriens und schließlich die langwierige Erforschung des Pazifik auf der Suche nach der „Terra Australis aurifera“.

Was die Struktur des Werkes angeht, so werden die einzelnen Phasen und Hauptprobleme europäischer Expansion jeweils in längeren Abhandlungen dargestellt und dann durch zumeist sehr interessante, gut übersetzte und lebensnahe Dokumente illustriert. Jedem der Dokumente sind ein einführender Kommentar, eine Bibliographie, erläuternde Anmerkungen und oft hilfreiche Landkarten beigelegt. Eine eingehende Zeittafel, eine Bibliographie der wichtigsten Literatur und ein guter Index beschließen das Buch.

Da das Zeitalter der Entdeckungen, wenigstens in der Anfangsphase, mit einer der größten Perioden christlicher Mission zusammenfällt, ist das Buch auch für den Missionswissenschaftler von nicht geringem Interesse. Missionare waren an vielen dieser Entdeckungsfahrten beteiligt, manche, wie ANDRÉS DE URDANETA OSA, in führenden Positionen. Ihre Nachfolger haben dann in mühsamer Arbeit das heutige Christentum in diesen Gebieten grundgelegt. Es ist verständlich, daß das Hauptinteresse des Buches auf geographischem Gebiet liegt. Trotzdem wäre es ratsam gewesen, auch den erwähnten Missionspionieren, die für die kulturelle Expansion durchaus nicht unbedeutend sind, wenigstens in den Fußnoten etwas nachzugehen. Um einige Beispiele zu nennen, P. ZÉNOBE (483) war ein bedeutender Missionar und Forscher, der es wert gewesen wäre, mit vollem Namen genannt zu werden. Er hieß P. ZENOBIOUS MEMBRÉ, und schon 1934 ist eine umfassende wissenschaftliche Monographie über ihn erschienen: MARION HABIG: *The Franciscan Père Marquette, a critical biography of Father Zenobius Membré OFM, La Salle's Chaplain and Missionary Companion, 1645-1689* (Franciscan Studies 13, New York 1934). Der auf S. 472-474 genannte Franziskaner DE GALLINÉE war zwar ein bedeutender Forscher, aber kein Franziskaner. Er war Sulpizianermisionar, und sein voller Name ist BREHAN DE GALLINÉE (Streit, BM III, 860). Gern hätte man auch den vollen Namen des auf S. 173 genannten FREI HENRIQUE erfahren, der viel bedeutender ist als der Leser vermuten könnte. Er war der in der Missionsgeschichte berühmte HENRIQUE SOAREZ VON COIMBRA OFM, der Obere einer Schar von Franziskanern, die mit CABRAL weiter nach Indien reisten und dort viel für das Christentum gewirkt haben. HENRIQUE SOAREZ war am Hof zu Lissabon sehr angesehen, wurde später Bischof von Ceuta und starb als Bischof von Evora in Portugal (LThK V, 178). Viele der großen Entdeckungsunternehmen entsprangen auch dem christlichen Missionswillen, wie etliche der angeführten Dokumente deutlich machen. Wenn auch bald Machtstreben und Goldgier die Oberhand bekamen, gab es in jenen Zeiten immer auch

Menschen, die von edleren Absichten getragen waren. Die europäische Expansion entsprang auch religiösen Motiven, was nicht übersehen werden sollte.

Im Ganzen ist das Buch eine Leistung, die hohe Anerkennung verdient und Veranlassung bietet, die übrigen Bände mit Spannung zu erwarten.

Münster

Bernward H. Willeke

Schoenborn, Ulrich: *Gekreuzigt im Leiden der Armen. Beiträge zur kontextuellen Theologie in Brasilien* (Brasilien-Taschenbuch 8) bkV Brasilienkunde Verlag/Mettingen 1986; 204 S.

In der Taschenbuchreihe des Brasilienkunde-Verlags, Mettingen, ist ein wichtiges Buch erschienen: ULRICH SCHOENBORN, ein evangelischer Theologe, der von 1976 bis 1980 als Dozent für Neues Testament in Sao Leopoldo/Brasilien gearbeitet hat, legt eine Sammlung von Aufsätzen aus den Jahren 1981 bis 1985 vor, in denen er das verarbeitete, was er in einem völlig anderen Kontext an kirchlichem und theologischem Neubeginn erkannt und verstanden hat.

Die ersten drei Aufsätze: „Das wandernde Gottesvolk der Gegenwart – Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika“ (5–19), „Stumme reden, Lahme gehen ... Oder: ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ in brasilianischen Basisgemeinden“ (21–40), „Solidarität der Gekreuzigten – Ekklesiogenese und kontextuelle Wahrhaftigkeit“ (41–75). Hier wird die Praxis befreiender Theologie in den katholischen Basisgemeinden und in der kleinen lutherischen Kirche Brasiliens vorgestellt, durch kürzere oder längere Auszüge aus Berichten, Liedern, Dokumenten belegt und in ihrer kontextuellen Bedeutung reflektiert. SCHOENBORN will z. B. verstehen, was geschehen ist, wenn sogar eine lutherische Kirche ganz gegen ihre „anpasserische“ Tradition erklärt: Weil die Erde Gott gehört und nicht den Großgrundbesitzern, darum haben die Armen, die besitzlosen Landarbeiter, ein Recht auf Land (vgl. 54–63, 74–75).

Die Aufsätze vier und fünf sind überschrieben: „Radikalität, die dem Evangelium entspricht“ (77–89) – es handelt sich hier um einführende und interpretierende Gedanken zu dem pastoralen Tagebuch von CARLOS MESTERS: *Sechs Tage in den Kellern der Menschheit – Ein Tagebuch der Hoffnung* (Neukirchen 1982) – und „Wirklichkeit und Evangelium im missionarischen Sprachhandeln – Anmerkungen zu Gedichten von Paulo Süß“, die unter dem Titel „*Vom Schrei zum Gesang – brasilianische Meditationen*“ 1985 in Wuppertal erschienen sind. SCHOENBORN, der Übersetzer beider Bücher, geht dem sprachlichen Umgang mit der brasilianischen Wirklichkeit und den Konsequenzen für die theologische Existenz nach. Man bekommt besondere Einsichten in das Werk von MESTERS und SÜSS und mehr noch in den existentiellen Prozeß, der die Marginalisierten mit dem Dichter-Theologen verbindet. „Der Theologe wird zum Weggenossen der Armen ... Beide, der Arme und der Theologe, bedürfen der Befreiung und Erlösung. Daraus entwickelt sich eine neue, ungewohnte Art des Theologietreibens, der theologischen Verbalisierung, des Handelns durch theologische Reflexion“ (92).

„Das universale Wort spricht nur Dialekt – Skizze einer lateinamerikanischen Hermeneutik“ (109–143) steht über dem sechsten Aufsatz. Es geht um die grundlegenden Fragen: Wie geschieht Bibelauslegung in den Basisgemeinden? Welche methodische Struktur liegt dem zugrunde, wenn das gelebte das geschriebene Wort ausgelegt und umgekehrt? Entspricht die Bibellektüre aus der Sicht der Unterdrückten der Bibel? Und: Was bedeutet das für unsere theologische Haltung, die von der über den geschichtlichen Standpunkten „schwebenden“ Wahrheit der Bibel ausgeht? „Unten, an der Peripherie, bei den Unterdrückten, im Exil, im Gefängnis enthüllt das Evangelium die Wirklichkeiten, wie sie in Wahrheit sind. Umgekehrt wird das Evangelium als befreiende Botschaft erst unten evident, weil es selbst dort unten Gestalt geworden ist.

Im Schrei der Unterdrückten verlangt der Schrei des Gekreuzigten nach Gehör und bringt den Protest Gottes gegen die Teufeleien der Mächte zur Sprache“ (122).

Die letzten beiden Aufsätze – sieben und acht – befassen sich mit dem überraschenden Phänomen, daß der christliche Protest und die neue, befreiende Erkenntnis Christi sich subversiv anmelden in der *Musica popular* und in dem Christusbild der gegenwärtigen brasilianischen darstellenden Kunst sowie in volkstümlichen kommunikativen Zeichnungen (Cartoons und Comics). „Der andere Christus – oder: Von der verborgenen Präsenz Jesu Christi in der *Musica popular brasileira*“ (145–167) und „Der sichtbare Schrei – Anmerkungen zum Christusbild in Brasilien“ (169–201). Von diesen Ausgangspunkten her wurde im deutschen Sprachraum meines Wissens das Umfeld der Theologie der Befreiung noch nicht angegangen. „Das Christusbild ist nicht mehr Projektion entfremdeten Bewußtseins. Radikale Inkarnation hat die Projektionen überholt. Auf dem Weg über die erlittene Wirklichkeit teilt Christus sich mit, denn in den Gekreuzigten ist er gegenwärtig und erkennbar“ (199).

Alle Aufsätze sind mit reichhaltigen Anmerkungen, Literaturangaben und z. T. umfangreichen Textanhängen versehen, die zum Weiterdenken und Überprüfen animieren.

Wuppertal

Olaf Thal

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: DR. JOSEPH PATHRAPANKAL, Dharmaram Pontifical Institute of Theology and Philosophy, Bangalore – 560 029, Indien · PROF. DR. PETER HEINE, Rosenstraße 7, D-4403 Senden-Bösensell · PROF. DR. DR. HABIL. HANS WALDENFELS, Grenzweg 2, D-4000 Düsseldorf 31 · DR. JOHANNES MEIER, Friedenstraße 47, D-8700 Würzburg · PROF. DR. DR. PETER ANTES, Bismarckstraße 2, D-3000 Hannover 1 · PROF. DR. ARNULF CAMPS, Ringlaan 214 A, NL-6602 EH Wijchen · DR. RICHARD NEBEL, Stolzingerstraße 9, D-8580 Bayreuth.

