



N12<522890295 021



ubTÜBINGEN







210

TR

ZEITSCHRIFT  
 FÜR  
 MISSIONSWISSENSCHAFT  
 UND  
 RELIGIONSWISSENSCHAFT

71. JAHRGANG  
 JANUAR 1987 · HEFT 1

*Inhalt*

TILMANN VETTER: Buddhismus und Christentum 1 · MARTIN FORSTNER: Der Islam in der westafrikanischen Sahelzone (Teil I) 25

*Kleine Beiträge:* PETER ANTES: Louis Gardet zum Gedenken 85

*Berichte:* PETER GERLITZ: 18. Jahrestagung des DVRG 86

*Theologische Examensarbeiten im akademischen Jahr 1985/86* 88

*Besprechungen:* 94

138  
mdt



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

GK I 85  
 65 100 110  
 11. FEB. 1987

✓  
 2

# 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 48,— je Jahrgang, für  
Studenten DM 38,40; Preis je Einzelheft DM 13,—, für Studenten DM 11,— (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: Berg-  
driesch 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

© 1987 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 Verwertungsgesell-  
schaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1987

ISSN 0044-3123

Diesem Heft liegt der Prospekt „Liturgiewissenschaftliche Quellen und  
Forschungen“ (Verlag Aschendorff) bei.

ZEITSCHRIFT  
—  
FÜR  
MISSIONSWISSENSCHAFT  
UND  
RELIGIONSWISSENSCHAFT

71. Jahrgang

1987



ASCENDORFF MÜNSTER

# Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber:

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

Redaktion: Thomas Kramm (Aachen)  
in Zusammenarbeit mit

Peter Antes (Hannover), Josef Glazik MSC (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 48,— je Jahrgang, für Studenten DM 38,40; Preis je Einzelheft DM 13,—, für Studenten DM 11,— (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, 1987 · 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



# Inhalt des 71. Jahrgangs 1987

## Abhandlungen

<i>Forstner, Martin:</i> Der Islam in der westafrikanischen Sahel-Zone (Teil I) . . . . .	25
<i>Forstner, Martin:</i> Der Islam in der westafrikanischen Sahel-Zone (Teil II) . . . . .	97
<i>Laube, Johannes:</i> Zen-Meister Dogen (1200–1253) – Seine Bedeutung für das zeitgenössische und für das moderne Japan . . . . .	121
<i>May, John D'Arcy:</i> Kontextuelle Theologie in Melanesien . . . . .	279
<i>Meléndez, Guillermo:</i> Kirche und Konflikt in Zentralamerika . . . . .	161
<i>Paikada, Mathew:</i> Kirche in Indien und Inkulturation . . . . .	200
<i>Sievernich, Michael:</i> Inkulturation und Begegnung der Religionen im 16. Jahrhundert. Bernardino de Sahagúns Beitrag in Mexiko . . . . .	181
<i>Suess, Paulo:</i> Glaubensfreiheit und Zwangsarbeit. Spanische Missionare, Theologen und Juristen des 16. Jahrhunderts zur Rechtslage der Indios . . . . .	292
<i>Theologische Examensarbeiten im akademischen Jahr 1985/86</i> . . . . .	88
<i>Vetter, Tilmann:</i> Buddhismus und Christentum . . . . .	1
<i>Waldenfels, Hans:</i> Modelle christlicher Soteriologie in außereuropäischem Kontext . . . . .	257

## Kleine Beiträge

<i>Antes, Peter:</i> Louis Gardet zum Gedenken . . . . .	85
<i>Bitter, Gottfried:</i> Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube . . . . .	141
<i>Gutheinz, Luis:</i> Theologie der Befreiung in Asien . . . . .	219
<i>Seiwert, Hubert:</i> Religionen und Religion. J. Waardenburgs Einführung in die Religionswissenschaft . . . . .	225
<i>Vetter, Tilmann:</i> Weltgespräch der Religionen . . . . .	137
<i>Waldenfels, Hans:</i> Korrespondenzkurs zum franziskanisch-missionarischen Charisma . . . . .	144
<i>Waldenfels, Hans:</i> Dialog mit den Religionen Asiens . . . . .	231

## Berichte

<i>Gerlitz, Peter:</i> 18. Jahrestagung der DVRG . . . . .	86
--	----

## Besprechungen

<i>Abeyasingha, Nihal:</i> The Radical Tradition. The changing shape of Theological Reflection in Sri Lanka (Evers) . . . . .	155
<i>Ahrens, Theodor:</i> Unterwegs nach der verlorenen Heimat. Studien zur Identitätsproblematik in Melanesien (Janssen) . . . . .	94
<i>Blofeld, John:</i> Der Taoismus oder Die Suche nach Unsterblichkeit (Waldenfels) . . . . .	247
<i>Brück, Michael von</i> (ed.): Emerging Consciousness for a New Humankind. Asian Interreligious Concern (Waldenfels) . . . . .	242
<i>Buddha für Christen.</i> Eine Herausforderung (Camps) . . . . .	242
<i>Chemparathy, George:</i> God en het Lijden, een Indische Theodicee (Camps) . . . . .	243
<i>Collani, Claudia von:</i> P. Joachim Bouvet SJ. Sein Leben und sein Werk (Evers) . . . . .	94
<i>Delbos, Georges:</i> The Mustard Seed. From a French Mission to a Papuan Church, 1885–1985 (Janssen) . . . . .	96
<i>Diaz, Hector:</i> A Korean Theology, Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's Teaching by Chóng Yak-jong Augustine (1760–1801) (Evers) . . . . .	147
<i>Dierks, Friedrich:</i> Evangelium im afrikanischen Kontext. Interkulturelle Kommunikation bei den Tswana (Becken) . . . . .	148

<i>Douglas, Mary</i> : Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu (Antes)	150
<i>Ebertz, Michael N./Schultheis, Franz</i> (Hrsg.): Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern (Antes)	248
<i>Friedli, Richard</i> : Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation. Ein religionsgeschichtliches Handbuch (Bühlmann)	250
<i>Gernet, Jacques</i> : Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern (Evers)	235
<i>Gholamasad, Dawud</i> : Iran – die Entstehung der „Islamischen Revolution“ (Antes)	317
<i>Gnilka, Joachim</i> : Das Matthäusevangelium, 1. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58 (Kuhl)	236
<i>Greschat, Hans-Jürgen/Kraatz, Martin</i> : Buddhismus (Waldenfels)	151
<i>Gutheinz, Luis</i> : China im Wandel. Das chinesische Denken im Umbruch seit dem 19. Jahrhundert (Evers)	156
<i>Gutiérrez, Gustavo</i> : Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung (Waldenfels)	318
<i>Haddad, Yvonne Yazbeck/Findly, Ellison Banks</i> (eds.): Women, Religion and Social Change (Waldenfels)	249
<i>Hunke, Sigrid</i> : Tod – was ist dein Sinn? (Antes)	250
<i>Inada, Kenneth K./Jacobsen, Nolan P.</i> (eds.): Buddhism and American Thinkers (Waldenfels)	244
<i>Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte</i> (Antes)	151
<i>Jahrbuch Mission 1986</i> (Antes)	238
<i>Khoury, Adel Theodor</i> (Hrsg.): Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam (Kramm)	318
<i>Khoury, Adel Theodor/Hagemann, Ludwig</i> : Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime (Willeke)	319
<i>Klöckner, Michael/Tworuschka, Udo</i> (Hrsg.): Besitz und Armut (Antes)	151
<i>Klöckner, Michael/Tworuschka, Udo</i> (Hrsg.): Umwelt (Antes)	251
<i>Kloss, Hermann</i> : Gnostizismus und ‚Erkenntnisfad‘. Ihre Gemeinsamkeit angesichts des ‚Wortes vom Kreuz‘. Eine religionsphänomenologische Studie (Waldenfels)	251
<i>Klostermaier, Klaus K.</i> : Mythologies and Philosophies of Salvation in the Theistic Traditions of India (Waldenfels)	252
<i>Lähnemann, Johannes</i> : Weltreligionen im Unterricht. Eine theologische Didaktik für Schule, Hochschule und Gemeinde. Teil I: Fernöstliche Religionen (Waldenfels)	253
<i>Lähnemann, Johannes</i> : Weltreligionen im Unterricht. Eine theologische Didaktik für Schule, Hochschule und Gemeinde. Teil II: Islam (Antes)	253
<i>Lundbaek, Knud</i> : T. S. Bayer (1694–1738). Pioneer Sinologist (Collani)	238
<i>Ohlig, Karl-Heinz</i> : Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur (Magnis-Suseno)	240
<i>Rolston, Holmes</i> : Religious Inquiry. Participation and Detachment (Waldenfels)	254
<i>Rousseau, Richard W.</i> (ed.): Christianity and Judaism: The Deepening Dialogue (Waldenfels)	245
<i>Rousseau, Richard W.</i> (ed.): Christianity and Islam: The Struggling Dialogue (Waldenfels)	245
<i>Rupp, Alfred</i> (Hrsg.): Religion, Kultur und Gesellschaft (Antes)	153
<i>Schlegelberger, Eckard</i> : Die indische Götterwelt. Gestalt, Ausdruck und Sinnbild. Ein Handbuch der hinduistischen Ikonographie (Waldenfels)	254

<i>Schreiner, Peter</i> (Hrsg.): Lebensweisheit aus Indien (Antes) . . . . .	245
<i>Schumann, Hans Wolfgang</i> : Buddhistische Bilderwelt (Waldenfels) . . . . .	254
<i>Stolz, Fritz</i> : Christentum (Antes) . . . . .	155
<i>Stolzmann, William</i> : The Pipe and Christ. A Christian-Sioux Dialogue (Borengässer) . . . . .	246
<i>Sundermeier, Theo</i> : Das Kreuz als Befreiung. Kreuzesinterpretationen in Asien und Afrika (Waldenfels) . . . . .	242
<i>Tibi, Bassam</i> : Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels (Evers) . . . . .	158
<i>Tworuschka, Monika</i> : Analyse der Geschichtsbücher zum Thema Islam (Khoury)	255
<i>Tworuschka, Udo</i> : Analyse der evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam (Khoury) . . . . .	255
<i>Van der Beken, Alain</i> : L'Évangile en Afrique, vécu et commenté par des Bayaka (Lehr) . . . . .	316
<i>Von Stietencron, Heinrich</i> (Hrsg.): Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen (Antes) . . . . .	153
<i>Waldenfels, Hans/Immoos, Thomas</i> (Hrsg.): Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festgabe für Heinrich Dumoulin SJ zur Vollendung des 80. Lebensjahres (Evers) . . . . .	159
<i>Whaling, Frank</i> (ed.): Contemporary Approaches to the Study of Religion (Waldenfels) . . . . .	149
<i>Wiedmann, Franz</i> : Religion und Philosophie. Versuch zur Wiedergewinnung einer Dimension (Stephenson) . . . . .	320



## BUDDHISMUS UND CHRISTENTUM

ZUM BUDDHISTISCHEN HINTERGRUND VON K. NISHITANIS DIALEKTIK (I)  
UND ZU F. BURIS VORSCHLAG ZUM CHRISTLICH-BUDDHISTISCHEN DIALOG (II)

von Tilmann Vetter

I. Zum buddhistischen Hintergrund von K. Nishitanis Dialektik\*

In den letzten Jahren hat der buddhistische Ausdruck śūnyatā („Leere“) einige Aufmerksamkeit von Seiten christlicher Theologen auf sich gezogen dank der englischen und deutschen Übersetzungen von KEIJI NISHITANIS Buch über die Religion,<sup>1</sup> welches gegenwärtig wohl das bestbekannte Werk der Kyōto-Schule ist. Um den Terminus śūnyatā und die dialektischen Formulierungen NISHITANIS verständlicher zu machen, müssen bestimmte Phasen und Strömungen des ostasiatischen Mahāyāna-Buddhismus als deren Hintergrund herausgearbeitet werden. Wichtig ist vor allem die klassische Hua-Yen-Schule. Dazu sind in letzter Zeit einige wertvolle Arbeiten in englischer Sprache erschienen.<sup>2</sup>

Meine eigene Aufgabe sehe ich hier in der Erhellung von Aussagen NISHITANIS, die von einer früheren Phase der zum Hua-Yen führenden Entwicklung inspiriert sind. Es geht dabei um den Übergang vom Sein zum Nichts und vom Nichts zum Sein, sofern dieser einigen Bezug hat zur Identifikation von „Leere“ und Materie usw., wie sie vom *Herz-Sūtra* ausgesprochen ist.

Das *Herz-Sūtra* ist zwar ein indischer (vielleicht im 3. Jh. n. Chr. entstandener) Text,<sup>3</sup> es hat aber – im Gegensatz zu China und Japan – in Indien selbst kaum Anklang gefunden und darf als zur ersten Phase einer ostasiatischen Entwicklung des Buddhismus gehörend angesehen werden.

Ähnliches könnte man sagen von einer bestimmten Textpassage aus NĀGĀRJUNAS (vielleicht gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. geschriebenen) *Mūla-Madhyamaka-Kārikās*,<sup>4</sup> mit deren Hilfe ich diese merkwürdige Identifikation des *Herz-Sūtra* dem Verständnis näherbringen möchte.

Sollte dieser Versuch bis zu einem gewissen Grad gelingen, dann läßt sich die Vermutung nicht ganz von der Hand weisen, das *Herz-Sūtra* sei in diesem Punkt von der angedeuteten Passage bei NĀGĀRJUNA abhängig. Ich möchte aber betonen, daß ich dafür keine *direkten* philologischen Beweise habe.

Das ziemlich kurze *Herz-Sūtra*, das als ein Bericht über Einsichten des BODHISATTVA AVALOKITEŚVARA präsentiert wird, könnte man (bei Beschränkung auf die kürzere Version) einteilen in 1) eine Beschreibung der Vollkommenheit der Einsicht (prajñāpāramitā), 2) eine Beschreibung dessen, was man mit dieser Einsicht erreicht, und 3) ein Mantra, das dieser Vollkommenheit der Einsicht offensichtlich helfen soll.

Die genannte Identifikation von „Leere“ und Materie usw. findet sich im ersten Teil. Da steht, daß śūnyatā („Leere“) identisch sei mit rūpa (Materie oder sichtbare Form am Menschen, aber auch sonst in der Welt), und Materie

\* Eine englische Fassung des Teils I ist als Vortrag gehalten worden auf dem Internationalen Orientalistenkongreß „International Congress for Asian und North African Studies (ICANAS)“ in Hamburg, 25.–30. August 1986.

identisch mit „Leere“, daß „Leere“ nicht von Materie zu trennen sei, und Materie nicht von der „Leere“, und daß das, was Materie ist, „Leere“ sei und das, was „Leere“ ist, Materie. Und dasselbe gelte von den übrigen vier, den psychischen Konstituenten von Mensch und Welt.

Wenn wir uns zum Verständnis dieser Aussagen aus ihrer nächsten Umgebung Rat holen wollen, scheint die Aufgabe noch schwieriger zu werden. Kurz zuvor wird nämlich gesagt, daß alle fünf Konstituenten (skandha) „leer seien von einer Eigennatur“ (svabhāva-śūnya), einer solchen also entbehrten. Dies ist zwar eine aus der übrigen Prajñāpāramitā-Literatur bekannte Behauptung (verstehbar als Radikalisierung der älteren Lehre vom Entstehen und Vergehen aller Dinge und ihrer daraus folgenden Leidhaftigkeit und Nichtselbsthaftigkeit), mit der „Leere“ wird hier aber anders umgegangen als bei der Behauptung der Identität mit Materie usw.; sie wird hier von Materie usw. prädiert.

Schauen wir nun, was *nach* der Identitätsbehauptung mit dem Begriff „Leere“ geschieht, dann finden wir zunächst einen ähnlichen Gebrauch wie davor, nämlich die Aussage, daß alle Gegebenheiten durch „Leere“ gekennzeichnet seien. Etwas später aber heißt es, daß es in der „Leere“ keine Materie gebe, noch die übrigen vier Konstituenten, noch andere Gegebenheiten, mit denen der Buddhismus normalerweise die Welt und Geschehnisse in ihr erklärt.

Mit dem Begriff der „Leere“ wird also, scheint es, nicht konsistent umgegangen. Nun kann man der Meinung sein, daß in einem religiösen Text dieser Art doch nur Dinge stehen, die jemandem zufällig eingefallen sind. Der Kontext braucht dann nicht zu stören; die Frage nach der Bedeutung der Identifikation von „Leere“ und Materie usw. wird isoliert behandelt. Dabei könnte man bei der Merkwürdigkeit dieser Aussage selbst stehenbleiben, sie als eine Art Kōan betrachten, mit dem der Zuhörer oder Leser aus der Bahn seiner rationalen Sicherheiten geworfen werden soll. Ich schließe nicht aus, daß diese Aussage manchmal solch eine Wirkung hatte oder bewußt dafür eingesetzt wurde. Das ist aber nicht die Funktion, in der sie bei NISHITANI auftritt.

Ich glaube nun, einen Weg der Interpretation zu kennen, bei dem man sehr wohl den Kontext dieser Aussage im *Herz-Sūtra* berücksichtigt. Die anscheinende Inkonsistenz bei der Verwendung des Begriffs der „Leere“ wird dann als eine Bewegung aufgefaßt, die dem Gebrauch dieses Begriffes, wenn er von einem bestimmten Erlösungsverlangen getragen wird, immanent ist und durch Nachdenken ans Licht gebracht wird. Der Schlüssel zu dieser Auffassung liegt aber nicht im *Herz-Sūtra* selbst, sondern in einer Passage des 24. Kapitels von NĀGĀRJUNAS *Mūla-Madhyamaka-Kārikās*, der ich mich nun zuwenden möchte.

Dort (1–6) tritt ein Gegner auf, der N. (NĀGĀRJUNA) vorwirft, die von ihm vertretene Leerheit aller Dinge impliziere das Fehlen jeglichen Entstehens und Vergehens und impliziere damit auch die Ungültigkeit der vier edlen Wahrheiten und aller andern wichtigen, buddhistischen wie weltlichen, Begriffe. Darauf antwortet N. (in *Kārikā* 7), daß der Gegner so etwas nur sagen könne, weil er nicht wisse, welchem Ziel die (Verkündigung der)

„Leere“ diene, auch die „Leere“ selbst nicht kenne und nicht wisse, welche konzeptuellen Inhalte damit verbunden seien.

Danach kommt N. mit einer Explikation dieser Antwort. Bevor wir uns dieser zuwenden, eine wichtige Bemerkung. Durch rücksichtsloses Hinterfragen von Grundgegebenheiten und der sie beherrschenden Kausalität, wie der Buddhismus sie annimmt, destruiert N. im allgemeinen die dabei verwendeten Begriffe und die mit ihrer Hilfe konstituierte Welt, die Vielfalt (prapañca). Sein sonstiges Tun dient also, trotz allen Argumentierens, letztlich einem praktischen Ziel. Hier jedoch hat er eine theoretische Aufgabe.

Was sagt er nun weiter, um den erwähnten Vorwurf zu entkräften? Er sagt (8–10), daß die Buddhas den Dharma predigten, gestützt auf zwei Wahrheiten, die weltliche und die höchste Wahrheit. Wer den Unterschied zwischen diesen zwei Wahrheiten nicht kenne, kenne nicht die tiefe Wirklichkeit (tattva), welche die Buddhas verkündeten. Um die höchste Wahrheit zu lehren, sei man aber von der weltlichen Wahrheit abhängig, und ohne die höchste Wahrheit wurde das Nirvāṇa nicht erreicht.

Was geschieht in dieser Explikation seiner ersten Antwort? Offensichtlich wird zunächst einmal behauptet, daß die Aussage „alles ist leer“ Entstehen und Vergehen nicht *völlig* leugnet und damit auch nicht die Grundgegebenheiten des Buddhismus und des weltlichen Lebens. So etwas ist eher der Fall, wenn man nicht annimmt, daß alles leer ist (20–39). Was heißt dann aber „alles ist leer“? N. kann nicht sagen, daß der Gegner dies überhaupt mißverstanden hat, wenn er annimmt, daß (im Verlauf einer Argumentation) Entstehen und Vergehen gelehnt werden; er kann aber sagen, daß der Gegner die Basis nicht wahrnimmt, auf der allein es zu einer solchen Leugnung kommen kann, und daß er daher nicht die *volle* Bedeutung des Begriffs „Leere“ kennt, sowenig wie er das Ziel kennt, dem diese Leugnungen dienen, da er die „Leere“ als statische Doktrin und nicht als ein Mittel zum Erreichen des Nirvāṇa auffaßt.

Zur Verteidigung des Unterschieds zwischen evidenter „Leere“, wobei Entstehen und Vergehen in der Tat gelehnt sind, und ihrer unentbehrlichen Grundlage, welche die Anerkennung des bedingten Entstehens (pratītyasamutpāda, vgl. 18 und 36) von allem und damit auch des Vergehens von allem ist, beruft sich N. auf eine nicht lange vor ihm in der *Prajñāpāramitā*-Literatur (aus andern Gründen<sup>5</sup>) eingeführte Unterscheidung zwischen zwei Wahrheiten, einer weltlichen und einer höheren. N. benutzt diese zwei Wahrheiten zur Beschreibung einer praktischen Bewegung, die in einem (offensichtlich unbeschreibbaren) Nirvāṇa endet. Da dies jedoch der Abweisung des Vorwurfs dienen soll, alle Grundgegebenheiten würden gelehnt, liegt der Nachdruck eher darauf, daß auch der Ausgangspunkt eine Wahrheit ist. Von den Erfordernissen logischen Sprechens aus gesehen entsteht damit eine prekäre Situation. Die statische Anwendung des Zwei-Wahrheiten-Schemas, wie wir es dann in indischen Systemen sehen, führt beinahe unvermeidlich zur Entwertung der ersten (der weltlichen) Ebene und damit auch zum Verlust einer möglichen in ihr selbst angelegten Bewegung zur höheren Ebene hin. Will man der ersten Ebene einiges Gewicht lassen, dann scheinen widersprüchliche Formulierungen kaum zu vermeiden.

Angesichts seines sonstigen rigoros-logischen Vorgehens kann man von N. nicht erwarten, daß er die Tatsache betont, daß die zwei Wahrheiten widersprüchliche Inhalte haben (Entstehen und Nichtentstehen usw.). Wenn wir in andern Texten nach einer vollen Anerkennung dieser Tatsache suchen, dann könnten wir sie vielleicht im *Hṛdaya-Sūtra* finden, in dessen Identifikation von Grundgegebenheiten mit der „Leere“. Und diese Identifikation würde plötzlich Sinn bekommen, wenn wir sie mit Hilfe dieser Passage von N. interpretierten. Auch würde sie Sinn bekommen zusammen mit den andern dortigen Aussagen über die „Leere“; alle zusammen würden nun als eine geistige Bewegung gesehen und wären damit – entgegen dem ersten Eindruck – eine sehr konsistente Einheit, die wie folgt zu verstehen wäre:

Avalokiteśvara betrachtete die fünf Konstituenten (Materie usw.) und sah, daß sie alle in dem Sinn leer sind, daß sie eines eigenen Wesens entbehren, d. h. im Grunde nichts sind. Dieses Nichts offenbart sich durch eine gründliche Analyse der Dinge selbst und wird ohne sie nicht sichtbar. Es ist nicht von ihnen zu trennen. „Leere“ ist also nicht die Feststellung der Abwesenheit von Dingen, sondern die Dinge selbst, insofern sie einem bei gründlicher Betrachtung entgleiten.

Wenn man dies weiß, braucht man bei Benutzung der Einsicht, daß alle Konstituenten „leer“ seien, als eines Pfades zum Nirvāṇa (und zur Erleuchtung) nicht den Vorwurf zu befürchten, die Grundsätze des Buddhismus in Gefahr zu bringen. Man versucht nun, diese Einsicht zu verwirklichen, und dabei erreicht man schließlich einen Geisteszustand, worin Materie und die andern Konstituenten aus dem Blickfeld entschwinden.

Mit dieser Interpretation stehe ich nicht weit von der Auffassung dieser Stelle im klassischen Hua-Yen<sup>6</sup> und gebe außerdem einen Grundzug des Denkens von NISHITANI wieder, bei dem freilich die historische Abhängigkeit vom *Herz-Sūtra* nur angedeutet ist. Als problematisch könnte man den letzten Satz meiner Interpretation empfinden. Ich nehme an, daß die Aussage des *Herz-Sūtra* über die Abwesenheit der Konstituenten in der „Leere“ der Nachhall einer radikalen Mystik ist, die man in der *Prajñāpāramitā*-Literatur und in NĀGĀRJUNAS *Kārikās* finden kann. Im Hua-Yen und im Zen ist man aber am völligen Verlust aller Diversität nicht interessiert. Diese Schulen haben den Vorteil, daß die dialektische Einheit von Sein und Nichts durch ein solch radikales Ziel, falls man es nicht nur psychologisch, sondern auch ontologisch auffaßt, nicht gefährdet wird.

## II. F. Buris Vorschlag zum christlich-buddhistischen Dialog

Anlaß für die folgenden Ausführungen war die Lektüre des 1982 erschienenen Buchs von FRITZ BURI, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst*.<sup>7</sup>

In diesem Buch wird auf der Basis englischer und deutscher Publikationen über die von KITARŌ NISHIDA (1870–1945) und HAJIME TANABE (1885–1962)

begründete und von DAISETZ TEITARŌ SUZUKI (1870–1966) beeinflusste Kyōto-Schule berichtet. Diese Schule<sup>8</sup> hat ihre Wurzeln in Zen und Shin, ist aber auch eine Reaktion auf westliche Philosophie und christliche Theologie. Was die deutlich ausgesprochene Verwurzelung in Zen und Shin betrifft, könnte man in erster Instanz darin eine theologische Bewegung sehen (Theologie im Sinne der denkenden Aneignung von und Hinführung zu einer vorausgesetzten religiösen Haltung). Oft wollen Vertreter dieser Schule aber von der kulturgebundenen Beschränkung dieser Wurzel weg und wollen ihr Thema als eine allgemeine menschliche Möglichkeit, der sie den Namen Religion geben, aufzeigen. Diese Religion besprechen sie meist auf hohem abstraktem Niveau und bringen sie in Zusammenhang mit den Themen des Seins, der Zeit, der Geschichte und der Kultur (einschließlich der Wissenschaft und Technik). Dabei benutzen sie Beobachtungen, Auslegungen derselben und Argumente, die Anspruch auf allgemeine Nachvollziehbarkeit machen. Insofern sind sie christlichen oder selbst unabhängigen, aber doch irgendwie vom Christentum (oder Judentum oder einer griechischen Mysterienreligion) geprägten Denkern im Westen vergleichbar, die Ähnliches erörtern und „Philosophen“ genannt werden. Sie zitieren auch genug derselben, von PLATO bis HEIDEGGER, und versuchen, Gedanken von ihnen zu verwenden oder (ohne Berufung auf eine religiöse Autorität) zu korrigieren. Hierfür darf man wohl den Namen Religionsphilosophie verwenden. Man vergesse aber nicht, daß es kein Philosophieren über alle Gegebenheiten ist, die religiös genannt werden. Orientierungspunkt ist die eigene religiöse Existenz. Von hier aus anerkennt man anderes, wenn man Vergleichbares vermutet. Die Shin-Wurzel führt hier zu einer Anerkennung des Christentums, vor allem protestantischer Prägung. Was an Unverträglichem bleibt, ist man bereit einem Dialog zu unterwerfen. An die Situation, die für nachdenkende Menschen einen Dialog fordert, ist man ja schon durch die Vielfalt der Religionen und Strömungen in Japan gewöhnt, ganz besonders durch den Gegensatz von Zen und Shin (Erlösung aus eigener oder aus fremder Kraft) in den eigenen Reihen. Dialog kann so – ganz abgesehen von seiner Funktion für das Zusammenleben der Menschen – auch als ein Instrument für die Erkenntnis des Wesens von Religion dienen, nämlich wenn man von der eigenen religiösen Existenz ausgeht. Es geht übrigens nicht nur um Erkenntnis, sondern auch um die Verwirklichung dessen, was man erkennt.<sup>9</sup>

In dem genannten Buch findet man – verteilt auf acht Kapitel – im großen und ganzen recht brauchbare Information über Leben und Werk von (mit Einschluß SUZUKIS) acht Vertretern der Kyōto-Schule. Im ersten und im zehnten Kapitel und gelegentlich in den übrigen acht Kapiteln spricht BURI auch seine eigene Meinung zum Gegenüber und Miteinander von Buddhismus und Christentum aus.

Diese Meinung fordert zu einer Stellungnahme heraus. Man könnte die Position BURIS zunächst einmal wie folgt zusammenfassen: Ein Dialog zwischen Christentum und Buddhismus ist zu begrüßen. Es täte einem solchen Dialog aber gut, wenn an die Stelle des Christentums die Theologie BURIS und an die Stelle des Buddhismus die Kyōto-Schule träte. Dies nicht nur wegen

des Vorteils präziser zu wissen, worüber im einzelnen zu sprechen ist, sondern auch wegen des dann vielleicht zu erwartenden Schrittes der Kyōto-Schule, so wie BURI kritisch mit dem eigenen Ursprung umzugehen. Dies würde auch dort den Weg frei machen für die von BURI verteidigte Interpretation von Lehrinhalten als Symbolen des Selbstverständnisses und für das Abwerfen von dogmatischem Ballast, was den Dialog erheblich erleichtern würde.

Es erscheint mir aber nicht sehr wahrscheinlich, daß Vertreter der Kyōto-Schule auf seinen Vorschlag eingehen werden. Die Gründe will ich nennen. Danach will ich untersuchen, ob BURI sich etwa seinerseits anpassen könnte. Wir werden sehen, daß er dies nicht kann oder will und warum nicht. Die von BURI propagierte Idee der methodologischen Anpassung scheint somit – in diesem Falle wenigstens – aufgegeben werden zu müssen. Damit könnte aber eine von BURI ebenfalls erwähnte, aber weiter nicht mehr beachtete Idee ins Licht treten: die der gegenseitigen Ergänzung.

#### *a) Unterschiedliche Voraussetzungen für den Dialog*

Um zeigen zu können, warum es unwahrscheinlich erscheint, daß Vertreter der Kyōto-Schule auf BURIS Vorschlag der methodologischen Anpassung eingehen können, sei zunächst die Auffassung BURIS näher dargelegt:

Beim Christentum hat man von der konsequent eschatologischen Auffassung des Urchristentums und seiner Geschichte, wie sie von ALBERT SCHWEITZER begründet wurde, auszugehen (50). Jetzt handelt es sich im Christentum, da das ursprünglich erwartete Weltende ausblieb, um die Frage nach dem Sinn des Daseins und dessen Realisierung (381). Es kam unter anderem zu Mythologien und Spekulationen eines vom Schöpfergott verschiedenen und doch mit ihm verbundenen Erlösers. Diese Erlösergestalt kann aber nichts anderes sein als ein Symbol menschlichen Selbstverständnisses für die besonderen Situationen, in denen und durch die der Mensch sich als von den Rätseln des Daseins erlöst erfährt und in denen er sich nun anschickt, sich ihnen gemäß in der Welt zu verhalten (251), wobei es um eine Veränderung der Welt im Sinne einer Ermöglichung von Personsein in Gemeinschaft geht (252). Bei Christus handelt es sich wie bei andern Symbolen um eine Objektivierung von Nichtobjektivierbarem, um das unvermeidlich gegenständliche Reden von Dingen, die ihrem Wesen nach keine Dinge sind (382); es darf dabei nicht zu der irrigen Meinung kommen, daß die Erfüllung der Bestimmung des Menschen auf eine natürliche oder übernatürliche Weise manipulierbar sei (431). Was Jesus mit seinem Sterben am Kreuz intendierte, hat man nicht als etwas allgemein Ausweisbares zu interpretieren, in dieser Form hat es sich als eine Illusion erwiesen; keine Selbsttäuschung dagegen ist die Erfahrung des Befreitwerdens zum wahren Selbst für den, der dieser Erfahrung durch die Kreuzigung des gegenständlichen Ichs teilhaftig wird (425).

BURI meint, daß eine völlig andere (und wohl sinnvollere) Diskussionslage entstehen würde, wenn sich die Kyōto-Schule nicht mit demjenigen Christentum befaßte, das ihr in der herrschenden Theologie und in der Mission

begegnet und – in katholischer oder protestantischer, altkirchlicher oder moderner Form – seiner historischen Problematik nicht Rechnung trägt oder sie nur auf eine fragwürdige Weise löst (382f.). Gleichzeitig sollte die Kyōto-Schule ein im Ansatz schon vorhandenes Verständnis der Geschichte des Buddhismus weiter ausbauen, welches dem seinigen vom Christentum parallel läuft und sich genauso wie dieses auf geschichtswissenschaftliche Untersuchung stützt. Unter diesen Aspekt fällt bei ihm, daß sich das buddhistische Nichthaften an den Dingen (was sein Ausdruck für die dritte ‚edle Wahrheit‘ ist, S. 18 Fußnote) durch die Notwendigkeit des Haftens an der Lehre vom Nichthaften an den Dingen um des Festhaltens an dieser Lehre willen sich in der Folgezeit als unhaltbar erwies (17); auch hier folgt dann (den Kyōto-Philosophen eventuell als solche bewußte) Mythologie und Spekulation, die aber lediglich als Quelle von Symbolen des Selbstverständnisses zu nehmen sind. Im Buddhismus wie im Christentum geht es um Erlösung, das heißt aber um Erkenntnis der Sinnproblematik des Daseins in der Welt und um deren Aufhebung in dessen Sinnerfüllung (16). Auf dieser Basis kann man miteinander über Symbole reden, die zwar aufgrund der verschiedenen Ausgangslage verschieden, aber doch vergleichbar sind: Buddha und Christus, das Schweigen (des Buddha) und das Kreuz (Jesu Christi), Erleuchtung und heiliger Geist, Bodhisattva-sein und In-Christus-sein (siehe Abschnitts-Überschriften des zehnten Kapitels). Einem so aufgefaßten Buddha wird nun ein Christus gegenübergestellt, der mit ihm mehr gemeinsames hat, als die Anhänger beider es ahnen (16). Beide sind im Titel des Buchs vereinigt und als Herr des wahren Selbst hingestellt.<sup>10</sup> Von BURI wird auch auf eine Entsprechung zwischen der oben angedeuteten Interpretation von Kreuzigung und Auferstehung und dem zen-buddhistischen ‚großen Tod‘ hingewiesen. (425)

Wie stehen nun die Kyōto-Philosophen zu diesen Ideen? Wenn ein Vertreter des Christentums einen Glauben abweist, der (wie Tertullian zugesprochen) auf der Absurdität einer geschichtlichen und auch in der räumlichen Ausbreitung beschränkten Heilstat des Schöpfergottes beruht, dann fällt ihnen ein Dialog mit diesem gewiß leichter als mit andern. Insofern wäre BURI ein guter Gesprächspartner. Das Christentum ist bei ihm aber soweit reduziert, daß auch der Aspekt wegfällt, den sie bewundern, nämlich die mystische Tradition, vor allem deren Höhepunkt bei MEISTER ECKHART. Diese wird nämlich, soweit das dem vorliegenden Buch entnommen werden kann, bloß als Spekulation aufgefaßt; von BURI wird hier ebensowenig eine besondere Erfahrungsgrundlage anerkannt wie bei vergleichbaren Erscheinungen im Buddhismus. Wenn er z. B. an einer Stelle (250) neben Denken und Bewußtlosigkeit nichts Drittes anerkennt, dann weist er damit implizit eine Erfahrungsgrundlage christlicher Mystik ab und trifft auch den Buddhismus, der den Kyōto-Philosophen vor Augen steht, ins Herz.<sup>11</sup> Ganz so anspruchslos, wie dies klingt, ist BURI übrigens nicht. Er kennt eine Spiritualität in Besinnung und Aktion, wobei er von einer Transzendenzbezogenheit des Selbstverständnisses glaubt sprechen zu können (8), und unterscheidet sich damit von säkularen Humanisten.

Es zeigt sich auch noch das folgende Hindernis: Mit ihrer auf die Allgemeingültigkeit einer bestimmten religiösen Erfahrung gerichteten und insofern philosophischen Fragestellung sind Vertreter der Kyōto-Schule nicht so einfach mit dem Buddhismus oder einem Teil von ihm zu identifizieren. Sie wollen, wenn wir dafür den heutigen Nestor der Schule, KEIJI NISHITANI, und sein Buch *Was ist Religion?*<sup>12</sup> als Beispiel nehmen, über Religion als solche nachdenken und nicht nur über den Buddhismus. Nun darf man der Meinung sein, daß sie dabei doch nur ihre eigene Form von Religion im Auge haben, damit auf jeden Fall stark verbunden sind.<sup>13</sup> Nicht erwarten darf man jedoch, daß sie sich über das Bedenken des Symbolwertes von Mythologischem oder Geschichtlichem hinaus in der Weise von Theologen nur auf Vorstellungen einer bestimmten Vergangenheit stützen, und schon gar nicht, daß sie (wie BURI) solche Vorstellungen bloß für das Selbstverständnis gebrauchen ohne den Bezug von individuell Erfahrbarem zu einer umfassenden Wirklichkeit zu bedenken. Das geschieht denn auch wenig. Statt dessen dominieren in dieser Hinsicht gewisse Formen von Dialektik. Ob man sich der Schwierigkeiten dieser Art zu sprechen immer voll bewußt ist, sei dahingestellt. Sie wird aber offensichtlich als angemessener empfunden als eine solche Symboltheologie.<sup>14</sup>

Dieses grundlegende Hindernis würde auch dann nicht beseitigt sein, wenn BURI seine Gesprächspartner davon überzeugen könnte, daß auch in der Geschichte des Buddhismus Beobachtungen zu machen sind, die denen vergleichbar sind, die ihm beim Christentum die philologische Basis für seine Theorie der Unhaltbarkeit ursprünglicher Zielsetzungen und ihres übertragenen Gebrauchs für Sinnerfüllung in dieser Welt geben. Er könnte hier vielleicht einen Teilerfolg verzeichnen. Je nach Richtung kann man nämlich in der Tat gewisse Korrekturen der ursprünglichen Absicht des Stifters feststellen, auch wenn diese nie auf ein so offenes Fiasko zurückzuführen sind, das BURI beim Christentum für eine veränderte Zielsetzung verantwortlich macht. Er hätte hier insofern recht (obwohl er das selbst nicht sieht), als die alte buddhistische Voraussetzung des stets wiederholten Geborenwerdens und Sterbens aller Lebewesen in der Kyōto-Schule bisweilen<sup>15</sup> als Mythologie und nur in übertragenem Sinn brauchbar bezeichnet wird und das daraus hervorgehende Motiv einer nach dem Tode eintretenden Erlösung aus der Welt keine Rolle spielt, vielmehr (wie bei BURI, aber mit mehr ontologischer Bedeutung) ein Bekenntnis zum Diesseits ausgesprochen ist. Nicht in BURIS Schema würde aber bei dieser Richtung (oder besser: ihrer Zen-Wurzel) passen, daß vom Philologen zwischen dem ältesten Buddhismus und dem Zen auf einem wichtigen Gebiet wenn schon keine reine Kontinuität, so doch viel Übereinstimmung festgestellt werden kann, nämlich im erstrebten Ziel einer nicht mit Kunstmitteln hervorgerufenen, bewußten, aber nicht diskursiven Versenkung. Ein solcher „Samādhi“ wurde übrigens schon im ältesten Buddhismus als in sich heilvoll, also auch ohne das Ziel der Erlösung von den Wiedergeburten nach dem Tode, beschrieben. Und ebensowenig paßt im Falle des Zen (bei andern Buddhisten hätte er mehr recht), was BURI selbst und als praktisch einziges Argument anführt, daß das Nichthafte an den

Dingen<sup>16</sup> ursprünglich eine Sorge um die schriftliche Fixierung der Lehre ausschloß; zumindest bei den alten Zen-Meistern war diese Sorge nämlich auch nicht da. Es sind also wenig historische Argumente zu finden, welche die Kyōto-Philosophen dazu veranlassen könnten, sich die vom philosophischen Standpunkt aus schon problematische Symboltheologie BURIS anzueignen.

Wenn BURI an einem Dialog interessiert ist, wäre es auch vorstellbar, daß er sich der Dialektik (eines Vertreters) der Kyōto-Schule anpaßt, wie dies bis zu einem gewissen Grad der katholische Theologe HANS WALDENFELS getan hat in seinem inzwischen berühmt gewordenen Buch *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*,<sup>17</sup> das in die Religionsphilosophie KEIJI NISHITANIS einführt und sich mit ihr auseinandersetzt. BURI lehnt dies nicht von vornherein ab, kritisiert aber bisweilen so heftig das Vorgehen NISHITANIS, des für die heutige Dialogsituation wohl wichtigsten Vertreters der Kyōto-Schule, und ebenso das von WALDENFELS, daß dies einer prinzipiellen Abweisung gleichkommt. Ich werde weiter unten darauf eingehen (Abschnitt c.).

#### b) „Dialektik“ bei Keiji Nishitani

Zunächst will ich skizzieren, was in NISHITANIS Werk *Was ist Religion?* (worauf ich mich hier beschränken möchte) „Dialektik“ ist. Aus einem Teil einer Bemerkung BURIS, die ich unten in voller Form besprechen werde, könnte man den Eindruck bekommen, daß man hier auf Schritt und Tritt dialektischen Formulierungen begegnet; dieser Teil lautet: „Weil schon die einzelnen Teile dieses Systems dialektischer Art sind, so stellt ihre Zusammensetzung [scil. im letzten Kapitel von *Was ist Religion?*] nun ein Gebilde von höchster Dialektik dar . . .“ (241). Dieser Eindruck wäre formal betrachtet nicht richtig. Die Stromschnellen in NISHITANIS Buch, wo das Sein, das Leben, das Selbst oder ähnliche Begriffe in das Nichts, den Tod, das Nichtselbst usw. übergehen und diese wiederum in das Sein, das Leben, das Selbst usw., behindern die Fahrt auf diesem Fluß zwar regelmäßig, aber nicht zu häufig. Auch ausdrückliche Hinweise auf Integriertsein von Verneintem in einer durch Verneinung gewonnenen höheren Ebene, die übrigens eher als angedeutete da ist als im hegelschen Sinn auf den Begriff gebracht, sind nicht zahlreich. Doch könnte BURI mit dieser Beschreibung nicht ganz unrecht haben. Die vom formalen Standpunkt aus gesehen auffälligen Stellen könnten insofern als das Zentrum des ‚Systems‘ aufgefaßt werden, als dies dadurch, daß es „Religion“ nachzeichnen will (wobei in erster Linie an Zen zu denken ist), immer wieder auf den Punkt stößt, wo man nicht alles schwarz auf weiß nach Hause tragen kann, aber auch nicht völlig schweigen oder einen die gewöhnlichen Sicherheiten erschütternden, schockierenden Ausspruch tun will (was mehr im Geiste des älteren, nichtphilosophischen Zen wäre). Dieser Punkt ist übrigens (in dem hier gemeinten Zen) keine radikale Mystik, wo alle Diversität gänzlich versinkt, sondern ein Zustand, in welchem man den Dingen und Personen, so wie sie wirklich sind und ohne jegliche Vorstellung, gerecht zu werden scheint. Anerkennt man die formal auffälligen Stellen in diesem Sinne als das Zentrum, dann zeigt sich auch eine

Möglichkeit ihrer Verteidigung. Da diese Religion zu einem Punkt vorstoßen soll, der über den normalen Gewißheiten liegt, aber nicht als in sich selbst negativ oder als die normalen Gewißheiten völlig zerstörend erfahren wird, braucht eine Philosophie, die dies nachzeichnen und auch selbst dazu anspornen will, nicht bei einer bloß psychologischen Relevanz einer solchen Erfahrung stehenzubleiben und kann versuchen, mit ontologisch wichtigen Begriffen diesen Punkt annähernd zu beschreiben. Dabei sind Widersprüche nicht zu vermeiden; es wird damit offensichtlich etwas erreicht, was nicht mit Unsinn gleichzusetzen ist (es steht ja auch innerhalb eines durchaus logischen Diskurses), freilich auch nicht mit der Wahrheit; es scheint eben nur der Sache mehr gerecht zu werden als eine einfache positive oder negative Aussage. Eine formale Betrachtung kann einen Unterschied zwischen bloßem Rückgängigmachen einer Behauptung und sinnvollem Widerspruch wohl nur so machen, daß aus dem Kontext aufgezeigt wird (und das ist bei NISHITANI möglich), daß eine Verneinung nicht völlig von der Behauptung wegführt, sondern in der Nähe des Behaupteten bleibt, daß es also, um diesen technischen Terminus zu gebrauchen, um eine bestimmte Negation<sup>18</sup> geht. Man könnte nun sagen, daß religiöse Ziele (auch solche, die unweit dessen liegen, was hier mit Religion gemeint ist) oft genug in einfachen positiven oder negativen ontologischen Begriffen beschrieben wurden. Dies führt aber zu einer einfachen Überwelt oder zu einem einfachen Nichts, zu einer unsterblichen Seele oder einer Leugnung derselben usw., wobei unser, des angesprochenen Subjekts, Interesse an all dem nicht mehr sichtbar zu machen ist. Wenn jedoch der Übergang vom Sein zum Nichts und vom Nichts zum Sein usw. gefordert wird, dann könnte dies – richtig verstanden (leider läßt sich hier nicht die Eindeutigkeit von Mitteilungen erreichen wie in bezug auf Gegenstände) – zur Überwindung solcher und ähnlicher für kurze Zeit brauchbarer, dann aber störender Unterscheidungen beitragen. Widersprüchliche Formulierungen werden von NISHITANI zwar in Grenzen gehalten, sie drohen aber immer schon in den verschiedenen Methoden des Verneinens, worin er Religion sich realisieren sieht, da hierbei *unser* Selbst und die *uns* gegebene Wirklichkeit in ihrer wahren Wirklichkeit und in ihrem Ursprung erreicht werden sollen. Es ist also sinnvoll, seine Auffassung von Religion, die ja auch als solche bei einer Konfrontation mit BURI bekannt sein sollte, zumindest teilweise darzustellen, um damit in seine Dialektik, die an Höhepunkten evident wird, einzuführen.

NISHITANI geht aus von einem religiösen Bedürfnis, das nicht auf einen andern Zweck zurückgeführt werden kann (39). Die gemeinte Religion<sup>19</sup> wird auf der Stufe der Existenz notwendig, wo alles andere seine Notwendigkeit einbüßt (41). Die hierbei aufbrechende Frage nach dem Sinn des Lebens kann als das Verlangen interpretiert werden, die Realität realiter oder in ihrer Tiefe zu berühren (55). Diese Berührung gelingt nicht auf dem Feld des Bewußtseins oder des Selbstbewußtseins, d. h. auf dem Feld der Scheidung oder Gegenüberstellung von innen und außen, von Subjekt und Objekt, dessen Zentrum immer von unserem Selbst besetzt gehalten wird, welches Selbst sich überdies seit Descartes in einer merkwürdigen Weise theoretisch

verabsolutiert hat (55, 50, 52). Dieses Verlangen wird auch nicht gestillt durch eine Rückkehr zum Feld des vorbewußten Lebens, dem Feld der direktesten Begegnung zwischen Mensch und Mensch im Impulsiven und Triebhaften, auch der ‚seelischen‘ Sympathie zwischen allem, was lebt (55, 53). „Wir müssen vielmehr . . . einen neuen, weiteren Horizont in uns selbst suchen, innerhalb dessen wir das Feld des Bewußtseins transzendieren, indem wir es, auf es zurückschauend, in unsere eigene neue Perspektive hineinnehmen (55).

Im zweiten Teil des zuletzt zitierten Satzes findet man eine der Stellen, wo Integration des Verneinten angedeutet ist, hier von Subjekt und Objekt.

Auch wichtige westlich-philosophische Errungenschaften, die mit diesen beiden Begriffen verbunden sind, würden damit bewahrt und nicht völlig verworfen sein. NISHITANI widersetzt sich ja auch an andern Stellen der Tendenz, die naturwissenschaftliche Methode als allein Wissen vermittelnd anzusehen, und verteidigt ihr gegenüber – aber nicht als letzte Wahrheiten – einen nichtnominalistischen Substanzbegriff ebenso wie den neuzeitlichen Begriff des Subjekts.

Dazu zwei simple Beispiele:

Auf den Seiten 145–146 von *Was ist Religion?* wird zum Thema der Substanz oder – wie es hier in etwas anderer Annäherung heißt – des *eidos* zunächst festgestellt, daß bei dem (auf Seite 104 eingeführten) Beispiel, daß ein Hund nach einem hochgeworfenen Stück Brot springt, alle beteiligten Seienden – Brot, Mensch, Hund – sowie ihre jeweiligen Bewegungen physikalisch-chemischen Gesetzen unterliegen. Ihrer spezifischen Konkretheit beraubt, werden sie auf ein homogenes Verhältnis von Atomen und Elementarteilchen reduziert. Aus einem andern Blickwinkel betrachtet, läßt sich jedoch nicht leugnen, daß diese Seienden alle mit der ihnen eigenen Seinsweise und mit ihrem eigenen *eidos* existieren.

Als einfaches Beispiel für die Verteidigung eines Subjekts oder einer Person sei ein Stück aus dem Anfang des zweiten Kapitels (das den Titel trägt: Das Personale und das Impersonale in der Religion) genommen (99): „Wissenschaft besteht nicht losgelöst von denen, die sich mit ihr befassen. Überdies stellt das ‚Wissen‘ in ‚Wissenschaft‘ nur *eine* Art menschlichen Wissens dar. Als Mensch ist der Wissenschaftler zum Beispiel wie jeder andere mit dem *nihilum* konfrontiert; womöglich zweifelt er am Sinn seiner eigenen Existenz wie an dem der Existenz aller anderen Dinge. Die Dimension, in der ein solcher Zweifel sich erhebt, die Dimension, in der vielleicht eine Antwort auf diesen Zweifel möglich ist, übersteigt den Bereich dieser Art von Wissen bei weitem.“

Mit den zwei letzten Sätzen des vorigen Zitats sind wir wieder bei der gemeinten Religion, die sich aus dem Zweifel am Sinn von allem, was normalerweise als sinnvoll erfahren wird, ergibt. Die Beobachtungen, die diesen Zweifel auslösen, lassen sich nun für einen geistigen Prozeß benutzen, der die Möglichkeit gibt, den Zweifel zu überwinden und dabei in einen Raum vorzustoßen, in welchem die Subjekt-Objekt-Spaltung transzendiert ist. Hierzu ein Stück Text (42): „ . . . Angesichts des Todes zum Beispiel, wenn

unser Sein als solches sich scharf vor dem Hintergrund des Nichts (*nihil*) abzeichnet . . . dann gähnt eine Leere, die sich durch nichts in der Welt füllen läßt. Ein Abgrund tut sich im Grunde unserer Existenz auf . . . Dieser Abgrund liegt indessen eigentlich immer schon unserer Existenz zugrunde . . . ; immer schon steht es [das Leben] mit einem Fuß im Reich des Todes. Stets am Rande eines Abgrunds, kann es in einem Nu zunichte werden. Unser Dasein ist eigentlich zusammen mit Nicht-Sein entstandenes Sein. . . . Das Auftauchen dieses Nichts ist nichts anderes als die Vertiefung des Gewährwerdens unseres eigenen Seins – welches gewöhnlich keine solche Tiefe erreicht. Gewöhnlich bewegen wir uns unaufhörlich vorwärts, den Blick auf das eine oder andere gerichtet. . . . Vom Grund solcher Beschäftigungen, die ja normalerweise sinnvoll sind, taucht die Sinnlosigkeit auf. Dann läßt die nihilistische Grundstimmung, das ‚Alles-ist-gleich‘, wie es bei DOSTOJEWSKY und NIETZSCHE zur Sprache kommt, das unaufhaltsam weiterdrängende Leben einen Schritt zurücktreten und bewirkt, wie es im Zen heißt, daß man ‚sein Licht auf das scheinen läßt, was unter den Füßen ist‘. . . . Wenn der Horizont des Nichts sich vom Grund unseres Lebens auftut, so ist dies die Gelegenheit zu radikaler Umkehr in unserem Leben.“

Der genannte Horizont bietet die Möglichkeit zur Umkehr jedoch nur, wenn man den ‚Dingen‘, hier vor allem dem Subjekt, in einer Weise auf den Grund geht, die das noch hinter sich läßt, was es seit DESCARTES an methodischem Zweifel in der Philosophie gibt. Im Anschluß an ein Zitat aus einer Zen-Predigt des 18. Jahrhunderts, in welchem über den anhaltenden „Großen Zweifel“ am Subjekt „das alle Stimmen hört“ gesprochen wird (64–65), redet NISHITANI vom Großen Zweifel, der sich aus der Tiefe unserer eigenen Existenz erhebt und den gesamten Bereich der *cogitatio* zusammen mit seinem Zentrum, dem EGO, zerbricht, so daß es zur Großen Erleuchtung kommen kann, wonach „Himmel und Erde neu werden“. Dies ist dann kein Zweifel mehr, bei dem „wir“ etwas bezweifeln (63); wir werden dabei einfältig und sozusagen selbst zu diesem Zweifel. Das ist Zweifel als Samādhi. Dieser kann mit andern psychischen Zuständen verglichen werden, bei denen, wie z. B. bei einem Höchstmaß an Gram oder Freude, „das Selbst und die Welt versinken“. Er darf aber nicht bloß als ein psychischer Zustand verstanden werden. Er muß der Punkt sein, an dem die Wirklichkeit, so wie sie ist, sich offenbaren kann. „Wenn das Ich . . . durch das Läuterungsfeuer gegangen ist, wenn es weiterhin sogar das sich in seinem eigenen Grund vergegenwärtigende Nichts durchbricht, dann vermag die Realität des ‚Ich denke‘ oder des ‚Ich bin‘ mit der Realität aller Dinge zum ersten Mal wirklich hervorzutreten, ‚leibhaft‘ erfahren und realisiert zu werden“ (63). Hier ist man dann bei der „absoluten Leere“ angekommen, die auch Negation der „nichtenden Leere“ ist und alles so zeigt, wie es wirklich ist, wobei jegliches Verhaftetsein ausgeschlossen ist (83).

Damit ist einer von drei Wegen<sup>20</sup> skizziert, die in *Was ist Religion?* als zu demselben Ziel führend beschrieben werden und an manchen Stellen auch schwer voneinander zu scheiden sind. Der erste steht unter dem Stichwort des Todes; zu dem zeitlosen Memento Mori tritt dabei eine neuzeitliche

Auffassung des Subjekts, das bei seiner (transzendentalen) Begründung nicht auf Gott, sondern auf sich selbst und damit letztlich auf nichts gestellt ist und sich überdies noch – soweit es sich als eine Substanz betrachtet – unter dem Einfluß der Naturwissenschaften der relativen Geborgenheit in einer von Gott regierten, auch für ein Jenseits sorgenden, teleologischen Weltordnung beraubt sieht.

Der zweite, in späteren Teilen des Buchs gut hervortretende Weg steht unter dem Stichwort des Nichts. Er ist der traditionelle Weg des Großen Fahrzeugs (mahāyāna) des Buddhismus. Er geht mehr vom Objekt aus, von der Zerlegung der objektivierten eigenen Person, anderer Lebewesen und aller Dinge in Basisgegebenheiten (dharma), und führt zur Einsicht in die Nichtigkeit dieser Basisgegebenheiten. Man muß dann aber von der so gefundenen Nichtigkeit zu der nicht mehr mit Worten festzuhaltenden absoluten Leere fortschreiten.

Der dritte Weg steht unter den Stichworten des Bösen und der Sünde (66ff.); dazu könnten auch, falls man sie nicht als eigene Wege zählen will, die Betrachtungen über die Allgegenwart (88ff.)<sup>21</sup> und über die Allmacht (93ff.) Gottes genommen werden. Hier erhält – neben dem Amida-Buddhismus – das traditionelle Christentum eine wichtige Stimme, oder vielleicht besser gesagt: Das Christentum wird von NISHITANI – unter Benutzung von dafür geeigneten Aspekten wie der Trinitätsspekulation im Zusammenhang mit der Ekkesislehre von Phil. 2,7 und einer darauf gegründeten Mystik – analog den zwei ersten Wegen so dargestellt, daß man sehen kann, daß es Religion in dem von ihm gemeinten Sinn ist. Er beginnt mit einer Erörterung über das „radikal Böse“ bei Kant, das dieser nicht in seiner Moralphilosophie, wohl aber in seiner Religionsphilosophie kenne, womit der grundlegende Unterschied zwischen Ethik und Religion zu demonstrieren sei. Dann (70) geht er über zu einer die Erbsünde betreffenden Kontroverse zwischen KARL BARTH und EMIL BRUNNER. Dabei habe BARTH gemeint, das „Ebenbild Gottes“ im Menschen sei durch die Erbsünde völlig korrumpiert, BRUNNER hingegen (trotz eines ähnlichen Ausgangspunktes), daß die Vernunft, als die bloße „Form“ von Gottes Ebenbild, der „Anknüpfungspunkt“ für die Gnade Gottes bleibe. NISHITANI ist hier gegen die Isolierung einer bloßen „Form“, will aber doch etwas an der Frage tun, wie es dazu komme, daß Menschen Gott suchen und auch erkennen, sich der Sünde bewußt werden und den Anruf Gottes vernehmen. Er schlägt vor, die völlige Korruption als solche als den Ort der „Anknüpfung“ für die Gnade Gottes anzusehen. Wenn man darunter das Gewahrwerden, das Realisieren dieser Korruption versteht (ob dieses selbst schon Gnade sei, wird nicht erörtert), dann bekommt dies eine dem Realisieren des Todes und des Nichts vergleichbare praktische Funktion. Dies ist dann das offene (über der Vernunft liegende) Feld, welches es allein möglich macht, daß wir für Erlösung und Liebe von der andern Seite, von Gott, empfänglich werden. Die Liebe Gottes ist das diesen schon immer kennzeichnende Sich-Entäußern, das sich im Sohn in einem besonderen Akt offenbart hat (vgl. 116). Das ‚Nichts‘, welches in der Realisation der Sünde im Menschen hervorkommt, mag als Korrelativ zu diesem „Sich-Entäußern“

göttlicher Liebe gedacht werden. Wo die Liebe Gottes empfangen wird, spricht man von Glaube. Dies ist kein Glaube, in dem „wir“ etwas für wahr halten, ein Akt unseres Selbst, der auf ein Objekt gerichtet ist und im Bezirk des Bewußtseins und Selbstbewußtseins bleibt. In der (wahren) Religion entsteht der Glaube dort, wo dieser Bezirk durchschritten und das Gerüst des „Ich“ zerbrochen worden ist. Und doch wird gerade hierbei das Selbst es selbst als ein im absoluten Sinn einzelnes und unersetzbares Wesen (74). Absolute Negation und absolute Affirmation des „vereinzelt“ Selbst sind hier wie die zwei Seiten einer Münze. Glaube als leibhaftige Erfahrung der Liebe Gottes wird auch notwendigerweise zu „Nächstenliebe“; diese bringt aber wie die rettende Liebe Gottes in Jesus (und analog dem Ziel des Bodhisattva, der die Wesen „aus der Welt“ herausziehen will) das Schwert, das (mittels eines Zen-Worts) interpretiert, zugleich den Menschen (das ego-zentrische Selbst) töten und ihm das Leben verleihen kann.<sup>22</sup> Soweit der dritte Weg.

Ich bin nun bei dieser Skizze von dialektischen Inhalten noch nicht einmal bis zum Ende des ersten Kapitels von *Was ist Religion?* gekommen; und so zu skizzieren scheint mir nötig, da Dialektisches sich doch wohl aus der Schwierigkeit der Beschreibung von Sachverhalten aufdrängen muß und ohne Rücksicht auf Inhalte, bloß in Kurzform, jeder Evidenz entbehrt. Ich hätte noch viel zu tun, wollte ich alles berücksichtigen, möchte mich hier aber beschränken und nur noch einen Punkt berühren.

Es geht NISHITANI nicht nur um die Frage, was (wahre) Religion sei, sondern auch, wie diese Religion in unserer Zeit angesichts der Erkenntnisse der Wissenschaft und angesichts einer davon nicht völlig unabhängigen modernen Auffassung des Subjekts möglich sei. Der Buddhismus hat hier offensichtlich weniger Probleme als das Christentum. Das braucht aber nicht bloß ein Verdienst zu sein; NISHITANI wünscht ja, wenn er darin auch keine absoluten Größen sehen kann, daß dem möglichen Sinn von Geschichte und der Person im Buddhismus mehr Beachtung geschenkt werde und tut daran im sechsten und zweiten Kapitel seines Buchs auch selbst etwas. Das Christentum dagegen hat in dieser Situation größte Schwierigkeiten und das kommt nach NISHITANI (327) vor allem von seiner absolut gesetzten personalistischen Auffassung von Gott als einem Wesen, das einen selbstbewußten „Willen“ besitzt. Soweit es darum geht, daß es in seiner eigenen Vergangenheit oder Gegenwart Lösungen findet, sieht er noch nirgends einen überzeugenden Ansatz, das Problem des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion in den Griff zu bekommen (120). Sein eigener Vorschlag ist, eine Lösung in der Richtung zu suchen, daß man die Vorstellung von einem Gott, der erwählt und straft, ersetzt oder überhöht durch die Vorstellung des Vaters im Himmel, der (nach Matth. 5,45) seine Sonne über Bösen und über Guten aufgehen läßt, und hiermit der kalten Indifferenz der Natur der Wissenschaft die damit nicht mehr so unvereinbare Indifferenz der Liebe Gottes entgegenstellt (108, 116, 119).

Auch bei dem in der Nähe liegenden Problem der Überwindung der modernen Auffassung des Subjekts und des Nihilismus – die beide nach

NISHITANI eher zu integrieren als zu eliminieren wären (vgl. 87) – sucht er Möglichkeiten in der christlichen Tradition selbst zu finden und glaubt in diesem Zusammenhang auf die negative Theologie und auf MEISTER ECKHART hinweisen zu können. Hierüber etwas mehr (siehe 108ff.):

Es ist eine Folge der aufkommenden Naturwissenschaft, daß man schon seit längerer Zeit weithin annimmt, das Wesen der Dinge auf Materie reduzieren zu können. Von einer göttlichen Vorsehung merkt man nichts mehr, dagegen zeigt sich die menschliche Vernunft als das dieser Materie gegenüber beinahe allmächtige, aktive und formbildende Prinzip. Hier erwacht der Mensch zu einer völlig freien und unabhängigen Subjektivität. Heute ist dieser Atheismus jedoch einen Schritt weitergegangen. Indem er sich der Sinnlosigkeit einer Welt bewußt geworden ist, die nur noch materialistisch und mechanistisch aufzufassen ist, ist er des *nihilum* gewahr geworden, das sich im Grunde der Welt und auch im Menschen selbst verbirgt. Und nur wenn der Mensch das *nihilum in sich selber*, noch jenseits der Vernunft, als den subjektiven Grund der eigenen Existenz gewahrt und sich darauf stellt, glaubt man wahrhaft von Subjektivität sprechen zu können. Da wird der Grund des *esse* des Seienden durchbrochen und der Standpunkt des Menschen als „Subjekt“, welches sich nicht auf eine objektive Seinsart reduzieren läßt, erschlossen. Das bedeutet, daß der Atheismus subjektiviert worden und das *nihilum* das Feld der sogenannten *ekstasis* des menschlichen Selbstseins geworden ist, wobei die Dimension der Transzendenz sich nicht in Richtung auf Gott, sondern auf das *nihilum* öffnet.

NISHITANI orientiert sich nach seiner eigenen Aussage bei dieser Darstellung vor allem an NIETZSCHE, den er den weitaus bedeutendsten Vertreter des atheistischen Existenzialismus nennt.<sup>23</sup> Mit NIETZSCHE hat seiner Meinung nach die ursprünglich anti-religiöse Bewegung des neuzeitlichen Atheismus religiöse Dimensionen erreicht (112), die sie übrigens kaum hätte erreichen können, wenn NIETZSCHE nicht, trotz seines radikalen Angriffs gegen das Christentum, etwas von dessen Geisteshaltung, nämlich einen unerbittlichen Willen zur Wahrhaftigkeit, gehabt hätte (115).

Wie steht es nun mit einer möglichen Integration dieser Haltung, die nach NISHITANI weit über das hinausgeht, was bis jetzt im Christentum, meist im Gefolge KIERKEGAARDS, an Existentialismus vorhanden ist? NISHITANI sieht hier einen Weg, nämlich daß man sich den Aspekt der Transpersonalität Gottes (worin die Personalität nicht völlig gezeugnet ist) erschließt. Und dafür scheint ihm ein hervorragender Ansatz bei MEISTER ECKHART vorhanden zu sein (120).

ECKHART unterscheidet bekanntlich zwischen Gott einerseits und „Gottheit“, dem „Wesen“ Gottes, das er auch das absolute Nichts nennt, andererseits (120). Das absolute Nichts meint hier den Ort, wo jegliche Seinsweise transzendiert ist, und zwar nicht nur die verschiedenen Formen kreatürlichen Seins, sondern auch die Formen göttlichen Seins, so Gottes als des Schöpfers oder der göttlichen Liebe (120–121). Wenn nun gesagt wird, im Menschen sei das „Bild“ Gottes gegeben, dann ist darin die Gottheit als absolutes Nichts eingeschlossen. Wenn dies „Bild“ kraft des Heiligen Geistes in der Seele wirkt,

dann wird Gott in der Seele geboren. Damit erschließt sich der Seele aber auch ein Weg in die Tiefe des Wesens Gottes. Nur oberflächlich gesehen kann dabei von einer Vereinigung mit Gott gesprochen werden. Es ist die Selbstheit der Seele, die hier von ihrem Innern selbst her durchbrochen wird. Es ist die Tiefe Gottes, welche sich aus der innersten Tiefe der Seele heraus offenbart (122). Im äußersten Vollzug dieses Durchbruchs erreicht die Seele das absolute Nichts. Wiewohl dies der Ort ist, an dem die Seele ihrer Selbstheit beraubt ist, ist dieser Ort nichtsdestoweniger der endgültige Grund der Seele, ihr grundloser Grund sozusagen.

NISHITANI hält von diesen Gedanken unter anderem fest (123), daß der Mensch allein in der „Gottheit“ wahrhaft er selbst sei, und interpretiert dies dann mittels moderner Termini: allein in der Offenheit des absoluten Nichts ist die Vollendung der Freiheit und Unabhängigkeit des Menschen, der Subjektivität des Menschen, zu finden. Mit Subjektivität ist aber nicht die Subjektivität des *ego* gemeint, sondern jene, die sich aus dem absoluten Tod des *ego* erhebt, aus dem reinen Einssein mit Gott, das einen restlos nichtobjektiven Charakter hat.

NISHITANI meint (125), daß ECKHART mit seinem Gewahren des „Nichts“ der Gottheit im Grunde des persönlichen „Gottes“ jenseits von (KIERKEGAARDS) Theismus und (NIETZSCHES) Atheismus an einem Ort stehe, wo die für den Existentialismus so grundlegende Unabhängigkeit der „Seele“ im wesentlichen Einssein mit dem Wesen Gottes gründet. Man darf annehmen, daß er hierin auch die Möglichkeit der Integration von NIETZSCHES atheistischem Existentialismus sieht. Als Unterschied bleibt aber festzuhalten, daß bei ECKHART das „Nichts“ der Gottheit im tiefsten Grunde Gottes gesehen wird und daß dies „Nichts“ tiefer reicht als das *nihilum*, welches dieser Existentialismus anstelle Gottes sieht. Außerdem wird das subjektive Selbst-Gewahrwerden des Menschen bei ECKHART radikaler realisiert. Die Subjektivität des „unkreatürlichen *bin*“ erscheint nur durch die völlige Negation (*Abgeschiedenheit* oder *Gelassenheit*) der Subjektivität als der Selbstheit und ist dabei doch nie etwas, das gesondert von dem *Ich bin* einer in der (alltäglich) aktuellen Welt lebenden „Kreatur“ existierte; bei NIETZSCHE dagegen kann man sich fragen, wie weit er mit seiner Selbst-Bejahung im „Willen zur Macht“, welche auch (nach NISHITANI: anders als bei SARTRE) durch die Negation hindurchgegangen ist, zu jenem Punkt des subjektiven Erwachens zurückkehren kann, wo das Selbst wahrhaft zu sich selbst kommt (126).

Soviel als Auszug aus NISHITANIS Bemerkungen über ECKHART, den er übrigens nicht als Vertreter christlicher Orthodoxie sieht, dieser Orthodoxie aber zu erneutem Überdenken empfiehlt, wozu er sich anschließend noch mit EMIL BRUNNER auseinandersetzt (127ff.).

### c) Möglichkeit der gegenseitigen Ergänzung

Wir können uns nun BURIS Urteil über NISHITANIS Dialektik zuwenden; ich unterscheide dabei ein ruhiges und ein eiferndes. Zunächst sei nochmals das Zitat von Seite 241 seines Buchs angeführt, wo er bei seiner alle wichtigen Themen und Erörterungen berührenden Besprechung von *Was ist Religion?* zu

dessen abschließendem sechsten Kapitel kommt. Seiner Ansicht nach bringt dieses Kapitel nichts Neues.<sup>24</sup> Vielmehr werde darin, was schon verschiedentlich über die „Selbstlosigkeit des wahren Selbst“ und die „unendliche Endlichkeit des Daseins“ ausgeführt war, in erneuter Konfrontation mit dem, was NISHITANI unter „Christentum“ verstehe, und mit dem „Nihilismus“ – als beider Überwindung – nunmehr auf das Wesen von Geschichte angewendet. Durch den häufigen ausdrücklichen Bezug auf Früheres bilde dieses Kapitel den krönenden Abschluß des ganzen Werkes, in dem alle seine Fäden zusammenliefen und zu einem kunstvollen Ganzen ineinandergewoben würden. Dann sagt er: „Weil schon die einzelnen Teile dieses Systems dialektischer Art sind, so stellt ihre Zusammensetzung nun ein Gebilde von höchster Dialektik dar, deren Nachvollzug bei der zum Teil etwas langwierigen und dann wieder sprunghaften Argumentationsweise, in der NISHITANI sie entwickelt, nicht immer ganz leicht ist.“

Dem kann ich zustimmen. Auf den ersten Teil dieses Satzes bin ich schon oben (Abschnitt b) eingegangen. Was den zweiten Teil betrifft, so darf man gute Nachvollziehbarkeit fordern, nicht zuletzt, weil diese Religionsphilosophie auch dem Dialog dienen will und nicht nur für Spezialisten der eigenen Tradition gedacht ist. Nachvollziehbarkeit wird nun zwar nicht so sehr durch eine etwas langwierige, wohl aber durch eine sprunghafte Argumentationsweise erschwert. In meiner vorhergehenden Skizze wird man, wie ich hoffe, kaum Beispiele von Langwierigkeit oder Sprunghaftigkeit finden. Im Buch selbst gibt es sie aber. In den Stücken, die ich zitierte, habe ich manches gekürzt. Die vollen Stücke könnte mancher Leser langwierig nennen, ein anderer aber würde vielleicht einiges besser verstehen, wenn er auch das Weggelassene vor sich hätte. Was die ernster zu nehmende sprunghafte Argumentationsweise betrifft, so ist sie ebenfalls nicht nur eine Sache des Textes, sondern auch des Lesers. Wenn ich diese Frage auf das mitunter etwas unvermittelte Auftreten dialektischer Formulierungen beschränke, so läßt sich feststellen, daß dieses zum Teil mit der Ökonomie des Philosophierens zu erklären ist, das sich auf früher schon Entwickeltes bezieht. Leider genügt diese Erklärung nicht immer. Manches wird auch als begreifbar vorausgesetzt, obwohl es im Buch noch nicht richtig behandelt war. Es geht dabei meist um Lehren, die bestimmten Phasen und Strömungen des ostasiatischen Mahāyāna-Buddhismus eigen sind. Eine Erhellung ist hier prinzipiell möglich, wie ich an einem wichtigen Beispiel in Teil I darzulegen versuchte. Über das, was NISHITANI hier an historischer Verständnishilfe (nicht) angeboten hat, darf BURI sich mit Recht beschweren.

Wenn ich von diesem ruhigen Urteil BURIS aus auf das Ziel des Dialogs schaue, dann kann ich ihm zwar nicht die Absicht entnehmen, sich der Dialektik NISHITANIS anzupassen, aber vielleicht doch eine gewisse Anerkennung derselben, ein Gewährenlassen; so wie ich auch erwarte, daß NISHITANI anerkennt, das BURI das Christentum und andere Religionen verstandesmäßig in den Griff bekommen will und dabei hofft, mittels Symbolen das Selbstverständnis auf Transzendenz beziehen zu können. Dann hätten wir eine Dialogsituation, wo man zwar kein gemeinsames Medium der Diskussion hat,

es einem aber doch mit einiger Mühe gelingt, den anderen halbwegs zu verstehen und eventuell sogar etwas von ihm zu lernen. Leider ist der zitierte Satz nicht BURI's letztes Wort. Ich komme nun zu dem, was ich sein eiferndes Urteil nenne.

Am Ende des bis dahin recht friedlich verlaufenden Kapitels über NISHITANI bringt BURI eine Besprechung des oben (Anm. 17) erwähnten Buchs von WALDENFELS. Er äußert viel Kritik an dessen zentralem zweiten Teil. Diese leitet er ein mit einer Andeutung des Ziels NISHITANIS, wie auch WALDENFELS es sehe, nämlich daß jener das heutige Dilemma des religiösen Menschen zwischen Nihilismus und Wissenschaftsaberglauben mit dem Zen-Weg lösen wolle, der durch den „großen Zweifel“ zum „wahren Selbst“ der „Erleuchtung“ und von ihm aus zum „wunderbaren Sein“ führe.

Dann sagt er (248): „Wenn schon in formaler Hinsicht der Nachvollzug dieses die Begrifflichkeit des Bewußtseinsdenkens und dessen Subjekt-Objekt-Spaltung transzendierenden Zen-Denkens NISHITANIS in WALDENFELS' Darstellung keine einfache Sache ist, so steigern sich die Widersprüchlichkeiten in den Aussagen über das Unaussagbare erst recht in Unverstehbarkeit hinein in seinem Versuch, die inhaltlichen Konsequenzen dieses Denkens für das Verstehen von Natur und Geschichte und für die Rolle, die darin Gott und dem Menschen zukommen soll, aufzuzeigen. Aber dieses offensichtliche Versagen hinsichtlich der Verstehbarkeit der Wiedergabe von NISHITANIS Philosophie durch WALDENFELS ist nicht so sehr dem letzteren zur Last zu legen, sondern gründet im Wesen dessen, was er hier nachzuzeichnen versucht. Dem Unaussagbaren wäre eben nur durch Verstummen und Schweigen zu entsprechen, was aber mit einem Verlust des Selbst und seiner Transzendenz verbunden wäre, um deren Gewinn es dem Buddhisten NISHITANI wie dem Christen WALDENFELS je auf ihre Weise geht.“ (248)

Danach kommt noch eine grimmige Kritik am dritten Teil von WALDENFELS' Buch, der Bausteine zu einem Gespräch zwischen Buddhismus und Christentum antragen will. Man kann ihr unter anderem entnehmen, daß man als Christ kein Gespräch mit dem Buddhismus zu beginnen braucht (und vice versa), wenn man nicht (wie BURI) bereit ist, seine Position gründlich zu reduzieren und auf ein Sichberufen auf Offenbarung zu verzichten.<sup>25</sup>

Doch kehren wir zurück zu seiner Kritik am zentralen zweiten Teil von WALDENFELS' Buch und damit zu NISHITANI. Da wird von einem offensichtlichen Versagen hinsichtlich der Verstehbarkeit der Wiedergabe von NISHITANIS Philosophie gesprochen und gesagt, daß dies nicht so sehr WALDENFELS zur Last zu legen sei, vielmehr im Wesen dessen gründe, was er hier nachzuzeichnen versuche. Da ich selbst beim Lesen von WALDENFELS' Buch zwar manchmal Schwieriges oder Verbesserbares, aber doch nie schlechthin Unverstehbares entdeckt habe, muß ich auf indirekte Weise zu erkennen suchen, was BURI hier meint. Wenn man den vorausgehenden und den folgenden Satz im obigen Zitat hinzunimmt, kann man vermuten, daß er Aussagen über das Unaussagbare unstatthaft findet. Damit wären wir bei einer bis jetzt nicht vernommenen grundsätzlichen Kritik an der (von WALDENFELS beschriebenen) Dialektik NISHITANIS. Dieser will ja – nicht ohne Bewußtsein der Unangemes-

senheit der dabei verwendeten Ausdrücke – das eigentlich unaussagbare Resultat bestimmter verneinender, aber Positives (die wahre Bestimmung des Menschen) intendierender Denk- und Erfahrungsbewegungen mit Hilfe von widersprüchlichen Formulierungen andeuten; dies kann als notwendig zur Orientierung des Menschen, der sich einer solchen verneinenden Bewegung anvertrauen möchte, und zum Aufzeigen einer mit dem Resultat verbundenen Ethik angesehen werden. BURI meint demgegenüber, daß dem Unaussagbaren eben nur durch Verstummen und Schweigen zu entsprechen sei, was aber mit einem Verlust des Selbst und seiner Transzendenz verbunden wäre, um deren Gewinn es dem Buddhisten NISHITANI wie dem Christen WALDENFELS je auf ihre Weise gehe. Aus dieser Meinung spricht die Überzeugung, daß man das Selbst und seine Transzendenz nur in Sprache haben kann und daß die (von NISHITANI angenommene) mittels Sprache erreichte übersprachliche Dimension sich nicht von vorsprachlichen, unbewußten Zuständen unterscheidet (hierauf werde ich noch kurz zurückkommen). Außerdem spricht daraus die Überzeugung BURIS, daß er mit dem Sagen des Unaussagbaren nichts zu tun hat und das Patentrezept besitzt, um das Selbst und seine Transzendenz, die doch keine greifbaren Objekte sind, doch zu bewahren. Es ist dies seine Symboltheologie. Er ist sich aber vielleicht zu sicher, daß er hiermit völlig auf der Ebene des Verstandes bleiben kann. Es mag ja gut funktionieren, daß man über Nichtobjektivierbares spricht, indem man es in der Form von Symbolen wie ein Ding neben andern auftreten läßt. Wie man es aber so kennzeichnet, daß es nicht bloß ein Ding bleibt und keine falschen Erwartungen weckt, wird mit dem bloßen Hinweis auf das Nichtobjektsein nicht gründlich genug verteidigt. Das geht doch wohl nicht mittels einer allgemeinen, den ganzen Rest eines von einem Begriff nicht gedeckten Feldes meinenden Negation, sondern nur mittels einer vom Kontext bestimmten (und aus sich selbst nicht alle Mißverständnisse ausschließenden); diese kann auch dann noch etwas andeuten, wenn sich kein eigener Begriff für das Resultat einer Denk- und Erfahrungsbewegung mehr anbietet, was dann eben ein sinnvolles Reden über Unaussagbares wäre. BURI bedenkt zuwenig, daß ihm auf der Ebene eindeutigen Redens seine Symbole leicht aus den Händen geschlagen werden können.<sup>26</sup>

BURI setzt bei all dem übrigens voraus, daß er mit NISHITANI ein gemeinsames Ziel hat; auch diesem gehe es um Sinnerfüllung und um den Gewinn des wahren Selbst und seiner Transzendenz. Das wäre mit manchen Stellen aus *Was ist Religion?* zu verteidigen, aber versteht NISHITANI dasselbe darunter? Betrachten wir zu diesem Thema der Sinnerfüllung die folgende Passage, die man als eine der schönsten in BURIS Buch bezeichnen kann: „... daß einer dem andern zum Buddha oder Christus werden soll. Darin hätten wir es dann nicht mehr bloß mit dem ‚Nichts‘ oder dem ‚Abgrund in Gott‘ zu tun, sondern auf dem Hintergrund dieser bodenlose Tiefe mit der ebenso unergründlichen Tiefe der besonderen Offenbarung der Transzendenz in ihrer Menschwerdung als unserem Menschwerden, das eine universale, über alle Dogmatisierung, Technisierung und Institutionalisierung hinausgehende Möglichkeit darstellt.“ (249) Dem könnte NISHITANI wahrscheinlich zustimmen,

es fehlt aber doch etwas, was ihm am Herzen liegt. BURI setzt nämlich den „Hintergrund“ des „Nichts“ oder des „Abgrundes in Gott“ nicht als mystische Erfahrung voraus, sondern nur als eine (das Selbstbewußtsein vielleicht erschütternde) Spekulation. Zum Fehlen dieser tieferen Dimension noch ein Beispiel (Hervorhebung von mir): „Aber weil er [der Erleuchtete] sich des unterscheidenden Denkens und der Möglichkeit der Verwendung seiner Begrifflichkeit zum Innewerden seiner Grenzen und zum Vollzug seines Selbstverständnisses als deren Symbolsprache begeben hat, ist er *dieser Möglichkeit, in der das Heil des Menschen besteht*, gerade beraubt.“ (463) Dieser Satz ist Teil einer Tirade gegen MASUMI SHIMIZU, die in ihrem Buch *Das ‚Selbst‘ im Mahāyāna-Buddhismus in japanischer Sicht und die ‚Person‘ im Christentum im Lichte des Neuen Testaments* (Leiden 1981) auch Anregungen von WALDENFELS verarbeitet hat. In diesem Buch liegt viel Nachdruck auf der von D. T. SUZUKI vertretenen „Logik des Soku-hi“, einem auf das Diamant-Sūtra gegründeten Versuch, die unmittelbare Verneinung von etwas Gesetztem (zwecks Gewinnung des wahren Wesens dieses Gesetzten) für den spirituellen Weg selbst zu verwenden (das tritt bei NISHITANI weniger hervor) und nicht so sehr für die Beschreibung des Resultats, wobei der Weg selbst noch mit scharfen Unterscheidungen arbeiten kann. Die Flüssigkeit der Begriffe ist hier für die Ratio BURIS kaum noch zu ertragen und nicht zuletzt von daher hat man wohl auch seine Meinung zu verstehen, daß eine durch diese Dialektik eventuell zu erreichende „Ekstase“ (462) nur ein Versinken in einem transzendenzlosen Nichts (463) sei und (wie wir im Zitat gesehen haben) „Erwachen“ nichts mit Heil zu tun habe. Ob einem Vertreter der Kyōto-Schule mit BURIS Heilsauffassung gedient wäre, mag man füglich bezweifeln, sie ihm völlig abzusprechen, ist aber wohl übertrieben. Er hat etwas vergleichbares im nachhinein, als Interpretation eines Zustandes nichtdiskursiven Gewahrwerdens, den BURI nicht kennt und den es darum auch nicht geben kann.

Die Dialektik NISHITANIS und anderer wird aber nicht nur abgewiesen, weil sich in dieser Gestalt Ansprüche formulieren, die BURI von seinem Denk- und Erfahrungshorizont aus nicht teilen kann. Er hat wohl auch ein gutes Gespür dafür, daß das, worum es ihm bei Sinnerfüllung am meisten geht, Weltverbesserung, im Denken der Kyōto-Schule zu kurz kommen könnte. Damit meine ich nicht seine übertriebenen Befürchtungen, daß die dort postulierte Ethik des Mitleids bzw. der Liebe durch die „Eskamotierung“ des zu ihrer Ausübung notwendigen empirischen Ichs (das sieht aber nur er so wegen der Anwendung der ihm eigenen Logik und ohne Berufung auf Erfahrung) in Frage gestellt sei (464). Es könnte aber so sein, daß dies mehr eine Ethik des Seinlassens als des Seinsollens ist (vgl. 249), daß sie einiges Vertrauen in die Natur oder in Gott voraussetzt, und daß sie weniger scharfe (ich sage nicht wie BURI: überhaupt keine) Unterscheidungen hat, um sich in planenden Entwürfen auf die Welt zu richten.<sup>27</sup> Da Mensch und Natur auch von einer unerhörten Grausamkeit sein können und bis zu einem gewissen Grad in Schranken gehalten werden müssen, will ich BURIS Standpunkt sicher nicht einfach zur Seite schieben. Natur und Mensch sind aber nicht immer feindlich

und nur zu oft schlägt das planende Umgehen mit ihnen in eine sie entstellende Unterwerfung um.

Man könnte hier eine Pattsituation vielleicht dadurch vermeiden, daß man zwar anerkennt, daß der einzelne sich immer nur für eine der beiden Möglichkeiten entscheiden kann, aber ihm auch empfiehlt, die andere Möglichkeit, für die sich andere entschieden haben, als Korrektiv der eigenen gelten zu lassen. Der Gedanke der Ergänzung von Standpunkten findet sich auch bei BURI (253), leider aber nur nebenbei, und das ist nicht verwunderlich, da das von ihm vertretene Denken die größte Mühe hat, Abweichendes nicht als Angriff auf die eigene Position aufzufassen. Was aber die Entscheidung des einzelnen für oder gegen eine dieser ethischen Haltungen und die dahinter liegende Spiritualität oder den Verzicht darauf beeinflussen könnte, ist nicht nur Charakter und Kultur, sondern auch die Situation der Umwelt, falls diese eine Korrektur zu fordern scheint. Hierbei könnte es so sein, daß man zwar nicht den ‚cartesianischen‘ Geist BURIS (463) völlig verwirft, ihn aber, da er (nicht zuletzt in Japan) äußerst nachteilige Seiten zu zeigen beginnt, deutlich in seine Grenzen zu verweisen hilft, indem man eine Denk- und Lebensweise wählt, wie sie unter anderem von der Kyōto-Schule empfohlen wird.

#### SUMMARY

One of the problems in understanding East-Asian Buddhism in general and the modern Kyōto school in particular is the identification of matter etc. and voidness (*śūnyatā*) (in modern terms: of being and nonbeing). This identification is found in the Heart-Sūtra (third century A. D.). Modern Japanese writers on Buddhism have a better feeling for this subject than the historical knowledge to explain it properly. This easily leads to misunderstandings for the western readers. The author tries to offer a comprehensible interpretation of the original identification sentences in the Heart-Sūtra. The clue to this is a chapter of Nāgārjuna's (ca. 200 A. D.) main work, the *Mūla-Madhyamaka-Kārikās*.

The second part deals with Christian-Buddhist dialogue as proposed by FRITZ BURI in his book *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst: Die Religionsphilosophie der Kyōto-Schule und das Christentum* (Bern-Stuttgart/Haupt 1982). BURI's ideas are confronted with the thinking of NISHITANI. An attempt is made to appreciate this thinking better than it has been done in the sixth chapter of BURI's book and thereby to adjust some of the latter's ideas on this specific dialogue.

<sup>1</sup> *Religion and Nothingness*, New York 1982; *Was ist Religion?*, Frankfurt 1982.

<sup>2</sup> Z. B. GARMA C. C. CHANG, *The Buddhist Teaching of Totality*, London 1972; FRANCIS H. COOK, *Hua-yen Buddhism*, The Pennsylvania State University Press 1977; ALFONSO VERDU, *The Philosophy of Buddhism*, The Hague/Boston/London 1981; THOMAS CLEARY, *Entry Into the Inconceivable*, Honolulu 1983; ROBERT M. GIMELLO, *Apophatic and kataphatic discourse in Mahāyāna: A Chinese view*, in: *Philosophy East and West* 26 (1976) 117–136; ferner

Aufsätze von LIU MING-WOOD in: T'oung Pao 67 (1981) 10–47 und 68 (1982) 181–220 und in *Philosophy East and West* 32 (1982) 61–76.

<sup>3</sup> Ich stütze mich auf den Sanskrit-Text, wie er von EDWARD CONZE in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 1948 (33–51) präsentiert wurde. Zur Bibliographie: E. CONZE, *The Prajñāpāramitā Literature*, Sec. Edition/Tokyo 1978, 67–74.

<sup>4</sup> Ich benutze die Edition von J. W. DE JONG, Madras 1977. Zur Orientierung sei empfohlen DAVID SEYFORTH RUEGG, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden 1981, p. 4ff.

<sup>5</sup> Siehe T. VETTER, *A Comparison between the Mysticism of the older Prajñā-Pāramitā Literature and the Mysticism of the Mula-Madhyamaka-Kārikās of Nāgārjuna*, in: *Acta Indologica* 6 (1984) 508.

<sup>6</sup> Siehe FRANCIS H. COOK, *Fa-tsang's Brief Commentary on the Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*, in *Mahāyāna Buddhist Meditation* ed. by MINORU KIYOTA, Honolulu 1978, 167–206.

<sup>7</sup> FRITZ BURI, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum*, Verlag Paul Haupt, Bern–Stuttgart 1982. BURI ist emeritierter Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Basel.

<sup>8</sup> Zur Einführung kann empfohlen werden: THOMAS P. KASULIS, *The Kyoto School and the West. Review and Evaluation*, in: *The Eastern Buddhist. New Series* 15 (1982) no. 2, 125–144.

<sup>9</sup> WALTER STROLZ hat in seiner Besprechung von KEIJI NISHITANI *Was ist Religion?* in der Neuen Züricher Zeitung vom 15. Febr. 1983 vielleicht etwas einseitig, aber für diesen Aspekt wohl zu Recht den Ausdruck „Philosophie als Religion“ vorgeschlagen.

<sup>10</sup> Im Vorwort seines Buchs verteidigt er dies von seinem Standpunkt aus gesehen ziemlich überzeugend.

<sup>11</sup> Das heißt nicht, daß BURI Versenkungszustände überhaupt leugnet (siehe 462). Sie sind aber für ihn, wenn in ihnen nicht gedacht wird, bewußtlose Zustände, nicht das Bewußtsein transzendierend und in gewissem Sinne noch bewußt, sondern einfach ohne Bewußtsein. Die buddhistische Tradition kennt zwar Versenkungszustände, die als bewußtlos beschrieben werden, die meisten Formen von Konzentration (samādhi), in denen nicht gedacht wird, gelten jedoch nicht als bewußtlos.

<sup>12</sup> Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von DORA FISCHER-BARNICOL, Frankfurt a. M. 1982.

<sup>13</sup> HENDRIK VROOM (VU Amsterdam) gelingt es in einem (noch nicht veröffentlichten) Artikel *The Standpoint of Dialogue. The Discussion about Religion according to Keiji Nishitani*, einiges Licht auf das Problem zu werfen, wie man fest in einer Religion stehen und doch nach Religion im allgemeinen fragen, Rechenschaft über seine Funde geben und für einen Dialog offen sein kann. BURI (217) dagegen interpretiert die Absicht NISHITANI beim Verfassen von *Was ist Religion?* ganz einseitig: „... alles zum Erweis der Überlegenheit der ‚religiösen Existenz‘ im Buddhismus, speziell des Zen-Buddhismus gegenüber der Wissenschaft, Philosophie und Religion der westlichen Welt.“ Auf den Seiten 391–393 seines Buchs weist NISHITANI übrigens ausdrücklich eine einfache Identifikation mit dem Buddhismus ab, auf Seite 328 wünscht er dem Christentum, daß es in Zukunft selbst die Lösung zu einer bestimmten Problematik finde.

<sup>14</sup> Komplizierter würde die Sache, wenn man die von KASULIS (Anm. 8) 139–140 im Hinblick auf KARL RAHNER gemachten Bemerkungen über Symbole berücksichtigt.

<sup>15</sup> Zum Beispiel in *Was ist Religion?*, 337 und 273.

<sup>16</sup> Das Nichthaften an den Dingen stellt BURI übrigens fälschlicherweise und ohne an das alte Ziel der Erlösung von den Wiedergeburten zu denken als den einzigen Inhalt der dritten „edlen Wahrheit“, der Vernichtung des Leidens, hin (18). Es geht hier doch wohl auch um die Überwindung der Wiedergeburten, wenn in der zweiten „edlen

Wahrheit“, wie auch seiner Fußnote 4 zu entnehmen ist (21), ausdrücklich von Wiedergeburten gesprochen wird.

Es gibt noch andere Punkte, wo man sich fragt, wie der geschichtsbewußte Verfasser dazu kommt, etwas als Lehre des Buddha selbst auszugeben, während eine halbwegs gute Kenntnis der Texte – ich erwarte gar nicht den letzten Stand der Forschung – ihn zur Vorsicht mahnen müßte; außerdem verspielt er den Vorteil, durch das Erkennen des späteren Ursprungs von Lehrstücken seine doch nicht so starke These einer mit dem Christentum (wie er es sieht) vergleichbaren Entwicklung stützen zu können. So ist der ‚mittlere Weg‘ in der jedermann zugänglichen Predigt von Benares zunächst einmal das Vermeiden der Extreme des Sichhingebens an Sinnenlust oder an Selbstkasteiung und ist dann näher bestimmt als der im „rechten Samādhi“ gipfelnde edle achtfache Pfad mit seinen nicht leicht zu erfüllenden asketischen Verpflichtungen. Es ist nicht nur eine platte, sondern auch falsche Darstellung dieses mittleren Wegs, wie ihn der Buddha selbst gelehrt haben soll, wenn BURI (24) davon sagt, daß er mitten zwischen Weltentsagung und Weltverflochtenheit hindurchgehe und einem „Haben als hätte man nicht“ gleichkomme. Auch die Lehre, daß der Zusammenhang, in dem alle Wesen zueinander stehen, das Mitleid des Buddha erklärt (20,28), ist nicht in den alten Texten zu finden und nicht dem Buddha selbst zuzuschreiben. Das von BURI herangezogene zwölfgliedrige Entstehen in Abhängigkeit hatte früher (es ist noch die Frage, ob der Buddha selbst es verkündete) nichts mit gegenseitigen Bezügen zu tun (das ist auch der von BURI in Fußnote 4 mitgelieferten Übersetzung der zwölfgliedrigen Reihe zu entnehmen) und für die meisten alten Schulen auch nichts mit einem „Wesen“, auf das sich das Mitleid richten kann (es war für sie nur eine Erklärung, wie Leiden zustande kommt, ohne dabei ein „Wesen“, das leidet, zu kennen).

<sup>17</sup> HANS WALDENFELS, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg–Basel–Wien 1976 (das Werk ist inzwischen in Japan erschienen: ders., *Zettaimu*, Kyoto 1986).

<sup>18</sup> Zum Begriff der „bestimmten Negation“ siehe ERICH HEINTEL, *Grundriß der Dialektik*, 2 Bände, Darmstadt 1984 (Stellen im Register, 2. Band, 326).

<sup>19</sup> Das Verhältnis dieser Religion zu der empirisch meist anzutreffenden beschreibt er wie folgt (103): „Früher waren die meisten Religionen recht ausschließlich durch ‚menschliche‘ Belange motiviert; es ging dem Menschen um die Sache des Menschen. Sie beruhten, um mit Nietzsche zu sprechen, auf ‚menschlicher, allzu menschlicher‘ Grundlage. Aber dies ist vielleicht nicht allzu verwunderlich, geht es der Religion doch um die Erlösung des Menschen. Sich mit der Erlösung des Menschen zu beschäftigen und zu glauben, daß die Grundlage, auf der Erlösung möglich ist, im Bereich ‚menschlicher‘ Sorge verbleibe, ist indessen zweierlei.“

<sup>20</sup> Der Ausdruck „Weg“ ist von mir. Zum alternativen Charakter der Grundprobleme Tod, Nichts, Sünde usw. siehe S. 42. Dies ist gegenüber der vermischenden Darstellungsweise auf S. 219 von BURIS Buch festzuhalten. Gegen eine Akkumulation dieser Betrachtungsweisen ist natürlich, sofern man denkt, daß sie sich vertragen, nichts einzuwenden. Jede einzelne muß aber als selbst schon zu einem ‚Durchbrechen‘ fähig angesehen werden.

<sup>21</sup> Gegen die Darstellung bei BURI (221), die zu der Meinung Anlaß geben könnte, es handle sich hierbei bloß um eine theoretische Diskussion (dieser Aspekt ist von BURI gut beschrieben), möchte ich die folgenden Sätze NISHITANIS, die vermehrt werden könnten, anführen (90): „Wie Moses und andere Fromme müßten alle Christen dazu imstande sein, selbst in einem Stein oder in einem Grashalm die verzehrende Flamme, die Lichtsäule, den grollenden Donner Gottes zu sehen und zu hören. Bei allen sollten ‚Furcht und Zittern‘ herrschen.“

<sup>22</sup> In NISHITANIS Aufsatz *Ontology and Utterance* von 1981 (*Philosophy East and West* 31,

29–43) läßt sich eine gewisse Verschiebung in seiner Auffassung des Christentums feststellen, nämlich von einer mehr auf Gott gerichteten Mystik zu einer mehr auf Christus gerichteten, die um Gal. 2,20 kreist. Die Aussage von Paulus, daß er nun nicht mehr selbst lebe, sondern Christus in ihm, nennt er dort (38) „a recollection (anamnesis) into the origin of his life, a concentration (samādhi) of himself towards the giver . . . a repetition of the being of Christ as the son of God“ (zu ‚repetition‘ siehe Hinweis auf KIERKEGAARD, 37). Er nennt dies ‚mystical union‘, sieht aber bei Paulus noch etwas höheres, nämlich ‚mystical union in work‘, wobei er nun selbst im Handeln sein Leben für andere läßt, es für Christus läßt und dadurch lebt (41).

<sup>23</sup> Zu beachten ist in diesem Zusammenhang sein Urteil über dessen Ethik (112f.): „Auch wenn Nietzsche die unmenschliche Seinsweise betonte, befürwortete er damit nicht eine Unmenschlichkeit auf der Stufe, auf der sonst von Menschlichkeit die Rede ist.“

<sup>24</sup> Eine differenziertere Meinung über das, was dieses Kapitel an Neuem bringt, findet man bei WALTER STROLZ, *Zen Buddhismus und Christlicher Glaube*, in: *Zen Buddhism Today, Annual Report of the Kyoto Zen Symposium*, No. 2, 1984, 65: „Im Schlußkapitel seines Buches *Was ist Religion?* kommt NISHITANI hartnäckig nach dem Sein der Zeit fragend, noch näher an ihr Rätsel heran.“

<sup>25</sup> BURI hätte hier doch wohl die einfache Tatsache zu akzeptieren, daß WALDENFELS trotz seines ‚christlichen Offenbarungsanspruchs‘ von den Kyōto-Philosophen als Gesprächspartner ernstgenommen wird. Dazu kommt, daß WALDENFELS mit der Theologie KARL RAHNERs ein Denken hinter sich hat, dem hierbei wohl mehr zuzutrauen ist, als BURI, der RAHNER kaum zu kennen scheint, wahrhaben will. Damit sei nicht gesagt, daß man die Probleme, die sich auch dieser Theologie bei diesem Unternehmen stellen, unterschätzen soll.

<sup>26</sup> Ich möchte in diesem Zusammenhang auch auf die oben S. 6 wiedergegebene Aussage von der „Erfahrung des Befreitwerdens zum wahren Selbst für den, der dieser Erfahrung durch die Kreuzigung des gegenständlichen Ichs teilhaftig wird“ eingehen. Sie steht offensichtlich in der Tradition von Aussagen wie „wer sein Leben verliert, wird es gewinnen“. Mit einer Unterscheidung von wahren Selbst und gegenständlichem Ich vermeidet BURI das Paradox und produziert einen anscheinend leicht lesbaren Text. Dies erscheint mir legitim, falls man danach auch die hierbei sich ergebende Doppeltheit des Selbst wieder aufzuheben versucht. Das tut BURI nicht. Mit seinem Überselbst befindet er sich damit in der Nähe des von ihm selbst (8f.) angezeigten Fehlers, die Transzendenz in einer Überwelt zu lokalisieren.

<sup>27</sup> Für die ethischen Konsequenzen ist vor allem auf das Ende von *Was ist Religion?* hinzuweisen (418ff.). Aus der durch den ‚großen Tod‘ des Selbst gewonnenen Nichtzweiheit von Selbst und Andern, ergibt sich Nächstenliebe (vgl. oben S. 14), aber nicht nur das, sondern auch ein Mitleid, das allen außermenschlichen Lebewesen gilt, ja ein Gefühl der Verbundenheit mit allen Dingen. Im Christentum sieht NISHITANI diese Haltung im Sonnengesang des Heiligen FRANZISKUS zum Ausdruck gebracht. Daß FRANZISKUS Sonne, Mond, Wasser, Feuer und Wind da als Brüder und Schwestern anspricht, bedeutet für NISHITANI nicht bloß poetisches Reden. Im christlichen Bereich ist hierbei wohl auch an Teile der Bergpredigt zu denken. Es ist wahrscheinlich nicht nur ein theoretisches Experiment, wenn NISHITANI auf Matth. 5,45 als eine Quelle zur Überwindung des Mißverhältnisses zwischen Wissenschaft und Religion hinweist. Übrigens wird man auch von da aus verteidigen können, daß das, was im Umgang mit Menschen jeweils not tut, nicht in Gefahr kommt (vgl. NISHITANIS Hinweis auf ECKHART, 124); Planung für die Zukunft wird jedoch nicht empfohlen.

DER ISLAM IN DER WESTAFRIKANISCHEN SAHEL-ZONE<sup>1</sup>  
ERSCHEINUNGSBILD – GESCHICHTE – WIRKUNG

(Teil I)

HANS-RUDOLF SINGER  
zum 60. Geburtstag zugeeignet

von Martin Forstner

1. Die Pflicht zur Verbreitung des Islam

Von Europa kaum zur Kenntnis genommen, ist die islamische Mission in Schwarzafrika sehr erfolgreich. Den muslimischen Propagandisten fehlt es nicht an finanziellen Hilfsmitteln, denn reiche Ölstaaten stellen großzügig Gelder zur Verfügung für den Bau von Radiostationen, die Einrichtung islamischer Zentren und Koranschulen, für Stipendien, die schwarzafrikanischen Studenten das Studium in arabischen religiösen Hochschulen ermöglichen. An sich ist diese Missionstätigkeit des Islam nichts Neues, erstaunlich sind nur der Umfang und die erzielten Erfolge. Wie die christlichen Kirchen, die sich auf den Auftrag des Neuen Testaments berufen, sieht sich auch der Islam verpflichtet, die wahre Offenbarung auf Erden zu verbreiten und letztendlich eine islamische Welt zu schaffen.

Die Art der Propagierung oder – wie die Muslime sagen – der Einladung (*da'wa*) zum Islam ist unterschiedlich; sie kann friedlich erfolgen, sie kann aber auch mit Waffen vorgebracht werden – je nach den Umständen. Auch wird ein Unterschied gemacht hinsichtlich des angesprochenen Personenkreises, was von Bedeutung ist für das Vorgehen des Islams in Schwarzafrika.

Grundsätzlich unterscheidet die islamische Lehre zwischen den echten *Gläubigen* (d. h. den Muslimen), den *Ungläubigen* und den *Andersgläubigen*. Letztere sind die sogenannten „*Leute des Buches*“,<sup>2</sup> worunter in erster Linie die Juden und Christen, denen Gott einst durch Moses und Jesus eine Offenbarung zuteil werden ließ, verstanden werden. In diese Kategorie werden aber auch die Sabier und die Zoroastrier (*Mağūs*) eingeordnet, die nur in den ersten Jahrhunderten der islamischen Ausbreitung eine, zudem noch geringe, Rolle spielten. Die Leute des Buches, also heute vor allem Juden und Christen, stehen, falls sie im islamischen Gebiet leben, unter dem besonderen Schutz der islamischen Gemeinschaft, genießen das Privileg, ihre Religion ausüben

<sup>1</sup> Verf. dankt der Deutschen Forschungsgemeinschaft für eine Reisebeihilfe, wodurch ihm wertvolle Einblicke in die gegenwärtige religiöse Lage im Senegal ermöglicht wurden. Besonderer Dank gebührt auch Herrn K.-H. THALMANN (Direktor des Goethe-Instituts in Dakar) und Herrn Prof. ABDALLAH DJENIDI (Departement d'Arabe, Université de Dakar) für ihre Unterstützung.

<sup>2</sup> Arab. *ahl al-kitāb*; dazu EI<sup>2</sup> (= Encyclopaedia of Islam, new Edition, London–Leiden 1960ff.), I, 264ff. (von G. VAJDA).

zu können, und dürfen nicht mit Gewalt oder durch Zwang zum Islam bekehrt werden. Das bedeutet aber nicht, daß es untersagt sei, sie durch vorbildliches Verhalten oder durch Appelle an ihre Vernunft von der Vortrefflichkeit des Islams zu überzeugen. Treten sie zum Islam über – um so besser; dann sind sie jederzeit willkommen. Der Vollständigkeit halber sei angefügt, daß diese Freiheit des Religionswechsels immer nur in Richtung auf den Islam, niemals umgekehrt gilt.<sup>3</sup> Auch haben nur die Muslime die Freiheit, für ihre Religion zu werben; einem Juden oder Christen ist es streng untersagt, für seinen Glauben unter oder bei Muslimen zu werben.

Mit *Ungläubigen* sind nicht etwa diejenigen gemeint, die gar nichts glauben, also die Atheisten, denn diese haben keinerlei Existenzberechtigung, sind sie doch die verkörperte Sünde, da sie Gott und seine Schöpfermacht leugnen. Der klassische Islam befaßte sich kaum mit ihnen, da es unvorstellbar war, daß ein Mensch an keinen Gott oder an keine Götter glauben würde. Erst im 19. und 20. Jahrhundert wurden Muslime mit diesem Problem ernsthaft konfrontiert; Atheisten müssen, wie die Ungläubigen überhaupt, bekehrt oder bekämpft werden, da sie die Feinde Gottes in reinster Form sind. Ungläubige im klassisch-islamischen Sinn sind diejenigen, die an mehrere Götter glauben, die Götzen und Idole anbeten; sie werden von den muslimischen Rechtsgelehrten als Polytheisten (*mušrikūn*) oder, brutaler, eben als Ungläubige (*kuffār*) bezeichnet. Sie haben keinerlei Anspruch darauf, ihren Glauben bewahren zu dürfen, vielmehr sind sie entweder zum Islam zu bekehren oder zu töten.<sup>4</sup> Abgesehen vom Afrika nördlich der Sahara und von Äthiopien gab es auf dem schwarzen Kontinent vor der europäischen Kolonisierung keine Juden und Christen; weshalb es sich bei den Bewohnern also um Ungläubige handelte, die zu bekehren und, falls die Lage es zuließ, zu bekämpfen, Pflicht eines jeden Muslims war. Dies gilt auch heute noch, wobei allerdings die Frage auftaucht, wie christlich gewordene Schwarzafrikaner einzugruppieren sind – wohl als Leute des Buches.

Soweit zur Klärung, weshalb eine islamische Ausbreitung in Schwarzafrika überhaupt erfolgen mußte, worin sie ihre religiöse Begründung fand, und weshalb die islamischen Propagandisten in den letzten beiden Jahrhunderten derart kämpferisch voringen, daß heute in neun afrikanischen Staaten die Muslime in der Mehrheit sind:<sup>5</sup> in Senegal, Gambia, Mali, Guinea, Niger, Tschad, Djibouti und Sudan; daß sie in Staaten wie Guinea-Bissau, Kamerun, Elfenbeinküste, Obervolta, Sierra-Leone, Liberia, Togo, Benin, Moçambique, Kenia und Tansania große islamische Minderheiten bilden, oder daß in anderen Ländern weite Teile islamisch sind (z. B. Nigeria).

Die religiös verankerte Verpflichtung, den Islam zu verbreiten, ist aber, will man nicht, wie ein gläubiger Muslim es tut, darin Gottes allmächtiges Walten

<sup>3</sup> Vgl. dazu die ausführliche Darstellung bei A. KHOURY: *Toleranz im Islam*, München 1980, 110f., 143, 146.

<sup>4</sup> Vgl. dazu KHOURY, *Toleranz* 31, 116.

<sup>5</sup> Dem ausgezeichneten Handbuch von J. M. CUOQ: *Les Musulmans en Afrique*, Paris 1975, sind unter den jeweiligen Ländernamen die Zahlen zu entnehmen.

sehen, noch keine Erklärung dafür, daß sich der Islam auch tatsächlich ausbreitete, noch weniger dafür, in welcher Form dies in Schwarzafrika geschah, auch nicht, weshalb er so erfolgreich war (und später gegen die Konkurrenz des Christentums und auf Kosten der alten traditionellen einheimischen Religionen, die wir, wie es üblich geworden ist, als animistisch bezeichnen, bestehen konnte). Verbreitungsmethode und Art des Islams waren Gegenstand der Wissenschaftszweige Religionsgeschichte, Ethnologie oder Islamkunde. Es wurde, um es gleich an dieser Stelle zu sagen, sehr viel spekuliert, und es wurden Thesen verbreitet, die sich als unhaltbar erwiesen.

## 2. Zwei Theorien: Negrifizierter Islam oder *Tariqa*-Islam?

Hinsichtlich des afrikanischen Islams ist behauptet worden, daß er gar kein wahrer, vielmehr ein *negrifizierter Islam* sei. Dagegen wird insbesondere seit einigen Jahren vertreten, es liege hier der sogenannte *Tariqa*-Islam vor, eine Art Volksislam, der die strenge islamische Orthodoxie überwunden und sich den jeweiligen afrikanischen Gegebenheiten assimiliert habe. Allerdings sind die Vertreter beider Richtungen vorsichtig genug zu betonen, daß alle möglichen Übergänge vorkommen, so daß man letzten Endes doch bei der Einordnung des Islams Schwarzafrikas nichts Greifbares in Händen hält.

Der Hauptvertreter der Richtung des *islam negrifié* ist J. C. FROELICH, der schon vor über 20 Jahren behauptete, daß es einen schwarzen Islam gebe, der völlig an Afrika angepaßt sei und mit dem Islam der arabischen Welt nicht mehr viel zu tun habe, sich vor allem aber vom Islam des Mittelmeerraumes unterscheide. Es handele sich um einen „islam négrifié, adapté aux caractères psychiques des races noires“.<sup>6</sup> Der Islam habe ursprünglich den einheimischen Animismus überlagert, habe ihn beeinflußt oder habe selbst animistische Züge angenommen,<sup>7</sup> so daß Religion und Magie nicht mehr voneinander zu unterscheiden seien. Außerdem gebe es dann aber die islamischen Heiligen (marabouts), die Bruderschaften und die islamische Mystik, die FROELICH dann jeweils abhandelt, wobei sich der Leser am Ende fragt, wo denn nun der im Anfangskapitel beschriebene *islam negrifié* bleibe, denn der Verfasser nimmt immer wieder Bezug auf das (weiße) islamische Nordafrika. Anders dagegen – und u. E. mit Recht – V. MONTEIL, der in seinem Buch *L'islam noir* (Paris 1980) von ethnokulturellen Gebieten des Islams spricht und einen arabischen, türkischen, irano-indischen, malaiischen und schwarzen Islam unterscheidet;<sup>8</sup> er gelangt schließlich zu dem Ergebnis, daß dieser schwarze Islam, da er Bruderschaften, Heilige, das religiöse Recht und Grundpflichten kenne, nur insoweit etwas Besonderes sei, als herkömmliche afrikanische Bräuche und Sitten entweder islamisiert oder

<sup>6</sup> J. C. FROELICH: *Les Musulmans d'Afrique noire*, Paris, 1962, 11.

<sup>7</sup> FROELICH, 104, 122, 131.

<sup>8</sup> MONTEIL, 64.

aufgegeben worden seien. Der *islam noir* ist nach V. MONTEIL nichts anderes als die regionale, eben afrikanische Färbung des Islams, wie er in seinen Grundbestandteilen und seinen Dogmen überall zu finden ist. Damit dürfte die These FROELICH's wohl überholt sein.<sup>9</sup>

Die Vertreter des *Ṭarīqa-Islams* postulierten, daß der orthodoxe Islam, den sie *Šarī'a-Islam* nannten, sich in Afrika gar nicht erst habe durchsetzen können, handle es sich doch bei ihm um einen „Gesetzbuch-Islam“, der die islamische Religion verweltlicht habe und der die seelischen Bedürfnisse des Menschen, d. h. des Afrikaners, nicht habe erfüllen können.<sup>10</sup> B. TIBI meint, die Adaption des Islams durch die nichtarabischen Völker habe in der Assimilierung des Islams an die jeweiligen Kulturen bestanden.<sup>11</sup> Gerade der *Ṭarīqa-Islam* (d. h. der Islam der Bruderschaften) sei zum einen eine Reaktion auf die Verweltlichung des Islams gewesen, zum anderen aber auch eine eigene Art der Praktizierung des Islams abseits der strengen Vorschriften der islamischen *šarī'a*. Es bleibt nichts anderes übrig, als TIBI'S Position zu zitieren:<sup>12</sup> Der *Ṭarīqa-Islam* sei das religiöse Bekenntnis der arabisierten Völker (z. B. der Berber) und dann der nichtarabischen islamisierten Völker geworden, da sie im *Ṭarīqa-Islam* eine Möglichkeit sahen, die im *Šarī'a-Islam* ausgeschlossen gewesen sei, nämlich die Assimilation an die eigene Kultur. Der afrikanische Islam sei eine Variante des *Ṭarīqa-Islams*.

Derartige Behauptungen oder Thesen, wie er es nennt, wurden von ihm schon vorher an zwei Stellen gleichzeitig publiziert<sup>13</sup> und von anderen als

<sup>9</sup> YÜSUF FADL HASAN, an der Universität von Khartoum lehrender Historiker, kritisiert den Begriff „Black Islam“ (*al-islām al-aswad*) ebenfalls; er tut dies aber aus, könnte man sagen, politischen Erwägungen heraus: es handle sich um eine typisch imperialistische Schöpfung, um die arabischen von den afrikanischen Muslimen zu trennen und so das Eindringen revolutionärer islamischer Bewegungen zu verhindern; eine Trennung von Schwarzafrika und Arabischem Afrika sei künstlich durch die Europäer geschehen. (Y. F. HASAN: *al-Ġudūr at-tarihiya lil-ʿalāqāt al-ʿarabiya li-Ifriqiya*, 44, in: *al-ʿArab wa-Ifriqiya*, Beirut 1984, 27–45. Bei diesem Sammelwerk handelt es sich um Vorträge und Diskussionsbeiträge eines Symposions gleichen Titels, das vom 24. bis 29. 4. 1983 unter der Schirmherrschaft der Arabischen Liga in ʿAmmān abgehalten wurde. Wie der Teilnehmerliste auf S. 77ff. zu entnehmen ist, waren fast nur Araber beteiligt, daneben drei Muslime aus Schwarzafrika – also alles andere als eine repräsentative Zusammenstellung des afrikanisch-islamischen Geisteslebens.)

<sup>10</sup> B. TIBI: *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*, München 1981, 89.

<sup>11</sup> TIBI, *Krise*, 88. – Er meint damit wohl, daß die nichtarabischen Völker den Islam dadurch angepaßt hätten, daß sie ihn an ihre jeweilige Kultur angeglichen hätten – eine Feststellung, die wohl noch nie bestritten worden ist, von der TIBI aber glaubt, sie als These herausstreichen zu müssen.

<sup>12</sup> TIBI, *Krise*, 89.

<sup>13</sup> B. TIBI: *Die Entstehung und Entwicklung des afrikanischen Islam*, in: *Die neue Gesellschaft* 26 (1979), 604–609; ders.: *Der Islam und die afrikanischen Kulturen*, in: *Entwicklung und Zusammenarbeit. Beiträge zur Entwicklungspolitik* 11 (1979), 9–11. – Um diese Zeit ging auch D. KHALID (*Das Wiedererstarben des Islams als Faktor sozialer Umwälzungen*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 10. 3. 1979, 3–17) auf dieses Problem ein (bes. S. 3 und 4),

feststehende Ergebnisse – man kann ja zitieren, und damit ist der Nachweis erbracht – hingestellt:<sup>14</sup> Allein der *Tariqa-Islam* sei in der Lage gewesen, diese Religion in Afrika zu verbreiten. Mit der bei ihm üblichen Überzeugung stellt TIBI diese Behauptung auf<sup>15</sup> und gibt damit eine Erklärung, die auf den ersten Blick einleuchtet, aber eben nur solange, als man nicht mit der Geschichte der islamischen Ausbreitung in Nord- und Westafrika oder mit der islamischen Dogmatik überhaupt vertraut ist.

Seine These gründet sich auf der – falschen – Prämisse, daß der Islam der Araber der *Šari'a-Islam*, während der der unterworfenen Völker der *Tariqa-Islam* sei.<sup>16</sup>

Bekanntlich können in nur wenigen Zeilen unhaltbare Thesen aufgestellt werden, während es eines größeren Aufwandes, so auch im vorliegenden Falle, bedarf, diese zu widerlegen, denn man muß dabei auf die Grundkenntnisse der Islamkunde zurückgreifen und hat darauf einzugehen, wie die islamischen Gelehrten (*'ulamā'*) offiziell zum religiösen Recht, zur Mystik, zu den Bruderschaften, zur Heiligenverehrung und Magie stehen, denn gerade dies sind ja die Punkte, die nach TIBI die Kennzeichen des afrikanischen und nordafrikanischen Islams sind. Hat TIBI recht, so müßten im von den klassischen *'ulamā'* vertretenen und in den östlichen arabischen Staaten zu

ohne jedoch so radikale Positionen wie B. TIBI zu beziehen. Er machte vielmehr darauf aufmerksam, daß sie *šari'a* zumeist eine Angelegenheit der *'ulamā'* sei, während die Mehrzahl der Muslime in aller Welt (also auch der Araber!) irgendeiner *tariqa* folge, doch seien beide nicht immer säuberlich zu trennen (wie wir unten ausführen, s. u. S. 34f.).

<sup>14</sup> So von F. KÖSTER: *Islam in Schwarzafrika. Sein religiöses, kulturelles und politisches Erscheinungsbild*, 24f., in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 68 (1982), 17–34, dort S. 24f.: „Der komplizierte Rechts-Islam mit seinem rationalen, streng autoritativen Ordnungssystem mußte dem einfachen Afrikaner stets unverständlich erscheinen. Wenn er auch in unbegrenztem Maße Eingang ins afrikanische Rechtsdenken gefunden hat, so muß dennoch gesagt werden, daß der Tariqa (sic!) -Islam allein in der Lage war, afrikanische Kulturen zu assimilieren.“

<sup>15</sup> Als „Ergebnis einer zweijährigen intensiven sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Islam“ (so TIBI, *Krise*, S. 7 im Vorwort) mag dies recht originell sein – aber vielleicht war die aufgewandte Zeit doch etwas zu kurz. Allein die Fähigkeit des Sozialwissenschaftlers zur Konzeptualisierung ersetzt wohl nicht unbedingt das Faktenwissen des Orientalisten.

<sup>16</sup> Möglicherweise wurde TIBIs Anschauung genährt durch eine flüchtige Lektüre von H. A. R. GIBB (*Islam. A Historical Survey*, Oxford 1978), der auf S. 10 schrieb, daß den Mystikern großer Anteil an der Verbreitung des Islams bei den Heiden und oberflächlich islamisierten Stämmen zugekommen sei. Doch ist diese Bemerkung im Zusammenhang mit seinen weiteren Ausführungen über die Mystik zu sehen (so S. 97f.), woraus hervorgeht, daß dies auf spätere Jahrhunderte gemünzt ist, als Sufitum und Orthodoxie sich bereits ausgesöhnt und gegenseitig ergänzt hatten (dazu s. unten S. 46). Auch der von TIBI des öfteren zitierte M. G. S. HODGSON: *The Venture of Islam*, 3 Bde., Chicago 1974, äußert sich nicht in dieser Richtung, vielmehr meint er, daß sowohl *šari'a* als auch Sufitum die Nichtmuslime beeindruckt hätten, daß aber letzten Endes die blühende islamische Kultur anziehend gewirkt habe (II, 535, 539).

findenden Islam diese Kennzeichen also fehlen. Anders wird man ihn wohl nicht interpretieren können, es sei denn, er hat sich sprachlich falsch ausgedrückt, ansonsten es je keinen Sinn machte, den afrikanischen Islam mit diesen Charakteristika zu belegen.

### 3. Die Einheit des Islam

#### a) Das islamische Recht (*šarī'a*)

Einen *Šarī'a*-Islam im TIBISCHEN Sinne hat es nie gegeben, denn die *šarī'a*, das islamische Recht, ist erst im 3./4. Jahrhundert der Hiğra (8./9. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung) entstanden und hat sich in den folgenden Jahrhunderten bis in neuere Zeit weiter entwickelt. Diese *šarī'a* ist das theologische, sagen wir ruhig das scholastische Gerüst des Islams, gelehrt von den *ʿulamā'* und angewandt auf alle Bereiche des menschlichen Lebens, denn in der Tat ist es so, daß ihre Bestimmungen bei entsprechender analoger Auslegung alles regeln können, zumindest geben die Gelehrten vor, die *šarī'a* biete für alle auftauchenden Probleme eine Lösung.<sup>17</sup> Es wäre aber ein Irrtum zu glauben, ein derartiges System habe es von Anfang an gegeben (so etwas wird heute nur von extremen Fundamentalisten behauptet, die die *šarī'a* der späteren Zeit zurückprojizieren auf die Zeit des Propheten und der ersten vier Kalifen), vielmehr haben sich die Regelungen, die wir heute als *šarī'a* bezeichnen, erst im Laufe der ersten drei Jahrhunderte herauskristallisiert.<sup>18</sup> Daß nicht alles von Anfang an gleichartig verlief, läßt sich aus der Tatsache ersehen, daß es vier, sich gleichzeitig entwickelnde Rechtsschulen gibt. Aus der Vielzahl von Strömungen<sup>19</sup> der ersten Jahrhunderte formierte sich allmählich eine Richtung, die als die sunnitische Lehre des Islams bezeichnet wird – die Orthodoxie, die Lehre und der Glaube der „Leute der Satzung und der Gemeinschaft“ (*ahl as-sunna wal-ğamā'a*), die sich darin einig waren,<sup>20</sup> daß alle abweichenden Formen (wie die der Hāriğiten, Schiiten, Muʿtaziliten usw.) zu bekämpfen wären und daß die wahre Lehre zu begründen sei durch

<sup>17</sup> Es sei hier nur auf die offizielle ägyptische religiöse Zeitschrift „al-Liwā' al-Islāmī“ verwiesen, in der Gelehrte von al-Azhar selbst die banalsten alltäglichen Verrichtungen entsprechend den Prinzipien der *šarī'a* empfehlen, vorschreiben oder verwerfen. So ist etwa das Brettspiel „*tāwūla*“ (eine Art Backgammon) verboten, selbst wenn nicht um Geld gespielt wird, da es sich um ein Glücksspiel handelt, während Schach, da geistige Anstrengung, erlaubt ist (29. 3. 84, S. 8); aber auch wichtige Probleme werden behandelt: künstliche Befruchtung ist erlaubt, wenn das Spermium vom Ehemann stammt, verboten, wenn von einem anderen Mann; in letzterem Falle liegt das schwer zu bestrafende Delikt der Unzucht (*zinā*) vor, dessen sich dann Ehefrau, Arzt, Spender und Ehemann (wenn er davon wußte) strafbar machten (29. 3. 84, S. 9).

<sup>18</sup> Über die Entwicklung des islamischen Rechts s. J. SCHACHT: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950; auch HODGSON, *Venture*, I, 318ff. mit guter Übersicht.

<sup>19</sup> Vgl. dazu die Darstellung von H. LAOUST: *Les schismes dans l'islam*, Paris 1965.

<sup>20</sup> So LAOUST, *Schismes*, 84f.

Koran, Sunna<sup>21</sup> und den Konsens (*iğmāʿ*) der Gelehrten. Aber der Umstand, daß wir und die Muslime selbst immer von *šarīʿa* reden, darf nicht dazu verführen, zu glauben, es gäbe ein islamisches Gesetzbuch, denn das religiöse Recht wurde niemals kodifiziert, vielmehr handelt es sich um Lehrbücher, Kommentare und Superkommentare, die einzelne Fälle aufführen. Richtig ist, daß die *šarīʿa* die Beziehungen zwischen den Menschen, zwischen dem Bürger und dem Staat regelt, aber auch die Beziehungen zwischen Gott und dem einzelnen Gläubigen (Gebet, Almosensteuer, Fasten, Pilgerfahrt, Reinheitsgebote, Speiseverbote usw.). Auch haben im sunnitischen Islam niemals *offizielle* Dogmensammlungen bestanden, aber viele Gelehrte versuchten, ihren Glauben in den Hauptpunkten zum Ausdruck zu bringen; dies geschah in den sogenannten Glaubensbekenntnissen (*ʿaqāʾid*),<sup>22</sup> so z. B. das des al-Ašʿarī (gest. 935) und das des al-Ġazālī (gest. 1111). Sie unterstrichen jeweils das Bekenntnis zum Monotheismus, betonten, daß der Koran das ewige und unerschaffene Wort Gottes sei, und erläuterten, daß am Tage des Jüngsten Gerichts die Menschen nach ihren guten und schlechten Taten beurteilt würden. Neben vielem anderen findet sich bereits die Feststellung, daß bestimmte Personen, insbesondere der Prophet Muḥammad, einst für Sünder bei Gott Fürsprache einlegen können.

Es wäre aber verfehlt zu sagen, die *šarīʿa* mache den Islam zu einer Buchstabenreligion, die dem Gefühl und den religiösen Bedürfnissen keinen Spielraum lasse. Vielmehr ist es so, daß die *šarīʿa* sich damit gar nicht befaßt, sondern in diesem Bereich Spielraum für Gebräuche (*ʿādāt*) und das Gewohnheitsrecht (*ʿurf*) läßt.<sup>23</sup>

#### b) *Šūfītum*<sup>24</sup> und Bruderschaften

Schon in der Frühzeit des Islams, als dieser wirklich noch arabisch zu nennen ist, stoßen wir auf gläubige Muslime, die über die rituellen Vorschriften hinaus durch mystisches Erleben den Bereich des Religiösen erweitern wollten, die glaubten, es sei möglich, Gott unmittelbar zu erfahren. Unter den Zeitgenossen des Propheten Muḥammad finden wir derartige Neigungen pflegende Muslime, die als frühe Vertreter der islamischen Mystik angesehen werden.<sup>25</sup> Ein Jahrhundert später ist die Bezeichnung *šūfī*, (d. h. derjenige, der einen wollenen Umhang als Kleidung trägt), für den Asketen üblich;<sup>25a</sup> später

<sup>21</sup> Unter *sunna*, die dem Koran gleichwertig ist, versteht man die überlieferten Verhaltens- und Handlungsweisen des Propheten; sie sind niedergelegt in den anerkannten Traditionssammlungen des 9. Jh.s

<sup>22</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> I, 332ff. (von W. M. WATT).

<sup>23</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> I, 470ff. (von G. H. BOUSQUET).

<sup>24</sup> Vgl. dazu den Artikel *taṣawwuf* in Enzyklopädie des Islams (Leipzig 1913–1936), IV, 737–742 (von L. MASSIGNON).

<sup>25</sup> Vgl. G. ANAWATI & L. GARDET: *Mystique musulmane*, Paris 1961, 23f.; über mystische Schriften aus der Zeit des frühen Islams, der Umayyaden und der Abbasiden s. F. SEZGIN: *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Bd. I (Leiden 1967), 631ff.

<sup>25a</sup> G. OGÉN: *Did the Term „Šūfī“ exist before the Sufis?*, in: *Acta Orientalia* (Kopenhagen) 43 (1982), 33–48 zeigte, daß bereits im letzten Viertel des 6. Jh.s im Irak Asketen so

wird dann das Wort *taṣawwuf* („Mystik“) für diese Strömungen, die wir als mystische bezeichnen, verwendet. Unter den Arabern von Basra und Kufa finden wir solche *ṣūfīs*,<sup>26</sup> dann auch im Bagdad des 9. Jahrhunderts, das das Zentrum des Sufismus war, der sich über das gesamte Reich verbreitete.<sup>27</sup> Nicht nur in den Moscheen dieser Stadt wurden mystische Übungen angeboten, sondern auch anderswo,<sup>28</sup> z. B. in Nordafrika in den Moscheen Kairouans.<sup>29</sup> Es kann also gar nicht die Rede davon sein, der frühe Islam oder – wie TIBI ihn nennt – der *Ṣarīʿa-Islam* „der Araber“ habe keinen Raum für Mystik gelassen.

Asketen und Mystiker, die die Sittenverderbnis in beredten Worten geißelten, die zur Rückkehr zu Gott aufriefen und die predigten, Gott lasse sich durch besondere Andachtsübungen erkennen und erfahren, die aber auch ein Vorbild für sittenstrenges und gläubiges Leben außerhalb der offiziellen Kultformen abgaben, waren den Regierungen und den orthodoxen Gelehrten mitunter ein Ärgernis. Hinzu kam, daß die *Ṣūfīs*, wie sie genannt wurden, ihren Anhang hauptsächlich in städtischer Umgebung fanden;<sup>30</sup> Handwerk und Handel galten ihnen als durchaus würdige Beschäftigung, was aber ihren Hang, Gott in der persönlichen Glaubenserfahrung zu suchen, nicht beeinträchtigte, freilich auch nicht ausschloß, daß sie sich mit Theologie und islamischer Jurisprudenz befaßten. Die frühen *Ṣūfīs*, die im Irak, in Syrien und Ägypten auftraten, sich schließlich über die gesamte islamische Welt verbreiteten, erregten zwar oft Anstoß bei den Sunniten, galten aber durchaus als gute Muslime im Rahmen der orthodoxen Dogmatik<sup>31</sup> (z. B. al-Muḥāsibī<sup>32</sup> aus Basra, gest. 857).

Im 9. Jahrhundert erfolgte der Übergang von den individuellen *Ṣūfī*-Asketen zu den großen Scheichen und Lehrern, deren Lehre sich auf Koran und Sunna stützte und die nunmehr einen Schülerkreis um sich sammelten.<sup>33</sup>

bezeichnet wurden; *Ṣūfī* scheint dann sogar der Spitzname geworden zu sein entweder für zum Islam konvertierte Nestorianer, die weiterhin die Askese pflegten, oder für die Askese übertreibende Muslime (S. 47).

<sup>26</sup> Über das *Ṣūfī*tum vgl. die grundlegenden Arbeiten von J. S. TRIMINGHAM: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971; T. ANDRAE: *Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960; R. A. NICHOLSON: *A Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 1906, 303–348.

<sup>27</sup> Vgl. A. MEZ: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, 272; A. J. ARBERRY: *Sufism*, London 1956, 35.

<sup>28</sup> Z. B. in Fars (vgl. B. SPULER: *Iran in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1952, 159).

<sup>29</sup> Vgl. H. IDRIS: *La Berbérie orientale sous les Zirides*, Paris 1962, 693.

<sup>30</sup> Ohne Stadtkultur kein *Ṣūfī*tum (ANDRAE, *Mystiker*, 137).

<sup>31</sup> ANDRAE, *Mystiker*, 93, stellte fest, daß alle frühen großen *Ṣūfīs* ausgesprochen sunnatreu waren; vgl. TRIMINGHAM, *Sufi Orders*, 11.

<sup>32</sup> Er galt als sunnitischer Mystiker mit vollkommener theologischer Bildung (vgl. SEZGIN, *Arabisches Schrifttum* I, 639; über ihn J. VAN ESS: *Die Gedankenwelt des Ḥārīṭ al-Muḥāsibī*, Bonn 1961).

<sup>33</sup> Vgl. dazu R. G. JENKINS: *The Evolution of Religious Brotherhoods in North and Northwest Africa 1523–1900*, 43, in: J. R. WILLIS (Hrsg.): *Studies in West African Islamic History*, Vol. I, London 1979, 40–77.

Der große Mystiker al-Ġunaid (gest. 910) konnte auf die Unterstützung der Sunniten bauen, sein Schüler al-Ḥallāġ bewegte sich hinsichtlich der Aussagen innerhalb des sunnitischen Dogmas, geriet später jedoch in den Verdacht, Schiit oder gar Qarmatī<sup>34</sup> zu sein. Schließlich verdarb er es sich mit den offiziellen Sunniten und Schiiten, und selbst sein ḥanbalitischer Anhang konnte ihn vor einem Schauprozeß nicht mehr retten; 922 wurde er in Bagdad hingerichtet.<sup>35</sup>

Sowohl die religiösen Gelehrten als auch die Regierenden wußten um die tiefe Frömmigkeit der breiten Massen, besonders um die bereits bei al-Ḥallāġ vorhandene glühende Muḥammad-Verehrung, die schon zur Umayyadenzeit im Ḥiġāz eingesetzt hatte<sup>36</sup> und die bis auf den heutigen Tag im islamischen Bereich zu finden ist. Deshalb hat der orthodoxe, d. h. sunnitische Islam die Mystik niemals einmütig und endgültig verdammt,<sup>37</sup> solange die Vertreter derselben sich nicht schiitisch oder sonst extrem häretisch gaben, vielmehr wurden die Bagdader Šūfis im 9. Jahrhundert durchaus von den Sunniten anerkannt.<sup>38</sup>

al-Gazālī (gest. 1111) schließlich hat die noch vorhandenen Gegensätze zwischen Sunniten und Mystikern einzuebnen versucht, indem er lehrte, die Gebote und Verbote des Islams sollten vom Geist der Mystik durchdrungen werden. Es entstand dann die professionelle Mystik, wie JENKINS<sup>39</sup> es nannte, eine Mystik, in der große Gelehrte Schüler um sich sammeln und von diesen besonders verehrt, oft als Heilige angesehen werden. Erst durch die Einbindung der Laien in diesen Kreis, verbunden mit einem geheimnisvollen Ritual und versehen mit regionaler Organisation, entwickeln sich daraus dann die Bruderschaften, im Osten bereits im 10. Jahrhundert, im Westen später, etwa seit dem 13./14. Jahrhundert.<sup>40</sup>

Die Mystik war also immer, von Anfang an, vorhanden; sie war neben der *šarī'a* die andere Seite des Islams und gehörte seit al-Gazālī als *ʿilm at-taṣawwuf*

<sup>34</sup> Eine im Irak entstandene Bewegung, deren Anhänger, die Qarmatēn, im 10. Jh. große Teile der nördlichen Arabischen Halbinsel beherrschten und bis ins 11. Jh. in Bahrain an der Macht blieben. Über ihre Lehre ist wenig bekannt; von den sunnatreuen Muslimen wurden sie verketzert und des Gemeinbesitzes an Gütern und Frauen bezichtigt. B. LEWIS (*Origins of Ismailism*, Cambridge 1940, 100) bezeichnet ihr System als eines der gegenseitigen Hilfsbereitschaft; über sie EI<sup>2</sup> IV, 660f.

<sup>35</sup> Über al-Ḥallāġ s. L. MASSIGNON: *Al-Hallaj, martyr mystique de l'islam*, Paris 1922; Übersetzungen seiner Schriften finden sich in A. SCHIMMEL: *Al-Halladsch. Märtyrer der Gottesliebe*, Köln 1968.

<sup>36</sup> Dazu I. GOLDZIEHER: *Muhammedanische Studien*, Halle (Nachdruck 1980), I, 305ff.

<sup>37</sup> Man kann also nicht sagen, die *ʿulamā'* hätten die Mystik immer verdammt, wie es B. TIBI (*Re-Islamisation as Cultural Revival and Search for Identity in the Islamic Middle East: Recent Trends*, S. 233, in: Vierteljahresberichte der Friedrich-Ebert-Stiftung 81 [1980], 229–237) tat.

<sup>38</sup> Vgl. TRIMINGHAM, *Sufi Orders*, 32; HODGSON, *Venture*, I, 401, 403; II, 203.

<sup>39</sup> JENKINS, *Evolution*, 43.

<sup>40</sup> JENKINS, *Evolution*, 44 setzte das 15. und 16. Jh. an, doch bezieht er sich dabei auf die voll ausgebauten und durchorganisierten Orden; vgl. GIBB, *Islam*, 109ff.

zur Ausbildung des Theologen.<sup>41</sup> Es geht nicht an, wie TIBI<sup>42</sup> es getan hat, hier einen Gegensatz der Art konstruieren zu wollen, daß aus der Mystik der *Tariqa-Islam* entstanden sei, der zum religiösen Bekenntnis der nichtarabischen islamisierten Völker geworden sei, während daneben ein *Šarī'a-Islam* bestanden habe, der bei den Arabern verbreitet gewesen sei.

*Tariqa* ist seit dem 11. Jahrhundert der Begriff für die Riten, die eingesetzt wurden, um den Geist und die religiöse Erlebnisfähigkeit des Gläubigen in den islamischen Kongregationen zu trainieren. Den orthodoxen Theologen und Rechtsgelehrten waren diese Riten allerdings nicht immer willkommen, denn sie standen jeglichen supererogativen Übungen (zusätzliche Gebete und übertriebenes Fasten) mißtrauisch gegenüber, insbesondere der Gebrauch von Reizmitteln (Kaffee, Haschisch, Opium) stieß auf ihre Ablehnung. Andererseits ging es den organisierten Bruderschaften nicht etwa darum, die Glaubensinhalte des Islam zu leugnen oder beiseite zu schieben – die fünf Grundpflichten und die Regelungen der *šarī'a* galten selbstverständlich auch bei ihnen –, vielmehr trat bei ihnen zu den mystischen Übungen eben etwas Neues hinzu, nämlich die feste Hierarchie, die Eingeweihte und Laien in einer einzigen Gemeinschaft verband. Wenn am Anfang die mystischen Konvente auf den Meister und seinen Schülerkreis beschränkt waren, so bildeten sich im 10. Jahrhundert nun Kongregationen heraus, in denen die Führung durch einen Meister anerkannt war. Zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert wurden dann regelrechte mystische Doktrinen ausgearbeitet, wobei Tradition und *šarī'a* ver- und eingearbeitet wurden (sogenannte *Tariqa-Epoche*);<sup>43</sup> es entstanden die großen mystischen Richtungen,<sup>44</sup> die aber erst ab dem 15. Jahrhundert ihre absolut hierarchische Ausprägung und damit verbunden ihre Volkstümlichkeit erlangten. Aus den frühen intellektuellen Zirkeln der gehobenen Schichten wurden nun die Orden mit ihren zahlreichen Unterabteilungen und ihren Korporationen, die alle Schichten des Volkes ansprachen und in sich aufnahmen.

Vorläufig zusammenfassend ist zu sagen, daß zur Zeit der großen Eroberungen, also der Epoche der ersten vier Kalifen (632-661), die *šarī'a* überhaupt

<sup>41</sup> Vgl. ANAWATI & GARDET: *Mystique musulmane*, 81.

<sup>42</sup> TIBI, *Krise*, 89; er wirft etwa W. STODDART (*Sufism, The Mystical Doctrines and Methods of Islam*, Wellingborough 1976) vor, die zentrale Spannung zwischen *šarī'a* und Šūfi-Islam übersehen zu haben. STODDARD, 41f. stellt nämlich fest, was TIBI'S These zuwiderläuft, daß die Šūfis stets glühende Verteidiger der *šarī'a* waren, daß der Sufismus nicht unorthodox war!

<sup>43</sup> Vgl. G. ENDRESS: *Einführung in die islamische Geschichte*, München 1982, 69: „Aber nicht nur die Methode, sondern auch der Geist der sunnitischen Tradition ergreift von den sufischen Orden Besitz.“ – „Die sufischen Orden und die Rechtsschulen schaffen gemeinsam die Institutionen der Orthodoxie . . .“

<sup>44</sup> So die Qādirīya in Mesopotamien, die Maulawīya in Persien, die Baktāšīya in Kleinasien, um nur einige zu nennen; vgl. dazu die ausführliche Darstellung bei TRIMINGHAM, *Sufi Orders*, Kap. II, III und IV; HODGSON, *Venture II*, 201ff.; R. GRAMLICH: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3 Bde., Wiesbaden 1965–1981, bes. I, 1ff.

noch nicht ausgearbeitet war, und daß die islamische Lehre und die religiöse Praxis sich anschließend in der Periode der Umayyaden (661-750) und der Abbasiden (750-1258) sowohl im Zeichen der *šarī'a* als auch des Šūfitums standen. Beide bildeten eine Einheit, doch blieb es jedem Muslim freigestellt, je nach Neigung und Bildung einer Seite mehr Gewicht zuzuschreiben. Mystische Vereinigungen gab es, wie bereits gesagt, von Anfang an<sup>45</sup> (nicht zuletzt bei den Arabern, die die Partei des 'Alī, aus der sich die Schia entwickelte, bildeten); organisierte Bruderschaften traten erst zu einer Zeit in Gebieten auf, die dann aber schon seit Jahrhunderten erobert und oft weitgehend islamisiert waren, wie etwa im Irak, in Syrien, in Ägypten und in Nordafrika.

Zu sagen, der *Šarī'a-Islam* sei der erobrende Islam, der *Ṭarīqa-Islam* sei die Reaktion der unterworfenen Völker gewesen, wie TIBI es tut, entspricht also den historischen Tatsachen überhaupt nicht. Wenn TIBI (S. 91) schreibt, die *ḍikr*-Praktiken (d. h. die mystischen Übungen) erfüllten das Bedürfnis nach dem Religiösen mehr als die gelehrsamten Abhandlungen der islamischen Schriftgelehrten über das islamische Recht, so kann dem an sich noch zugestimmt werden, aber abwegig ist die dann folgende Behauptung, in dieser Form des *ḍikr* sei der Islam zunächst in Nordafrika und später dann im subsaharischen Afrika verbreitet worden. In Nordafrika wurde der Islam vielmehr zunächst verbreitet entweder von orthodoxen Dynastien oder von den politischen Richtungen der Aliden<sup>46</sup> und der Ibāditen,<sup>47</sup> aber nicht in der Form des *Ṭarīqa-Islams*, wie TIBI dies postuliert, denn dieser trat ja in der organisierten Form, von der TIBI immer ausgeht, erst später auf. Natürlich gab es auch in Nordafrika, wie in allen anderen Teilen der damaligen islamischen Welt, Asketen und Šūfis, aber den Maghreb beherrschten die Rechtsschulen (Ḥanafiten, Mālikiten und Šāfi'iten), was aber nicht ausschloß, daß z. B. malikitische '*ulamā'* und Šūfis zusammenarbeiteten, wenn es darum ging, gegen Scharlatane vorzugehen.<sup>48</sup> Gerade die spätere Epoche der Ausbreitung des Heiligenkults und des Šūfitums im 13. Jahrhundert war auch eine der Blüte der malikitischen Rechtsschule, die aber unter dem Einfluß der Schriften al-Ġazālī's die Mystik, trotz mancher warnender Stimmen vor Übertreibungen, anerkannte.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> So im 8. und 9. Jh. (vgl. TRIMMINGHAM, *Sufi Orders*, 5), doch fehlte es damals noch an der festen Hierarchie, vielmehr verlief alles auf individueller und intellektueller Ebene.

<sup>46</sup> Mit Aliden werden diejenigen bezeichnet, die die Auffassung vertraten, allein ein Nachkomme des 4. Kalifen 'Alī (reg. 656-661), des Schwiegersohns und Vetters des Propheten, habe Anspruch auf das Kalifat. Daraus entwickelte sich in späteren Jahrhunderten die Schia, die sich dann auch hinsichtlich des Dogmas von der Mehrheit der Muslime, den Sunniten (die wir als orthodox bezeichnen), unterschied.

<sup>47</sup> Über sie s. unten S. 41.

<sup>48</sup> Vgl. H. IDRIS: *La Berbérie orientale sous les Zirides*, Paris 1962, 695.

<sup>49</sup> Vgl. dazu R. BRUNSCHWIG: *La Berbérie orientale sous les Hafsides dès origines à la fin du XVe siècle*, Paris 1940 und 1947, bes. 288, 319, 322, 325, 331, 336.

### c) Heiligenkult und Magie

Die Feststellung ist natürlich richtig (und gilt für alle Hochreligionen), daß die große Masse des Volkes von Anfang an nicht in der Lage war, den gelehrten Ausführungen der Theologen und Rechtsgelehrten zu folgen, noch weniger aber war der einfache Mann fähig, die hohen Gedankenflüge der Asketen und Mystiker nachzuvollziehen. Seine Kenntnisse hinsichtlich der islamischen Pflichten, Verbote und Gebote waren und sind bescheiden, aber was den einfachen Frommen stärkt, ist bereits das Bewußtsein, im Besitz des wahren Glaubens und somit den Ungläubigen und Andersgläubigen überlegen zu sein.

Andererseits erfüllt ihn aber auch die Erkenntnis mit Schrecken, daß er nicht in der Lage ist, alle Gebote zu erfüllen, so daß er auf die Gnade Allahs angewiesen ist. Dieser ist zwar barmherzig und gütig, wie der Koran aussagt, doch bietet dies noch keine Möglichkeit, sich der Gnade Gottes zu versichern, und darum geht es dem einfachen Frommen in erster Linie.

Bewegen wir uns im Gebiet des Volksislams, so finden wir von Land zu Land unterschiedliche Bräuche und Sitten, die zumeist auf vorislamische Praktiken zurückgehen, die stillschweigend geduldet oder gar übernommen und islamisiert wurden, die eine Lücke füllen, indem sie dem einfachen Frommen den Zugang zu Gottes Barmherzigkeit und Gnade öffnen. Es ist dies die Verehrung der frommen Männer, die oft nicht der Kaste der Theologen oder der Mystiker angehörten, sondern deren geistige Aspiration sich auf niedrigeren Ebenen bewegte, oft genug harmlose Schwärmer, aber auch wieder Fanatiker, manchmal auch Betrüger. Sie flößten aber dem Bauern oder Tagelöhner Vertrauen ein, weisen ihm den Weg zur Frömmigkeit. Zahllose Heilige, die als Mittler zu ihren Gunsten bei Gott auftreten können, bevölkern die Glaubenswelt der einfachen Muslime.

Die Heiligenverehrung<sup>50</sup> im Islam ist alt. Während die kanonische Lehre im Propheten Muḥammad nur einen Menschen sah, wurde er im Volksglauben zu einem Wundertäter und Zauberer, Wahrsager und schließlich Heiligen, der die Kluft zwischen Gott und den Menschen zu überbrücken imstande ist. Muḥammad zur Seite wurden dann andere verdienstvolle und fromme Männer und Frauen gestellt,<sup>51</sup> die sog. *auliyā'* (diejenigen, die Gott nahe stehen), die Vermittler zwischen Gott und den Menschen: Gott beschützt sie und hilft ihnen; ähnlich wie Muḥammad, können auch diese Heiligen, die von Gott mit wunderbaren Gaben und Gnadenbeweisen versehen wurden,<sup>52</sup> am jüngsten Tag Fürbitte einlegen.<sup>53</sup> Es muß betont werden, daß dieser Islam mit seiner Heiligenverehrung von Anfang an vorhanden war,<sup>54</sup> sowohl im

<sup>50</sup> Dazu I. GOLDZIHNER: Muhammedanische Studien, Halle (Nachdruck 1980), II, 275–378.

<sup>51</sup> Beispiele für weibliche Heilige s. GOLDZIHNER, II, 300.

<sup>52</sup> Dazu EI<sup>2</sup>, IV, 615; GOLDZIHNER, II, 373.

<sup>53</sup> Dazu Enzyklopädie des Islams, IV, 268–270 s. v. *shafā'a* (Fürbitte) mit Nachweisen aus den klassischen Traditionssammlungen, daß Muḥammad, Engel, Propheten, Märtyrer und Heilige bei Gott Fürbitte einlegen können.

<sup>54</sup> Vgl. die Beispiele bei GOLDZIHNER, II, 283, 286, 288, 292; MEZ, *Renaissance*, 281.

Irak – Bagdad war eine „Zitadelle der Heiligen“ – als auch in Ägypten, auf der Arabischen Halbinsel und in Nordafrika.<sup>55</sup>

Eng damit verbunden ist stets die Vorstellung, daß diese frommen Männer und Frauen mit einer Segenskraft (*baraka*) ausgestattet sind, die manchmal, etwa durch Berühren ihrer Körper, ihrer Kleidung, aber auch ihrer Gräber, auf die normalen Menschen übergehen kann. Während das Sūfitum der ersten Jahrhunderte, das in seinen Spitzen die höchste geistig-seelische Entwicklung des Islams darstellte, mit seiner hohen Mystik die Intellektuellen anzog, so ist in weniger anspruchsvollen und geistig weniger entwickelten Kreisen das Gegenstück dazu die volkstümliche Heiligenverehrung, die die Kluft zwischen Menschen und Gott überbrücken helfen soll. Zwischen- und Übergangsformen kommen vor, denn es sind ja „keineswegs nur die niedersten Bevölkerungsschichten, sondern bisweilen auch sozial höher und höchst stehende Elemente, zumal die Frauen, aus denen ihre Anhänger stammen“.<sup>56</sup>

Es sei nochmals unterstrichen, daß der Heiligenkult in allen islamischen Ländern verbreitet ist und es schon immer war;<sup>57</sup> er ist nicht etwa eine Erscheinung der letzten Jahrhunderte, ebensowenig ein Phänomen, das nur bei Nichtarabern aufgetaucht wäre, vielmehr war er auch auf der Arabischen Halbinsel vorhanden,<sup>58</sup> wobei selbstverständlich die oft vorislamischen Heiligenkulte aufgenommen und islamisiert worden waren.

Dies widerspricht der These, daß der Islam eine formale Lehre dargestellt habe; vielmehr ist es so, daß er sehr wohl noch eine andere, im übrigen wohl viel weiter verbreitete volkstümliche Seite hatte.<sup>59</sup> Der offizielle Islam hat der

<sup>55</sup> Im Zusammenhang mit der Heiligenverehrung entstand eine eigene Literaturgattung, die der sog. *Ziyārāt*-Bücher (*ziyāra* = *Besuch*), d. h. Reiseführer, die von Heiligen zu Heiligen führten, denn schon frühzeitig kam diesen Wallfahrten große Bedeutung zu.

<sup>56</sup> So R. HARTMANN: *Die Religion des Islam*, Berlin 1944, 133.

<sup>57</sup> Das betont auch F. DE JONG, 495 (in: W. ENDE & U. STEINBACH: *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984). Es gab in der zweiten des Hälfte des 18. Jh.s als Reaktion auf die puristische Bewegung der *Wahhābiya* in der Azhar-Universität in Kairo einen wahren Höhepunkt an Sūfikult und Heiligenverehrung (vgl. M. HISKETT in *Cambridge History of Africa*, IV [1976], 126). Teilweise drastische Schilderungen derartiger Heiliger und ihres Verhaltens findet man in E. W. LANE: *Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter*, 3 Bde, Leipzig 1852, II, 39–54. Bei einigen westafrikanischen Mystikern taucht der Hinweis auf, daß es zwar nur sechs Gesandte (*rusul*) Gottes gegeben habe (nämlich Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Muhammad), daß es aber viele Propheten (*anbiyāʾ*) und noch mehr Gott Nahestehende (*auliyāʾ*) gegeben habe; so schreibt etwa A. HAMPATÉ BÂ: *Aspects de la civilisation africaine*, Paris 1972, S. 52, es gebe nach islamischer Lehre 124 000 *anbiyāʾ* und *auliyāʾ*, von denen nur einige im Koran genannt seien, während andere irgendwo auf der Welt zu allen Zeiten auftraten und noch auftreten können, und insbesondere Afrika habe schon immer viele *auliyāʾ* gehabt.

<sup>58</sup> Die *wahhābitische* Bewegung des 18. Jh.s mit ihrem Eifer gegen die Heiligenverehrung zeigt ja gerade, daß diese verbreitet war.

<sup>59</sup> J. WAARDENBURG (*Official and Popular Religion in Islam*, bes. 322ff., 331f., in: *Social Compass* 25 [1978], 315–341) sieht im normativen Islam, wie ihn die *ʿulamāʾ* in der

Heiligenverehrung eine gewisse Berechtigung zuerkennt, wenn auch nach langem Zögern und unter Vorbehalten.<sup>60</sup> Auch gab und gibt es immer wieder strenge Muslime, die diesen Heiligenkult als Rückfall in den Polytheismus (*širk*) bezeichneter, aber gegen die Existenz und das Wirken der Heiligen<sup>61</sup> war nicht mehr anzukommen.

Nicht weniger verbreitet als dieser Heiligenkult sind die Magie (*sihr*), der Glaube an Geister und Dämonen und die Überzeugung, daß man sich vor diesen durch Amulette schützen oder sie durch magische Praktiken manipulieren könne. Schon im Koran ist von Geistern (*ğinn*) die Rede,<sup>62</sup> hat doch Muḥammad selbst einen Teil von ihnen zum Islam bekehrt; auch glaubte er an Zauberei und Magie. Es gibt hinter der sinnlich wahrnehmbaren Welt die Geisterwelt, zu der man durch Religion oder Magie in Beziehung treten kann.

Allgemein verbreitet ist die *kütäba* (wörtlich „Schreiben“); durch Amulette,<sup>63</sup> auf die Koranverse,<sup>64</sup> einer oder mehrere der 99 Namen Gottes, der Propheten oder der Engel, manchmal auch magische Quadrate geschrieben sind, können alle Arten von Gefahren (böser Blick, Verzauberung) abgewendet werden, nicht zu vergessen das schützende Amulett in der Form der „Hand der Fāṭima“. Ergänzt wird dies durch eine ganze Reihe von Geheim- und Pseudowissenschaften, wie Astrologie, Alchemie, Geomantik und Traumdeuterei. Wie beim Heiligenkult konnte die islamische offizielle Lehre nicht umhin, diese Praktiken anzuerkennen, da sie von Anfang an bestanden

*šarī'a* niederlegten, und im Volksislam, wie er durch die Gläubigen tatsächlich praktiziert wird, die beiden Begrenzungslinien, zwischen denen sich der Islam als gelebte Religion darbietet. Dabei läßt das Fehlen einer offiziellen Hierarchie mit allumfassenden Institutionen die Existenz verschiedener Zwischenformen zu, so daß bis ins 19. und 20. Jh. die islamische Welt ein wahres Konglomerat gleichzeitig vorhandener Formen darstellt. Erst danach – wohl durch die weltweiten Kommunikationsmöglichkeiten gefördert – gewann der normative Islam immer mehr an Verbreitung und Bedeutung, während er vorher auf gelehrte Kreise beschränkt blieb.

<sup>60</sup> An der Azhar in Kairo gehörte *taṣawwuf* zum Lehrprogramm; der große Reformers des vorigen Jahrhunderts, Muḥammad ʿAbduh, war selbst Sufi und anerkannte, daß die Heiligen (*auliyā*) eine Vermittlerrolle bei Gott innehätten, doch wandte er sich gegen eine übergroße Verehrung derselben (dazu die Ausführungen von Ch. E. ADAMS: *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933, bes. S. 25, 28, 163); auch die organisierten Bruderschaften, insbesondere die Nordafrikas, erweckten sein Mißfallen (s. u. S. 63 Anm. 183).

<sup>61</sup> Über die Hierarchie der Heiligen vgl. EI<sup>2</sup>, III, 1239; V, 543.

<sup>62</sup> Der offizielle Islam hat die Existenz von Geisterwesen stets akzeptiert; zwischen diesen und den Menschen und Heiligen gibt es Kontakte. – Über diese *ğinn* s. EI<sup>2</sup>, II, 546ff.

<sup>63</sup> Vgl. Enzyklopädie des Islams II, 257, Artikel über Talismane (*ḥawāmīl*); außerdem über magische Quadrate EI<sup>2</sup>, Supplement I, 153.

<sup>64</sup> Als besonders wirksam gelten die 1. Sure, die beiden kurzen Suren 113 und 114, außerdem Sure 2/255 und 9/129. Auch der Formel *bismillāhi r-rahmāni r-rahīm* wird große Zauberkraft zuerkannt.

und nicht auszurotten waren.<sup>65</sup> Wie üblich sind die Grenzen wieder sehr fließend; eine Rolle spielte, ob es sich um fromme oder um gottfeindliche Magie handelte, d. h. ob die magischen Handlungen einem guten oder wenigstens einem erlaubten Zwecke dienten oder ob unerlaubte Ziele vorlagen. Es entstand die Wissenschaft von der zulässigen Magie (*simiyā*), die von einer umfangreichen Literatur begleitet ist, denn auch orthodoxe Muslime studierten sie und ihre praktische Anwendung.<sup>66</sup> Erweist sich die Wirkung der Magie als schädlich für die Menschen, bedient sich der sie Ausübende gar außergöttlicher Kräfte, dann liegt schwarze Magie vor, die als Polytheismus (*širk*) zu be- und zu verurteilen ist. Die Haltung des offiziellen Islams hatte eine positive Seite insofern, als diese Duldung auch eine Kontrolle und Beeinflussung erlaubte, so daß es, wie HARTMANN<sup>67</sup> unterstreicht, „nie zu einem Hexenwahn in dem Ausmaße kam, wie ihn das Abendland erleben mußte“.

Es ist wieder festzuhalten, daß dieser Geisterglaube und diese magischen Praktiken überall im islamischen Bereich verbreitet sind, daß dabei viel vorislamisches Brauchtum, das dann aber meist islamisch übertüncht worden ist, auftaucht.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es einfach unmöglich ist, alle diese Bereiche, die wir als islamisches Recht und scholastisches Dogma, Mystik und Bruderschaft, Heiligenverehrung und Magie bezeichneten, zu trennen. Sie bestanden von Anfang an nebeneinander in der gesamten islamischen, nicht etwa nur in der halbislamisierten Welt. Es entbehrt auch jeder Grundlage, einigen Regionen oder Völkern besondere Präferenzen zuschreiben zu wollen, so etwa den Marokkanern eine besondere Vorliebe für den Heiligenkult, denn auch in Ägypten<sup>68</sup> oder der Türkei wird dieser Kult genauso intensiv ausgeübt.<sup>69</sup> Oft war es ganz einfach die besondere Interessenlage oder Romantik der europäischen Reiseberichterstatter, die diesen Zug des islamischen Lebens beschrieben und dabei die anderen Seiten, nämlich orthodoxe und scholastische Lehre, vernachlässigten oder zu erkennen nicht imstande waren. Unter gesamtislamischem<sup>70</sup> und historischem Aspekt kann nicht

<sup>65</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> II, 547; Enzyklopädie des Islams IV, 438–447, Art. *sihr* (Magie).

<sup>66</sup> Die „weiße Magie“ wird mit König Salomon (Sulaimān) in Zusammenhang gebracht.

<sup>67</sup> R. HARTMANN, *Religion des Islam*, 137.

<sup>68</sup> Vgl. M. GILSENAN: *Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford 1973. – A. L. S. MARSOT: *The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Century*, in: N. R. KEDDIE: *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley 1972, 149–165, schrieb S. 151, daß im 19. Jh. fast jeder Ägypter Mitglied zumindest einer mystischen Bruderschaft gewesen sei.

<sup>69</sup> Heilige Männer und Šufibruderschaften sind überall und in allen Schichten der Bevölkerung, ob arm oder reich, unterdrückt oder unterdrückend, zu finden; vgl. dazu M. GILSENAN: *Recognizing Islam. An Anthropologist's Introduction*, London 1982, der an einer Stelle (S. 115) bemerkt, daß *baraka* sowohl das Instrument in der Hand der Unterdrückten als auch der Unterdrücker sein könne.

<sup>70</sup> Diese Gesamtschau teilt auch J.-P. CHARNAY, *Sociologie religieuse de l'islam*, Paris 1977. Neben der „logocratie de l'islam“ (S. 56) als Ausdruck der rechtlichen Beziehungen

vertreten werden, Heiligenkult, Mystik, Bruderschaft und Magiepraxis seien eine Entarabisierung des Islams und eine Reaktion der nichtarabischen Kulturen auf den arabischen Islam, denn sie wurden auch bei den Arabern selbst praktiziert. Eine Entarabisierung erfolgte vielmehr am Ende der Umayyadenzeit und in der frühen Abbasidenzeit durch ganz andere Vorgänge, nämlich durch die Schaffung eines Vielvölkerstaates im Bereich des Kalifats vom Bagdad, worauf hier aber nicht eingegangen zu werden braucht.<sup>71</sup>

Kurzum, in den durch die Muslime eroberten Regionen Mesopotamien, Persien, Syrien, Palästina, Ägypten, Nordafrika und Spanien war der Islam als neue Religion zunächst ein Überbau über der Basis der einheimischen Kulturen; noch nach Jahrhunderten war die Mehrzahl der Unterworfenen noch nicht zum Islam übergetreten. Erst allmählich, mitunter als Folge einer forcierten Bekehrungstätigkeit vom 11. bis 13. Jahrhundert, änderten sich die Mehrheitsverhältnisse in den einzelnen Regionen, sei es dadurch, daß die Nichtmuslime nun zur Minderheit geworden waren, sei es dadurch, daß bestimmte Bereiche der bisherigen Kultur (z. B. das Christentum in Nordafrika) unterdrückt oder daß die einheimische Sprache, z. B. in Ägypten, durch das Arabische ersetzt worden war (aber nicht in Persien, wo sich das Persische, oder in großen Teilen Nordafrikas, wo sich das Berberische hielt),<sup>72</sup> oder sei es auch dadurch, daß Sitten und Gebräuche (z. B. Magie, regionale Feste, Prozessionen) einen islamischen Firnis bekamen, so daß letztendlich nach Jahrhunderten die aufgeführten gemeinsamen Züge aufraten – *šariʿa*, Bruderschaften mit Pflege der Mystik, Heiligenverehrung – und wir heute sagen können, die arabischen Staaten hätten den Islam als Basis ihrer Kultur (so wie wir auch von den europäischen Staaten sagen können, sie hätten das Christentum als Basis ihrer Kultur), was aber nicht ausschließt, daß sich die einzelnen Regionen dank des vorislamischen Erbes – abgesehen vom unterschiedlichen Einfluß der europäischen Zivilisation der letzten 150 Jahre – nicht doch wieder unterscheiden, so daß eben, wie V. MONTEIL es ausdrückte, regionale Färbungen des Islams entstanden.

In der Sahel-Zone Westafrikas war der islamische Einfluß in den ersten Jahrhunderten aber bei weitem nicht so intensiv, setzte vielmehr erst in großem Maßstab im 17. und 18. Jahrhundert ein, worauf wir nachfolgend noch eingehen werden, so daß ganz einfach nicht genügend Zeit war, die einheimischen Kulturen so zu durchdringen, wie es in den oben genannten Regionen der islamischen Welt der Fall war. Vielmehr ist in den Staaten Westafrikas heute nur ein islamischer Überbau vorhanden, aber die Basis ist die, wenn auch in einigen Bereichen bereits islamisierte, einheimische afrikanische Kultur.

zwischen den Menschen, aber auch derselben zu Gott, existiere das Netz der sozialen Abhängigkeiten und Beziehungen, wozu auch die Bruderschaften (S. 233ff.) gehörten.

<sup>71</sup> Vgl. dazu M. FORSTNER: *Al-Muʿtazz billāh. Die Krise des abbasidischen Kalifats im 3./9. Jahrhundert*, Gernersheim 1976, 5ff., 172ff., 258ff. mit weiterführender Literatur.

<sup>72</sup> Zum Problem der Verbreitung des Arabischen vgl. W. FISCHER & O. JASTROW u. a.: *Handbuch der arabischen Dialekte*, Wiesbaden 1980, 22f. mit weiterführender Literatur.

#### 4. Die Ausbreitung des Islams in Westafrika

Zur Beurteilung des afrikanischen Islams, in unserem Falle des Islams der Sahel-Zone und Westafrikas, ist es unerlässlich, die Geschichte des Vordringens des Islams heranzuziehen. Es wäre ja denkbar, daß besondere Formen, Richtungen oder Häresien bei der Verbreitung des Islams zumindest in gewissen Epochen eine Rolle spielten.

##### a) Der Islam als Religion einer Minderheit (9.–12. Jh.)

Im 8. und 9. Jahrhundert verbreiteten muslimische Kaufleute aus Nordafrika, die unter Benützung der schon lange bestehende Routen mit den Schwarzafrikanern Handel trieben, den Islam<sup>73</sup> auch in der Sahel-Zone; allerdings ist diese Verbreitung sehr begrenzt, ja geradezu punktuell zu nennen, denn diese Kaufleute hatten nur vereinzelt Erfolg bei ihren afrikanischen Handelspartnern, nicht aber bei der großen Masse der Bevölkerung. Diese Händler gehörten zumeist der damals in Nordafrika sehr verbreiteten ibādītischen<sup>74</sup> Richtung an,<sup>75</sup> die einen sehr nüchternen, wirtschaftsorientierten, auf keinen Fall mystischen Islam vertrat.<sup>76</sup> Anziehend mußte diese Richtung auch deswegen sein, da sie die Universalität des Islams und das

<sup>73</sup> Zur Vorbereitung des Islams durch Händler vgl. I. M. LEWIS: *Islam in Tropical Africa*, 2. Aufl. London 1980, 20–27; J. S. TRIMMINGHAM: *Islam in West Africa*, London 1959, 35; ders.: *The Influence of Islam upon Africa*, 2. Aufl. London 1980, 34; J.-L. TRIAUD: *Islam et sociétés soudanaises au moyen-âge*, Paris–Ouagadougou 1973, 58f., 72f.

<sup>74</sup> Die Ibāditen sind als gemäßiger Zweig der Hāriğiten anzusehen, die, nachdem sie dem Kalifat der Umayyaden Widerstand geleistet hatten, auch in Nordafrika Zuflucht gefunden hatten, wo ihre Lehre bei den Berbern Anklang fand. Um 777 gründeten sie dort das Reich von Tāhart (heute Tiaret in Algerien), das den Saharahandel kontrollierte (vgl. dazu M. FORSTNER: *Das Wegenetz des Zentralen Maghreb in islamischer Zeit*, Wiesbaden 1979, 52f.; eine eingehende Studie über den Aufbau und die historische Entwicklung dieses Staates liegt nunmehr vor durch U. REBSTOCK: *Die Ibāditen im Magrib (2./18.–4./110. Jh.)*. *Die Geschichte einer Berberbewegung im Gewand des Islam*, Berlin 1983, und durch W. SCHWARTZ: *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika. Der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams*, Bonn 1983; vgl. außerdem P. CUPERLY: *Introduction à l'étude de l'ibādisme et de sa théologie*, Alger 1985). Über die Präsenz von ibaditischen Gelehrten in Westafrika s. J. CUOQ: *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest. Des origines à la fin du XVIe siècle*, Paris 1984, S. 17.

<sup>75</sup> B. P. CLARKE: *West Africa and Islam. A Study of Religious Development from the 8th to the 20th Century*, London 1982, 10–11.

<sup>76</sup> Zur Lehre gehörte, daß der Mensch Gott nicht von Angesicht zu Angesicht schauen könne (SCHWARTZ, *Anfänge*, 75). Erst im 11. und 12. Jh. werden auch in der ibādītischen Literatur heilige Männer und Frauen genannt, fand der Heiligenkult Eingang; auch trat dann wie überall die Verbindung von Gelehrtem und Heiligem auf (vgl. dazu H. T. NORRIS: *The Berbers in Arabic Literature*, London/New York 1982, 82, 88, 91). Dies darf aber nicht überbewertet werden, vielmehr handelt es sich wohl um Ausnahmeseinungen. Bei den Ibāditen der Mzab-Region im südlichen Algerien wurde, und wird noch heute, jeglicher Heiligenkult streng abgelehnt (vgl. P. SHINAR: *Ibādiyya and Orthodox Reformism in Modern Algeria*, 105, 117, in: *Scripta Hierosolymitana* [Jerusalem] 9 [1961], 96–120).

Prinzip der Gleichberechtigung alle Gläubigen, auch der Neumuslime, lehrte (ohne daß dies in einen reinen Antiarabismus ausgeartet wäre).<sup>77</sup>

Diese unorthodoxen Vertreter des Islams wurden alsbald zurückgedrängt;<sup>78</sup> es setzte sich der sunnitische Islam durch, denn die muslimischen Händler, die als absolute Minderheiten unter heidnischen Herrschern lebten, richteten sich nach dem malikitischen Recht, denn auf diese Weise wurde ihnen auch in ungläubiger Umgebung, als das das *Bilād as-Sūdān* („Land der Schwarzen“) angesehen wurde, ein Mindestmaß an Rechtssicherheit geboten.<sup>79</sup>

### b) Der Islam als Religion der Eliten (12. – 16. Jh.)

Der sunnitische Islam wurde noch verstärkt durch die aus den Sanhāga der Sahara hervorgegangene Dynastie der Almoraviden, die ihre Eroberungen unter ihrem Führer ʿAbd Allāh b. Yāsīn als Kampf für die Wiederherstellung des wahren Islams ansahen<sup>80</sup> und die militante sunnitisch-malikitische Richtung<sup>81</sup> in Nordafrika in weiten Teilen der Sahara verbreiteten.<sup>82</sup> Der Sieg dieser Dynastie war der Triumph der Rechtsgelehrten (*fuqahāʾ*), deren Zentrum Qairawān in Tunesien war, wenngleich das Element des asketischen Kämpfers (*murābit* = *muḡāhid*, nicht etwa im Sinne eines marabout', s. unten S. 66) in dieser Bewegung auch vorhanden war.

<sup>77</sup> So Schwartz, Anfänge, 275.

<sup>78</sup> Während Ifriqiya (etwa das Gebiet des heutigen Tunesien) bereits seit der Mitte des 9. Jh.s sunnitisch-malikitisch war (vgl. M. TALBI: *L'Émirat Aghlabide*, Paris 1966, 235) hielten sich in Algerien alidische und ibādītische Kleinreiche bis ins 10. Jh. (vgl. M. FORSTNER, *Wegenezis*, 52, 54f). Danach finden wir Ibāditen nur noch in südalgerischen und südtunesischen Rückzugsgebieten, doch kontrollierten sie weiterhin den Saharahandel (vgl. M. BRETT: *Ifriqiya as a Market for Saharan Trade from the Tenth to the Twelfth Century A. D.*, 356, in: *Journal of African History* 10 [1969], 347–364); ibādītische Spuren lassen sich in den Gebieten südlich der Sahara aber nicht nachweisen (so TRIAUD, *Islam*, 212).

<sup>79</sup> Es ging dabei um das Problem, inwieweit in heidnischer Umgebung die Bestimmungen der *ṣarīʿa* gelten sollten und, vor allem, durchgesetzt werden konnten. Bis ins 11. Jh. – soweit die Nachrichten – war in den islamischen Stützpunkten jeweils ein *nāzir* (Obmann), der mit Zustimmung des heidnischen Herrschers die Verhältnisse der Muslime überwachte. Die malikitischen Gelehrten akzeptierten diese Regelung, da in ihren Augen eine heidnische Regierung immer noch besser als gar keine Regierung war (vgl. dazu den instruktiven Aufsatz von M. BRETT: *Islam and Trade in the Bilād as-Sūdān*, 436f., in: *Journal of African History* 24 [1983], 431–440).

<sup>80</sup> Die ibādītischen Händler wurden von ihnen wie Ungläubige verfolgt (vgl. NORRIS, *Berbers*, 128).

<sup>81</sup> Dazu N. LEVIZION: *ʿAbd Allāh b. Yāsīn and the Almoravids*, bes. S. 78–112, in: WILLIS, *Studies*, 78–112. – J. FROELICH (*Les musulmans d'Afrique noire*, Paris 1962, 25) verkannte die Lehre des Ibn Yāsīn und seiner Almoraviden völlig, wenn er schreibt, durch sie habe die Vorstellung der *baraka* und der Heiligenkult in Schwarzafrika Eingang gefunden. Das war damals eben noch nicht der Fall!

<sup>82</sup> Es scheint aber eine Legende zu sein, daß sie auch Ghana erobert hätten (H. J. FISHER: *Early Arabic Sources and the Almoravid Conquest of Ghana*, 558, in: *Journal of African History* 23 [1982], 549–560).

Es breitete sich also in Nordafrika der Islam zunächst in seiner sunnitischen Prägung aus; erst unter den Almohaden trat nach dem 12. Jahrhundert eine Veränderung insofern ein, als neben der reinen Lehre auch das Šūfitum und der Heiligenkult gefördert wurden. Mystik und Rechtswissenschaft verbanden sich nunmehr offen in Nordafrika.<sup>83</sup>

Die neue Religion drang in die Reiche von Takrur, Ghana, Mali, Songhai und ins Hausaland ein.<sup>84</sup> Um 1600 lag die Stärke des Islams bei den privilegierten Schichten<sup>85</sup> der Herrscher und ihrer Verwaltungsbeamten, der Gelehrten und Händler; er war zumeist auf die Städte beschränkt, während die Masse der Bevölkerung der ländlichen Gegenden unberührt blieb.<sup>86</sup> Es muß aber betont werden, daß spätestens seit dem 12. Jahrhundert islamische Gelehrte (Kleriker, wie L. SANNEH<sup>87</sup> sie nennt) neben den Händlern ebenfalls in großem Maße dazu beitrugen, den Islam vom Senegal bis ins Hausaland in orthodoxer Form zu verbreiten.

Der Islam erhielt sein ausgesprochen elitäres Gepräge dadurch, daß nach den Händlern die islamischen Gelehrten, die *‘ulamā’*, gekommen waren, die in den damaligen Handelszentren,<sup>88</sup> wie Gao, Timbuktu, Walata, Jenne, Kano, Katsina, Sokoto, Zaria und Bornu, den Koran, die Traditionswissenschaften und das islamische Recht unter strenger Beachtung der malikitischen Richtung lehrten. Gerade die *šarī‘a* gewann an Bedeutung, denn sie bot für den ganzen West- und Nordafrika überziehenden Handel die rechtlichen

<sup>83</sup> So N. LEVTZION in *Cambridge History of Africa* (1977), III, 339f., 346f., 362. – Der geistige Begründer dieser Bewegung, Ibn Tūmart (gest. 1130) (über ihn EP<sup>2</sup>, III, 958f.), war zum einen streng sunnitisch, indem er Koran, Sunna und den Konsens der Prophetengenossen zugrunde legte, andererseits übernahm er von den Schiiten die Lehre vom unfehlbaren Imam und außerdem schätzte er al-Gazālī, dessen Bücher von den Almoraviden in Andalusien öffentlich verbrannt worden waren.

<sup>84</sup> Vgl. CLARKE, 37, 40, 47, 60; M. HISKETT: *The Development of Islam in Hausaland*, 58f., in: M. BRETT (Hrsg.): *Northern Africa. Islam and Modernization*, London 1973, 57–64.

<sup>85</sup> So TRIMINGHAM, *Influence*, 34; P. HEINE: *Die westafrikanischen Königreiche Ghana, Mali und Songhai aus der Sicht der arabischen Autoren des Mittelalters*, Münster 1973, S. 106.

<sup>86</sup> So CLARKE, 71; TRIMINGHAM, *Influence*, 81; vgl. TRIAUD, *Islam*, 218.

<sup>87</sup> L. SANNEH: *The Origins of Clericalism in West African Islam*, in: *Journal of African History* 17 [1976], 49–72. N. LEVTZION (*Patterns of Islamization in West Africa*, 38, in: D. F. McCALL & N. R. BENNETT: *Aspects of West African Islam*, Boston University Papers on Africa, Vol. V [1971], 31–39) machte darauf aufmerksam, daß man unterscheiden müsse: Gelehrte, die am Hofe der Herrscher lebten und die deshalb Kompromisse schließen mußten, und solche, die in den Handelszentren leben, das hohe Niveau der islamischen Gelehrsamkeit wahrten und die reine Lehre vertraten, woraus dann viel später die *Ġihād*-Bewegungen hervorgingen.

<sup>88</sup> Kano war für die Rechtswissenschaft berühmt, Zaria und Katsina für arabische Grammatik, Bornu für Koranauslegung, Sokoto für Mystik.

<sup>89</sup> M. HISKETT: *The Development of Islam in West Africa*, London–New York 1984, S. 313f. zeigte, wie wichtig die *šarī‘a* für die Staatenbildung war, bot sie doch Rechtsregelungen, deren Kenntnis unter den Händlern und Gelehrten weit verbreitet war; vgl. dazu auch J. CUOQ: *L’histoire de l’islamisation de l’Afrique de l’ouest*, Paris 1984, S. 299.

Regelungen, selbst in den Reichen, die noch gar nicht islamisch zu nennen sind.

Die Verbindung zu Nordafrika und dem Nahen Osten blieb durch die Gelehrten und die die Pilgerfahrt durchführenden Muslime stets gewahrt.<sup>90</sup> Der sunnitische Islam herrschte vor, selbst wenn man die Erfüllung der Pflichten nicht so ernst nahm. In der damaligen Periode, in der nur Minderheiten dem Islam anhängen, war dieser ausgesprochen tolerant in dem Sinne, daß er die heidnische Umwelt nicht mit Waffengewalt zu missionieren suchte, wie es dann später der Fall sein sollte (s. unten S. 47), denn dazu war er einfach nicht in der Lage. Hinzu kam, daß das Arabische angesichts der sprachlichen Zersplitterung der Sahel-Zone die einzig schriftlich faßbare Sprache war, so daß man sich ihrer selbstverständlich nunmehr in der Verwaltung und im Handel bediente.<sup>91</sup> In diesen Reichen, die aber noch nicht als islamisch zu bezeichnen sind, mit ihrer zentralistischen Gesellschaft stiegen die Muslime bald in der Regierungshierarchie auf<sup>92</sup> und machten sich in der Verwaltung und Rechtsprechung unentbehrlich; wobei sie wiederum den Herrschern die Möglichkeit eröffneten, größere regionale Einheiten zu schaffen. In den weniger zentralisierten Gebieten,<sup>93</sup> also am Rande der Sahel-Zone waren es weiterhin die Händler, die den Islam verbreiteten, aber auch schon wandernde Gelehrte, die von Niederlassung zu Niederlassung zogen und den Islam propagierten.

c) *Der Islam auf dem Weg zur Religion der Mehrheit (17.–18. Jh.)*

Im 17. Jahrhundert waren die Muslime, abgesehen von den Tuaregs, die schon frühzeitig islamisiert worden waren, und vom Gebiet des heutigen Mauretanien, das bereits ein Jahrhundert vorher durch die Banū Ḥassān arabisiert worden war, in Westafrika noch immer in der Minderheit, was nur eine friedliche Verbreitung des Islams zuließ. Tausende von teilweise recht kleinen Muslingemeinden waren entlang den Handelsrouten entstanden.<sup>94</sup> Es wird, zumindest von den Vertretern der These des afrikanischen *Ṭarīqa-Islams*, ganz einfach übersehen, daß diese Muslime – waren sie doch immer noch in der Minderheit! – die Erfüllung ihrer Pflichten zwar teilweise recht lax handhabten, aber sich nicht unbedingt mit den Heiden vermischten; vielmehr hatten die Muslime ihre eigenen Siedlungen und unterschieden sich von der heidnischen Umgebung gerade durch die islamischen Sitten (Eßge-

<sup>90</sup> Vgl. E. M. SERTAIN: *Jalal al-Din al-Suyuti's Relations with the People of Takrur*, 194f., in: *Journal of Semitic Studies* 17 (1971), 193–198.

<sup>91</sup> Vgl. dazu J. O. HUNWICK: *Literacy and Scholarship in Muslim West Africa in the Pre-Colonial Period*, Nsukka (Nigeria) 1974, bes. 14ff.

<sup>92</sup> So. P. B. CLARKE: *Islamic Millenarianism in West Africa: A 'Revolutionary Ideology?*, 324, in: *Religious Studies* 16 (1980), 317–339; TRIMMINGHAM, *Influence*, 96; LEWIS, *Islam in Tropical Africa*, 27; vgl. R. L. MOREAU: *Africains musulmans*, Paris–Abidjan 1982, 113ff.; S. M. LISSOKO: *Tomboucto et l'empire Songhai*, Abidjan–Dakar 1975, 183, 187f.

<sup>93</sup> LEWIS, *Islam in Tropical Africa*, 33, meint, es sei für die Verbreitung völlig gleichgültig gewesen, ob das jeweilige politische System zentralisiert oder nicht gewesen sei.

<sup>94</sup> CLARKE, 76ff., 108.

wohnheiten, Vollkleidung) absichtlich! Aber in dem Maße, wie sich die zahlenmäßigen Verhältnisse in den folgenden zwei Jahrhunderten zugunsten der Muslime wandelten, und zwar geographisch gesehen von Nord nach Süd fortschreitend günstiger werdend, im selben Maße wurde immer mehr auf die korrekte Einhaltung der islamischen Pflichten geachtet, denn in diesen Jahrhunderten drang die islamische Gelehrsamkeit bis an die Grenzen des Tropenwaldes vor. Die führenden *‘ulamā’* Nordafrikas und Ägyptens ließen es sich nunmehr angelegen sein, die wahre Lehre zu fördern, indem sie sich dafür einsetzten, allenthalben das Wissen um den Islam zu mehren und das Niveau der Imame, selbst im kleinsten Dorf der Sahel-Zone, zu heben. Bekannt sind die Schriften des großen Gelehrten Muḥammad ‘Abd al-Karīm al-Maḡīlī (gest. um 1504) aus Tlemcen in Algerien und die des Ägypters Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1505). Diesem war es vor allem ein Dorn im Auge, daß nicht alle Regelungen der *šari‘a* in Westafrika korrekt beachtet wurden (so etwa die Vorschriften hinsichtlich des Erbrechts) und daß nichtislamische Steuern erhoben wurden, daß Islam und heidnische Riten noch nebeneinander existierten oder gar vermengt wurden, daß noch immer Idole verehrt wurden.<sup>95</sup> Auch al-Maḡīlī,<sup>96</sup> der bei den Tuaregs in den Zentren der Gelehrsamkeit wie Tagedda, Air und Gao, aber auch im Hausaland gelehrt hatte und in dessen Person sich die rigorose Rechtslehre malikitischer Provenienz mit mäßigender süfischer Durchdringung vereinigte, wollte diese in seinen Augen verwerfliche, die einheimischen Sitten und Bräuche tolerierende Haltung nicht länger dulden. Die *šari‘a*, lehrte er, müsse streng angewandt werden. Jeder Herrscher, der nicht Muslim sei, sei ein Unterdrücker und müsse beseitigt werden, ebenso wie derjenige muslimische Herrscher, der nichtislamische Steuern in seinem Reich zulasse. Mit dieser militanten Haltung al-Maḡīlīs wird die Epoche des *ḡihād* (Heiligen Krieges) und der Reform des Islams, beide darauf abzielend, die Herrschaft der *šari‘a* durchzusetzen, eingeleitet.<sup>97</sup>

As-Suyūṭī, der einer der größten Gelehrten des mamlukischen Ägyptens war und bei dem viele Gelehrte der Tuaregs<sup>98</sup> und der damaligen Reiche<sup>99</sup> Ghana, Taktur, Mali und Songhai studierten, beeinflusste durch seine Werke ebenfalls das zeitgenössische Westafrika. Im Gegensatz zu al-Maḡīlī war er

<sup>95</sup> Vgl. M. HISKETT: *An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth Century to the Eighteenth Century*, 578f., in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962), 577–596.

<sup>96</sup> Über ihn J. O. HUNWICK: *Shari‘a in Songhay. The Replies of al-Maḡhīlī to the Questions of Askia al-Ḥājj Muḥammad*, London 1985; vgl. *Epître d'al-Maḡhīlī à l'Askia Muhammad de Gao*, in: J. M. CUOQ: *Recueil des Sources Arabes*, Paris 1975, 399–435; M. HISKETT: *The Sword of Truth. The Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, New York 1973, 60; H. T. NORRIS: *The Tuaregs. Their Islamic Legacy and its Diffusion in the Sahel*, Wiltshire 1975, 38.

<sup>97</sup> HISKETT, *Islamic Tradition*, 586. – al-Maḡīlī bemängelte immer wieder, daß bei vielen Gelehrten, die er *‘ulamā’ as-sū’* nennt, keine ausreichenden Kenntnisse vorlägen.

<sup>98</sup> Dazu NORRIS, *Tuaregs*, 41.

<sup>99</sup> Dazu SARTAIN, 197f.

jedoch in seiner Haltung gegenüber den einheimischen Bräuchen nachsichtiger und flexibler;<sup>100</sup> so tolerierte er, insofern durch die ägyptischen Verhältnisse geprägt, den Gebrauch magischer Praktiken und das Tragen von Amuletten; auch war es für ihn nichts Verwerfliches, wenn die Gelehrten durch das einfache Volk in einer Weise, die an den Heiligenkult heranreichte, verehrt wurden. In der westlichen Sahara, wie NORRIS<sup>101</sup> feststellte, und das gilt auch für die Sahel-Zone, gab es keine Trennlinie zwischen Gelehrten und Heiligen, denn das Übernatürliche war immer dann mit einem Menschen verbunden, wenn dieser sich mit islamischen Texten befaßte, und sei es das Studium malikitischer Rechtstexte. Von einem islamischen Rechtsgelehrten wurde erwartet, daß er nicht nur die *šarī'a* beherrschte, sondern daß er auch die Mystik (*taṣawwuf*) studierte, denn seit al-Gazālī bemühten sich die Gelehrten immer, Verstandeswissen (*'ilm*) mit intuitiver Inspiration (*ma'rifa*) zu verbinden; auf das Gebiet des Rechts übertragen bedeutete dies das Studium des äußeren (*'ilm az-zāhir*) und des inneren Wissens (*'ilm al-bāṭin*) der islamischen Regelungen. Diese Verbindung von *šarī'a* und Šūfītum, wie sie seit al-Gazālī im gesamten arabischen Bereich zu finden ist, war auch unter den Gelehrten der Sahel-Zone üblich,<sup>102</sup> aber dieses Studium der Mystik, und darauf hat C. C. STEWART<sup>103</sup> besonders hingewiesen, war nicht an irgendeine Bruderschaft gebunden, denn die Bruderschaften spielten noch im 17./18. Jahrhundert als Institution keine Rolle für die Verbreitung des Islams (anders dann die Lage im 19. Jahrhundert).

Dabei muß berücksichtigt werden,<sup>104</sup> daß damals der Islam noch immer relativ schwach war gegenüber dem Heidentum, wenn auch die neue Religion flächenmäßig ziemlich weit verbreitet war. Auch nahmen es die neubekehrten Muslime mitunter recht leicht mit den islamischen Vorschriften, ja vermischten sie oft mit den heidnischen Bräuchen des Polytheismus. Noch immer trug das heidnische Gewohnheitsrecht den Sieg über die *šarī'a* davon, und eben dies war den *'ulamā'* ein Greuel, da sie auf keinen Fall eine Annäherung zwischen Islam und Heidentum wollten. In diesem Stadium, in dem die Muslime noch in der Minderheit waren, aber sich bereits Hoffnung auf eine Änderung der Lage machten, galt der Kampf den Synkretisten (*muhallitūn*) und war das Ziel die ideale, der *šarī'a* folgende Gemeinschaft.

<sup>100</sup> Die *'ulamā'* von Timbuktu schlossen sich mehr as-Suyūṭī denn dem militanten al-Maḡīlī an (vgl. N. LEVIZION: *Islam in West African Politics*, 338, in: Cahiers d'Etudes Africaines 28 [1978], 333–345).

<sup>101</sup> H. T. NORRIS: *Muslim Sanhāga Scholars of Mauritania*, 148, in: J. R. WILLIS: *Studies in West African History*, Bd. I (London 1979), 147–159.

<sup>102</sup> Der große Rechtsgelehrte Aḥmad Bābā vertrat, daß jede Gesellschaft neben den *'ulamā'* auch gelehrte Heilige (*auliyā'*) brauche (vgl. M. A. ZOUBER: *Ahmad Bābā de Tombouctou [1556–1627]; sa vie et son œuvre*, Paris 1977, 167).

<sup>103</sup> C. C. STEWART: *Southern Saharan Scholarship and the Bilād as-Sūdān*, 90f., in: *Journal of African History* 17 (1976), 73–93.

<sup>104</sup> Vgl. dazu J. R. WILLIS: *Jihād fī sabīl Allāh – Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of its Evolution in the Nineteenth-Century West Africa*, 401, in: *Journal of African History* 8 (1967), 395–415.

Diese Bestrebungen der 'ulamā' und die immer bessere Kenntnis des islamischen theologischen Schrifttums brachten es mit sich, daß die Lehre vom Mahdī („der von Gott Geleitete“), der als gerechter Herrscher vor dem jüngsten Gericht und vor dem Ende der Zeiten auftreten sollte, Eingang fand. Vor seinem Erscheinen seien die Muslime entzweit, würden sie sich bekämpfen und würde Anarchie herrschen, so daß alle die Ankunft eines Erneuerers (*muğaddid*) herbeisehnten, eben des Mahdī, der dann den wahren Islam für ein Jahrtausend wiederherstellen werde. Die im gesamten sunnitischen Islam, also auch in Nordafrika, verbreitete mahdistische Tradition wurde zusammen mit anderem traditionellen Gedankengut durch al-Mağīlī, der ja selbst in den Zentren der Gelehrsamkeit der Sahel-Zone gelehrt hatte, und von as-Suyūṭī verbreitet,<sup>105</sup> so bei den Tuaregs, dann bei vielen anderen Bewegungen der Sahel-Zone (etwa um 1670 in Südmauretanien), wann immer islamische Reformer auftraten,<sup>106</sup> den *ğihād* ausriefen und die Erneuerervorstellung des Mahdismus für ihre Ziele einspannten. Diese Bewegungen sind typisch für den Übergang vom Minoritäten- in den Majoritätenstatus; mit zunehmender Macht suchten die Muslime ihre Religion mit Waffengewalt durchzusetzen, wobei der Klerus, d. h. die 'ulamā', die wahre islamische, der *šarī'a* verpflichtete Gesellschaft forderten.<sup>107</sup> Daß dabei der Heilige Krieg (*ğihād*) bereits als Mittel gegen die Ungläubigen eingesetzt wurde, zeigt das neue Selbstbewußtsein der Muslime. Im 19. Jahrhundert sollten dann die Westafrika überziehenden großen *Ğihād*-Bewegungen dies besonders deutlich machen. Noch war es aber nicht soweit, obwohl sie lokal schon auftraten,<sup>108</sup> so in Shinqit (1673), Futa Bondu (1690), Futa Jalon (1725) und Futa Toro (1775).

Um diese Zeit und mit einer Verspätung von etwa 3 Jahrhunderten im Vergleich zur übrigen islamischen Welt (Nordafrika – Ägypten – Naher Osten) verbreiteten sich auch die Bruderschaften in ihrer organisierten Form allmählich in der Sahel-Zone.<sup>109</sup> Mystik (*tasawwuf*) als Komplement der *šarī'a* war ja, wie wir bereits gehört haben, anerkannter Gegenstand islamischer Gelehrsamkeit geworden, aber eben noch auf der rein individuellen Basis als

<sup>105</sup> Dazu CLARKE, *Islamic Millenarianism*, 342f., außerdem die wichtige Studie von A. A. BATRAN: *Islam and Revolution in Africa*, Brattleboro 1983, dort über die Verbreitung des Mahdī-Glaubens S. 32ff.

<sup>106</sup> Vgl. CLARKE, *Islamic Millenarianism*, 326ff.

<sup>107</sup> N. LEVTZION (*Islam in West African Politics*, 337) hat herausgearbeitet, daß zu unterscheiden ist zwischen den 'ulamā', die im Dienste der einheimischen Herrscher standen und die deshalb recht gemäßigt waren, und diejenigen 'ulamā', die einerseits eine höherwertige Ausbildung und außerdem Kontakte zur islamischen Außenwelt des Vorderen Orients hatten, denn diese traten extrem radikal auf; sie, die zumeist nicht im Dienste von Herrschern standen, waren es, die dann die *Ğihād*-Bewegungen auslösten.

<sup>108</sup> Dazu P. D. CURTIN: *Jihad in West Africa: Early Phases and Interrelations in Mauritania and Senegal*, 15f., 21ff., in: *Journal of African History* 12 (1971), 11–24, der zeigen konnte, daß die *Ğihād*-Bewegungen schon sehr viel früher als bisher angenommen eingesetzt hatten.

<sup>109</sup> Vgl. M. HISKETT: *The Development of Islam in West Africa*, London–New York 1984, S. 244ff.

Erkenntnis des suchenden Gelehrten inmitten seines kleinen Schülerkreises, noch nicht als Orden, wie es später der Fall sein sollte. In einer eingehenden Studie untersuchte JENKINS<sup>110</sup> die Entwicklung der Bruderschaften in Nordwestafrika bis 1900 und stellte fest, daß die *šarī'a* bei ihnen anerkannt war, daß die Sūfis aber darüber hinaus gingen, indem sie die geistige Verbindung zu Gott herzustellen suchten. Seit dem 12./13. Jahrhundert verbreitete sich die Mystik in der professionellen Form der Bruderschaften über Nordafrika (dem heutigen Marokko, Algerien und Tunesien), an deren Spitze die großen Gelehrten ihre Schulen einrichteten; seit dem 15./16. Jahrhundert entwickelten sich durch die Einbindung der Laien die festen Hierarchien innerhalb der Bruderschaften, wie wir sie heute kennen, mit ihrem System von Riten und ihrem Netz von Zweigstellen (*zawāyā*). Bis 1900 entstanden über 23 Bruderschaften. Politische und kommerzielle Gründe waren meist Ursache dieser Zersplitterung, denn oft ist eine Bruderschaft nur auf einen Stamm oder eine Region beschränkt; andererseits gibt es Bruderschaften mit Berufspräferenzen, z. B. solche, deren Mitglieder nur Händler sind. Auch beschränkten sich die bruderschaftlichen Organisationen nicht nur auf das Religiöse und die Gelehrsamkeit, sondern ihnen eigneten auch handfeste wirtschaftliche Interessen, denn die über das Land verbreiteten Zweigstellen dienten auch als Stützpunkte, die von Händlern, die Mitglieder eines Ordens waren, genutzt werden konnten. Die Oberhäupter der Bruderschaften nahmen auch politischen Einfluß wahr, traten oft gegen die Herrscher auf, indem sie die *šarī'a* verteidigten<sup>111</sup> und indem sie die von den Herrschern auferlegten Abgaben (*mukūs*) als nicht mit ihr übereinstimmend ablehnten.

In den Gebieten südlich der Sahara machten sich die Bruderschaften nicht vor der Mitte des 17. Jahrhunderts wirklich aktiv bemerkbar<sup>112</sup> (in die Waldzone drangen sie sogar erst im 20. Jahrhundert vor), und dann auch noch regional in unterschiedlichem Ausmaße. Zunächst in Mauretanien – hier bereits, begründet durch die Nähe zu Marokko, in den Anfängen des 16. Jahrhunderts; aber dann dauerte es doch noch an die 200 Jahre, bis wir von einer wirklichen Verbreitung der Bruderschaften sprechen können. Bemerkenswert ist, daß die gelehrten Häupter dieser Orden, wie ihre Kollegen der

<sup>110</sup> R. G. JENKINS: *The Evolution of Religious Brotherhoods in North and Northwest Africa 1523–1900*, in: J. R. WILLIS: *Studies in West African Islamic History*, Bd. I (London 1979), 40–77.

<sup>111</sup> JENKINS, *Evolution* 60.

<sup>112</sup> L. BEHRMAN: *Islamization of the Wolof*, 111 (in: D. F. McCALL: *Western African History*, New York 1969) betont, daß dies im Senegal erst im 17. und 18. Jh. gewesen sei; N. LEVTZION: *Conversion to Islam*, New York 1979, 216 meint sogar, die Bruderschaften seien für Westafrika erst im 18. Jh. bedeutsam geworden; auch hätten sie, abgesehen vom Sonderfall Senegal, hauptsächlich bei den oberen sozialen Schichten Anklang gefunden (LEVTZION in: D. F. McCALL & N. R. BENNETT: *Aspects of West African Islam*, Boston University Papers on Africa V [1971], 39.) – Diese Feststellungen stehen natürlich im krassen Gegensatz zu denjenigen TIBIS, der durch seine These den Eindruck erweckt, dem *Tariqa-Islam*, also den Bruderschaften, sei die Islamisierung Westafrikas zu verdanken.

vergangenen Jahrhunderte auch, das Studium und die Lehren der *šarī'a* mit denen der Mystik verbanden; nirgends ist eine Trennung zu bemerken.<sup>113</sup>

Die Bruderschaften, die sich zunächst in Nordafrika verbreiteten, ehe sich von ihnen dann wieder Unterabteilungen abspalteten, waren die Qādirīya, die Šādīliya und die Tiğāniya. Die Qādirīya war in Bagdad im 12. Jahrhundert entstanden und drang dann nach Nordafrika vor. Südlich der Sahara<sup>114</sup> wurde ihr großer Förderer Aḥmad al-Bakkā'ī (gest. 1515), der sie in Mauretanien führte, doch den eigentlichen Aufschwung erlebte sie erst im 18. Jahrhundert unter Sidi Muḥtār al-Kuntī (gest. 1811).<sup>115</sup> Ihre Gelehrten und Anhänger vertraten die malikitische Rechtsschule, daneben pflegten sie aber auch die Mystik.<sup>116</sup> Sie dehnten ihre Organisation in die östlich angrenzenden Bereiche der Sahel-Zone (also ins heutige Mali und Niger) aus, so daß die Qādirīya bei den Tuareg und im nördlichen Hausaland viele Anhänger fand.<sup>117</sup>

Ebenfalls in Westafrika verbreitete sich die von Abū Madyan (gest. 1197) aus Tlemcen und 'Alī Šādīli (gest. 1256) aus Tunis gegründete Šādīliya-Bruderschaft,<sup>118</sup> deren Lehre sich auf drei Hauptpfeiler stützt: Ehrfurcht vor Gott, Ergebung in den Willen Gottes und Befolgung der Sunna in Wort und Tat. Die Leiter dieses Ordens erhoben stets den Anspruch, streng orthodox zu sein und sich an die *šarī'a* zu halten, ließen aber den mystischen Praktiken zu Zwecken religiöser Übungen großen Raum. Bettelei war verpönt, die Pflicht zur Arbeit wurde betont. Über Mauretanien fand die Šādīliya im 18. Jahrhundert bei den Wolof<sup>119</sup> im Senegal Eingang, ehe sie dann später durch die Murīdiya zurückgedrängt wurde (s. unten S. 58).

Eine viel jüngere, gleichwohl aber heute angesehene und überall zu findende Bruderschaft ist die Tiğāniya, deren Gründer Aḥmad at-Tiğāni<sup>120</sup> (gest. 1815 in Fez) zwar auch auf dem Boden der *šarī'a* stand, doch vor allem die Sündlosigkeit der Führer der Bruderschaft und die Hierarchie der Heiligen verkündigte.<sup>121</sup> Südlich der Sahara verbreitete sie sich vor allem im 19. Jahrhundert (s. unten al-Ḥāḡḡ 'Umar).

<sup>113</sup> Im Gegensatz dazu ruft TIBI (*Krise*, 91) stets den Eindruck hervor, die Bruderschaften mit ihrer Mystik seien der unversöhnliche Gegensatz zum *šarī'a*-Islam.

<sup>114</sup> Dazu A. A. BATRAN: *The Kunta, Sidi al-Mukhtār al-Kuntī, and the Office of Shaykh al-Tariqa 'l-Qādirīyya*, 118ff., 127f., 136, in: J. R. WILLIS: *Studies in West African Islamic History*, I, 113–146.

<sup>115</sup> Über diesen A. A. BATRAN: *Islam and Revolution in Africa*, Brattleboro 1983, 33ff.

<sup>116</sup> Dazu ausführlichst C. C. STEWART: *Islam and Social Order in Mauretania*, Oxford 1973, 36, 39, 67ff.

<sup>117</sup> NORRIS, *Tuaregs*, 43, bes. 112.

<sup>118</sup> Diese Bruderschaft wurde vor allem durch die Azhar in Kairo gefördert (vgl. CH. E. ADAMS: *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933, S. 23 Anm. 5).

<sup>119</sup> Vgl. CLARKE, 78; STEWART, *Islam and Social Order*, 165f.

<sup>120</sup> Über ihn s. J. ABUN-NASR: *The Tijaniyya. A Sufi Order in the Modern World*, London 1965, 14.

<sup>121</sup> Über seine Lehre vor allem ABUN-NASR, 26ff.

Alle Bruderschaften betrieben eine ausgesprochene Bildungsarbeit. Sie gründeten, wie sie es in Nordafrika auch getan hatten, in der Sahel-Zone islamische Zentren, die zu Mittelpunkten der Gelehrsamkeit wurden. Ihre Organisationen waren sehr einflußreich und effektiv. Es gab verschiedene Grade der Mitgliedschaft, in die man nur nach Vollzug von Initiationsriten aufsteigen konnte. Es stimmt, daß derartiges nicht in der *šarī'a* geregelt ist, es widerspricht ihr aber auch nicht. Dieses hierarchische System der Bruderschaften ist überall verbreitet, gehört zum Islam, ist die andere, die ergänzende Seite der *šarī'a*, existiert aber auch nicht ohne diese.

#### d. Die großen Ġihād-Bewegungen (18.–19. Jh.)

Wie wir schon bemerkt haben, war in Westafrika allenthalben der Hang der muslimischen Gelehrten zu bemerken, die Bedeutung der geschriebenen Quellen – Koran, Sunna, Rechtswerke – zu betonen und die ideale islamische Gesellschaft herzustellen. Als Beispiel von vielen sei für das 19. Jahrhundert nur die Reformbewegung des Usuman dan Fodio<sup>122</sup> (gest. 1817) aus Gobir im Hausaland genannt, der in seinen Büchern die Anwendung der *šarī'a* forderte, die wahre islamische Regierung darlegte und in einem bekannten Werk, nämlich *Ta'lim al-iḥwān*, die damals verbreiteten nichtislamischen Praktiken der noch „heidnisch“ gebliebenen Bevölkerung – Verehrung von Bäumen und Felsen, Trankopfer, Geisterbeschwörung – anprangerte.<sup>123</sup> Am Ende seines Lebens näherte er sich der Qādirīya, die ihn als herausragenden Führer (*quṭb*) anerkannte und sich dank dieser Vereinnahmung später stärker im Hausaland verbreiten konnte.<sup>124</sup> Ein Jahrhundert später reklamierte ihn die Tiġāniya für sich, was wiederum ihrer Ausbreitung nützte. Sein Sohn Mohammed Bello (gest. 1837) gründete das Kalifat von Sokoto<sup>125</sup> und richtete einen Staat mit islamischer Verwaltung, Ministern und Richtern ein. Wenn auch das Ziel Usuman dan Fodios ein islamischer Staat nach dem Vorbild der Gemeinschaft des Propheten Muḥammad und der ersten rechtgeleiteten

<sup>122</sup> Über diese Bewegung vgl. die wertvolle Studie von M. HISKETT: *The Sword of Truth*, New York 1973; CLARKE, 113–122; H. F. C. SMITH: *A Neglected Theme in West African History: the Islamic Revolution of the Nineteenth Century*, 174f., in: *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2 (1961), 169–185.

<sup>123</sup> Er ist als gemäßigter Šūfi zu bezeichnen, war aber gleichzeitig überzeugter Anhänger der *šarī'a*, der Auswüchse des praktizierten Islams, so die schwarze Magie, abschaffen wollte. Wie al-Maġīli verband er den malikitischen Fundamentalismus mit dem Šūfitum (vgl. HISKETT, *Sword of Truth*, 52, 117, 120; B. G. MARTIN: *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, Cambridge, 1976, 24, 28; vgl. dazu auch A. M. HAJJ NOUR: *An Elementary Study in the Fiqh of Dan Fodio*, 219, in: Y. B. USMAN (Hrsg): *Studies in the History of the Sokoto Caliphate*, Lagos–New York 1979, 217–241).

<sup>124</sup> Vgl. HISKETT, *Sword of Truth*, 161f.

<sup>125</sup> Über Verwaltung, Aufbau und Politik dieses Staates findet sich reiches Material in Y. B. USMAN: *Studies in the History of the Sokoto Caliphate*; Dan Fodios Ġihād wird von den muslimisch-afrikanischen Gelehrten nunmehr als „Revolution“ gesehen, deren Ziel vor allem die Einführung des *šarī'a* gewesen sei (S. 7, S. 23).

Kalifen war,<sup>126</sup> so ist aber doch wichtig festzustellen, daß es sich vielmehr um die *Nachahmung*<sup>127</sup> eines Staatsaufbaues, wie ihn das abbasidische Kalifat darstellte, handelt, eben in Entsprechung der islamischen Lehren des 12. bis 17. Jahrhunderts mit der Hierarchie der Wesire (Ämter, die erst unter den Abbasiden ausgeprägt wurden), Statthalter, Richter, Polizeichefs und dem gesamten öffentlichen Dienst bis hinab zum Marktaufseher.

Ähnliche Reformbewegungen<sup>128</sup> gab es im Gebiet des Niger (dort Scheich Ahmadu Lobo von Masina, 1818), westlich davon gründete al-Ḥāǧǧ ʿUmar Tall<sup>129</sup> (gest. 1864) das islamische Tokolor-Reich; in Senegambia war es der Fulbe-Scheich Ma Ba Diakhou Ba (gest. 1867).<sup>130</sup> Immer ging es ihnen um die Propagierung des wahren, des sunnitischen Islams, was aber nicht bedeuten soll, daß es bis dahin einen unorthodoxen Islam gegeben habe, vielmehr ist damit gemeint, daß es vorher der Minderheitenstatus mit sich gebracht hatte, daß die Praktiken der nichtislamischen Mitbevölkerung beachtet, wenn nicht gar mitvollzogen worden waren. Nun aber, nachdem die Muslime der Minderheitenrolle entwachsen waren, wurde der reine sunnitische Weg, ohne auf die Heiden Rücksicht zu nehmen, gepredigt. In den Gebieten, die nunmehr mehrheitlich islamisch waren, änderte sich folglich die Lage sehr schnell: Erziehungswesen, Verwaltung und Gerichtshöfe wurden islamisch.<sup>131</sup>

Allen Reformbestrebungen und *ǧihād*-Bewegungen der Zeit um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ist gemeinsam, innerhalb bereits bestehender, nunmehr immer mehr islamisch werdender Staaten Veränderungen insofern, als die Gelehrten den wahren Islam durchzusetzen verlangten, durchführen

<sup>126</sup> So TH. HODGKIN: *Islam and National Movements in West Africa*, 324, in: *Journal of African History* 3 (1962), 323–327.

<sup>127</sup> HISKETT, *Islamic Tradition*, 592 (mit Nachweisen). – Auch sein Sohn Muhammad Bello vertrat in seinen Werken die als klassisch zu bezeichnenden Staatslehren von Ibn Taimiyya (gest. 1327) und Ibn Qaiyim al-ǧauziyya (gest. 1350) (vgl. dazu B. G. MARTIN: *A Muslim Political Tract from Northern Nigeria: Muhammad Bello's Uṣūl al-Siyāsa*, 64, in: D. F. MCCALL & N. R. BENNETT: *Aspects of West African Islam*, Boston University Papers on Africa B [1971], 63–86).

<sup>128</sup> Dazu Einzelheiten bei CLARKE, 128–147.

<sup>129</sup> Er hing der Tiǧāniyya an und war begeisterter Süfi, vertrat aber Reformen wie die tripolitanische Sanūsiyya, indem er als Quellen nur den Koran und die Sunna anerkannte, den Rechtsschulen folgte und dabei das eigene freie Forschen (*ǧithāḥ*) zuließ (vgl. MARTIN, *Brotherhoods*, 95; J. R. WILLIS: *The Writings of al-Ḥāǧǧ ʿUmar al-Fūtī and Shaykh Mukhtār b. Waḍīʿat Allāh: Literary Themes, Sources, and Influences*, in: J. R. WILLIS: *Studies in West African Islamic History*, I [London 1979], 177–210; F. DUMONT: *L'anti-sultan ou al-Hāǧǧ Omar Tal du Fouta, combattant de la foi [1794–1864]*, Dakar–Abidjan 1974, bes. 212f.)

<sup>130</sup> Über ihn CH. A. QUINN: *Maba Diakhou and the Gambian Jihad, 1850–1890*, bes. 235, 242ff., in: WILLIS, *Studies*, I, 233–258; in seinem theokratischen Staat wurden die besiegten Gefangenen vor die Wahl gestellt, entweder den Islam anzunehmen oder getötet zu werden. – Über ihn auch M. A. KLEIN: *Islam and Imperialism in Senegal*, Stanford 1968, 63ff.

<sup>131</sup> Vgl. HISKETT, *Sword of Truth*, 138ff.

zu wollen. Die Führer<sup>132</sup> dieser Bewegungen waren nicht nur gute Kenner der *šarī'a*, sondern auch große Šūfis, deren Segenskraft (*baraka*) anerkannt war,<sup>133</sup> auch waren sie zumeist Mitglieder einer der großen Bruderschaften. Es liegt hier das auch in den anderen islamischen Weltregionen zu bemerkende Phänomen vor, daß reiner Gesetzesislam und ergänzende Mystik eine enge Verbindung eingingen, aber – es muß betont werden – dies ist eben nicht allein auf Afrika beschränkt!

Fassen wir die Entwicklung, die der Islam bis ins 19. Jahrhundert nahm, ehe dann der Kolonialismus eingriff, zusammen:

Die Träger der islamischen Propaganda (*da'wa*) waren zunächst berberische Händler aus Nordafrika, dann die orthodoxen Almoraviden und Almohaden. Nach der Arabisierung Mauretaniens drang der Islam sowohl als Rechtssystem, als auch als mystische Lehre, denn beide waren eng verbunden,<sup>134</sup> als die „modische“ Religion der Oberklassen und der Herrschenden in die Gebiete der Sahel-Zone ein. Er verbreitete sich vor allem in den Städten und Handelsstützpunkten, kaum auf dem Lande.<sup>135</sup> Auch die Bruderschaften waren dank der starken Handelstätigkeit ihrer Mitglieder städtisch ausgerichtet und vertraten ebenfalls den orthodoxen Islam, selbst wenn gewisse Praktiken – Initiationsriten, Geheimzeichen, *dīkr*-Veranstaltungen – die Mystik betonten (aber eben nicht im Sinne TIBIS, der den Gegensatz von *Šarī'a-Islam* und *Tarīqa-Islam* konstruiert). Es waren fast immer die Händler, die auch im 16. und 17. Jh. für die Verbreitung des Islams sorgten, so daß diese Religion dann allmählich auch in die Waldzone vordrang.<sup>136</sup>

In diesem Zusammenhang soll nicht versäumt werden, auf die Theorien B. GELLNERS – belegt durch gewichtige Untersuchungen über den Islam Marokkos – hinzuweisen:<sup>137</sup> Er unterschied zum einen den Islam der Städte und

<sup>132</sup> So z. B. in BORNÜ, wo al-Kānimī (gest. 1837) einen streng islamischen Staat gründete (dazu L. BRENNER: *Muhammad al-Amin al-Kānimī and Politics in Bornu*, in: WILLIS, *Studies*, I, 160–176).

<sup>133</sup> So bei Usman dan Fodio und ʿUmar Tall (WILLIS, *Jihad*, 406).

<sup>134</sup> Vgl. STEWART, *Islam*, 151f. – An dieser Stelle soll der verdienstvolle Vortrag von ʿIzz ad-Dīn ʿUmar Mūsā (Historiker an der Ahmad-Bello-Universität in Zaria/Nigeria) erwähnt werden, den er 1983 in ʿAmmān hielt (*al-Islām wa-Ifriqiyyā*, in: *al-ʿArab wa-Ifriqiyyā*, Beirut 1984, 67–86). Er zeigte ebenfalls die historische Entwicklung auf (S. 78–85) und machte sich somit sehr um die Darstellung der Geschichte des Islams in Westafrika verdient, was ihm aber geharnischte Kritik und Zurechtweisung der anwesenden Teilnehmer des Symposiums einbrachte, die zumeist arabisch-nationalistisch oder islamisch-fundamentalistisch argumentierten. Gerade wissenschaftliche Erkenntnisse sind eben nicht immer willkommen!

<sup>135</sup> Anders bei der Nomadenbevölkerung Mauretaniens, woraus ersichtlich wird, daß Gelehrsamkeit nicht unbedingt an das städtische Leben gebunden sein muß (STEWART, *Islam*, 2).

<sup>136</sup> Zahlreiche Beispiele bei N. LEVTZION: *Muslims and Chiefs in West Africa. A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-Colonial Period*, Oxford 1968.

<sup>137</sup> E. GELLNER: *A Pendulum Swing Theory of Islam*, bes. 130f., in: R. ROBERTSON (Hrsg.): *Sociology of Religion*, London 1969, 127–138; E. GELLNER: *Saints of the Atlas*, London 1969, 7f.

ihres Umfeldes, der gekennzeichnet sei durch strikten Monotheismus, Puritanismus und Betonung der schriftlichen Offenbarung, was eine starke Verbreitung des Alphabetismus bewirkt habe; der städtische Islam zeichne sich durch ein Minimum an Ritual und Mystik aus, sei vielmehr geprägt von Nüchternheit und betone die Einhaltung der göttlichen Regeln, Gebote und Verbote. Demgegenüber der ländliche Islam, der einen Hang zur Hierarchie in dieser und der jenseitigen Welt habe, der Heilige und Spezialisten für den Verkehr mit der jenseitigen Welt verlange, zu Ritualen und Mystik neige und mehr den Geboten und Verboten von Herrschern und großen Persönlichkeiten, denn denen des schriftlichen Islams folge. GELLNER meint, dies seien die Charakteristika des Stammesislams, während die Stadtbewohner eben der ersteren Richtung angehörten.

Aber es gibt viele Beispiele – und hier liegt das Problem – dafür, daß es genau umgekehrt ist, wie auch schon CLARKE (S. 128) kritisierte. GELLNER selbst betont, daß es sich nur um Hinweise handele, und dies vor allem wieder auf Marokko zutrefte. Was Westafrika angeht, so haben wir – und das könnte in GELLNERS Theorie passen – einen die Orthodoxie betonenden städtischen Islam, der aber, was nach GELLNER eigentlich Zeichen des ländlichen Islams ist, auch die Hierarchie in Form der Bruderschaften kennt.

Auch P. VON SIEVERS<sup>138</sup> streicht den Volksislam für Nord-<sup>139</sup> und Westafrika heraus; ähnlich wie GELLNER kommt er zu dem Ergebnis, daß bei der Mehrheit der Landbevölkerung und der städtischen Unterschicht der Volksislam, dessen Kennzeichen die Heiligenverehrung, der Geisterglaube und die Magie seien, verbreitet sei, während von der Mittelklasse aufwärts der offizielle Islam (teilweise mit zunehmender Säkularisierung verbunden) zu finden sei. Für Westafrika, also anders als für Nordafrika, konstatiert er dann noch, daß der Volksislam mit dem Animismus verbunden sei. Unseres Erachtens ist eine derart säuberliche Trennung nicht möglich, da der offizielle Islam ja, wie dargelegt, ebenfalls Heiligenverehrung und Magie kennt.

#### e) *Der Islam während der Kolonialzeit (19. und 20. Jh.)*

Die zweite Hälfte des 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts stellen einerseits die Epoche des Eindringens der europäischen Mächte England und Frankreich in Westafrika dar, andererseits aber auch die der starken Ausbreitung des Islams, der damals in der Sahel-Zone in das Stadium des *ghihad* eingetreten war. In seinem Werk „*West Africa under Colonial Rule*“ (London 1968) trifft M. CROWDER den Kern der Sache, wenn er schreibt, „the nineteenth-century history of West Africa can be seen as the conflict of two imperialisms: African-Muslim and European Christian“ (S. 3) wobei ersterer

<sup>138</sup> P. VON SIEVERS: *Maghreb und Westafrika*, bes. 401, 405, in: W. ENDE & U. STEINBACH: *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984.

<sup>139</sup> VON SIEVERS erweckt den Anschein, als ob es den Volksislam mit seiner Heiligenverehrung und Magie nur in den Maghrebländern gebe, während im selben Werk F. DE JONG (S. 492, 495) feststellt, daß er in der gesamten islamischen Welt verbreitet sei.

einheimisch war, letzterer von außen kam. Die Kolonialmächte Frankreich und England gingen in den jeweils unterworfenen Gebieten in recht unterschiedlicher Weise vor, allerdings ist am Anfang kein fester Plan zu ersehen, vielmehr reagierten sie nur auf die sie überraschenden Ereignisse. Mitunter waren es nämlich die europäischen Truppen, die angegriffen wurden; so stießen in Senegambia die Anhänger des al-Ḥāǧǧ ʿUmar Tall 1857 auf die Franzosen, die sich aber gegen ihn behaupten konnten, weshalb er sich auf das Gebiet des Niger, wo er das Tokolor-Reich gründete, zurückzog.<sup>140</sup>

#### a) Die französische Kolonialpolitik

Erst später entwickelte sich auf französischer Seite die Doktrin der *assimilation*, die die Eingeborenen an die westliche Kultur heranführen sollte. Unter dem Einfluß der Lehren von Auguste Comte (1798–1857), daß alle Kulturen sich wie die westliche Kultur, welche die fortgeschrittenste sei, entwickeln und daß die Religionen über den Fetischismus und Polytheismus schließlich den Monotheismus erreichen würden, sahen die französischen Kolonialbeamten im Islam oft ein gutes Instrument, mit dessen Hilfe sie die „primitiven Eingeborenen“ auf dem Weg zum Monotheismus vorwärts führen könnten, weshalb sie diese Religion durchaus förderten, aber nur solange sie ihnen politisch nicht ungelegen war. Regte sich Widerstand gegen die Kolonialmacht, so gingen die Beamten auch gegen den Islam vor. Beispielsweise gab es im Tal des Gambia-Flusses im Mandegebiet im 19. Jahrhundert 14 Kleinstaaten, in denen der Islam verbreitet war, doch hatten die Muslime getrennt von der übrigen Bevölkerung zu leben, auch durften sie nicht in höhere Staatsämter aufsteigen. Die heidnisch gebliebene Oberschicht der Soninke war aber durch die Auseinandersetzung mit den in Gambia vordringenden Engländern geschwächt worden, was nun der muslimische Führer Maba Diakhou (gest. 1867) dazu nutzte,<sup>141</sup> den *ǧihād* auszurufen und einen theokratischen islamischen Staat aufzubauen. 1864 halfen ihm die Franzosen noch, aber bereits 1865 waren sie gegen ihn, da er zu mächtig geworden war, und warfen ihn 1867 nieder.

Nennen wir als weiteren Fall den des Mahmādu Lamin<sup>142</sup> (gest. 1887), der ebenfalls im Senegambia-Gebiet einen islamischen Staat errichten wollte. Er gab sich als Erneuerer (*muǧaddid*) des Islams, der die *šarīʿa* anwenden wollte; gleichzeitig war er auch ein großer Heiliger und Mitglied der Tiǧāniya. 1885 unterstützten ihn die Franzosen bei seinem Vorhaben, gegen die Heiden und die Muslime, die die *šarīʿa* nicht strikt anwandten, vorzugehen. Mahmādu, der Waffen brauchte, bat die Franzosen sogar um die Erlaubnis zum *ǧihād*. Doch

<sup>140</sup> Über ihn WILLIS, *Writings of al-Ḥāǧǧ ʿUmar*, 180f.; CROWDER, *West Africa*, 38ff.; D. ROBINSON: *The Holy War of Umar Tal. The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, Oxford 1985.

<sup>141</sup> Zum Folgenden QUINN, *Maba Diakhou*, 242f.; außerdem M. A. KLEIN: *Islam and Imperialism in Senegal*, Stanford 1968, 66ff.

<sup>142</sup> Dazu I. HRBEK: *The Early Period of Mahmādu Lamin's Activities*, bes. 125ff., in: WILLIS, *Studies*, I, 211–232; O. OLORUNTIMEHIN: *Senegambia Mahmādu Lamine*, in: M. CROWDER: *West African Resistance. The Military Response to Colonial Occupation*, London 1971, 80–110.

als er dann zu mächtig geworden war und sich sogar gegen die Franzosen wandte, wurde er von ihnen niedergeworfen. Als letztes Beispiel sollen die Ereignisse im Savannengebiet von Guinea genannt werden. Dort waren die Muslime eine von der Bevölkerung getrennt lebende Minorität von streng malikitischen Händlern, die aber einen höheren Lebensstandard als die übrige Bevölkerung hatten. Solange sie in der Minderzahl waren, bestanden gute Beziehungen zu der animistischen Majorität des Landes, als aber im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts im benachbarten Senegal-Gebiet die Muslime an Macht gewonnen hatten, griff der *Ġihād*-Gedanke auch auf Guinea über. Als Führer trat Samori Turé (gest. 1900), der den orthodoxen Islam mit Betonung der *šari'a* vertrat, aber auch der Qādirīya-Bruderschaft angehörte, auf und versuchte, eine gewaltsame Islamisierung einzuleiten.<sup>143</sup> 1884–1888 konnte er die Macht behaupten, dann griffen die Franzosen, unterstützt von der animistischen Bevölkerung, die von den Anhängern Samoris unterdrückt worden war, ein und besetzten 1894 das Gebiet. 1898 sandten sie ihn nach Gabon ins Exil.

Die Stärkung des Islams unter französischer und britischer Herrschaft: Aus allem wird ersichtlich, daß die Franzosen einen kontrollierbaren Islam wollten. Nachdem sie einmal erkannt hatten, daß sie aufgrund ihrer militärischen Überlegenheit<sup>144</sup> die *Ġihād*-Bewegung abwehren konnten, ließ die Angst vor der islamischen Gefahr schnell nach; der Islam wurde nunmehr sogar unterstützt, wobei die antiklerikale Haltung der französischen Beamenschaft eine Rolle gespielt haben mag, war doch seit 1905 im Mutterland eine strikte Trennung von Kirche und Staat durchgeführt, was sich auch insofern auswirkte, als die christlichen Missionen keine Unterstützung fanden.<sup>145</sup> Die Kolonialbehörden ließen den Bau von Moscheen und Medersas zu, arbeiteten mit den Bruderschaften – Qādirīya, Tiğāniya, nach anfänglicher Ablehnung auch der Murīdiya – zusammen,<sup>146</sup> setzten überall islamische

<sup>143</sup> Zum Folgenden Y. PERSON: *Samori and Islam*, bes. 265ff., in: WILLIS, *Studies*, I, 259–277; Y. PERSON: *Guinea. Samori*, in: CROWDER, *Resistance*, 111–143; außerdem CROWDER, *West Africa*, 82ff., 86ff., CLARKE, 137ff.

<sup>144</sup> Meistens waren die Truppen der Engländer und Franzosen, von denen gewöhnlich nur die Offiziere Europäer waren, während die gemeinen Soldaten gut gedrillte Schwarzafrikaner (bei den Engländern auch Westinder) waren, dem Gegner zahlenmäßig weit unterlegen, doch hatten sie die moderneren Waffen (seit 1870 Maschinengewehre), während die Afrikaner auf veraltete Gewehre und Handfeuerwaffen zurückgreifen mußten, denn seit 1890 war der Waffenexport von Europa nach Afrika offiziell verboten. Hinzu kam, daß die einheimischen Herrscher, selbst wenn sie meist Widerstand leisteten, sich kaum jemals darauf einigen konnten, gemeinsam gegen die Briten oder Franzosen vorzugehen (dazu die wichtigen Ausführungen von CROWDER, *Resistance*, 7–11).

<sup>145</sup> Vgl. CROWDER, *West Africa*, 360, 363; D. C. O'BRIEN: *Towards an 'Islamic Policy' in French West Africa, 1854–1914*, 307 (mit Nachweisen), in: *Journal of African History* 7 (1967), 303–316.

<sup>146</sup> Über diese Entwicklung zugunsten des Islams vgl. A. GOUILLY: *L'Islam dans l'Afrique occidentale française*, Paris 1952, 249ff.; CROWDER, *West Africa*, 361; O'BRIEN, *Towards*, 307.

Richter ein und ließen entsprechend der *šarī'a* Recht sprechen,<sup>147</sup> denn dies war einfacher als die Anwendung des einheimischen, jeweils nur lokal gültigen Gewohnheitsrechts. Der Islam selbst mit seiner Hierarchie der Emire, Imame, Scheichs und Gelehrten, die ihren Frieden mit der Kolonialherrschaft gemacht hatten, war konservativ geworden. Diese Kolonialherrschaft bot die Möglichkeit, den islamischen Einfluß zu festigen,<sup>148</sup> verhinderte das Vordringen der christlichen Missionare, bot andererseits aber den Muslimen völlige Bewegungsfreiheit; die „Heiden“ konnten sich nicht mehr mit der Waffe gegen die islamischen Bekehrungsversuche wehren.<sup>149</sup> Es ging sogar so weit, daß die französische Verwaltung sich bei der Korrespondenz mit den heidnischen Herrschern des Arabischen bediente, da die anderen einheimischen Sprachen ja nicht geschrieben wurden; dies wiederum führte zur Aufwertung des Arabischen und der Muslime (über die Verbreitung des Arabischen s. unten in Teil II).

Der französischen Verwaltung war auch an dieser Ruhe gelegen, verhinderte sie doch das Eindringen westlicher Vorstellungen, wie Demokratie und Selbstbestimmungsrecht, die sie als hinderlich angesehen hätte in Erfüllung ihrer Aufgabe, Afrikaner allmählich und auf geordneten Wegen zu modernisieren. So ist es denn auch nicht verwunderlich, daß später die politische Unruhe nicht von den Absolventen der islamischen Bildungseinrichtungen kam, sondern von den wenigen, die die christlichen Schulen besucht hatten, und daß diejenigen, die tatsächlich gegen den Kolonialismus auftraten, zumeist Christen waren, nicht etwa Muslime.

Es kann von einer Marginalisierung des Islams insofern gesprochen werden,<sup>150</sup> als viele Muslime den Besuch moderner westlicher Bildungsstätten vermieden, da sie diese als christlich ansahen.

Es gab aber auch Gebiete, vor allem solche, die schon seit Jahrhunderten voll islamisiert waren, in denen den Franzosen heftiger, auch bewaffneter, Widerstand geleistet wurde, so etwa bis 1930 in Mauretanie<sup>151</sup> oder

<sup>147</sup> GOUILLY, 258; O. BRIEN, *Towards*, 305 – selbst wenn die Betroffenen gar keine Muslime waren!

<sup>148</sup> W. MAYER (*Islam und europäischer Kolonialismus in Westafrika: zwischen Kooperation und Konkurrenz*, in: *Welt des Islams* 20 [1980], 73–86) weist auf den Widerspruch hin, daß den islamischen Führern wohl bewußt gewesen sei, daß diese Zusammenarbeit ihr Ansehen schädigen mußte, aber „die islamischen Führer nahmen eine Verminderung ihres gesellschaftspolitischen Einflusses in Kauf, um gerade dadurch eine Ausbreitung des islamischen Glaubens zu ermöglichen“ (S. 85).

<sup>149</sup> Bedenkenswert der Hinweis von J.-M. GAUDEUL: *Das Katholische Christentum in stark islamisch geprägter Umgebung*, 366 (in: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 19 [1979], 365–376), daß der Islam, der bis dahin den nichtmuslimischen Völkern ebenfalls als erobernde Religion erschienen sein mußte, nun in der Kolonialzeit die Chance hatte, sich als Religion der Unterdrückten darzustellen und sich auf diese Weise zu naturalisieren.

<sup>150</sup> So CH. COULON: *Islam africain et Islam arabe: autonomie ou dépendance. Africanisation de l'Islam ou arabisation de l'Afrique?* 269, in: *Année Africaine* (Paris) 1976, 250–275.

<sup>151</sup> Beispiele für den *ghīhād* gegen die Franzosen bei CLARKE, 195.

zwischen 1905 und 1916 bei den Tuaregs im Gebiet des Niger.<sup>152</sup> Völlig anders war die Lage im Gebiet des Senegal, da es sich zu einem Ausnahmefall<sup>153</sup> – verglichen mit dem restlichen Westafrika – entwickelte, in dem der islamischen Geistlichkeit durchaus eine, wenn auch verhaltene, antikolonialistische Haltung zugebilligt werden muß. Ausgerechnet diesen Extremfall zieht B. TIBI heran zur Begründung seiner These des *Tariqa-Islams* und dessen Weiterentwicklung zum *Marabout-Islam*, wobei er dann verallgemeinernd ganz Westafrika einbezieht. TIBIs Theorie für Westafrika (wobei er aber nur Literatur über den Senegal benutzt) lautet, daß der laxer Islam, der an sich eine animistische Religion gewesen sei und den Namen Islam gar nicht verdient habe, vom *Tariqa-Islam* nunmehr überlagert worden sei (S. 92). Die wichtigste Bruderschaft, die Murīdiya, sei vom Marabout Ahmadu Bamba aufgebaut worden, dessen Anhänger dessen Lehre dann verbreitet und deren Führer, die *marabouts*, eine besondere Funktion übernommen hätten: Der Marabout als Führer der jeweiligen Bruderschaft sei auch der Scheich des Stammes gewesen und habe die religiöse Autorität dargestellt. „Seine Beherrschung des Islams wird zum Herrschaftswissen. Er vermittelt seinen Anhängern die islamische Lehre und wird von ihnen in dieser Eigenschaft als Vermittler anerkannt“ (S. 91). Doch im Verlauf der historischen Entwicklung habe die Marabout-Institution eine völlig andere Form angenommen; der Marabout habe die Funktion des animistischen Medizinmannes übernommen, beherrsche die Anhänger durch Magie, lasse sie teilhaben an seinem Segen (*baraka*), könne mit Gott sprechen und Geister herbeirufen.<sup>154</sup> Mit Hilfe des im 19. Jahrhunderts eindringenden *Tariqa-Islams* hätten sich die unteren Kasten als Block gegen die animistische Aristokratie formiert,<sup>155</sup> doch nach dem Sieg sei alles beim alten geblieben; die Marabouts arrangierten sich bald sowohl mit den Wolof-Chiefs als auch mit dem inzwischen begründeten Kolonialsystem und trugen durch ihre feste innere hierarchische Organisa-

<sup>152</sup> CLARKE, 197; vgl. NORRIS, *Tuaregs*, 163ff.

<sup>153</sup> Der Islam der Wolof ist ein Extremfall, der nicht seinesgleichen auf dem gesamten Kontinent hat, wie G. NICOLAS: *L'engracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara*, 367 (in: *Cahiers d'Etudes Africains* 18 [1978], 347–377) feststellte. – Auch G. UNSER (*Intelligenzia und Politik im Senegal. Von den Anfängen bis zur Unabhängigkeit im Jahre 1960*, Aachen 1971, Diss.) kommt zu dem Ergebnis, daß der Senegal insofern einen Sonderfall darstellt, als sich dort in der französischen Kolonialzeit eine einheimische Schicht von Intellektuellen viel früher und zahlenmäßig stärker als in anderen afrikanischen Gebieten gebildet habe, die die Auseinandersetzung mit Frankreich führte. Allerdings, und hier liegt eine Schwäche dieses detailreichen Buches, berücksichtigt der Verf. kaum die politische Rolle der Bruderschaften und des Islams überhaupt.

<sup>154</sup> TIBI, *Krise*, 92.

<sup>155</sup> TIBI, 92 unter Verweis auf den zeitgenössischen französischen Kolonialbeamten ROBERT ARNAUD (zitiert bei L. BEHRMAN: *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*, Cambridge/Mass. 1970, S. 29); TIBI hat aber übersehen, daß BEHRMAN zwei Sätze weiter dies korrigiert hat, indem sie schrieb, alle unzufriedenen Kräfte hätten sich den Bruderschaften zugewandt, darunter auch Adelige, die glaubten, so wieder an die Macht kommen zu können, aber auch arme Freie und freigelassene Sklaven (vgl. auch D. B. C. O'BRIEN: *The Mourides of Senegal*, Oxford 1971, 35).

tionsform zur Verfestigung archaischer Strukturen bei.<sup>156</sup> Die Quintessenz lautet bei TIBI (S. 93) dann: „Die von den islamischen Bruderschaften getragene Revitalisierungsbewegung hatte zwar zu einer intensiveren Islamisierung Westafrikas, nicht jedoch zu einer Überwindung der animistischen Züge des bisherigen Islams geführt. Die religiöse Erneuerung erschöpft sich im sozialen Aufstieg der Marabouts, der neuen religiösen Autorität; der Marabout-Islam blieb zutiefst afrikanisch.“

Diese Darstellung TIBIS muß in einigen Punkten korrigiert werden. Der Gründer der Murīdiya,<sup>157</sup> Ahmadu Bamba<sup>158</sup> (1850–1927), war Mitglied der Qādirīya, später Führer (*muqaddam*) derselben in der Region St. Louis im Senegal. In ihm finden wir, wie bei allen Gelehrten und Theologen Westafrikas, den sunnitischen Islam malikitischer Prägung mit dem Šūfismus vereint, was ja, wie inzwischen klar geworden ist, überhaupt keinen Widerspruch darstellt. Zwischen 1907 und 1912 führte er seinen eigenen Ritus (*wird*), eine Kombination von qādiritischen und tiğānitischen Gebeten und Litaneien, ein und gründete so eine eigene Bewegung, die später unter dem Namen Murīdiya bekannt wurde. Charakteristisch ist die Betonung der Arbeit, die er als Teil der Religion ansah.<sup>159</sup> Er hielt seine Schüler an, ein aktives, nützliches und moralisches Leben zu führen. Die islamischen Pflichten, wie die täglichen fünf Gebete, traten in den Hintergrund, wurden aber natürlich nicht aufgegeben.<sup>160</sup> Die Doktrin der Murīdiya ist durchaus orthodox, der malikitischen Rechtsschule folgend, aber mit der Mystik verbunden.<sup>161</sup>

Anhänger fand Ahmadu Bamba zwischen 1886 und 1912 vor allem unter den durch die Einführung der Erdnuß-Monokulturen entwurzelten Bauern, die, wie oft bei einfachen Muslimen festzustellen, wenig Ahnung von den Lehren des Islams haben, denn die Murīdiya bot ihnen auf den von ihr

<sup>156</sup> TIBI, 93 unter Verweis auf O'BRIEN, 35.

<sup>157</sup> Über diese Bewegung die Studie von O'BRIEN, *Mourides*; außerdem CHEIKH TIDIANE SY: *La confrérie sénégalaise des Mourides*, Paris 1969; außerdem ist die Dissertation von K. TEDESCHI: *Ahmadu Bamba ed il Muridismo in Senegal* (Università degli Studi di Venezia, Ca' Foscari, 1982–83).

<sup>158</sup> Über seine Person O'BRIEN, 37ff.; L. CREEVY (früher: BEHRMAN): *Ahmad Bamba 1850–1927*, bes. 279ff, in: WILLIS, *Studies*, I, 278–307; CHR. COULON: *Le Marabout et le prince: Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris 1981, 72ff.

<sup>159</sup> V. MONTEIL: *Une confrérie musulmane: les Mourides du Sénégal*, 95, in: *Archives de Sociologie des Religions* 15 (1963), 77–102 – nicht etwa, wie oft falsch übersetzt wird: wer arbeitet, betet! – Der Senegalese SY (in: *Confrérie*, 141) sieht in der Betonung der Arbeit durch Ahmad Bamba gerade die Negrifizierung des Islams, denn die Gemeinschaftsarbeit spiele in der afrikanischen Gesellschaft eine große Rolle.

<sup>160</sup> Ahmad Bamba betonte vor allem die Pflicht des Almosengebens (*zakāt*), denn auch hier werde ein tätiges, produktives Leben vorausgesetzt, damit man überhaupt etwas spenden könne (vgl. SY, *Confrérie*, 145).

<sup>161</sup> Vgl. CREEVY, 281; J. COPANS: *Les Marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris 1980, 167ff.; F. DUMONT: *Le „Mouridisme“ sénégalais*, 141, in: *Revue française d'études politiques africaines* 167–169 (1979–1980), 143–155; SY, *Confrérie*, 133f; eine ausführliche Darstellung der von Ahmad Bamba vertretenen Mystik bietet F. DUMONT: *La pensée religieuse de Amadou Bamba*, Dakar–Abidjan 1975.

gegründeten Kollektivfarmen Zuflucht und Arbeitsplätze. Aber nicht nur die Unterschichten wandten sich der Murīdiya zu, sondern auch Eliten, wie besiegte und flüchtige Herrscherfamilien, die durch die veränderte politische Lage entmachtet worden waren.<sup>162</sup> Der Wolof-Staat war zwar durch die Kolonialmacht zerstört worden, aber der Islam bot nunmehr die Möglichkeit zu einer neuen Organisation.<sup>163</sup> CREEVEY zeigt in ihrer Studie (S. 283f.) besonders drei Komponenten auf: Die Bruderschaft 1. als Symbol des Widerstands gegen die Franzosen, 2. als Sammelbecken für die Unzufriedenen der Wolof-Gesellschaft aus Unter- und Oberklassen, und 3. als islamischen Ersatz für das verfallende wolofsche Werte- und Glaubenssystem, das von den Franzosen geschwächt worden war. In der Tat war Ahmadu Bamba Einstellung zunächst antikolonial. Die Franzosen, die inzwischen die Assimilationspolitik aufgeben hatten, vielmehr nach dem englischen Vorbild der *indirect rule* einheimische starke Führer wollten, erkannten aber bald die Vorteile, die das Murīdiya-System der Kollektivfarmen und der strengen Hierarchie bot.<sup>164</sup> Bamba wiederum, der die militärische Macht der Franzosen ebenfalls richtig einzuschätzen gelernt hatte, ließ von der These des *ǧihād* ab, verlangte vielmehr von seinen Anhängern, die Franzosen sollten wie „Leute des Buches“ (*ahl al-kitāb*) behandelt werden.<sup>165</sup> Mit den Franzosen einigte er sich 1915, sammelte sogar einheimische Truppen, die auf den europäischen Schlachtfeldern des 1. Weltkriegs eingesetzt wurden.<sup>166</sup> Erst später, 1964 durch Leopold Senghor, wurde Bamba zum großen Helden des Widerstands gegen den französischen Imperialismus hochstilisiert<sup>167</sup>. In einem hat TIBI

<sup>162</sup> CLARKE, 203f., O'BRIEN, *Mourides*, 35: am Anfang die unteren Schichten, wie Sklaven und Handwerker, dann aber auch der Kriegeradel und die Häuptlinge, für alle bot die Murīdiya einen geistigen Halt; BEHRMAN, *Muslim Brotherhoods*, 29.

<sup>163</sup> SY, *Confrérie*, 142 sieht in Ahmad Bamba einen Wolof-Reformator, dem es gelungen sei, den sunnitischen Islam mit den besonderen gesellschaftlichen Gegebenheiten der Wolof Senegals zu verbinden; eine „volofisation de l'islam“ habe stattgefunden, die dank der Verbreitung der Murīdiya dem Islam in Senegal ein besonderes Gepräge gebe (was eben, wie wir meinen, nicht auf das gesamte Westafrika übertragen werden darf).

<sup>164</sup> CLARKE, 205f.; über diese Hierarchie vgl. SY, *Confrérie*, 184ff.; M. MAGASSOUBA: *L'islam au Sénégal. Demain les mollahs?* Paris 1985, 30–39, 68–71.

<sup>165</sup> CREEVEY, 296; BEHRMAN, *Muslim Brotherhoods*, 177 kam zu der Überzeugung, daß die Marabouts in Senegal keine antikolonialistische Bewegung verkörperten. SY, *Confrérie*, 304, tut sich deshalb sehr schwer, in Ahmad Bamba einen Vertreter des Antikolonialismus zu entdecken. Es bleibt ihm als Argument nur der Verweis, dieser habe gegen die Feinde Gottes, wozu auch die Franzosen zu zählen seien, eine islamische Gesellschaft errichten wollen.

<sup>166</sup> 1919 wurde er Chevalier de la Légion d'honneur; den Orden trug er aber nicht offiziell, da das Kreuz ein Symbol des Christentums sei.

<sup>167</sup> Der senegalesische Soziologe A.-B. DIOP: *La société wolof*, Paris 1981, 249ff., 322ff. sieht dies viel nüchterner und gibt eine Darstellung dieser Kooperation mit der französischen Kolonialmacht. Vgl. COULON, *Marabout*, 175ff., 183ff. – Heute wird im Senegal von allen islamischen Gruppierungen – seien sie nun Anhänger der traditionellen Bruderschaften oder seien sie radikale Fundamentalisten, die eine Islamische

allerdings recht: Der reformatorische Elan der Murīdiya fand bald ein Ende; die führenden Persönlichkeiten, die Marabouts, wurden nun selbst zur herrschenden Großgrundbesitzerklasse, sie wurden das politische Establishment.<sup>168</sup> Die Franzosen ließen sie zumeist gewähren,<sup>169</sup> denn sie wurden zu Hauptproduzenten der Landwirtschaft, zwangen sie doch ihre Anhänger, moderne Methoden anzuwenden. Nicht selten sind auch die Fälle, daß durch diese Marabouts Kinder, Frauen und Arbeiter auf den Plantagen ausgebeutet wurden.

Während im Senegal zur Zeit der französischen Kolonialherrschaft eine neue Bruderschaft entstanden war, wie wir gesehen haben, war dies in den anderen Gebieten Westafrikas nicht der Fall, vielmehr behaupteten sich dort die Qādiriya und die Tiğāniya, wobei beide sich in den meisten Fällen mit den Kolonialbeamten arrangierten.

In Algerien, wo die Tiğāniya ja kurz vor dem Eindringen der Franzosen entstanden war, arbeitete diese Bruderschaft, und die anderen kleinen Bruderschaften ebenfalls, schon bald eng mit den Franzosen zusammen;<sup>170</sup> diese Kooperation war auch in Marokko üblich und führte dazu, daß in beiden Staaten heute die Bruderschaften bei den nationalistischen Intellektuellen, natürlich nicht beim einfachen Volk, noch immer einen schweren Stand haben, da diese Kollaboration noch nicht vergessen ist.<sup>171</sup>

Südlich der Sahara setzte die Tiğāniya ebenfalls auf den geistigen, nicht den militärischen *ḡihād*, d. h. die Bruderschaft arrangierte sich mit den Franzosen.<sup>172</sup> Ebenso verhielt sich die auf Scheich Hamallah zurückgehende Hamalliya in Obervolta und Mali, die zwar jede Allianz mit der Kolonialmacht ablehnte (der Scheich wurde mehrmals ins Exil geschickt, wo er 1942 starb), aber wohl auch mangels aussichtsreicher Möglichkeit selbst nichts gegen die Franzosen unternahm,<sup>173</sup> während seine Anhänger des öfteren blutigen Widerstand leisteten.<sup>174</sup>

Weit einflußreicher als Scheich Hamallah war in Westafrikas Sahel-Zone der 1975 gestorbene Scheich Ibrahim Niass (geb. 1900), der als Führer der

Republik Senegal schaffen wollen – betont, daß die Führer der Bruderschaften stets einen erbitterten Kampf gegen den französischen Kolonialismus geführt hätten!

<sup>168</sup> BEHRMAN, *Muslim Brotherhoods*, 30ff.

<sup>169</sup> BEHRMAN, 36f., 56, 136, 141.

<sup>170</sup> Vgl. ABUN-NASR, *Tijaniyya*, 12f., 98.

<sup>171</sup> Vgl. M. FORSTNER: *Die kulturelle und nationale Identität Tunesiens angesichts der Reislamisierungsbemühungen*, dort über Marokko S. 45, in: *Orient* (Hamburg) 24 (1983), 43–63.

<sup>172</sup> So die Tiğāniya unter den Wolof im Senegal (CLARKE, 206).

<sup>173</sup> Vgl. CLARKE, 312; über diesen Zweig der Tiğāniya, der sich bald von der offiziellen Lehre entfernte und der Ketzerei nahe kam s. ABUN-NASR, 150ff. und P. ALEXANDRE: *A West African Islamic Movement: Hamallism in French West Africa*, bes. 500f., in: R. I. ROTBERG & A. MAZRUI: *Protest and Power in Black Africa*, London 1970, 497–512.

<sup>174</sup> Noch heute haben sie im Staat Niger viele Anhänger, die insbesondere nach 1946 im *Parti Progressiste Nigérien* politisch aktiv waren. Nach 1950 verloren sie gegen die Anhänger von Niass an Einfluß (vgl. F. FUGLESTEAD: *A History of Niger 1850–1960*, Cambridge 1983, S. 132).

Tiğāniya allgemein anerkannt war. Auch er lehrte den „Heiligen Krieg des Herzens“ (*ğihād al-qalb*), d. h. gab den militärischen *ğihād*, angesichts der Macht der Franzosen wohl verständlich, auf, was aber nicht bedeutete, daß er unter Umständen nicht doch gegen die Franzosen zu den Waffen griff oder zumindest derartige Aktionen gegen sie billigte. Er bereiste in den frühen 50er Jahren alle westafrikanischen Gebiete, vom Senegal über Ghana bis Nigeria, und überall fand er Anhänger, die sich bald in der, vor allem in Ghana, verbreiteten „Vereinigung der Gnade“ (*ğamā'at al-faiḍa*) organisierten;<sup>175</sup> ihre örtlichen Führer sind oft reiche Händler und Geschäftsleute mit profunder Kenntnis der islamischen Tradition, denn Religion und Handel schließen sich ja nicht aus; auch ist der Glaube weit verbreitet, daß die gelehrtens Scheiche nicht nur religiösen, sondern auch materiellen Segen bringen. Ibrahim Niass<sup>176</sup> betonte die Šufitradition des Islams und stellte seinen Schülern das Leben des Propheten Muḥammad als Vorbild hin.<sup>177</sup> Daß er als Vertreter der mystischen Richtung einzustufen ist, bleibt unbestritten; so verkündete er 1930, daß er der Retter des Zeitalters sei, göttlichen Segen und enge Verbindung zu Gott habe. Wie sein Zeitgenosse Ahmadu Bamba predigte er aber auch die Arbeit, wobei Gottes Segen sich im wirtschaftlichen Erfolg zeige. Umgekehrt biete aber der Islam, so die Lehre, Schutz vor politischem, wirtschaftlichem, sozialem und religiösem Unglück. Anhänger fand Niass in den Kreisen der durch das Kolonialsystem entwurzelten Bauern und Städter, aber auch bei den reichen Kaufleuten und Handwerkern, denn für diese waren gerade die durch die Bruderschaft möglichen Verbindungen über das ganze Land nützlich.<sup>178</sup> Niass setzte sich auch für die Verbreitung der

<sup>175</sup> Über die Doktrin s. M. HISKETT: *The 'Community of Grace' and its Opponents, the 'Rejectors': A Debate about Theology and Mysticism in Muslim West Africa with Special Reference to its Hausa Expression*, 115f., in: *African Language Studies* 17 (1980), 99–140.

<sup>176</sup> Über ihn CLARKE, 207; HISKETT, *Community*, passim; J. N. PADEN: *Religion and Political Culture in Kano*, Berkeley 1973, 63.

<sup>177</sup> Muḥammad wird übertrieben verehrt, ebenso die heiligen Männer, die als Vermittler zwischen Gott und den Menschen auftreten.

<sup>178</sup> Es stimmt nicht, wenn TIBI (*Krise*, 96) in der von ihm gepflegten apodiktischen Aussageform schreibt: „Das soziale Milieu einer Bruderschaft in Westafrika ist ländlich. Die Mitglieder der Bruderschaften sind Bauern; die Marabouts führen sie an...“, vielmehr sind die Bruderschaften vor allem in den Städten, wie wir gesehen haben (s. oben S. 32) verbreitet, doch können sie, wie der Ausnahmefall der Muridiya im Senegal zeigt, auch in ländlichen Gebieten stark sein, manchmal sogar bei Beduinen, wie das Beispiel der im 19. Jh. sich über Libyen und die Sahara ausbreitende Sanūsīya zeigt, eines streng malikitischen Sufiordens (vgl. N. A. ZIADEH: *Sanūsīya. A Study of a Revivalist Movement in Islam*, Leiden 1958, S. 80 und 84), der aber gleichwohl den Heiligenkult kennt (vgl. E. E. EVANS-PRITCHARD: *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford 1949, 118). Anders als die übrigen nordafrikanischen Bruderschaften trug sie aber nichts zur Verbreitung des Islams unter den Heiden bei, da ihre Anhänger, um den Glauben reinzuhalten, den Kontakt mit Nichtmuslimen scheuten. M. GILSEMAN (*Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford 1973, 3f.) verweist darauf, daß der Begriff Sufiorden soziologisch unbrauchbar sei, da er keine bestimmte, fest umgrenzbare

islamischen Erziehung und der arabischen Sprache ein, denn letztere ermögliche die Verbindung zum internationalen Islam, während die westliche Bildung mehr Schaden als Nutzen bringe und das eigene geistige Leben zerstöre. In diesen Aussagen zeigt sich bereits eine ablehnende Haltung gegenüber der westlichen Kultur, eine Einstellung, die sich in unserem Jahrzehnt, wie wir noch sehen werden, in Westafrika vertärken sollte.

### β) Die britische Kolonialpolitik

Großbritannien stellte von vornherein auf die Beibehaltung der einheimischen Herrschaftsstrukturen ab. Die Form der *indirect rule* beließ in der Sahel-Zone den islamischen Emiren weitgehende Regierungsgewalt; so konnten beispielsweise sie selbst entscheiden, ob sie in ihren Gebieten christliche Missionare haben wollten oder nicht, mit der Folge, daß es in den nordnigerischen Emiraten kaum Missionsschulen gab.<sup>179</sup> Dagegen förderten die Briten Schulen, in denen Hausa und Arabisch unterrichtet wurde, ließen sie das islamische Recht weiter anwenden. Dennoch war nicht zu vermeiden, daß auch im britischen Herrschaftsgebiet Schwierigkeiten mit den islamischen Herrschern auftraten. Zu Beginn des britischen Vordringens nach Nordnigeria wanderten viele Muslime aus, denn das klassische islamische Recht verlangt, daß Muslime, deren Gebiet unter die Macht eines heidnischen Herrschers gelangt, entweder diesen beseitigen oder das Land zu verlassen haben, um wieder in rechtläubigem Gebiet zu leben. Als die Engländer 1900 bis 1903 das Sultanat von Sokoto besetzten, erfolgten dann in der Tat aus eben diesem Grunde erhebliche Bevölkerungsbewegungen. Später arrangierten sich die Emire mit der Kolonialmacht, doch kam es bis in die zwanziger Jahre noch zu zahlreichen Mahdi-Bewegungen<sup>180</sup> gegen die Briten und gegen die eigenen Emire, soweit diese sich den Briten ergeben hatten.

Die britische Kolonialregierung ließ die einheimischen Emirate bestehen, wie es ihrem Prinzip der *indirect rule* entsprach, doch setzten sie den bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen den Emiraten und den noch heidnisch geliebten Herrschern, die es ja auch gegeben hatte, ein Ende. Die Muslime nutzten diesen britischen Kolonialfrieden und die inzwischen eingerichteten Fazilitäten (Eisenbahnen, Straßen, Handelsverbindungen) aus und verbreiteten ihre Religion,<sup>181</sup> denn ein bewaffneter Widerstand gegen sie war nicht mehr möglich; Qādirīya und Tiğāniya spielten dabei eine wichtige Rolle.

Einheit bezeichne, vielmehr zeitlich und örtlich völlig verschiedene soziale Funktionen und Relationen beinhalte.

<sup>179</sup> Vgl. CROWDER, *West Africa*, 538f.

<sup>180</sup> Vgl. CLARKE, 200f.

<sup>181</sup> S. die Beispiele bei CLARKE, 220f. Während in Nordnigerien unter der britischen Herrschaft die traditionelle islamische Gesellschaft mit einheimischen Schulen fortbestand, waren die Muslime in Südnigerien, wo Animisten und Christen die Mehrheit stellten, gezwungen, sich um westliche Bildung zu bemühen, um innerhalb dieser Gesellschaft konkurrenzfähig zu bleiben (s. CLARKE, 226). In das Gebiet der Yoruba

γ) Die islamische reformistische Gegenbewegung

Im 18. Jahrhundert war auf der Arabischen Halbinsel eine auf Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (1720–1792) zurückgehende und deshalb noch heute Wahhābiya genannte Bewegung entstanden, die den Islam von allen Neuerungen und Ketzereien zu reinigen versprach. Nur noch der Koran und die wahre Sunna sollten gelten, die Zeit des Propheten Muḥammad und die Periode der vier rechtgeleiteten Kalifen wurden als das ‚goldene Zeitalter‘ hingestellt, während alle späteren Entwicklungen, insbesondere die Heiligenverehrung und die Magie, als verwerflich und als nichtislamisch zurückgewiesen wurden. Etwas gemäßigter als die Wahhābiten, die sich auf der Arabischen Halbinsel durchsetzten und die noch heute das religiöse Leben Saudi-Arabiens beherrschen, gaben sich die Anhänger der Salafiya (die Bezeichnung ist abgeleitet vom arabischen Wort *as-salaf*, „die Altvorderen“), deren Hauptvertreter im 19. Jahrhundert in Ägypten auftraten<sup>182</sup> und lehrten, die Reinigung des Islams von allen ketzerischen Neuerungen der letzten Jahrhunderte werde die Renaissance der islamischen Kultur bewirken und eine neue Blüte herbeiführen. Sie anerkannten die orthodoxe sunnitische Lehre (z. B. die vier Rechtsschulen), doch wandten sie sich gegen die Heiligenverehrung und gegen die magischen Praktiken, insbesondere aber gegen die Bruderschaften,<sup>183</sup> deren Rituale und deren hierarchische Ordnung ihrer Meinung nach nicht islamisch begründbar seien. Aufsehen erregten die Anhänger der Salafiya, als sie in Nordafrika die Tiġāniya-Bruderschaft angriffen,<sup>184</sup> nicht zuletzt mit dem Argument, diese würden mit den Franzosen zusammenarbeiten. Bekannt sind die scharfen Äußerungen des algerischen Gelehrten und Theologen Ben Bādīs (1889–1940), der die Vereinigung der algerischen ʿulamāʾ (*Ġamʿiyat al-ʿulamāʾ al-muslimīn al-ġazāʾirīyīn*) gründete, gegen die französische Kolonialmacht agitierte und dessen Bewegung nicht zuletzt zum Sieg der Algerier über die Franzosen beitrug.

Südlich der Sahara tat sich die Salafiya angesichts der mächtigen Bruderschaften aber sehr schwer, doch fand sie in den Reihen der kleinen und

drang der Islam 1892–1908 vor; neben die traditionelle islamische Gelehrsamkeit trat aber auch das westliche Erziehungssystem (dazu T. G. O. GBADAMOSI: *The Growth of Islam among the Yoruba, 1841–1908*, London 1978, 100ff., 177, 2125). Es zeigt sich auch hier wieder, daß der Islam sehr anpassungsfähig sein kann, solange er nicht die Majorität stellt; vgl. P. B. CLARKE & I. LINDEN: *Islam in Modern Nigeria*, Mainz–München 1984, S. 14.

<sup>182</sup> Insbesondere der ägyptische Reformier Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905) trug zu dieser Erneuerungsbewegung bei.

<sup>183</sup> Während seines Besuches in Algier sprach sich Muḥammad ʿAbduh gegen die Bruderschaften aus und bezichtigte sie der Verbreitung des Obskurantismus und des Aberglaubens unter den Volksmassen; auch sei der Unterricht in den *zawāyā* immer nur nach rückwärts gewandt (R. BENCHENEB: *Le séjour du Ṣayḥ ʿAbduh en Algérie* [1903], 129, in: *Studia Islamica* 53 [1981], 121–135).

<sup>184</sup> Vgl. dazu ABUN-NASR, *Tijaniyya*, 177ff. mit Einzelheiten; anders in Marokko, wo die Tiġāniya vor solchen Angriffen geschützt wurde.

mittleren Händler Anhänger.<sup>185</sup> 1953 wurde dann in Dakar die *Union culturelle musulmane* gegründet.<sup>186</sup>

Ein möglicher wahhäbitischer Einfluß auf die islamischen Reformbewegungen Westafrikas während der 20er und 30er Jahre unseres Jahrhunderts war in Spuren wahrnehmbar, wahrscheinlich durch Kontakte westafrikanischer Muslime, die in Medina oder Mekka studiert oder die die Pilgerfahrt durchgeführt hatten oder die Verbindung zur Muslimbruderschaft Ägyptens pflegten.<sup>187</sup> Derartige Richtungen waren in den 40er Jahren in Westafrika vorhanden und zeichneten sich durch einen extremen Puritanismus aus, wobei sie insbesondere gegen den von ihnen als ausbeuterisch gebrandmarkten „Maraboutismus“ wetterten, dem sie auch die Kollaboration mit den Franzosen vorwarfen. Das Ganze endete schließlich im *Rassemblement démocratique africain* des frankophonen Westafrika,<sup>188</sup> einem Sammelbecken aller derartiger reformistischer und antikolonialistischer Strömungen, die nach der Unabhängigkeit der westafrikanischen Staaten durch die Einflußnahme Saudi-Arabiens und der Muslimbruderschaft bestärkt wurden (s. unten S. 71).

*Zusammenfassend* ist festzustellen, daß die Kolonialepoche für den Islam eine Zeit der Ausbreitung darstellte. Die Kolonialverwaltungen schlugen, je nach Zeit und Situation, eine unterschiedliche Politik dem Islam gegenüber ein; auch waren die Reaktionen der Muslime nicht gleichartig. Es gab islamische Kreise, die den wahren Islam betonten, gegen jeden Wechsel und gegen jede Innovation waren und die deshalb eine Zusammenarbeit mit den Kolonialbeamten strikt ablehnten.

Es gab die Bruderschaften, die die Mystik betonten und der Heilserwartung des Volkes entgegenkamen, die aber an den offiziellen Lehren des Islams festhielten und, um ihre Macht zu behalten, zumeist mit den Kolonialverwaltungen paktierten.

Es gab einzelne fromme Männer, von den Franzosen als Marabouts bezeichnet, von teilweise ungläublicher Ignoranz bezüglich der islamischen

<sup>185</sup> Z.B. die *Subbanu Association* (gegründet 1944) mit Sitz in Bamako/Mali (dazu ABUN-NASR, 387 in W. ENDE & U. STEINBACH: *Islam in der Gegenwart; außerdem* MONTEIL, *Islam noir*, 272–275. – L. KABA (*The Politics of Quranic Education among Muslim Traders in the Western Sudan: The Subbanu Experience*, in: *Revue Canadienne des Etudes Africaines* 10 [1976], 409–421) zeigte den Einfluß der westafrikanischen Muslime, die zwischen den beiden Weltkriegen an der Azhar-Universität in Ägypten studiert hatten und die dann zurückgekehrt waren.

<sup>186</sup> Vgl. dazu CH. COULON: *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris 1983, 121ff.

<sup>187</sup> Hinzu kam, daß die Azhar-Universität in den 30er Jahren die Studienplätze für Afrikaner stark erhöhte, außerdem Missionare nach Afrika entsandte (vgl. W. D. LEMKE: *Mahmūd Šaltūt [1893–1963] und die Reform der al-Azhar*, Frankfurt 1980, 235).

<sup>188</sup> Dazu L. KABA: *The Wahhabiya. Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston 1974, besonders Kapitel 5 und 7; vgl. J. R. DE BENOIST: *Tendances actuelles de l'islam en Afrique de l'ouest*, in: *Afrique nouvelle* 29. 8. 1984, 16f.

Lehre, die aber als Heilige verehrt wurden und die mitunter den lokalen Kolonialbeamten Schwierigkeiten machten.

Und schließlich gab es gemäßigte Muslime, die für neue Ideen, vor allem westlichen Ursprungs, offen waren und die die wenigen westlichen Bildungsstätten besucht hatten.

Im großen und ganzen läßt sich aber sagen,<sup>189</sup> daß der Islam wenig oder nichts beitrug zur Entstehung der nationalistischen Bewegungen, die schließlich die politische Unabhängigkeit ihrer Länder erreichten; im Gegenteil, das religiöse Establishment arbeitete ja mit den Franzosen und Briten zusammen. HODGKIN<sup>190</sup> hat mit Recht festgestellt, daß diese nationalistischen Bewegungen im Islam sowohl bremsende als auch vorwärtstreibende Elemente finden konnten. Bremsend wirkte sich die islamische malikitische Lehre insofern aus, als sie eine scholastische, geistige Haltung, die sowohl gegen den islamischen Modernismus als auch gegen den säkularen Nationalismus immun machte, förderte. Auch die Bruderschaften verhinderten oftmals die nationalistische Entwicklung, da sie von ihren Mitgliedern totale Unterwerfung verlangten und die Loyalität zur Bruderschaft über diejenige zur größeren Einheit, nämlich der Nation, stellten. Andererseits gab es aber auch Aktivisten in den Bruderschaften, wie etwa bei der Murīdiya im Senegal, der Hamalliya in Mali oder dem Teil der Tiġāniya, den Ibrahim Niass führte, die die Unabhängigkeitsbestrebungen mitunter und zeitweise förderten. Schließlich die Reformbewegung der Salafiya und der Wahhābiya, die ihre Stimuli aus Ägypten erhielten, deren Ziele antikolonialistisch, antitraditionalistisch und gegen die Bruderschaften gerichtet waren. Sie trugen dazu bei, daß zwar ein antikolonialistisches Klima geschaffen wurde, daß aber gleichzeitig das Bewußtsein wuchs, der allumfassenden Gemeinschaft des Islams anzugehören. Es ist jedoch zu betonen, daß die islamischen Kreise zumeist bremsend wirkten, selbst wenn dies dann nach der Unabhängigkeit verdrängt wurde!

EXKURS: Gibt es den *Marabout-Islam*?

Die Bezeichnung *marabout* wird leider für Phänomene, die sich teilweise widersprechen, verwendet. Wenn L. BEHRMANN<sup>191</sup> über die führenden Scheichs der senegalesischen Bruderschaften spricht, dann bezeichnet sie sie als *marabus*. O'BRIEN,<sup>192</sup> der über die Murīdiya ein Buch schrieb, nennt die Gelehrten, die den Koran lesen und erklären konnten, die also des Lesens und Schreibens mächtig waren, die die *šarī'a* kannten und nach ihr Recht sprachen, aber auch diejenigen, die die Amulette herstellten und Magie trieben und die auf diese Weise zur Verbreitung des Islams beitrugen, ebenfalls *marabouts*. Andere, so FROELICH,<sup>193</sup> bezeichnen mit *marabout* diejeni-

<sup>189</sup> Vgl. die Ausführungen von ABUN-NASR 389f., in ENDE & STEINBACH: *Islam in der Gegenwart*; auch G. GROHS: *Stufen afrikanischer Emanzipation*, Stuttgart 1967, 176ff.

<sup>190</sup> TH. HODGKIN: *Islam and National Movements in West Africa*, bes. 326f., in: *Journal of African History* 3 (1962), 323–327.

<sup>191</sup> BEHRMAN: *Muslim Brotherhoods*, z. B. auf S. 9, 15, 13, 136.

<sup>192</sup> O'BRIEN, *Mourides*, 24, 28, 30.

<sup>193</sup> FROELICH, *Musulmans*, 157.

gen, die über wenig islamische Bildung verfügen, aber großen moralischen und magischen Einfluß haben; FROELICH bezeichnet die Scheichs der Bruderschaften als *marabouts*,<sup>194</sup> an anderer Stelle spricht er aber davon, daß die Bruderschaft der Qādirīya gegen den *maraboutisme* sei.<sup>195</sup> Von QUINN<sup>196</sup> erfahren wir, daß im 19. Jahrhundert *marabout* die Bezeichnung für alle Muslime – Scheiche, Lehrer, Bruderschaften –, die den reinen Islam wollten, war. CLARKE<sup>197</sup> berichtet, daß in den 50er Jahren unseres Jahrhunderts die Anhänger des Ibrahim Niass im Senegal als Hauptfeinde des Islams den Kolonialismus, Kapitalismus und *Maraboutisme* ansähen. TIBI<sup>198</sup> schließlich sieht im *marabout* den Scheich und Führer der religiösen Bruderschaft, der aber in der historischen Entwicklung die Funktion des animistischen Mediziners angenommen habe und *baraka* besitze; an anderer Stelle, betreffend die Wolof im Senegal, sind nach ihm die *marabouts* Vertreter der Bruderschaften (S. 93, vergl. S. 97); er schreibt aber auch, der maraboutische Islam habe seine Quellen im Süfi-Islam, sei aber spezifisch afrikanisch, sei die afrikanische Variante des Islams (S. 101).

Was ist denn nun der Marabout Westafrikas? Scheich der Bruderschaft oder unwissender, herumziehender Frommer, der von den Bruderschaften bekämpft wird? Es empfiehlt sich, den Begriff *marabout* philologisch-historisch anzugehen, wie es FR. MEIER<sup>199</sup> in meisterlicher Weise getan hat: Beim *murābiṭ* handelt es sich ursprünglich, also in den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte, um den „Mann auf Grenzposten“,<sup>200</sup> der von den Festungen des islamischen Gebietes aus gegen den ungläubigen Feind kämpfte, sei es nun an den Grenzen zum byzantinischen Reich (den sogenannten ‘Awāṣim), sei es in Transoxanien gegen die Türken, sei es am Mittelmeer- und am Atlantikgestade (wo sich für die Festung das Wort *ribāṭ* einbürgerte). Der *murābiṭ* war sowohl Kämpfer als auch Frommer, der sich dem Gebet, dem Fasten und dem Studium der islamischen Schriften hingab.<sup>201</sup> Es gab Zeiten, da gewann die das Kämpferische betonende Komponente der Bezeichnung die Oberhand, so bei den *murābiṭūn*, der als Almoraviden bekannten und aus der Sahara stammenden Dynastie, die im 11. und 12. Jahrhundert Nordafrika und Andalusien unterwarf. Diese *murābiṭūn* waren die ersten Anhänger des Ibn Yāsīn; sie waren Glaubenskämpfer (*muḡāhidūn*), die dann zum Kriegeradel und zur Kriegerkaste aufstiegen.<sup>202</sup> Mit dem Verschwinden der Almoraviden verliert auch das Wort *murābiṭ* seinen kriegerischen Inhalt; die fromme Komponente dringt wieder vor und dient zur Bezeichnung derjenigen Muslime, die im 12. und 13. Jahrhundert in Nordafrika in den Städten und

<sup>194</sup> FROELICH, 227ff., 232ff.

<sup>195</sup> FROELICH, 222.

<sup>196</sup> QUINN, *Maba Diakhou*, 239.

<sup>197</sup> CLARKE, 209, 217.

<sup>198</sup> TIBI, *Krise*, 91.

<sup>199</sup> FR. MEIER: *Almoraviden und Marabute*, in: *Welt des Islams* 21 (1981), 80–163.

<sup>200</sup> MEIER, 82–86.

<sup>201</sup> MEIER, 91.

<sup>202</sup> MEIER, 115, 124, 135, 139f.

ländlichen Gegenden Marokkos und Algeriens Einsiedeleien und Andachtsstätten gründeten, die wiederum zu Sammelpunkten nicht für militärische Zwecke, sondern für religiöse Andachtsübungen wurden.<sup>203</sup> Nicht *ribāṭāt* wurden sie genannt, wenngleich frühere *ribāṭāt* durchaus in ihrer Funktion dazu umgewidmet werden konnten, sondern *zawāyā*. Die Gründer derartiger *zawāyā* wurden vom Volk *murābitūn* genannt, deren hervorstechendste Eigenschaft war aber die Frömmigkeit, nicht, wie Jahrhunderte vorher, die Kriegstüchtigkeit! In der Form der Volkssprache als *mrābit*, nicht etwa in der hochsprachlichen Form *murābit*, drang dieses Wort in die damalige europäische Reiseliteratur<sup>204</sup> ein und bezeichnete dort eine „religiöse Person“, seit dem 15. Jahrhundert wurde es ein Kunstausdruck, mit dem Europäuer alle Heiligen belegten,<sup>205</sup> selbst wenn diese sich selbst nie *murābit* nennen würden.

Die Sachlage wird aber noch komplizierter. Die Verfechter des Islams in Senegambien gegen die dortigen Nichtmuslime wurden nun von den europäischen Reisenden ebenfalls *marabouts* genannt,<sup>206</sup> so ist es denn auch nicht verwunderlich, daß in diesem Gebiet die Scheiche der Bruderschaften, die ja zur Verbreitung des Islams beitrugen, plötzlich als *marabouts* bezeichnet werden, während weiter im Osten dies dann nicht mehr der Fall ist, vielmehr das Wort *marabout* für den ungebildeten, nur dürftige islamische Grundkenntnisse habenden, herumziehenden frommen Mann,<sup>207</sup> der seinen Lebensunterhalt unter Umständen auch mit dem Herstellen und Verkauf von Amuletten bestreitet, verwendet wird. Das Wort *marabout* wandert schließlich dank des Gebrauchs durch die französischen Kolonialbeamten wieder nach Nordafrika zurück, bezeichnet dort nicht nur den Heiligen, sondern auch dessen, vom Volk verehrte Grabanlage und dringt nun sekundär in die Umgangssprache ein. Man muß also für Nord- und Westafrika unterscheiden: 1. den *murābit*,<sup>208</sup> der als Kämpfer (*muḡāhid*) zur Zeit der Almoraviden<sup>209</sup> auftritt; 2. den Heiligen, der als Patron einer großen Stadt, aber auch als bescheidener *Lokalmarabout*, verehrt wird, so vor allem in den Maghreb-Ländern Algerien, Marokko und Mauretanien; es gibt richtige Marabout-Familien, die ihre Vornehmheit von der Abstammung von einem solchen marabout herleiten; 3. den *marabout*, der als Bezeichnung im Senegal und den dort angrenzenden Regionen für die (führenden) Mitglieder der Bruderschaften verwendet

<sup>203</sup> MEIER, 94f.

<sup>204</sup> MEIER, 98.

<sup>205</sup> MEIER, 102f.

<sup>206</sup> MEIER, 102; vgl. MONTEIL, *Islam noir*, 154, der darauf hinwies, daß es in den heimischen Sprachen nicht auftrat, vielmehr wurden diese Leute *sériñ* (Wolof), *karamako* (Mande), *mallam* (Hausa) genannt; gemeint war immer derjenige, der lesen und schreiben konnte!

<sup>207</sup> MEIER, 103.

<sup>208</sup> Deshalb bezeichnet in Algerien das Wort *mrābit* den Heiligen; in Marokko dagegen verwendet man die Worte *ṣāliḥ*, *walī* und *ʿayyid*!

<sup>209</sup> Darauf hat schon MONTEIL, *Islam noir*, 171ff. aufmerksam gemacht.

wird<sup>210</sup> (aber nur dort, wie wäre es sonst zu erklären, daß anderswo sich gerade die Bruderschaften gegen den Maraboutisme wenden); und 4. den *marabout*, der als frommer Mann oder als heiliger *baraka*-Träger beim einfachen Volk verehrt wird, über magische Kenntnisse verfügt und durch das Land zieht.

Nicht nur in der Reiseliteratur, sondern auch im wissenschaftlichen Schrifttum sind Verwechslungen immer wieder festzustellen. Häufig ohne schlimme Folgen, wenn sich die Verfasser auf eine bestimmte Region beschränken und aus ihren Ausführungen sofort erkennbar wird, um welche der oben genannten Kategorien es sich handelt. Gefährlich, und Fehlschlüsse zwangsläufig nach sich ziehend, wird es, wenn größere Räume, etwa Westafrika insgesamt, abgehandelt werden und Theorien vorgebracht werden, die diese genannten Kategorien vermischen.

Bleibt noch darauf aufmerksam zu machen, daß dieser *Maraboutisme* – also der schillernde Begriff, der den frommen heiligen Muslim, die *barakā*-tragende Persönlichkeit, die ein gewisses Maß an islamischer Gelehrsamkeit und Wissen um die Praktiken der auch im Islam erlaubten Magie hat, umfaßt – weder ein Kennzeichen des afrikanischen noch allein des nordafrikanischen Islams ist,<sup>211</sup> sondern in der gesamten islamischen Welt vorkommt, doch wird in Ägypten, Syrien usw. eben nicht die französische Wortform *Maraboutisme* verwendet, vielmehr spricht man dort vom „Volksislam“ (über diese artifizielle Trennung vom „Hochislam“ s. oben S. 37)

## 5. Der Islam in der Zeit nach der Unabhängigkeit

### a) Integrationsfaktor Islam?

Innerhalb von 18 Jahren, beginnend 1957 mit Ghana und endend 1975 mit Guinea-Bissau, waren alle schwarzafrikanischen Staaten unabhängig geworden. Jeder dieser Staaten bemühte sich darum, aus seiner Bevölkerung, die aus Stämmen unterschiedlicher Sprachen bestand und die oft verschiedenen Religionen anhing, eine Nation zu schmieden, sich von den Nachbarstaaten und deren eventuellen territorialen Ansprüchen abzugrenzen, was mitunter schwierig war, da ja die Grenzen in der Kolonialzeit oft recht willkürlich gezogen worden waren. Nichtsdestoweniger ist es aber eine der wenigen Gemeinsamkeiten der afrikanischen Staaten, daß dem „Prinzip der Unverletzlichkeit der bestehenden Grenzen“ allerhöchste Priorität eingeräumt wird. Angesichts dieser Tatsache befinden sich die Muslime in einem Dilemma.<sup>212</sup> Einerseits bildet für jeden Muslim, insbesondere wenn er der heute stark in

<sup>210</sup> O'BRIEN, 107; so auch COPANS, *Marabouts*, 77f.

<sup>211</sup> Worauf MONTEIL, *Islam noir*, 153 bereits hinweist. Wenn Heilige Magie betreiben, so ist das nicht etwa ein Kennzeichen des afrikanischen Islams, sondern eines aller islamischen Länder! (MONTEIL, 174)

<sup>212</sup> Dazu G. NICOLAS: *Vers une renaissance du processus de „guerre sainte“ au sud du Sahara*, bes. I, 235; II, 111, 113, 116–119, in: *Civilisations (Bruxelles)* 28 (1978), 234–250; 29 (1979), 108–125.

Erscheinung tretenden puristischen Bewegung zuneigt, die Zugehörigkeit zur allumfassenden, alle Grenzen überschreitenden islamischen Gemeinschaft (*umma*) eine der Grundlagen seines Glaubens, andererseits muß er als Bürger eines Staates dessen Zusammenhalt fördern und unterstützen wollen. Loyalitätskonflikte können hier leicht auftreten, vor allem bei den schon immer kosmopolitischen Händlern der Sahel-Zone, die gewohnt sind, Überlandreisen durchzuführen, deren Reichtum ihnen die Pilgerfahrt nach Mekka erlaubt und deren wohlhabende Söhne in Ägypten oder Saudi-Arabien religiösen Studien nachgehen können. Dieser internationale Aspekt des Islams muß den Regierenden oft als verdächtig und ihren eigenen politischen Zielen der Abgrenzung von den Nachbarstaaten abträglich erscheinen. Vielmehr hat ihnen daran gelegen zu sein, den Islam als innenpolitisches Einigungsmittel in ihren Dienst zu stellen, was wiederum mit Hilfe der einheimischen Bruderschaften möglich wird, deren Orthodoxie ja gerade von den puristischen Reformbewegungen bezweifelt wird und die deshalb deren Angriffen ausgesetzt sind. Eine Zusammenarbeit zwischen Regierungen und Bruderschaften war nahezu zwangsläufig, diente sie doch beider Interessen; ersteren als Mittel des Zusammenschlusses der auseinanderstrebenden Kräfte innerhalb der Nation, letzteren als Verteidigung gegen den Reformislam, weshalb denn also die Bruderschaften zumeist ein Hindernis für eine umfassende kulturelle Arabisierung sind.

Als weiteres kam die starke Gebundenheit des Islams an bestimmte Ethnien hinzu, worauf besonders G. NICOLAS<sup>213</sup> aufmerksam machte, der sogar von einem *enracinement ethnique* oder einer *ethnisation* des Islam sprach, wobei er die Tatsache meinte, daß die heutige Verbreitung des Islams fast immer an einen Stamm oder ein Volk gebunden ist. Ein Blick auf die Landkarte zeigt, daß die Grenzen der Regionen, in denen der Islam praktiziert wird, zumeist auch die Grenzen von bestimmten Völkern oder Stämmen sind. Neben solchen, die sich en bloc zum Islam bekennen, gibt es solche, die sich ihm bis heute verweigerten. Es hängt damit zusammen, daß dieser Widerstand auch darauf zurückgeht, daß Mitglieder eines Stammes oder Volkes, das bisher nicht islamisch war, diese Eigenheit aus politischen Gründen, insbesondere im 20. Jahrhundert, behalten wollten, um sich vom muslimischen Nachbarn abzugrenzen. Diese Ethnisation des Islams kann einerseits ein Hindernis sein für die Nationenbildung eines Staates, andererseits ist sie aber neben den Bruderschaften ein Bollwerk gegen eine allumfassende Arabisierung oder islamische Internationalisierung, wie sie den muslimischen Reformtheologen vorschwebt,<sup>214</sup> die dann mit einer Nivellierung der einheimischen lokalen Sitten und Bräuche unter dem Banner des Islams verbunden wäre.

<sup>213</sup> G. NICOLAS: *L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara*, 348, in: *Cahiers d'études africaines* 18 (1978), 347–377; zu dieser Erscheinung vgl. auch P. HEINE: *Ethnizität und Islam. Differenzierung und Integration muslimischer Bevölkerungsgruppen*, Gelsenkirchen 1984.

<sup>214</sup> Vgl. HEINE, *Ethnizität*, 20 und 135.

In dieser Situation kam dem Islam nur teilweise eine integrierende Funktion zu, bot er doch mitunter die Möglichkeit, Menschen verschiedener völkischer Zugehörigkeit zusammenzubringen, doch bestand gleichzeitig auch die Gefahr, daß das weltweite Zusammengehörigkeitsgefühl der Muslime zu allumfassend wirken würde, was der Nationenbildung wieder hinderlich gewesen wäre.

In den Staaten, in denen der Islam die Religion der Mehrheit war, leistete er tatsächlich oft einen Beitrag, die Einheit der Nation zu stärken. Politische Parteien stützten sich auf ihn, beriefen sich auf seine Lehren, insbesondere wenn es galt, die eigene Macht zu legitimieren, oder wenn die Gesellschaftsordnung, beispielsweise durch Propagierung des Sozialismus, geändert werden sollte; gewöhnlich wurde dann der Nachweis erbracht, daß die angestrebte Änderung mit den Bestimmungen der *šarī'a* in Einklang steht. In Ländern wie Senegal, Niger und Mali stützten sich die Politiker auf das das Land überziehende Netz der Bruderschaften, um ihre politischen Ziele und Lehren unters Volk zu bringen.<sup>215</sup> Im Senegal z. B. war die Bruderschaft der Muridiya sehr eng mit der Politik verknüpft; gerade in den Dörfern übertrugen die von den Führern der Bruderschaft abhängigen Bewohner die politische Mitwirkung auf diese. So wurden die *marabouts*, wie die einflußreichen Scheichs von den Franzosen genannt wurden, noch zur Kolonialzeit die politisch Handelnden der verschiedenen Richtungen,<sup>216</sup> was sich bis heute fortsetzt.<sup>217</sup> Aufgrund der besonderen historischen Entwicklung der Muridiya kommt aber hinzu, daß gerade die jungen Intellektuellen gegen diese Bruderschaft und gegen die Marabouts sind, da ein Großteil der Landarbeiter von diesen ausgebeutet werde.<sup>218</sup> Trotz dieser Veränderungen versucht jede politische Gruppierung heute bei den religiösen Führern der Bruderschaften Unterstützung zu gewinnen, denn diese und ihre Organisationen dienen der Übertragung des zentralen politischen Willens der Regierenden auf die Massen.<sup>219</sup>

<sup>215</sup> Beispiele für Senegal s. CLARKE, 236ff.; für Mauretanien A. G. GERTEINY: *Islamic Influences on Politics in Mauritania*, in: D. F. McCALL & N. R. BENNETT: *Aspects of West African Islam*, Boston University Papers on Africa V (1971), 208–223.

<sup>216</sup> Dazu O'BRIEN, *Mourides*, 264ff. Ihr ausgeprägter Sinn für die politischen und wirtschaftlichen Realitäten veranlaßte sie 1960, sich für den Katholiken L. S. Senghor als Staatschef auszusprechen, gegen Mamadou Dia (über dessen Auffassung vom Islam s. unten S. 75), der die Solidarität aller islamischen Staaten betonte und den Senegal allmählich an die arabischen Staaten heranführen wollte (dazu CHR. COULON: *Le marabout et le prince*, Paris 1981, 203, 218ff.).

<sup>217</sup> Über die starke Stellung der Bruderschaften im heutigen Senegal vgl. auch S. GELLAR: *Senegal. An African Nation between Islam and the West*, Boulder 1982, 88ff.; A.-B. DIOP: *La société wolof*, Paris 1981, 343.

<sup>218</sup> Vgl. BEHRMAN: *Muslim Brotherhoods*, 157; CUOQ, 140f.; DIOP, *Société wolof*, 344.

<sup>219</sup> Vgl. dazu CHR. COULON: *Pouvoir politique et pouvoir maraboutique au Sénégal*, bes. 164, in: *Année Africaine* 1971, 134–166; L. C. BEHRMAN: *Muslim Politics and Development in Senegal*, in: *Journal of Modern African Studies* 15 (1977), 261–277, die zeigte, daß die Stellung und der politische Einfluß der Marabouts der Muridiya noch immer sehr stark ist (S. 276).

## b) Islamische fundamentalistische Richtungen

Seit dem 2. Weltkrieg und dann verstärkt nach der Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten nahm die Propaganda derjenigen Muslime, die der wahlhäbitischen Richtung anhängen, stark zu. Diese Puristen, Integristen, Islamisten oder Fundamentalisten, wie immer sie sich auch nennen mögen, zeichnen sich dadurch aus, daß sie nur den Koran und die Sunna gelten lassen wollen und alles andere als ketzerisch, unislamisch und ausrottenswert betrachten, insbesondere die Bruderschaften und den Volksislam mit seiner Heiligenverehrung. Sie vertreten hierbei eine Form des puritanischen Islams, wie er in Ägypten seit Beginn des 20. Jahrhunderts von den 'ulamā' der Azhar-Universität zumeist gelehrt,<sup>220</sup> später dann von der Muslimbruderschaft verkündet wurde.<sup>221</sup> So ist es denn auch nicht verwunderlich, daß einige Gruppierungen im Senegal und Gambia ihre Zugehörigkeit zu letzterer offen zugeben.<sup>222</sup> Für die fundamentalistischen Muslimbrüder fallen die Schwarzafrikaner unter die Kategorie der Ungläubigen (dazu s. oben S. 25), selbst wenn dies nicht expressiv verbis so ausgedrückt wird;<sup>223</sup> sie müssen also unter Einsatz aller Mittel, friedlich oder kriegerisch, bekehrt werden. Die einheimische Religion oder, anders gesagt, die Kultur der Schwarzafrikaner wird als Kultur der *ġāhiliya*, d. h. der vorislamischen und damit minderwertigen Zeit, angesehen, also als wertlos,<sup>224</sup> und ist durch die islamische zu ersetzen. Hinzu kommt, daß die Fundamentalisten die Auffassung vertreten, daß die

<sup>220</sup> Vgl. H. LAOUST: *Le réformisme orthodoxe des „Salaŷiya“*, bes. 191, in: *Revue des Etudes Islamiques* 2 (1932), 175–224.

<sup>221</sup> Vgl. dazu M. FORSTNER: *Die Muslimbrüder II*, CIBEDO-TEXTE 25, Frankfurt 1984; die Muslimbrüder wenden sich gegen die Heiligenverehrung, die Mystik und die Orden, die in ihren Augen unislamische Neuerungen darstellen; als Beispiel sei genannt 'Abd al-Maġīd Muḥammad 'Abd al-Maġīd: *aṣ-Ṣūfiya fi ḍau' al-kitāb was-sunna al-muḥammadiya*, Kairo 1984. Derartige Vorwürfe weisen die Orden natürlich zurück, so etwa Dr. Abu l-Wafā at-Taftazānī, Oberscheich aller Sūfiorden Ägyptens, (in der ägyptischen Wochenzeitung Rūz al-Yūsuf Nr. 2974 [10. 6. 1985], S. 26), wenn er betont, daß der ägyptische Sufismus selbstverständlich sunnitisch sei und auf dem Boden von Koran, Sunna und *šari'a* stehe. – In diesem Zusammenhang darf man nicht vergessen, daß den Orden insofern auch politische Bedeutung zukommt, als sie Präsident Ḥusnī Mubārak gegen die radikalen Forderungen der Muslimbruderschaft stärken.

<sup>222</sup> Vgl. CUOQ, 140, 146; außerdem NICOLAS, *Dynamique*, 242 über diese reformistischen und puristischen Bewegungen der *associations islamiques* in den Staaten Westafrikas; seit 1979 besonders stark im Senegal vgl. COULON, *Musulmans*, 132.

<sup>223</sup> Statt vieler anderer Nachweise sei nur auf ein Handbuch der syrischen Muslimbruderschaft verwiesen: Die Heiden (*waḡāniyūn*) dürfen nicht in ihrem Heidentum verbleiben, sondern müssen zum Islam bekehrt werden; dies ist auch zu ihrem Besten, denn die islamische Herrschaft dient dem Wohle der Menschheit (S. HAUWA: *al-Islām*, Kairo 1977, II, 10).

<sup>224</sup> Nach Saiyid Quṭb (1906–1966), einem der führenden Denker der ägyptischen Muslimbruderschaft, gibt es nur eine, nämlich die islamische Kultur; alle anderen seien unwissende Kulturen, darunter auch die heidnischen wie in Indien, Japan, Philippinen und Afrika (S. QUṬB: *Ma'ālim fi ṭ-ṭariq*, Kairo [1977], 88–92, 105, 108; vgl. FORSTNER, *Muslimbrüder II*, 26).

Kolonialisten mit Unterstützung der christlichen Missionare auch die einheimischen Sprachen zerstört und an deren Stelle Englisch, Französisch und Portugiesisch eingeführt hätten. In diese Lücken sollte nunmehr das Arabische treten, denn die Kolonialsprachen müßten wieder verschwinden.<sup>225</sup>

Gerade bei vielen Intellektuellen (Studenten, Lehrern, Schriftstellern, Ärzten, Beamten, Technikern) fallen derartige Lehren auf fruchtbaren Boden.<sup>226</sup> Sie sind überzeugt, daß dieser reine Islam für alle auftretenden Probleme eine Lösung bieten könne, insbesondere sei er in der Lage, die Unterentwicklung ihrer Länder zu beseitigen. Im Senegal erhielt diese Lehre nach 1950 unter Scheich Touré<sup>227</sup> (geb. 1925) eine feste Form; er rief zum Kampf gegen Marabouts und Heiligenverehrung, Bruderschaften und magische Praktiken auf. Diese Bewegung des „*démaraboutisme*“ griff, nachdem im Senegal die *Union culturelle musulmane* gegründet worden war, schnell über auf das benachbarte Guinea und die Elfenbeinküste.<sup>228</sup> In Obervolta schlug die 1962 entstandene *Communauté musulmane* einen gegen die Marabouts gerichteten Kurs ein,<sup>229</sup> ebenso die 1974 in Niger gegründete *Association islamique*,<sup>230</sup> deren einflußreiche Intellektuelle, die noch immer französischer Bildung zugeneigt sind, gleichzeitig aber gegen eine Arabisierung sind. In Gambia verfolgte die *Muslim Association* ähnliche Ziele. Heute sind die Anhänger dieser puristischen islamischen Strömung unter den Intellektuellen des gesamten Westafrika zu finden, das nun, wie die islamischen Länder der übrigen Welt, diesem Fundamentalismus ausgesetzt ist. Die westafrikanischen Reformisten bilden in der Tat ein Gegengewicht zu den Bruderschaften,<sup>231</sup> und den Politikern

<sup>225</sup> Vgl. dazu die Ausführungen über die Bedeutung des Arabischen in Afrika bei A. AL-GUNDÛ: *al-ʿĀlam al-islāmī wal-istiʿmār as-siyāsī wal-iǧtimāʿī wat-taqāfi*, Kairo 1970, 318ff., 403.

<sup>226</sup> Ein gutes Beispiel für den reformistischen Kurs ist der islamische Katechismus, den der Sengalese MOUSTAPHA GUEYE (geb. 1937) verfaßte: *Le droit chemin dans la pratique islamique parfaite*, Dakar–Abidjan 1977 (bes. S. 169, wo er sich gegen Magie und Aberglauben ausspricht).

<sup>227</sup> Er studierte 1952–53 am Institut Ben Bādīs in Constantine/Algerien, dessen Gelehrte bekannt waren für ihren puristischen Reformeifer; nach seiner Rückkehr gründete er die *Union culturelle musulmane*. – Heute ist er der Führer der Fundamentalisten, deren Sprachrohr die Zeitschrift *Le Réveil Islamique* ist (vgl. dazu: M. FALL: *La question islamique au Sénégal: la religion contre l'Etat?* S. 42, in: *Le Mois en Afrique* 229–230 [1985], 37–46; vgl. auch M. L. EWANE: *La montée du discours fondamentaliste musulman au Sénégal*, in: *Le Monde Diplomatique*, avril 1985, S. 15).

<sup>228</sup> Vgl. dazu R. L. MOREAU: *Africains musulmans*, Paris–Abidjan 1982, 266ff.

<sup>229</sup> Dazu J. AUDOIN & R. DENIEL: *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Paris–Abidjan 1978, 71f.

<sup>230</sup> Vgl. J.-L. TRIAUD: *L'islam et l'état en République du Niger (1974–1981)*, 250, in: O. CARRÉ: *L'islam et l'état dans le monde aujourd'hui*, Paris 1982, 246–257.

<sup>231</sup> Vgl. COULON, *Musulmans*, 133f. Im Senegal ist die Macht der Bruderschaften aber trotz UCM weiterhin ungebrochen, wie D. B. O'BRIEN (*Sufi Politics in Senegal*, bes. 131, in: J. P. PISCATORI: *Islam in the Political Process*, Cambridge 1983, 122–137) feststellte; vgl. auch CHR. COULON: *Les marabouts sénégalais et l'états*, S. 17ff., in: *Le Mois en Afrique* 158 (1979), 15–42; eine Annäherung zwischen Bruderschaften und Fundamentalisten fand

aller Staaten ist es bisher gelungen, diesen Gegensatz auszunutzen und ein Gleichgewicht zu schaffen, doch ist fraglich, ob dies auch in Zukunft möglich sein wird, denn es verschiebt sich, wenn nicht alles täuscht, das Gewicht zugunsten der Reformisten, die vor kurzem die *Ġamā'at 'Ibād ar-Rahmān* (*Mouvement des serviteurs de Dieu*) gebildet haben.<sup>232</sup> Ihnen, die allein in der Rückkehr zur *šarī'a* den Ausweg aus den gegenwärtigen Krisen sehen, muß in Zukunft alle Aufmerksamkeit gewidmet werden.

In den Staaten, in denen die Muslime in der Minderheit sind, z. B. Ghana, Togo, Elfenbeinküste, oder nur in einem Teil des Staates die Mehrheit stellen, z. B. in Nigeria, öffnete sich der Islam modernen westlichen Methoden, um in der Konkurrenz der verschiedenen Religionen mithalten zu können. So mußten sich die islamischen Gelehrten mit nichtislamischen Vorstellungen arrangieren,<sup>233</sup> was in einem Land mit islamischer Mehrheit nicht nötig gewesen wäre. In diesen Staaten ist der Islam oft sehr weltoffen und international, aber in dem Sinne, daß fundamentalistisches Gedankengut gepflegt wird, das die junge einheimische Generation dank großzügiger Stipendien in Saudi-Arabien und Ägypten<sup>234</sup> kennengelernt hatte. Die Folge ist eine Betonung der Richtung des reinen Islams,<sup>235</sup> also weg von den Bruderschaften und den Marabouts. Junge Intellektuelle Ghanas,<sup>236</sup> die dank saudi-arabischer Stipendien in Medina studiert hatten, machten beispielsweise Front gegen den von der *Tiġānīya* vertretenen Islam. Dabei wandten sie sich vor allem gegen die mystischen Praktiken und die Lehre, daß man Gott oder den Propheten dank dieser „sehen“ könne, außerdem gegen den Kult der Vermittler bei Gott (*auliyā'*) und gegen die übertriebene Verehrung der Scheiche und Führer der Bruderschaften. Auch warfen sie letzteren immer wieder vor, die gläubigen Anhänger auszubeuten und durch die Herstellung von Amuletten und der Ausnutzung des Aberglaubens Geld zu verdienen. Auch in Nigeria, insbesondere im islamischen Teil des Landes, ist diese Richtung mit der Losung „zurück zum wahren Islam“ sehr einflußreich geworden.<sup>237</sup>

Sowohl in den Staaten mit einer islamischen Mehrheit, als auch in denen mit einer Minderheit, symbolisiert der Islam für die Intellektuellen, die durchaus von den westlichen zivilisatorischen, technischen Errungenschaften im täglichen Leben Gebrauch zu machen wissen, auch die afro-asiatische

aber in einigen Bereichen statt, insbesondere bei der Bekämpfung des *Code de la famille* von 1972, der von beiden Seiten als unislamisch abgelehnt wurde (S. 31f.).

<sup>232</sup> DE BENOIST in *Afrique nouvelle* 23. 8. 1984, S. 17; 5. 9. 1984, S. 15.

<sup>233</sup> Vgl. z. B. die *šarī'a*-Diskussion 1978 in Nigeria (CLARKE, 249f.; CLARKE & LINDEN, *Islam in Modern Nigeria*, 81f.).

<sup>234</sup> Bemerkenswert sind die engen Beziehungen der muslimischen Intellektuellen Togos und Dahomeys zu Ägypten (vgl. CUOQ, 235, 242).

<sup>235</sup> Beispiele für Nigeria bei CLARKE, 247, 248; vgl. zu diesem Sachverhalt auch MONTEIL, *Islam noir*, 271ff., FROELICH, *Afrique noire*, 274ff.

<sup>236</sup> Dazu M. HISKETT: *The 'Community of Grace' and its Opponents, the 'Rejectors'*, 130f., in: *African Language Studies* 17 (1980), 99–140.

<sup>237</sup> S. CLARKE & LINDEN, *Islam in Modern Nigeria*, 75ff.

Brüderlichkeit und die weltweite Solidarität im Kampf gegen den Imperialismus und den Neokolonialismus, deren sie sowohl den Westen als auch den Osten bezichtigen. Sie stilisierten so den Islam, ohne die tatsächlichen religiösen Fundamente weiter zu hinterfragen, zum Instrument des Fortschritts und zur Garantie der staatlichen Unabhängigkeit hoch.

c) *Islamische gemäßigte Strömungen*

Es sind jedoch durchaus Abstufungen auch innerhalb der Reformbewegung zu konstatieren, wobei gesellschaftspolitische und ökonomische Schwerpunkte oft die Einordnung bestimmen. Nachfolgend seien zwei Beispiele genannt; das eine zeigt, wie ein ehemals streng marxistisch-sozialistischer Politiker den Islam in seine Dienste stellte; das andere führt auf, wie ein Wirtschaftswissenschaftler den Islam als brauchbar für die Überwindung der gesellschaftlichen und ökonomischen Krisen sieht.

Während in Guinea unter SEKOU TOURÉ (gest. 1984) durch die *Parti Démocratique Guinéen* noch in der Zeit von 1959 bis 1961 nach gut marxistischer Manier jede Religion zurückgewiesen und verfolgt,<sup>238</sup> außerdem der Panislamismus und der Panarabismus als reaktionär und rassistisch denunziert worden waren,<sup>239</sup> trat 1977 plötzlich ein Umschwung ein, als sich TOURÉ selbst dem Islam näherte und ihn dann voll in die Dienste seiner permanenten Revolution stellte.<sup>240</sup> Marxistische Ansätze und islamische Lehren wurden bunt gemischt; der Islam als vollkommene Ideologie dargestellt. Religion, Revolution und Volk wurden als Einheit gesehen, denn die Revolution des Volkes setze die Werte des Korans in die Praxis um. TOURÉ suchte nicht etwa die Unterstützung der Bruderschaften, denn in ihnen sah er ja politische Reaktionäre, vielmehr die der islamischen Reformisten, die jene ja bekämpften. Über die *Union Culturelle Musulmane* sollten die Aussagen und Ziele der Partei unter das Volk gebracht werden, doch kam der Partei und ihrer Art der Auslegung auf jeden Fall der Vorrang zu, wie sich daraus ergibt, daß TOURÉ feststellte, daß der Koran und sein Inhalt nur aus den Verhältnissen der Zeit, in denen man gerade lebe, verstanden werden könnten. Von den nach rückwärts blickenden Fundamentalisten, die die Verhältnisse der Frühzeit des Islams als wiederherzustellendes Ideal lobpreisen, unterschied sich seine Lehre doch in wichtigen Punkten, etwa wenn er forderte, der Islam müsse in die jeweilige Zeit transponiert werden und die wahre, gerechte und progressive Gesellschaft, in der der Islam die Bedürfnisse des Volkes erfülle und als Instrument im Dienste desselben stehe, müsse erst noch erarbeitet werden – während es bei den strengen Vertretern der Islamisten ja gerade

<sup>238</sup> Sowohl die Christen als auch der Islam (insbesondere der Maraboutisme) wurden heftig angegriffen (dazu CL. RIVIÈRE: *Guinea. The Mobilization of a People*, Ithaca-London 1977, 232, 234).

<sup>239</sup> Nachweise bei CUOQ, *Musulmans*, 164f.

<sup>240</sup> Als Beispiele seien folgende Veröffentlichungen genannt: S. TOURÉ: *L'islam au service du peuple*, Conakry 1977, bes. 35, 107ff., 132; ders.: *De la philosophie politique et sociale de l'islam*, 2. Aufl. Conakry 1982, 27, 33.

umgekehrt ist und nach ihnen eine Modellgesellschaft bereits einmal unter dem Propheten bestanden habe und nur wieder hergestellt werden müsse, wobei die die Gesellschaft regelnden Gesetze ja alle vorhanden seien und nur angewandt werden müßten. Im übrigen legte sich SEKOU TOURÉ nicht exakt fest, so daß er seine Ausführungen, die Ideale der Werktätigen in aller Welt könnten sich im Islam materialisieren, durchaus vor den ehrwürdigen Scheichs der Azhar-Universität in Kairo vertreten konnte, als er dort anlässlich der Entgegennahme der Ehrendoktorwürde über die politische und soziale Philosophie des Islams sprach.

Ebenfalls neue Methoden bei der Behandlung und Lösung der anstehenden politischen und wirtschaftlichen Probleme seines Landes verlangt MAMADOU DIA, Wirtschaftswissenschaftler und früherer Premierminister Senegals (1960–1962), vom Islam. Er unterscheidet sich dabei von den Fundamentalisten dadurch, daß er meint, die heutige Welt dürfe nicht durch islamische Vorschriften eingezwängt werden, vielmehr ließen die islamischen Lehren progressive Lösungen zu. In der Vergangenheit sei der Islam, dessen Leistungen er durchaus zu verteidigen weiß,<sup>241</sup> degeneriert zur Religion der Kaufleute, der ausbeuterischen Bruderschaften und Marabouts, während er doch in Wirklichkeit ein universaler Humanismus, der das Verhältnis der Menschen zu Gott regele, sei. DIA, der sich selbst als Sunniten einordnet,<sup>242</sup> betont die tiefen Affinitäten, die zwischen der afrikanischen Kultur und dem Islam bestünden,<sup>243</sup> weshalb diese die beste Religion für Afrikaner sei, doch sei er leider in der Zeit des Kolonialismus völlig degeneriert worden, sei ein *islam colonisé* und *islam protégé* geworden,<sup>244</sup> noch schlimmer als der Kolonialismus, indem er alte afrikanische demokratische Strukturen aufgelöst habe. Das erste Ziel des *islam noir* müsse nunmehr sein, diese erworbenen kapitalistischen Züge der Ausbeutung abzuschaffen, sich von ihnen zu befreien und sich wieder zu islamisieren, denn der neue, die *šarīʿa* beachtende Islam sei die Religion der Entkolonisierung und der Unabhängigkeit, befreit vom kolonialen Verhalten des Kleinbürgertums.<sup>245</sup>

Als Wirtschaftswissenschaftler fühlt sich DIA von der islamischen Wirtschaftslehre<sup>246</sup> angezogen, insbesondere von der der Muslimbruderschaft,<sup>247</sup> ohne sie jedoch zu zitieren. Sie verbietet das Zinsnehmen, gebietet die Solidarität der Gläubigen und das Almosengeben (*zakāt*) als einzig zugelassene Steuer. Diese ursprüngliche islamische Forderung, die durch den Islam der

<sup>241</sup> M. DIA: *Islam, sociétés africaines et culture industrielle*, Dakar 1975, 9ff.

<sup>242</sup> M. DIA: *Islam et les civilisations négro-africaines*, Dakar 1980, 40.

<sup>243</sup> DIA, *Civilisations* 67ff., 84.

<sup>244</sup> DIA, *Sociétés*, 88; ders.: *Essai sur l'islam*, tome II: *Socio-anthropologie de l'islam*; Dakar 1979, 118, 123.

<sup>245</sup> DIA, *Sociétés*, 98.

<sup>246</sup> Dieser Wirtschaftslehre widmet DIA einen großen Teil des Bd. II seines „*Essai sur l'islam*“.

<sup>247</sup> Seine Bewunderung für die Muslimbruderschaft wird an der Stelle deutlich, an der er schreibt, ihr sei es gelungen, das Bewußtsein der Muslime zu entwickeln (DIA, *Sociétés*, 107f.).

Zeit des Kolonialismus, aber auch durch die islamischen Rechtsschulen verdorben<sup>248</sup> oder verwässert worden seien, bringen DIA nach einer Analyse, die er in der Methode marxistisch nennt,<sup>249</sup> wobei er sich aber von anderen Inhalten des Marxismus distanziert, zu einer Planungstheorie auf demokratischer und progressiver Basis (der Gegensatz dazu ist für ihn autokratisch und bürokratisch<sup>250</sup>).

Hinsichtlich der Regierungsform eines islamischen Staates unterscheidet sich DIA sehr wohl von den arabischen Fundamentalisten, da er im Gegensatz zu diesen auf autochthone Strukturen zurückgreifen will,<sup>251</sup> ja in ihnen sogar ein distinktives Merkmal des *islam noir* sieht, das ihn abhebt vom *islam oriental* und vom *islam maghrébin*. Er meint, die Herrscher der westafrikanischen Sahel-Zone hätten, um regieren zu können, immer ein Gleichgewicht zwischen den islamischen Vorschriften und den traditionellen einheimischen Werten suchen müssen, was zu einer gewissen Säkularisierung geführt habe, ein Umstand, der es dem schwarzen Islam erleichtere, eine *laïcité de l'état* hinzunehmen – eine Forderung, die den Aussagen der arabischen Fundamentalisten, die keinerlei Trennung zwischen Religion und Staat (*din wa-darula*) zulassen, als ketzerisch erscheinen muß. DIAs Lehre gipfelt schließlich in den Aussagen,<sup>252</sup> daß es für den gläubigen Muslim keine Trennung von Modernität und Glauben geben könne, daß die Dogmatik nicht überbewertet werden dürfe, daß man der neuen Gesellschaft nicht einen orthodoxen Moralismus predigen solle, da sie ja nicht aus Engeln bestehe, aber sie auch nicht dem bloßen Materialismus aussetzen könne, vielmehr lebe sie in einer dialektischen Bipolarität, wobei es immer darauf ankomme, annehmbare Lösungen zu erreichen und klar zu machen, daß die Zivilisation für den Menschen gemacht sei und nicht umgekehrt.

Derartige Aussagen mögen das Interesse afrikanischer Intellektueller am Islam erwecken, so daß die von DIA geforderte Diskussion aller – der Bruderschaften, der Fundamentalisten und der Nichtmuslime – ermöglicht werden kann, doch entfernen sie ihn mit Sicherheit von den strengen arabischen Fundamentalisten.<sup>253</sup>

<sup>248</sup> Dies ist eine typische Auffassung der Muslimbruderschaft; vgl. FORSTNER, *Muslimbrüder II*, 5.

<sup>249</sup> Noch in den 50er Jahren vertrat er wie Senghor einen afrikanischen Sozialismus, der zwar durch marxistische Methoden begründbar sei, der aber nichts gemein habe mit dem Kommunismus sowjetischer oder chinesischer Prägung (vgl. G. UNSER: *Intelligenzia und Politik im Senegal*, Aachen 1971, 335ff.). Eine eindeutige Hinwendung zum Islam erfolgte erst später!

<sup>250</sup> DIA, *Essai II*, 153. – Über die islamischen Planungstheorien vgl. V. NIENHAUS: *Islam und moderne Wirtschaft*, Graz–Wien–Köln 1982, bes. 116ff.

<sup>251</sup> Zum Folgenden DIA, *Civilisations*, 118ff.

<sup>252</sup> DIA, *Civilisations*, 150f.

<sup>253</sup> Das brachte den Dominikaner und Afrikaspezialisten R. L. MOREAU (*Africains musulmans*, 275ff.) dazu, in M. DIA einen vielversprechenden Vertreter des neuen afrikanisch-islamischen Geisteslebens zu sehen.

#### d) Vertreter einer Säkularisierung

Verglichen mit der sehr weit verbreiteten Betonung der Religion, insbesondere durch die islamische Seite, sind diejenigen afrikanischen Intellektuellen, die sich für eine Säkularisierung aussprechen, recht selten, denn allzu stark ist inzwischen die Strömung derjenigen, die glauben, nur auf einem religiösen Fundament – islamisch, christlich oder sonstwie afrikanisch – lasse sich ein Staatswesen aufbauen (selbst eine anfangs so marxistische Staatspartei wie die in Guinea führte eine entsprechende Kursänderung auf den Islam hin durch, wie wir gesehen haben). Diese schwache Position der Vertreter einer *laïcité* ist an sich unverständlich, da doch in Westafrika während der französischen Kolonialzeit eine durchaus antiklerikale Tradition (s. oben S. 55) vorhanden war und zahlreichen Afrikanern durch französische Gymnasiallehrer und Professoren, die oft Freimaurern nahestanden, säkularistische Anschauungen nicht fremd bleiben konnten. Daß diese nicht Wurzeln schlugen, lag daran, wie DE BENOIST<sup>254</sup> meint, daß die Idee der *laïcité* falsch verstanden worden sei. Man habe nämlich geglaubt, der *état laïc* wäre ein Staat, der die Religion bekämpfen oder, bestenfalls, ignorieren würde, was, wie viele Afrikaner meinten, die Übernahme westlicher Werte ohne Bezug auf die einheimischen Realitäten bedeute und die Zerstörung der Religion bringe, selbst wenn man sie selbst nicht mehr praktiziere, in ihnen vielmehr nur eine Verkörperung der eigenen afrikanischen Kultur sehe. Denn selbst diejenigen, die unter dem Einfluß atheistischer Ideologien oder sonstiger Weltanschauungen sich einer Religion entfernt haben, neigen dazu, ihre einheimischen religiösen Traditionen dann zu verteidigen, wenn sie sie durch westliche, insbesondere nach Neokolonialismus schmeckende Überfremdung in Gefahr sehen. Dies wird, neben der ansonsten überall anzutreffenden afrikanischen Religiosität, auch dazu beigetragen haben, daß in Westafrika dasselbe Mißverständnis auftrat, wie in den islamisch-arabischen Staaten, in denen der Begriff Säkularismus (*‘almānīya*) auch immer mit Gottlosigkeit und Unterdrückung der Religion verbunden und deshalb als Hauptfeind des Islams betrachtet wird.<sup>255</sup> Für eine Säkularisierung in seiner wahren Bedeutung, nämlich für eine Trennung der Gewalten in einer Gesellschaft und in einem Staat, wobei der oder den Religionen gewisse Bereiche zukommen, in denen sich der Staat nicht einmischt, ja in denen sogar Raum bleibt für einen religiösen Pluralismus,<sup>256</sup> finden sich kaum Anhänger unter den Intellektuellen, die dies vertreten würden. Eine rühmliche Ausnahme ist der an der Université de Paris I lehrende Professor MAURICE AHANZHANZO GLELE, der schrieb, nur eine rigorose Anwendung des Prinzips der Religionsfreiheit, der Gleichwertigkeit der Religionen und der Trennung von Religion und Staatsgewalt garantiere das soziale Gleichgewicht in einer afrikanischen Gesell-

<sup>254</sup> DE BENOIST in *Afrique nouvelle* 5. 9. 1984, S. 15.

<sup>255</sup> Vgl. dazu M. FORSTNER: *Die Muslimbrüder II*, 28 mit weiterführender Literatur.

<sup>256</sup> Vgl. dazu N. LUHMANN: *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, 237.

schaft.<sup>257</sup> Zwar ist er der Überzeugung,<sup>258</sup> daß der Islam den Afrikaner nicht entwurzelt und daß das Christentum in der Vergangenheit zu enge Bindungen an den Kolonialismus gezeigt habe, weshalb nach der Erringung der Unabhängigkeit eine Afrikanisierung der Kirchen notwendigerweise habe erfolgen müssen, doch betont er, daß die Religion Privatsache sein solle und daß der Staat nicht eine bestimmte Religion fördern oder gar offiziell bevorzugen dürfe. Da der afrikanischen Gesellschaft eine Trennung der politischen und religiösen Gewalten überhaupt nicht fremd sei,<sup>259</sup> sollten die gegenwärtigen Mächte dieses wertvolle Erbe an religiöser Toleranz und Meinungsfreiheit nicht gering achten, vielmehr fördern und respektieren, kurzum *une véritable laïcité* einführen, die aber die religiöse Neutralität des Staates bedinge.<sup>260</sup>

Mag sein, daß tatsächlich intellektuelle Kreise in afrikanischen Staaten eine derartige Säkularisierung begrüßen würden, aber gewiß nicht die islamischen Modernisten und Fundamentalisten, die auf jeden Fall eine islamische Republik ohne Trennung von Staat und Religion anstreben.

Einen Fall von Synkretismus mit gleichzeitiger Ablehnung einer Säkularisierung stellt der ostafrikanische J. S. MBITI dar, der dem Islam vorwirft, er habe nichts zur Bereicherung der afrikanischen Religiosität beigetragen, verkörpere vielmehr religiöse Starre, äußeres Ritual und ein verknöchertes Rechtssystem; auch sei er außerstande, moderne Probleme zu lösen oder sich heutigen Bedürfnissen anzupassen.<sup>261</sup> Das Missionschristentum, das zwar bewußt den Versuch unternommen habe, die menschliche Not in den Elendsvierteln zu lindern, versage ebenfalls in vielen Bereichen, so etwa angesichts der Probleme der Sexualität, des Alkoholismus und der Rassendiskriminierung (S. 352). Die traditionelle afrikanische Religion kommt bei ihm auch nicht ungeschoren weg, obwohl er sie ja in seinem Buch zum Gegenstand einer wohlwollenden Untersuchung gemacht hat, denn es fehlten ihr gelehrte Verfechter, die ihre Inhalte darstellen und für eine Modernisierung des Gehalts und der Ausdrucksformen sorgen könnten, so daß immer die Gefahr bestünde, daß sie in das Geheimkultartige absänken angesichts der wachsenden Schwierigkeiten durch Verstärkung, Verslumung und Landflucht (S. 353). Schließlich lehnt er auch den Säkularismus ab, da dieser entweder der kapitalistischen Ausbeutung oder der kommunistischen Unterdrückung freien Lauf lasse. Nur die Religion könne die Würde des Menschen als Individuum und Kreatur Gottes mit körperlicher, geistiger und seelischer Dimension sichern (S. 353).

MBITI verwendet den Ausdruck *Kontaktreligion*, die darin bestehe, „daß ein Mensch es nicht als widersprüchlich ansieht, einer Mischung aus Glauben

<sup>257</sup> M. A. GLELE: *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris 1981, 193.

<sup>258</sup> GLELE, 33f., 86ff., 97ff.

<sup>259</sup> GLELE, 59f.

<sup>260</sup> GLELE, 192, 193.

<sup>261</sup> J. S. MBITI: *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin 1974, 325, 327, 352.

und Praxis zweier oder mehrerer Religionen in Afrika anzuhängen“ (S. 354). Er vertritt schließlich einen Synkretismus aller Religionen, der im einzelnen Menschen Moral und Ethik begründe und Wertmaßstäbe setze, so daß eine Durchdringungsreligion entstehe, die das Leben des einzelnen und der Gesellschaft forme (S. 356). MBITI hat zwar als Christ eine Vorliebe für das Christentum, denn nur dieses biete den Menschen durch das Vorbild Jesus Christus ein außerordentliches, absolutes und zeitloses Leitbild, doch da wir noch weit von der Verwirklichung dieses Zieles entfernt sind, fordert er eine Koexistenz der Religionen, „müssen das Christentum, der Islam, die der Tradition verhafteten Religionen Afrikas sowie die übrigen Religionen und Ideologien weiterwirken, um ihren eigenen Fortbestand und das Überleben der ganzen Menschheit zu gewährleisten“ (S. 357).

Anders als GLELE, der eine Koexistenz der bestehenden Religionen in einer säkularisierten Umwelt fordert, verlangt MBITI für die Gegenwart eine Koexistenz der Religionen, die er gleichwohl überwinden will durch einen Synkretismus derselben, ohne aber eine säkularisierte Gesellschaft zu schaffen.

#### e) Revitalisierung der afrikanischen Traditionen

Konfrontiert mit Christentum und Islam, mit Kolonialismus und Imperialismus, und angesichts des Übergewichts der Weltzivilisation, die auf westlicher Technik und Naturbeherrschung beruht, setzten auf afrikanischer Seite bei vielen Intellektuellen Verteidigungsversuche ein, die das eigene Selbstbewußtsein stärken und den Kampf um das kulturelle Überleben erleichtern sollten. Dies war verbunden mit einem Rückgriff auf die eigene afrikanische Kultur, ein Vorgang, der beispielhaft an der Lehre von der *négritude*<sup>262</sup> zu illustrieren ist.

Der 1906 geborene Senegalese LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR,<sup>263</sup> französisch gebildet und mit höchsten akademischen Ehrungen ausgezeichnet, suchte das wahre Afrikanertum in der Vergangenheit des schwarzen Kontinents. Négritude ist für ihn vor allem die Weigerung, sich der westlichen Kultur völlig auszuliefern, wobei er aber nicht abstreitet, daß Europa den Fortschritt gebracht habe; trotz der Schäden für die negro-afrikanische Kultur hätten Islam und Christentum geistige, der modernen Zeit mehr als die animistischen Vorstellungen entsprechende Werte als Ersatz geboten. Diese beiden Religionen müßten nun aber den gegenwärtigen afrikanischen historischen und soziologischen Bedingungen angepaßt werden, müßten negrifiziert wer-

<sup>262</sup> Dazu L. KESTELOOT: *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, Bruxelles 1963, bes. 110ff., 298ff.; über die Wurzeln und die historische Entwicklung vgl. auch I. GEISS: *Panafrikanismus. Zur Geschichte der Dekolonisation*, Frankfurt 1968, 243ff. Wichtig als Einführung ist CL. WAUTHIER: *L'Afrique des africains. Inventaire de la négritude*, Paris 1964.

<sup>263</sup> Über ihn G. GROHS: *Stufen afrikanischer Emanzipation. Studien zum Selbstverständnis westafrikanischer Eliten*, Stuttgart 1967, 183f.; über SENGHORS politischen Werdegang, der fast alle möglichen Richtungen durchlief, s. GEISS, *Panafrikanismus*, 248.

den.<sup>264</sup> G. GROHS,<sup>265</sup> der sich mit den verschiedenen Denkern der Négritude – L. S. SENGHOR, AIMÉ CÉSAIRE, ALIOUNE DIOP, LÉON DAMAS und viele andere – befaßte, stellt eine gewisse Ambivalenz fest, die darin besteht, daß einerseits zur Revolution gegen den Kolonialismus und die westliche Kultur aufgerufen, daß andererseits aber zur Zusammenarbeit mit allen Rassen und Völkern aufgefordert wird. Die frühe Négritude war das Produkt der Entfremdung von Intellektuellen,<sup>266</sup> die in allzu engen Kontakt mit der westlichen Kultur getreten waren. Nach dem 1. Weltkrieg wurden *négritude* und *african personality* Begriffe, die den Widerstand gegen die westliche Überfremdung und die kolonialistische Herrschaft beschrieben. Heute, nach Jahrzehnten der Unabhängigkeit, werden diese Begriffe von vielen Intellektuellen<sup>268</sup> als zu wenig kosmopolitisch und zu sehr rassistisch<sup>268</sup> abgelehnt. MONGO BETI<sup>269</sup> geht sogar soweit, sie als neokolonialistische Ideologie zu denunzieren, da die Lehre von der Négritude dazu führe, alte, inzwischen überholte Traditionen und Sitten,

<sup>264</sup> Vgl. GROHS, 198.

<sup>265</sup> GROHS, 200.

<sup>266</sup> In der hauptsächlich literaturwissenschaftlichen Problemen gewidmeten Abhandlung „*Négritude. Eine kulturelle Emanzipationsbewegung in der Sackgasse?*“ Göttingen 1983, vertritt A. YABA die Meinung, der Lehre der Négritude sei es hauptsächlich darum gegangen, der afrikanischen Elite angesichts der Kolonialmacht neuen kulturellen Stolz zu geben; nach der Unabhängigkeit sei sie aber in eine Sackgasse geraten, da der Bezug zu den Massen sowohl wegen der Sprachprobleme, als auch wegen mangelnden Praxisbezugs nicht hergestellt werden konnte (S. 128)

<sup>267</sup> Vgl. dazu H. KAMPHAUSEN: *Kritische afrikanische Stimmen zur Négritude*, bes. 58ff., in: G. GROHS (Hrsg): *Theoretische Probleme des Sozialismus in Afrika*, Hamburg 1971, 53–74. Dazu auch B. TIBIS Kritik „*Romantische Entwicklungsideologien in Afrika. Antiindustrialismus als Alternative*“ (in: Blätter für deutsche und internationale Politik 18 [1973], 538–552, 645–656), der zeigt, daß durch SENGHOR der einst progressive Charakter der Négritude wie in A. CÉSAIRE verkörperte, in eine postkoloniale Klassenherrschaft verwandelt wurde, was auch der dauernde Verweis SENGHORS auf den Sozialismus nicht verschleiern könne (S. 548ff., bes. 550).

<sup>268</sup> Es bestanden erstaunliche Gemeinsamkeiten mit dem Nationalsozialismus; die frühen Vertreter der Négritude gefielen sich in einem Anti-Intellektualismus, berauschten sich am afrikanischen Mythos von Blut und Boden und führten Krieg gegen die westliche Zivilisation (vgl. die Nachweise bei GEISS, *Panafricanismus*, 249). Erst die Errichtung der nationalsozialistischen Diktatur und ihre schrecklichen Folgen brachten dann eine Ernüchterung und Hinwendung zum Humanismus, wie ihn SENGHOR heute vertritt. Auch für A. KUMERLOEVE: *Négritude und afrikanische Kultur*, Wentorf/Hamburg 1972, 129, 156, 175f. ist die rassistisch-biologische Dimension der Négritude SENGHORS, die letztendlich ein kultureller Nationalismus sei, nachweisbar.

<sup>269</sup> M. BETI: *Identité et tradition*, 19, 21f., in: G. MICHAUD (Hrsg): *Négritude, traditions et développement*, Bruxelles 1978. – Auch J. S. MBITI (*Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin 1974) bezeichnet sie als Ideologie fremden Ursprungs und sieht in ihr einen Orientierungspunkt für die zahlenmäßig nicht ins Gewicht fallende Elite besonders der französischsprachigen Völker Westafrikas (S. 345), genauso wie das Schlagwort der afrikanischen Persönlichkeit, die die Äußerlichkeit des Schwarzseins mythisch umwabele, aber „Afrika ist größer als der Mythos des Schwarzseins“ (S. 347).

z. B. Polygamie, zu verklären und als unantastbar zu erklären. Das verhindere die Fortentwicklung der afrikanischen Gesellschaft und diene letzten Endes nur den Interessen der Neokolonialisten. Vielmehr müsse man der eigenen Vergangenheit kritisch gegenüberstehen, denn eine Gesellschaft dürfe nicht stagnieren.

Derartige Gegner der Doktrin der Négritude hat es immer gegeben. Nicht nur die überzeugten Muslime<sup>270</sup> – traditionell oder fundamentalistisch – oder die verwestlichten Technokraten traten gegen sie an und taten sie als rückständige Romantik ab, sondern auch bei den Vertretern der Linken – Marxisten und Sozialisten – wird sie, da der Entwicklung zum Fortschritt hin im Wege, abgelehnt. Es sei hier nur SEKOU TOURÉ<sup>271</sup> (1922–1984) genannt, der schrieb: „la négritude ne peut définir l’Africain et encore moins l’Afrique“. Diese Lehre gründe vielmehr auf einem falschen historischen Ansatz, der das Irrationale der afrikanischen Kultur betone und die Unterdrückung festmauere; sie stelle einen *défaitisme idéologique* dar,<sup>272</sup> vertreten von gewissen *philosophes désafricanisés*,<sup>273</sup> die dem Kolonialismus auf den Leim gegangen seien und einer rassistischen Ideologie anhängen, die gegen die gesamten menschlichen Werte gerichtet sei.<sup>274</sup> Anders als bei L. SENGHOR und A. CÉSAIRE müsse die *personnalité africaine* nicht wiederentdeckt werden, indem man sich der Vergangenheit und der Tradition zuwende, sondern sie müsse in der klassenlosen und solidarischen Gesellschaft erst noch entwickelt und verwirklicht werden.<sup>275</sup>

Hinsichtlich des Islams waren die Vertreter der Négritude anfangs sehr zurückhaltend. L. SENGHOR, selbst katholischer Christ, schätzte ihn wie das Christentum als Vertreter des Monotheismus sehr hoch und trat für eine Kooperation ein, da man gegen einen gemeinsamen Feind, den atheistischen Materialismus, bestehen müßte.<sup>276</sup> Im übrigen unterschied SENGHOR, dessen Schriften zwar von umfassender abendländischer Bildung und Belesenheit zeugen, doch hinsichtlich des Islams wenig Profundes erkennen lassen,<sup>277</sup>

<sup>270</sup> Ablehnend spricht sich auch der nigerianische Historiker ‘IZZ AD-DĪN ‘UMAR MŪSĀ (*al-Islām wa-Ifriqiyyā*, 72f., in: *al-‘Arab wa-Ifriqiyyā*, Beirut 1984, 67–86) aus, der meint, die *niğrītiya* oder *falsafat az-zanğīya* sei lediglich eine Reaktion der Westafrikaner auf den Imperialismus gewesen; ebenso die Bewegung der *šahsiya ifriqiya* (*african personality*).

<sup>271</sup> *Über ihn* GROHS, *Stufen*, 188f.

<sup>272</sup> S. TOURÉ: *La révolution culturelle*, 3. Aufl., Genf 1972, 130, 131.

<sup>273</sup> S. TOURÉ: *L’Afrique et la révolution* (Conakry), 1966, 188.

<sup>274</sup> Vgl. die Aussage in S. TOURÉ, *L’Afrique*, 191: „La négritude n’est que l’expression d’une dépersonnalisation, d’une aliénation des valeurs humaines des hommes à peau noire.“

<sup>275</sup> Vgl. die Charakterisierung bei GROHS, *Stufen*, 192.

<sup>276</sup> Vgl. L. S. SENGHOR: *Liberté* (3 Bde., Paris 1964–1977), I, 305. Der Biographie aus der Feder von J. L. HYMANS: *Léopold Sédar Senghor*. Edinburgh 1972, ist über dessen Verhältnis zum Islam kaum etwas zu entnehmen; er habe lediglich aus politischen Gründen mit den senegalesischen Marabouts zusammengearbeitet (S. 168).

<sup>277</sup> SENGHOR, *Liberté*, II, 108 zitiert im Zusammenhang mit den Menschenrechten die Muslimbruderschaft und deren großen Vertreter, den Juristen ‘ABD AL-QĀDIR ‘AUDA

zwischen Négritude und *arabité* (nicht *arabisme*, der politischen und nationalistischen Ausprägung des Arabertums), doch stellten sie keine Gegensätze dar, sondern ergänzten sich und trügen als *africanité* zur politischen Einheit Afrikas bei.<sup>278</sup>

Dieser Kompromiß ist aber nur sehr oberflächlich; im Grunde ist die Négritude ein ausgesprochenes Hindernis für die Verbreitung des Islams, denn sie sieht in ihm eine Religion, die wie das Christentum von außen kam und deshalb an sich abzulehnen ist. Auf der anderen Seite betrachten die islamischen Fundamentalisten die Négritude als typisch vorislamische Unwissenheit (*žāhiliya*), die überwunden werden muß.<sup>279</sup>

Neben den Vertretern der gemäßigten Form des Rückgriffs auf die eigene afrikanische Vergangenheit traten aber auch radikalere Denker auf, die nachzuweisen suchten, daß die afrikanische Kultur die Mutter aller Weltkulturen gewesen sei. Ähnlich wie auf islamischer Seite jahrzehntelang der Versuch gemacht wurde, den Nachweis zu führen, daß die westlichen Zivilisationen, dort insbesondere die Naturwissenschaften, im Grunde genommen nur auf den islamischen Kenntnissen des Mittelalters aufbauten,<sup>280</sup> wurde nun eine afrikanische Kultur als Vorläuferin aller anderen Kulturen, einschließlich des Islams, konstruiert. Ein Autor wie CHEIKH ANTA DIOP<sup>280a</sup> (geb. 1923; gest. 7. 2. 1986) kommt zu dem Ergebnis, daß die

(unter Nasser 1954 hingerichtet). Es ist fraglich, ob Senghor sich mit der Muslimbruderschaft ernsthaft befaßt hat; immerhin zitiert er F. BERTIER: *L'idéologie politique des frères musulmans*, in: Les Temps Modernes, sept. 1952, 541–556, der die Lehren 'AUDAS kurz darstellte – Lehren, die fundamentalistisch sind, gleichwohl vom orthodoxen Islam oft beträchtlich abweichen (zur Ideologie der Muslimbruderschaft s. M. FORSTNER, *Muslimbrüder II*, CIBEDO-TEXTE 25, Frankfurt 1984). – Es ist aber zu bedenken, daß Senghors Berater in Islamfragen MOUSTAPHA CISSÉ war (lange Zeit senegalesischer Botschafter in Kairo mit hervorragenden Kontakten zur Muslimbruderschaft, dann, bis vor kurzem, Botschafter in Saudiarabien), der gleichzeitig als Generalsekretär der Fédération des Associations Islamiques du Sénégal, die die Regierung unterstützt, fungierte (dazu vgl. M. MAGASSOUBA: *L'Islam au Sénégal*, Paris 1985, S. 60 und 126).

<sup>278</sup> SENGHOR, *Liberté*, III, 105, 150.

<sup>279</sup> Vgl. dazu G. NICOLAS: *Dynamique de l'islam au sud du Sahara*, Paris 1981, 86, 89, 93.

<sup>280</sup> So werden etwa, um ein Beispiel aus dem Alltag zu geben, in ägyptischen Schulbüchern die technischen Errungenschaften der frühen europäischen Neuzeit auf das arabische Erbe zurückgeführt (s. P. ANTES: *Die Darstellung des Christentums in ägyptischen Schulbüchern von 1981/82*, S. 12, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 67 [1983], 1–18).

<sup>280a</sup> Im Mittelpunkt von DIOPS Theorie stehen „la réalité négro-égyptienne und „l'unité culturelle négro-africaine“, die sich über Jahrtausende hinweg erhalten und die anderen Weltkulturen beeinflusst haben, sich aber deutlich vom indo-europäischen Denken unterscheiden. Eine Würdigung der Arbeiten DIOPS, der sich Marxist und Rationalist nennt und für seine Methode in Anspruch nimmt, immer von den Tatsachen auszugehen, finden sich bei TH. OBENGA: *Méthode et conception historiques de Cheikh Anta Diop*, in: Présence Africaine 74 (1970), 3–28. – Für alle Vertreter dieser Richtung steht die Realität der negro-ägyptischen Kultureinheit Afrikas heute absolut fest. Linguistisch

altägyptische Kultur eine Negerkultur<sup>281</sup> gewesen sei und daß letzten Endes die griechische, römische, islamische, abendländische Kultur nichts anderes als eine Fortentwicklung der afrikanischen oder zumindest ohne deren Errungenschaften nicht denkbar gewesen sei.<sup>282</sup> DIOP, der den Umfang der Islamisierung in Westafrika und die islamischen Zentren der Gelehrsamkeit ja nicht leugnen kann und will, sieht im Islam eine religiöse Superstruktur,<sup>283</sup> die aber nur deshalb möglich gewesen sei und sich habe halten können, weil die metaphysische Grundstruktur vorhanden gewesen sei, denn auch die arabische Halbinsel sei einst von der schwarzafrikanischen Kultur beeinflusst gewesen.<sup>284</sup>

Christentum und Islam seien nichts anderes als die Fortsetzung des alten schwarzafrikanischen Monotheismus gewesen.<sup>285</sup> Durch diese Umdeutung

ist dies für sie ebenfalls nachgewiesen, etwa durch Vergleiche Wolof – Altägyptisch, Bantu – Altägyptisch und dergl. mehr. Nach TH. OBENGA: *Pour une nouvelle histoire*, Paris 1980, S. 70 gibt es nunmehr innerhalb der „famille négro-égyptienne“ folgende Sprachgruppen: *égyptien pharaonique, copte, couchitique, nilo-saharien, niger congo: bantu, bénin, soudanais*. – Es hat den Anschein, als ob diese Theorien und diese Gliederung nicht die Aufmerksamkeit und Anerkennung der Afrikanistik gefunden hätten, denn auf diese behaupteten Verwandtschaften wird nicht eingegangen, etwa bei B. HEINE (Hrsg.) u. a.: *Die Sprachen Afrikas*, Hamburg 1981.

<sup>281</sup> So in seinem frühen Werk *Nations nègres et culture*, Paris 1954, bes. 119ff., 248, 253; dann immer wiederholt, z. B.: *Antériorité des civilisations nègres: Mythe ou vérité historique?*, Paris 1967, 27ff., 216ff. Er stieß natürlich auf großen Widerstand bei den Ägyptologen und Ethnologen, doch scheint er so zahlreiche Anhänger zu haben, daß die UNESCO nicht umhin konnte, seiner Theorie in dem großen Werk *General History of Africa*, Vol. II, Paris/London 1981, 27–57 viel Platz einzuräumen für den Aufsatz „Origin of the Ancient Egyptians“. Der Historiker J. KI-ZERBO (*Histoire de l'Afrique noire*, Paris 1972, S. 81) ist in dieser Hinsicht viel zurückhaltender.

<sup>282</sup> In seiner französischen Dissertation „*Les sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon*“ (Paris 1972) sammelte E. MVENG alle auffindbaren Nachrichten über Schwarzafrika. In der Formulierung seiner Folgerungen war er noch sehr zurückhaltend, aber eine Nachricht bei Diodoros von Sizilien (schrieb um 40 v. Chr.) hat es ihm angetan: Die Neger sind die ältesten Menschen und haben die religiösen Kulte, die heiligen Tänze und die Schrift erfunden; die Ägypter haben von ihnen einen großen Teil ihrer Bräuche (Lib. III, 1–6). Später, in: *Négritude et civilisation gréco-romaine*, in: *Colloque sur la Négritude*, Paris 1972, 43–52, hat er sich bereits der Argumentationsweise CH. A. DIOPS angeschlossen. Ebenso auch TH. OBENGA: *L'Afrique dans l'antiquité. Égypte pharaonique – Afrique noire*, Paris 1973, bes. 163ff.

<sup>283</sup> So DIOP in *L'Afrique noire pré-coloniale*, Paris 1960, 130; ders., *Civilisation ou barbarie*, Paris 1981, 289.

<sup>284</sup> In *Nations nègres*, 110 schreibt DIOP sogar, der Islam lasse sich auf afrikanische Anschauungen zurückführen, und weiter: „nous venons de voir que tout le peuple arabe jusqu' au Prophète est métissé de nègre; tous les Arabes cultivés sont conscients de ce fait.“

<sup>285</sup> Auch für den Amerikaner YOSEF BEN-JOCHANNAN: *African Origins of the Major „Western Religions“*, New York 1970, ist der Islam ebenso wie das Juden- und das Christentum ein schwarzafrikanisches Produkt (S. 196ff.).

wird es ihm möglich, die islamische Periode Westafrikas zu akzeptieren, ja auf sie stolz zu sein,<sup>286</sup> ohne dabei seine eigene Grundüberzeugung<sup>287</sup> allzusehr wandeln zu müssen.

(Teil II erscheint in ZMR 71 [1987] Heft 2)

<sup>286</sup> Er betont, daß in den Gelehrtenzentren Timbuktus Aristoteles studiert worden sei; Mathematik, Astronomie und Musik hätten auf dem Lehrplan gestanden – kurzum, wie im europäischen Mittelalter auch das gelehrte Leben in Afrika (vgl. *Afrique noire*, 132ff.). Dies festzustellen macht Diop keinerlei Schwierigkeiten, geht er doch davon aus, daß die alten, „schwarzen“ Ägypter dies alles schon gekonnt hätten, und daß diese Wissenschaften über die Griechen und Römer und das Christentum nach Europa, über die Äthiopier zu den Arabern und dann sekundär wieder in die Sahel-Zone gekommen wären. Allerdings stellt er bedauernd fest, daß die Kunst der Skulptur, die vorher in Afrika wie in Griechenland geblüht habe, unter dem Islam wegen dessen Bilderverbot verkümmert sei (S. 124). In den Wochen nach dem Tode Diops (gest. 7. 2. 1986) waren sich alle Autoren, die in afrikanischen Zeitungen und Zeitschriften Nachrufe schrieben, darüber einig, daß er durch seine Forschungen, die sie als absolut nachgewiesen ansehen, den Afrikanern ihre Würde wiedergegeben habe.

<sup>287</sup> Daß diese Art des überspitzten Afrikazentrismus auch auf Nordamerika übergegriffen hat, zeigen die Ausführungen des afroamerikanischen Historikers JOHN HENRIK CLARKE, nach dem Afrikaner Wales und Westengland, auch große Teile Amerikas lange vor Kolumbus besiedelt hätten (*A New Approach to African History*, 260, in: *Mélanges. Réflexions d'hommes de culture*, Paris 1969, 258–275; dort auch weitere Nachweise von Literatur der gleichen Gattung). Ähnliches finden wir auch bei TH. OBENGA: *Pour une nouvelle histoire*, Paris 1980, 147, der darauf hinweist, daß Amerika teilweise vor Kolumbus von Schwarzafricanern besiedelt worden sei (er bezieht sich dabei auf I. VAN SERTIMA: *They came before Columbus*, New York 1976, der nachzuweisen suchte, daß die Mandingo im 14. und 15. Jh. in Mittelamerika Handel getrieben (S. 103), daß Araber Amerika besucht (S. 234) und daß die Berber dort gesiedelt hätten (S. 253); auch M. BRADLEY: *The Black Voyages by Ancient West African Mariners*, Toronto 1981, bes. S. 6 und 182, glaubt zeigen zu können, daß Schwarzafricaner dazu beigetragen hätten, die süd- und mittelamerikanischen Hochkulturen zu schaffen.

## KLEINE BEITRÄGE

### LOUIS GARDET ZUM GEDENKEN

von Peter Antes

Am 17. Juli 1986 verstarb nach langen Jahren schweren Leidens in der „Fraternité“ der kleinen Brüder von Charles de Foucauld in Toulouse FRÈRE ANDRÉ, der der wissenschaftlichen Fachwelt unter dem Namen LOUIS GARDET bekannt ist. Sein wissenschaftliches Werk ist von größter Bedeutung für die Geschichte der islamischen Theologie (kalām) und Philosophie (falsafa) und umfaßt auch wichtige Bereiche der islamischen Mystik (taṣawwuf), die alle von der islamischen Perspektive her interpretiert und dann mit der christlichen Sichtweise verglichen werden. Damit ist zugleich der geistesgeschichtliche Rahmen und die weltanschauliche Perspektive dieser Schau angedeutet.

LOUIS GARDET wurde 1904 geboren und wandte sich in den 20er Jahren dem Studium der Philosophie zu, wobei ihn die Wahrheitsfrage besonders beschäftigte. Sein geistiger Werdegang war der Weg vom Skeptiker zum entschiedenen Bekenner. 1926/27 vollzog sich diese Wandlung, zu deren Festigung JACQUES MARITAIN Entscheidendes beigetragen hat.

1933 trat GARDET unter dem Namen „FRÈRE ANDRÉ“ in die „Fraternité“ von El Abiodh Sidi Cheikh in Algerien ein, wo er RENÉ VOILLAUME kennenlernte, mit dem er bis zu seinem Tode eng verbunden war. In diese algerische Phase (ab 1946 lebte er in der Fraternité von Toulouse) fällt auch seine erste Begegnung mit dem Islam und den Muslimen. Sein ganzes weiteres Schaffen war der Vertiefung in dieses Denken aus christlicher Sicht gewidmet. In all seinen Arbeiten hat GARDET bewiesen, daß – wie es RENÉ VOILLAUME in seiner Ansprache beim Trauergottesdienst am 19. Juli 1986 in Toulouse formuliert hat – „es möglich ist, die, die anders als wir denken, von innen her zu verstehen, in einer Haltung der Ehrfurcht und der Freundschaft, aber ohne jeden Kompromiß, ohne je das geringste Teilchen unseres Glaubens oder unserer Vorstellung von der Wahrheit aufzugeben“.

Dieses ehrliche Bemühen um die Wahrheit des anderen hat GARDET befähigt, den Islam so darzustellen, daß die Muslime sich darin ausgesprochen fühlen und die wissenschaftliche Welt in ihrer Kenntnis des Islam bereichert wird, weshalb sein Werk gleichermaßen von den Muslimen wie von der Fachwelt geschätzt wird. Bücher wie die zusammen mit G.-C. ANAWATI (Kairo) verfaßte *Introduction à la théologie musulmane* (1948) und *Mystique musulmane* (1961) sowie die von ihm allein verfaßten Bücher *La Cité musulmane* (1961) und *Dieu et la destinée de l'homme* (1967), die allesamt in der Reihe „Études musulmanes“ bei Vrin in Paris erschienen sind, gehören heute zu den Klassikern der Islamkunde, derentwegen es sich lohnt, Französisch zum Studium des Islam zu lernen.

Es kann hier nicht das Gesamtwerk besprochen und jede Arbeit im einzelnen gewürdigt werden, denn die Zahl der Veröffentlichungen aus GARDETS Feder ist sehr groß und die Qualität einer jeden wissenschaftlich unantastbar. Dies gilt auch für die Werke, die für ein größereres Lesepublikum geschrieben sind, unter denen *Der Islam* (dt. Übers. Köln 1968) vielleicht das bekannteste ist.

Bei allem Respekt für das andere und dem völligen Nachfühlen dessen, was der Muslim lebt und denkt, war GARDET stets uneingeschränkt ganz Christ geblieben und hat dies auch offen geschrieben. Insofern ist es wie eine Synthese seines wissenschaftlichen Arbeitens und seiner spirituellen Botschaft, daß sein letztes Buch *Regards chrétiens sur l'Islam* (März 1986) gerade diesem Spannungsfeld gewidmet ist.

## 18. JAHRESTAGUNG DER DVRG

„Jede Religion ist jeden Tag eine neue Religion.“ Dieser Satz WILFRED CANTWELL SMITH<sup>1</sup> könnte auch als Resümee der 18. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG) gelten, die vom 29. September bis zum 2. Oktober 1986 in Marburg/Lahn stattfand. Das – lange überfällige – Thema „Religion in fremder Kultur“ wurde zur Klammer für die Fülle der Probleme, deren Interdependenz K. GOLDAMMER in seinem Eröffnungsvortrag beschrieb. Danach reichen die bisher benutzten religionswissenschaftlichen Termini wie „Assimilation“, „Transformation“, „Indigenisation“, „Synkretismus“ usw. nicht annähernd aus, um religionsgeschichtliche Zusammenhänge zu beschreiben, wie sie in der Gegenwart z. B. durch das Auftreten indischer Religionen im Westen und der Religionen ethnischer Minderheiten in säkularen Gesellschaften entstanden sind. In diesem Sinne konnten die dreizehn auf die Bereiche „Historische Beispiele – Religionen Asiens in Europa – Systematische und zeitgeschichtliche Fragen“ verteilten Referate auch nur Akzente setzen.

Trotz der Unterschiedlichkeit im Problembewußtsein schien allen Referenten die Frage nach der Identität von „Religion in fremder Kultur“ gemeinsam zu sein. So führt beispielsweise die Auseinandersetzung mit der Umwelt zu einer Eisegeese der Texte und damit zu einer Neuinterpretation religiöser Überlieferungen, wie der Religionsgeograph M. BÜTTNER an den Herrnhutern, Waldensern und Mormonen deutlich machen konnte. Andererseits entstehen neue Texte, die den Erwartungen der Gegenwart angepaßt werden, wie z. B. bei den Bahā'i (so R. FLASCHE). Selbst die Arbeit der Textübersetzung bedeutet immer zugleich die Übertragung in eine fremde Kultur, ein Vorgang, der sich trotz Einhaltung eines Regelkatalogs, wie ihn J. LAUBE aufgestellt hat, nie verhindern lassen wird.

Neben der Indigenisierung der religiösen Texte sind es vor allem die Heilsangebote und die Spiritualität, welche im Umfeld fremder Kulturen einem Wandel unterworfen sind bzw. sich einem solchen widersetzen. H. SEIWERTE machte letzteres an der Spannung von Kontakt und Ambiguität in der chinesischen Religionsgeschichte deutlich und wies am Wahrheitsbegriff nach, daß es zwischen Katholizismus und seinem substantiellen Wahrheitsbegriff und Konfuzianismus mit seinem funktionalen bzw. Buddhismus mit seinem absoluten Wahrheitsbegriff keine Übereinstimmung geben konnte und große missionarische Erfolge ausbleiben mußten.

A. VAN DIJK zeigte am Beispiel der in die Niederlande immigrierten Hindus aus Surinam, wie stark sich die sozialen Strukturen verändert haben, nachdem die Panditgemeinschaft in der Auflösung begriffen ist und dem Sanatana Dharma eine Organisationsform aufgezwungen wird, die der christlichen Kirchen ähnelt. Von einem Forschungsprojekt der Universität Leeds, das sich mit den Problemen der religiösen Integration von ethnischen Minderheiten (Hindus, Sikhs und Muslimen) befaßt, berichtete U. KING; und CH. ELSAS versuchte, religionswissenschaftliche Kriterien zur Erforschung der kulturellen Besonderheiten des Islams in der Bundesrepublik Deutschland aufzustellen.

In der Diskussion gerade dieser Beiträge forderte H.-G. KIPPENBERG dringend religionswissenschaftliche Studien zu „Immigranten-Religionen“, Studien, welche einerseits diejenigen Kulturen berücksichtigen, aus denen die Einwanderer stammen, und andererseits die Kulturen im Westen einbeziehen, in denen die Einwanderer mit ihren religiösen Traditionen heimisch werden wollen.

Um diese Problematik drehte sich im Grunde auch das öffentliche Symposium „Religionsfreiheit – Konfessionsfreiheit“ (wozu eigentlich das Fragezeichen?), an dem

A. FRH. V. CAMPENHAUSEN, A. FALATURI und P. ANTES beteiligt waren. Ausgangspunkt waren dabei die – meistens gefühlsmäßig begründeten – Vorwürfe von muslimischer Seite, der Islam werde in der Bundesrepublik besonders von fundamentalistischen Gruppen „geistigen Angriffen ausgesetzt“, und es bestehe „in gewissen christlichen Kreisen“ eine latente Angst vor einer „Islamisierung“ der Bundesbürger. Auch der Hinweis des Staatsrechtlers, daß „die ungestörte Religionsausübung in unserem Lande gewährleistet“ sei, konnte das gefühlsmäßige Unbehagen, unter dem die Muslime hierzulande leiden, nicht ausräumen. Die Schwierigkeiten beginnen offenbar beim Anderssein im Verhalten von Nichtchristen, und es stellt sich die Frage, wie groß der Spielraum für dieses Anderssein bei uns ist. Für die Religionswissenschaftler ergibt sich hier ein zweites Betätigungsfeld und für die Religionswissenschaft die Möglichkeit, „Medium für religiöse Toleranz“ zu sein. Allerdings bringt das auch die Gefahr mit sich, daß dann aus einer bisher überwiegend historischen Disziplin eine nurmehr dialogische wird.

Dem Institut für Religionswissenschaft und der Arbeitsgemeinschaft Marburger Religionswissenschaftler unter der Leitung von MICHAEL PYE gebührt besonderer Dank für die wohlgelungene Organisation der Tagung; desgleichen dem Leiter der Religionsgeschichtlichen Sammlung, MARTIN KRAATZ, der mit seiner eindrucksvollen Führung durch die neuen Ausstellungsräume wieder einmal gezeigt hat, daß Marburg ein Stück Mekka der deutschen Religionswissenschaft geblieben ist. Ein besonders schönes Zeichen von Wissenschaftsgemeinschaft bildete zudem der kooperative Umgang der Teilnehmer, die sich in zunehmendem Maße neuen religionswissenschaftlichen Fragen gegenübersehen und sich ihrer Erforschung in erstaunlicher Einmütigkeit widmen.

Bremerhaven

*Peter Gerlitz*

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN  
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT  
IM AKADEMISCHEN JAHR 1985/86

*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 Deutschland, Österreichs und der Schweiz.*

AUGSBURG / UNIVERSITÄT AUGSBURG

**Punt, Jozef:**

Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung.

(Dissertation, Prof. Rauscher, Januar 1985)

BONN / REINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN

**Burian, Walter:**

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

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

**Kim, Kwang-Won:**

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

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

**Offermanns, Wolfgang:**

Moderne sowjetische Religionskritik.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

**Onyeke, George:**

Masquerade in Nigeria.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

**Riße, Günter:**

Christologische Einflüsse im Kur'an.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

**Schmidt, Gabriele:**

Jesus Christus im Gespräch zwischen Hinduismus und Christentum.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

**Thanniparra, Alexander:**

Hinduistische Grundkonzepte in indischen Christologien.  
(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

**Urbainczyk, Henriette:**

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

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

**Wagner, Peter:**

Zen-Meditation. Kontroverse um eine christliche Rezeption.  
(Staatsprüfung, Prof. Waldenfels, Dezember 1985)

EICHSTÄTT / KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄTT

**Sturm, Wilhelm:**

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

(Dissertation, Prof. Mayer, in Bearbeitung)

FREIBURG (SCHWEIZ) / UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

**Aebischer, René:**

Okzidentale und negroafrikanische Therapien im Vergleich. Ein systemischer Ansatz.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

**Ammann, Daniel:**

Wir teilen – Das Fastenopfer als Wegbereiter eines Dialogs der Ortskirchen Peru und Schweiz.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

**Arnold, Markus:**

Kontext und Moral. Zur Korrelation von Weltethik und Heilsethos.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

**Bau, Tran Ngoc:**

L'inculturation de la foi au Vietnam marxiste actuel.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

**Frick, Hansjörg:**

Meditation im Vorfeld der Friedensarbeit. Ein Beitrag zur interreligiösen Spiritualität zur Gewaltverminderung und zur Friedenserziehung.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1986)

**Geurts, Arno:**

Die symbolische Dimension der Katechese unter den Bedingungen der aktuellen sozio-religiösen Mutation.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

**Gubler, Irene:**

Die Rechtfertigungsstrukturen von Rassismus und Sexismus (kulturgeschichtliche Parallelismen).

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

**Jungo, Christian:**

Morphologie methodologique du rapport „Science des religions – Théologie“ chez Mircea Eliade.

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

**Mueller, Regina:**

Jean de Montecorvino (1247–1328). Premier archevêque de Chine: action et contexte missionnaires.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1985)

**Nguwo, André:**

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

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

**Park Il Young:**

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

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

**Piquerez, Francis:**

„A course in Miracles“ – un mouvement gnostique contemporain aux Etats-Unis.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

**Porcile, Maria Teresa Santiso:**

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

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

**Talaat, Melik Sami:**

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

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

INNSBRUCK / UNIVERSITÄT INNSBRUCK

**Hajsinger, Judita:**

Die Christianisierung der Slawen in der gegenwärtigen Kirchengeschichtsschreibung.

(Diplomarbeit, Prof. Darlap, Juni 1986)

**Waldmann, Helmut:**

Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde.

(Diplomarbeit, Prof. Darlap, Dezember 1985)

MAINZ / JOHANNES-GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ

**Neymeyr, Ulrich:**

Die christlichen Lehrer im 2. Jahrhundert.

(Diplomarbeit, Prof. Baumeister, in Bearbeitung)

MÜNCHEN / HOCHSCHULE FÜR PHILOSOPHIE

**Bilolo, Mubabinge:**

Les Cosmo-théologies philosophiques de l'Égypte antique. Problématique et essai de systémation.

(Dissertation, Prof. Haeffner, November 1985)

**Okonkwo, Jerome:**

The history and some problems of television service in Anambra State of Nigeria – A review of television technology in the context of a developing country.

(Dissertation, Prof. Kerber, Juli 1985)

MÜNSTER / WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT

**Issum, Marie-Helene van:**

Basisgemeinden in Afrika.

(Diplomarbeit, Prof. Lengsfeld, in Bearbeitung)

**Piepel, Klaus:**

Lernen von der Dritten Welt. Lernprozesse im Austausch von Christen der Ersten und der Dritten Welt.

(Dissertation, Prof. Mette, in Bearbeitung)

**Rose, Annette:**

Armut als thematischer Aspekt des Lukasevangeliums, dargestellt an einigen Textbeispielen.

(Staatsprüfung, Prof. Kertelge, Dezember 1985)

**Schwenen, Hans-Heiner:**

Das Mönchtum im Frühbuddhismus.

(Staatsprüfung, Prof. Lengsfeld, Dezember 1985)

**Tinnefeld, Annette:**

Nichtchristliche Religionen in theologischer Sicht. Überlegungen für einen Dialog.

(Staatsprüfung, Prof. Lengsfeld, Februar 1986)

REGENSBURG / UNIVERSITÄT REGENSBURG

**Fink-Dendorfer, Elisabeth:**

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

(Dissertation, Prof. Benz, 1986)

SAARBRÜCKEN / UNIVERSITÄT DES SAARLANDES

**Lill, Marcel:**

Zeitlichkeit und Offenbarung. Ein Vergleich zwischen Martin Heidegger und Rudolf Bultmann.

(Dissertation, Prof. Hasenhüttel, September 1986)

**Paredom, Sebastian MSFS:**

Inculturation of the church in Meghalaya, North-East India.  
(Dissertation, Prof. Nikolasch, in Bearbeitung)

**Christ, Silke:**

Bevölkerungswachstum als Herausforderung an die Kirche. Natürliche Familienplanung als verantworteter Lösungsweg.  
(Diplomarbeit, Prof. Altmeyer, April 1986)

**Djulei, Wilhelm:**

Die Sozialtätigkeit der katholischen Kirche in Nusa Tenggara Timur (Indonesien).  
(Lizentiatsarbeit, Prof. Müller, in Bearbeitung)

**Ha Le-Van:**

Das Christentum in Tonkin und Cochinchina, dem heutigen Annamreiche (Viet-Nam) und die Missionsarbeit durch die Missionare der Gesellschaft Jesu im 17. Jh.  
(Diplomarbeit, Prof. Müller, Oktober 1985)

**Konieczka, Bernard:**

Der universale Charakter der Missionsarbeit der Heiligen Kyrill und Methodius.  
(Lizentiatsarbeit, Prof. Rivinius, Juni 1986)

**Sutter, Ludwig:**

Evangelisation ethnischer Minderheiten im Kontext der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Praxis und Theorie des brasilianischen Indianermissionsrates (CIMI).  
(Dissertation, Prof. Bettscheider, in Bearbeitung)

**Thonipara, Johnny SAC:**

Das Missionsverständnis der indischen Kirche in der gegenwärtigen Diskussion.  
(Lizentiatsarbeit, Prof. Müller, in Bearbeitung)

**Lamberty, Hermann-Josef:**

Die Mitarbeit der geistlichen Gemeinschaften in der Missionstätigkeit im Lichte des neuen Kirchenrechts.  
(Diplomarbeit, Prof. Socha, April 1985)

**Goblirsch, Peter:**

Eine benediktinische Lebensgemeinschaft in einem afrikanischen Kulturraum – Inkulturation im Vollzug.  
(Diplomarbeit, Prof. Fraling, September 1985)

**Hegler, Nikolaus:**

Gebet – Gespräch – Aktion. Die Kirchlichen Basisgemeinden in Oruro im Vergleich mit der Gemeindeftheologie nach José Marins.  
(Diplomarbeit, Prof. Dreier, Juli 1986)

**Heilos, Thomas:**

Die Ansätze narrativer Theologie und ihre Bedeutung zur Erklärung von Jesu Person und Handeln – mit einem perspektivischen Ausblick auf die Negro-Spirituals.  
(Diplomarbeit, Prof. Dreier, September 1985)

**Hetterich, Christiane:**

„Wie mich der Vater gesandt hat.“ Missionarisches Denken im Johannes-evangelium.  
(Diplomarbeit, Prof. Klauck, Juli 1986)

**Hitzelberger, Maria:**

Die integrale Befreiung als Weg zum umfassenden Heil. Der Neuansatz der Theologie am Beispiel Leonardo Boffs.  
(Diplomarbeit, Prof. Klaes, März 1985)

**Lauter, Klaudia:**

Ist Moon der Messias?  
(Diplomarbeit, Prof. Pompey, November 1985)

**Schubert, Marianne:**

Die Katholische Kirche in Nicaragua. Eine exemplarische Studie zum Konfliktpotential traditioneller kirchlicher Strukturen im Prozeß des gesellschaftlichen Wandels am Beispiel der Christen in der nicaraguanischen Revolution.  
(Diplomarbeit, Prof. Dreier, September 1985)

**Vekathanam, Mathew:**

Christology in the Indian Anthropological Context. Man-History-Christ: Christ, the Mystery of Man and of the Human History. An Evaluative Encounter with K. Rahner and W. Pannenberg.  
(Dissertation, Prof. Ganoczy, Februar 1986)

**Ahrens, Theodor:** *Unterwegs nach der verlorenen Heimat. Studien zur Identitätsproblematik in Melanesien* (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 4) Verlag der Ev.-Luth. Mission/Erlangen, 1986; 280 S.

Der Hamburger Missionswissenschaftler und Melanesienfachmann publiziert in dem vorliegenden Band der Erlanger Monographien drei Studien und ein Gespräch über kulturell bedingte und theologisch reflektierte Identitätsprobleme in Melanesien. Die auf Feldforschung beruhenden Beiträge weisen den Kulturkonflikt zwischen melanesischer Mythologie und christlicher Offenbarung auf. Der traditionelle, auch heute noch dominierende Vergeltungsgedanke (Reziprozität) steht unter der Herausforderung der göttlichen Barmherzigkeit und der Nachfolge Jesu in Brüderlichkeit und Versöhnung. Dieser grundlegende Konflikt wird noch verstärkt durch die Spannungen zwischen Melanesiern und Europäern, d. h. durch das Aufeinandertreffen von voraufklärerischen und nachaufklärerischen Denkmodellen. Existentiell kommt die Identitätssuche besonders in den früheren Güterkultbewegungen und in den heutigen Heilig-Geist-Bewegungen zum Ausdruck, aber auch in den Äußerungen junger Intellektueller und in dem Gespräch mit einem europäischen Ethnologen, der sich einer Heilig-Geist-Bewegung angeschlossen hat.

AHRENS deckt in seinen Analysen sehr offen und verständnisvoll die Schwächen der missionarischen Methoden auf und das Fehlen eines theologischen Ansatzes im Gegenüber der melanesischen Kulturprinzipien. Gleichzeitig sagt er aber auch den Melanesiern, daß der Mensch die Wahrheit über sich selbst, seine Identität oder Heimat nicht einfach in einem Rekurs auf das Ethnische findet, noch in dem was er pragmatisch aus sich selbst macht, sondern letztlich nur darin, daß er dies alles in Relation zu einem transzendenten Grund sieht und lebt. Es wird damit keine Patentlösung angeboten. Zur modernen Gesellschaft gehört sowohl in Melanesien als auch in Europa die permanente Identitätskrise. Die Fähigkeit, Altes und Neues in sich als Spannung aushalten zu können, ist Ausdruck der Identitätsfindung.

Aachen

Hermann Janssen

**Collani, Claudia von:** *P. Joachim Bouvet S.J. Sein Leben und sein Werk* (Monumenta Serica Monograph Series 17), Steyler Verlag/Nettetal 1985; 269 S.

Nachdem C. VON COLLANI schon 1981 ein kleines Buch *Die Figuristen in der Chinamission* vorgelegt hatte, erscheint nun ihre Monographie zum Begründer und Kopf der Figuristen, P. JOACHIM BOUVET, als Drucklegung ihrer Dissertation in Würzburg. Im Vorwort werden die zwei Ziele dieser Arbeit umrissen: 1) Darstellung des Lebens und Werkes BOUVETS und seine große Bedeutung für die Chinamission und 2) Herausarbeitung dessen, daß gegenwärtig noch keine abschließende Bewertung, sondern nur ein erster Schritt in einer Bouvet-Forschung getan werden kann. Das Werk gliedert sich in vier Teile. Nach einer knappen Einführung in das Wesen und die Begrifflichkeit des Figurismus folgt als erster Hauptteil die Darstellung des Lebens von P. BOUVET mit dem Schwerpunkt auf sein figuristisches Schaffen. Die Darstellung des figuristischen Gedankensystems von BOUVET und seinen wenigen Schülern umfaßt den dritten Teil. Darin schließt sich eine knappe Würdigung von BOUVETS Persönlichkeit und Werk an. Abgeschlossen wird die Arbeit mit einem Literaturverzeichnis, einer Auflistung der Manuskripte und Briefe BOUVETS, einer Zeittafel, einem Glossarium (vor allem für die vielen chinesischen Begriffe) und einem Register.

Leben und Wirken BOUVETS in China fallen zeitlich zusammen mit der Auseinandersetzung um die richtige Missionsmethode, die als Ritenstreit in die Geschichte eingegangen ist. In dieser Auseinandersetzung spielt BOUVET sicher eine wichtige Rolle, da er es als Lebensaufgabe angesehen hatte, eine Methode zu finden, die Verkündigung des Christentums in China den Chinesen in einer Weise nahezubringen, daß sie im Christentum nicht in erster Linie der fremde Religion, sondern eine Lehre entdecken konnten, die mit dem innersten Kern der chinesischen Tradition und Religiosität im Einklang stehe. Es sind im wesentlichen drei Thesen, die BOUVET in vielen Jahren seines Forschens und Lehrens aufgestellt und zu beweisen gesucht hat. 1. Die in China aufbewahrten Bücher enthalten die Offenbarungen in reinerer Form als sogar das Neue Testament. 2. Alle Mysterien und Dogmen des Neuen Testaments wie der Kirche sind in den chinesischen Büchern – vor allem im *I-ching* – in gleichnishafter und symbolischer Form zu finden. 3. Das Studium der chinesischen Bücher kann mit Hilfe des christlichen Schlüssels neue, im Alten Testament vielleicht noch nicht entdeckte Offenbarungen und Zusammenhänge entschleiern (208).

Zu diesen Thesen war BOUVET unter dem Einfluß des Gedankenguts der jüdischen *Kabbala*, der Lehren des *Hermes Trismegistos* und der Theorie *Prisca Theologia* gelangt. Er verfügte über eine umfassende Bildung als Mathematiker, Geometer, Astronom, Philosoph und Theologe, die ihn in den Stand setzte, mit den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit, u. a. mit G. W. VON LEIBNIZ, zu korrespondieren. Andererseits war er zu sehr eigenwilligen Zahlenspielerien, allegorischen und esoterischen Gedankenspielerien bereit, die nur sehr schwer nachzuvollziehen sind. C. hat offensichtlich eine große Sympathie für BOUVET, in dem sie einen vorbildlichen Chinamissionar sieht, der „vielleicht tiefer in die geistige und kulturelle Welt Chinas eindrang als je ein Abendländer vor ihm“ (211). Zwar blieb sein Werk unvollendet, da es ihm nicht vergönnt war, ein wirklich vollständiges Bild des Figurismus zu entwerfen. Seine Grundgedanken sind aber auch heute noch wirksam. In den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils *Ad Gentes* und *Nostra Aetate* sind wesentliche Gedanken BOUVETS aufgegriffen und positiv bewertet. In der gegenwärtigen Diskussion um eine Theologie der Inkulturation könne man bei BOUVET viele weiterführende Gedanken finden.

Eine kritische Sicht auf die Gedanken BOUVETS müßte eigentlich zu einer etwas vorsichtigeren und differenzierteren Sicht des Beitrags BOUVETS führen. C. läßt offensichtlich weitgehend diese kritische Distanz vermissen, wenn sie nicht müde wird, „das überragende Wissen“ und die anderen vielen Fähigkeiten ihres Helden zu preisen. Die Kritik, auf die BOUVET zu Lebzeiten ja nicht wenig stieß, war doch wohl nicht nur durch die Franzosenfeindlichkeit des Visitators P. STURM bedingt, sondern machte doch auch schon damals triftige Einwände gegen einige Grundgedanken der figuristischen These geltend.

Figurismus ist ein Versuch, Schriften, Kultur und Überlieferung der Chinesen auf dem Hintergrund des Alten und Neuen Testaments zu erklären. Letztlich geht es dabei nicht um eine Anstrengung, die chinesischen Quellen aus sich heraus zu verstehen, sondern darum, ihnen eine Bedeutung zu unterlegen, die sich aus einer anderen Tradition ergibt. Ist dies eigentlich mit Inkulturation gemeint? Beim Figurismus geht es doch darum, den Chinesen zu zeigen, was „eigentlich“ in ihren Schriften und Traditionen angelegt ist. Die ganze Vorgehensweise ist nicht eigentlich davon bestimmt und geleitet, aus einem inneren Verständnis der chinesischen Tradition heraus eventuell vorhandene Elemente zu finden, die sich mit der jüdisch-christlichen Überlieferung in Übereinstimmung finden, sondern es handelt sich um ein Vorgehen a priori, aus einer vorgefaßten Theorie, daß sich diese Elemente finden lassen müssen. Werden sie nicht der herkömmlichen Tradition und ihrer Auslegung gefunden, dann wird diese Interpretation als falsch erklärt und die „eigentlich“ intendierte (aber leider von keinem

Chinesen bis dahin verstandene) Aussage, eben die Übereinstimmung mit dem christlichen Gedankengut, eingeschoben.

In der eingeschränkten Zielsetzung, die Diskussion um das Werk der Figuristen weiterzuführen und es in einer interdisziplinären Weise zu vertiefen, erfüllt die vorliegende Arbeit einen wichtigen Zweck. Auch für die Diskussion um das Problem der Inkulturation lassen sich hier wichtige Elemente finden, die eine Verbindung der heutigen Theologie mit ihren Vorgängern aufzeigen.

Aachen

Georg Evers

**Delbos, Georges:** *The Mustard Seed. From a French Mission to a Papuan Church, 1885–1985*, Institute of Papua New Guinea Studies/Port Moresby 1985; 448 S.

Die vorliegende englische Übersetzung von „Cent Ans Chez Les Papous“ (Issoudun 1984) ist eine Fortschreibung der bekannten Arbeit von ANDRÉ DUPEYRAT: *Papouasie. Histoire de la Mission, 1885–1935* (Issoudun 1935). Damit schließt sich eine weitere Lücke in der mehr als hundertjährigen Geschichte der Katholischen Kirche in Papua Neuguinea, besonders der Diözese Yule Island, die heute Bereina genannt wird.

Der Verf., ein französischer Missionar (MSC) und Kirchengeschichtler, stützt sich auf Archivmaterial von Bereina, Port Moresby, Paris und Rom, sowie auf Interviews in Papua Neuguinea. Sein Ordensoberer bat um eine kritische Reflektion der Missionsarbeit der Herz-Jesu-Missionare in Papua. Die Publikation sollte sich zunächst an die Missionare selbst und an die breite kirchliche Öffentlichkeit in Frankreich richten; gedacht wurde sicherlich auch an Fachwissenschaftler. Diese Zielsetzung kommt in dem bewußt narrativen Sprachstil zum Ausdruck wie auch in den dokumentarischen Fotos, Karten und Übersichten, die die Arbeit der Pioniermissionare auf den Missionsstationen in dem jeweiligen kulturellen und politischen Kontext verdeutlichen. Die papuanische Ortskirche und Fragen der Lokalisation kommen in den letzten Kapiteln zur Sprache.

Hervorgehoben werden die Friedensmission der Kirche und die unermüdete Arbeit der Missionare in Schulen, Krankenhäusern, Plantagen und Werkstätten. Wichtig und bezeichnend war der Aufbau einer Infrastruktur durch das Anlegen von Straßen und Brücken in den schwer zugänglichen Bergregionen. Die Missionare zeigten schon von Anfang an ein reges Interesse an der Aufzeichnung der Sprachen und Kulturen, dennoch kam es erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu der wesentlichen Problemstellung der Inkulturation, die auch heute noch eine Herausforderung an die Ortskirche darstellt. Daß die Kirche Wurzeln gefaßt hat, wird nicht zuletzt deutlich an der 1975 promulgierten Verfassung von Papua Neuguinea, in der es u. a. heißt: „... wir geloben, unsere ehrwürdigen Traditionen und die christlichen Prinzipien, die wir uns zu eigen gemacht haben, zu bewahren und an jene weiterzugeben, die nach uns kommen.“

Aachen

Hermann Janssen

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Prof. Dr. Tilmann Vetter, Groot Hoefijzerlaan 10, NL-2244 GH Wassenaar · Prof. Dr. Martin Forstner, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Institut für Arabische Sprache und Kultur, An der Hochschule 2, D-6728 Germersheim · Prof. Dr. Dr. Peter Antes, Bismarckstr. 2, D-3000 Hannover 1 · Dr. Dr. Peter Gerlitz, Bürgermeister-Martin-Donandt-Platz 7, D-2850 Bremerhaven

DER ISLAM IN DER WESTAFRIKANISCHEN SAHEL-ZONE  
ERSCHEINUNGSBILD – GESCHICHTE – WIRKUNG

(Teil II)

von Martin Forstner

6. Der westafrikanische Islam und seine Konkurrenten

Die Frage, weshalb der Islam in Westafrika noch immer so erfolgreich Anhänger werben könne, wird oft zum einen damit beantwortet, daß das Christentum durch die enge Beziehung zu den Kolonialisten und Imperialisten kompromittiert sei, und zum andern, daß es eine abendländische, nichtafrikanische Religion vertrete, während der Islam den Afrikanern in seinen Grundlagen und Grundzügen nicht fremd sei, vielmehr als genuin angesehen werden könne.

a) Die Situation des Christentums

Der Behauptung, das Christentum sei durch die in der Vergangenheit zutage getretenen Verbindungen zum Kolonialismus und Imperialismus für die Bürger der nationalbewußten afrikanischen Staaten heute nicht mehr annehmbar und gerade deshalb angesichts des Islams ins Hintertreffen geraten, läßt sich so pauschal nicht zustimmen. Wie bereits aufgezeigt (s. Teil I, S. 55f.) gab es ja Gebiete und Zeiten, in denen die Kolonialmächte Frankreich und England die christliche Missionstätigkeit von vornherein nicht zuließen oder sehr stark behinderten, während der Islam gefördert wurde. Nur in den Regionen, in denen der Islam bis ins 19. Jahrhundert noch gar nicht vorgedrungen war, hatten die christlichen Missionen freiere Hand und dort waren sie denn auch erfolgreich:<sup>288</sup> Dahomey, Elfenbeinküste, Süd-Ghana, Togo, Ost-Nigeria. Abgesehen von der von außen kommenden Benachteiligung lag aber in der Haltung der Missionare den einheimischen afrikanischen Religionen gegenüber ein gewichtiges Hindernis. Die Missionare der früheren Epoche, die wir die Blütezeit des Imperialismus nennen, waren Abgesandte und Vertreter der westeuropäischen Kirchen und deren Institutionen.<sup>289</sup> Sie, die die Afrikaner bekehren wollten, waren Träger einer Kultur, die als die fortgeschrittenste, den afrikanischen Kulturen bei weitem überlegene angesehen wurde. Die einheimischen religiösen Bräuche mußten den Missionaren aufgrund dieser Überbewertung der eigenen Kultur als minderwertig erscheinen, was sich in der Praxis dann in Ausrottungskampagnen gegen Fetische und Götzenbilder, religiöse Zeremonien und profane Verhaltensweisen, Sitten und Gebräuche äußerte; insbesondere die in Afrika

<sup>288</sup> Vgl. M. CROWDER: *West Africa under Colonial Rule*, London 1968, 364.

<sup>289</sup> Für die Missionsgeschichte ist auf L. C. SANNEH: *West African Christianity. The Religious Impact*, London 1983, zu verweisen.

übliche Polygamie und das Nacktgehen bewirkten bei den prüden Missionaren immer wieder Ablehnung. Das Christentum mußte als die Religion des weißen Mannes erscheinen, wurde es doch von Weißen gepredigt und verbreitet. Auch der Umstand, daß verschiedene protestantische Richtungen und die katholische Kirche sich gegenseitig, aus den Afrikanern oft völlig unverständlichen Gründen, Konkurrenz machten, trug dazu bei, das Christentum mit weißer Rasse gleichzusetzen. Anders dagegen der Islam, der nicht von Europäern gepredigt wurde, sondern von Einheimischen, die der gewohnten Umgebung entstammten, die eben selbst afrikanisch waren. Der Islam war ja seit Jahrhunderten bekannt, gehörte oft genug zur afrikanischen Lebensweise der Sahel-Zone. Läßt sich nicht sogar eine Affinität zwischen islamischer und afrikanischer Kultur feststellen?

Ausgehend von den Ausführungen KODJOS,<sup>290</sup> der zwischen relativ gleichen und diametral polarisierten Kulturen unterscheidet, wurde die These aufgestellt, die islamische und die afrikanische Kultur seien relativ gleich. Da Kulturen, die relativ gleich seien, sich gegenseitig tolerierten und förderten, führe dies zu einer gegenseitigen Befruchtung, im vorliegenden Fall mit der Folge, daß der Islam es leichter als das Christentum habe, da er sich in einem kulturell verwandten Milieu ausbreiten könne. TIBI<sup>291</sup> griff diese These KODJOS auf und verwies außerdem darauf, daß beide Kulturen vorindustriell, also religiöse und politische Autorität noch nicht getrennt seien. Die arabische Kultur – man wundert sich, weshalb er nicht von islamischer Kultur spricht – sei natürlich materiell überlegen und im Kriege siegreich gewesen, aber von einer arabischen Kolonisation Afrikas könne man nicht sprechen. Andererseits gibt KODJO (S. 256) zu, daß der Islam nicht immer friedlich verbreitet worden sei; auch hätten die Träger dieser Religion Überlegenheits- und möglicherweise auch Überheblichkeitsgefühle demonstrativ gezeigt, aber, insofern folgt KODJO TRIMINGHAM, den er dann immer zitiert, das sei ausgeglichen worden dadurch, daß es zahllose kulturelle Ähnlichkeiten gegeben habe. KODJO gibt, dank TRIMINGHAM, ein recht zutreffendes Bild der Ausbreitung des Islams in Westafrika; er weist vor allem darauf hin, daß für die Muslime, da sie anfangs machtlos und in einer Minderheitenposition waren, eine Anpassung ihrer Religion frühzeitig notwendig geworden sei. „Diese Toleranz ist allerdings nicht institutionell, sondern hauptsächlich existenziell aufzufassen“ (S. 258), was den Nagel auf den Kopf trifft: Solange die Muslime in der Minderheit waren, wurden animistische Praktiken toleriert, konnten sie doch nicht verhindert werden; dann wurden diese, wenn es ging, islamisiert. Erst viel später, als die Muslime die Majorität hatten, wurde purifiziert. Diese letzte Phase erkennt KODJO aber nicht! Er sieht – aus unerfindlichen Gründen, denn das Studium der afrikanischen *Ġihād*-Bewegung hätte ja ausreichendes Material gegeben – immer nur die friedliche islamische Minoritätsetappe.

<sup>290</sup> S. KODJO: *Probleme der Akkulturation in Afrika*, Meisenheim 1973, 255.

<sup>291</sup> TIBI, *Krise*, 103f.

Doch zurück zu seiner These der relativ gleichen und der diametral polarisierten Kulturen. Von letzterer Art seien auch die europäischen Kulturen des Kolonialismus gewesen; es begegneten sich europäische industrielle und afrikanische vorindustrielle Kulturen. Solche diametral entgegengesetzten Kulturen müßten zur Unterwerfung einer der beiden, nämlich der afrikanischen, oder gar zu deren Vernichtung führen. Wenn wir das dann weiterführen, so ist auch das Christentum eine derartige diametral entgegengesetzte Kultur. Während der Islam den Neger nicht entwurzelt habe, habe das Christentum dies getan.<sup>292</sup>

Bei Lichte betrachtet handelt es sich hier wieder um ein unhaltbares Pauschalurteil, das einer Differenzierung nicht standhält. In der Tat gab es Zeiten der christlichen Mission, in der der Schwarze als minderere Bruder einer unterlegenen Kultur angesehen wurde. Oft waren die Christen der Meinung,<sup>293</sup> wobei sie auch die damals verbreiteten rassistischen Theorien vertraten, sie müßten die einheimischen Sitten – Polygamie, Beschneidung, Götzenstatuen, Sklaverei – unbedingt abschaffen, aber spätestens ab 1905 änderte sich diese Haltung zunächst bei der römisch-katholischen Mission in Ost-Nigeria, als sie die „nobility of the African Soul“ entdeckte, als sie den Wert einheimischer Moralvorstellungen erkannte und theologisch insofern nutzbar machte, als sie zwar angenommen, aber als der christlichen Erleuchtung bedürftig angesehen wurden; die einheimischen Gebräuche sollten nur noch umgeformt, aber nicht abgeschafft werden.<sup>294</sup> Zu dieser Zeit waren die früheren *Mission Churches*, also die von Nichtafrikanern gesandten und geleiteten Kirchen, entstanden, die wiederum abgelöst wurden durch die *Indigenous Churches*, und nach dem 1. Weltkrieg wurde das Christentum dank einheimischer Evangelisten in alle Schichten getragen, wobei diese Afrikaner aber oft noch schlimmer gegen die hergebrachten animistischen Traditionen und ihre Kultobjekte als früher die nichtafrikanischen Missionare wüteten.<sup>295</sup>

Inzwischen sind aber Jahrzehnte, auch solche der Unabhängigkeit, vergangen. Heute sind die afrikanischen Kirchen völlig in ihrer eigenen traditionel-

<sup>292</sup> TIBI, *Krise*, 96. Er verweist auf H. BECKER (*Islamstudien*, 2 Bde., Leipzig 1932, Nachdruck 1967, Bd. II, 196) der 1910 in einem Vortrag vor der *Union coloniale française* in Paris ausgeführt hatte, der Islam gebe dem Neger einen höheren Grad an Zivilisation, ohne ihn aus seinem natürlichen Milieu herauszureißen, während der christliche Neger fast immer entwurzelt werde. Aber – BECKERS Feststellung war gerade Ausfluß der alten Missionshaltung, die inzwischen fast überwunden war! Übrigens stellte BECKER (S. 197) auch fest, je mehr Europa vordringe, um so mehr breite sich der Islam aus.

<sup>293</sup> Dazu O. U. KALU: *The History of Christianity in West Africa*, London 1980, 183. – Wie schwierig es für afrikanische Christen sein kann, sich zwischen europäischer Ethik und afrikanischen Traditionen zu bewegen, zeigt GROHS, 72ff. am Problem der Polygamie.

<sup>294</sup> Vgl. dazu P. B. CLARKE: *The Methods and Ideology of the Holy Ghost Fathers in Eastern Nigeria, 1885–1905*, 57, in: KALU, *History*, 36–62; zum Aufkommen der afrikanischen unabhängigen Kirchen vgl. L. O. SANNEH: *West African Christianity*, London 1983, 168ff.

<sup>295</sup> Dazu G. O. M. TASE: *Christian Awakening in West Africa 1914–1918: A Study in the Significance of Native Agency*, 303, in: KALU, *History*, 293–308.

len Kultur verwurzelt, was mitunter dazu geführt hat, daß die Lehren der abendländischen Kirchen teilweise so abgewandelt wurden, daß von einem Synkretismus gesprochen werden muß, der sich in Separatistenkirchen verkörpert. Nach J. S. MBITI<sup>296</sup> handelt es sich hierbei um kleine Sekten, die sich von den Missionskirchen losgesagt haben und die sich fast alle von der anglikanischen, lutheranischen oder protestantischen, nur in seltenen Fällen von der römisch-katholischen Kirche abgespalten haben und denen mindestens ein Fünftel der Christen in Afrika angehört. Dies ist geschehen trotz der Anstrengung der genannten Kirchen, die christliche Lehre in den einheimischen Traditionen zu verankern. Dabei tat sich die katholische Kirche, die auf der Universalität des Glaubens und der Ausrichtung auf Rom ja beharren mußte, verhältnismäßig schwer; erst durch das Apostolische Schreiben *Evangelii Nuntiandi* von 1976 wurde mit dem Gedanken der Evangelisierung der Kulturen ein Ausweg gewiesen, der es erlaubte, in der Verschiedenheit der Kulturen eine Bereicherung der Menschheit zu sehen, es gleichzeitig aber vermied, einer einheimischen Theologie offen das Wort zu reden.<sup>297</sup> Das geschieht aber bereits innerhalb der katholischen Kirche durch afrikanische Theologen selbst, wofür O. BIMWENYI-KWESHI mit seiner *théologie africaine* Zeugnis ablegt, wenn er darin eine besondere Art, Theologie zu betreiben, sieht – was darzulegen hier zu weit führen würde; er setzt sich positiv mit der Lehre der Négritude auseinander, auch zeigt er sich als Anhänger der von CH. A. DIOP, TH. OBENGA, T. MVENG und J. KI-ZERBO vertretenen Lehren hinsichtlich der welthistorischen Stellung der afrikanischen Kulturen<sup>298</sup> (dazu s. Teil I, S. 82f.).

Angesichts dieser vollzogenen Verwurzelung des Christentums in den afrikanischen Kulturen kann von einem diametralen Gegensatz des Christentums zu den afrikanischen Traditionen im Sinne KODJOS<sup>299</sup> nicht mehr die Rede sein. Vielmehr geht heute die Diskussion darum, auf welche Weise innerhalb der jeweiligen Kultur das Evangelium kontextualisiert werden könne und solle, wobei die Möglichkeiten und Grenzen einheimischer Theologien in der nichtwestlichen Welt ausgelotet werden müßten, ohne aber zu überspitzten Forderungen, wie Afrikanisierung der Christentums,<sup>300</sup>

<sup>296</sup> J. S. MBITI: *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, 297 mit vielen Beispielen.

<sup>297</sup> Vgl. O. BISCHOFBERGER: *Die Evangelisierung der Kulturen*, 323, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 32 (1976), 315–323.

<sup>298</sup> O. BIMWENYI-KWESHI: *Discours théologique négro-africaine*, Paris 1981, 219.

<sup>299</sup> Vgl. dazu J. S. POBEE: *Grundlinien einer afrikanischen Theologie*, Göttingen 1981, bes. Kap. 4, in dem er zeigt, wie einheimische Glaubens- und Lebensweisen in das Christentum eingebracht werden können. Man beachte auch den Versuch B. BUJOS, eine bestimmte afrikanische kulturelle Gegebenheit durch Anerkennung als „narrative Theologie“ mit dem Christentum zu vereinen (*Der afrikanische Ahnenkult und die christliche Verkündigung*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 64 [1980], 293–306).

<sup>300</sup> Vgl. A. DROOGERS: *The Africanization of Christianity – An Anthropologist View*, in: *Missiology* 5 (1977), 443–456, der vor einer Idealisierung der afrikanischen Kultur warnt und darauf aufmerksam macht, daß von einer typisch afrikanischen „traditional

zu gelangen, vielmehr die Universalität des Christentums betonend.<sup>301</sup> Während auf christlicher Seite einer Afrikanisierung der Theologie das Wort geredet wird, erstarkt auf islamischer Seite eine genau gegenläufige Tendenz, die einen purifizierten Islam mit überall und zu allen Zeiten geltenden Dogmen und Verhaltensweisen vertritt.

b) *Die angebliche Affinität des Islams zur afrikanischen Kultur*

Bleibt noch zu fragen, ob der Islam tatsächlich diese behauptete Affinität zur einheimischen Kultur aufweist, sei es nun vollständig oder nur partiell. Nach KODJO (S. 257) „bestehen deutliche interkulturelle Ähnlichkeiten zwischen dem Islam und den ursprünglich nichtislamischen Kulturen Afrikas, die eine kulturelle Synthese ohne nennenswerte Konflikte möglich machen“. KODJO gibt, außer dem Umstand, daß Geisterglaube und Magie sowohl im Islam als auch in den afrikanischen Kulturen zu Hause seien, keine Beispiele dieser interkulturellen „Ähnlichkeit“, vielmehr verweist er auf die Tatsache, daß die Verbreitung durch Händler und andere kleine Gruppen erfolgt sei, was ein Nebeneinander von islamischen und afrikanischen Traditionen ermöglicht habe. Die behauptete Affinität bleibt also unklar.<sup>302</sup>

Gehen wir die Sache anders an; behaupten wir einen diametralen Gegensatz! Wäre er feststellbar? Stimmt es denn wirklich, daß der Islam die präislamische Tradition der islamisierten Völker respektiert habe, weshalb er einen leichteren Zugang zu Afrikanern gehabt habe? Wahrscheinlich werden hier Ursache und Wirkung verwechselt. Solange die Muslime in der Minderheit waren, mußten sie die jeweiligen einheimischen Sitten respektieren; je mehr sie an Zahl gewannen, um so mehr setzte sich die islamisch geprägte Lebensweise durch (Eßgewohnheiten, Kleidung, Ritual). Ging es gar nicht anders, so wurden einheimische Sitten islamisiert, so daß sie heute schon als echt islamisch angesehen werden. Dies war deshalb möglich, weil das

religion“ gar nicht die Rede sein könne. Anders MBITI, *Afrikanische Religion*, 1f., der die Einheit der afrikanischen Religionen und der afrikanischen Weltanschauung betont, trotz der Existenz verschiedener Religionsformen bei diesem oder jenem Volk: trotz aller Vielfalt gebe es die Einheit der traditionellen Religion.

<sup>301</sup> Vgl. den katholischen Kulturanthropologen L. J. LUZBETAK: *Unity in Diversity. Ethnotheological Sensitivity in Cross-Cultural Evangelism*, in: *Missiology* 4 (1976), 207–216: *Unity, because God is God; diversity because man is man* (S. 216). Auf protestantischer Seite „*The Willowbank Report – Gospel and Culture*“ (Wheaton, Illinois 1978), S. 27, der auf die Kirche als das universale Gottesvolk verweist als einer multirassischen, multinationalen und multikulturellen Gemeinschaft. Zu diesem Problemkreis H.-W. GENSICHEN: *Evangelium und Kultur*, in: *Zeitschrift für Mission* 4 (1978), 197–2124.

<sup>302</sup> Was aber nicht verhindert hat, daß diese Behauptung im deutschen Schrifttum übernommen wurde, z. B. schreibt KÖSTER, *Islam in Schwarzafrika* (mit Bezug auf KODJO und TIBI): „Es entstand eine ‚Kontaktsituation‘, die für die Träger der inferioren Kultur kein erhebliches Problem mit sich brachte, sondern die Integration der animistischen Kulturen Afrikas in den Islam anbahnte, so daß heute von einer Prägung des Islam, von einem afrikanischen oder schwarzen Islam gesprochen werden kann. Zumindes ist eine afrikanische Variante islamischer Kultur im Entstehen“ (S. 26).

islamische Recht zwar den Großteil des menschlichen Lebens regelt, aber doch nicht alles, so daß noch genügend Raum bleibt für lokale Sitten und Gebräuche, wie wir schon feststellten (s. Teil I, S. 31).

Befassen wir uns noch mit einigen anderen Gegebenheiten, die vielleicht aufzeigen können, daß der Islam Züge aufweist, die diametral zur einheimischen afrikanischen Umwelt standen. Das islamische Recht kennt in der Theorie keine Rassendiskriminierung. Das Vorbild des Propheten wird hier herangezogen; da zu seinen ersten und treuesten Anhängern auch schwarze Sklaven gehörten, so der berühmte Bilāl, der von Abū Bakr gekauft und freigelassen worden war und später einer der engen Vertrauten des Propheten wurde, wird postuliert, der Islam mache keine rassischen Vorbehalte. Die tatsächlichen Verhältnisse während des Verlaufs der Geschichte der islamischen Völker des Vorderen Orients belehren uns jedoch eines Besseren. Der Neger wird als von Natur zum Sklaven bestimmt dargestellt<sup>303</sup> und als nur wenig über dem Tier stehend charakterisiert;<sup>302a</sup> insbesondere physische und psychische Mängel werden ihm zugeschrieben.<sup>304</sup> Obwohl zahlreiche Schwarze oder ehemalige Negersklaven mitunter hohe Positionen im Kalifat erlangten, galten die Neger als Rasse doch stets als minderwertig, insbesondere wurde die Eheschließung zwischen einem Neger und einer Weißen immer heftig mißbilligt.<sup>305</sup> Das islamische Eherecht kennt die Forderung der Ebenbürtigkeit (*kafā'a*), die zwischen den Ehepartnern herrschen soll, und in den diesbezüglichen Ausführungen der Rechtsgelehrten ist dann sehr wohl eine Diskriminierung der Menschen aufgrund ihrer Farbe festzustellen.<sup>306</sup> Einerseits wird zwar darauf verwiesen, der Prophet selbst habe sich dafür eingesetzt, daß der schwarze Bilāl ein arabisches Mädchen aus guter Familie zur Frau bekommen habe, andererseits werden Aussprüche des Propheten zitiert, der davor warnt, Neger oder Negerinnen zu ehelichen.

<sup>303</sup> Über den inferioren Status der Negersklaven in der abbasidischen Gesellschaft und die angebliche Kulturunfähigkeit der Schwarzen s. S. ENDERWITZ: *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation. Der arabische Schriftsteller Abū 'Utmān al-Gāhiz (gest. 868) über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft*, Freiburg 1979, bes. S. 73f.

<sup>303a</sup> Dazu G. ROTTER: *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jh.*, Bonn 1967, 141–145 mit Nachweisen; insbesondere wurde herangezogen, daß Ham, einer der Söhne Noahs, und seine Nachkommen von diesem zum Sklaventum verflucht worden seien (vgl. auch B. LEWIS: *Race and Color in Islam*, London 1971, 37f., 67ff.). Auch im Christentum wurde diese Ham-Legende dazu mißbraucht, die Inferiorität der Schwarzen zu begründen (vgl. dazu die Empörung des afrikanischen Historikers I. B. KAKÉ: *Combats pour l'histoire africaine*, Paris 1982, 52ff.; er übersieht jedoch, daß auf islamischer Seite ebenfalls diese Legende als Argument herangezogen worden war).

<sup>304</sup> Etwa schlechter Charakter und übler Körpergeruch. – In den Büchern mit Ratschlägen für den Sklavenkauf werden die Nachteile der Schwarzen aufgeführt (vgl. ROTTER, 156ff., 162ff.); über die diesbezügliche Literatur H. MÜLLER: *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*, Freiburg 1980.

<sup>305</sup> Dazu ROTTER, 132ff., 136ff.

<sup>306</sup> Dazu LEWIS, *Race and Color*, 91ff.

Über Jahrhunderte hinweg wurden Ehen mit schwarzen Ehepartnern mißbilligt, während andererseits Negerinnen, insbesondere Abessinierinnen, als Konkubinen sehr begehrt waren. G. ROTTER (S. 135, S. 183) meint, daß diese vormalige Kritik an einer ehelichen Verbindung eines Weißen mit einer Schwarzen vom 13. Jahrhundert an verstummt sei; die sexuelle Anziehungskraft der Negerinnen hätte die etwaigen rassistischen Bedenken überspielt. Ab dem 15. Jahrhundert seien in Ägypten sogar zahlreiche Schriften zum Lobe derartiger Verbindungen entstanden. Gerade letzteres mag dazu beigetragen haben, daß der Islam in Schwarzafrika als frei von Rassendiskriminierung angesehen wurde, obwohl er dies eben in den früheren Jahrhunderten nicht war. Den muslimischen Gelehrten des Mittelalters, also auch denjenigen der Sahel-Zone, waren die rechtlichen Bestimmungen zweifellos nicht unbekannt, aber es muß doch darauf verwiesen werden, daß sie vor allem die Rechtsbücher der Malikiten studierten, bei denen die *Kafā'a*-Regelungen nicht so betont werden wie bei den anderen Rechtsschulen.<sup>307</sup> Schließlich, was den Gelehrten entgegenkam, darf nicht vergessen werden, daß die durch Gelehrsamkeit erworbene Würde Unzulänglichkeiten der Abstammung wettmachen kann. Auch rechneten sich die Muslime der Sahel-Zone trotz negroiden Einschlags der Bevölkerung ja nicht zu den Schwarzen der Waldzone, und gerade gegen diese wurden Sklavenjagden guten Gewissens unternommen, worauf wir noch eingehen werden.

Hinzu kam, daß die zum Islam bekehrten Bewohner der Sahel-Zone sich allein durch den Umstand, Muslime zu sein, den Nichtmuslimen überlegen fühlten, wie es dann ja auch zur Zeit der *Ġihād*-Bewegungen seit dem 17. Jahrhundert deutlich wurde. Von einer Affinität des Islams zur einheimischen Kultur hätten sie bestimmt nichts hören wollen,<sup>308</sup> vielmehr geht dieser Mythos wohl auf den vielgelesenen E. W. BLYDEN<sup>309</sup> zurück, der 1888 schrieb,

<sup>307</sup> Insbesondere bei den Rechtsschulen der Ḥanafiten und Ḥanbaliten ist die Lehre von der Ebenbürtigkeit der Ehegatten, die sich bezieht auf Geburt und Abstammung, Zugehörigkeit zum Islam, Beruf, Moral und Vermögen, sehr ausgearbeitet, während sie bei den Malikiten stark zurücktritt (dazu Y. LINANT DE BELLEFONDS: *Traité de droit musulman comparé*, II [Paris 1965], 172ff.).

<sup>308</sup> LEWIS, *Race*, 103 macht darauf aufmerksam, daß der Umstand, daß rassistische Vorurteile in vielen islamischen Werken bekämpft werden, gerade zeige, daß sie vorhanden gewesen seien. LEWIS (S. 102) verweist auch darauf, daß der Mythos, der Islam und die Muslime kennten keine Rassendiskriminierung, im 19. Jh. auch in christlichen Missionskreisen gepflegt worden sei, da diese sich ihre eigenen Fehlschläge nicht hätten erklären können, vielmehr hätten sie sich eingeredet, sie seien im Nachteil, weil in ihrem Kolonialgebiet Neger immer als Bürger minderen Wertes behandelt würden, selbst wenn sie Christen geworden seien. LEWIS meint, die Missionare hätten wohl richtig bemerkt, daß Neger, die Muslime geworden waren, als vollgültige Mitglieder in ihre neue Religionsgemeinschaft aufgenommen worden seien, aber sie hätten eben nicht erkannt, daß es sich um eine Gemeinschaft von Schwarzafrikanern gehandelt habe. Die Missionare wußten ja nichts von den vorhandenen unterschiedlichen sozialen Einschätzungen der dunkelhäutigen durch die hellhäutigen Muslime.

<sup>309</sup> Er war ein Neger aus Westindien, erzogen an Missionsschulen in Liberia, schließlich zum Islam konvertiert. Titel seines Buches: *Christianity, Islam and the Negro Race*, London 1888.

der Islam sei besser für schwarze Afrikaner geeignet als die christliche Religion. Wohl in Unkenntnis der islamischen Vorschriften war er begeistert von der islamischen Rassentoleranz und beschrieb, wie sehr jede Rassendiskriminierung angelehnt werde.

Als weiteres Beispiel sei der *Skavlenhandel* genannt. Das islamische Recht sieht den Status des Sklaven vor, wenngleich die Freilassung Gott wohlgefällig und verdienstlich ist. Da Muslime nicht versklavt werden dürfen, man also auf Zufuhr von außen angewiesen war, sei es durch Handel oder eigene Kriegszüge, um Gefangene versklaven zu können, wird die Sklaverei eines Tages, wenn die gesamte Welt islamisch geworden ist, verschwinden.<sup>310</sup> Aber bis dahin müssen die Studenten des islamischen Rechts auch weiterhin in ihren Handbüchern alle einschlägigen Einzelheiten bezüglich des Sklavenstandes studieren. Während im Abendland die Antisklavereibewegung schon im 17. Jahrhundert begann, gab es derartiges auf islamischer Seite nicht; aber der heutigen islamischen Missionsbewegung ist es gelungen, die Tatsache der großen arabischen Sklavenjagden, die noch bis Ende des 19. Jahrhunderts veranstaltet wurden, in Schwarzafrika vergessen zu machen, während dem Christentum die Sklaverei zur Last gelegt wird.

Die Versorgung des islamischen Gebietes, also Nordafrikas und des Vorderen Orients, mit Sklaven war eine Aufgabe der muslimischen Händler,<sup>311</sup> denen, wie wir gesehen haben, das Vordringen des Islams in den ersten Jahrhunderten zu verdanken war. Da das islamische Recht es nicht gestattete, Muslime zu versklaven, mußte man Sklaven von außerhalb des islamischen Gebietes beziehen, im vorliegenden Fall also aus dem noch heidnischen Afrika südlich der Sahara. Für die davon betroffenen Negervölker war dies nichts Außergewöhnliches, da sie ja selbst die Sklaverei praktizierten.<sup>312</sup>

<sup>310</sup> Dennoch kann es dann Sklaven geben, denn die Kinder von Sklavinnen, selbst wenn diese Musliminnen geworden sind, bleiben im Sklavenstand; ist der Vater aber ein freier Mann, so gilt das Kind als frei geboren. Gerade der Umstand, daß die Freilassung oder auch der Selbstfreikauf durch den Sklaven eine gute und einem Muslim empfohlene (nicht obligatorische!) Tat ist, wird, wie die Rechtsgelehrten glauben, ebenfalls zur Abschaffung der Sklaverei beitragen.

<sup>311</sup> H. J. FISHER (in: Cambridge History of Africa, III, 269–276) unterstreicht die Bedeutung des islamischen Sklavenhandels, wobei zu beachten sei, daß Sklaven den Hauptexportartikel Schwarzafrikas darstellten. Dazu vor allem P. E. LOVEJOY: *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*, Cambridge 1983, bes. S. 15, 88ff. (mit Einzelheiten über die Sklavenhandelsrouten).

<sup>312</sup> Vgl. A. G. B. FISHER & H. J. FISHER: *Slavery and Muslim Society in Africa*, London 1970, 15ff. – Es ist zu beachten, daß in der afrikanischen Gesellschaft die durch Kriegszüge gewonnenen Sklaven, wenn sie im Hause oder auf den Feldern verwendet wurden, gewöhnlich in die Großfamilie integriert waren. Erst durch den transatlantischen und den islamischen Sklavenhandel trat eine Änderung insofern ein, als sie nunmehr regelrecht als Handelswaren „produziert“ wurden, wobei sowohl den afrikanischen Produzenten als auch den christlichen und muslimischen Händlern eine moralische Schuld – sofern in jenen Zeiten ein derartiges Schuldbewußtsein überhaupt vorlag – zuzuweisen ist.

Zeitgenössische Historiographen, zum Beispiel al-Ya'qūbī (gest. ca. 900), berichten schon frühzeitig, daß die einheimischen Könige entweder eigene Untertanen verkauft hätten oder daß Sklavenraub durch Muslime betrieben worden sei.<sup>313</sup> Sklaven waren aber zumeist Kriegsgefangene, doch wurde es alsbald üblich, regelrechte Sklavenjagden zu organisieren, wie al-Idrīsī (gest. 1166) schreibt.<sup>314</sup> ROTTER meint, die Ausführenden mögen teilweise schon Muslime gewesen sein, die Opfer sicherlich nicht.<sup>315</sup> Die nordafrikanischen Händler beteiligten sich zwar nicht an dieser Produktion von Sklaven, sondern kümmerten sich nur um deren Vertrieb. Ibn Baṭṭūṭa, der um 1352 die Gegend von Bornu besuchte, berichtet vom dortigen Sklavenhandel.<sup>316</sup> Zu dieser Zeit liegen bereits Aussagen vor, daß Muslime Muslime versklavten, was ja gegen das islamische Recht verstößt.<sup>317</sup> Angesichts dieser Verhältnisse dürfte es immer noch der beste, wenn auch nicht absolute Schutz vor einer drohenden Versklavung gewesen sein, Muslim zu werden; ein Grund, der zur Verbreitung des Islams durchaus beigetragen haben wird.

In den islamisierten afrikanischen Staaten der folgenden Jahrhunderte stellten die Sklaven bis ins 20. Jahrhundert einen bedeutenden Teil der Gesellschaft. Ende des 19. Jahrhunderts waren im Hausaland 25 bis 50 % der Bevölkerung Sklaven;<sup>318</sup> um 1908 waren, wie eine französische Untersuchung in Westafrika ergab, mindestens 25 % der Bevölkerung nicht frei.<sup>319</sup> Gerade

Der afrikanische Historiker J. KI-ZERBO (*Histoire de l'Afrique noire*, Paris 1972) kann zwar nicht umhin zuzugeben, daß die afrikanische Gesellschaft Sklaven gekannt habe (S. 208), doch nach seiner Darstellung muß es fast ein angenehmes Los gewesen sein, während er die Sklaverei in Amerika als verabscheuungswürdig (wobei er ja Recht hat) hinstellt. Auffallend ist auch, daß er den Sklavenhandel der Araber kaum, und wenn, dann nur nebenbei, erwähnt (S. 168), daß er aber auf den widerlichen westlichen Sklavenhandel recht ausführlich eingeht (S. 208–226). Anders I. B. KAKÉ (*Combats pour l'histoire africaine*, Paris 1982, 217ff., 224ff.), der den arabischen Sklavenhandel mit allen seinen Nachteilen für Afrika nüchtern darstellt und auch mit der Ausrede aufräumt, Negersklaven seien doch an sich nicht schlecht gefahren als Sklaven der Muslime.

<sup>313</sup> Nachweis bei ROTTER, 41; LEWIS, *Race*, 31.

<sup>314</sup> Nachweise bei ROTTER, 47; der spätere Leo Africanus (gest. 1550) berichtet, daß der König von Timbuktu Kriegsgefangene verkaufte.

<sup>315</sup> Später, im 15. Jh., versklavten die Herrscher sogar ihre eigenen Untertanen und verkauften sie (ROTTER, 48).

<sup>316</sup> Nachweis bei ROTTER, 42f.

<sup>317</sup> Nachweise bei ROTTER, 45; FISHER & FISHER, 31.

<sup>318</sup> Vgl. I. SELLNOW: *Die Stellung der Sklaven in der Hausa-Gesellschaft*, 88, in: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung (Berlin) 10 (1964), 86–102; A. MEYERS: *Slavery in the Hausa-Fulani Emirates* (in: D. F. MCCALL & N. R. BENNETT: *Aspects of West African Islam*, Boston University Papers on Africa, Vol. V [1971], 173–184) meint sogar, es habe oftmals mehr Sklaven als freie Einwohner gegeben; gerade durch die *Ġihād*-Bewegungen sei eine riesige Zahl von Sklaven gewonnen worden (S. 178).

<sup>319</sup> Senegal 200 000; Ober-Senegal und Niger 600 000; Dahomey 250 000; Elfenbeinküste 500 000; Guinea 450 000 (G. DEHERME: *L'Afrique occidentale française*, Paris 1908, 383); LOVEJOY, *Transformation*, 184 kam zu dem Ergebnis, daß Ende des 19. Jh.s 30–50 % der Bevölkerung des westlichen Sudans Sklaven waren.

durch die Abschaffung der Sklaverei entstanden aber den Kolonialmächten große Probleme, denn die Struktur der Gesellschaft wurde geändert, da bisher die Sklaven als Arbeitskräfte vor allem in der Landwirtschaft und im Handwerk, als Karawanenarbeiter, als Soldaten und als Haushilfen Verwendung gefunden hatten.<sup>320</sup> Wenn den Kolonialbehörden heute immer wieder der Vorwurf gemacht wird, sie hätten den Neger entwurzelt, so stimmt das in diesem Falle: indem damals einer Forderung Geltung verschafft wurde, die im 20. Jahrhundert zu einem der Hauptpunkte der Menschenrechtserklärung gehören sollte, nämlich die Abschaffung der Sklaverei, bedeutete dies im Ergebnis tatsächlich eine Auflösung des bisherigen Sozialgefüges, das den Sklaven eben kannte. Es war nicht leicht, die Abschaffung<sup>321</sup> der Sklaverei in den islamischen Ländern des Vorderen Orients und dann in der westafrikanischen Region durchzusetzen, denn es bedeutete eine schwerwiegende Beeinträchtigung des gesellschaftlichen Gleichgewichts. England erwirkte vom türkischen Sultan, vom Schah von Persien und vom ägyptischen Khediven den *fermân*, den Seehandel mit Sklaven aus Ostafrika zu verbieten, was aber nicht den Sklavenhandel über Land betraf.<sup>322</sup> Erst 1857 wurde der Handel mit Schwarzen verboten (mit Weißen bereits 1854), aber der *Hiğâz* mit den beiden Heiligen Städten Mekka und Medina war ausgenommen; weiterhin gab es eine Flut von Sklaven aus Afrika in die Arabische Halbinsel, insbesondere brachten Pilger aus Afrika schwarze Sklaven mit, die sie dann dort zur Finanzierung der Kosten der Pilgerfahrt verkauften.

Angesichts dieser hier kurz aufgeführten historischen Hintergründe ist es nur zu begrüßen, wenn die fundamentalistische Islammission in Afrika heute den Sklavenhandel ablehnt,<sup>323</sup> doch ist es Heuchelei, wenn sie allein das Christentum für all das aus dem Sklavenhandel hervorgegangene Elend<sup>323a</sup> verantwortlich macht.

<sup>320</sup> Dazu FISHER & FISHER, 111ff., 116–148.

<sup>321</sup> Dazu EI<sup>2</sup> I, 36ff. s. v. *‘abd*.

<sup>322</sup> Über die großen Sklavenkarawanen im 19. Jh. s. FISHER & FISHER, 76–82.

<sup>323</sup> In Mauretanien gab es 1981 noch mindestens 100 000 Sklaven, obwohl durch Regierungserlaß vom 5. 7. 1980 die Sklaverei abgeschafft worden war (vgl. dazu J. MERCER: *Die Haratin. Mauretaniens Sklaven*, Göttingen 1982, bes. S. 16 und 26); die Sklaverei wird als gottgegeben angesehen, was noch dadurch gestützt wird, daß 1980 die *šarī‘a* offiziell eingeführt wurde (S. 63, 65).

<sup>323a</sup> An dieser Stelle ist es angebracht, auf den europäischen Sklavenhandel zwischen dem 16. und 19. Jh. hinzuweisen. Eingehende Untersuchungen (z. B. durch PH. D. CURTIN: *The Atlantic Slave Trade*, Madison/Wisconsin 1969) haben ergeben, daß die aus den Küstengebieten zwischen Guinea und Kamerun stammenden ca. 6 Millionen Sklaven (aus Afrika insgesamt 11 Millionen) zumeist von den einheimischen Herrschern, die sie wiederum auf Kriegszügen erbeuteten, stammten. J. D. FAGE: *Slavery and the Slave Trade in the Context of West African History*, in: *Journal of African History* 10 (1969), 393–404, kam zu dem Ergebnis (S. 405), daß trotz der europäischen Nachfrage keine entscheidende Schädigung der einheimischen Wirtschaft erfolgt sei. Die in den Vorderen Orient und nach Nordafrika verbrachten Sklaven erreichten wohl ebenfalls

Die islamische Beurteilung der Schwarzen und die rechtlichen Bestimmungen hinsichtlich der Sklaven lassen sich wohl nicht als brauchbare Beweise für die These der Affinität heranziehen. Bleiben noch die bereits genannten einheimischen Sitten und Gebräuche, die der Islam nicht abschaffen konnte, weil er zu einer Zeit, da die Muslime die Minderheit<sup>324</sup> darstellten, nicht dazu die Macht hatte oder sie gar nicht abschaffen wollte, da das islamische Recht selbst sie tolerierte,<sup>325</sup> wie etwa Magie und Geisterglaube.<sup>326</sup> So wurden viele Riten im Zusammenhang mit der Beschneidung, der Grablegung und der Heirat beibehalten, denn in diesen Bereichen läßt der Islam seit jeher den einheimischen Gewohnheiten breiten Raum, doch erfolgte eine Islamisierung insofern, als z. B. bei den Heiratsvorschriften die Polygamie auf vier Frauen gleichzeitig begrenzt wurde. Andererseits wurden im islamischen Bereich die für alle Muslime verbindlichen Grundpflichten des Islams (*arkân al-islâm*), nämlich das Glaubensbekenntnis, die fünf täglichen Gebete, das Almosengeben, das Fasten im Monat Ramadan und die Pilgerfahrt, immer auferlegt.<sup>327</sup> Besonderes Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Islam, und in Afrika sofort ins Auge fallend, da nun wirklich diametral zum einheimischen Brauchtum, war die islamische Forderung nach Vollkleidung, da ein völliges oder auch nur teilweises Nacktgehen den islamischen Bestimmungen auf jeden Fall

diese Zahlen, doch verteilen sie sich auf einen größeren Zeitraum, da der Handel spätestens im 9. Jh. einsetzte. J. R. WILLIS: *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, London 1985, Vol. I, S. VII und X, machte darauf aufmerksam, daß beim Transatlantiksklavenhandel vor allem männliche Sklaven, da als Arbeitskräfte in der Landwirtschaft verwendet, verkauft wurden, während beim Transsaharahandel mit den islamischen Ländern vor allem Frauen und Kinder, da als Haussklaven gesucht, nachgefragt waren.

<sup>324</sup> L. SANNEH: *Muslims in nichtmuslimischen Gesellschaften in Afrika*, in: Zeitschrift für Kulturaustausch 19 (1979), 383–394, betont ebenfalls, daß der Islam im Status der Minderheitenreligion einheimische Bräuche zugelassen habe, ansonsten sei er aber starr gewesen; er neige zum unflexiblen Konformismus. SANNEH behauptet umgekehrt, es sei nicht etwa ein Zeichen für die Aufgeschlossenheit des Islams, wenn Afrikanisches durchbreche, vielmehr beweise dies nur die außergewöhnliche Regenerationsfähigkeit der afrikanischen religiösen Umwelt (S. 389).

<sup>325</sup> Dazu gibt es eine umfangreiche, die sunnitischen Riten des westafrikanischen Islams beschreibende Literatur, z. B. J. S. TRIMINGHAM: *Islam in West Africa*, London 1959, 41ff.; ders.: *The Influence of Islam upon Africa*, London 1980, 49, 82, 84; V. MONTEIL: *L'islam noir*, Paris 1980, 76, 209ff., 330; I. M. LEWIS: *Islam in Tropical Africa*, London 1980, 45ff., 60ff., 67ff.; A. GOUILLY: *L'islam dans l'Afrique occidentale française*, Paris 1952, 229ff.

<sup>326</sup> TRIMINGHAM, *Islam in West Africa*, 89, 103 (vgl. ders.: *The Phases of Islamic Expansion and Islamic Culture Zones in Africa*, 106, in: I. M. LEWIS, *Islam in Tropical Africa* 99–111) machte darauf aufmerksam, daß in der Waldzone der Geisterglaube islamisiert wurde, indem man die islamische Vorstellung der *ginn* heranzog, während der Heiligenkult mit seiner vom Heiligen ausgehenden *baraka* dort keinen Eingang fand, vielmehr auf die Sahel-Zone beschränkt blieb.

<sup>327</sup> TRIMINGHAM, *Islam in West Africa*, 42; GOUILLY, *Islam*, 173ff.

zuwiderläuft<sup>328</sup> (hier eine interessante Parallele zu den Forderungen der christlichen Missionare).

Bei genauer Untersuchung wird also die auf den ersten Blick so bestechende Theorie der relativ verwandten Kulturen, die eine Ausbreitung des Islams fördern sollte, recht brüchig,<sup>329</sup> da die Gegensätze immer größer werden, je mehr man in die Einzelheiten geht. Hinzu kommt, daß es ja gar nicht möglich ist, von einer afrikanischen Kultur als solcher zu sprechen, vielmehr gibt es, bei aller Vorsicht, die dem Wissenschaftler obliegt, höchstens einige gemeinsame Züge.

### c) Islamisierung statt Arabisierung?

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß in Westafrika eine Islamisierung, aber keine Arabisierung erfolgte. F. CONSTANTIN und CHR. COULON<sup>330</sup> verdanken wir die Feststellung, daß die schwarzafrikanischen Muslime hier genau unterscheiden. Ihr Respekt vor den Arabern als dem „Volk der Offenbarung“ geht nicht so weit, daß sie voll assimiliert werden wollen, indem sie außer der Religion auch die arabische Sprache übernehmen. Wohl wurden in den religiösen Zentren die arabisch geschriebenen Werke des Islams studiert, Arabisch war die Sprache der Religion und der islamischen Kultur, der Verwaltung und des Handels, doch die eigentliche Missionierung erfolgte auf Hausa, Peul, Suahili usw. Sowohl früher als auch heute ist das Arabische die Sprache einer schwarzafrikanischen Gelehrtenschicht, begrenzt auf eine absolute Minorität, sehr zum Leidwesen der fundamentalistischen Kreise<sup>331</sup> Ägyptens und Saudi-Arabiens, für die Islamisierung auch stets Arabisierung<sup>332</sup> ist und die deshalb mit allen, insbesondere finanziellen Mitteln eine Verbreitung des Arabischen und des Islam fördern.<sup>333</sup>

<sup>328</sup> Vgl. dazu das Beispiel, wie die urbane islamische Kultur, deren Kennzeichen auch die Vollkleidung ist, sich über die heidnische Bauernkultur in Gobir ausbreitete und diese letztendlich zerstörte (bei G. SPITTLER: *Herrschaft über Bauern. Die Ausbreitung staatlicher Herrschaft und einer islamisch-urbanen Kultur in Gobir [Nigeria]*, Frankfurt 1978, 127 und 128).

<sup>329</sup> J. S. MBITI, *Afrikanische Religion*, 326 hatte dies richtig erkannt. Er meinte, die Ähnlichkeiten in Glauben und Ritus erleichterten zwar schnelle und glatte Bekehrungen, hemmten aber gleichzeitig eine tiefgehende Entwicklung, die dem radikalen Ganzheitsanspruch des Islams entspreche.

<sup>330</sup> F. CONSTANTINE & CHR. COULON: *Espace islamique et espace politique dans les relations entre l'Afrique du nord et l'Afrique noire*, 175ff., in: *Annuaire de l'Afrique du Nord* 17 (1978), 171–211; vgl. auch CHR. COULON: *Islam africain et islam arabe*, 258, 260, in: *Année africaine* 1976, 250–275.

<sup>331</sup> Vgl. NICOLAS, *Dynamique*, 145f. mit Beispielen, wie die Arabische Liga Druck auszuüben versuchte auf Somalia und Mauretanien, Arabisch als Staatssprache einzuführen.

<sup>332</sup> Diese Gleichsetzung wird besonders deutlich am Beispiel des nördlichen Sudan; dort waren Islamisierung und sprachliche Arabisierung immer verbunden (vgl. M. 'ABD AL-RAHİM: *Arabism, Africanism, and Self-Identification in the Sudan*, in: *Journal of Modern African Studies* 8 [1970], 233–249).

<sup>333</sup> Vgl. dazu die Beispiele bei KÖSTER, *Islam in Schwarzafrika*, 32f.

Unterstützung<sup>354</sup> fanden sie von Anfang an bei der in Westafrika weit verbreiteten *Union culturelle musulmane* (s. Teil I, S. 72) und dem 1957 gegründeten *Mouvement des enseignants arabes*, denn ohne Arabisch gebe es keinen Islam, wie sie lehren; auch würde das Arabische der Vereinigung aller Afrikaner, weißen wie schwarzen, dienen. So ist es denn nicht verwunderlich, daß auf dem islamischen Weltkongreß 1965 in Mekka die westafrikanischen Delegierten mehr Arabischlehrer verlangten, und daß auf den großen, in den letzten Jahren immer häufiger stattfindenden Konferenzen der Kulturabteilung der Arabischen Liga Muslime aus der Sahel-Zone stets gerngesehene Teilnehmer waren, waren sie es doch, die sich mit Leidenschaft für die Verbreitung des Arabischen und des Islams einsetzten.<sup>355</sup>

Während die christlichen Missionen darauf bedacht waren, die Evangelien, die Gebet- und Liederbücher möglichst in die einheimischen Sprachen zu übersetzen,<sup>356</sup> und sie so einen nicht gering zu schätzenden Beitrag zur schriftlichen Fixierung dieser Sprachen leisteten; die Priester und Pastoren sich bemühten, in diesen Sprachen zu predigen und, seit dem 2. Vatikanischen Konzil, die katholischen Messen in den einheimischen Sprachen gehalten werden dürfen, wurde im Bereich des Islams eine ganz andere Haltung eingenommen. Da der Koran als Wort Gottes arabisch gelesen werden müsse und da das Arabische das zeitlose Instrument der Kommunikation mit Gott darstelle, wurde dieser Sprache durch das einfache Volk eine besondere Kraft und Weihe zugesprochen. Noch in unserer Zeit hält der Streit um die Frage, ob der Koran überhaupt in andere Sprachen übersetzt werden dürfe, an.<sup>357</sup> Grundsätzlich wird argumentiert, er sei als heiliges Wort

<sup>354</sup> Vgl. zum Folgenden Einzelheiten bei R. L. MOREAU: *Africains musulmans*, Paris-Abidjan 1982, 271.

<sup>355</sup> So heißt es in den *Recommendations of the First International Symposium on Teaching Arabic to Non-Arabic Speakers* (26. 3.-30. 3. 1978), Riyad, S. 4, daß beim Arabischunterricht der islamische Geist betont, das islamische Bewußtsein vertieft und die Verbindung zwischen Sprache und Koran hergestellt werden müsse.

<sup>356</sup> Nach heutiger Auffassung geht es bei der Bibelübersetzung darum, daß der Hörende die Botschaft so versteht, als ob sie ursprünglich in seiner Sprache geschrieben worden sei. Es wird eine anthropologisch und kulturell geprägte Übersetzung, bei gleichzeitiger Treue zur Botschaft, verlangt (vgl. dazu T. N. HEADLAND: *Anthropology and Bible Translation*, 414, 418, in: *Missiology* 2 [1974], 411-419).

<sup>357</sup> Dazu A. M. AHMAD: *Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten*, Hamburg 1963, 32-44. - Es zeigt sich hier ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem Islam, der seine heilige Schrift als das reine Wort Gottes auffaßt, und der modernen christlichen Lehre, die in den Evangelien nur Schriften, wenn auch verbalinspirierte, über das Wirken des Gottessohnes auf Erden sieht. Moderne Bibelübersetzungen gehen davon aus, daß die Ausgangssprachen der Schriften nicht „heilige“ Sprachen sind, d. h. daß das Griechische und Hebräische weder Sprachen des Himmels noch des Heiligen Geistes sind, sondern menschliche Sprachen wie alle anderen auch und deshalb übersetzt werden können (vgl. J. BEEKMAN & J. CALLOW: *Translating the Word of God*, Dallas 1974, S. 348f.). Die Aufgabe des Übersetzers sei es, die Sprache klar zu machen; um die Botschaft zu verstehen, bedarf es des Heiligen Geistes!

Gottes unnachahmlich, weshalb eine Übersetzung in andere Sprachen nicht möglich, höchstens eine annähernde Übertragung des Inhalts denkbar sei. Es obliegt einem Muslim, das Arabische oder wenigstens Grundkenntnisse desselben sich anzueignen; das Beste wäre allerdings, wenn dieses sich als Sprache der Muslime überhaupt durchsetzen lasse. Auf diese Weise könne der erniedrigende Umstand, daß Afrikaner, um sich verständlich zu machen, auf die Kolonialsprachen Englisch, Französisch und Portugiesisch zurückgreifen müssen, endlich beseitigt werden. Daß ausgerechnet Arabisch und nicht etwa die regional bereits als Verkehrssprachen dienenden Sprachen wie Peul, Hausa und Suahili, herangezogen werden sollen, ist für die fundamentalistischen Muslime eine religiöse Selbstverständlichkeit, die keiner weiteren Begründung bedarf.

Auch ein so relativ moderater Muslim wie M. DIA vertritt hinsichtlich des Arabischen die Meinung, es könne die Lösung für die linguistischen Probleme Afrikas, eben der sprachlichen Zersplitterung, darstellen,<sup>338</sup> wobei er nicht zuletzt darauf hinweist, daß schon in frühen Jahrhunderten Hausa, Peul und Suahili sich der arabischen Schriftzeichen bedient hätten. Zwar gibt er zu, daß letztere nicht gerade geeignet seien für nichtsemitische Sprachen und deren Phonetik, denn es gebe ja Konsonanten, Vokale, ja sogar Töne, die das Arabische nicht kenne,<sup>339</sup> doch seien das unwichtige Hindernisse verglichen mit dem bereits existierenden Vorteil, nämlich, daß oft bis zu 50% des Wortschatzes afrikanischer Sprachen (Suahili, Wolof, Hausa, Peul, Malinke, Soninke) arabisch seien. Auch öffne das Arabische diesen Sprachen den Weg zur Terminologie<sup>340</sup> in vielen Bereichen des modernen Lebens und sei folglich für Afrikaner besser geeignet als die indogermanischen Sprachen.

Die Schwierigkeit, in der sich DIA befindet, – nämlich einerseits die Vorteile des Arabischen nachweisen zu müssen, andererseits aber die eigene afrikanische Kultur nicht aufgeben zu dürfen – löst er dadurch, daß er behauptet, das Arabische habe nicht die einheimischen Sprachen „absorbiert“, wie er sagt, oder gar verdrängt – was getan zu haben er dem Französischen vorwirft –

<sup>338</sup> M. DIA: *Islam, sociétés africaines et culture industrielle*, Dakar 1975, 37f.

<sup>339</sup> Obwohl eingeräumt wird, daß afrikanische Sprachen zumeist Konsonanten und Vokale hätten, die das Arabische nicht kenne und für die folglich die arabische Schrift auch keine Zeichen habe, empfahl der tunesische Prof. AHMED EL-AYED (*Afro-Arab Colloquium on the Relations between African Languages and Arabic Languages*, Dakar 1984, S. 12) die Einführung derselben. An anderer Stelle (S. 24) empfiehlt er den Afrikanern die Übernahme arabischer Wörter zur Bezeichnung von modernen technischen Gegenständen, denn auf diese Weise könnten die englischen und französischen Fremdwörter vermieden werden!

<sup>340</sup> Ihm ist anscheinend nicht bekannt, daß gerade heute das Arabische allergrößte Schwierigkeiten hat, für die moderne technische Terminologie passende Entsprechungen zu finden. Nicht umsonst bemüht sich ja das *Bureau Permanent de l'Arabisation* der Arabischen Liga in Rabat schon seit Jahren um Lösungen auf diesem Gebiet, sei es durch Erstellung von Terminologievorschlägen, sei es durch das Projekt eines umfassenden arabischen Thesaurus (vgl. dazu M. FORSTNER: *Symposium über die Erstellung eines arabischen Wörterbuchs*, 7.–8. April 1981 in Rabat, in *Orient* 22 [1981], 356–361).

sondern daß es vielmehr die afrikanischen Völker gefördert habe, indem sie aus dem Zustand der Mündlichkeit (*oralité*) in den der Schriftlichkeit durch die genannte Einführung des arabischen Alphabets gebracht worden seien. Insofern habe das Arabische der Persönlichkeit der Einheimischen nicht geschadet. Wenn DIA als moderat zu bezeichnen ist, dann deshalb, weil er nicht die Ersetzung der einheimischen Sprachen durch das Arabische fordert, wie es die muslimischen Fundamentalisten tun, sondern nur die Übernahme arabischer Worte oder Termini. Dieses Beispiel wurde auch deshalb gewählt, weil es zeigt, wie wissenschaftlich unzulässig verallgemeinert wird und Thesen aufgestellt werden, die linguistisch nicht haltbar sind, seien es nun die genannten Prozentsätze hinsichtlich des arabischen Wortgutes<sup>341</sup> in afrikanischen Sprachen oder seien es die behaupteten Vorteile der arabischen Schriftzeichen für afrikanische Sprachen. Dasselbe könnte nämlich, wahrscheinlich mit noch mehr Berechtigung, für das Französische und Englische und die westlichen Schriftzeichen behauptet werden. In Wirklichkeit kommt hier nur die Behauptung der islamischen Fundamentalisten an die Oberfläche, daß das Arabische die Weltsprache des Islams sein solle oder daß die arabischen Schriftzeichen wenigstens der Niederschrift der Sprache in einem islamischen Land zu dienen hätten.<sup>342</sup> Radikale Gegner derartiger Forderungen

<sup>341</sup> DIA verwies auf V. MONTEIL, *Islam noir* (jetzt 3. Aufl. Paris 1980), doch hat er diesen entweder falsch zitiert oder mißverstanden, denn MONTEIL (S. 305) kommt zu anderen Prozentsätzen (40 % für Suahili; 13 % für Songhay); auch wurde ihm gar nicht bewußt, daß MONTEIL damit den Wortschatz eines bestimmten Bereiches – Religion, Kalender, Verwaltung, islamisches Recht – meinte (S. 309). – H. M. BOTIBO: *The Important Contribution of Arabic to the Development of Kiswahili*, in: *Islam Today* (Rabat) 2 (1984), 29–37, meint, daß 33 % des Wortschatzes des Suahili arabischen Ursprungs seien (S. 31), doch gesteht auch er zu, daß es sich hauptsächlich um den Bereich von Handel und Religion handle. Untersuchungen über arabische Lehnwörter im Suahili, Bambara und Fulani werden anscheinend gerade in Angriff genommen (vgl. dazu *Langue Arabe et Langues Africaines*, Paris 1983, mit entsprechenden Berichten), doch ist bereits jetzt feststellbar, daß sich jeweils im Bereich der Religion und des Handels die meisten aus dem Arabischen stammenden Worte finden. Vgl. dazu H. JUNGRAITHMAYR & W. J. G. MÖHLIG: *Lexikon der Afrikanistik*, Berlin 1983, 237: „Die oft erwähnten Beziehungen zum Arabischen betreffen nur den Wortschatz und hier auch nur jenen Teil, der Gegenstände, Institutionen und Vorstellungen der typisch islamisch-erythraischen Kultur und Zivilisation bezeichnet. In den anderen semantischen Bereichen ist auch der Wortschatz bantuhaf.“

<sup>342</sup> Als typisches Beispiel sei das vom Islamischen Zentrum in Genf verbreitete Werk von M. HAMIDULLAH: *Der Islam. Geschichte, Religion*, 1980, genannt. Dort wird festgestellt, daß jeder Muslim die arabischen Schriftzeichen lernen müsse, nicht nur, damit er den arabischen Koran lesen könne, sondern auch, um damit die eigene Landessprache niederzuschreiben, zumindest dann, wenn er mit Muslimen korrespondiere. Auch heißt es, die arabische Schrift, mit ihren Vokalzeichen versehen, sei die bei weitem genaueste Schrift der Welt, frei von jeder Doppelsinnigkeit (§ 519). Es wird dann empfohlen, auch das Deutsche mit arabischen Schriftzeichen zu schreiben, zu welchem Zweck dann zusätzliche Zeichen eingeführt werden (§ 520), da im Deutschen Konsonanten und Vokale vorkommen, die das arabische System nicht hat.

gen sind dann diejenigen Afrikaner, die wie CH. A. DIOP und TH. OBENGA die afrikanischen Sprachen in den Vordergrund schieben, ihr hohes Alter und ihre Verwandtschaft mit dem Altägyptischen nachweisen<sup>343</sup> und aufzeigen, daß es schon lange einheimische Alphabete gegeben habe. Das Arabische, was aufschlußreich ist, nehmen sie zumeist nicht in ihre Überlegungen auf, da sie es als Fremdkörper oder zumindest als nichtafrikanisch betrachten. Gerade die Vertreter dieser betonten kulturellen Afrikanität schreiben ihre Werke natürlich auf Französisch oder Englisch, was sie aber nicht abhält, eine Ablösung dieser Sprachen durch afrikanische zu verlangen, nur können sie sich nicht darauf einigen, welche es denn sein soll. Es ist sehr selten, einen Denker wie J. S. MBITI zu finden, der meint, „Französisch und Englisch haben hier (in Afrika) eine Bleibe gefunden, und wir täten gut daran, sie schlicht und einfach als afrikanische Sprachen zu betrachten, da sie das größte uns von den Kolonialmächten hinterlassene Vermächtnis sind, ein Erbe, das uns niemand rauben kann.“<sup>344</sup>

### Zusammenfassung

1. Weder die Theorie des *islam noir*, die im Islam Schwarzafrikas eine völlig eigenständige Form sieht, noch die des *Tariqa-Islams*, die einen Gegensatz zum *Šari'a-Islam* konstruiert, läßt sich aufrechterhalten, vielmehr hat der Islam Westafrikas dieselben Züge – Grundpflichten, *šari'a*, Mystik, Bruderschaften, Heiligenverehrung, Magie – wie sie dem Islam überall auf der Welt eignen. Man sollte sich davor hüten, puristische und fundamentalistische Strömungen, die die Bruderschaften, den Heiligenkult und die magischen Praktiken ablehnen und die von sich behaupten, den wahren, die *šari'a* achtenden Islam zu verkörpern, als Maßstab zu nehmen. Gerade auf dem

<sup>343</sup> Es ist hier nicht der Ort, über die linguistischen Methoden dieser Vergleiche zwischen Altägyptisch und heutigem Wolof oder Altägyptisch oder irgendeinem heute gesprochenen Bantudialekt zu richten; das sollen die auf afrikanische Sprachen spezialisierten Linguisten tun, doch können wir uns nicht verkneifen, darauf hinzuweisen, daß es sich, wenn ein Vertreter der Négritude wie L. SENGHOR sich über Probleme der afrikanischen Sprachwissenschaft ausläßt, dann überwiegend um Urteile und Wertungen eines politisch engagierten *homme de lettres* handelt (vgl. dazu H. JUNGRAITHMAYR: *Bemerkungen zu den sprachtheoretischen Äußerungen L. S. Senghors*, bes. 84, in: G. GROHS: *Theoretische Probleme des Sozialismus in Afrika*, Hamburg 1971, 75–87). Auf islamischer Seite finden wir dann das andere Extrem, in dem das Arabische gepriesen wird; ein Fundamentalist wie ANWAR AL-ĞUNDİ: *al-Ālam al-islāmī wal-isti'mār as-siyāsī*, Kairo 1970, schreibt beispielsweise S. 399, alle Bantu sprächen eine Sprache, die als direkter Zweig des Arabischen und des Suahili anzusehen sei.

<sup>344</sup> MBITI, *Afrikanische Religion*, 126. Man muß die Nüchternheit und Illusionslosigkeit, mit der er, ein engagierter Afrikaner, dieses Problem sieht, bewundern: „Man hat den Eindruck, daß die Mehrzahl der jungen Afrikaner ein stärkeres Interesse daran hat, eine euroafrikanische Sprache (sc. Englisch oder Französisch) zu erlernen und zu meistern, als ihre Spannkraft auf National- oder Stammessprachen zu verwenden“ (S. 127). Man müsse nun einmal den Tatsachen und der Realität ins Auge sehen und für die zukünftigen Zeiten eine hohe Sprachensterblichkeit hinnehmen.

Gebiet der Heiligenverehrung kommt in allen islamischen Regionen das vorislamische Stratum wieder zum Vorschein, nicht nur in der Sahel-Zone und in Nordafrika, sondern beispielsweise auch in Ägypten, der Türkei, in Syrien, was den jeweiligen Regionen zwar eine besondere Farbe gibt, aber nicht so ausgelegt werden kann, als ob jeweils ein besonderer, grundsätzlich verschiedener Islam vorhanden sei. Strikt zwischen einem Islam der *šarī'a*, der Bruderschaften oder der magischen Praktiken (sogenannter „Volksislam“<sup>4</sup>) unterscheiden zu wollen, ist nicht möglich, denn im gesamten islamischen Bereich, nicht nur in Westafrika, sind die Übergänge fließend, je nachdem, welchen theologischen Bildungsstand der einzelne Muslim hat oder welcher der genannten islamischen Züge innerhalb einer bestimmten Schicht betont wird.<sup>345</sup>

2. Auch gibt der Islam in Westafrika, je nach historischer Lage, ein jeweils anderes Bild ab. Im Minderheitenstatus zeigte er viel Toleranz, da die Muslime sich mit den einheimischen, nichtislamischen Sitten und Gebräuchen abfinden mußten; in der Periode des Übergangs zur Majorität traten die *Ġihād*-Bewegungen auf, die auf eine radikale Konversion der bis dahin heidnisch gebliebenen Bevölkerung abzielten und die die strenge Beachtung der islamischen Gebote und Verbote forderten; nach Erreichen des Majoritätenstatus verstärkte sich zumeist die islamische Missionstätigkeit und die überlebt habenden einheimischen Praktiken wurden endgültig islamisiert. Dabei ist zu bedenken, daß auch heute noch alle drei Stadien, gewöhnlich von Nord nach Süd, von der Sahara über die Sahel-Zone in den Waldgürtel an Intensität der Islamisierung abnehmend, vorkommen.

3. Die Ausbreitung des Islams in Westafrika stellt sich in fünf großen Perioden dar:

a) *9.–12. Jahrhundert*: An den Handelsrouten entstehen in den städtischen Siedlungen der Sahel-Zone Niederlassungen muslimischer, vor allem berberischer Händler; diese folgen, um im heidnischen Gebiet ein Mindestmaß an interner Rechtssicherheit zu gewährleisten, dem malikitischen Recht Nordafrikas.

b) *12.–16. Jahrhundert*: Begünstigt durch die Herrschaft der Almoraviden und Almohaden in Nordafrika strahlt der Islam sunnitisch-malikitischer Prägung in die Sahel-Zone aus; gleichzeitig wird er, wie in den übrigen Regionen der damaligen islamischen Welt auch, durchdrungen von den süßischen Lehren. In Westafrika sind Übertritte zum Islam auf die einheimischen Eliten der Städte beschränkt, die ländliche Bevölkerung ist gewöhnlich nicht betroffen. Die muslimischen Gelehrten, die sich inzwischen im Gefolge der Händler in den städtischen Siedlungen niedergelassen haben und die

<sup>345</sup> Leider nähren gerade Orientalisten diese Vorstellung, entweder, weil sie nur eine Region überblicken (etwa Marokko, wo der Heiligenkult in der Tat ins Auge fällt) und nicht bemerken, daß dieser Volksislam, wie sie es nennen, auch anderswo vorhanden ist, oder weil sie sich als Wissenschaftler immer nur mit den klassischen Zweigen der Theologie befassen und das Sufitum außer acht lassen, oder die Niederungen des praktizierten, aber von der Lehre abgeseigneten Islams kaum in Erwägung ziehen.

sowohl Koran-, Hadit-, Grammatik- und Rechts-, aber auch mystische Studien pflegen, erfreuen sich der Gunst der einheimischen Herrscher, da sie deren Verwaltung mit dem Arabischen ein schriftlich fixiertes Kommunikationsmittel und damit Herrschaftsinstrument zur Verfügung stellen. Der Islam ist beschränkt auf Herrscher, Gelehrte und Händler, doch dringen bereits die Bruderschaften vor. Zahlenmäßig sind die Muslime noch so schwach, daß sie zu äußerster Toleranz den einheimischen, von ihnen als heidnisch bezeichneten Sitten und Gebräuchen gegenüber gezwungen sind.

c) 17.-18. Jahrhundert: Zwar befindet sich der Islam noch immer im Minderheitenstatus, doch haben sich nunmehr in den Städten große Zentren der Gelehrsamkeit, in denen Rechtswissenschaft und Šūfitum eine enge Symbiose eingehen, gebildet; auch müssen noch immer die einheimischen „heidnischen“ Sitten und Gebräuche toleriert werden, doch treten bereits die puristischen Strömungen, die eine rigorose Anwendung der *šarī'a* verlangen, stärker hervor. In den sich seit dem 17. Jahrhundert aktiv bemerkbar machenden islamischen Bruderschaften verbinden sich Mystik und *šarī'a*, erste *Ġihād*-Bewegungen kündigen eine verstärkte islamische Aktivität an.

d) 18.-19. Jahrhundert: In den meisten Regionen der Sahel-Zone erreicht der Islam den Majoritätenstatus; man kann nunmehr von hierarchisch geordneten islamischen Staaten sprechen. Die *Ġihād*-Bewegungen sorgen ohne Rücksicht auf die Animisten für eine rigorose Reinigung, wobei argumentiert wird, die *šarī'a* müsse in allen Bereichen angewandt werden.

e) Ab Mitte des 19. Jahrhunderts (Kolonialzeit): Die französische und die britische Kolonialmacht unterstützen, nachdem sie die militärische Vormachtstellung errungen haben, die einheimischen islamischen Herrscher und behindern in der Sahel-Zone zumeist die christlichen Missionen. Diese Lage wird durch die islamischen Bruderschaften für die weitere Ausbreitung des Islams, der nun auch in die Waldzone vordringt, ausgenutzt. Die Theologen und Führer der Bruderschaften arbeiten, nachdem militärischer Widerstand gegen Kolonialmächte sich als aussichtslos erwiesen hat, mehr oder weniger stark mit diesen zusammen, dabei argumentierend, so die Verbreitung des Islams am besten fördern zu können. Nicht zuletzt diese Kollaboration bereitet den Weg für nationale Kräfte außerhalb des Islams, aber auch für muslimische Reformisten, die gegen die Bruderschaften antreten.

4. Die Rolle des Islams in den unabhängigen Staaten in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts:

Im Zeitalter der Nationenbildung in Schwarzafrika versuchen viele Politiker, den Islam als Integrationsfaktor einzusetzen, indem sie die Führer der Bruderschaften für ihre Ziele zu benutzen suchen. Das führt in den meisten Sahel-Staaten zu einer engen Verflechtung von Politik und traditionellem Islam. Demgegenüber stehen die inzwischen erstarkten fundamentalistischen Bewegungen, die einen purifizierten Islam predigen und die insbesondere in den Bruderschaften Symbole der Dekadenz und Überreste des Islams der Kolonialzeit sehen. Unterstützung finden diese Bewegungen bei den fundamentalistischen Theologen und Bewegungen des Vorderen Orients (z. B. bei der Muslimbruderschaft), für die Islamisierung vor allem eine verstärkte

Arabisierung ohne Konzessionen an die afrikanische Mentalität ist. Als Bollwerk gegen diese Art von Islamisierung und Arabisierung erweisen sich die Vertreter der Verherrlichung der traditionellen afrikanischen Kultur (in der Form der *négritude* oder der *african personality*), die auf die vorislamischen und vorchristlichen einheimischen Tugenden zurückgreifen, dabei eine Dekolonisierung und eine Rehabilitierung der afrikanischen Geschichte fordernd.

5. Hinsichtlich der islamischen Mission in Westafrika lassen sich eine Reihe von Überlegungen anstellen, die möglicherweise zur Erklärung des Erfolgs beitragen können:

a) Das Christentum konnte in der Sahel-Zone nicht festen Fuß fassen, da entweder die französischen oder englischen Kolonialbehörden in den islamischen Gebieten keine Mission zuließen oder diese zumindest stark behinderten, oder da das Christentum als Religion des weißen Mannes und des Kolonialismus auf Widerstand stieß. In den Regionen der Waldzone dagegen war dem Christentum Erfolg beschieden, denn dort durfte missioniert werden; dort bildeten sich inzwischen eigene afrikanische Kirchen, die fest verwurzelt sind in den einheimischen Kulturen. Während die afrikanischen Theologen sich um eine mehr oder weniger weitgehende Afrikanisierung des Christentums bemühen, vernachlässigt die islamische Mission, allen voran die der Fundamentalisten, heute diesen Aspekt, ist sie vielmehr von der Einzigartigkeit und Vortrefflichkeit der islamisch-arabischen Kultur überzeugt. Eine Afrikanisierung der theologischen Lehren wäre für sie unvorstellbar.

b) Anders als das Christentum kann der Islam auf eine viel längere Präsenz in der Sahel-Zone zurückblicken; in einigen Gebieten des Nordens gilt er sogar als afrikanische Religion. Bei den Staaten, in denen seine Anhänger heute die Majorität der Bevölkerung ausmachen, handelt es sich um Gebiete, die seit Jahrhunderten mit den islamischen Kulturträgern Nordafrikas, Ägyptens und der Arabischen Halbinsel in Verbindung standen, noch ehe die Europäer überhaupt ins Land kamen. So unterschiedlich die historischen Entwicklungen auch gewesen sein mögen, bis zum Auftauchen der Europäer waren der Islam und seine Vertreter, vor allem die Gelehrten, aus einem Grunde immer hoch geschätzt: Sie konnten als einzige den einheimischen Herrschern mit den Fähigkeiten des Lesens und Schreibens dienen. Es war diese islamische Gelehrsamkeit, die den Durchbruch des Islams bei den oberen Schichten in den früheren Jahrhunderten bewirkte; dieser Gewinn an Ansehen konnte in der späteren Zeit, etwa ab dem 17. Jahrhundert, durch die christlichen Missionen nicht mehr aufgeholt werden.

c) Die Theorie, der Islam habe sich deshalb so erfolgreich bei den Afrikanern durchsetzen können, da deren traditionelle Kultur mit der islamischen zahlreiche Gemeinsamkeiten habe, sie sich also nicht diametral gegenüberstünden, erweist sich bei genauerer Betrachtung als recht brüchig. Es gibt zwar gemeinsame Züge (z. B. Beschneidung, Polygamie, Magie), doch gibt es andererseits so viele Gegensätze (z. B. islamische Speiseverbote, Alkoholverbot, Vollkleidungsgebot), so daß die behaupteten Affinitäten immer weniger werden. Die Tatsache, daß bis heute afrikanische Sitten und Bräuche durch die islamische Oberfläche hindurch noch immer erkennbar sind, zeigt nicht

etwa eine Affinität an, sondern nur den Umstand, daß in diesem Bereich der Islam noch nicht die völlige Oberhand gewonnen hat und noch immer Rücksicht nehmen muß. Es ist offensichtlich so: je schwächer der Islam zahlenmäßig in einer Region ist, um so mehr haben sich traditionelle afrikanische Reste gehalten; doch wurden diese um so mehr islamisiert, je mehr die Muslime an Zahl zunahmen; schließlich fielen sie, wenn die islamische Majorität erst einmal erreicht war, der islamischen Purifizierung zum Opfer und hinterließen dann nur noch eine Patina, die uns nun erlaubt, vom Islam der Sahel-Zone, der Waldzone oder vom Islam Nordafrikas, Ägyptens usw. zu sprechen – regionale, an der Oberfläche bleibende Unterschiede, die aber nicht die islamische Tiefenstruktur aus Grundpflichten, *šarī'a*, Mystik usw. betreffen.

6. Angesichts der absoluten Vorherrschaft der industriellen Kultur, die sich bis heute weltweit ausgebreitet hat und deren Beseitigung völlig unwahrscheinlich ist, waren auch in Westafrika Abwehrreaktionen unausweichlich, sei es durch Betonung des inzwischen ja verwurzelten Islams, wobei fundamentalistische Strömungen durchaus Anhänger fanden, sei es durch Hinwendung zur einheimischen Kultur in der Form der Négritude oder anderer, die Bedeutung der afrikanischen Kultur für die Welt betonender Bewegungen, sei es, was nicht vergessen werden darf, durch das einheimische afrikanische Christentum, das auf theologische und kulturelle Selbständigkeit, wenn nicht gar Abkoppelung vom Abendland pocht. Alle drei Hauptströmungen können als Akkulturationsversuche gesehen werden, die es ermöglichen sollen, unter Beibehaltung bisheriger religiöser Grundwerte oder deren Revitalisierung eine gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Modernisierung zu bewirken.<sup>346</sup> Ob damit der Übergang von den vorindustriellen Kulturen – wie sowohl die islamische, die animistische, aber auch die christlich-afrikanische zu bezeichnen sind – in die technisch-wirtschaftliche Weltkultur zu schaffen sein wird, ist zu bezweifeln. Auch bleibt abzuwarten, ob diese genannten Strömungen gestoppt werden, stagnieren und zu Defensivkulturen erstarren. Wenn die Industrialisierung vor allem funktionale Differenzierung der Strukturen einer Gesellschaft bedeutet und im Bereich ihrer Religion eine Säkularisierung verlangt, so scheinen die Westafrikaner, die der christlichen oder der islamischen oder einer der traditionellen Religionen anhängen, dazu nicht bereit zu sein, vielmehr berufen sie sich *alle* auf die dem Afrikaner innewohnende Religiosität, die eine direkte und starke Korrelation von Politik und Religion unabdingbar mache. Sie können und wollen nicht erkennen, daß Säkularisierung kein Aufgeben und kein Verzicht der Religion, keine blinde Nachahmung des europäischen Geisteslebens sein soll, noch weniger akzeptieren sie, daß Technik niemals wertneutral sein kann, sondern immer mit sozialen, auch die Religion betreffenden Folgen, eben der Säkularisierung, verbunden ist. Vielmehr sind sie sicher, den status quo durch

<sup>346</sup> Wenn TIBI, *Krise*, 70 die heutigen fundamentalistischen islamischen Strömungen als Beispiele für eine Defensivkultur hinstellt, so gilt das dann auch für die Vertreter der Négritude oder der Afrikanisierung des Christentums.

eine Verbindung von Religion und Technik wahren zu können – ein Unterfangen, das bis jetzt noch keinem Industriestaat gelungen ist! – statt eine afrikanisch-islamische oder afrikanisch-christliche oder afrikanisch-animistische oder gar eine aus allen dreien bestehende Variante der weltweiten technisch-wissenschaftlichen Kultur anzustreben, in der sich die jeweiligen Religionen auf ein Teilsystem des gesamten Sozialsystems, nämlich auf eine religiöse, dem Individualbereich zugeordnete Ethik, beschränkt.<sup>347</sup>

7. Während in den arabischen Staaten der Islam im Verlauf der Jahrhunderte zur Basis der Kultur geworden ist, blieb er in der westafrikanischen Sahel-Zone nur ein Überbau über der eigenen afrikanischen Kultur, was sich heute in heftiger Ablehnung jeglicher Arabisierung ausdrückt,<sup>348</sup> während einer Islamisierung weniger Widerstand geleistet wird; doch erweisen sich sowohl die Lehre von der Négritude mit allen ihren kulturalistischen Auswirkungen und Übertreibungen als auch das afrikanisierte Christentum mittlerweile als Bollwerke, die das Vordringen des Islams zu verlangsamen scheinen.

Bemerkenswert ist, daß der Islam heute, nachdem Antikolonialismus und Antiimperialismus allein nicht mehr als einigendes Band ausreichen, eine politisch wirksame Klammer bilden kann, die das arabische Nordafrika mit den Staaten der Sahel-Zone verbindet. Ohne den Islam wäre es wohl alsbald vorbei mit der gesamtafrikanischen Solidarität zwischen Arabern und Afrikanern,<sup>348</sup> noch dazu, nachdem die wirtschaftlichen Versprechungen der Araber nicht in dem Maße, wie von den Afrikanern erwartet, erfüllt wurden.<sup>350</sup>

<sup>347</sup> In dieser Beurteilung gehe ich mit TIBIS Anschauungen (*Krise*, 186; vor allem von N. LUHMANN beeinflusst) konform, selbst wenn ich seine Trennung von *šarfa-* und *Tariqa-Islam* überhaupt nicht teile.

<sup>348</sup> M. DUNSTAN WAI (*African-Arab Relations. Interdependence or Misplaced Optimism?*, in: *Journal of Modern African Studies* 21 [1983], 187–213) meint, daß die Afrikaner in den Arabern noch immer die Sklavenhändler sähen und ihnen mißtrauten, während die Araber ihrerseits geneigt seien, auf die afrikanische Kultur als inferior herabzusehen (S. 189 und 192).

<sup>349</sup> Politisch hatten sich die arabischen Staaten schon immer der Unterstützung der schwarzafrikanischen Staaten durch das *do-ut-des*-Prinzip versichert. Für ihre Solidarität gegenüber den Afrikanern im Kampf gegen Südafrika erwarteten sie deren Unterstützung im arabischen Kampf gegen Israel, welch letzteres als Verbündeter des südafrikanischen rassistischen Regimes hingestellt wurde. Zur Enttäuschung der Araber gelang es Israel aber dennoch, zu afrikanischen Staaten diplomatische und wirtschaftliche Beziehungen herzustellen und zu pflegen, selbst wenn der Krieg von 1967 und die Ölkrise von 1973 zu einem Rückschlag führten. Heute hat zwar Israel keine diplomatischen Beziehungen mehr zu den afrikanischen Staaten (außer Südafrika und Zaire), aber um so bessere wirtschaftliche Verbindungen, ein Phänomen, dessen Ursachen Gegenstand ausführlicher, mitunter auch selbstkritischer, doch meist eher selbstgerechter Referate und Diskussionsbeiträge des vom 24. bis 29. 2. 1983 in 'Ammān abgehaltenen Symposiums „*al-ʿArab wa-Ifriqiyyā*“ (veröffentlicht in Beirut 1984, dort S. 325–433) waren.

<sup>350</sup> Nach der Ölkrise von 1973 hatten die meisten afrikanischen Staaten die Beziehungen zu Israel abgebrochen und dafür auf finanzielle und wirtschaftliche Zuwendungen

der arabischen Ölstaaten gehofft, die allerdings nicht in der erwarteten Höhe und mit der gewünschten Regelmäßigkeit eingingen. Auch wurde die afrikanisch-arabische Solidarität beschädigt durch den Umstand, daß es gerade die steigenden, in Dollar zu bezahlenden Rohölpreise waren, die die afrikanischen Staaten in finanzielle Schwierigkeiten brachten, da die Araber gar nicht daran dachten, sie zu unterstützen oder ihnen Sonderkonditionen einzuräumen. Auch scheinen arabische Gelder mehr nach religiösen und politischen Erwägungen verteilt worden zu sein denn unter dem Gesichtspunkt des wirtschaftlichen Nutzens (vgl. dazu V. T. LEVINE: *The Arabs and Africa. A Balance to 1982*, in: *Middle East Review* [New York] 14 [springsummer 1982], 55–63). Die arabische Hilfe ging nämlich zu zwei Dritteln an Mitglieder der Arabischen Liga (Sudan, Mauretanien, Somalia, Djibouti); unter den subsaharischen Staaten waren die Nutznießer vor allem solche Staaten, von denen sich die Araber politischen Vorteil gegen Israel versprachen (Guinea, Zaire, Mali, Senegal, Uganda unter Idi Amin), und solche, die als islamisch angesehen wurden (Tschad, Gambia, Obervolta). Auffallend ist, daß von den 18 subsaharischen „Least Developed Countries“ wiederum die islamischen bevorzugt wurden (einschließlich Uganda unter Idi Amin). Bei der arabischen Hilfe standen also religiöse und antiisraelische Überlegungen bei der Vergabe von Entwicklungs- und Hilfszuwendungen im Vordergrund (vgl. dazu die eingehende Studie von R. A. MERTZ & P. MACDONALD-MERTZ: *Arab Aid to Sub-Saharan Africa*, München–Mainz 1983, bes. S. 121f.).

Nachtrag zu Anm. 13:

Auch in seinem letzten größeren Werk *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt 1985, vertritt BASSAM TIBI diesen Gegensatz von *šarʿa* und Mystik (S. 387), doch schwächt er bezüglich des *Tariqa*-Islams etwas ab, indem er schreibt, in dieser Gestalt habe der Islam seine *primäre* Verbreitung außerhalb der arabischen Region gefunden (S. 40); auch bedeute dies natürlich nicht, daß die *šarʿa* zurückgewiesen worden sei, „sie wird übernommen, aber sie bleibt an der Oberfläche als formales, aber nicht formalisiertes Sakralrecht“. Schließlich meint er (S. 42), daß der Rechtsislam (*Šarʿa*-Islam) primär eine arabische Geltung hat, während der Volksislam (*Tariqa*-Islam) außerarabische Formen angenommen hat, doch, wie er im nächsten Satz dann einräumt, dürfe diese These nicht verabsolutiert werden, da selbst im arabischen Kulturbereich unübersehbare Varianten des Volksislams bestehen. – Als Leser der oftmals sehr anregenden Werke TIBI's fragt man sich nunmehr, ob das ursprüngliche Konzept noch aufrechterhalten wird oder nicht?

Nachtrag zu S. 49:

ABŪ MADYAN ŠUʿAIB B. AL-ḤUSAIN AL-ANDALUSĪ, geboren um 1126 in Cantillana bei Sevilla, lehrte, nach längerem Aufenthalt im Irak und in Mekka, in Biḡāya, starb 1197 in Tlemcen, wo er in al-ʿUbbād begraben ist (über ihn vgl. EI<sup>2</sup>, 137f.); er gilt als einer der großen Mystiker Nordafrikas.

ABU L-ḤASAN ʿALĪ B. ʿABD ALLĀH AŠ-ŠĀDILĪ, geb. 1197 in dem Dorf Ġumāra bei Sibta (Ceuta), lebte einige Zeit in Bagdad, wirkte später bei Tunis und hielt sich dann in Alexandrien auf; er starb 1258 in Oberägypten (über ihn *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, 656ff.). Die Šādiliya verbreitete sich sowohl im Maġrib als auch im Mašriq; as-Suyūṭi, dessen Schriften in Westafrika so verbreitet waren und der die Anwendung der *šarʿa* verlangte (s. Teil I, S. 45), war Anhänger dieser Bruderschaft.

## SUMMARY

Islam in West Africa has the same features – namely fundamental religious duties, *ṣarīʿa*, mysticism, brotherhoods, veneration of saints, magic – which are found everywhere in Islamic countries, e. g. Egypt, Turkey, Persia and North Africa. It is quite impossible to make a clear distinction between an Islam of the *ṣarīʿa*, an Islam of brotherhoods, and a so-called popular Islam because everywhere in the Islamic world there is a mixture of all this.

Concerning the spread of Islam in West Africa there are most striking differences according to how strong the Islamic population was in number at the time in question. Islam in the minority always was very tolerant because the Muslims had to come to terms with the non-Islamic customs of their pagan neighbours: Things changed in the period of transition from minority to majority when *ḡihād*-movements appeared. These aimed at the radical conversion of the hitherto pagan population and demanded strict observance of the commandments of the Islamic law. Once in the majority, Islamic religious propaganda was still more strongly enforced and all native customs and practices were either islamized or suppressed. One has to bear in mind that different stages or phases were and still are to be found as between the Islamic majorities in the North and the minorities in the South.

During the colonial age and after having achieved military predominance over West Africa, France and Great Britain supported Muslim rulers and obstructed Christian missionary work in the Islamic regions. Having realized the futility of armed resistance, the leaders of the Islamic brotherhoods collaborated more or less with the colonial powers, took advantage of the peace which was forced upon the country and promoted, in the shadow of foreign administration, their Islamic mission. The period of colonial rule proved to be one in which Islam spread successfully.

After having attained independence African political leaders tried to use Islam as a factor in the integration of their peoples and therefore relied on the heads of the brotherhoods. In most Sahel states a close intertwinement of politics and Islam can be observed. On the other hand the Islamic fundamentalistic movements which grew strong during the last 30 years, spreading all over West Africa, preach a purified Islam and fight against brotherhoods which they regard as symbols of heresy and cultural decay and as the remains of the Islam of the colonial age. These movements are supported by radical theologians of the Islamic states of the Middle East and their international organizations which strengthen and enforce any islamization. For them islamization also means arabization, that is, the spread of the Arabic language in order to replace English and French which are denounced as instruments of cultural neo-imperialism.

Today, Islam is deeply rooted in all the countries of the Sahel zone of West Africa and consolidated through of the power of the brotherhoods. The latter guarantee stability and represent – until now at least – an obstacle to the spread of fundamentalistic Islam. Another bulwark against islamization and arabization is represented by the philosophy of *négritude* (or African Personality) which praises traditional African religions, moral values, languages and past achievements. One has to add also African Christianity, which strives for theological and cultural independence from western supremacy. All these tendencies represent attempts at acculturation on the part of the African preindustrial cultures to the western civilization which has spread all over the world and has now become an international industrial civilization.

West African intellectuals will not accept that industrialization consists not only of taking over modern technology but also of changing social structures and values, which implies first of all the secularization of society in the field of religion(s). West Africans of

almost all political or religious trends – traditional, Islamic or Christian, – will not or cannot realize that secularization does not mean breaking with religion or abandoning or suppressing it; they cannot accept that religion is only one aspect of human life and of society besides other aspects and that secularization in the sense of a separation of politics and religion is the consequence of technology and industrialization. On the contrary, they believe in the possibility of retaining a connection between modern technology and religion (– which until now no industrial state could maintain –), and they propagate therefore an African-Islamic, African-Christian or African-Animistic society respectively. They do not want to become part of the universal technical industrialized civilization in which religions restrict themselves offering ethical recommendations to individuals and refrain from the presumption of total control of society.

## ZEN-MEISTER DŌGEN (1200–1253) – SEINE BEDEUTUNG FÜR DAS ZEITGENÖSSISCHE UND FÜR DAS MODERNE JAPAN

von Johannes Laube

Wer sich in die japanische Literatur über DŌGEN vertieft, stellt fest, daß die Zahl der Veröffentlichungen über ihn sprunghaft im Wachsen ist. KAZUO MORIMOTO, der einen Vergleich „Dōgen und Sartre“ veröffentlichte, spricht im Vorwort zu seinem Werk sogar von einem „Dōgen-Boom“ in Japan seit Beginn der siebziger Jahre dieses Jahrhunderts.<sup>1</sup> In dieser Literatur werden DŌGEN selbst und sein Hauptwerk *Shōbōgenzō* („Schatzkammer der Erkenntnis des rechten Dharma“)<sup>2</sup> in höchsten Tönen gepriesen. Die Superlative häufen sich geradezu, wenn DŌGEN und sein Werk vorgestellt werden. Für TOSHIHIKU IZUTSU ist DŌGEN „einer der größten Zen-Meister Japans“. Sein Werk *Shōbōgenzō* betrachtet IZUTSU als „das philosophischste Werk, das je von einem Zen-Meister geschrieben wurde, sei es in China oder in Japan“.<sup>3</sup> Nach KŌICHI TSUJIMURA „ist *Shōbōgenzō* nicht nur das erste Zen-Buch in Japanisch geschrieben, sondern man kann es wohl auch inhaltlich als das größte und höchste bezeichnen“.<sup>4</sup> RYŪMIN AKIZUKI, der eine „Einführung in Dōgen“ veröffentlichte, beschreibt, wie immer mehr westliche Menschen ihre religiöse Sehnsucht im Zen angesprochen fühlen und eigens Japanisch lernen, nur um DŌGENS *Shōbōgenzō* zu lesen.<sup>5</sup> TETSURŌ WATSUJI, der mit seiner Abhandlung *Shamon Dōgen* („Der Mönch Dōgen“) schon im Jahre 1926 die Aufmerksamkeit auf DŌGEN lenkte, stellte ihn damals schon nicht als DŌGEN einer bestimmten Religionsgemeinschaft, sondern als „Dōgen der Menschheit“ dar.<sup>6</sup> WATSUJI gehörte keineswegs selbst einer zen-buddhistischen Gemeinschaft an. Er war aber auf Grund des Studiums der japanischen Geistesgeschichte zu der Überzeugung gekommen, daß die japanische Kultur ohne Berücksichtigung DŌGENS nicht verstanden werden kann. WATSUJI erklärt im Vorwort zu *Shamon Dōgen*: „Bei der Besprechung der Persönlichkeit und des Denkens von Dōgen möchte ich als erstes im voraus Bescheid sagen, nämlich daß ich im Bezug auf Zen ein Außenstehender bin, und daß ich nur meine Bewunderung für Dōgen ausspreche. Ich drücke schriftlich nur das aus, was ich als seinen wahren Charakter empfinde. Wenn ich hierdurch im Inneren von einigen Menschen das Interesse für einen großen religiösen Menschen, den das Land unserer Vorfäter hervorbrachte, wecken kann und klarzumachen vermag, daß das Wesen unserer Kultur ohne Berücksichtigung der religiösen Menschen dieser Art nicht richtig verstanden werden kann, bin ich zufrieden.“<sup>7</sup>

Die Perspektive, in der ich hier DŌGEN darstellen möchte, unterscheidet sich nicht viel von WATSUJIS Selbstbekenntnis. Ich bin zwar kein Japaner wie WATSUJI und kann von Japan nicht als dem „Land meiner Vorfäter“ sprechen. Aber auch ich muß gleich zum Anfang betonen, daß ich als zum Zen Außenstehender spreche, daß ich für DŌGEN eine gewisse kritische Bewunderung hege, daß aber das Hauptanliegen meiner Darstellung ist, die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen DŌGEN und seiner Zeit zu zeigen. Auch ich bin der Überzeugung, daß die allgemeine japanische Kultur – die

damalige und die heutige – in die japanische Geistesgeschichte eingebettet dargestellt werden muß.<sup>8</sup>

Um die Frage beantworten zu können, welche geistesgeschichtliche Bedeutung DÖGEN für das zeitgenössische und das moderne Japan besitzt, muß ich zuerst sein Leben und Werk skizzieren. Darum werden meine folgenden Ausführungen in drei Schritten vorangehen: 1. Dögens Leben und Werk, 2. Dögens Einfluß im zeitgenössischen Japan, 3. Dögens Einfluß im modernen Japan.

### *Dögens Leben und Werk*

Mit Absicht führe ich diesen Teil sehr detailliert aus weil ich die historischen Einzelheiten vorstellen möchte, die für die Abschätzung des Einflusses DÖGENS nachher von Bedeutung sein werden. Zuerst im Überblick, dann im einzelnen.

Um des Überblicks willen kann man DÖGENS Leben in sechs Perioden einteilen:

1. DÖGENS Kindheit in der aristokratischen Familie Koga in Kobata/Uji bei Kyōto (1200–1213)
2. DÖGENS Lehrjahre als junger Tendai-Mönch auf dem heiligen Berg Hiei (Hieisan) bei Kyōto (1213–1223)
3. DÖGENS Wanderjahre in China. Zen-Praxis vor allem unter dem Abt RÚJING (Nyōjō) auf dem Berg Tiān-Tóngshān (Tendōsan) (1223–1227)
4. Rückkehr nach Japan und Aufenthalt im Kloster Kenninji in Kyōto. Erste Predigten und Schriften, erste Verfolgungen durch die Tendai-Mönche vom Berg Hiei (1227–1230)
5. DÖGENS Rückzug aus der Kaiserstadt Kyōto aufs Land nach Fukakusa/Fushimi bei Kyōto. Predigt- und Schreibtätigkeit vom Tempel Anyō-in und später vom Tempel Kōshōji aus. Der Kōshōji wird durch DÖGENS Wirken zum Mittelpunkt einer neuen Zen-Gemeinschaft, deren Eigenart durch ihre reine Zazen-Praxis ohne Vermischung mit Praktiken anderer buddhistischer Schulen bestimmt wird (1230–1243).
6. DÖGEN im Tempel Eiheiji, Provinz Echizen (Fukui-ken) (1243–1253).

Wegen der andauernden Angriffe durch die Tendai-Mönche übergibt DÖGEN die Leitung des Kōshōji einem seiner Schüler und zieht sich 1243 noch weiter in die Berge von Echizen (heute Fukui-ken) zurück. Sein Gönner, der Landverwalter YOSHISHIGE HATANO läßt ihm einen neuen Tempel bauen, den Kichijōsan-Daibutsuji, später Eiheiji genannt. Der Eiheiji gilt heute als der eigentliche Haupttempel der auf DÖGEN sich berufenden Sōtō-Zen-Schule. DÖGEN legte zwischen 1244 und 1253 hier die Grundlagen für diese japanische Sōtō-Zen-Schule, welche noch vor den beiden amida-buddhistischen Gemeinschaften des Nishi-Honganji (6 662 362 Mitglieder) und des Higashi-Honganji (6 715 135 Mitglieder) die größte japanische buddhistische Einzelgemeinschaft darstellt (ca. 7 Millionen).<sup>9</sup>

## 1. Dōgens Kindheit

DÖGEN wurde in einer Familie der Hofaristokratie von Kyōto geboren. Über den Tag seiner Geburt berichten die ältesten Biographien nichts. Erst der Mönch MENZAN SUIHŌ (1688–1769) gibt in seinem *Eihei-Kōsō-Dōgen-Zenji-Gyōjō-Kenzeiki* den zweiten Tag des ersten Monats des Mondkalenders (nach dem Gregorianischen Kalender der 26. Januar) als Geburtstag DÖGENS an.

Auch der Ort der Geburt ist umstritten. Wenn man davon ausgeht, daß DÖGENS Mutter sich an die mit Schwangerschaft und Geburt verbundenen damaligen Sitten hielt, muß DÖGEN auf dem Landgut der Eltern seiner Mutter in Kobata geboren sein, das heute zur Stadt Uji bei Kyōto gehört. Denn es war üblich, daß die werdenden Mütter ins Elternhaus zurückkehren, um dort zu gebären.

DÖGENS Vorname ist ebenfalls unbekannt. Manche meinen, er sei KIGEN gewesen. Denn später unterschrieb DÖGEN Briefe manchmal mit KIGEN. Aber KIGEN kann wie DÖGEN auch ein selbstgewählter Sondername (Zen-Mönchsname) sein. DÖGEN hieß als junger Tendai-Mönch zwischen 1213 und 1224 BUPPŌBŌ.

Wenn Geburtstag, Geburtsort und Kindername umstritten sind, verwundert es nicht, daß auch sein Familienname, d. h. auch sein Elternhaus nicht völlig feststeht. Doch unter den Historikern hat sich die Vermutung durchgesetzt, DÖGENS Vater war MICHICHIKA KOGA und seine Mutter hieß ISHI. Sie war eine Tochter des MOTOFUSA MATSUDONO aus der Sippe der Fujiwara. Der Vater MICHICHIKA KOGA (oder wie in manchen Texten gelesen wird: KUGA) stammte aus der Sippe der Minamoto (Genji). Einer seiner Vorfahren war MURAKAMI-TENNŌ (946–967). Im Laufe seiner politischen Laufbahn gelang es MICHICHIKA KOGA sogar, einen seiner Enkel zum Kaiser zu machen, nämlich den Sohn seiner Tochter SAISHI: TSUCHIMIKADO-TENNŌ (1198–1210). DÖGEN war also Onkel des Kaisers TSUCHIMIKADO. DÖGEN wurde in eine politisch wilde Zeit hineingeboren. 1185 waren in der Schlacht bei Dan-no-ura die Taira endgültig geschlagen worden, und die Minamoto konnten ihre militärischen, politischen und wirtschaftlichen Machtpositionen im ganzen Reich ausbauen. 1192 erlangte YORITOMO MINAMOTO VON GOTŌBA-TENNŌ den Titel des Sei-i Taishōgun und konnte in Kamakura seinen eigenen Militärregierungsapparat, das Bakufu, errichten. DÖGENS Vater, MICHICHIKA KOGA, vertrat die Gegenposition. Er versuchte, die Macht dem Kaiserhaus wiederzugewinnen, wobei er selber diese Macht in Wirklichkeit auszuüben gedachte. 1196 konnte MICHICHIKA den KAMPAKU KANEZANE KUJŌ zum Rücktritt zwingen, der dem Kamakura-Bakufu freundlich gesinnt war. Statt seiner wurde MOTOMICHI KONOE eingesetzt. MICHICHIKA selbst übte in der Position des Naidaijin die tatsächliche Gewalt bei Hofe aus, in Abstimmung mit dem Exkaiser GOTŌBA-TENNŌ, über den Kopf des unmündigen Kaisers TSUCHIMIKADO hinweg. Als DÖGENS Vater 1202 starb, bedeutete das für DÖGEN und seine Mutter einen großen gesellschaftlichen Abstieg, ja Absturz. Denn die Macht der Gegenpartei, die Macht des Kamakura-Bakufu unter Führung des YORIE MINAMOTO bzw. seines Regentschaftvertreters SKIKKEN TOKIMASA HŌjō griff nun ungehindert nach Kyōto

über. Der zweijährige Dōgen mußte mit seiner Mutter ISHI, die sowieso nur MICHICHIKAS Nebenfrau gewesen war, nun wieder in Kobata in ländlichen Verhältnissen leben. DÖGENS älterer Bruder MICHITOMO soll DÖGEN eine Zeit lang als Pflegevater angeleitet haben.<sup>10</sup>

Der bekannte japanische religiöse Schriftsteller TAKESHI UMEHARA hat DÖGENS spätere religiöse Entwicklung, besonders DÖGENS harte Ablehnung der Begierde nach gesellschaftlicher Ehrenstellung, politischer Machtausübung und Vergnügen mit den Frauen als Reaktion gegen die machiavellistische Persönlichkeit seines Vaters erklärt und gleichzeitig in DÖGEN eine die Mutter verteidigende Haltung entdeckt.<sup>11</sup> Die Mutter war in erster Ehe mit dem früh verstorbenen General YOSHINAKA MINAMOTO verheiratet worden und auch in zweiter Ehe als Nebenfrau von MICHICHIKA KOGA nichts anderes als ein Opfer der Heiratspolitik ihres Vaters gewesen. Sie war nie gefragt worden, ob sie die Männer auch liebte, die sei heiraten sollte.

DÖGENS Mutter starb im Winter des Jahres 1207. Nach DÖGENS eigenem Bekenntnis (im 5. Band des *Suimonki*) brachte das Erlebnis des Sterbens der Mutter die schon lange gefühlte Neigung zum Mönchsleben zur Entscheidung. Schon früh hatte der Junge neben der klassischen chinesischen Literatur auch buddhistische Schriften gelesen. Nun kam durch das Schicksal seiner Mutter, das er mit ansehen mußte, das Erlebnis der Vergänglichkeit alles Irdischen (*mujō*)<sup>12</sup> als unmittelbarer Anstoß zur Entscheidung für das Verlassen der „Welt“ hinzu. Gegen den Willen von MORO-IE, einem Bruder seiner Mutter, der ihn adoptieren und in die aristokratische Gesellschaft wieder einführen wollte, verließ Dōgen eines Nachts heimlich das Haus in Kobata und wanderte in Richtung des Hieisan, des heiligen Berges der Tendai-Mönche. Am Fuß des Hieisan besuchte er den Mönch RYŌKAN, einen weiteren Bruder seiner Mutter, und bat ihn um Unterstützung seines Planes, Tendai-Mönch zu werden. RYŌKAN wollte zunächst DÖGEN den Plan ausreden. Als er seine Entschlossenheit erkannt hatte, gab er ihm eine Empfehlung mit und ließ ihn ziehen. DÖGEN wurde in einem Kloster des Berges Hiei aufgenommen (*Senkibō*) und legte im Frühjahr 1213 vor dem Tendai-Abt KŌIN die Bodhisattva-Gelübde ab.

## 2. Dōgens Lehrjahre 1213–1223

DÖGEN nahm seine Pflichten als Tendai-Mönch ernst. Er studierte die Sutren, nahm an den geistlichen Übungen teil, hörte die Predigten der gelehrten Mönche. Aber er sah auch, was die Mehrzahl der Mönche trieben. Der Hieisan war längst kein Berg der Heiligen mehr. Die Leitung der Tendai-Gemeinschaft war fest in den Händen von Mitgliedern der Hofaristokratie, welche auf diese Weise den nachgeborenen Söhnen gesellschaftliche Ehrenstellung und wirtschaftliche Versorgung sicherte. Dabei hatte sich die Tendai-Leitung in zwei Lager gespalten. Das eine Lager (*sammon*) wurde vom Abt des Tempels Enryakuji auf dem Berg Hiei angeführt. Das andere Lager (*jimon*) wurde vom Abt des am Fuße des Hieisan liegenden Miidera (Onjōji) vertreten (beide hießen damals KŌIN). Bei Gelegenheit der Neubesetzung dieser Abtsposten kam es regelmäßig zu Auseinandersetzungen zwi-

schen den aristokratischen Mönchen bzw. den hinter ihnen stehenden Familien der Hofaristokratie. Jede Partei unterhielt Mönchssoldaten und setzte sie nach Bedarf ein. Am brutalsten gingen die Mönchssoldaten vor, wenn sie sich verbinden konnten, um ihren gemeinsamen Feind zu bekämpfen: die neuen Gemeinschaften des Amida-Buddhismus HÖNENS und SHINRANS und des Zen-Buddhismus RINZAIS.

Angeekelt vom weltlichen Treiben der Mönche des Heian verließ Dōgen 1214 den unheiligen Berg und suchte in anderen Klöstern einen weisen und heiligmäßig lebenden Ratgeber. Bis er ihn 1217 in dem Mönch MYŌZEN vom Kenninji-Tempel in Kyōto fand, muß DŌGEN oft vergeblich an die Pforten berühmter Klöster oder Tempel geklopft haben. Genaue Nachrichten darüber besitzen wir nicht. Es wird nur berichtet, daß DŌGEN den Abt des Miidera besuchte, den gelehrten KŌIN, mit dem er verwandt war, und ihm eine lang gehegte Frage vorlegte: Wenn – wie der Mahāyāna-Buddhismus lehrt – alle Menschen von Geburt an die Buddha-Natur besitzen, warum wird dann noch gepredigt, man müsse sich zusätzlich durch inneren Entschluß (hosshin) und äußere geistliche Übungen (shugyō) um die Erlangung der Erleuchtung bemühen? KŌIN soll DŌGEN den Rat gegeben haben, diese Frage dem Abt des Kenninji, dem Zen-Meister EISAI vorzulegen. Dieser könne diese Frage sicher beantworten. Ob DŌGEN tatsächlich EISAI persönlich gesprochen hat, wissen wir nicht. EISAI starb 1215 im Alter von 74 Jahren. Jedenfalls fand DŌGEN die Antwort bei einem Schüler von EISAI, nämlich dem schon genannten MYŌZEN im Kloster Kenninji im Jahre 1217. Mit MYŌZEN verband DŌGEN das gemeinsame Verlangen nach der wahren Lehre und Praxis BUDDHAS. Schon bald faßten sie den Entschluß, die orthodoxe Überlieferung BUDDHAS in den Zen-Klöstern Chinas zu suchen.

### 3. Dōgens Wanderjahre in China

Während des Höhepunkts des Machtkampfs zwischen dem Kaiserhaus in Kyōto und der Militärregierung in Kamakura, auf der einen Seite vertreten durch den Exkaiser GOTŌBA, auf der anderen Seite durch den Shōgunatsvertreter Shikken YOSHITOKI HŌjō kamen die diplomatischen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen dem japanischen Kaiserreich und dem China der Sung-Dynastie einige Jahre fast ganz zum Erliegen. Das galt für das Jahr des vergeblichen kaiserlichen Umsturzes (Jōkyū no hen) 1221 in besonderer Weise. Die Truppen des Kamakura-Bakufu hielten Kyōto besetzt. Der Bürgerkrieg ließ freies Reisen nicht zu. Darum konnten MYŌZEN und DŌGEN ihre lang geplante Reise nach China erst im Frühjahr 1223 antreten, als der Kampf entschieden war, und die neuen Verwaltungsbeamten der siegreichen Militärregierung (vor allem die jītō) ihre Arbeit aufgenommen hatten.

Das Schiff, das MYŌZEN, DŌGEN und ihre Gefährten nach China bringen sollte, stach von Hakata aus in See und landete in der Hāngzhōu-Bucht bei den heutigen Städten Zhènhaǐ und Níngbō (Zhèjiāng-Provinz).<sup>13</sup> DŌGEN besuchte von da aus reihum die Zen-Klöster, besonders die berühmten Bergklöster. In jedem Kloster beteiligte er sich an den geistlichen Übungen und befragte die Mönche nach ihrer Zen-Lehre. Besonders erkundigte er sich

immer nach der Überlieferungslinie, die gewöhnlich in den Shisho niedergeschrieben war. (Das sind die Ordinationsurkunden der Zen-Meister.) Erstaunlicherweise gewährten ihm die meisten Äbte einen Blick auf ihre Ordinationsurkunde, was sonst nicht üblich war. Die Äbte hatten wohl bemerkt, daß DÖGEN die Zen-Praxis außergewöhnlich ernst nahm und sich nicht davon abbringen ließ, durch Prüfung der Überlieferungslinie vom historischen Buddha über Bodhidharma bis zum jeweiligen Abt unter den verschiedenen Zen-Schulen die wahre herauszufinden, die sich in ihrer Lehre und Praxis mit Recht auf SHĀKYAMUNI BUDDHA berufen darf. Nach vielen Enttäuschungen beschloß DÖGEN, früher als geplant die Heimreise nach Japan anzutreten, zumal sein Freund MYÖZEN während des China-Aufenthaltes starb: im Jahre 1225. Doch im gleichen Jahr erhält das Zen-Kloster auf dem Tiántóng-shān (Tendōsan) einen neuen Abt, RÚ-JĪNG (Nyojō). Dōgen hatte ihn schon früher kennen und schätzen gelernt als einen regeltreuen, anspruchslosen, weisen Zen-Meister. Sozusagen als eine Art letzter Versuch fragte DÖGEN bei Nyojō brieflich an, ob er ihn als Schüler annehme. Nyojō lud ihn ein, und als die beiden sich gegenüberstanden, erkannten sie, daß sie gleichen Geistes waren. Nyojō ließ DÖGEN an den Sommer-Exerzitien teilnehmen. Es wird erzählt, DÖGEN habe die lang gesuchte Erleuchtung bekommen, als Meister Nyojō während der Meditation in der Halle dem schläfrig gewordenen Nachbarn DÖGENS einen Schlag versetzte und rief:

Shēnxīn tuōluò  
Shinjin datsuraku  
Leib-und-Seele-fallen-ab

Nach zweijähriger Unterrichtung erhielt DÖGEN die Ordination und das Shisho von seinem Lehrer Nyojō und kehrte nach Japan zurück.

#### 4. Rückkehr nach Japan und Aufenthalt im Kloster Kenninji 1227–1230

Im Unterschied zu anderen China-Reisenden seiner Zeit brachte DÖGEN aus dem Sung-Reich nicht viele wertvolle kulturelle und religiöse Güter mit. Statt dessen glaubte er, drei Aufträge ausführen zu müssen. Erstens die Asche seines verstorbenen Freundes MYÖZEN nach Kyōto in das Kloster Kenninji zu bringen und rituell zu bestatten. Zweitens die von Nyojō übernommene reine Lehre Buddhas allen als einzigen Weg zur Erleuchtung und Erlösung zu verkünden. Drittens dabei insbesondere das Zazen, die gegenstandslose Meditation im Lotussitz allen Menschen, ob Mönch oder Laie, ob Mann oder Frau vorzumachen und zu empfehlen. Zur Eigenart der Auffassung DÖGENS von der Praxis des Zazen gehört, daß der im Zazen Sitzende eine sichtbare Erscheinung des Dharmas ist und darum die „Übung“ der Meditation im Sitzen schon die „Erleuchtung“ darstellt. „Die Übung ist die Erleuchtung“ erklärt später DÖGEN in seiner Schrift *Bendōwa*. In seiner allerersten Schrift *Fukanzazengi* („Empfehlung des Zazen für alle“), die er gleich nach seiner Rückkehr im Kloster Kenninji verfaßte und veröffentlichte, erklärte DÖGEN, daß nach der reinen Lehre BUDDHAS alle Menschen von Geburt an die Buddha-Natur in sich tragen, daß diese Wirklichkeit durch das Zazen sichtbar

dargestellt wird und infolgedessen alle anderen geistlichen Übungen der bisherigen buddhistischen Schulen überflüssig, wenn nicht sogar schädlich seien. Jeder könne und solle ausschließlich Zazen praktizieren und dadurch die Freiheit eines BUDDHA genießen, vorausgesetzt ihm sind „Leib und Seele abgefallen“, d. h. wenn er Nicht-Selbst geworden ist. Dann erscheint in seinem Zazen Buddha-selbst als das wahre Selbst.

Vermutlich erregte DÖGEN gerade durch seine Schrift *Fukanzazengi* den Ärger seiner Mitbrüder im Kenninji und die Verfolgung durch die Tendai-Mönche vom Berg Hiei. Den Ärger seiner Mitbrüder im Kenninji erregte DÖGEN deshalb, weil seit Eisais Zeiten das Kloster Kenninji das Nebeneinander verschiedener buddhistischer Praktiken duldet und gerade durch diesen Kompromiß viel Einfluß beim Hof, beim Volk und bei den übrigen Klöstern gewonnen hatte. In den Augen seiner Mitbrüder setzte DÖGEN die Machtposition des Kenninji aufs Spiel. Daß DÖGEN die Verfolgung von seiten der Tendai-Mönche auf sich zog, ist nicht zu verwundern. Galt er doch in ihren Augen als Abtrünniger, der sich nun – mit Hilfe der erschlichenen Beglaubigung durch chinesische Äbte, die in Japan immer noch ein höheres Ansehen genossen als die eigenen Äbte – zum Kampf gerade gegen die Tendai-Schule zu rüsten schien.

Wahrscheinlich sind diese Widerstände der Anlaß dafür, daß DÖGEN sich aus Kyōto zurückzog und in Fukakusa (Fushimi) einen neuen Anfang wagte.

##### 5. Dōgen in Fukakusa (1230–1243)

Zunächst vom Tempel Anyō-in und ab 1233 vom Tempel Kōshōji aus strahlte das Beispiel und die Predigt DÖGENS nach alle Richtungen. Von nah und fern kamen die Mönche und frommen Laien, Männer und Frauen, um unter seiner Leitung Zazen zu praktizieren. In Japan sah man zum ersten Mal einen Tempel, in dem nur Zazen als geistliche Übung erlaubt war. Zum ersten Mal war es auch, daß Zazen genau nach den chinesischen Regeln des Abtes NYOJŌ durchgeführt wurde. Zum ersten Mal schrieb ein japanischer Zen-Abt nicht nur im (chinesisch-japanischen) Kambun-Stil, sondern auch im Wabun-Stil. Besonders für fromme Laien schrieb DÖGEN rein Japanisch (Wabun). Als Sammlung seiner Predigten und Essays entstand in der Fukakusa-Zeit DÖGENS der erste Teil seines Hauptwerks *Shōbōgenzō*.

DÖGENS Ruf zog auch Menschen an, die selber schon lange Jahre mönchischen Lebens hinter sich hatten und zum Teil sogar schon selber Abt waren. Zum Beispiel EKAN, Abt des Klosters Hajakuji (Echizen), das zur Daruma-Schule gehörte, begab sich im Jahre 1241 mit seinen Schülern GIKAI, GIEN, GIIN, GIJUN und GIUN unter die geistliche Leitung DÖGENS. EJŌ, ein anderer Schüler EKANS, war schon 1234 zu DÖGEN nach Fukakusa gekommen. Er wurde in die Mönchsgemeinschaft aufgenommen und bald wegen seiner Regeltreue von DÖGEN zum Sekretär gemacht. EJŌ war es, der das *Shōbōgenzō-sūimonki* verfaßte und die letzte Redaktion des *Shōbōgenzō* durchführte. Es heißt, EJŌ habe als DÖGENS Sekretär seinen Meister während der zwanzig Jahre seines Dienstes keinen Tag allein gelassen, außer während einer kurzen eigenen Krankheit. EJŌ ist also unser bester Zeuge vom Leben DÖGENS.

Der wachsende Erfolg DÖGENS, besonders der Eintritt in DÖGENS Kloster von ganzen Mönchsgruppen rief neue Verfolgungen von seiten der Tendai-Mönche hervor. Es scheint, das Dōgen die uns nicht erhaltene Schrift *Gokoku-Shōbōki* („Abhandlungen über die Beschützung des Landes [Japan] durch das rechte Dharma“) in dieser Zeit verfaßte, um den Autoritäten des Landes klarzumachen, daß Japan nur durch das rechte Dharma BUDDHAS äußeren und inneren Frieden erlangen könne, und das rechte Dharma nur auf dem Weg des Zazen wirksam werde. Die Tendai-Mönche des Hieisan veranlaßten den Kaiserhof, diese Schrift auf ihre Orthodoxie hin prüfen zu lassen. Das Ergebnis der Prüfung gab ihnen recht. DÖGENS Schrift, seine Lehre und seine Praxis wurden als irrig, eigensinnig und schädlich verworfen.

Dieser Verfall mag einer der Anlässe gewesen sein, daß DÖGEN seinen ersten Tempel Kōshōji verließ und in den Bergen von Echizen (Fukui-ken) noch einmal einen neuen Anfang versuchte.

Andere Gründe sind folgende:

– ein langjähriger Gönne, der Landverwalter (jitō) YOSHISHIGE HATANO, bot DÖGEN in Echizen eine neue Heimat an;

– der gerade aus China zurückgekommene Mönch ENNI-BENNEEN begann im Tōfukuji im nahen Kyōto mit Unterstützung der Fujiwara-Familie, d. h. der Familie von DÖGENS Mutter, eine Gemeinschaft aufzubauen, die gleichzeitig die Übungen der Tendai-, Shingon- und der Zen-Schule ausführte, was für DÖGEN ein Greuel war;

– die alte Mahnung seines Meisters Nyojō, die Reinheit der Lehre und der Praxis könne nicht im Zentrum der Macht, sondern nur in der Einsamkeit der Berge erhalten werden, wurde DÖGEN desto mehr bewußt, je mehr er von seiten des Hofes und der Tendai-Äbte verfolgt wurde;

– es wurde DÖGEN auch immer mehr klar, daß das weltliche Leben der frommen Laien, ihre Umwelt und sie selbst mit ihren menschlichen Begierden ein entscheidendes Hindernis bilden, außerhalb der Klostergemeinschaft das Zazen so zu praktizieren, wie er es für notwendig hielt.

#### 6. *Dōgen im Eiheiji (1244–1253)*

Mit Hilfe von YOSHISHIGE HATANO und vieler anderer Freunde, Mönche wie Laien, konnte in Jahresfrist in den Bergen von Echizen ein neuer reiner Zen-Tempel, der Kichijōzan-Daibutsuji eröffnet werden (1244). Durch die Umbenennung des Tempels in Eiheiji (1246) wollte DÖGEN klarmachen, daß die reine buddhistische Lehre in Japan allein im Kichijōzan-Daibutsuji überliefert wird. Denn Eihei („Ewiger Friede“) ist eine Anspielung auf diejenige Periode der chinesischen Geschichte, in der zum ersten Mal der Buddhismus von Indien nach China überliefert wurde: im 10. Jahr der Ära Eihei (67 nach Christus).<sup>14</sup>

Von nun an widmete sich DÖGEN ausschließlich der geistlichen Leitung seiner Klostergemeinschaft, predigte und schrieb für sie. Bis zu den letzten alltäglichen Einzelheiten beschrieb er das vom Dharma bestimmte Leben eines Zen-Mönches. Denn er war der Überzeugung: „Der Alltag ist der Weg.“

Es gibt allerdings eine Ausnahme: Im Jahre 1247 begab sich DÖGEN auf Einladung des Shikken TOKIYORI Hōjō nach Kamakura und widmete sich ein halbes Jahr lang der Seelsorge im Sinn seines Zazen-Weges. Viele Mönche und Laien, viele Beamte und Krieger hörten ihn. Auch TOKIYORI Hōjō ließ sich von ihm im Zazen unterrichten. TOKIYORI bat ihn, länger zu bleiben, seine Beamten und Krieger zu unterrichten, Schüler auszubilden, die im Auftrag der Militärregierung im ganzen Land den Zen-Buddhismus verbreiten sollten. TOKIYORI bot DÖGEN sogar die Stiftung von Grund und Boden an. Doch DÖGEN lehnte ab und verließ eilends Kamakura. Der Mönch GEMMYŌ, der ihn in KAMAKURA begleitet hatte, kam etwas später zum Eiheiji zurück und zeigte der ganzen Mönchsgemeinde freudestrahlend die Stiftungsurkunde, die er doch von Tokiyori angenommen hatte in der Meinung, DÖGEN damit einen Dienst zu erweisen. Statt dessen jagte DÖGEN den Mönch GEMMYŌ mitsamt der Schenkungsurkunde aus dem Kloster. Die Legende sagt, er habe sogar die Kissen und die Matten herausgerissen, auf denen GEMMYŌ gewöhnlich seine Meditationen verrichtet hatte.

Nach dem Tode DÖGENS im Jahre 1253 wurde Ejō Abt des Eiheiji. Unter seiner Leitung wurde die strenge, kompromißlose Tradition des shushōichinyo (der „Einheit von Zazen-Praxis und Erleuchtung“) in allgemeinem Einverständnis aller Mitglieder der Gemeinschaft fortgeführt. Erst als es um die Nachfolge Ejōs ging, kam auch in DÖGENS Gemeinschaft ein Streit um Personen und Interpretationsrichtungen in Gang: GIKAI und GIEN stritten sich um die Nachfolge. GIEN und GIUN setzten als 4. und 5. Abt des Eiheiji DÖGENS Tradition fort, während GIKAI zunächst der 3. Abt des Eiheiji wurde, dann aber die Leitung des Daijōji (Ishikawa-ken, Kanazawa-shi) übernahm. Mit seinem Nachfolger im Daijōji, dem Abt KEIZAN, der die Hinwendung zur japanischen Gesellschaft vollzog, begann dann die Popularisierung des Sōtō-Zen, die gleichzeitig alle Gefahren der Verweltlichung wieder mit sich brachte. Während in der heutigen Sōtō-Zen-Schule DÖGEN als „Hochmeister“ (Kōsō) bezeichnet wird, gilt KEIZAN als „Großmeister“ (Taisō).

### *Dōgens Einfluß auf das zeitgenössische Japan*

DÖGENS Einfluß auf seine Zeit ist nicht leicht zu bestimmen. Denn weder mit den Führern der zeitgenössischen Politik (beim Kaiserhaus bzw. beim Bakufu) noch mit den Führern der staatlich anerkannten und geförderten buddhistischen Religionsgemeinschaften (besonders der Tendai- und Shingon-shū) pflegte DÖGEN regelmäßigen Kontakt.

Die wenigen unglücklichen Begegnungen mit Vertretern der Politik veranlaßten DÖGEN, dem Rat seines chinesischen Meisters Nyojō folgend sich immer mehr aus dem öffentlichen Leben Kyōtos bzw. Kamakuras in die Verborgenheit seiner Klostergemeinschaft zurückzuziehen. Bei der Beschreibung des Lebens DÖGENS habe ich schon erwähnt, daß DÖGEN in Fukakusa die Schrift Gokoku-Shōbōki verfaßte und als Empfehlung des reinen Zen-Buddhismus, so wie er ihn aus China mitgebracht hatte, für die Befriedung

des Landes Japan dem Kaiserhof einreichte. Gleichzeitig sollte die Schrift dazu dienen, seiner reinen Zen-Klostergemeinschaft im Kōshōji die offizielle Anerkennung zu verschaffen, um sie gegen die Angriffe der Tendai-Mönche vom Berge Hiei zu schützen. Doch durch das Betreiben der Tendai-Mönche wurde die Schrift und das Gesuch verworfen.

Trotzdem wurde DŌGEN nun nicht zum Feind des Kaiserhauses und Parteigänger des Kamakura-Bakufu. Im Gegenteil! Die berühmte Begegnung zwischen dem Shikken TOKIYORI Hōjō und DŌGEN in Kamakura im Jahre 1247 führte unter anderem auch deswegen nicht zu einer regelmäßigen Zusammenarbeit zwischen diesen beiden um das Schicksal Japans ernsthaft besorgten Führungspersönlichkeiten, weil DŌGEN dem Shōgunatsvertreter TOKIYORI die Rückgabe der Regierungsausübung an das Kaiserhaus empfahl. Es gibt zwar aus DŌGENS Zeit keine Berichte darüber. Aber diese Forderung der Rückgabe der Regierungsgewalt an den Kaiser wird im *Kūgeshū* (*Kūge-Nikoshū* oder *Kūge Nichiyō Kōfū Ryakushū*) des SHŪSHIN GIDŌ (1325–1388), also im Tagebuch eines Rinzaï-Mönchs, dem „Alten vom Eihei-ji“ (also DŌGEN) zugeschrieben und als allgemein bekannt vorausgesetzt. DŌGEN stand demnach grundsätzlich auf dem Standpunkt, daß das zukünftige Japan als zen-buddhistisches Japan von der höchsten legalen Autorität, d. h. vom Kaiser – nicht vom Militärregenten, auch real gestaltet werden sollte.

Daß Shikken TOKIYORI Hōjō unter den damaligen Umständen (unmittelbar nach der Überwindung des Umsturzversuches des Gotōba-Exkaisers, unmittelbar nach der militärischen, politischen und wirtschaftlichen Stabilisierung des Landes durch die Hōjō-Familie) auf DŌGENS Empfehlung nicht einging, ist Tatsache, realpolitisch gesehen sogar eine verständliche Tatsache. Verständlich ist aber auch DŌGENS Enttäuschung.

Zu den anderen Gründen, warum DŌGEN mit TOKIYORI Hōjō nicht zusammenarbeiten wollte, obgleich dieser vor DŌGEN sogar die Bodhisattva-Gelübde ablegte, gehört TOKIYORIS Zusammenarbeit mit Mönchen anderer (zen-)buddhistischer Schulen. Es war DŌGEN bekannt, daß TOKIYORI auch die Mönche BENNEN-ENNI (1202–1280), EISON SHIEN (1201–1290), RANKEI DŌRYŪ (1213–1278) und GOTTAN FUNEI (1197–1276) nach Kamakura eingeladen hatte. Besonders der Chinese DŌRYŪ RANKEI<sup>15</sup> war TOKIYORIS Vertrauter. In seinem Auftrag verbreitete RANKEI in und um Kamakura (Kantō) unter den Beamten und Kriegern des Bakufu den chinesischen Zen. TOKIYORI schenkte ihm den Tempel Kenchōji in Kamakura (den er auch DŌGEN angeboten haben soll). Innerhalb weniger Jahre konnte RANKEI dort zweihundert Mönchschüler um sich versammeln. Als RANKEI nach China zurückkehren wollte, bat ihn TOKIYORI dringend, zu bleiben und in Kyōto auch unter der Hofaristokratie für den chinesischen Zen zu werben.

RANKEI ließ sich im Kennin-ji nieder, dem ersten Rinzaï-Zen-Tempel Japans, der 1202 von Eisai gegründet worden war. Durch RANKEIS Einfluß reinigte sich der Rinzaï-Zen mehr und mehr von den Praktiken der Tendai- und Shingon-Schule, die Eisai noch geduldet hatte. In der Folge wurden die Tempel Kennin-ji in Kyōto und Kenchōji in Kamakura zu Hauptzentren des von Tendai-Einfluß und Shingon-Einfluß gereinigten Zen. Durch diese Selbst-

reinigung gewannen die Mönche des Kenninji und Kenchōji umso mehr das Vertrauen von Tokiyori Hōjō und seiner Nachfolger. Diese Hōjō-Regenten beschäftigten viele Rinzaï-Zen-Mönche als Ratgeber, geistliche Führer, Erzieher, Schreiber, Gesandte usw.

Für DŌGEN, der das Treiben dieser „Angestellten des Regenten“ beobachtete und die damit gegebene Gefahr der Verweltlichung des Mönchtums fürchtete, war eine Zusammenarbeit dieser Art mit der Regentenfamilie unmöglich. DŌGEN war schon immer bekannt für seine Ablehnung weltlicher Ehren und Güter. Die Schriften seiner letzten Lebensjahre betonen immer deutlicher, daß der Zen-Mönch sich von den Kreisen der Regierenden fernhalten soll, daß er die Verborgenheit bewahren soll, vor allem aber daß er arm leben soll, sowohl arm an äußeren Gütern als auch arm der inneren Einstellung nach. Ein Mensch, dem „Leib und Seele abgefallen sind“, wird von der Begierde nach Ehre, Reichtum, Macht, Lust nicht mehr hin- und hergejagt.

Man muß also DŌGENS Einfluß auf die Regierenden und auf die in ihren Diensten stehenden buddhistischen Mönche eher als indirekten Einfluß bezeichnen. Nicht DŌGEN in Kyōto, nicht DŌGEN in Kamakura, sondern DŌGEN im Eihei-ji war es, der auf sie einwirkte, und zwar als eine Stimme, die in ihr buddhistisches Gewissen hineinsprach, tröstend und mahnend. Tröstend, weil DŌGEN im Unterschied zur Mehrheit seiner Zeitgenossen den Endzeit-Pessimismus verurteilte und lehrte, daß hier und jetzt in der ewigen Gegenwart der Zazen-Gestalt das Dharma Buddhas und mit ihm die buddhistische Freiheit gegeben ist; hier und jetzt ist Befreiung bzw. Erlösung angeboten. Mahnend, weil durch die vielen Selbstentschuldigungen der Mönche wie der Laien die Praxis des täglichen Zazen als Praxis des Abwerfens der Begierden vernachlässigt wurde. DŌGENS Einfluß auf seine Zeitgenossen ist also eher vergleichbar mit der Stimme des Rufers aus der Wüste, zu dem die Menschen hinausgehen aus den Städten, statt daß er in die Städte kommt.

Von diesem Ergebnis her gesehen muß es als falsch bezeichnet werden, wenn zum Beispiel ERNEST WOOD in seinem *Zen-Dictionary* schreibt: „It was Dōgen who connected Zen with the politics or national life of Japan, on account of his advocacy of the réstoration of power to the Throne“ („Es war Dōgen, der Zen mit Politik oder nationalem Leben Japans verband auf Grund seiner Verteidigung der Rückgabe der Macht an den Thron“).<sup>16</sup> Nein, nicht DŌGEN war es, der Zen mit Politik verband, sondern EISAI und die chinesischen und japanischen Mönche der Rinzaï-Schule. In Japan gibt es ein buddhistisches Sprichwort: „Rinzaï Shōgun – Sōtō Dōmin“ („Rinzaï[-Zen] für den Shōgun – Sōtō[-Zen] für das Volk“).

Umgekehrt ist es auch nicht richtig, wenn JOHN WHITNEY HALL in Band 20 der Fischer Weltgeschichte *Das Japanische Kaiserreich* behauptet: „Mit der Unterstützung KAMAKURAS kehrte EISAI nach Kyōto zurück, gründete den Kenninji, den ersten Tempel, der ausschließlich für Zen-Praktiken bestimmt war, . . .“<sup>17</sup> Vielmehr war der erste reine Zen-Tempel der von uns schon genannte Kōshōji in Fukakusa, gegründet von DŌGEN. Wenn nun jemand

einwendet, JOHN WHITNEY HALL meine vielleicht nicht den ersten reinen Zen-Tempel de facto, sondern auch de jure, d. h. mit kaiserlicher Erlaubnis, und das sei der Kenninji gewesen, muß entgegnet werden, daß EISAI im Jahre 1202 die kaiserliche Erlaubnis für den Bau des Kenninji nur bekam, weil er bereit war, gleichzeitig Tendai-, Shingon- und Zen-Praktiken im Kenninji zuzulassen. Gerade deswegen hat sich DÖGEN ja von EISAI und dem Kenninji abgewandt und ist nach China gereist, um die Lehre und Praxis des reinen Zen sich anzueignen und nach Japan zu bringen. Als Ergebnis dieser China-Reise gründete DÖGEN den Kōshōji als ersten reinen Zen-Tempel im Jahre 1233.

Der indirekte religiöse Einfluß DÖGENS auf sein Jahrhundert erfaßte allmählich auch die niederen Krieger, die selbständigen Bauern und Händler. Da diese Popularisierung des Dōgen-Zen aber unmittelbar das Verdienst seiner Nachfolger EJŌ, GIUN, GIKAI, KEIZAN, GAZAN und MYŌHŌ war, will ich hier nicht darauf eingehen. Dagegen wirkten DÖGENS Schriften inhaltlich und formal direkt auf die religiöse und weltliche Literatur der Kamakura- und Muromachi-Zeit sowie auf das Nō-Theater, insbesondere auf seinen Meister ZEAMI (1363–1443). Aus den Briefen ZEAMIS wissen wir, daß er mit einem Mönch der Sōtō-Zen-Schule DÖGENS in geistigem Austausch stand.<sup>18</sup> Das ästhetische Ideal der selbstlosen Darstellung der Nō-Rollen entspricht DÖGENS Deutung der Verkörperung der drei Schätze des Buddhismus, des Buddha, des Dharma, der Sangha durch den Zazen-Meditierenden, dem „Leib und Seele abgefallen sind“.

### *Dōgens Einfluß auf das moderne Japan*

Auch DÖGENS Einfluß auf das moderne Japan ist nur schwer zu messen, aber wie wir sehen werden, über die japanische Philosophie indirekt von großer Wirkung auf alle anderen kulturellen Bereiche.

Zwar gilt, daß die sich auf DÖGEN berufende Sōtō-Zen-Schule mit ihren drei Hauptrichtungen (die Gemeinschaft des Eiheiji, die Gemeinschaft des Daijōji und die Gemeinschaft des Sōjiji) heute zu den größten japanischen buddhistischen Schulen gehört. Die Autorität DÖGENS und seiner Schriften ist innerhalb der Sōtō-Zen-Schule unumstritten. Seine Lehre und seine Praxis gelten als Vorbild und als Vorschrift für alle Mitglieder. Insofern hat DÖGEN direkt großen Einfluß auf den heutigen Buddhismus.

Doch hier soll es nicht um den DÖGEN der Sōtō-Zen-Schule gehen, zumal DÖGEN selbst diese Schulbezeichnung ablehnte. Gerade in dieser Ablehnung einer Zuordnung seines Buddhismus zu einer bestimmten buddhistischen Schule kommt nämlich der DÖGEN hervor, um den es heute in Japan geht, um den universalen DÖGEN, um den „Dōgen der Menschheit“, wie TETSURŌ WATSUJI schon 1926 formulierte.

DÖGEN betonte so sehr die Notwendigkeit des Zazen (shikan taza), daß seine Lehre und Praxis extrem und exklusiv erscheinen. Aber DÖGEN selbst sieht Zazen nicht so. Zazen ist für ihn identisch mit dem Buddhismus BUDDHAS. Der

Buddhismus BUDDHAS ist für ihn identisch mit der Existenz des Menschen schlechthin in ihrer Dialektik von hier und jetzt gleichzeitig gegebenem Unheil und Heil, Unwissenheit und Erleuchtung, Versklavung durch die eigenen begierdebestimmten Taten und Befreiung durch das dharmabestimmte Geschehenlassen, Erlösung vom Selbst und Selbsterlösung. DÖGENS Kritik an allen synthetisierenden buddhistischen Schulen, die gleichzeitig verschiedene Praktiken als erlösungswirksam gelten lassen, und seine Kritik an den synthetisierenden konfuzianistischen, buddhistischen, shintoistischen Gelehrten, welche die ursprüngliche Einheit dieser drei Religionen behaupten, lassen DÖGEN auf den ersten Blick als Kleingeist erscheinen. Tatsächlich aber betrachtet er seine Lehre und Praxis des Zazen als jedem einzelnen Menschen, gleich welcher Zeit, welchen Orts, welchen Geschlechts, Alters und welcher Rasse auch immer gegebenen und aufgegebenen existentiellen Vollzug. In diesem Sinn bedeutet Zazen = Existenz. So nimmt es nicht wunder, wenn in unserer heutigen Krisenzeit DÖGEN als im Bergtempel Eiheiji verborgener Existenzphilosoph und sein Hauptwerk *Shōbōgenzō* als den Buddhismus entmythologisierende Existenzphilosophie für die Japaner, ja für die ganze Menschheit neu entdeckt werden.

Auf die Einflüsse DÖGENS in der modernen Kunst und Literatur Japans soll hier nicht eingegangen werden, weil dort zwischen Zen allgemein und Dōgen-Zen noch kaum unterschieden wird. Dagegen ist von Mitgliedern der Kyōto-Schule der japanischen Philosophie die Eigenart DÖGENS in letzter Zeit immer klarer herausgearbeitet worden.

Es ist bekannt, daß die Mitglieder der Kyōto-Schule<sup>19</sup> aus der existentiellen Erfahrung des Buddhismus heraus philosophieren. KITARŌ NISHIDA praktizierte zeit seines Lebens Zazen. Wie sein Freund DAISETSU TEITARŌ SUZUKI wurde er zwar von Rinzai-Meistern angeleitet, aber die Sōtō-Schule und DÖGEN waren beiden durchaus bekannt. Ihre Heimatprovinz Kanazawa ist ein Hauptverbreitungsgebiet der Sōtō-Schule. Es scheint auch, daß Nishidas These von der „Ewigen Gegenwart“ von DÖGENS Texten beeinflusst ist.<sup>20</sup>

HAJIME TANABE pflegte zwar nicht Zazen, hat aber – angeregt von TETSURŌ WATSUJIS Abhandlung *Shamon Dōgen* – das Hauptwerk DÖGENS *Shōbōgenzō* analysiert und als universale Religionsphilosophie dargestellt: in seinem 1939 erschienenen Werk *Shōbōgenzō tetsugaku shikan*. TANABE glaubt, bei DÖGEN eine Dialektik der Ewigkeit = Zeit als Dialektik der absoluten Aktualität erkennen zu können. Auch TANABE will – wie WATSUJII – den Abt DÖGEN der Enge der Sōtō-Schule entreißen und der ganzen Menschheit als Vordenker mit auf den Weg geben. KEIJI NISHITANI stellt DÖGENS Denken im fünften Kapitel seines berühmten Werkes über das Wesen der Religion *Shūkyō to wa nanika* vor. In dem von KEIJI NISHITANI und SHIN'ICHI HISAMATSU herausgegebenen monumentalen Sammelband *Zen no honshitsu to ningen no shinri* („Das Wesen des Zen und die Wahrheit des Menschen“) wird DÖGENS implizite Religionsphilosophie unter anderem mit der von KIERKEGAARD, HEIDEGGER, WHITEHEAD verglichen. Auf den Vergleich DÖGEN – SARTRE, der von KAZUO MORIMOTO unternommen wurde, habe ich in der Einleitung schon hingewiesen.<sup>21</sup>

Diese Liste der philosophischen Veröffentlichungen über DÖGEN könnte leicht vermehrt werden. Doch es ist jetzt schon deutlich geworden, daß DÖGEN in unseren Tagen der philosophischen Konkurrenz der ganzen Welt ausgesetzt wird und immer mehr durch seine existentielle Ernsthaftigkeit und intellektuelle Folgerichtigkeit sowie durch seine dialektische Deutung der Selbstbefreiung-hier-und-jetzt die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Viele, die schon Zen in der einen oder anderen Form kennen oder praktizieren, werden heute immer mehr von RINZAI oder ŌBAKU<sup>22</sup> weg zu DÖGEN geführt.

KAZUO MORIMOTO beschreibt in seinem Vorwort zu *Dōgen und Sartre* das Nichtvergleichbare und das Vergleichbare von beiden. Nicht vergleichbar sind ihre Zeit, ihr Ort, ihre persönliche Geschichte. Nicht vergleichbar ist ihre Haltung zur religiösen Praxis. Während DÖGEN die tägliche religiöse Praxis betont, lehnt SARTRE sie ab.

Gemeinsam aber ist beiden die Ablehnung der Mystik (darin unterscheiden sich beide von HEIDEGGER, meint MORIMOTO). Gemeinsam ist ihnen auch die Betonung der rationalen Beschreibung der zeitlich bestimmten menschlichen Gegenwartsexistenz und verbunden damit die Betonung der Objektivität der menschlichen Ratio, oder mehr im Sinne DÖGENS gesprochen: der Überindividualität der vom Zazen herschauenden Weltbetrachtung und Weltbewältigung.

In dieser Hervorhebung des vernünftigen Denkens DÖGENS stimmt MORIMOTO wieder mit WATSUJIS und TANABES Dōgen-Deutung überein.

Die Japaner (japanischen Philosophen) sind dabei, DÖGEN als ihren ersten japanischen universalen Denker zu entdecken. HAJIME TANABE war es wohl, der DÖGENS Zazen-shushō-ittō („Zazen ist Einheit von Übung und Erleuchtung“) am freiesten deutet und auf unsere internationale, menschheitliche Kultur ausweitet. Das läßt sich am besten an TANABES Deutung des Wortes Genjō-kōan klarmachen. Ein Kōan ist eine (oft dilemmatische) Aufgabe, die dem Zen-Meditierenden gegeben wird. Genjō will sagen, daß im Kōan das Dharma sich sichtbar macht. TANABE deutet nun Dōgens Verständnis von Genjō-kōan so, daß die uns umgebende widersprüchliche Welt bzw. Wirklichkeit hier und heute zur Aufgabe gegeben ist: sie nicht durch Zazen, sondern durch verantwortungsvolles ethisch-politisches Erneuerungshandeln als Dharma-Wirklichkeit sichtbar werden zu lassen.<sup>23</sup>

## SUMMARY

This paper should be regarded as an essay on Master DÖGEN (1200–1253), founder of the Japanese Sōtō-Zen school, and on his influence upon his time and upon modern Japan. – Since TETSURŌ WATSUJIS *Shamon Dōgen* (The monk Dōgen) appeared in 1926 Japanese publications on DÖGEN have increased in number year by year. KAZUO MORIMOTO, author of *Dōgen to Sarutore* (Dōgen and Sartre) 1974, speaks even of a “Dōgen-Boom”. DÖGEN is praised as the greatest religious thinker of Japan whose life and work are able to guide not only the Japanese but also truth-seeking people all over the world. Who was Dōgen? What are the characteristics of his life and in his work? These are the starting questions of the essay. The essay is divided into three parts:

1. The life and work of DŌGEN
2. DŌGEN's influence upon his time
3. DŌGEN's influence upon modern Japan.

DŌGEN's influence upon his time and upon modern Japan must be regarded as "only indirect". He did not seek (except on one occasion) direct influence upon religious and political leaders of his time, who always demanded conformity to their wordly plans. DŌGEN defended the necessity of real and daily zazen, he taught the unity of zazen-practice and enlightenment, he stressed the presence of Buddha-Dharma-Sangha in the zazen-practising subject, he guided his disciples by his own example to cope with daily life and with secular reality through "coming form zazen-practice" and "going to zazen-practice". In opposition to most of the contemporary religious leaders in Japan DŌGEN denied the pessimistic eschatological concept of mappō. He realized for himself and for his disciples the fullness of Dharma, here and now, in and through zazen. – Dōgen's influence upon his time proceeded gradually from his hidden monastery Eiheiji and was carried by his writings and his disciples into the villages and towns, into Kamakura and Kyōto. DŌGEN's influence in modern Japan is transmitted not only by his disciples but also by the life and work of the philosophers of the so-called Kyōto-School of Japanese Philosophy.

<sup>1</sup> MORIMOTO, KAZUO, *Dōgen to Sarutore*, Kōdansha, Tōkyō 1974, S. 8.

<sup>2</sup> Es handelt sich um eine Sammlung von Predigten, von der Varianten mit 12, 28, 60, 75, 84 und 95 Faszikeln existieren. Auf DŌGEN selbst sollen die Ausgaben mit 12 bzw. 75 Faszikeln zurückgehen.

Englische Übersetzung: NISHIYAMA, KŌSEN, und STEVENS, JOHN: *A complete English translation of Dōgen Zenji's SHŌBOGENZŌ* („Eye and Treasure of the True Law“), Daihokkai-kaku, Tōkyō 1975ff. (4 Bände).

Japanische Standardausgabe: TERADA, TŌRU, und MIZUNO, YAOKO (Hrsg.), *Dōgen* (Reihe: Nihon Shisō Taikai 13) Iwanami Shoten, Tōkyō 1970ff. (2 Bände).

Weitere wichtige Schriften DŌGENS: *Fukanzazengi* (Allgemeine Vorstellung der Grundsätze des Zazen), *Gakudōyōjinshū* (Vorsichtsmaßregeln für das Studium des Weges), *Tenzokyōkun* (Regeln für Küchenpersonal), *Eihei Kōroku* (Allgemeine Beobachtungen von Eihei DŌGEN), *Nihonkoku Echizen*, *Eiheiji Chiji Shingi* (Regeln für die Äbte des Eiheiji in Echizen/Japan), *Kichijōzan Eiheiji Shūryō Shingi* (Regeln für die Mönchszellen im Eiheiji), *Fushukuhampō* (Regeln für Mahlzeiten), *Sanshōdōei* (Sammlung von Gedichten), *Shōbōgenzō-suimonki* (Niederschrift von Äußerungen DŌGENS über den Zen-Alltag für seine Klostergemeinschaft durch seinen Sekretär Ejō).

<sup>3</sup> IZUTSU, TOSHIHIKO, *Philosophie des Zen-Buddhismus* (Rowohlts deutsche enzyklopädie rde 388) Hamburg 1979, S. 13, Anm. 3.

<sup>4</sup> TSUJIMURA, KŌICHI, *Dōgen: Shōbōgenzō*, in: Nihon no Butten, Chūkō Shinsho 179, Chūokōronsha, Tōkyō 1969 (hrsg. von YOSHINORI TAKEUCHI und TAKESHI UMEHARA) S. 239f.

<sup>5</sup> AKIZUKI, RYŪMIN, *Dōgen nyūmon*, Kōdansha, Tōkyō 1970, S. 4.

<sup>6</sup> WATSUJI, TETSURŌ *Shamon Dōgen*, 1926; Nachdruck in: NAKAMURA, HAJIME / MASUTANI, FUMIO / KITAGAWA, M. J. (Hrsg.), *Gendai Bukkyō Meicho Zenshū*, Band 6: *Nihon no Bukkyō 1*, Ryūbunkan, Tōkyō 1965, S. 1–70 (speziell S. 9).

<sup>7</sup> WATSUJI, Nachdruck S. 7.

<sup>8</sup> Das Folgende stellt eine Überarbeitung einer Gastvorlesung an der Universität München (15. 1. 1985) dar.

<sup>9</sup> In: *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs*, Kodansha International Limited, Tokyo, New York and San Francisco 1972, First paperback edition 1981, S.

253 werden für die Sôtôshû 6 841 720 Mitglieder angegeben. Nach Angaben dieser Quelle beziehen sich die oben angegebenen Mitgliederzahlen für Nishi-Honganji, Higashi-Honganji und Sôtôshû auf den Stand vom 31. Dezember 1970. Seither ist mit dem Wachstum der Gesamtbevölkerung auch die Zahl der jeweiligen Mitglieder gewachsen. 1970 hatte Japan 103 Millionen Einwohner, 1982 schon 117 Millionen.

<sup>10</sup> Zu DÔGENS Leben und Werk vgl. die „Einführung“ zu DÔGEN von AKIZUKI (Anm. 5) und das „Dôgen-Lexikon“: *Dôgen-jiten*, herausgegeben von AKIRA SUGANUMA, *Tôkyôdô-shuppan*, Tôkyô 1977. Mit Bibliographie!

<sup>11</sup> Vgl. die Zitation von UMEHARAS These bei AKIZUKI, S. 16.

<sup>12</sup> mujô („Unbeständigkeit“, „Vergänglichkeit“): kann als Beschreibung der Veränderlichkeit weltlicher Wirklichkeit gemeint sein, aber auch als Beschreibung der entsprechenden Stimmung bzw. Lebenshaltung. Ein altes buddhistisches Motiv in der japanischen Literatur! Vgl. KARAKI, JUNZÔ, *Mujô* (Band 7 der Gesammelten Werke von JUNZÔ KARAKI: *Karaki Junzô Zenshû*, Chikuma Shobô, Tôkyô 1967ff.).

<sup>13</sup> Es wurde die heute in der VR China vorgeschriebene Umschrift angewandt, wie auch an anderen Orten dieses Aufsatzes.

<sup>14</sup> Als chinesische Ära heißt sie eigentlich: Yöngping.

<sup>15</sup> Chinesisch heißt er eigentlich: Lánxī Dàolóng.

<sup>16</sup> WOOD, ERNEST, *Zen-Dictionary*, Tuttle, Tôkyô 1972, S. 37.

<sup>17</sup> HALL, JOHN WHITNEY, *Das Japanische Kaiserreich* (Fischer Lexikon 20) Frankfurt/Hamburg 1968, S. 103.

<sup>18</sup> Vgl. KAMITANI, TAMOTSU, *Zeami in unserer Gegenwart*, in: Festschrift Wolf Haenisch: Fernöstliche Kultur, hrsg. von HELGA WORMIT, Marburg 1975, S. 22.

<sup>19</sup> Nach wie vor ist das zuverlässigste Überblickswerk über die Kyôto-Schule der japanischen Philosophie das von GINO K. PIOVESANA, *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862–1982*, Enderle Bookstore, Tôkyô 1968. Vgl. auch: das „Japan-Handbuch“, hrsg. von HORST HAMMITZSCH, Steiner Verlag, Wiesbaden 1981, Spalte 1295–1396 („Philosophie“).

<sup>20</sup> Ein anderer Einfluß kommt von AUGUSTINUS' Idee des ewigen Jetzt.

<sup>21</sup> Vgl. TANABES Gesammelte Werke: *Tanabe Hajime Zenshû* Band 5, Chikuma Shôbô, Tôkyô 1963, Nachdruck 1972, S. 443–494. – NISHITANI, KEIJI, *Shûkyô to wa nanika*, Sôbunsha, Tôkyô 1961ff. (4. Aufl. 1966), S. 207ff. Deutsche, überarbeitete Ausgabe: NISHITANI, KEIJI, *Was ist Religion?*, Insel Verlag, Frankfurt 1982, S. 278ff. – NISHITANI, KEIJI und HISAMATSU, SHIN'ICHI (Hrsg.), *Zen no honshitsu to ningen no shinri*, Sôbunsha, Tôkyô 1969 (3. Aufl. 1977).

<sup>22</sup> Die Ôbaku-Zen-Schule wurde von dem Chinesen HUANG BÔ (Ôbaku, 17. Jh.) gegründet und hat sich später mit der Rinzaï-Schule verbunden. Nach Japan wurde sie von INGEN (Yin yüan, 1592–1673) eingeführt. In der Frage nach den notwendigen religiösen Praktiken verhält sie sich ähnlich wie die Rinzaï-Schule eher inklusiv als exklusiv.

<sup>23</sup> Vgl. neben TANABES Abhandlung *Shôbôgenzô tetsugaku shikan* (in *Tanabe Hajime Zenshû*, Band 5) auch das Werk *Zangedô toshite no tetsugaku* (in Band 9). In beiden Texten wird genjô-kôan in diesem weiten Sinn gedeutet. Zu TANABES Deutung des genjô-kôan vgl. LAUBE, JOHANNES, *Dialektik der absoluten Vermittlung. Die Religionsphilosophie von Hajime Tanabe . . .*, Herder, Freiburg 1984, S. 226–228.

## KLEINE BEITRÄGE

### WELTGESPRÄCH DER RELIGIONEN EINE REZENSION\*

von *Tilmann Vetter*

Zu den wirklich erneuernden und auch heute noch in Rom voll anerkannten Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört die Mahnung, das Gespräch mit anderen Religionen aufzunehmen. Diesem Ziel dienend organisierte die Stiftung ORATIO DOMINICA seit 1970 regelmäßig Gespräche zwischen christlichen Theologen und Vertretern anderer Religionen.

Nach Begegnungen mit Vertretern des Judentums und des Islam fand 1981 das erste Gespräch mit Hinduismus und Buddhismus statt, 1984 das zweite. Die Vorträge dieses zweiten „christlich-asiatischen“ Gesprächs sind im vorliegenden Band veröffentlicht.

Die Tagung selbst stand unter dem Motto *Vergänglichkeit, Nichtserfahrung und Weltverantwortung*. Der mehr auf die Aktualität bezogene Titel des Bandes scheint also etwas einseitig, ist aber insofern zu rechtfertigen, als alle Teilnehmer vom Veranstalter gebeten waren, nach Möglichkeit auch die Frage zu behandeln, ob und wie Religionen dazu beitragen könnten, eine ökologische und atomare Katastrophe abzuwenden. Vier der sieben Vortragenden sind darauf eingegangen, von zweien kam eine bejahende und zugleich deutliche Antwort (H. OTT und L. SCHMITHAUSEN). Die restlichen Beiträge sollten natürlich nicht nur danach beurteilt werden. Zum Teil kann der Leser auch selbst einen Bezug zum aktuellen Thema herstellen.

Zwei mehr philologische Vorträge seien zuerst besprochen, der Beitrag des Buddhologen Schmithausen (Universität Hamburg) und der des katholischen Alttestamentlers Zenger (Universität Münster). Philologie war hier auf überdurchschnittlichem Niveau anwesend. Trotzdem zeigten sich auch diese Sprecher vom Thema der Tagung betroffen.

LAMBERT SCHMITHAUSEN macht uns in seinem Vortrag *Buddhismus und Natur* mit der wichtigen Rolle bekannt, welche die Einsicht in die Vergänglichkeit aller Dinge im alten Buddhismus und deren Steigerung zur Einsicht in die Irrealität aller Dinge im ‚Großen Fahrzeug‘ des Buddhismus spielen. Diese Einsicht führt so wenig zu Versuchen der technischen Verbesserung der Welt wie zu Impulsen, sich unheilvollen Entwicklungen in ihr entgegenzustellen. Der Buddhismus ist jedoch ein komplexes Gebilde, das sich darauf nicht reduzieren läßt. SCHMITHAUSEN weist auf zahlreiche Textstellen hin, welche Schonung aller lebenden Wesen lehren. Er kann sogar zeigen, was bis jetzt noch niemand bemerkt hatte, daß zur allerältesten Schicht der Überlieferung eine Allbeseeltheitslehre gehört, bei der – anders als in der weiteren Entwicklung mit Ausnahmen in Ostasien – auch Pflanzen zu den lebenden Wesen gezählt werden. Für Buddhisten der Gegenwart, die eine Auge für ökologische Probleme haben, liegt hier genug Stoff zur Besinnung. Religiöses Erbe ließe sich hier für eine Wende zum Besseren einsetzen. Daß man daneben von der Vergänglichkeit und Nichtigkeit aller Dinge weiß, ist ein Paradox. Aber dessen sind sich die Buddhisten des Großen Fahrzeugs schon immer

\* *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt in Christentum, Hinduismus und Buddhismus*. Herausgegeben von RAIMUNDO PANIKKAR und WALTER STROLZ. Mit Beiträgen von R. Balasubramanian, B. Mukerji, H. Ott, R. Panikkar, L. Schmithausen, S. Ueda, E. Zenger (Veröffentlichungen der Stiftung ORATIO DOMINICA, WELTGESPRÄCH DER RELIGIONEN, Schriftenreihe zur großen Ökumene, Band 12) Herder/Freiburg–Basel–Wien 1985.

bewußt gewesen. Das Anerkennen zweier wichtiger Seiten der Lehre, die unser Verstand nicht zusammenbringen kann, bildet die theoretische Basis ihres Glaubens.

ERICH ZENGER trug ein *Theologisches Gespräch* mit dem 90. Psalm bei. Mit diesem Psalm griff er wohl eines der günstigsten Stücke aus der jüdisch-christlichen Überlieferung heraus, um mittels Textauslegung auf ein Tagungsthema einzugehen, das im Hinblick auf östliche Gesprächspartner formuliert war. Es gibt ja nicht so viel biblische Texte, die wie dieser Psalm in solch eindringlicher, beinahe buddhistischer Weise die Vergänglichkeit schildern und dabei auch noch Möglichkeiten der Weltverantwortung zeigen. Diese Möglichkeiten sind in den letzten Versen des Psalms zu finden, insofern da von Jahwe Befreiung von lähmender Todesangst erhofft, ferner das Leben des einzelnen als Baustein der gottgeleiteten Gesamtgeschichte aufgefaßt und schließlich Gott gebeten wird, dem Werk unserer Hände Bestand zu geben. Der Philologe ZENGER entlarvt die Schlußverse als sukzessive Erweiterungen des weisheitlichen Grundtexts. Als Theologe jedoch wertet er dies als eine in der jüdischen (und wohl auch christlichen) Tradition notwendige Ergänzung. Konsequenzen für das aktuell-praktische Verhalten werden allerdings nicht aufgezeigt.

Die fünf übrigen Vorträge sind mehr in eigener Komposition und Verantwortung verfaßt. Ich wende mich zuerst den zwei hinduistischen zu. Sie sind voller Zitate und Hinweise auf ihre heiligen Schriften und großen Philosophen. Man tut aber gut daran, dies bloß als einen Ausdruck jetziger Religiosität und Theologie zu nehmen und keinen scharfen philologischen Maßstab anzulegen, wie dies trotz ihrer Engagiertheit bei den zwei erstbesprochenen Vorträgen möglich ist.

Am Beitrag von Frau BITHIKA MUKERJI (Banaras Hindu University) ist zu loben, daß sie sich der aktuell-praktischen Seite des Tagungsthemas stellt, sei es auch nur, um die davon ausgehende Suggestion ‚unserer‘ Verantwortung abzulehnen. Man sollte sich ihrer Meinung nach vor Augen halten, daß die jetzige Krisensituation mit all ihren Implikationen nicht durch den Osten verursacht worden sei. Und wenn man denke, daß die Probleme der modernen Welt durch eine christliche Interpretation einer universellen Ökumene gelöst werden sollten, dann möge man erst einmal die Frage beantworten, wie gerade diejenige Bewegung den Kräften der modernen Welt Grenzen setzen solle, die sie ermöglicht und mitverursacht habe. Sie geht dann auf das ‚advaitische‘ (d. h. in der Richtung der radikal-monistischen Upanishad-Auslegung herrschende) Verständnis der Welt und das sich hieraus ergebende Erlösungsstreben ein. Die Welt einschließlich der feinmateriell gedachten Psyche ist hier, wenn nicht nichts, so doch zumindest nicht das eine wahre Selbst. Trotzdem solle man gegenüber ihr und den in ihr lebenden Wesen nicht gleichgültig sein. Aber auch in dieser Hinsicht, also nicht nur im eigenen Interesse, sei es anzuraten, nach Erlösung zu streben. Davon werde die Welt ein bißchen besser. Weitgreifende Verbesserungen seien jedoch nur Sache Gottes.

R. BALASUBRAMANIAN (University of Madras) vermeidet das Paradox der Sorge um eine wertlose und eigentlich irrealer Welt. Für ihn ist der Hinduismus nur am Menschen und an seiner Erlösung interessiert. Die Welt ist für den zur Erlösung berufenen Menschen das Material seines Fortschritts, sie ist eine „bloße Attrappe“. Auch in den hinduistischen Lehren von Gott stehe der Mensch im Zentrum. Gott habe da die Aufgabe, durch Schaffung der Welt den Seelen ein Objekt des Lernens zu geben, das sie schließlich als wertlos erkennen müßten, um sich wieder – nach einem Fall in unvordenklicher Zeit – Gott zuzuwenden. BALASUBRAMANIAN bespricht dann drei Modelle, in denen der Hinduismus die Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch gedacht habe. Davon erscheint ihm das des Vishishta-Advaita (= des gemäßigten Monismus) mit seinem Hintergrund der „Fleischwerdungen“ Gottes in Gestalten wie Rama und Krishna am besten geeignet, ethisches Handeln, das sich für ihn nur auf

Menschen erstreckt, zu erklären. Gott sei für dieses Handeln das Vorbild. Die sich in seinen Fleischwerdungen zeigende Liebe solle uns zum Dienst am Mitmenschen anspornen. Weltverantwortung ist hier also genauso einseitig gedacht wie im herkömmlichen Christentum, an dem er sich wohl orientiert. Zur Korrektur dieser Darstellung des Hinduismus könnte man auf das Denken und Handeln MAHATMA GANDHIS hinweisen, besonders auf seine Auffassung, die Kuh als den Repräsentanten der gesamten nichtmenschlichen Kreatur zu verehren.

Mit RAIMUNDO PANIKKAR (University of California), der sich in früheren Schriften als katholischer Theologe hinduistischer Färbung profiliert hat, verlassen wir kurz das Schema von Vertretung (oder Darstellung) einer überkommenen Religion. Er glaubt es sich in der gegewärtigen Lage nicht mehr leisten zu können, von einer einzigen Religion auszugehen. Er will darum *6000 Jahre menschlicher Erfahrung* zusammenfassen. Das gelingt ihm in seinem Beitrag „Der Mensch – ein trinitarisches Mysterium“ wohl gar nicht so schlecht. Im Zentrum seines Versuchs steht das von der christlichen Theologie angeregte, seiner Meinung nach aber in jeder Kultur anzutreffende trinitarische Modell einer wechselseitigen Durchdringung (perichorese) von Gott, Mensch und Welt. Dies sei die letzte Struktur der Realität. Mit dieser kosmo-the-andrischen Einsicht könne sich der Mensch als ein Mysterium entdecken, das sich nicht in seinem Menschsein erschöpfe. Er sei ein Mikrokosmos, ein Knoten in einem Netz von Verbindungen, ein Spiegel der ganzen Realität. Zu dieser Einsicht, die stark an den Höhepunkt buddhistischer Spekulation im Hua Yen erinnert, tritt eine Theorie über die Entwicklung der Menschheit. PANIKKAR sieht hier ein Drama ablaufen, das drei Akte kennt. Es beginnt mit dem Urbewußtsein des ‚Ich bin‘. Danach kommt der Akt des Dranges nach Erkenntnis und der äußerlichen Beantwortung der Frage, was wir sind. Hierin ist jedoch keine befriedigende Antwort auf die Problematik des ‚Ich bin‘ zu finden und inzwischen eine Lage geschaffen, die uns selbst zum Zerstörer alles Bewußtseins machen könnte. Dies erfordert einen dritten Akt der radikalen Umkehr (metanoia) zum ‚Ich bin ich‘, in dem das anfängliche Ich nach der unvermeidlichen Phase der Entäußerung endlich zu sich selbst findet. Wie es in konkreter zu dieser Umkehr kommen soll, bleibt allerdings offen. Zweimal fällt hier nämlich das Wort Gnade. Aufgabe eines solchen Vortrags könnte es sein, vor Lehren und Ideologien zu warnen, welche die zentrifugale Bewegung des zweiten Akts instand halten. Dazu wäre der kosmo-the-andrischen Position zufolge nicht nur jeder Materialismus zu rechnen, sondern auch der Monotheismus. Wo kommt dann aber die Gnade her?

Die traditionellen Religionen könnten bei der Praxis einer radikalen Umkehr vielleicht doch eine wichtigere Rolle spielen, als ihnen PANIKKAR einräumt. Diesen Eindruck bekommt man beim Vortrag von SHIZUTERU UEDA (Kyoto University) *Sein – Nichts – Weltverantwortung im Zen-Buddhismus*. Hier spricht nicht nur Spekulation, sondern ein bestimmtes spirituelles Erbe, und zwar so gut, daß etwas von einer Haltung übermittelt wird, von der man sich vorstellen kann, daß sie Angst und Begehren, die doch wohl unseren gegenwärtigen Problemen zugrunde liegen, zu überwinden fähig ist. Dabei enthält sich UEDA jeden direkten Appells. Kern seiner Betrachtungen ist: Wenn man sich der Vergänglichkeit stellt und sie anerkennt, kann man der unendlichen Offenheit gewahrwerden, ohne welche die Endlichkeit als solche gar nicht erkannt würde. Nach diesem Gewahrwerden kann man sich wieder in die Endlichkeit zurückbegeben. Man erfährt sie nun als die endliche Konkretion der Un-endlichkeit. Dies ist bei UEDA die Bewegung, die das wahre, d. h. selbstlose, Selbst aus sich selbst heraus zu sich selbst zurück macht. Dies ist zwar nicht die große Bewegung PANIKKARS, das Ziel ist aber doch wohl dasselbe, das auch diesem vor Augen steht. Hier wird es jedoch in überzeugender Weise als erreicht und erreichbar dargestellt, und ebenso die daraus hervorgehende Verantwortung im Alltag.

Im vorigen wurde zwar ein Bezug zur aktuellen Problematik angedeutet, UEDA selbst erörtert sie jedoch nicht. Was dies betrifft, kommt man nach SCHMITHAUSEN nur noch bei dem evangelischen Theologen HEINRICH OTT (Universität Basel) auf seine vollen Kosten. *Christliche Schöpfungsverantwortung in einer vergänglichen Welt* lautet der Titel seines Vortrags. Übrigens wird, um dies vorwegzunehmen, auch bei ihm, wenn auch vielleicht nicht ganz so kraftvoll wie bei UEDA, eine spirituelle Dimension der eigenen Tradition als Voraussetzung jeder praktischen Lösung sichtbar: eine alles Handeln tragende Hoffnung auf Transformation des alten in einen neuen Menschen, der alten Welt in eine neue, und dies trotz der Erfahrung des Nichts und im Wissen von der Unvermeidlichkeit des Durchgangs durch dieses Nichts (wobei, wie OTT selbst bemerkt, die strukturelle Ähnlichkeit mit dem Zen-Buddhismus auffällt). Was nun die aktuelle Seite des Tagungsthemas betrifft, so wird sie von OTT in drei beeindruckenden Vorüberlegungen belichtet. Davon sei die zweite herausgehoben. Sie handelt vom Motiv des *Dominium terrae* (nach Gen. 1,28: Macht euch die Erde untertan). Hiervon ausgehend habe es vor kurzem noch die Theologie der ‚Mündigen Welt‘ gegeben, worin es als die wahre Gotteskindschaft angesehen worden sei, daß der Mensch nun in eigener Regie die Gestaltung der Schöpfung übernommen habe. Das allgemeine wie das christlich-theologische Bewußtsein habe sich aber im Verlauf von anderthalb Jahrzehnten gründlich gewandelt. Nun werde für die ökologische Krise gerade der biblische Gedanke des *Dominium terrae* verantwortlich gemacht. OTT distanziert sich von beiden Interpretationen als Ausflüssen eines monokausalen geschichtsspekulativen Denkens. Unumgänglich sei jetzt aber eine Neuinterpretation dieser biblischen Stelle. Seiner Ansicht nach (er scheint hierbei keinerlei philologische Schwierigkeiten zu sehen) enthält sie den göttlichen Auftrag der Bewahrung und Pflege der gesamten außermenschlichen Schöpfung. Sie darf keinesfalls als bloßes Material für unsere Zwecke betrachtet werden. So kommt es zu einer Verantwortung für die Schöpfung, die religiös fundiert ist und nicht nur der Sorge um das Überleben des Menschen entspringt. Als religiös fundierte steht diese Verantwortung auch im Dienst des Zu-sich-selbst-Kommens und zu-Gott-Gelangens, besonders dann, wenn die Schöpfung nicht nur als Produkt des Schöpfers, sondern auch als dauernd von ihm umfassen und getragen betrachtet wird.

## AFRIKANISCHE SPIRITUALITÄT UND CHRISTLICHER GLAUBE EINE REZENSION\*

von Gottfried Bitter CSSp

Die lateinische Weltkirche und die Ortskirchen der Dritten Welt sind seit geraumer Zeit dabei, ihr gegenseitiges Verhältnis neu zu erfragen und zu erproben. Zwar ist längst die grundsätzliche Einsicht gewonnen, daß sich das Evangelium auf eine je eigene Art in die einzelnen Kulturen und Lebensformen einwurzeln muß, um seine fermentierende und transformierende Kraft voll entfalten zu können (folglich sind alle kolonisierenden Formen der Glaubensweitergabe abzulehnen). Aber noch schauen die Christen und Kirchen der Ersten und Zweiten Welt mit schulmeisterlicher Besorgtheit und ängstlicher Kleingläubigkeit auf das Hineinwachsen des Evangeliums in die Lebensformen und Religionen der Dritten Welt. Anstatt über die schier unerschöpfliche Vitalität des Evangeliums zu staunen, ängstigen sich die europäischen Christen und Kirchen vor den noch ungewohnten Formen christlich-kirchlichen Praxis in den Jungen Kirchen (und deren impliziten Herausforderungen).

Von dem Abenteuer des Heiligen Geistes und der afrikanischen Christen und Kirchen, das Evangelium in ihre afrikanischen Religionen und Spiritualitäten einzupflanzen, berichtet der Band 8 der Reihe *Theologie der Dritten Welt* (hrsg. vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio): *Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube, Erfahrungen der Inkulturation*, hrsg. von MULAGO GWA CIKALA MUSHARHAMINA (aus dem Französischen übersetzt von URSULA FAYMONVILLE), Freiburg-Basel-Wien 1986. In wesentlichen Auszügen wird hier das Zweite Kolloquium dokumentiert, das die Katholisch-Theologische Fakultät Kinshasa/Zaire zum Thema „Afrika und die Formen eines spirituellen Lebens“ (21.–27. Februar 1983) veranstaltete. Ziel des Treffens war es, den religiös-spirituellen Kern afrikanischen Lebens zu benennen und sein Verhältnis zu Spiritualitäten christlichen Glaubens zu bestimmen. Dementsprechend ist der Dokumentationsband (angelehnt an die französische Gesamtausgabe, Kinshasa 1983) dreiteilig angelegt. Zunächst wird die Frage aufgehehlt: Was ist *Spiritualität* in den traditionellen afrikanischen Religionen (meist begrenzt auf den westafrikanischen Raum)? A. TITIANMA SANON (11–32) kann ganz allgemein eine Spiritualität der Partizipation aufweisen (16ff.), die eine ständige „Jakobsleiter“ zwischen der Welt Gottes und der Welt der Menschen – vermittelt über die Welt der Geister – errichtet. In den Initiationsritualen wird der einzelne in diese Kunst der Jakobsleiter eingeführt. „Jede spirituelle Suche ist ein Abenteuer des Geistes, eine Suche in die Richtung des Absoluten. Sie ist zugleich Suche nach Identität und nach Identifizierung“ (29). Bischof SANON deutet die afrikanischen Religionen allgemein als „Schwellen-Religionen“, „die partiell auf die Gegenwart Gottes hinweisen, eines Gottes jedoch, der in seiner endgültigen Gegenwart entsprechend der vollen Offenbarung noch unbekannt ist“ (31). MEINRAD P. HEBGA SJ fragt nach dem Warum der ungezählten neuen mystischen Bewegungen in Afrika (33–49), in denen er eine doppelte Herausforderung sieht: sowohl für traditionelle afrikanische Spiritualitäten als auch für die afrikanischen Christen und Kirchen. P. HEBGA vermutet als mögliche Motive für das sprunghafte Anwachsen von Geheimgesellschaften und mystischen Bünden erstens eine tiefe Frustration angesichts der Destrukturierung der afrikanischen Gesellschaften durch die

\* V. MULAGO GWA CIKALA M. (Hrsg.): *Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube. Erfahrungen der Inkulturation* (Theologie der Dritten Welt 8) Herder / Freiburg-Basel-Wien 1986; 198 S.

christliche Missionierung, zweitens einen Widerwillen gegen den kulturellen Imperialismus einer als universal geltenden Religion der Christen und endlich drittens die Ablehnung der intellektualistisch und formalistisch geprägten Missionskirchen (43ff.). Diese Überlegungen konkretisieren am Beispiel Zaire TULU KIA MPANSU BUAKASA und SEBAHIRE MBONYINKEBE (50–58). Ähnlich wie Bischof SANON fragt BARTHÉLÉMY NYOM nach dem eigenständigen Beitrag der afrikanischen Spiritualität für eine christliche Lebenspraxis (59–69). In geistlich motivierter Zuversicht mahnt der Generalvikar der Erzdiozese Duala/Kamerun, „daß es an der Zeit ist, zum Handeln überzugehen, d. h. auf Jesus zu antworten, ohne noch länger von irgend jemand eine Beglaubigung dafür zu erwarten; daß es an der Zeit ist, unseren örtlichen Wirklichkeiten Rechnung zu tragen, unseren legitimen Verschiedenheiten, unserer eigenen Geschichte, um in all dem neue theologische und spirituelle Erkenntnisquellen zu finden“ (68).

Die zahlreichen Inkulturations-Postulate des ersten Teils nimmt der zweite Teil realisierend auf für den Bereich afrikanischer Gebetspraxis als Zentrum der Spiritualität. In einer höchst anregenden Studie untersucht ELOCHURWU UZURWU CSSP den spirituellen Gehalt der Igbo-Gebete (71–92); dabei sind Belege für die oben behauptete Partizipationsspiritualität (83f.) genauso erkennbar wie eine deutliche Affinität dieser afrikanischen Gebete zu den Psalmen (bes. zu den Klage Liedern des Volkes und des einzelnen). Diesen Befund nimmt HENRY GRAVAND CSSP ausdrücklich auf, indem er nach dem afrikanischen Gebet als „Instanz der Erkenntnis Christi, der erkennt und dessen Botschaft verstanden wird durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes, aber auch durch die vorangegangene spirituelle Wegbereitung“ (94) fragt (93–111). H. GRAVAND weist nach, daß „der theologische Inhalt der traditionellen Gebete aus zwei Komponenten besteht, die sich überall wiederfinden: die Transzendenz Gottes und der Respekt vor der Schöpfung und vor dem Menschen. . . . Das afrikanische Gebet ist humanistisch, weil es darauf zielt, das menschliche Leben lebenswert und die zwischenmenschlichen Beziehungen wärmer zu gestalten. Diese beiden Komponenten widersprechen einander nicht, denn die göttliche Transzendenz schließt eine gewisse Immanenz des Göttlichen im Menschen mit ein. Die Originalität des afrikanischen Gebetes erscheint in der Einheit dieser beiden Komponenten: „Das Göttliche im Menschlichen“ (103).

Das kritisierende, das vitalisierende Zueinander von traditioneller afrikanischer Spiritualität und christlichem Glauben erörtert der dritte Teil des Tagungsberichtes ausdrücklich. BISCHOF BERNARD BUDUDIRA nimmt dieses schwierige Zueinander als *die* Herausforderung der afrikanischen Christen und Kirchen heute auf (113–124) und erinnert an die „Pädagogik Gottes“ (113ff.), die in väterlicher Umsicht alle Lebensbereiche eines Volkes respektiert und zum guten Grund des Evangeliums werden läßt. Auf dem Weg zu einer christlich-afrikanischen Spiritualität fordert der Bischof eine „katechetische Didaktik“, „bei der die als fundamental erkannten Elemente der traditionellen afrikanischen Religion in die Art und Weise der Übermittlung und Verinnerlichung der Botschaft eingebaut werden“ (122).

Nach den konkreten Möglichkeiten von spezifisch christlich-afrikanischen Ordensspiritualitäten fragen die beiden Arbeiten von ENGELBERT MVENG SJ (125–139) und SR. BWANGA ZINGA (140–151); sie verdeutlichen in jeweils eigenständiger Weise, daß afrikanische Spiritualität vor allem „Spiritualität der Befreiung“ ist: „sie vollzieht sich durch einen Mittler, der Vorbild und Erlöser zugleich ist. Sie ist die Frucht einer Passion und einer Auslieferung an den Tod, der Übergang ist vom alten zum neuen Leben“ (134). Bischof KALOND MUKENG'A breitet in seiner Fallstudie ein Beispiel christlich-afrikanischer Ehespiritualität aus (152–184), die bewußt den „menschlichen Graben zwischen Evangelisatoren und Evangelisierten“ überwinden will, indem sie das Bewußtsein der Mitverantwortung innerhalb der Kirche, innerhalb der Kinder und Geschwister der gleichen Gottesfamilie (vgl. 156f.) zu wecken versucht. Abschließend skizziert

JOSEPH KARDINAL MALULA, Erzbischof von Kinshasa, den spirituellen Weg des Volkes Gottes in Zaire (185–198). In kritischer Offenheit zeichnet KARDINAL MALULA die erste Evangelisationsperiode als eine Periode der europäischen, importierten, nicht-inkarnierten Spiritualität auf den Gebieten der Liturgie, der Katechese, der Moral. Das Zweite Vatikanische Konzil läßt in Zaire erstmals eine selbständige Auseinandersetzung mit der Bibel als breite Volksbewegung zu unter den Programmworten „Solidarität und Teilen“. Eine eigene zairische Liturgie wächst heran. Eine innere Evangelisierung kommt in Gang, eine christozentrische, afrikanische Spiritualität keimt auf, die tatsächlich aus den Bantu-Lebensformen wächst. Diese Signale lassen das weitere Aufblühen einer vitalen und authentischen christlichen Spiritualität in Afrika erhoffen.

Selbstverständlich fordern die vorgetragenen Überlegungen, Deutungen und Erwartungen der afrikanischen Christen und Theologen die europäischen Christen in verschiedenster Weise heraus. Gewiß wäre manche Einrede zu führen. Aber vielleicht ist es heute an der Zeit, die afrikanischen Einsichten und Hoffnungen vor allem als Anfragen an unsere eigene Praxis zu vernehmen. Folgende *Anfragen* sind deutlich zu hören:

1. Wie können wir europäischen Christen zu einer Bereitschaft des Wahrnehmens, des Staunens, des Sich-herausfordern-Lassens von den Traditionen und Praxen traditioneller und christlicher afrikanischer Religiosität und Spiritualität gelangen?

2. In welcher Weise können/dürfen/sollen europäische Christen und Kirchen die Prozesse des Heranwachsens christlich-afrikanischer Spiritualität begleiten, befragen, anregen?

3. Lassen schon jetzt Grundformen des Dialogs oder gar eines Austausches spiritueller Praxen europäischer und afrikanischer Herkunft benennen?

4. Brauchen wir nicht dringend neue fundamentaltheologische Reflexionen zum Verhältnis von Alltag und Offenbarung, Religion und Kultur auch und gerade im europäischen, „nachchristlichen“ Raum?

5. Ist es ein Indiz für die Vitalität der europäischen Christentümer, daß das Thema (und die Praxis) ‚Spiritualität‘ weit hinten in unseren kirchlichen Stichwortregistern vorkommt?

6. Wo gibt es für europäische Jugendliche eine der Initiation vergleichbare Begleitung des Übergangs vom Kindsein zum christlichen Erwachsenen-Werden?

Vielleicht deutet Bischof SANON einen Antwortweg auf diese Fragen an, wenn er empfiehlt, die europäischen Christen müssen vor den Schätzen der afrikanischen Religiosität und Spiritualität (und auch vor denen der „nachchristlichen“ Lebensformen) das tun, was Mose tut: die Sandalen lösen – angesichts des heiligen Bodens, auf dem sie stehen, in Afrika und in Europa.

## KORRESPONDENZKURS ZUM FRANZISKANISCH-MISSIONARISCHEN CHARISMA

*von Hans Waldenfels*

Die Idee eines Korrespondenzkurses zum franziskanisch-missionarischen Charisma geht auf das Exekutivkomitee des Internationalen Missionsrates der Franziskaner zurück, der sich 1983 erstmals damit befaßte. Es kam zur Gründung eines international-interkulturellen Arbeitsteams mit je zwei Vertretern aus Afrika, Asien, Lateinamerika und Europa/USA. Dieses wiederum lud 20 Autoren zur Mitarbeit ein, die sich im Herbst 1984 zu einer fünfwöchigen Lebens- und Arbeitsgemeinschaft im Bildungshaus der Waldbreitbacher Franziskanerinnen trafen. Mit den erarbeiteten Vorlagen für den Kurs befaßte sich dann ein siebenköpfiges Herausgeberteam, vorwiegend Praktiker aus den Bereichen der Missiologie, Pastoraltheologie, franziskanischen Spiritualität und Erwachsenenbildung. Dieses Team suchte den ganzen Kursus in eine einheitliche Gestalt zu gießen, wobei dann sprachlich der deutschen Fassung die Pilotfunktion zugesprochen wurde. Bei der redaktionellen Bearbeitung wurde Wert auf folgende Momente gelegt: a) Darstellung der Wünsche des Interkulturellen Teams. b) Systematisierung der Beiträge, um Wiederholungen und Überschneidungen möglichst zu vermeiden. c) Konkretisierung durch Übungen und praktische Anwendungen. d) Dokumentation der franziskanischen und kirchlichen Quellen. e) Durchgängige franziskanische Perspektive. f) Übersetzung aller Beiträge ins Deutsche. g) Einheitliche Endredaktion. h) Bibliographie.

Die Anfang 1985 verabschiedeten Lehrbriefe, die nach einem gleichlautenden Schema gegliedert sind (A. Angabe des Themas und Einleitung, B. Übersicht/Zusammenfassung des Lernstoffes, C. Information zum Thema, D. Übungen im Text, E. Anwendungen, F. Literaturhinweise) verstehen sich als offenes, jederzeit ergänzungsfähiges Angebot an andere Sprach- und Kulturbereiche, an die verschiedenen franziskanischen Gruppierungen, an solche, die sich in diesen ihrer franziskanischen Grundausrichtung vergewissern wollen, wie an solche, denen sie Einblick und Einladung zu einer franziskanisch-missionarischen Lebensform vermitteln sollen. Das bedeutet zugleich, daß der Korrespondenzkurs vorrangig innerhalb der franziskanischen Familie und unter Begleitung franziskanischer Animatoren stattfinden soll.

Der Korrespondenzkurs besteht aus 23 Lehrbriefen von durchschnittlich 20–22 Seiten, der kürzeste mit 14, der längste mit 30 Seiten. Nach einleitenden Grundlegungen des franziskanisch-missionarischen Selbstverständnisses – 1–3=: Vorhut der Evangelisierung; biblisch-prophetische Grundlage; trinitarische Begründung – entfalten die Briefe 4–8 eher die geschichtlichen Quellen: die frühen Quellen; die franziskanische Bewegung; die Missionare in der Vergangenheit; die Mission in der Gegenwart; die interfranziskanische Zusammenarbeit. Die Lehrbriefe 9–15 beleuchten die Ausbildung zum Missionar im franziskanischen Sinn, die Einheit von Kontemplation und Mission, das franziskanische Charisma im Blick auf Franziskus, die universale Weite aus der Entschiedenheit für Jesus Christus (als neuer Interpretationsversuch zum „Extra Ecclesiam nulla salus“), die universale Bruderschaft in der Versöhnung mit Gott, Mensch und Natur, Wortverkündigung, Friedensdienst und bleibendes kirchliches Engagement. Die letzte Gruppe der Briefe von 16–23 ist den verschiedenen Feldern franziskanisch-missionarischen Einsatzes in der heutigen Weltgesellschaft gewidmet, den Armen, der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, der Inkulturation, dem Dialog mit den Religionen, der Islammission, der Arbeit in säkularisierter Welt, der Haltung gegenüber dem Marxismus, den Anfragen an Wissenschaft und Technik.

Der Kursus bietet in der vorliegenden Gestalt einen hervorragenden Zugang nicht nur zum franziskanischen, sondern zum kirchlich-missionarischen Engagement in heutiger Welt überhaupt. Angesichts der vielfältigen Probleme und Dunkelstellen der Welt vermittelt er Mut und Optimismus, zielt er auf Dynamik ab. Das Verhältnis von Ordenscharisma und Kirche im allgemeinen läßt dabei etwas von der ursprünglichen Spannung zwischen dem jeder Ordensgründung anhaftenden reformatorischen Charisma und der Institution, zwischen Bewegung und festen, oft auch festgefahrenen Strukturen erkennen. Gerade weil die Orden vielfach zum Bestandteil kirchlicher Strukturen geworden sind, fällt es sehr bald auf, wenn in der Rückbesinnung auf das reformerische Potential des Ordenslebens ein Orden die Freiheit des Geistes in der Kirche von neuem reklamiert. Die franziskanische Grundbesinnung ist jedenfalls eines der herausragenden, wenn nicht das herausragende Beispiel der Rückbesinnung auf das ursprüngliche Charisma einer Ordensgründung.

Freilich kann man aus diesem Grunde auch an der einen oder anderen Stelle den Wunsch nach schärferen Konturen anmelden. Persönlich hätte ich mir gewünscht, daß die drei ersten Briefe in ihrer theologischen Aussage schärfer gefaßt und der konziliare Bezug deutlicher herausgestellt worden wäre. Die franziskanische Bewegung versteht sich als „Vorhut der Evangelisierung“ und prophetisches Zeichen (*Lehrbrief 1*). Hier wäre eine stärkere Verklammerung mit der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils wünschenswert gewesen. (In I/2.2 werden nur Texte Johannes' XXIII. und Pauls VI. zitiert, obwohl 2.1–3 im 2. Vatikanum seinen Bezugspunkt hat.) – Ähnliches gilt für die Begründung der franziskanischen Mission (*Lehrbrief 2*). „Einen anderen Grund als den, der gelegt ist“, wollte Franz von Assisi nicht legen (1 Kor 3,11; 1 Cel 18)“, heißt es am Ausgangspunkt. Paulus nennt den Grund: Es ist nicht einfach die biblische Tradition, sondern „Jesus Christus“. Die Herleitung der biblisch-prophetischen Grundlage aus Jesus von Nazareth, seiner Botschaft von der Gottesherrschaft und seiner heilenderlösenden Existenz bis zu Abendmahl und Tod, hätten dem Bewußtseinswandel von der Mission zur Evangelisierung erst Relief gegeben. Die missionarische Grundkategorie des Evangeliums bleibt leider im ganzen Kurs eher unscharf. Hinzu kommt, daß es die inkarnatorische Seite der Existenz Jesu ist, die seinem Prophetentum seine Eigentümlichkeit gibt und dazu einlädt, in eucharistischer Nachfolge die großen Themen am Ende – Befreiung, Inkulturation, Dialog, Kontrast – grundlegend auszugelen. Das neutestamentliche Verständnis der Nachfolge in prophetisch-priesterlicher Existenz (allgemein und besonders) ist denn auch nur bedingt in Kontinuität zum alttestamentlichen Ansatz zu gewinnen. Was im *Lehrbrief 2* vermißt wird, wird freilich zumindest teilweise in *Lehrbrief 3* ausgeführt. (Die Formulierung „trinitarische Begründung der franziskanischen Mission“ ist vielleicht etwas mißverständlich; gemeint ist ja die Begründung der franziskanischen Mission in der zentralen Verankerung christlicher Mission „durch Christus im Vater“; christliche Mission ist aber dann in der Gegenwart der jeweiligen Geschichte Werk Seines Geistes.)

Den zweiten großen Block der franziskanischen Selbstbegründung, ausgehend von Franziskus von Assisi und seinem Wollen, kann man nur mit großem Interesse zur Kenntnis nehmen. Die franziskanische Idee der Evangeliumsnachfolge erweist sich darin als ein ungebrochenes Charisma, das als Sauerteig weiterwirkt. Eine Schlüsselstellung erhält *Lehrbrief 9* mit seinen Ausbildungsprinzipien, die auch in anderen theologischen Kreisen Beachtung finden dürften: Voneinander-lernen, Erfahrungsaustausch, gemeinsame Schriftlesung, gemeinsames Gebet und gemeinsame Eucharistie, gegenseitige Korrektur, die Armen als Lehrer, die Einstellung auf Situationen. Erwartet hätte man hier wohl nochmals ein Wort zu den evangelischen Gelübdehaltungen, wo in *Lehrbrief 10* von Kontemplation und Mission die Rede ist, etwas mehr über heutige Meditationsmethoden, die Rolle der Heiligen Schrift in der Meditation, ein Wort zur

asiatischen Herausforderung. Hervorragend gelungen erscheinen mir die Ausführungen zur universalen Weite aus der Entschiedenheit für Jesus Christus in *Lehrbrief 11*: „Extra Ecclesiam nulla salus“ erhält hier eine positive Deutung, die dem Freiheitsanspruch des Evangeliums gerecht wird. In *Lehrbrief 13* ist erneut zu bemerken, daß eine dynamische Methodik im Dienste des Evangeliums gefordert wird. *Lehrbrief 15* faßt den bleibenden Auftrag der Franziskaner in der Kirche zusammen: Hören statt Hörigkeit, Charisma statt Macht, lieben statt verurteilen, reden statt schlagen, Unterscheidung der Geister im Rückgriff auf das Evangelium, im Leben nach dem Evangelium, im Leben an der Seite der Armen und (Kirchen-)Fernen.

Der letzte große Block zeigt dann, wo und mit wem und woran Franziskaner arbeiten gemäß ihrem missionarischen Auftrag. Hier ist vieles in Bewegung, im Wandel oder auch erst im Werden: Kirche der Armen, Befreiungstheologie (*Lehrbrief 17* versucht eine *positive* Darstellung dessen, was die lateinamerikanische Theologie in der Kirche will; zu Recht steht nicht die Auseinandersetzung mit europäischen Einsprüchen im Vordergrund; die Befassung mit dem Marxismus geschieht vorrangig in *Lehrbrief 22, 17*. D hätte entsprechend besser die in A–C signalisierte Intention durchhalten sollen), Inkulturation (*Lehrbrief 18* ist freilich nicht wirklich ausgereift; die Literaturhinweise unter F unterstreichen den Tatbestand, der die Gesamtsituation der Fragestellung widerspiegelt), Dialog (auch in *Lehrbrief 19* kommt über methodische Fragen die inhaltliche Komponente, aber auch die Zielvorstellung etwas zu kurz), säkularisierte Welt (*Lehrbrief 21* hätte an Aussagekraft gewonnen, wenn er deutlicher im Hinblick auf die Situation und Verantwortlichkeit der europäischen Welt, die Gottlosigkeit, den Wechsel von einem geistesgeschichtlichen Primat zu ökonomisch-politischen Prioritäten, die Bedeutung abendländischer Zivilisation und Technik für die internationalen Prozesse u. ä. formuliert und so mit dem Fortgang in Wissenschaft und Technik, aber auch der innereuropäischen Reaktion des Marxismus verbunden und damit die Zwiespältigkeit abendländischen Einflusses auf das Weltgeschehen herausgestellt worden wäre). Am Ende fehlt vielleicht ein *Lehrbrief 24*, der den Versuch unternommen hätte, doch noch einmal in der Weise eines armen, ungeschützten Franz von Assisi im Vertrauen auf die Kraft des Evangeliums durch alle feindlichen Lager hindurch den Weg zu nehmen, – gleichsam ein letzter Blick auf die Vision des Franz, der die heutigen Nachfolger mitnimmt. Ein wirklicher Mangel des Kurses ist es, daß die Frage der Frau in Kirche und Gesellschaft, Christentum und anderen Religionen nirgendwo wirklich thematisiert worden ist. Auch das jüdisch-christliche Gespräch findet keine starke Resonanz. Schließlich erhalten dort, wo die Kirche vorrangig als Bewegung und Ereignis gesehen wird, die Ortskirchen in ihrer Spannung zur Weltkirche keine sehr ausgeprägte Gestalt, die Kirchen in Asien, Afrika und Ozeanien, in der 2. und 1. Welt. Hier darf und muß weitergefragt werden.

Der Korrespondenzkursus stellt auf jeden Fall ein Projekt dar, das nicht gelesen, sondern studiert, in vielen kleinen Zirkeln diskutiert und in kleinen Gemeinschaften in die missionarische Tat umgesetzt sein will. Er könnte in einer Zeit, wo auch die Frage eines Weltkatechismus so stark diskutiert wird, zugleich einen Weg weisen, wie ein solches Projekt nicht in einem Buch begraben, sondern in einem lernenden Miteinander erschlossen und verwirklicht werden kann. Über den Kreis der Benutzer des Kurses hinaus empfiehlt er sich einer eingehenden Lektüre unter Multiplikatoren der Verkündigung. Der franziskanischen Familie gilt zu diesem Werk ein herzlicher Glückwunsch.

**Diaz, Hector:** *A Korean Theology, Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's Teaching by Chóng Yak-jong Augustine (1760–1801)* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 35) Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Immensee 1986; 466 S.

1984 feierte die koreanische Kirche das 200jährige Kommen des Christentums nach Korea im Gedenken an die vielen Martyrer, die gerade in der Zeit des Anfangs ihr Leben für Christus gegeben haben. Zu ihnen gehört, wenn er auch nicht in die offizielle Zahl der Seligen bzw. Heiligen aufgenommen wurde, CHÓNG YAK-JONG AUGUSTINE. Das vorliegende Buch, ursprünglich als Dissertation in Fribourg vorgelegt, untersucht das Werk „Essentials of the Lord's Teaching“, das von Augustine ursprünglich in zwei Bänden verfaßt wurde und in seiner einbändigen Fassung für viele Jahre eine große Rolle in der koreanischen Kirche gespielt hat. H. DIAZ, ein amerikanisches Mitglied der mexikanischen Missionsgesellschaft von Guadalupe, hat 10 Jahre als Missionar in Korea gearbeitet und ist von daher mit der Problematik der koreanischen Kirche gut vertraut. Die Arbeit beginnt mit einem Rückblick auf die Geschichte der koreanischen Kirche, schildert dann das Leben von CHÓNG YAK-JONG AUGUSTINE und stellt sein Werk, die Grundzüge des christlichen Glaubens, mit der Textgeschichte vor. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt in der Einordnung der Grundaussagen dieser Schrift in die koreanische Religionsgeschichte. Dabei wird der Einfluß und die Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus, dem Schamanismus, dem Buddhismus und Taoismus ausführlich dargestellt. Am Beispiel der Behandlung des „Ersten Prinzips“ und anderer wichtiger Begriffe der koreanischen Religiosität zeigt DIAZ die originell neue Weiterführung dieser Begriffe durch AUGUSTINE an. In der Bewertung des Beitrags von AUGUSTINE geht DIAZ so weit, von ihm als dem Begründer einer eigenständigen koreanischen Theologie zu sprechen, die bis auf den heutigen Tag ihre Gültigkeit behalten habe. In dieser Feststellung liegt sicher das Hauptanliegen der Arbeit, daß DIAZ mit seiner Dissertation dieses in der jüngeren Geschichte der koreanischen Kirche und Theologie nicht hinreichend beachtete Werk wieder in Erinnerung rufen möchte. In der gegenwärtigen allgemeinen Diskussion um eine Inkulturation des Christentums in Korea glaubt er, hier eine wichtige Quelle wieder aufgedeckt zu haben, die weiter erschlossen und genutzt werden sollte. Er selber hat mit der vorgelegten Arbeit sicher einen wichtigen Beitrag geleistet. Neben der Auseinandersetzung mit dem Inhalt der Schrift von AUGUSTINE im Rahmen der koreanischen Religiosität bringt er im 2. Teil sowohl den koreanischen Text (in seiner ursprünglichen Hangul-Fassung) als auch eine englische Übersetzung. Für die koreanische Missionsgeschichte – und darüber hinaus für die chinesische und japanische Missionsgeschichte ebenso – ist das Buch von großem Wert. DIAZ zeigt, wie AUGUSTINE die Vorarbeiten der jesuitischen Chinamissionare, allen voran MATTEO RICCI, aufgreift und eigenständig weiterentwickelt. Wenn man bedenkt, daß AUGUSTINE 1786 getauft wird und damit zu den ersten koreanischen Christen gehört und bis zu seinem Martyrium 1801 nur 15 Jahre als Christ gelebt hat, dann wird deutlich, in welcher kurzen Zeit das Christentum in Korea hat Wurzeln schlagen können.

Andererseits wird man doch wohl kritisch nachfragen müssen, inwieweit die Begeisterung für seinen Helden DIAZ nicht mitreißt, wenn er AUGUSTINE zum Begründer einer „koreanischen“ bzw. „östlichen Theologie“ macht. So schreibt er: „Augustine gab dem Christentum, ohne es zu ändern, eine verschiedene Form und Bedeutung. Er machte es zu einer östlichen Lehre und schuf dabei zugleich eine östliche und

koreanische Theologie“ (224). Bei der Zusammenfassung von AUGUSTINES Theologie entdeckt er darin sowohl eine „Befreiungstheologie“, eine „Theologie der Revolution“, erste Ansätze einer „Minjung-Theologie“, zeigt Spuren einer ökologischen, feministischen und pazifistischen Theologie auf und stellt den Laiencharakter heraus (284f.). Abgesehen von diesen übertreibenden Schlußfolgerungen enthält die Arbeit von DIAZ viel Material und offene Fragen, die Anlaß geben sollten, daß sich koreanische Theologen weiterhin mit diesem ersten Entwurf einer koreanischen Darstellung des Christentums befassen sollten.

Aachen

Georg Evers

**Dierks, Friedrich:** *Evangelium im afrikanischen Kontext. Interkulturelle Kommunikation bei den Tswana* (Missionswissenschaftliche Forschungen 19), Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/Gütersloh 1986; 206 S.

Nach über dreißigjähriger Tätigkeit als lutherischer Missionar unter den Tswana in Transvaal hat DIERKS in dieser Dissertation, die 1982 von der Universität von Südafrika angenommen wurde, die existentielle Frage aufgearbeitet, wie das Evangelium in der afrikanischen Kultur eine neue Inkarnation erlebt und dadurch die Ökumene bereichert. Einleitend zeigt er, daß dies eine technische wie auch eine theologische Aufgabe ist: Der vom westlichen Verständnis geprägte Missionar soll Menschen anderer Verstehensformen eine Realität weitervermitteln. Da muß seine Verkündigung den religiösen, sozialen und politischen Kontext der Empfänger berücksichtigen, sie muß empfangen-orientiert sein. In Afrika sind Symbolhandlungen dabei wichtiger als Worte. So muß nicht nur die Bibel sinngemäß – und nicht wörtlich – übersetzt werden; auch die nicht-verbale Kommunikationsmöglichkeiten verdienen große Beachtung. Sonst kommt es nicht zur Gemeindebildung, sondern zum gefährlichen Synkretismus.

Nach einleitenden Kapiteln grundsätzlicher Diskussion der Problematik stellt der Hauptteil die theoretischen Erkenntnisse auf den Prüfstein der praktischen Erfahrung und demonstriert diesen transkulturellen Vorgang mit vielen Beispielen aus dem Tswana-Bereich an drei Gebieten: Religion, Gottesbegriff und Heil. Jedermal wird zuerst nach dem Verständnis des Begriffes in der traditionellen Religion gefragt, dann wird die Verkündigung desselben durch die westlichen Missionare eruiert und kritisch hinterfragt, und schließlich wird die Rezeption durch das Christentum der Tswana festgestellt und analysiert. War die traditionelle Religion ganzheitlich, gemeinschaftsbezogen, dynamistisch, rituell und emotional, so kam der westliche Missionar mit einer Botschaft, die in seinem heimatlichen Kulturbereich bereits dualistisch, individualistisch, spiritualistisch, lehrhaft und dogmatisch ausgeprägt war. Es wird nicht polemisch, aber sachlich festgestellt, daß die Verkündigung durch diese Prägung oft blockiert wurde. Dennoch war Gott auch hier am Werk.

Die Kirche unter den Tswana lebt aus dem Evangelium – auf ihre Weise. Gott wurde als Vater angenommen, alte und neue Symbole flossen in den Ritus der Kirche ein und die religiöse Einheit der Gemeinschaft wurde durch Stammeskirchen einer Konfession gewahrt. Schwieriger war es, das geistlich dargebotene Heil in Christus auf alle Lebensbereiche auszuweiten und Leiden, Krankheit und das Kreuz Christi positiv zu verstehen. Das Wirken des Heiligen Geistes wurde selektiv als Kraftmitteilung aufgenommen. Bei aller Vorsicht vor synkretistischen Gefahren sieht DIERKS bei den weniger vom Westen beeinflussten Afrikanischen Unabhängigen Kirchen eine zentralere Stellung des historischen Jesus in der Verkündigung, ein stärkeres Gewicht des Heiligen Geistes in den Riten und eine konsequentere ganzheitliche Sicht von Heil und Heilung als in den Missionskirchen. Aufgrund der Ergebnisse gibt diese wertvolle Studie praktische Weisungen für die Mission in unsern Tagen.

Aachen

Hans-Jürgen Becken

**Whaling, Frank** (Ed): *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Mouton Publishers/Berlin–New York–Amsterdam (Vol. I: The Humanities) 1983; 492 p.; (Vol. II: The Social Sciences) 1985; 302 p.

Die beiden Bände bilden in gewissem Sinne die Fortsetzung des von J. WAARDENBURG herausgegebenen Werkes „Classical Approaches to the Study of Religion“. Sie behandeln den Zeitraum vom Ende des 2. Weltkriegs bis zur Gegenwart. Band 1 enthält nach einer einleitenden Studie zu den Unterschieden zwischen der sogenannten klassischen und der gegenwärtigen Zeit des Religionsstudiums durch den Herausgeber fünf große Kapitel, die von den verschiedenen humanwissenschaftlichen Gesichtspunkten her das Thema angehen. U. KING behandelt die historischen und phänomenologischen Ansätze, F. WHALING die vergleichenden Studien, aber auch das Studium der Religion in einem globalen Kontext, K. BOLLE das Studium der Mythen und anderer religiöser Texte, schließlich N. SMART das wissenschaftliche Studium der Religion in ihrer Pluralität. Bei der Bewertung der Beiträge kann nicht verschwiegen werden, daß, obwohl etwa U. KING „Religionswissenschaft“ häufig als Fremdwort bzw. Terminus technicus im englischen Text verwendet, der deutsche Anteil an der religionswissenschaftlichen Forschung nur sehr selektiv zur Sprache kommt. Dasselbe ist zu sagen im Hinblick auf außereuropäische bzw. nicht-nordamerikanische Beiträge zum Studium der Religion. Auf seine Weise bestätigt der Band die nach wie vor wirksame Höhe der Sprachbarrieren im abendländischen Raum, da im Grunde nur das mit einer weiterreichenden Rezeption rechnen kann, was ins Englische übersetzt ist. Der relativ kurze Beitrag von N. SMART (365–378) kann im übrigen nicht verbergen, daß die Behandlung des Studiums der einzelnen Religionen, nicht nur der Religion im Singular (in, über oder jenseits der Religionen?) in diesem Band praktisch ausfällt. Band 2, der die Beschäftigung mit der Religion aus dem Blickwinkel der Gesellschaftswissenschaften thematisiert, kann grundsätzlich nicht sehr viel anders gesehen werden als Band 1. Besprochen werden die psychologischen (D. WULFF), zweimal die soziologischen (M. HILL sowie G. KEHRER/B. HARDIN), die sozialanthropologischen (T. JACKSON) und die kulturanthropologischen Ansätze (J. OOSTEN), am Ende „Kulturanthropologie und die vielen Funktionen der Religion“ (W. VAN BECK). Gerade am Ende dieses Bandes vermißt man eine Art Quersumme der heutigen Bemühungen um Religion sowie die Beschreibung der Zukunftsperspektive. Sucht man letztere, sieht man sich zurückverwiesen an den Eingangsteil in Band 1, dessen Beobachtungen (wachsende Verästelung der Ansätze, stärkerer Einfluß der Gesellschafts- und Humanwissenschaften, die Bedeutung einer verbesserten Kommunikation für das Religionsstudium, die Implikationen, die sich aus der westlichen Natur des Großteils der Religionsstudien ergeben, der wachsende Einfluß des Marxismus, des interreligiösen Dialogs und der nicht-westlichen Wissenschaft, der Bezug zu Wahrheitsansprüchen, Philosophie und Theologie, das Religionsverständnis, Ziel und Natur der vorliegenden Daten, die Konsequenzen aus dem zunehmenden Interesse an den größeren Religionen, das Religionsstudium als Disziplin oder Feld von Studien, die Bedeutung des globalen Kontextes) sich in den durchgeführten Feldbeschreibungen erst ansatzhaft verifizieren lassen. Als Ansatzpunkt für eine kritische Selbstprüfung der Religionswissenschaft erfüllen aber auch diese beiden Bände ihren Zweck.

Bonn

Hans Waldenfels

**Douglas, Mary:** *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Reimer/Berlin 1985; 242 S.

Durch diese Übersetzung ist nun auch auf Deutsch ein Werk zugänglich, das inzwischen schon eine beträchtliche Wirkungsgeschichte gehabt hat und hinsichtlich der Grundthese durch die Autorin bereits selbst weiter ausgebaut und verfeinert worden ist. Insofern erübrigt sich eine „kritische“ Auseinandersetzung mit diesem Buch. Statt dessen ist es angebracht, auf das zu verweisen, was hierdurch in Bewegung gebracht worden ist.

Die Autorin, Ethnologin und Sozialanthropologin mit reicher Feldforschungserfahrung in Afrika, setzt sich hier kritisch mit den bekannten Thesen zu den „Primitiven“, wie sie im 19. und auch noch im 20. Jh. vertreten worden sind, auseinander. Sie hält es für falsch, die sog. „Primitiven“ aus einem Gefühl einer geheimen Überlegenheit heraus abzuqualifizieren. Statt dessen plädiert sie dafür, den Terminus beizubehalten (vgl. 122f.) und dies mit dem Ziel zu begreifen, daß es strukturelle Verwandtschaft zwischen uns und den „Primitiven“ gibt, wenn man nur ihr Verhalten richtig zu deuten vermag. In bezug auf Verunreinigung nämlich gilt: „Sowohl wir als auch die Buschmänner begründen das Vermeiden von Verunreinigungen mit einer drohenden Gefahr. Sie glauben, daß die Potenz eines Mannes geschwächt wird, wenn er auf der für die Frauen bestimmten Seite sitzt. Wir befürchten, daß wir durch Mikroorganismen krank werden könnten.“

Häufig sind die hygienischen Begründungen für unser Meidungsverhalten reine Phantasiegebilde. Der Unterschied zwischen ihnen und uns besteht nicht darin, daß sich unser Verhalten auf die Wissenschaft und das ihre auf Symbole stützt. Der eigentliche Unterschied ist der, daß wir in den verschiedenen Zusammenhängen nicht die gleichen, immer mächtigeren Symbole einsetzen. Unsere Erfahrung ist fragmentiert. Unsere Rituale schaffen eine Vielzahl kleiner Subwelten, die nicht zusammenhängen. Ihre Rituale dagegen schaffen ein einziges, symbolisch konsistentes Universum.“ (92f.).

Gerade dieses Denken in fragmentarischen Sektoren ohne Schau der alles umfassenden Einheit macht uns das Verstehen des „primitiven“ Denkens demnach so schwer. Wir müssen lernen zu sehen, „daß alle spirituellen Kräfte Teil des sozialen Systems sind. Sie drücken es aus und stellen Institutionen bereit, die es in Gang halten. Das bedeutet, daß die Kraft im Universum, letztlich mit der Gesellschaft verbunden ist, da alle möglichen Schicksalsveränderungen von Menschen ausgelöst werden, die eine bestimmte soziale Position innehaben. Daneben gibt es jedoch noch andere Gefahren, die ebenfalls beobachtet werden müssen, solche, die von Menschen wissentlich oder unwissentlich ausgelöst werden können, die nicht Teil der Psyche sind und die weder durch Initiation erworben noch in einem Lehrgang erlernt werden können. Es handelt sich um die Verunreinigungskräfte, die der Vorstellungsstruktur selbst angehören und die einen symbolischen Bruch dessen, was verbunden sein soll, oder ein symbolisches Zusammenfügen dessen, was getrennt sein soll, bestrafen. Daraus folgt, daß Verunreinigung eine Gefahr ist, die wahrscheinlich nur dort droht, wo die Strukturlinien – seien es die des Kosmos oder die der Gesellschaft – eindeutig definiert sind.“ (149)

Es ist der deutschen Übersetzung zu wünschen, daß dadurch all die noch in diese wichtige Diskussion um das Verstehen der „Primitiven“ zum Zwecke eines besseren Begreifens von uns selbst einbezogen werden, die bislang mangels ausreichender Englischkenntnisse von der Teilnahme an der Diskussion ausgeschlossen waren.

Hannover

Peter Antes

**Greschat Hans-Jürgen/Kraatz, Martin:** *Buddhismus*, Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1985; 88 S.

Für eine breitere Öffentlichkeit als erste Einführung wird auf knappem Raum das den verschiedenen buddhistischen Schulen Gemeinsame auf der Grundlage einschlägiger Texte erläutert. Der kleine Band reiht sich als Bd. 2 in die von R. KAKUSCHKE und U. TWORUSCHKA herausgegebene Informationsreihe „Religionen“ – nach Bd. 1: *Islam* und vor Bd. 3: *Christentum* – ein. Grundlegende Gesichtspunkte sind I. Leiden, II. Nichtanhängen, III. Anatta, IV. Mettā. Ohne die kultur- und sprachbedingten Schwierigkeiten der Vermittlung zu verdecken, ist den Verfassern doch eine hilfreiche Einführung gelungen, die dann der Leser nach Wunsch durch weiterführende Lektüren vertiefen kann.

Bonn

Hans Waldenfels

**Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte**, hrsg. von ALFRED RUPP, Band 4, Verlag A. Rupp/Saarbrücken 1982; 284 S.

Die fünf Beiträge dieses Bandes befassen sich mit sehr verschiedenen Themen. Zunächst stellt J. RIES zusammen, was dank einer langen Erforschung des Manichäismus beim gegenwärtigen Stand des Wissens über MANI, sein Leben und seine Lehre zu sagen ist. Dann untersucht TAKEJI IBARAKI die Bedeutung der Rationalisierungskonzeption MAX WEBERS für die Gegenwart mit Blick auf die Modernisierung im allgemeinen und für Japan im besonderen und stellt fest, daß wir der Untersuchung des Modernisierungsprozesses in Japan dem politischen Moment vor dem religiösen den Vorzug geben“ (44) müssen. P. GERLITZ zeigt bei seiner Begriffsgeschichte von „Synstase“ Kontinuität und Differenz zwischen dem antiken Gebrauch und dem durch die griechisch-christlichen Schriftsteller auf. C. STERCKX versucht in Anlehnung an die Grundthesen DUMÉZILS über die indo-europäischen Götter Sicheres bezüglich der Theogonie in Irland zu ermitteln, und A. RUPP, wie immer sachgemäße Terminologie bemüht, versucht eine präzise Klärung der Begriffe Enstase, Ekstase, Synstase und Kenostase (225–228), indem er auch auf deren Verwendung in der Religionsforschung wie in der Tiefenpsychologie eingeht.

Hannover

Peter Antes

**Klöckner, Michael/Tworuschka, Udo** (Hrsg.): *Besitz und Armut* (Ethik der Religionen – Lehre und Leben 4), Kösel/München, Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1986; 173 S.

Nach *Sexualität, Arbeit und Gesundheit* ist nun der 4. Band der Reihe dem Themenkomplex von *Besitz und Armut* gewidmet, der in allen religiösen Traditionen thematisiert wird.

H.-J. LOTH zeigt die unterschiedlichen Positionen innerhalb der Geschichte des Judentums, die von einer ersten Phase, in der Eigentum als „ein Segen Gottes verstanden (Gen 26, 12ff.)“ (11) wird, über die Psalmen, in denen „der Arme mit dem Frommen gleichgesetzt“ (13) wird, bis zur Verpflichtung zur Wohltätigkeit im Sinne des MAIMONIDES reicht. „Die Ordnungsmetaphysik des Maimonides entwickelt sich in zwei Richtungen: Die staatliche Ordnung setzt einerseits den Schutz des Eigentums voraus, andererseits die soziale Solidarität, was wiederum soziale Ungerechtigkeit und Bedrückung ausschließt.“ (18) In der Praxis hat dies, wie das Beispiel Israel heute zeigt, zu einer Aufgabenteilung geführt: „Die Gemeinschaft, d. h. der Staat übernimmt die großen

Aufgaben der Wohlfahrt, die freiwilligen Vereine dagegen die Hilfe in besonderen Fällen.“ (21)

F. TRZASKALIK behandelt den *Katholizismus* und R. KRAMER den *Protestantismus*. Beide referieren die unterschiedlichen Positionen, wie sie sich in den einzelnen Büchern der Bibel und in der christlichen Tradition finden. TRZASKALIK resümiert: „sinntragendes Motiv der christlichen Stellungnahme zur Problematik ‚Armut/Besitz‘ ist durch lange Zeiten eher Besitz/Eigentum denn Armut gewesen.“ (25) Eine nüchterne Analyse der geschichtlichen Epochen nämlich ergibt, „daß die christliche Praxis hinsichtlich Armut und Besitz weitgehend von der jeweiligen Einschätzung von Besitz/Eigentum geprägt worden ist. Tatsächlich gelebte Armut, freiwillige Armut als bewußt gewählte Möglichkeit der Nachfolge Christi ist vor allem in den ‚radikalen‘ Bewegungen zu finden – also bei Minderheiten.“ (25) KRAMER betont dagegen das Armsein im theologischen Sinne. „Der geistlich Arme hat gegenüber dem Reichen einen anderen Wertekatalog. Er glaubt nicht, sein Leben selbst sichern zu können, sondern setzt seine Hoffnung auf Gott; er ist zwar machtlos, aber dafür reich in der Gewißheit ewigen Heils. Von dort bekommt Armut ihre Würde. Nach evangelischem Verständnis kann darum die freiwillig gewählte materielle Armut des Mönchtums nicht als eine besondere Gestalt christlicher Existenz bezeichnet werden.“ (46) Leider beschränken sich beide Autoren ausschließlich auf theologische Stellungnahmen, so daß sozialgeschichtliche Aspekte (man denke etwa an die Arbeiten von THOMAS FISCHER u. a. zur Zeit unmittelbar vor der Reformation) außer Betracht bleiben.

M. TWORUSCHKAS Darstellung der Thematik für den Islam kommt zu dem Ergebnis: „Reichtum wird in vielen Koranversen als Gefahr dargestellt, die von Gott und der wahren Religion ablenken kann. Als soziale Verpflichtungen werden Sadaqa und Zakāt häufig erwähnt, von denen die letztere bis heute als Bestandteil der fünf Grundpflichten eine besondere Bedeutung besitzt. Allerdings büßte sie einen Teil ihres frühen sozialen Charakters ein, so daß später weniger Bedürftigkeit des Empfängers als vielmehr das spirituelle Heil des Gebers im Mittelpunkt stand.“ (67) Die freiwillige Armut wird lediglich in der islamischen Mystik propagiert, konnte aber sonst keine Anerkennung unter den Muslimen finden.

H. E. HAMER und N. HANADA sehen unterschiedliche Tendenzen im Buddhismus und unterscheiden vor allem Hinayana (besser wohl: Theravada) und Mahayana, wobei sie beim zuletzt genannten die Richtungen des Amida- und des Zen-Buddhismus gesondert abhandeln. Es wird dabei deutlich, daß sehr unterschiedliche Vorstellungen von Besitz und Armut vorliegen, was vielleicht am klarsten durch die Entstehung der Komeito-Partei in Japan 1964 dokumentiert werden kann, die im Zuge der buddhistischen Erneuerungsbewegung der Soka Gakkai die Einführung einer „Wohlstandswirtschaft“ verwirklichen will.

P. J. OPITZ unterstreicht die Gefahr, die nach Auffassung der Konfuzianer und Taoisten „von Armut und Reichtum für das korrekte Verhalten des Menschen und die Ordnung der Gesellschaft ausgehen können, doch sind sie der Auffassung, daß sowohl der konfuzianische ‚Edle‘ (chün-tzu) wie auch der taoistische ‚Weise‘ (sheng-jen) diesen Gefahren gewachsen sind, indem sie weder Reichtum noch Armut überschätzen.“ (114)

H. BALZ spricht schließlich über „Afrikanische Stammesgesellschaften“ am Beispiel der Bakossi in Kamerun. Ein Beitrag zum Hinduismus fehlt.

Abschließend läßt sich als Gesamtergebnis mit den Herausgebern festhalten: „Die Fürsorge der Religionen für die Armen kann zwar als ein vorherrschendes Leitmotiv religiöser Ethik bezeichnet werden, doch sind auch hier erhebliche Differenzierungen in Hinsicht auf die als hilfsbedürftig anerkannte Armut und auf die Formen der Hilfeleistung nicht zu verkennen. Die freiwillige Armut als religiöser Heilsweg etwa

wird teils vorgezogen, teils akzeptiert, teils schwarz verurteilt. Die Rolle der Armen als Objekt der Reichen, die Liebe, Mildtätigkeit, Mitleid ausüben müssen, wird auch in den Religionen mit teils scharfen Grenzziehungen zwischen den selbstverschuldet (nicht zu unterstützenden) und unverschuldet (zu unterstützenden) Armen versehen. Die religiös gebotenen Maßnahmen und Einrichtungen für die unverschuldet in Armut geratenen Mitmenschen sind in den Artikeln dieses Bandes jeweils genau wiedergegeben.“ (158)

Hannover

Peter Antes

**Rupp, Alfred** (Hrsg.): *Religion, Kultur und Gesellschaft* (Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte 19) Verlag A. Rupp/Saarbrücken 1984; 152 S.

Der Band enthält die Vorträge, die auf dem 1. Symposium der Deutsch-Ostasiatischen Vereinigung für Forschung über Religion, Anthropologie und Kultur, das vom 11.–13. April 1983 in der Keimyung Universität Taegu/Korea stattfand, gehalten wurden. In einer Art Grundsatzreferat versucht A. RUPP die Begriffe Religion, Kultur und Gemeinschaft als Elemente personaler Totalität zu bestimmen und zu beschreiben (insbes. 18ff.) und sich für eine eindeutige Präferenz zugunsten der Religionsforschung einzusetzen und damit von anderen, s. E. „unsachgemäßen“ Entwürfen abzusetzen (vgl. 17).

SUNG-CHAN CHOI beschreibt das starke Anwachsen der protestantischen Kirche in Korea im Laufe dieses Jahrhunderts als Prozeß einer zunehmenden Sozio-Politisierung. M. DIETRICH vergleicht Himmelfahrtserzählungen über Herrscher und Gläubige aus der chinesischen (König Mu), altorientalischen (Priester Adapa und König Etana) und jesidischen (ein Gläubiger) Mythologie und zeigt deren Gemeinsamkeiten und die Unterschiede auf (76–78).

DOK-KYU PARK behandelt das Thema „Erziehung zur Familie im Rahmen von Religion“. Dabei ist die „Notwendigkeit einer bewußten Führung zum Wesen der Familie (...) ein Ruf an die Gemeinschaft aller für die Erziehung des Menschen Verantwortlichen“. „Den Menschen zu seinem echten Sein zu führen, zur Totalität seines Menschseins, zur Familie, ist seine Bestimmung mit dem letzten Ziel der Ruhe in Gott, der letztlich echten Begegnung.“ (102)

W. LEIFER schließt mit seinem Beitrag „Bärenverehrung im eurasisch-nordamerikanischen Raum. Das Tier in religiösen und kulturgeschichtlichen Zusammenhängen, Teil 1“ die Reihe der Vorträge ab.

Hannover

Peter Antes

**Von Stietencron, Heinrich** (Hrsg.): *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Patmos/Düsseldorf 1986; 292 S.

Der vorliegende Band enthält die überarbeitete Fassung einer Ringvorlesung, die im WS 1982/83 als religionswissenschaftliche Veranstaltung an der Universität Tübingen stattfand. Mit „Gedanken zur Theologie“ von H. v. STIETENCRON beginnt die weitgespannte Thematik. Es wird deutlich, daß sich Theologie entfaltet, wenn das spekulative Denken „argumentativ und deduktiv versucht, die Gegenheiten des Daseins der Welt und des Menschen zu erklären“. (18) Demnach haben „Theologen auch die Aufgabe, die Ziele immer weiter zu stecken, die Horizonte zu erforschen, die sich neu eröffnen, und Richtungen zu weisen, Orientierungshilfen zu geben für eine Gesellschaft, der mehrere Wege zur Wahl stehen“. (23) So gesehen, ist Theologie – wie es K. GOLDAMMER systematisch ausführt – „denkende Bewältigung und Darstellung der Religion mit

nichtreligiösen (oder: nicht mehr religiösen) Mitteln“ (33) und zugleich „normenbildende Wissenschaft“ (37), „verbale Formulierung und Systematisierung von Erfahrungen“. (36) So erfüllt sie „letztlich eine *ähnliche Funktion wie das religiöse Symbol*, nur mit anderen Mitteln, auf einer anderen Ebene menschlicher Geistigkeit, in anderen kommunikativen Beziehungen und an anderer Stelle im Ganzen der Religion“. (44)

J. ASSMANN verteidigt die These, daß es im Alten Ägypten Theologien und Theologen gab (48) und zeigt an drei Phasen aus dem Neuen Reich (d. h. 1500–1100 v. Chr.), was das konkret bedeutet (vgl. das Resümee 68f.). B. GLADIGOW liefert eine bedeutungsgeschichtliche Interpretation des Wortes „Theologie“ im antik-griechischen, d. h. vorchristlichen Kontext. B. LANG beschreibt am Beispiel von Esra und Jesus Sirach den Übergang „Vom Propheten zum Schriftgelehrten“ im Frühjudentum (vgl. insbesondere die Merkmale 107f.), während J. MAIER die zahlreichen „Möglichkeiten und Formen theologischer Exegese im Judentum“ in Form eines historischen Überblickes darstellt.

Anhand vieler schöner Beispiele aus den Gesprächen zwischen dem buddhistischen Mönch NAGASENA und dem Großkönig MENANDER kann A. PAYER eindrucksvoll demonstrieren, daß eigene Erfahrung und Schlagfertigkeit sowie umfassendes Wissen und die Kunst der Argumentation den idealen Mönch im Buddhismus auszeichnen, „wenn man unter Kunst der Argumentation nicht nur die formal-logischen Regeln versteht, sondern die Kunst, aus Geist und Buchstaben des Buddhismus heraus inhaltlich so zu argumentieren, daß dem anderen die Einwände wegbleiben und er alles als einleuchtend empfindet“. (146)

Da sich im nicht-theistischen Raum Chinas nur schwer ausmachen läßt, was einem „Theologen“ als Entsprechung gegenübergestellt werden kann, wählt T. Grimm den „weisen“ und den „edlen“ Menschen, die er in seinem Beitrag skizziert, wobei zu bedenken ist, daß sich neben diesen beiden Menschentypen noch andere hervorragende und vorbildliche Menschentypen (nämlich der „Tüchtige“ und der „Gute“ nennen lassen (vgl. dazu 158f.).

H. GAUBE zeigt in einem historischen Überblick das Verhältnis zwischen Staat und Religion, d. h. den Herrschenden und den Religionsgelehrten in Iran von den vorislamischen Achemeniden bis heute auf. S. RAEDER geht am Beispiel Luthers der Frage nach, wie der Theologe zum Reformator wird, als welcher sich Luther nie selbst bezeichnet hat. Die Antwort liegt im neuen Charakter der Theologie Luthers. „Sie ist nicht mehr ein objektives Lehrgebäude, das von Gott und seinen Werken handelt, aber die Frage, wie Gott zu mir steht, offenläßt oder nur indirekt durch Beschreibung allgemeiner Strukturen beantwortet, sondern seit Luther und mit Luther gehört das ‚pro me‘ wesentlich zur Sache der Theologie.“ (198) G. KEHRERS Beitrag „Theologien und religiöse Organisationen“ sieht in der Theologie „die rationale Variation gegebenen religiösen (mythischen) Materials“ und begreift Organisationen als „soziale Einheiten (oder menschliche Gruppenbildungen), die mit dem Zweck errichtet wurden, spezifische Ziele zu erreichen“. (201) Das Rasonieren bzw. Theologisieren gehört so zum Prozeß der internen Kommunikation, wobei der „Streit um die richtige Definition der Ziele und die richtigen Mittel für diese Ziele“ (213) durchaus einen wichtigen Stellenwert in dieser Kommunikation haben kann.

H. CANGIK stellt den Frankfurter Latinisten WALTER F. OTTO vor und zeigt an seinem Buch „Die Götter Griechenlands“ (1929) eine „neue“ Sehweise, eine Art „profane Religion“ (228), die so deutlich wird: „gegen Rationalismus, Historismus; gegen den Entwicklungsbegriff; Religion – die Mitte der Kultur; Zeitkritik und aktualisierende Betrachtungsweise“. (224)

Zwei theologische Beiträge schließen den Band ab: N. GREINACHER nimmt „cum ira et studio“ (sic? 239) für die Theologie und Praxis der Befreiung in Lateinamerika Stellung,

und E. KÄSEMANN sagt über die evangelische Wahrheit: „Sie ist kein Depositum auf einer himmlischen Bank. Sie ist Entdeckung einer irdischen Begegnung, und deren Resultat stimuliert zu Umbrüchen im eigenen Leben und zur höchst parteilichen Teilnahme an den Umbrüchen unserer Zeit.“ (270)

Diese recht knappen Nennungen der Anliegen, die in den verschiedenen Beiträgen zum Ausdruck kommen, haben ihren Sinn erfüllt, wenn sie den Leser neugierig machen, den einen oder anderen Beitrag einmal ganz zu lesen. Die Lektüre lohnt sich bestimmt.

Hannover

Peter Antes

**Stolz, Fritz:** *Christentum* (Religionen 3), Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1985; 127 S.

Wie schon in den ersten beiden Bänden (Islam, Buddhismus) soll auch hier durch Kurzkommentare und Textzitate in die (inzwischen fremd gewordene) Religion *Christentum* eingeführt werden. Anhand von fünf Kapiteln (Das Bekenntnis des Glaubens; Religiöses Verhalten der Gemeinschaft und des Einzelnen; Die Gestalt der Kirche; Verhalten in der Welt; Christentum nach der Aufklärung) wird eine große Informationsbreite entfaltet, die aufgrund gut ausgewählter Texte aus der Bibel wie der späteren Tradition einen lebendigen Eindruck von der Vielfalt der Glaubensrichtungen innerhalb des Christentums und von der verbindlichen Grundausrichtung des christlichen Daseins vermitteln. Als besonders gute Beispiele für den differenzierten Umgang bei der Darstellung seien hier die Aussagen zur Ämterfrage (96ff.) und das letzte Kapitel „Christentum nach der Aufklärung“ (118ff.) genannt und lobend hervorgehoben. Trotz des recht bescheidenen Seitenumfanges sollte dieses Büchlein nicht unbeachtet bleiben, sondern in die Hände all derer gelangen, denen an sachlicher Information über das Christentum gelegen ist.

Hannover

Peter Antes

## WEST-ÖSTLICHE BEGEGNUNG

**Abeyasingha, Nihal:** *The Radical Tradition. The changing shape of Theological Reflection in Sri Lanka*, The Ecumenical Institute/Colombo, Sri Lanka 1985; VI und 232 S.

Wie A. im Vorwort erklärt, ist die vorliegende Arbeit hervorgegangen aus der Lebenserfahrung des Autors in so verschiedenen Bereichen wie der Priesterausbildung, des Unterrichts in einer Abteilung „christlicher Kultur“ an der staatlichen Universität von Kelaniya, der Begegnung mit der christlichen Volksfrömmigkeit und anderen Anfragen von Nichtchristen. Die Arbeit möchte auf zwei Fragen Antwort geben: Welche Form der Artikulation hat der „christliche Text“ in den 450 Jahren christlicher Präsenz in Sri Lanka genommen? Gibt es Elemente des „Kontextes“, die heute aufgegriffen werden müssen und die den „Text“ verändernd gestalten? Die in drei Hauptteilen gegliederte Arbeit will zunächst die geschichtlichen Perspektiven des Christentums in Sri Lanka darstellen, indem sie von den Anfängen des Christentums auf Sri Lanka die Art der Verkündigung, die Auseinandersetzung mit den jeweiligen politisch Mächtigen und die Aussagen zu gesellschaftlich brisanten Themen referiert und kritisch durchleuchtet. Besonderes Gewicht legt A. dabei auf die Verschiedenheit des Vorgehens von Christentum und Buddhismus, wie es sich in der Auseinanderset-

zung und Begegnung der beiden Religionen in Sri Lanka zeigt. Die christliche Argumentation und Selbstdarstellung bevorzugt eindeutig die kognitiven Elemente und die logische Darstellung allgemeiner Prinzipien und Grundsätze. Während der Buddhismus auf Sri Lanka schon früh eine Symbiose mit der Volksfrömmigkeit der Singhalesen eingegangen ist und viel mehr den Bereich der Gefühle (affectivity) berücksichtigt und damit die Menschen umfassender erreicht. Was das Verhalten der Kirche zu den politisch Mächtigen angeht, so merkt A. kritisch an, daß vor allem in jüngster Zeit die Kirche immer stärker den status quo zu erhalten sucht und in einer Art Minderheitenkomplex sich vor kritischen Äußerungen scheut. Demzufolge fördere sie die Privatisierung des Glaubens der Christen.

Der zweite Hauptteil beleuchtet die theologischen Perspektiven. Zunächst werden Theologen vorgestellt, die den Dialog mit den sozio-ökonomischen Gegebenheiten aufgenommen haben, wie PAUL CASPERZ, TISSA BALASURIYA und YOHAN DEVANANDAM. Bei den Theologen, die den Dialog mit dem Buddhismus führen, unterscheidet A. zwischen Theologen wie LYNN DE SILVA, L. RATNASEKERA und D. T. NILES, die Ähnlichkeiten zwischen Buddhismus und Christentum als Ausgangspunkt nehmen. Unter der Überschrift „Der Dialog der gegenseitigen Bereicherung“ behandelt er dann die Theologie des christlich-buddhistischen Dialogs von ALOYSIUS PIERIS, ANTONY FERNANDO und MICHAEL RODRIGO. Der dritte Hauptteil versucht, eine Synthese der geschichtlichen und theologischen Argumente zu finden, um zu einem Entwurf einer kontextuellen Theologie für Sri Lanka zu kommen. Dabei werden die bisher vorgebrachten theologischen Entwürfe kritisch durchleuchtet und nach drei verschiedenen Modellen geordnet. Dies führt zu einer manchmal arg gewundenen Argumentation, die immer bemüht ist, einen Mittelweg zwischen den Extremen zu finden. Bei der Formulierung des Schlußergebnisses ist A. sehr vorsichtig, indem er feststellt, daß es zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht möglich sei, eine kontextuelle Theologie für Sri Lanka vorzulegen. Seine Ausführungen will er als Vorüberlegungen verstanden wissen, die helfen sollen, „daß die Christen nicht nur Erben der kulturellen Tradition Sri Lankas sind, die stark vom Buddhismus geprägt wurde, sondern selber zu einer Bereicherung und Wachstum der Kultur beitragen, indem sie ihr christliches Erbe mitteilen“. (225)

Das Buch gibt einen guten Überblick über die gegenwärtige theologische Diskussion auf Sri Lanka. Für alle, die an kontextueller Theologie in Asien interessiert sind, wird hier – unter teilweiser Berücksichtigung der Diskussion in anderen asiatischen Kirchen – eine gute Zusammenschau über ein abgegrenztes Gebiet gegeben. Bei der Fülle des Stoffes für den geschichtlichen und theologischen Teil bleibt es nicht aus, daß A. oft des längeren andere Autoren zitiert und Argumente der besprochenen Theologen sehr knapp und manchmal schon verkürzt wiedergibt. Mit seinen abschließenden Überlegungen zur kontextuellen Theologie greift er viele grundsätzliche Frage auf, die auch über Sri Lanka hinaus von Bedeutung für die gegenwärtige theologische Debatte sind.

Aachen

Georg Evers

**Gutheinz, Luis:** *China im Wandel. Das chinesische Denken im Umbruch seit dem 19. Jahrhundert* (Fragen einer neuen Weltkultur 1), Peter Kindt/München 1985; 170 S.

Das Buch geht auf Vorlesungen an der Hochschule für Philosophie in München im SS 1984 zurück, die LUIS GUTHEINZ, Professor für dogmatische Theologie an der katholischen Fugen-Universität in Taipei, als Gastprofessor übernommen hatte. Das in drei Kapitel gegliederte Werk beginnt mit einer Einführung in das chinesische Denken

in seiner klassischen Form. Dabei werden die drei religiösen Kräfte in China, der Konfuzianismus, der Taoismus und der Buddhismus in ihrem Einfluß auf die ethischen und sozialen Ordnungen gezeigt. Das zentrale 2. Kapitel zeigt die geschichtliche Entwicklung und die darin sich ereignenden Umbrüche seit dem 19. Jahrhundert. Gezeigt werden die Anstrengungen zu einer grundlegenden Reform Chinas durch chinesische Intellektuelle zu Beginn des 19. Jh.s, die durch die imperialistische Intervention des Westens nie richtig zum Tragen kommen konnten. Beschrieben werden die 4. Mai-Bewegung und andere Strömungen, die dann durch das Mächtigwerden der chinesischen Kommunisten unter MAO ZEDONG vom aufgehenden „Roten Stern“ über China abgelöst und verdrängt werden. Ausführlich wird auch der Aufstieg und teilweise Rückgang des Christentums während dieser Periode gezeigt und nach Gründen für die Schwierigkeiten des Fußfassens des Christentums gesucht. Dabei wird neben den Schwächen der christlichen Missionsmethode auf die Probleme der Begegnung des Christentums mit dem Konfuzianismus, dem Taoismus und dem Buddhismus eingegangen. Bei der Beschreibung des heutigen Denkens in China wird zwischen der Volksrepublik China und Taiwan verständlicherweise unterschieden. Dasselbe getrennte Vorgehen wird auch für das Schlußkapitel „Aufbruch in die Zukunft“ gewählt, in dem jeweils für das Festland China und Taiwan getrennt die sozial-ökonomische Dimension, der sozial-politische Bereich und die kulturell-geistig-religiöse Ebene behandelt werden.

Man merkt dem Buch an, daß es aus einer reichen langjährigen Erfahrung und Mitleben im chinesischen Welt- und Denkbereich geschrieben wurde. Es ist sicher ein Glücksfall, daß mit diesem Band die Reihe *Fragen einer neuen Weltkultur* eröffnet wird, in der es um die Problematik der interkulturellen Kommunikation gehen soll. Wie das Vorwort ausweist, hat G. in dem vorliegenden Buch sehr stark seine eigenen Bemühungen um die Begegnung mit der chinesischen Welt der Kultur und Religionen einfließen lassen, wie sie sich in vielen Jahren des Lebens und Arbeitens im chinesischen Raum gestellt haben.

Man merkt dem Werk an, daß es auf Taiwan geschrieben wurde, d. h. auf einer Insel am Rande des großen China, wo unter besonderen politischen, ideologischen und wirtschaftlichen Bedingungen versucht wird, die „eigentliche“ chinesische Tradition fortzuführen und wo durch die Politik der Abgrenzung es kaum Möglichkeiten gibt, zu einem Austausch und zu einer Begegnung mit dem chinesischen Festland zu gelangen. G. bemüht sich sicher, die Entwicklung auf dem Festland unter der Herrschaft der kommunistischen Partei objektiv zu schildern und von ideologisch fixierten Vorurteilen fortzukommen. Seine Bewertung der Person von JIANG JIESHI (CHIANG KAI-SHEK) bleibt erstaunlich positiv. Kann man auch heute noch unter Berücksichtigung der Politik der Guomindang auf Taiwan seit 1949 von dem „überzeugten Christen Jiang Jieshi“ reden, ohne kritisch auf die Geschichte der Beziehung zwischen der Guomindang und kirchlichen Kreisen (z. B. KARDINAL YÜPING) einzugehen? Bei der Diskussion der Bevölkerungspolitik der VR China und ihrer problematischen Ein-Kind-Politik merkt G. kritisch das Schweigen der katholischen Kirche auf dem Festland zu diesem Fragenkomplex an. Sicher zu Recht. Aber es läßt sich schon fragen, warum er nicht eine ähnliche Frage an die Kirche auf Taiwan richtet, die in Fragen der Menschenrechtsverletzungen und politischen Verfolgung Andersdenkender ebenfalls ein höchst problematisches Schweigen wahr.

Diese Rückfragen sollen nicht den Wert des vorliegenden Buches in Frage stellen. Es handelt sich um einen guten Entwurf zu einer kritischen Durchleuchtung der Begegnung zwischen dem Westen und China, zwischen dem Christentum und der chinesischen geistigen und religiösen Welt zu kommen. Die von G. aufgeworfenen Fragen, Antworten und Ausblicke in die Zukunft sind nicht nur für China allein interessant und

weiterführend, sondern geben auch viele Hinweise für die weitere Problematik der Begegnung des westlichen mit dem asiatischen Denken und des Christentums mit der geistigen und religiösen Welt Asiens.

Aachen

Georg Evers

**Tibi, Bassam:** *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 531), Suhrkamp/Frankfurt 1985; 325 S.

Der aus Syrien stammende B. TIBI ist seit 1973 als Professor für internationale Politik an der Universität Göttingen tätig und durch eine Reihe von Arbeiten zu Fragen des Islam in der heutigen Zeit, u. a. *Die Krise des modernen Islams* (München 1981) hervorgetreten. Das Buch ist in vier Kapitel und ein Nachwort gegliedert. Das 1. Kapitel setzt mit der Fragestellung des Buches ein: Was heißt kulturelle Bewältigung sozialen Wandels im Islam? Mit. C. GEERTZ versteht T. Religion und auch den Islam als „kulturelles System“, das die Menschen motiviert, indem es eine allgemeine Seinsordnung formuliert, die der Wirklichkeit zu entsprechen scheint. (23) Seine eigene Ausgangsthese formuliert T. so: Religiöse Systeme – als Ingredienz der Religion in ihrer Eigenschaft als kulturelles System – werden zwar von der Realität geprägt, vermögen aber ihrerseits durch entsprechende menschliche Handlungen die Realität selbst auszurichten. (29) Mit diesem Vorverständnis wird dann von T., der sich selbst als „islamischer Säkularist“ (56) bezeichnet, ein Abriss der Geschichte des Islam geboten. Das zweite Kapitel befaßt sich mit der Problematik nach der Wechselwirkung von Kultur als Symbolsystem und gesellschaftlicher Realität als Sozialstruktur. Für den Islam lassen sich zwei extreme Antworten nennen. Die eine optiert für eine Übernahme westlicher Kulturmodelle – eine Haltung einer verwestlichten Elite. Die andere Antwort von T. als „Nativismus“ charakterisiert, lehnt alle kulturellen Innovationsanstrengungen ab und plädiert für eine Wiederholung der traditionellen Kultur, um die Probleme der Gegenwart und der Zukunft zu meistern. (75) Die grundlegenden Analysen (Kap. 1–3) dienen der Vorbereitung für die Untersuchung der zentralen Elemente des islamischen kulturellen Systems, der Rechtsfragen (šarī‘a), der Sprache und des Erziehungssystem (Kap. 4). T. lehnt den Begriff der „Re-Islamisierung“, der zur Beschreibung des Phänomens des islamischen Revivalismus viel gebraucht wird, als unpassend zurück. „Die Rückkehr des Islams als politische Ideologie ist nicht als Re-Islamisierung, sondern angemessener als ... Re-Politisierung des Sakralen zu charakterisieren.“ (158) Die 40 islamischen Gesellschaften in der Welt haben alle gemeinsam, daß sie einem extrem rapiden und ungleichen sozialen Wandel unterliegen. Für die gegenwärtige Situation ebenso gemeinsam ist nach T., daß diese Gesellschaften sich nicht um innovative Zukunftsperspektiven bemühen, sondern vielmehr rückwärtsgewandt versuchen, die eingetretene Entwicklung rückgängig zu machen und die Realität als eine Abweichung vom Islam zu verdammen. Dies wird anhand von Fallbeispielen wie Ägypten, Iran, Marokko und Saudi-Arabien belegt. Als anthropologisches Wesensmerkmal der islamischen Kultur nennt T. den Begriff des „behavioral lag“, d. h. das Phänomen, daß die geglaubte Norm nicht im Einklang mit den tagtäglich unternommenen Handlungen steht. (210) Im Nachwort werden die Überlegungen zusammengefaßt und präzisiert. T. macht deutlich, daß er nicht für eine Welteinheitsgesellschaft plädiert, sondern durchaus an einer kulturellen Vielfalt festhält. Er fordert eine interkulturelle Kommunikation auf Weltebene als strukturellen Rahmen des rapiden sozialen Wandels in der islamischen Welt. Zugleich macht er auf die bestehende „interkulturelle Asymmetrie“ aufmerksam, die zwischen der westlichen

und der islamischen (wie auch anderer außerokzidental) Kulturen gegenwärtig bestehen. T. argumentiert gegen die Errichtung eines „islamischen Ghetto“, eines Versuchs der Wiederherstellung einer rein islamischen Ordnung, die er als eine „romantische Entwicklungsideologie“ bezeichnet. (230) Am Ende gesteht T. ein, daß er mit seinen Ausführungen den „hohen Grad der Komplexität“ des anstehenden Problems deutlich gemacht habe, daß er sich aber nicht in gleichem Maß instande sähe, auf die vielen damit eröffneten Fragen eine Antwort zu geben. (242) So schließt er mit der Forderung, daß „in dieser neuen historischen Situation Änderungen am islamischen kulturellen System vorgenommen werden müßten, die die Muslime befähigen könnten, den rapiden sozialen Wandel ihrer Gesellschaften kulturell zu verarbeiten“. (242)

Das Buch von T. ist eine anregende Lektüre, die über den Rahmen der islamischen Länder hinaus auch für andere Länder, wie z. B. in Afrika und Asien, die Fragen des Zusammenstoßes traditioneller Kulturen mit der expansiven und aggressiven westlichen Kultur thematisiert. T. vermeidet die Einseitigkeiten und schnellen Lösungen und versucht immer die ganze Bandbreite der Faktoren zu berücksichtigen, die hier im Spiel sind. Seine Studie macht deutlich, daß die drängenden Fragen der interkulturellen Kommunikation nicht allein durch Vertreter einer wissenschaftlichen Fachrichtung adäquat beantwortet werden können, sondern das interdisziplinäre Zusammenwirken voraussetzen.

Aachen

Georg Evers

**Waldenfels, Hans/Immoos, Thomas** (Hrsg.): *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festgabe für Heinrich Dumoulin SJ zur Vollendung des 80. Lebensjahres*, Grünewald/Mainz 1985; 324 S.

Es gehört zu den Standardbemerkungen bei der Besprechung von Sammelwerken, wie dies Festschriften nun einmal sind, daß bei der Fülle der Beiträge die kritische Würdigung sich nur auf einige ausgewählte Beispiele beziehen kann. Einen guten Zugang zu dieser Festschrift und dem mit ihr Geehrten bieten die Biographie und die Bibliographie HEINRICH DUMOULINS (316–322). Bei der Durchsicht dieser Angaben wird auch die Aufteilung der Festschrift in die vier Bereiche: Zenstudien, Religiöse Erfahrung und Glaube, Fernöstliche Weisungen und Ost-Westliche Begegnung verständlich und einleuchtend. Das Lebenswerk HEINRICH DUMOULINS umfaßt alle diese Bereiche, in ihnen hat er gewirkt und in vieler Beziehung verdient er den Ehrentitel, „Pionier“ gewesen zu sein. In die Titelformulierung *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube* führen einmal das Geleitwort von HANS WALDENFELS und der unter dieser Überschrift verfaßte Beitrag von ZWI WERBLOWSKY ein. Von den sechs Beiträgen zum Thema „Zenstudien“ sind drei von Jesuiten aus Japan verfaßt. Unter ihnen verdient der Beitrag von ENOMIYA-LASSALLE besondere Beachtung, da mit ihm ein langjähriger Wegbegleiter DUMOULINS zu Wort kommt, der im ständigen Gespräch mit ihm und mancher Nuancierung der theologischen Bewertung der Problematik des christlich-buddhistischen Dialogs und der Übernahme der Zen-Meditation als Praktik für christliches Beten und Meditieren einen ähnlich bedeutenden Beitrag zur Rezeption des Zen-Buddhismus im Westen geleistet hat. ENOMIYA-LASSALLE bringt noch einmal seine grundsätzliche These, daß Zen als Meditation – unterschieden von Zazen und Zen-Buddhismus – religiös nicht bestimmt sei, da es „keinen Gedanken hat“ (82) und so grundsätzlich allen Menschen als Methode helfen kann, in der unruhigen Welt, in der wir leben, Ruhe, Sammlung und Raum für das Gebet zu finden. Der zweite Bereich „Religiöse Erfahrung und Glaube“ wird eingeleitet durch den Beitrag von HAJIME NAKAMURA „Zum Gegenstand von Meditation“.

Abgewogenheit in der Formulierung und Kenntnisreichtum in der Darstellung zeichnen diesen Beitrag aus. NAKAMURA macht vorsichtig darauf aufmerksam, daß „westliche Gelehrte östliche Gedanken häufig nicht in geeigneter Weise verstehen“, um dann hinzuzufügen, daß sie „selbst die Geistesgeschichte des westlichen Mittelalters mit Vorurteilen behandeln“ (91). In der west-östlichen Begegnung ergeben sich daraus manchmal groteske Ver-Gegnungen. Der Bereich „Fernöstliche Wegweisungen“ wird von JULIA CHING mit einem Beitrag zur Konfuzianischen Spiritualität (161–176) eröffnet. Ihr Anliegen ist es aufzuzeigen, daß der weltliche Charakter der konfuzianischen Tradition dennoch die Entwicklung eines spirituellen Horizonts zuließ. Der Mitherausgeber der Festschrift, THOMAS IMMOOS, greift mit seinem Beitrag „Archetypen religiöser Erfahrung im Shintofest“ (196–220) auf shintoistisches Gedankengut zurück, dem die ersten wissenschaftlichen Arbeiten des Jubilars gegolten hatten. JAN VAN BRAGT steuert grundlegende Überlegungen zur Begegnung zwischen Christentum und Buddhismus bei (268–288). Er beginnt mit der kritischen Frage, ob Europa wirklich schon in der Lage sei, einen religiösen und weltanschaulichen Pluralismus zu bejahen, wie dies z. B. von H. KÜNG behauptet wird (269). Sein Blick in die Geschichte der Begegnung zwischen Buddhismus und Christentum schließt er mit der Frage, ob eine Verständigung möglich sei, solange jeder auf seinem eigenen philosophischen Standpunkt beharrt (278). Der Hauptpunkt seines Beitrags liegt in der Herausstellung der Herausforderung des Christentums durch den Buddhismus. H. WALDENFELS führt in gewisser Weise die Überlegungen VAN BRAGTS weiter, wenn er in seinem Beitrag zum buddhistischen und christlichen Sprechverhalten die Sprechsituationen von Leid, Ver-nicht-ung und Geheimnis (289–312) reflektiert. WALDENFELS zeigt die Möglichkeiten auf, wie es zwischen Buddhisten, bei ihrer Vorliebe für das Schweigen und die „negative Sprechweise“ und Christen mit ihrer konzeptionell oft weit entwickelten Theologie zu einem Dialog kommen kann, der nicht vorschnell Gemeinsamkeiten postuliert, sondern behutsam in Treue zur eigenen Tradition Punkte für das Gespräch findet.

Es handelt sich um eine sehr reichhaltige Zusammenstellung von Beiträgen, die dem Werk des Jubilars entsprechen und viele seiner Anregungen und Anstöße ein Stück weiterführen.

Aachen

Georg Evers

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Hefes:* Prof. Dr. Martin Forstner, Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, Institut für Arabische Sprache und Kultur, An der Hochschule 2, D-6728 Gernersheim · Dr. Johannes Laube, Baugulfstraße 29, D-6400 Fulda · Prof. Dr. Tilmann Vetter, Groot Hoefijzerlaan 10, NL-2244 GH Wassenaar · Prof. Dr. Gottfried Bitter CSSp, Auf der Neide 3, D-5480 Remagen · Prof. Dr. Dr. habil. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-4000 Düsseldorf 31

von Guillermo Meléndez\*

I. Definition wesentlicher Begriffe

In den letzten Jahren haben die lateinamerikanischen Theologen und Kirchengeschichtler gewisse *theologische Schemata* erarbeitet mit dem Ziel, zu einem angemesseneren Verständnis der historischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit der Kirche zu gelangen, d. h. es sollen mit diesen Schemata die verschiedenen *historischen Typen und Seinsweisen* der Kirche sowohl in ihrer inneren Struktur als auch in ihrer Beziehung zur Gesellschaft besser verstanden werden. Solche Schemata sind das, was wir gewöhnlich „Modelle“ nennen. In bezug auf diese Modelle schreibt NICOLÁS BAJO recht zutreffend: „Diese ‚Modelle‘ von Kirche sollten nicht mit den verschiedenen ‚Projekten‘ von Kirche – den von der Kirche formulierten Vorschlägen zur Verwirklichung ihrer Sendung – verwechselt werden. Auch sind sie nicht den verschiedenen ‚Ekklesiologien‘ gleichzusetzen – den vom Glauben ausgehenden systematisierten Diskursen über die Natur und Sendung der Kirche. Diese ‚Modelle‘ wollen *das* analysieren und erklären, was die Kirche in Wirklichkeit, historisch, *ist*, und dies unterscheidet sich von dem, was sie zu sein behauptet bzw. was sie *sein will*, ja es kann sogar dazu im Gegensatz stehen.“<sup>1</sup>

Zur Interpretation der lateinamerikanischen – und daher auch zentralamerikanischen – kirchlichen Wirklichkeit schlägt PABLO RICHARD die Unterscheidung zwischen zwei wesentlichen Formen der Kirche vor: zwischen der *Kirche der Christenheit* (KdC) und der *Kirche der Armen* (KdA).<sup>2</sup>

Die KdC ist jenes Modell von Kirche, in dem die kirchliche Autorität (Hierarchie) die Kirche nach außen mit Hilfe der politischen und gesellschaftlichen Macht der herrschenden Klassen in die Gesamtheit der Gesellschaft einzugliedern und sie gleichzeitig nach innen auf der Grundlage von Herrschaftsmodellen zu organisieren sucht. Die tragende Beziehung in dem Modell der Christenheit ist daher die *Beziehung zwischen Kirche und Macht*. Von dieser Beziehung wird dort sowohl die Gegenwart der Kirche in der Gesellschaft als auch ihre innere Struktur bestimmt.

Dagegen sucht die KdA ihre Beziehung zur Gesellschaft auf der Basis ihrer Eingliederung in die unterdrückten Gruppen und ausgebeuteten Klassen

\* Der Autor, Jahrgang 1948, studierte Philosophie, Theologie und Publizistik in San José (Costa Rica) und Córdoba (Argentinien); er ist Mitarbeiter am Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) in San José. Er gehört der Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte (CEHILA) an, worin er die Koordination für die Region Mittelamerika wahrnimmt. Er veröffentlichte 1982 mit Pablo Richard das Buch „La Iglesia de los pobres en América Central“ und gab 1984 die Dokumentation „Queremos la paz!“ heraus. Er schrieb für verschiedene theologische und sozialwissenschaftliche Zeitschriften in Mexiko, Panama, Peru und anderen Ländern Beiträge über die Kirche in Mittelamerika.

dieser Gesellschaft zu gestalten, und gleichzeitig organisiert sie das Leben innerhalb der Kirche auf der Grundlage von Beziehungen der Brüderlichkeit und des Dienstes. Die KdA sucht sich also ohne irgendeinen Anspruch der Macht in die Gesellschaft einzugliedern: für sie gilt einzig und allein die Macht ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe, d. h. die Macht des Evangeliums. Daher ist in der KdA die tragende Beziehung die *Beziehung zwischen Kirche und Leben* und hier vor allem dem Leben der Armen, jener Mehrheit der Menschen, die der Macht der Unterdrückung ausgesetzt ist.

Soziologisch betrachtet bedeutet der Übergang von einem Modell der KdC zu einem Modell der KdA nach außen einen Positionswechsel der Kirche: Sie sucht ihren Ort nicht mehr dort, wo auch die herrschenden Klassen und die Strukturen der Macht zu Hause sind, sondern sie will in den Bereichen der Gesellschaft, in denen die Menschen am ärmsten und am meisten unterdrückt sind, heimisch werden. Nach innen bedeutet dieser Modellwechsel, daß Beziehungen der Brüderlichkeit und des Dienstes an die Stelle von Beziehungen der Über- und der Unterordnung treten.

Nun werden im Innern der Kirche dieser ihr Ortswechsel in der Gesellschaft und diese Umgestaltung der innerkirchlichen Beziehungen als ein *Zusammenstoßen zweier historischer Modelle* erfahren, was zugleich auch einen Gegensatz und einen Konflikt zwischen zwei verschiedenen Auffassungen von Theologie, zwischen zwei verschiedenen Wegen, den Glauben, die Gemeinschaft, die Liturgie, die Spiritualität und die Pastoral zu leben und über sie nachzudenken, bedeutet.

Allerdings handelt es sich bei dem Modell der Christenheit nicht um ein homogenes Modell: Entsprechend den verschiedenen Legitimitätsbeziehungen zwischen der hierarchischen Kirche und dem Herrschaftssystem im allgemeinen gibt es verschiedene Typen dieses Modells. So unterscheidet PABLO RICHARD zwischen einer *Kirche der konservativen Christenheit* (KdkC) und einer *Kirche der neuen Christenheit* (KdnC).<sup>3</sup> In einem Modell der KdkC wird das existierende Herrschaftssystem ohne irgendwelche Bedingungen und Einschränkungen von der Kirche legitimiert, während es in einem Modell der KdnC wohl solche, von der Kirche selbst festgelegte Bedingungen und Einschränkungen gibt: *uneingeschränkte Legitimation* der Herrschaft gegenüber einer *bedingten Legitimation* dieser Herrschaft. Die Hierarchie einer KdnC kann daher dem Staat und dem gegebenen Herrschaftssystem gegenüber durchaus eine kritische Funktion einnehmen, aber dies wird immer im Rahmen einer grundsätzlichen Anerkennung ihrer Legitimität geschehen.

Die KdA wird vor allem von den kirchlichen Basisgemeinden (kBG) geprägt. Eine kBG ist eine *Gemeinschaft*, die an der *Basis* lebt (ein Stadtviertel, ein Dorf, die auf einem Gut lebenden Landarbeiter, eine Schule, eine ethnische Gemeinschaft oder eine soziale Bewegung) und in der es das klare Bewußtsein gibt, *Kirche* zu sein. Viele lateinamerikanische Christen organisieren sich in kBG, um so gemeinsam in einer bestimmten, mitten im Volk existierenden Basisgruppe gemeinsam den Glauben zu leben, zu bekennen, zu feiern und über ihn nachzudenken.

Das Modell einer KdA läßt die Entstehung dieser christlichen Lebensweise in den kBG zu, gibt ihr Orientierung und fördert sie. Ja sie konstituiert sich sogar von den Basisgemeinden her. Zugleich aber sollte hervorgehoben werden, daß die KdA nicht einfach die Summe aller kBG ist. Vielmehr und vor allem ist sie der Ort des von den kBG ausgehenden Einflusses der Befreiung und der Veränderung im religiösen Bewußtsein des Volkes und der Gesamtheit der Gesellschaft. Die KdA wird vornehmlich durch dieses qualitative Kriterium gekennzeichnet.<sup>4</sup>

## II. Kirche der Christenheit und Kirche der Armen in Zentralamerika

### 1. Die Schwäche des Modells der neuen Christenheit

Wie von PABLO RICHARD treffend bemerkt wurde,<sup>5</sup> gestaltete sich in Zentralamerika der Übergang von einem konservativen zu einem reformistischen Christentum schwieriger als sonstwo. Denn in den Ländern Zentralamerikas hatte sich eine KdnC nicht voll entwickeln können, sondern es hatte statt dessen nur eine langsame und recht oberflächliche Veränderung der geschichtlich überlieferten konservativen kirchlichen Strukturen stattgefunden. Die die Regel bestätigende Ausnahme ist hier Costa Rica, wo sich das neue Modell hat durchsetzen und festigen können.<sup>6</sup> Wie ist diese Tatsache zu erklären?

Infolge der etwa 1870 einsetzenden *liberalen Reform* verlor die zentralamerikanische Kirche in Guatemala und El Salvador und in geringerem Maße auch in Honduras und Nicaragua die beherrschende Stellung in der Gesellschaft, die sie in der Kolonialzeit und auch noch in der Zeit der konservativen republikanischen Regierungen gehabt hatte.<sup>7</sup> In dieser Situation suchte die Kirche angesichts der wiederholten Versuche der Liberalen, sie den Gesetzen und dem Staat selbst zu unterwerfen, ihre traditionellen Rechte und ihre Autonomie zu verteidigen. Jede Verkündigung einer neuen liberalen Verfassung war ja eine gern genutzte Gelegenheit, die Macht der Kirche stärker einzuschränken. Aber trotz aller ihr von den Liberalen auferlegten Beschränkungen vermochte es die Kirche, wenn auch eher schlecht als recht, sich den neuen Voraussetzungen und Forderungen anzupassen und so zu überleben.

Wie auch immer: Die von der liberalen Reform geschaffene Situation und vor allem auch die Tatsache, daß diese Situation im Vergleich zum Rest des Kontinents in den Ländern Zentralamerikas durch die Entstehung verschiedener Diktaturen seit Anfang der dreißiger Jahre<sup>8</sup> extrem verlängert wurde, erschwerte dort erheblich die Entfaltung des Modells einer KdnC. Dies hatte zur Folge, daß der Bruch der zentralamerikanischen Kirche mit dem liberalen Staat – bzw. die Trennung von Kirche und Staat – für diese Kirche faktisch den Ruin bedeutete: sie verlor ihren Besitz, ihre Legitimität, ihre Macht, ihre Wirkungsmöglichkeiten in der Gesellschaft. Eine große Rolle spielte hier auch die Tatsache, daß die Zahl der Priester in diesen Ländern beträchtlich zurückging. Dadurch entstand in den meisten Ländern eine bis heute unüberbrückbare Kluft zwischen den tatsächlich dort arbeitenden Priestern

wurde, sollte die religiöse Betreuung der immer größer werdenden Bevölkerung dieser Länder gewährleistet sein.

Nun spielte in Lateinamerika – und hier wahrscheinlich noch stärker als sonstwo – der *Antikommunismus* eine wichtige Rolle, zuerst in der Zeit des sogenannten „kalten Krieges“ – in El Salvador sogar noch viel früher – und dann in der in diesem Teil der Welt durch den Sieg der kubanischen Revolution entstandenen, ganz besonderen Situation. Dieser Antikommunismus schuf der Kirche in diesen Ländern eine gute Ausgangslage für eine neue Intensivierung ihrer Aktivität.<sup>9</sup> Die Regierungen und die herrschenden Klassen hielten es nun im Rahmen dieses Antikommunismus für zweckdienlich, die Kirche zu unterstützen und sich umgekehrt auch die Unterstützung der Kirche zu sichern. Daher strebten sie eine *Neustrukturierung* der Beziehungen zwischen Kirche und Staat an. Nun konnte sich die Kirche nicht nur ungestört ihrer pastoralen Arbeit widmen, sondern sie konnte auch mit verschiedenen Formen der staatlichen Unterstützung rechnen: Freistellung von Steuern und Postgebühren, finanzielle Unterstützung beim Kirchenbau usw.

Und vor allem stützte sich der Staat, wie zu erwarten war, bei seinem Kampf gegen den Kommunismus auf die Kirche. Dies führte dazu, daß diese jetzt vor allem gegen den „atheistischen Kommunismus“ predigte, der nun auch für sie der große Feind der Demokratie, der Freiheit und der Religion war. Dieser Antikommunismus der Hierarchie und des sonstigen Klerus ließ einen wahren antikommunistischen Kreuzzug entstehen. Dieser Kreuzzug hatte dann wieder zur Folge, daß in den vorher vom liberalen Antiklerikalismus des 19. Jahrhunderts geprägten zentralamerikanischen Ländern die Kirche erheblich an Lebendigkeit gewann. Die Kehrseite der Medaille war aber, daß sie so zur Verurteilung und Unterdrückung jeder Art der Organisation und des Kampfes beitrug, die die Interessen der herrschenden Gruppen beeinträchtigten.<sup>10</sup>

Hier müssen wir auf zwei wichtige Phänomene in Zentralamerika hinweisen. Erstens auf die Tatsache, daß die lokalen *Oligarchien* die Krise der dreißiger Jahre überlebten. Damals setzten sich die Inhaber der politischen Macht härter und rücksichtsloser durch, war es zu den schon erwähnten grausamen und gewalttätigen Diktaturen gekommen, was im großen Maße durch die direkte und anhaltende Unterstützung der USA möglich geworden war. Das zweite Phänomen ist das einer *verspäteten*, erst in den sechziger Jahren, mitten im Prozeß der Expansion der multinationalen Unternehmen einsetzenden *Industrialisierung*.

Beide Faktoren erschwerten und verhinderten letztendlich sogar die Entstehung eines populistischen oder demokratischen Bürgertums sowie die Entstehung eines demokratischen Staates in allen Ländern Zentralamerikas. Und dies wiederum ist die Ursache dafür, daß sich kaum eine Mittelschicht oder eine nationale Intelligenz entwickeln konnten. Folglich beruhten die populistischen und demokratischen Experimente, die dann doch unternommen wurden, auf einer sehr schwachen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Basis. Daher wurden sie rasch abgebrochen (wie im Fall Guatemalas), blieben sie oberflächlich und waren eher Quell der Frustration (in Honduras

und El Salvador). Nur in Costa Rica gab es einen wirklichen, sei es auch gemäßigten Prozeß der Demokratisierung. Daher kann die spätere Volksbewegung in Zentralamerika nicht so wie in anderen lateinamerikanischen Ländern von einer populistischen Erfahrung und von schon eingeschleiften und eingeübten Mechanismen einer demokratischen Beteiligung des Volkes ausgehen, sondern kennt dort eine beschleunigte Eigenentwicklung. Infolgedessen gestaltete sich dort die Auseinandersetzung zwischen dem Volk und den herrschenden Klassen mit extremer Gewalt und Direktheit.<sup>11</sup>

Dies alles hilft zu verstehen, weshalb unter solchen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Voraussetzungen für die zentralamerikanische Kirche der Übergang von einer KdkC zu einer KdnC schwerfiel. Diese Situation erklärt, wieso die verschiedenen religiösen Erneuerungstendenzen der sechziger Jahre in Zentralamerika sehr schnell in ein Modell der KdA einmündeten, da sie dort nicht an eine ausreichend entwickelte KdnC anknüpfen konnten.

## 2. Die Kirche der Armen in Zentralamerika

In Zentralamerika gab es also praktisch keine verschiedenen Formen einer von Intellektuellen der Mittelschicht und des Kleinbürgertums erarbeiteten „reformistischen Synthese“, die zwischen Glauben und Politik hätten vermitteln können und die in den anderen Ländern des Kontinents im Rahmen einer KdnC herangereift waren. Dort hatten solche reformistischen Synthesen die kirchlichen Strukturen in großem Maße beeinflußt, und sie führten schließlich auch dazu, daß die dortigen Hierarchien sich der Entstehung des neuen Modells einer KdA gegenüber aufgeschlossener und veränderungsbereiter zeigten. Andererseits aber hatte das Fehlen solcher Synthesen auch zur Folge, daß das neue Modell der KdA schneller und unmittelbarer mitten im Volk und in der Volksbewegung reifen konnte. Daher ist es auch stärker im Volk verwurzelt als sonstwo auf dem Kontinent. Daher geschieht aber auch die Auseinandersetzung mit dem Modell der Christenheit dort heftiger als sonstwo.

RICHARD nennt drei für die KdA in Zentralamerika typische Merkmale. *Erstens* gehören ihr dort mehr Mitglieder an als sonstwo in Lateinamerika: Weil es dort kaum reformistisch geprägte kirchliche Strukturen gab, konnten die neuen Vorstellungen weit intensiver als sonstwo das religiöse Bewußtsein des Volkes prägen.

*Zweitens* ist die KdA soziologisch betrachtet in Zentralamerika viel stärker eine Kirche des Volkes, d. h. mehr Mitglieder sind dort dem „Volk“ zuzurechnen. In anderen Teilen des Kontinents spielen radikalisierte Intellektuelle aus der Mittelschicht und dem Kleinbürgertum in der KdA eine wichtigere Rolle und sie sind dort auch zahlenmäßig stärker vertreten.

*Drittens* ist das Reden und Überlegen, der religiöse Diskurs der KdA in Zentralamerika weniger ideologisch geprägt und steht den vitalen Bedürfnissen des Volkes näher: er hat mehr mit der „Infrastruktur“ des Lebens des Volkes zu tun. In anderen Ländern Lateinamerikas mußten die revolutionären Christen mit einem sozialen christlichen Reformismus brechen. Dazu war

ein sowohl auf theoretischer als auf strategischer Ebene radikalerer theologischer Diskurs notwendig. In Zentralamerika dagegen geht das revolutionäre Christentum viel unmittelbarer aus der religiösen und christlichen Erfahrung, wie sie mitten in der Volksbewegung gemacht wird, hervor. Dieses Christentum steht dort zudem deutlicher im Gegensatz zu den herrschenden Klassen und zu einer noch immer mächtigen Struktur der Christenheit. Daher wird dort viel mehr in der Begrifflichkeit einer *Theologie des Lebens* geredet, denn „Leben“, das ist dort Arbeit, Brot, Obdach, Kleidung, Gesundheit, Ackerland usw.

### III. Von der Ideologie der Entwicklung zur „Befreiung“

Diese für die neuere Geschichte der zentralamerikanischen Kirche wichtige Periode wird von zwei Ereignissen begrenzt, die für das Leben der Kirche dieser Länder einschneidende Bedeutung haben sollten: der Sieg der kubanischen Revolution 1959 und die Eroberung der Präsidentschaft der USA durch die republikanische Partei 1981, die die religiösen Probleme dieser Länder als politische Probleme zu interpretieren pflegt, was dann zudem ein weites Feld der Übereinstimmung zwischen dem katholischen „Involutionismus“ einerseits und den nordamerikanischen neuen Rechten, dem dortigen Neokonservatismus und der Regierung Reagan andererseits ermöglicht.

In den zwei Jahrzehnten zwischen diesen beiden Ereignissen fand in Zentralamerika der Übergang von einem Modell der Christenheit zu einem Modell der KdA statt. Dies geschieht nicht ohne einen in jedem Land einem unterschiedlichen Rhythmus folgenden Prozeß des Übergangs, den wir auf der Ebene der Gesellschaft als einen Prozeß der Entwicklung und auf der der Pastoral als einen Prozeß der ganzheitlichen Förderung des Menschen (*promoción humana*) bezeichnen können.

#### *Erste Phase: Der Kreuzzug gegen die Unterentwicklung (1959–1968)*

Bis etwa zur Mitte dieses Jahrhunderts waren die Beziehungen zwischen den zentralamerikanischen Staaten und der Kirche im allgemeinen vom Konflikt geprägt: gegenseitige Forderungen, eine betonte Verteidigung der eigenen Privilegien, eine größtmögliche Beschränkung der Aufgaben des anderen im eigenen Bereich usw. Dieser Konflikt steht hier vor dem Hintergrund einer grundsätzlichen Auseinandersetzung und eines heftigen Kampfes zwischen Klerikalismus und Laizismus. Durch den schon genannten *Kreuzzug gegen den Kommunismus* wurde aber einer Neugestaltung dieser Beziehungen der Weg geebnet. Eine solche Neuordnung wurde dabei sowohl ideologisch als auch praktisch begünstigt durch die *Entwicklungsideologie* und die konkreten Programme, die diese Ideologie in die Wirklichkeit umsetzen sollten.<sup>12</sup>

Denn seit den fünfziger Jahren wollten die zentralamerikanischen Staaten und die dort herrschenden Klassen sich in zweifacher Hinsicht die Unterstützung der Kirche sichern: Erstens sollte die Kirche sich ideologisch und

missionarisch in den abgelegenen ländlichen Gebieten engagieren, um dort die „Gefahr des Kommunismus“ abzuwehren. Zweitens sollte sie auch an Programmen der Caritas und der Erziehung mitarbeiten, um so dem Ausbruch gesellschaftlicher Konflikte entgegenzuwirken. Die bis in die entlegensten Gegenden gegenwärtige, im Inland zentral geführte und sich auch auf regionaler und kontinentaler Ebene immer stärker artikulierende Kirche wurde zu dieser Zeit vom Staat und von den herrschenden Klassen als ein hervorragendes Instrument der Entwicklung und des gesellschaftlichen Fortschritts betrachtet.

Allerdings hätte die Kirche auch unter günstigeren Umständen in diesen Bereichen kaum Bedeutendes und Wesentliches unternommen und geleistet: Wir haben schon darauf hingewiesen, daß das Modell der KdnC in Zentralamerika kaum entwickelt worden ist. Damit gab es in diesen Ländern im kirchlichen Raum auch nicht die von einer Theologie der Entwicklung getragene ideologische und theologische Wertschätzung der Entwicklung und des Fortschrittes, die es der Kirche erlaubt hätte, sich die Entwicklungsideologie zu eigen zu machen und sich dementsprechend auch praktisch zu engagieren, so wie es übrigens die verschiedenen Staaten von ihr erhofften.

Auf alle Fälle war bis etwa 1968 die gesamte Aktivität der zentralamerikanischen Kirche, vor allem in Guatemala, El Salvador und Honduras, von solchen Bemühungen um gesellschaftlichen Fortschritt und gesellschaftliche Entwicklung durchdrungen. Es war die Zeit, in der Schulen gebaut wurden, neue Wege das Inland erschlossen, Gesundheitsstationen für das Volk und Pfarrkrankenhäuser gebaut, Kooperativen gegründet wurden usw.<sup>13</sup> Die Regierungen, die verschiedenen internationalen Entwicklungsorganisationen und die fortschrittlichsten Gruppen der verschiedenen zentralamerikanischen Oligarchien ermutigten und unterstützten die Kirche in dieser Tätigkeit. Ihrerseits betrachtete die Kirche ihre Zusammenarbeit und ihr Bündnis mit jenen von ihr für fortschrittlich gehaltenen Gruppen und Organisationen als die Erfüllung einer religiösen Pflicht der Humanisierung der Gesellschaft durch die Überwindung des Elends vor allem auf dem Land. Die für die kirchliche Pastoral Verantwortlichen vermochten aber nicht die wahre Ursache dieses Elends zu erkennen. Ihr Kreuzzug war gewiß nicht mehr ein rein antikommunistischer Kreuzzug, sondern er war auch ein Kreuzzug gegen die Unterentwicklung und das Elend, der allerdings vor allem von ausländischen, in der zentralamerikanischen Pastoral tätigen Priestern, Ordensleuten und Laien vorangebracht wurde.

Denn gerade in dieser Zeit nahm die Zahl der ausländischen Priester und der ausländischen männlichen und weiblichen Ordensleute in Zentralamerika erheblich zu. Dadurch wurde der Priestermangel, den wir schon erwähnten, behoben, und auch sonst war durch die Neugestaltung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat eine für die zentralamerikanische Kirche günstige Situation entstanden. Auf dieser Grundlage entfaltete die Kirche seit Anfang der fünfziger Jahre eine wahre missionarische Offensive mit dem Ziel, auch in den entlegensten Gebieten institutionell anwesend zu sein. Dies führte zur Entstehung zahlreicher Pfarreien und Diözesen.<sup>14</sup>

So begann eine beträchtliche Anzahl ausländischer Priester und männlicher und weiblicher Ordensleute, in einem Geist, der die Verkündigung des Evangeliums mit dem Kampf gegen das Heidentum, den Kommunismus und die Unterentwicklung verband, sich dort anzusiedeln, wo die Menschen am meisten am Rande der Menschheit zu leben scheinen. Sie fingen an, ganz intensiv mit dem armen Volk zusammenzuleben. Durch dieses Zusammenleben änderte sich nach und nach, aber sehr tief ihr Bewußtsein. Sie entdeckten die wirklichen Kräfte, die das Elend verursachen und die allen Anstrengungen, es zu überwinden und der ländlichen Bevölkerung eine gewisse Unabhängigkeit und Selbständigkeit zu ermöglichen, im Wege stehen.

Es war auch die Zeit, in der verschiedene Bewegungen des Apostolats, das sich vor allem an die wirtschaftliche und politische Elite richtet, nun auch ihre Aktivität in Zentralamerika entfalteten. Es handelte sich um solche Bewegungen wie „Opus Dei“, „Movimiento Familiar Cristiano“, „Bewegung für eine bessere Welt“ (P. Lombardi) und „Cursillos de Cristiandad“. Aber es war vor allem auch die Zeit, in der die ersten *Zentren für die Förderung und Ausbildung der Landbevölkerung* gegründet wurden („El Castaño“ in El Salvador, „La Colmena“ in Honduras, „De Capacitación“ und „San Benito“ in Guatemala, das Zentrum der Kapuzinerpatres in Zelaya in Nicaragua usw.). Hierdurch wurde die Pastoral einer ganzheitlichen Förderung des Menschen zusätzlich verstärkt.<sup>15</sup>

An diesem Prozeß beteiligten sich die verschiedenen Gruppen der Hierarchie auf unterschiedliche Weise: In El Salvador ergriff die Erzdiözese die Initiative, dabei gefolgt vom nationalen Weltklerus und den Ordensleuten; in Guatemala und Honduras dagegen waren es eher die kirchliche Peripherie und die Ordensleute, vor allem die ausländischen Ordensleute, die sich an diesem Prozeß beteiligten, während es in Nicaragua bestimmte Sektoren der Erzdiözese von Managua, die Peripherie im Osten und der nördliche Teil des Landes waren, und sich dort sowohl der einheimische als auch der ausländische Klerus beteiligten.

#### *Zweite Phase: Die Entstehung einer prophetischen Kirche (1969–1980)*

##### *a) Auf dem Wege zu einer volksnäheren Pastoral (1969–1974)*

ENRIQUE DUSSEL schreibt: „Zugleich mit den verschiedenen Entwicklungsanstrengungen gab es in Lateinamerika auch eine revolutionäre Strömung. Am 15. Februar 1966 fiel Camilo Torres und 1967 auch ‚Che‘ Guevara. Im gleichen Jahr, 1967, veröffentlichte Paul VI. (1963–1978) die Enzyklika *Populorum Progressio*, in der auch von einem ‚internationalen Imperialismus des Geldes‘ die Rede ist. . . . Auch in dieser Zeit fängt die ‚Abhängigkeitstheorie‘ an, die Entwicklungsideologie in Frage zu stellen, indem sie zeigt, daß nicht *Reformen*, sondern eine echte strukturelle *Befreiung* des Kontinents not tut.“

Die chinesische Kulturrevolution von 1966, der am 2. Oktober 1968 in Tlatelolco blutig niedergeschlagene Aufstand junger Mexikaner, die zuvor im gleichen Jahr in Berkeley stattfindenden Demonstrationen gegen den Vietnamkrieg und der ‚heiße Mai‘ in Paris: das alles macht aus diesem Jahr, in

dem die Krise des Kapitalismus des Jahres 1967 zum Ausdruck kommt, ein zentrales Moment. Auch der ‚Cordobazo‘ von 1969 wird Geschichte machen. Salvador Allende wird 1970 die Wahl in Chile gewinnen und der Papst wird 1971 die Enzyklika *Octogesima Adveniens* veröffentlichen, in der ein demokratischer Sozialismus für zulässig erachtet wird.<sup>16</sup>

Es ist also kein Wunder, daß die fortschrittlichsten Teile der Kirche seit dem Ende der sechziger Jahre und in dem Maße, in dem sich die für Zentralamerika bestimmenden Voraussetzungen änderten (das Scheitern des zentralamerikanischen gemeinsamen Marktes, die zunehmende Streikbereitschaft der verschiedenen Studenten- und Volksbewegungen),<sup>17</sup> die Notwendigkeit verspürten, zu einer mit dem Leben und den Interessen des Volkes enger verbundenen, „organischeren“ Pastoral zu finden sowie die nationale und regionale Wirklichkeit, die Dokumente von Medellín und die gerade entstehende Theologie der Befreiung besser kennenzulernen.

Seit 1969 wurden in faktisch allen Ländern der Region verschiedene Tagungen und Wochenseminare abgehalten über die sogenannte „Pastoral de conjunto“ (Gesamtpastoral) und über die theologische und liturgische Erneuerung. Es entstand dadurch ein tiefgreifender Prozeß der theologischen, pastoralen und liturgischen Erneuerung. Dies förderte die Entstehung neuer Aufgaben und einer neuen Verantwortung der Laien, die Entstehung der Basisgemeinden und die einer eigenen Indiopastoral sowie zugleich auch ein stets wachsendes Engagement für die Verteidigung der Verfolgten und die Solidarität mit ihnen.<sup>18</sup> Nur in Costa Rica ignorierten die Bischöfe faktisch die Beschlüsse von Medellín. Es gab daraufhin wenige isoliert bleibende Initiativen einiger Priester, die aber vor allem in der Erzdiözese San José unterdrückt wurden, so daß für einige Jahre jede mögliche Erneuerung in der katholischen Kirche verhindert worden ist. Bei den Erneuerungsgruppen, die dann doch entstanden, handelte es sich meistens um ökumenische Gruppen, die am Rande der offiziellen Kirchen agierten.<sup>19</sup>

Auf alle Fälle ist evident, daß jene kirchlichen Gruppen – Gruppen der Befreiung, aber auch reformistische und progressistische Gruppen – immer mehr zunahmen, die die Sendung der Kirche als Aufgabe der Evangelisierung verstanden, d. h. als die Verkündigung des Heilswillens eines Gottes, der die Menschlichkeit und die volle Menschwerdung des Menschen, der die ganzheitliche Befreiung des Menschen will. Zudem verstanden sie diese Evangelisierung als einen Dienst, als eine Aufgabe also, die niemals triumphalistisch und autoritär oder losgelöst von der Wirklichkeit des Menschen, „desinkarniert“, erfüllt werden darf. In diesem Zusammenhang kam es dann auch zu einer ernsthaften Neuformulierung der Pastoral, die nicht nur zu neuen Erfahrungen inspirierte, sondern durch die auch die schon verfolgten Linien und Ziele des Handelns bestätigt wurden.

So trug diese pastorale Erneuerung zum Beispiel dazu bei, daß immer mehr Laien ausgebildet wurden, um als Leiter in ihren Gemeinden Funktionen zu übernehmen, die vorher dem Klerus bzw. weitgehend dem Klerus vorbehalten waren. Der Ausbildung von Verkündigern des Gotteswortes und der Ausbildung von Katecheten wurde großes Gewicht beigemessen. Auch

hier wieder mit der Ausnahme von Costa Rica wurden bestehende Ausbildungszentren erweitert bzw. neu gegründet („Los Naranjos“ in El Salvador, „Santa Clara“ in Honduras usw.). Diese neuen Initiativen knüpften an alte, im Volk fest verwurzelte Traditionen an, wie z. B. an die schon seit langem von Laien übernommenen religiösen Funktionen in Gegenden, die von Priestern wenig betreut wurden (Vorbeter, Verantwortliche für den Kult des dörflichen Schutzpatrons usw.). Bei der Auswahl künftiger Boten des Wortes und Katechetes sowie bei der Organisation verschiedener Aktivitäten zur Förderung einer bestimmten Gemeinschaft suchte man diese existierende religiöse Führerschaft zu berücksichtigen und auf ihr aufzubauen.

Parallel zu dieser Entwicklung schlossen sich in anderen Teilen des Kontinents viele Laien, Priester und Ordensleute, die in der Pastoral arbeiteten, verschiedenen politisch-militärischen Bewegungen an. Dies geschah meistens im Falle einer intensiv engagierten Pastoral, wenn alle Anstrengungen, eine demokratische Beteiligung des Volkes an den dieses Volk betreffenden Entscheidungsprozessen zu erreichen, fehlgeschlagen waren und dieses Volk selbst sich für die Teilnahme am Kampf entschieden hatte.

In Zentralamerika aber kam es darüber hinaus zu einer neuen und originellen, von PABLO RICHARD treffend hervorgehobenen Beteiligung verschiedener in der Pastoral tätiger Laien, Priester und Ordensleute an den dort stattfindenden revolutionären Prozessen.<sup>20</sup> Diese Tatsache stand im Zusammenhang mit einer eigens in dieser Gegend erreichten politischen und religiösen Reife. Sie war Zeichen dafür, daß die pastorale Arbeit in ihrer Gesamtheit und ohne Verlust ihrer kirchlichen Identität sich dem globalen Prozeß der Befreiung des Volkes anschloß, d. h. daß viele für die Pastoral Verantwortlichen, wenn sie sich auch der politischen Situation und der Notwendigkeit des revolutionären Kampfes bewußt wurden, dennoch weiterhin mit ihrer pastoralen Arbeit das Volk auf seinem Weg zur Befreiung begleiteten.

Diese pastorale Begleitung hatte eine Schlüsselbedeutung, was die Beteiligung größerer Volksgruppen an den revolutionären Prozessen angeht. Denn sie ermöglichte es dem Volk, zu einer Mystik und Spiritualität zu finden, die für seine kollektive Bewußtwerdung und seine Beteiligung an den Befreiungskämpfen entscheidende Bedeutung hatten. Es konnte nun den Zusammenhang und das Zusammengehen zwischen christlichem Glauben und revolutionärem Prozeß entdecken.

Vielleicht lag der bedeutendste Beitrag dieser neuen kirchlichen Orientierung zur Bewußtseinsbildung des Volkes darin, daß das *fatalistische Denken* der großen zentralamerikanischen Masse, besonders der Bauern, abgebaut wurde. Für dieses fatalistische Bewußtsein des Volkes ist die herrschende Ordnung die natürliche, selbstverständliche und daher auch die von Gott gewollte Ordnung. Die Bauern hätten sich kaum in so großer Zahl der revolutionären Bewegung angeschlossen, wenn jener Fatalismus nicht überwunden worden wäre.<sup>21</sup>

Ein wesentliches Element der pastoralen Erneuerung ist der von ihr ausgehende Impuls zur Bildung eines neuen Typs von religiösen Gemein-

schaften, der kirchlichen Basisgemeinden. Diese entstehen in den Elendsvierteln an der Peripherie der Städte, auf den großen Plantagen und Landgütern, in den Dörfern. Es handelt sich dabei gewöhnlich um kleine Gruppen von Christen, die zusammenkommen, um miteinander zu reden, nachzudenken und zu meditieren, zu beten und ihren Glauben zu feiern. Dabei gehen sie immer von ihrer konkreten Situation aus und suchen ihr Leben mit den Ergebnissen des gemeinsamen Reflektierens in Übereinstimmung zu bringen.

In den Zusammenkünften der kBG hat das Lesen der Bibel und das Nachdenken über das Gelesene einen wichtigen Platz. Diese Bibel, die für die Armen Zentralamerikas lange Zeit ein verschlossenes Buch war, offenbart ihnen heute das Wort Gottes in seiner ganzen Originalität. Auf diese Weise lernen die Christen der Basisgemeinden ihre Probleme und ihre Leiden besser kennen, und sie entdecken auch deren Ursachen. Gleichzeitig verstehen und erfahren sie die Heilsbotschaft als eine hier und heute anfangende Befreiung, als eine in der gemeinsamen Situation der Unterdrückung und der Ausbeutung aktuelle und motivierende Befreiung. So entsteht in den Gemeinden eine *dialektische Interaktion* zwischen dem Verständnis der eigenen, konkreten Wirklichkeit und der Wiederaneignung der Botschaft der Schrift durch die gesamte Gemeinde, durch das Volk, das jetzt zum Exegeten wird.<sup>22</sup>

Dieser Prozeß führte zu einem anderen, auch von RICHARD hervorgehobenen typisch zentralamerikanischen Phänomen: der Integration der kBG als Gemeinden in die Bewegung des Volkes, wobei diese zugleich ihre kirchliche Identität und Autonomie bewahren.<sup>23</sup> Es handelt sich also um mehr als nur die Teilnahme einzelner Christen am Befreiungskampf: als organisierte Gruppen schließen sich die kBGs diesem Kampf an. Dadurch wird auch die Begleitung dieser Gruppen durch die Pastoralverantwortlichen in das gesamte Volk hineingetragen. Ihre Arbeit bekommt eine große Breitenwirkung, und die kBGs werden zu Zentren einer befreienden Evangelisierung, zu Stätten der Erziehung im Glauben. Dadurch wird, wie wir schon sagten, die Religion des Volkes zu einer faktisch unverzichtbaren Kraft bei der massiven Mobilisierung des Volkes zum Engagement für die eigene ganzheitliche Befreiung.

Alles bisher Gesagte erklärt, wieso verschiedene Bewegungen des Volkes gerade in den religiösen Organisationen – d. h. in den kBGs, aber auch in anderen traditionellen Institutionen wie z. B. den Bruderschaften – eine organische Möglichkeit der Begegnung mit den bäuerlichen Gemeinschaften und den Gemeinschaften der Bewohner der Elendsviertel am Rande der Städte fanden. Der Grund dafür war nicht zuletzt, daß in vielen Fällen diese Gemeinschaften nur im religiösen Bereich über eine gewisse Organisation verfügten.

Dieser breite Prozeß der Bewußtwerdung und der religiösen Organisation mündete schließlich in eine schnelle und zunehmende Entlegitimierung der herrschenden gesellschaftlichen und politischen Ordnung in Zentralamerika. Zwar hörten die Regierungen und die herrschenden Klassen der verschiede-

nen Länder nicht auf, weiterhin mit der Hilfe von Bischöfen, Priestern und Ordensleuten zu rechnen, die mehr oder weniger bedingungslos ihre Politik und ihr Handeln rechtfertigten. Aber sie stellten dennoch mit Sorge fest, daß sie immer weniger mit der sei es auch eingeschränkten und an Bedingungen gebundenen Unterstützung großer Teile der Kirche rechnen konnten. Daraus folgte, daß „wo die religiöse Legitimation verlorengegangen und auch der Mythos einer angeblich natürlichen Ordnung zerstört worden ist, keine andere Alternative mehr blieb als eine Legitimierung durch verschiedene gesellschaftliche Reformen, die eine Antwort auf die Bedürfnisse des Volkes sein sollten, oder durch eine massive Behauptung der Macht mittels harter Repression. Und obwohl alle Regierungen zaghafte Versuche in Richtung gesellschaftlicher Reformen unternahmen, ließ die Unnachgiebigkeit der oligarchischen Gruppen als einzige Möglichkeit zur Erhaltung der Macht nur noch die gewaltsame Repression.“<sup>24</sup>

b) *Bewährung in Verfolgung und Martyrium (1975–1980)*

Wie wir schon erwähnten, war die KdnC eine Kirche, die sich der gesellschaftlichen Problematik bewußt war und die aufgrund der ideologisch positiven Wertung von Fortschritt durch die Theologie theoretisch und praktisch die Aufgabe der Entwicklung als wesentlichen Teil ihrer Sendung betrachtete. Der progressive Klerus und die progressiven Ordensleute, die sich das Entwicklungsdenken zu eigen gemacht hatten, waren zwar alle voll guten Willens, ehrlich und aufrichtig, aber ihnen fehlte ein angemessenes theoretisches Instrument zur Analyse ihrer Wirklichkeit. Daher dauerte es ziemlich lange, bis sie entdeckten, daß ihre gesellschaftliche und pastorale Praxis voll mit den sozioökonomischen und politischen Vorhaben der fortschrittlichsten Sektoren des Kapitalismus der Vereinigten Staaten und der heimischen Bourgeoisie übereinstimmte.

Dennoch fand ein Prozeß der Bewußtseinsänderung statt, und dadurch wurde auch der Bruch mit dem Modell einer KdnC und die Entstehung des neuen Modells der KdA möglich. Gegen Mitte der sechziger Jahre waren die Zeichen dieses Bruches in den zentralamerikanischen Kirchen deutlich zu erkennen. Dabei fällt vor allem auf, daß eine immer zunehmende Zahl von Priestern und Ordensleuten ihre Arbeit in den reichen Pfarren, in den sich vor allem an die Elite wendenden Apostolatsbewegungen und in den Internaten und Schulen für junge Leute aus der Oberschicht aufgaben, um sich in den Vorstädten und im ländlichen Milieu eine neue Arbeit zu suchen.

Zugleich führte die zunehmende Teilnahme vieler Christen, Pastoralverantwortlichen und Basisgemeinden an der sich jetzt voll entfaltenden Volksbewegung dazu, daß der anfänglichen Argwohn vieler Grundbesitzer, Unternehmer und Militärs sich bald in eine offene Feindseligkeit verwandelte. In vielen Fabriken und landwirtschaftlichen Unternehmen wurden die aktiveren christlichen Leiter entlassen, weil sie sich „mit unsinnigen Dingen beschäftigen“. Bald darauf folgte eine Welle der repressiven Gewalt. Diese fing an mit den blutigen Ereignissen von 1975 in El Salvador (die Massaker von „la

Cayetana“ und von „Tres Calles“) und in Honduras (das sogenannte „Verbrechen von Olancho“). Für das Jahr 1977 kann man von einer wahren Verfolgung der Kirche sprechen.<sup>25</sup> Diese Verfolgung entsprach streng den Richtlinien des sogenannten Bánzerplanes,<sup>26</sup> und sie konkretisierte sich in zahllosen Akten der Gewalt gegen Personen und Institutionen und in heftigen Verleumdungskampagnen in den Medien.<sup>27</sup>

In den KBG wurde über diese Verfolgung diskutiert und reflektiert, und es wurde um die Kraft gebetet, ihr zu widerstehen. Wie nie zuvor wurde den Angehörigen dieser Gemeinden das Auftreten und das Schicksal des Moses, der Propheten und des Jesus von Nazareth deutlich und klar. Sie verstanden jetzt besser die mit dem Engagement verbundenen Ängste und Qualen und die Folgen der Hingabe, das Verlangen, sich dem Engagement zu entziehen und zu schweigen, sowie schließlich auch ein inneres Feuer, das sie dazu drängte, nicht aufzugeben. So entstand eine neue Generation von Märtyrern, von Zeugen für den Glauben.<sup>28</sup>

Vielleicht war noch wichtiger als der Beitrag der KdA zum Leben der Christen der Geist, den sie dem Befreiungskampf zu geben vermochte. Dieser Geist führte dazu, daß die zentralamerikanischen Volksmassen, für die die Religion in ihrem Denken und Empfinden ein wesentlicher Orientierungspunkt ist, die Kraft finden, die schrecklichen, kriegsähnlichen Bedingungen, unten denen sie leben, auszuhalten und trotz des langwierigen Kampfes nicht den Großmut ihres Engagements und die Hoffnung zu verlieren. Dabei suchen die zentralamerikanischen Christen sich keineswegs für eine verabsolutierte Sache zu opfern, sondern ihr Glaube wird ihnen zu einem hermeneutischen Schlüssel, der ihnen hilft, den Sinn ihres historischen Kampfes für Befreiung und Gerechtigkeit zu entdecken.

Schließlich bedeutet dieses aus dem Zweiten Vatikanum und Medellín hervorgegangene Modell von Kirche nicht nur eine neue Einheit und Ermutigung vieler, sondern es führt auch zu starken innerkirchlichen Differenzen. Dies geschieht „weit radikaler als der vorherige Gegensatz zwischen Hierarchie und Gläubigen oder zwischen verschiedenen theologischen Schulen. Der Grund dieser Spaltung ist Gott selbst, ist das Evangelium Jesu und sind die Armen dieser Welt. Denn die Armen dieser Welt, und durch sie Gott, stellen die Kirche vor folgende Fragen: Was hast du mit deinem Bruder gemacht? Wie hast du dich gegenüber dem Verwundeten auf dem Weg verhalten? Diese Fragen sind entscheidend. Sie können nicht durch innerkirchliche Mechanismen beschwichtigt oder zum Schweigen gebracht werden. Nicht alle antworten auf die gleiche Weise und es ist hier durchaus schwer, eine wirklich christliche Antwort zu geben. Das ist dann auch der Grund für die zunehmende Uneinigkeit innerhalb der Kirche, die auch immer ernsthaftere Gestalt annimmt.“<sup>29</sup>

Durch die Entstehung einer prophetischen Kirche, die sich auch pastoral zusammen mit dem armen, unterdrückten und ausgebeuteten Volk Zentralamerikas engagierte, kam es im Lauf der siebziger Jahre zu einem neuen Gegensatz und einer neuen Spannung.

Es handelte sich nicht mehr wie Ende der fünfziger Jahre um den Gegensatz und die Spannung zwischen einer KdkC und fortschrittlich und modern eingestellten kirchlichen Gruppen, sondern um die Spannung zwischen diesen modernisierenden Gruppen, die nun unterstützt von den Traditionalisten wenigstens das Modell einer KdnC zu retten versuchten, und den kirchlichen Gruppen, die sich für eine wirkliche Befreiung engagierten und daher auch für das Modell einer KdA plädierten.

#### IV. Der heutige Konflikt

##### 1. Die aktuelle Restaurierung des Modells der Christenheit

Seit 1981 ist in der zentralamerikanischen Kirche eine starke Tendenz festzustellen, die das alte Bündnis zwischen Kirche und Staat zu restaurieren sucht und sich offen gegen jene andere Tendenz wendet, die das aus dem Zweiten Vatikanum und Medellín hervorgegangene Modell einer KdA zu verwirklichen und zu festigen sucht.<sup>30</sup> Wenigstens drei Faktoren scheinen zu dieser Restaurierung auf entscheidende Weise beizutragen: Erstens die Folgen eines harten Vorgehens des Staates gegen eine ihm nicht genehme Kirche in Guatemala und El Salvador, aber auch in Honduras; der große Einfluß der auch in Zentralamerika wie in der gesamten Kirche starken involutionsistischen Strömung; die vernebelnde und verschleiernde Wirkung, die von der angeblichen „Demokratisierung“ in einigen dieser Länder ausgeht und von der auch die Wahrnehmungsfähigkeit der Wirklichkeit bei manchen Katholiken getrübt wird.

So kann man *erstens* kaum daran zweifeln, daß sich die Verfolgung der Teile der Kirche, die sich für eine wirkliche Befreiung engagierten, aus der Sicht der Regierenden und der herrschenden Klassen dieser Länder gelohnt hat: Es gelang ihnen, den dynamischeren Teilen der zentralamerikanischen Kirche die materielle Basis zu entziehen und sie moralisch zu vernichten. Diese systematische Vernichtung ließ nur die konservativeren Teile der Kirche ungeschoren. Diese wurden dann im allgemeinen zu den wichtigsten Sprechern und Vertretern der Kirche überhaupt in den betreffenden Ländern, die in nicht geringem Maße von der Angst und dem Trauma profitierten, die die staatliche Verfolgung unter den reformistischen und progressiven katholischen Gruppen hinterlassen hatte.

*Zweitens* üben die Gruppen, die der Involution in der katholischen Kirche das Wort sprechen und auch weitgehend die römische Kurie und den CELAM kontrollieren, starken Druck auf die verschiedenen Episkopate und die verschiedenen Konferenzen und Zusammenschlüsse der Ordensleute in Lateinamerika aus, sich vor den „Gefahren“ der „Kirche des Volkes“, der Theologie der Befreiung und der Auseinandersetzung mit „befreundeten“ Regierungen in Acht zu nehmen, damit so die institutionelle Macht der Kirche unter den jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen gewahrt oder sogar wiedergewonnen und neu bestätigt werde. Die kirchlichen und pastoralen Gruppen und Strukturen, die auf Befreiung ausgerichtet sind, werden zerschlagen oder wenigstens kontrolliert. Dabei

kann im allgemeinen mit der tatkräftigen Unterstützung durch die verschiedenen Episkopate gerechnet werden, die eher dem Vatikan und dem CELAM gefallen als den pastoralen Bedürfnissen der Bevölkerung Zentralamerikas entsprechen wollen. Auf diese Weise gelingt es den Involutionisten, in der zentralamerikanischen Kirche eine Neuauflage des alten Bündnisses von Kirche und Staat durchzusetzen.

*Drittens* kann man in den letzten Jahren in diesen Ländern feststellen, daß sich der Autoritarismus vom Bereich des Politischen zu dem des Wirtschaftlichen und des Ideologischen verlagert und sich in besonderer Weise in den Medien auswirkt. Die darauf folgende scheinbare „Demokratisierung“ des politischen Bereiches läßt den zentralamerikanischen Episkopaten den Freiraum, in dem es ihnen möglich ist, sich zu einer Neuformulierung des Modells der Christenheit und zu einem neuen Versuch zur Neuverwirklichung dieses Modells vorzuwagen. Man könnte sagen, daß die Beteiligung von Nichtmilitärs an den Regierungen dieser Länder besonders dann, wenn diese den christdemokratischen Parteien angehören, wie es in El Salvador und Guatemala der Fall ist, dazu führt, daß die Repression oder wenigstens die politischen Ziele dieser Repression und die entsprechende Verantwortung der jeweiligen Regierungen den betreffenden Episkopaten weniger bewußt zu sein scheint.<sup>31</sup>

Zusammen mit der offensichtlichen Sorge der zentralamerikanischen Kirchen wegen der zunehmenden Verbreitung fundamentalistischer Sekten und Freikirchen in dieser Region scheinen diese drei Faktoren ein höchst günstiges Klima für die erwähnte Neuformulierung und Restaurierung des alten Modells der Christenheit zu schaffen. Diese Neuauflage geschieht in der Form eines Neokonservatismus, der Elemente der KdkC und der KdnC, aber auch solche der KdA in sich aufnimmt. Weil es sich hier allerdings um einen relativ neuen Prozeß handelt, der zudem auch noch aufgrund der unterschiedlichen geschichtlichen Entwicklungen und der unterschiedlichen konkreten Situation in den verschiedenen Ländern sehr heterogen verläuft, ist es noch nicht möglich, dieses neue Modell eingehend zu charakterisieren. Aber auf alle Fälle scheint man wohl sagen zu können, daß sich seit 1981 dem alten Modell der Christenheit neue Chancen und Möglichkeiten auftun, die in diesem Ausmaß in den Jahrzehnten zuvor wohl nicht gegeben waren, zumal in den siebziger Jahren ein schneller Übergang von quasikonservativen kirchlichen Strukturen zu einer KdA stattgefunden hatte.

Andererseits gibt es mehr als nur eine einzige involutionistische Strömung. Es gibt mehrere, und zwischen ihnen bestehen zum Teil sehr erhebliche Unterschiede. Dies kann man zum Beispiel feststellen, wenn man die Vorstellungen der reformistischen Gruppen und die der mehr konservativ ausgerichteten Gruppen miteinander vergleicht. Zwar finden sich auch gemeinsame Aspekte wie die Ablehnung der Gewalt im Kampf des Volkes; auch will man sich nicht gegen „befreundete“ Staaten wenden, sondern nur gegen die „Feinde“ wie Nicaragua. Aber es gibt auch große Unterschiede. So übernehmen einige Gruppen Begriffe wie den einer „vorrangigen Option für die Armen“, während andere ihn aus Sorge wegen des Wegbleibens großer

Teile der herrschenden Klassen, die sich in der Kirche „verlassen“ vorkommen, entweder ablehnen oder in einem spiritualisierenden Sinn umdeuten. Einige Gruppen lieben noch manche Elemente der KdnC wie große religiöse Massendemonstrationen (die übrigens auch nach dem Herzen des Papstes sind), während andere sich doch einer stärker erneuerten pastoralen und liturgischen Praxis zuwenden und dabei auch Erfahrungen wie die der Basisgemeinden, wenn auch in weniger radikaler und in entschärfter Form übernehmen möchten.

## 2. Der schwierige Weg der Kirche der Armen

Was wir bis hierher darstellten, ist aber nicht die gesamte kirchliche Wirklichkeit in Zentralamerika, ja, es ist nicht einmal der wichtigste Teil dieser Wirklichkeit. Denn die KdA setzt ihren schwierigen Weg fort, sei es auch mit weniger Glanz als in den vergangenen Jahren.<sup>32</sup> Es ist die Nüchternheit hinzugekommen, die die Zeit und die Erfahrung der eigenen Grenzen und auch der eigenen Sünde mit sich bringen.

Viele sehen in dieser Kirche und ihrem Weg die wahre Kirche Jesu, das, was diese Kirche zu werden hofft, und den Weg, der zu gehen ist. Es steht sicherlich fest, daß dieses aus dem Zweiten Vatikanum und Medellín hervorgegangene Modell von Kirche am Anfang einer Entwicklung steht, die zu einem großen Teil historisch unumkehrbar ist.

So sollte man an *erster* Stelle die vorrangige Entscheidung der Kirche für die Armen mit all dem, was diese Entscheidung voraussetzt, nicht unterschätzen. Denn diese vorrangige Entscheidung ist schon ein Bestandteil der offiziellen Lehre der lateinamerikanischen, ja, der ganzen Kirche.

*Zweitens* gibt es weiterhin die Basisgemeinden trotz allen Drucks und vor allem trotz aller Verfolgung, denen sie von außerhalb der Kirche ausgesetzt sind, und trotz des massiven Unverständnisses, das ihnen oft in der Kirche selbst begegnet, wo sie ohne eingehende Analyse einfach als „antihierarchische“ und „marxistische“ Kirche abgetan werden. Diese Basisgemeinden nehmen weiterhin zu, und dabei erhalten und entfalten sie eine große liturgische, pastorale und theologische Kreativität. Sie engagieren sich immer mehr mit ihren Brüdern und Schwestern und für diese. Sie beteiligen sich auf eine immer reifere Weise an den revolutionären Bewegungen und den Befreiungskämpfen, und schließlich wächst täglich die Zahl der aus ihnen hervorgehenden Zeugen und Martyrer.<sup>33</sup>

*Drittens* existieren verschiedene aktive kirchliche Organisationen, die die Rechte der Ärmsten verteidigen und das ihnen angetane Unrecht anklagen („Socorro Jurídico Cristiano“, der Rechtsbeistand seitens der Erzdiözese von San Salvador, „Justicia y Paz“ usw.). Auch engagieren sich viele Priester, Ordensleute und führende Laien in einer intensiven und für sie nicht ungefährlichen *Pastoral der Begleitung*<sup>34</sup> des armen Volkes in den Flüchtlingslagern, in den Bergen und den von der Guerilla betroffenen Gegenden. In diesem gesammelten Prozeß stößt man des öfteren auf das bewundernswerte und heroische Verhalten von Christen, die bedroht werden und unter Nachstellungen zu leiden haben, die aber trotzdem beim armen Volk bleiben.<sup>35</sup>

*Viertens* hat diese KdA nicht nur die Probe der Verfolgung bestanden, sondern sie ist auch selbst innerlich reifer geworden. Ohne also in der Verfolgung der immer dringlichen Aufgabe einer historischen Befreiung nachzulassen, sind die Basisgemeinden auch gereift, was die persönliche Belebung des Glaubens als transzendente Wirklichkeit angeht. Auch verstehen sie besser, was der eigene christliche Beitrag zu den revolutionären Prozessen und Bewegungen sein muß: die Legitimität und das gute Recht dieser Prozesse und Bewegungen zu verteidigen, sie mit einem christlichen Geist zu durchdringen, sie menschlicher zu machen und ihnen das allzu Dogmatische zu nehmen.

Die heutige involutionistische Strömung läßt sich von der Angst leiten, die Kirche könne ihr Wesen aufgeben, um sich den „Ideologien“ auszuliefern. Diese Angst kann aber nur alle Freiheit und Kreativität ersticken. Der Kirche der Armen ist diese Angst fremd. Sie lebt aus der Gottesfurcht. Sie fürchtet jenen Gott, dem sie am jüngsten Tag begegnen wird. Und deshalb öffnet sie sich Tag für Tag den Armen, Unterdrückten und Gekreuzigten dieser Welt.

Die Armen in Zentralamerika brauchen diese KdA, damit die Herausforderung, die das Evangelium für das Leben der Menschheit bedeutet, Früchte hervorbringt: Achtung der Menschenwürde und Menschenrechte, Solidarität, Hoffnung, Befreiung.

*(Übersetzung und Überarbeitung von K. Hermans und J. Meier)*

## RESUMEN

El foco de la renovación eclesial latinoamericana, localizado durante la década de los sesenta en América del Sur, principalmente, se ha desplazado en los últimos años al corazón de los movimientos populares y revolucionarios centroamericanos. De ahí que al igual que en otras regiones del continente, pero aquí con características muy peculiares, se haya ido conformando en América Central a través de un proceso muy desigual, un nuevo «modelo» de Iglesia al que llamamos «Iglesia de los pobres» o «Iglesia que nace del pueblo», como respuesta de fe de los pobres y oprimidos a la acción liberadora de Dios en la historia.

En esta Iglesia que nace del pueblo por la fuerza de Dios, se da una gran concentración de inteligencia y de santidad que, precisamente, es el signo de la renovación eclesial que se vive hoy en América Latina. La historia de este movimiento de renovación es la historia de la Iglesia que recupera su propia identidad y el sentido de su misión, lo que permite afirmar que la historia de la Iglesia de los pobres es la historia del futuro de la Iglesia.

Sin embargo, el paso de un modelo de Iglesia con una estructura piramidal y que siempre ha estado inserta en las estructuras de poder (Iglesia de Cristiandad) a otro modelo con una estructura fraternal e inserta en la sociedad a través del mundo de los pobres, provoca grandes conflictos.

Ciertamente, la Iglesia centroamericana está marcada por el conflicto. Se trata de un conflicto entre dos modelos de Iglesia, entre dos maneras de pensar y de estructurarse, internamente y al exterior de la sociedad. Es necesario que estemos conscientes no sólo del conflicto, el cual va a estar presente por mucho tiempo, sino que también de la verdadera naturaleza de este conflicto.

<sup>1</sup> NICOLÁS BAJO, *Para entender la Iglesia latinoamericana: Pastoral Misionera* (Madrid), Heft 4 (Juli/August 1982), 303–304. Einige lateinamerikanische Theologen ziehen es vor, von „Bewegungen“ statt von „Modellen“ zu reden, denn sie meinen, daß „Bewegung“ viel besser auch auf die konkret stattfindenden Prozesse und auf die konkreten historischen Gegebenheiten sowie die Reaktionen, die sie auslösen, hinweist.

<sup>2</sup> PABLO RICHARD, *La Iglesia que nace en América Central*: CAYETANO DE LELLA (Hrsg.), *Cristianismo y liberación en América Central*, Bd. I (Ediciones Nuevomiar, México D. F. 1984), 18–22.

<sup>3</sup> PABLO RICHARD, *Der lateinamerikanische progressive Neokonservatismus*: Concilium 17 (1981), 56–61.

<sup>4</sup> Equipo de Reflexión Teológica de la Diócesis de Ciudad Guzmán (Jalisco, México), *Valores y autocomprensión que van surgiendo en la experiencia de las CEBs como Iglesia de Jesucristo en la base*: Documentos CRIE 22 (Juni 1984), 4ff. (Unveröffentlichte deutsche Übersetzung von Christian Müssig [14 Seiten masch.], erhältlich am Lehrstuhl für Missionswissenschaft der Universität Würzburg, Sanderring 2, 8700 Würzburg.)

<sup>5</sup> P. RICHARD, *La Iglesia* (Anm. 2), 28–30.

<sup>6</sup> MIGUEL PICADO, *Desintegración de la neocristiandad costarricense*: Senderos 7 (San José de Costa Rica, Januar–April 1980), 35f.; PABLO RICHARD / GUILLERMO MELÉNDEZ (Hrsg.), *La Iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960–1982)*, DEI/San José 1982, 251–272.

<sup>7</sup> ENRIQUE DUSSEL, RODOLFO CARDENAL u. a., *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Band VI: América Central (Salamanca 1985), 280–354.

<sup>8</sup> In Guatemala Jorge Ubico (1931–1944); in El Salvador Maximiliano Hernández (1931–1944); in Honduras Tiburcio Carías (1933–1948); in Nicaragua Anastasio Somoza García (1933–1956), Luis Somoza (1956–1967) und Anastasio Somoza jun. (1967–1979).

<sup>9</sup> P. RICHARD / G. MELÉNDEZ, *La Iglesia* (Anm. 6), 26.47–52 u. ö.

<sup>10</sup> Ebd., 320f. u. ö.

<sup>11</sup> Die zahlreiche Literatur zu dieser Problematik ist zusammengestellt bei: EDELBERTO TORRES-RIVAS / MARÍA EUGENIA CALLARDO (Hrsg.), *Para entender Centro América. Resumen Bibliográfico 1960–1984*, ICADIS, San José 1985.

<sup>12</sup> ANDRÉS OPAZO, *Las condiciones sociales de surgimiento de una Iglesia popular*: Estudios Sociales Centroamericanos (Costa Rica) 33 (Sept.–Dez. 1982), 285–288.

<sup>13</sup> P. RICHARD / G. MELÉNDEZ, *La Iglesia* (Anm. 6), 145f., 325–328 u. ö. – J. MEIER, *Selig, die hungern nach Gerechtigkeit*, Würzburg 1981, 19–23.

<sup>14</sup> In Guatemala entstanden von den heute 13 Bistümern bzw. Prälaturen und Administraturen zehn erst seit den fünfziger Jahren; nur Guatemala-Stadt, Quetzaltenango und Verapaz sind älter. In Honduras vermehrte sich die Zahl der Sprengel seit 1950 von fünf auf sechs, in El Salvador von vier auf fünf und in Nicaragua von fünf auf sieben.

<sup>15</sup> P. RICHARD / G. MELÉNDEZ, *La Iglesia* (Anm. 6), 61, 211 u. 327. – J. MEIER, *Selig* (Anm. 13), 91.

<sup>16</sup> E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina 1930–1984* (Mskr. masch., México D.F. 1984), 26.

<sup>17</sup> P. RICHARD / G. MELÉNDEZ, *La Iglesia* (Anm. 6), 28–32.

<sup>18</sup> J. MEIER, *Selig* (Anm. 13), 39–43 u. 67–70.

<sup>19</sup> P. RICHARD / G. MELÉNDEZ, *La Iglesia* (Anm. 6), 272–274 u. 278–286.

<sup>20</sup> P. RICHARD, *La Iglesia* (Anm. 2), 31–32.

<sup>21</sup> JOHANNES MEIER, *Christliche Basisbewegungen im Kontext Lateinamerikas*: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 68 (Münster 1984), 130–143, hier 133f.

<sup>22</sup> Besonders bekannt wurde das Beispiel der seit 1966 von Ernesto Cardenal betreuten Gemeinde Mancarrón, der größten Insel des Solentiname-Archipels im Nicaragua-See: *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*, hrsg. von E. CARDENAL, Bd. 1 (Wuppertal 1976) u. Bd. 2 (ebd. 1978).

<sup>23</sup> P. RICHARD, *La Iglesia* (Anm. 2), 32.

<sup>24</sup> IGNACIO MARTÍN-BARÓ, *Iglesia y revolución en El Salvador* (Mskr. masch., San Salvador 1985), 12.

<sup>25</sup> ARTURO RIVERA DAMAS, *Labor pastoral de la Arquidiócesis de San Salvador, especialmente de las CEBs en su proyección a la justicia. Dentro de este marco, la persecución*: ECA, Heft 348/349 (San Salvador, Okt./Nov. 1977), 805–814.

<sup>26</sup> MARTIN LANGE / REINHOLD IBLACKER, *Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung* (Freiburg 1980), 32–35.

<sup>27</sup> J. MEIER, *Selig* (Anm. 13), 23–32 u. 44–58.

<sup>28</sup> *El Salvador: un pueblo perseguido. Testimonios de cristianos* (CEP, Lima 1980); *Morir y despertar en Guatemala* (CEP, Lima 1981); P. FERRARI y Equipo, *El martirio en América Latina* (Misiones Culturales de B.C., México D. F. 1982); *Praxis del martirio ayer y hoy* (Centro Salesiano de Pastoral, Quito o.J.); J. HERNANDEZ PICO, *Das Martyrium heute in Lateinamerika*: Concilium 19 (1983), 199–204; H. GOLDSTEIN, *Tage zwischen Tod und Auferstehung. Geistliches Jahrbuch aus Lateinamerika* (Düsseldorf 1984).

<sup>29</sup> *Hacia donde va la Iglesia*: ECA, Heft 434 (San Salvador, Dez. 1984), 876.

<sup>30</sup> Für die neuere Geschichte der zentralamerikanischen Kirche siehe meine Aufsätze: *Guatemala: Prosigue la persecución*: Aportes (Costa Rica), Heft 21 (Sept./Okt. 1984), 43–48; *Honduras: Signos esperanzadores en la Iglesia*: Iglesias (México D. F.), Heft 5 (Mai 1984), 19–21; *Nuevos signos de esperanza en la Iglesia salvadoreña*: Iglesias, Heft 8 (Aug. 1984), 13–16. – Für Nicaragua siehe: Instituto Histórico Centroamericano, *Die Katholische Kirche im revolutionären Nicaragua. Eine Chronologie*: Envío 30 (Wuppertal, Dez. 1983), 12–37; *Bruch oder Dialog. Die Katholische Kirche im revolutionären Nicaragua, Chronologie Dezember 1983 bis Juli 1984*: Ebd. 38 (Wuppertal, Aug. 1984), 30–42; *Zwei Modelle von Kirche. Chronologie der Katholischen Kirche in Nicaragua August 1984 – Juli 1985*: Ebd. 50 (Wuppertal, Aug. 1985), 17–33; *Die Kirche der Armen in Nicaragua. Reflektionen über das vergangene Jahr*: Ebd. 58/59 (Wuppertal, April/Mai 1986), 32–54.

<sup>31</sup> Vgl. dazu: *Versöhnung und Frieden. Gemeinsamer Hirtenbrief der Bischofskonferenz von El Salvador vom 6. August 1985*: Weltkirche 5 (München 1985), 249–256. Die Antwort der Befreiungsbewegung FMLN-FDR: ECA, Heft 443/444 (Sept./Okt. 1985), 748–750. Zur Kritik vgl.: G. MELÉNDEZ, *El Salvador – „Reconciliación y paz“*. *Asume la Iglesia un proyecto pronorteamericano*: Diálogo Social (Panama), Heft 183 (Okt. 1985), 40–42.

<sup>32</sup> *Hacia donde* (Anm. 29), 880–884. – *Die Kirche der Armen in Nicaragua* (Anm. 30), 32–54.

<sup>33</sup> *El Salvador: Der Aufschrei eines Volkes. Ein Bericht der Zentralamerikanischen Universität in San Salvador*. Mit einem Vorwort von ARTURO RIVERA DAMAS, Erzbischof von San Salvador: *Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen* 16 (Mainz-München 1984), 120–128.

<sup>34</sup> Der brasilianische Bischof Pedro Casaldáliga unterscheidet drei konkrete pastorale Verhaltensweisen, die diese Pastoral der Begleitung näher und genauer charakterisieren: die Pastoral des Trostes, die Pastoral der Grenze und die Pastoral der Glaubwürdigkeit. *Lo que hemos visto y oído*: El Tayacán (Nicaragua) 161 (28. Sept. – 4. Okt. 1985), 4–9.

<sup>35</sup> Vgl. Equipo Pastoral Comunidades Cristianas de Oriente, *La opción preferencial por los pobres como respuesta a las exigencias del momento actual*: ECA, Heft 437 (März 1985), 194–201; *Carta a un hermano sacerdote desde las zonas controladas*: Carta a las Iglesias desde

El Salvador 104 (16.-30. Nov. 1985) 9-10; PABLO RICHARD, *Iglesia salvadoreña acompaña a su pueblo en proceso de liberación*: Noticias Aliadas (25. April 1985), 5/6 und 8; TEÓFILO CABESTRERO, *No los separó la muerte. Felipe y Mary Barreda*: Esposos cristianos que dieron su vida por Nicaragua (Sal Terrae, Santander 1985); ANGEL ARNÁIZ (Interview), *La Iglesia en la frontera norte. Compromiso y martirio*: Amanecer (Nicaragua), Heft 18 (Mai/Juni 1983), 10-12.

# INKULTURATION UND BEGEGNUNG DER RELIGIONEN IM 16. JAHRHUNDERT

## BERNARDINO DE SAHAGÚNS BEITRAG IN MEXIKO

von Michael Sievernich

*Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare  
quandoque quidem defendendo fidem secundum illud 1 Petr 3.*

*Thomas von Aquin*

*S. th. II II q. 10 a. 7 ad 3*

In einem konzisen Überblick über die Begegnung der Religionen bestimmte der um die Ökumene verdiente evangelische Kirchenhistoriker PETER MEINOLD bei seiner Abschiedsvorlesung am Institut für Europäische Geschichte (Mainz) die Rolle Europas folgendermaßen: „Europa ist derjenige Kontinent, der im Unterschied zu allen anderen Erdteilen seine geistige Eigenständigkeit durch die auf seinem Boden erfolgte Begegnung der Religionen und durch die in allen Epochen seiner Geschichte geschehene Verarbeitung dieses Phänomens gewonnen hat. Erst durch diesen Prozeß, der sich durch die Geschichte Europas verfolgen läßt, ist dieser Erdteil zu dem geworden, was er heute ist, und wie er sich in kultureller, politischer, sozialer und religionsgeschichtlicher Hinsicht mit all seinen Problemen darstellt.“<sup>41</sup>

Auf diese historische Rolle kann Europa zweifelsohne stolz sein, und hier liegt auch eine der entscheidenden Herausforderungen für die Zukunft: den Raum zu solcher Begegnung zu gewähren und zu gestalten. Freilich hat Europa diese Vorreiterrolle im Lauf der Jahrhunderte höchst unterschiedlich wahrgenommen. Exemplarisch läßt sich dies am bewegten 16. Jahrhundert aufzeigen, in dem die Begegnung mit den Religionen hinter die interkonfessionellen Auseinandersetzungen zurücktreten mußte, jedenfalls in Europa.

### *I. Zwei Typen von „Religionsgesprächen“*

Im 16. Jahrhundert bilden sich an geographisch weit auseinanderliegenden Orten zwei typische Formen von „Religionsgesprächen“ aus: eine Form des interkonfessionellen Gesprächs im Gefolge der innerchristlichen Reformation und eine Form des interreligiösen Gesprächs im Gefolge der mit der europäischen Expansion einhergehenden Konfrontation mit bislang unbekanntem Religionen.

Auf europäischem Boden führen die Auseinandersetzungen um die Gestalt der Kirche in Reformation und Katholischer Reform zu einer *Blickverengung*. Die europäische Christenheit ist so mit sich selbst beschäftigt, daß für ein Gespräch zwischen den Religionen kein Platz bleibt. Das Christentum spaltet sich auf in Konfessionen, und alle Energie muß aufgewandt werden, um

deren Grenzen zu bestimmen. So sehr hat das Christentum sich in Glaubenskämpfen entzweit, daß die Politik anstelle der Religion Einheit stiften muß. So tief sind die innerchristlichen Gräben geworden, daß es der „Religionsgespräche“ über Fragen des Bekenntnisses zwischen den sich herausbildenden Konfessionen bedarf, sei es zwischen Katholiken und Protestanten (wie beim Regensburger Religionsgespräch 1541), sei es zwischen rivalisierenden Reformatoren (wie beim Marburger Religionsgespräch zwischen Luther und Zwingli 1529). Bis heute gilt in der Kirchengeschichtsschreibung jedweder Provenienz die aus der Blickverengung stammende Sprachregelung: Religionsgespräche sind Gespräche der christlichen Konfessionen über Bekenntnisfragen.

Im selben 16. Jahrhundert gibt es jedoch auch eine *Blickerweiterung*, allerdings nicht auf europäischem Boden. Begegnung und Gespräch des Christentums mit anderen Religionen finden an der äußersten Peripherie der damals bekannten Welt statt; dort, wo die Missionare im Gefolge der Entdecker und Eroberer auf andere Hochkulturen stoßen und in diesen das Evangelium einzuwurzeln versuchen.

Diese *Religionsgespräche* finden statt in Tenochtitlán, der Hauptstadt des Aztekenreiches, und in Yamaguchi in Japan. In Mexiko im Jahr 1524, zwischen Franziskanern und aztekischen Adeligen und Priestern; in Japan im Jahr 1551, zwischen dem Jesuiten COSME DE TORRES und buddhistischen Bonzen.<sup>2</sup> Beide Begegnungen stehen insofern in einem Zusammenhang, als COSME DE TORRES sich vier Jahre (1538–1542) in Mexiko aufgehalten und wohl bei den Franziskanern „gelernt“ hatte, bevor er im indischen Goa von FRANZ XAVER in die Gesellschaft Jesu aufgenommen wurde und als dessen Begleiter nach Japan kam.

Die europäische Kirchengeschichtsschreibung hat sich bislang vornehmlich für die „Religionsgespräche“ der Konfessionen interessiert; der andere Typ der „Religionsgespräche“ als dialogische Begegnung des Christentums mit anderen Religionen wird höchstens am Rande erwähnt. Nicht nur die immer brisanter werdende Problematik der Inkulturation, sondern auch der Auftrag des II. Vatikanischen Konzils zum Gespräch und zur Zusammenarbeit mit den nichtchristlichen Religionen<sup>3</sup> lassen die Begegnung und den Dialog der Religionen immer dringlicher erscheinen.<sup>4</sup> Über die fiktiven idealen Religionsgespräche hinaus, wie sie ein RAMÓN LULL in seinem *Libre del gentil e dels tres savis* oder ein NIKOLAUS VON KUES in seinem Traktat *De pace fidei* konzipierten, gewinnen auch die Religionsgespräche an Bedeutung, die faktisch stattgefunden haben und literarisch überliefert sind. Sicherlich behalten die Konfessionsgespräche des 16. Jahrhunderts ihren Rang für die Ökumene; eine weniger eurozentrische Perspektive der Kirchengeschichte wird sie jedoch in einen weiteren, durchaus relativierenden Kontext stellen. Einer der großen Männer dieser Epoche, der Franziskaner BERNARDINO DE SAHAGÚN, dessen Werk freilich mehr den Ethnologen als den Theologen bekannt ist, hatte schon eine die Ereignisse im alten Europa und in der Neuen Welt umgreifende Perspektive entwickelt: Gott unserem Herrn habe es gefallen, so schreibt er im Vorwort zu seiner Enzyklopädie der Nahua-Kultur, der Kirche

in den neuentdeckten Ländern zurückzuerstatten, was ihr der Dämon in England, Deutschland und Frankreich, in Asien und Palästina geraubt habe.<sup>5</sup>

## II. Der Kontext der Religionsbegegnung in „Nueva España“

Die Begegnung der Religionen und das mexikanische Religionsgespräch von 1524 können nur im Kontext der Eroberung der Neuen Welt und ihrer Missionierung richtig verstanden werden. BERNARDINO DE SAHAGÚN war einer derjenigen in dieser Zeit, der zwischen den Kulturen vermittelte, den Zusammenhang von Religion und Kultur kannte, das Christentum in die mexikanische Kultur einzuwurzeln suchte und der Nachwelt dadurch eine umfassende Kenntnis dieser Kultur übermittelte. Ihm verdanken wir auch die Aufzeichnung des kulturhistorisch, ethnographisch und theologisch höchst bedeutsamen Religionsgesprächs von 1524.

1. *Kulturzusammenstoß.*<sup>6</sup> Am Vorabend der Eroberung der „Westindischen Länder“ (Indias Occidentales), wie man seit dem Irrtum des Kolumbus die neuentdeckten Länder nannte, gab es dort drei Hochkulturen: die der Mayas und der Azteken in Mittelamerika und die der Inkas in Südamerika (Perú). Das Reich der Azteken oder besser der Mexica (der Mexikaner im engeren Sinn) war ein loses Gefüge von Stadtstaaten, die dem Herrscher MOCTEZUMA II. tributpflichtig waren.<sup>7</sup> Dieser regierte von der im 15. Jahrhundert gegründeten Doppelstadt Tenochtitlán-Tlatelolco aus, einer kunstvoll angelegten Lagunenstadt, die größer als alle damaligen spanischen Städte war und die Eroberer an Venedig erinnerte. Auf dieses hochentwickelte Staatswesen, das eine großartige Architektur und Literatur kannte, das Kalender und Geschichtsschreibung entwickelte und dessen komplexe Religion die gesamte Kultur durchdrang, auf dieses Staatswesen stießen die erstaunten Spanier. Hier sahen sie sich zum ersten Mal bei der Conquista der Neuen Welt einer ebenbürtigen Hochkultur gegenüber.<sup>8</sup>

2. *Eroberung.* Am Karfreitag des Jahres 1519 landete HERNÁN CORTÉS, von der Insel Española (heute Haiti und Dominikanische Republik) kommend, auf dem Festland und begann mit 500 Soldaten, 16 Pferden und 14 Geschützen die Eroberung Mexikos, das bei 8 Millionen Einwohnern Hunderttausende unter Waffen hatte. Einem friedlichen Einzug in die Hauptstadt im November 1519, die Spanier wurden als „göttliche“ Gäste empfangen, folgten zweijährige blutige Kämpfe, aus denen CORTÉS 1521 siegreich hervorging. Wie konnten die Spanier mit so geringen eigenen Kräften dieses hochentwickelte Reich erobern? Dafür lassen sich mehrere Gründe angeben, die zum Teil auch mit der altmexikanischen Religion zusammenhängen.<sup>9</sup>

Zum einen spielte sicherlich die kriegstechnische Überlegenheit der Spanier eine Rolle (Pferde, Feuerwaffen, Brigantinen); zum anderen vermochte CORTÉS durch eine kluge Diplomatie die tributpflichtigen Vasallenstämme gegen ihre bisherigen Beherrscher auf seine Seite zu ziehen. Dazu kommt die spanische Überlegenheit in der schriftlichen Kommunikation; die Azteken kannten nur

eine Bildersprache (Piktogramme), aber noch keine eigentliche Schrift. Der möglicherweise entscheidende Faktor ist jedoch im religiösen Kosmos der Azteken zu suchen.

3. *Religion.* Die aztekische Religion war unausgeglichen und zwiespältig, hatte dunkle und lichte Seiten, wie an zwei der wichtigsten Göttergestalten im aztekischen Pantheon deutlich wird: an HUITZILOPOCHTLI und QUETZALCÓATL.<sup>10</sup>

Auf der einen Seite wurde der alte Stammesgott HUITZILOPOCHTLI als Sonnen- und Kriegsgott mit Menschenopfern verehrt; ihm als Schutzgott gegen die Welt der Finsternis mußte täglich vor Anbruch der Dunkelheit das Kostbarste geopfert werden, was der Mensch besaß, sein Herz und sein Blut, damit die Sonne am nächsten Morgen wieder aufgehen und das Leben weitergehen konnte. Das Menschenopfer, das die Spanier so erschreckte, war für die Azteken eine kosmische Pflicht, um den Kreislauf des Lebens zu erhalten. Die Schätzungen der zeitgenössischen Quellen sprechen von 20 000 bis 100 000 jährlich auf den Tempelpyramiden dargebrachten Menschenopfern.<sup>11</sup> Um genügend Opfer zu haben, wurden sogar kultische Kriege geführt („Blumenkriege“).

Diese blutige Seite der Religion des „Sonnenvolks“ hatte freilich ein Gegengewicht in der Gestalt QUETZALCÓATLS, die bis heute unvergessen ist.<sup>12</sup> Nach den indianischen Berichten war diese Gestalt („Grünfederschlange“) ein Priesterkönig der Tolteken um die Jahrtausendwende, der in Tollan (heute Tula) lebte, nur unblutige Götterkulte erlaubte, daher vertrieben wurde und nach Osten in die Mayaländer auswanderte. Seitdem war Mexiko den nach Menschenopfern dürstenden Göttern ausgeliefert. Die aztekischen Herrscher verstanden sich als Statthalter QUETZALCÓATLS und setzten ihre Hoffnung auf seine Rückkehr von Osten und auf die Wiedererrichtung seines Reiches. Davon sprachen die alten Überlieferungen. Danach sollte er – Drohung und Verheißung – als weißer Erlöser von Osten übers Meer wiederkommen, um sein Reich in Besitz zu nehmen. Die Rückkehr des menschenfreundlichen Gottes wurde für das Jahr „eins Rohr“ (ce acatl) nach aztekischem Kalender erwartet. Dieses Jahr aber war genau jenes Jahr 1519, in dem CORTÉS landete. Die alten Weissagungen schienen also Wirklichkeit zu werden.<sup>13</sup>

4. *Götterdämmerung.* Das Zaudern und der geringe Widerstand, den MOCTEZUMA den spanischen Eroberern entgegensetzte, läßt sich unter anderem darauf zurückführen, daß auch der Aztekenherrscher die Ankunft der fremden Schiffe als Rückkehr des Gottes QUETZALCÓATL deutete.<sup>14</sup> Deshalb versuchte er zunächst, CORTÉS mit Geschenken abzuwimmeln, bis er nicht mehr umhin konnte, ihn mit göttlichen Ehren in der Hauptstadt zu empfangen. Bei der Begrüßung sagte MOCTEZUMA, er habe das Land in seiner Abwesenheit nur verwaltet und gebe es nun zurück; QUETZALCÓATL alias CORTÉS möge darüber nach Belieben verfügen. Was denn der Spanier auch tat! Er machte sich den aztekischen Mythos des wiederkommenden Gottes zunutze, konnte diese Identifikation jedoch nicht lange aufrechterhalten, weil er sich ganz und gar nicht wie ein menschenfreundlicher Gott aufführte. Denn auch den Azteken dämmerte es mit der Zeit, daß es die Gier nach Gold war, die die Fremden vor allem antrieb; davon berichten viele zeitgenössische

Quellen.<sup>15</sup> Der zeitgenössische Missionstheoretiker JOSÉ DE ACOSTA freilich vermochte selbst die Habgier als „felix culpa“ theologisch zu deuten: „Christianorum avaritia Indorum vocatio facta est.“<sup>16</sup>

Die Eroberer machten mit dem neuentdeckten Reich militärisch *tabula rasa*. Die Hauptstadt fiel 1521 in Schutt und Asche; vor allem die Tempel und Götterbilder wurden zerstört, aber auch viele Codices und sonstige Kunstwerke, die ja vielfach auf die Religion bezogen waren. Die einheimischen Frauen dienten den Eroberern als Konkubinen, und alle Indios, ob von hohem oder niedrigem Stand, wurden in den minderwertigen Status der Besiegten eingewiesen. Einer der wenigen Zeitgenossen, der diese gewaltsame Eroberung geißelte, war BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, der in seinem berühmten, an Prinz Philipp von Spanien gerichteten *Kurzgefaßten Bericht über die Verwüstung der Westindischen Länder* seine Landsleute als „grausame Banditen“ verurteilt:

„Was jene als Eroberungen bezeichnen, sind grauenvolle Invasionen grausamer Tyrannen, die nicht nur durch das göttliche Recht, sondern auch von allen menschlichen Gesetzen verurteilt werden, denn sie sind noch viel schlimmer als diejenigen, die der Türke unternimmt, um die christliche Kirche zu zerstören.“<sup>17</sup>

Es waren neue Herren da, neue kulturelle Lebensweisen und eine neue Religion. Würden die Besiegten die Siegerreligion annehmen? Wie sollte es unter diesen Bedingungen zu einer Begegnung der Religionen, gar zu einem Gespräch kommen?

### III. Gestalt und Wirken des Bernardino de Sahagún (1499–1590)

Die großen missionarischen Anstrengungen in der Neuen Welt haben auch zu einer verstärkten theologischen Reflexion der neu sich stellenden Fragen geführt. Diese Leistung haben vor allem die drei großen Missionstheoretiker des 16. Jahrhunderts erbracht: der Dominikaner BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, der Franziskaner BERNARDINO DE SAHAGÚN und der Jesuit JOSÉ DE ACOSTA. Angesichts der Greuel der Conquista kommen sie alle darin überein, daß die Verkündigung des Evangeliums weder präventiv noch begleitend mit militärischer Gewalt vorangetrieben werden dürfe. Eine gemeinsame Einsicht, die sich keineswegs auf einen theologischen Konsens berufen konnte, sondern erst kontextuell entwickelt und gegen politische und kirchliche Widerstände verteidigt werden mußte. Doch keiner hat sich solche Kenntnisse der einheimischen Kultur, Sprache und Religion angeeignet wie BERNARDINO DE RIBEIRA, nach seinem Heimatort Sahagún genannt.

1. *Lernen für die Mission*. Um 1499 in Sahagún in der spanischen Provinz León geboren, studierte BERNARDINO in Salamanca, trat bei den Franziskanern ein und kam 1529 mit vielen anderen Missionaren nach Mexiko; acht Jahre nach der Eroberung sah er noch die zerstörten Tempel in der im Wiederaufbau begriffenen Hauptstadt. Dort widmete er sich bis zu seinem Tod im

hohen Alter von mehr als 90 Jahren dem Lehren und Schreiben. Er soll in seiner Jugend so schön gewesen sein, daß er sich auf Geheiß der Oberen nicht in der Öffentlichkeit zeigen sollte . . . Als erstes nach seiner Ankunft erwirbt er sich im Gegensatz zu seinen Kollegen gründliche Kenntnisse der Sprache der Besiegten, des Náhuatl. Er nimmt an der Gründung des königlichen Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco teil, einer Bildungsstätte für die aztekische Elite; mit Unterbrechungen unterrichtet er dort lateinische Grammatik. Kaum 20 Jahre nach der Eroberung können die aztekischen Schüler lateinisch dichten. Er lehrt aber nicht nur, sondern lernt vor allem: die mündlichen Überlieferungen, die Symbolwelten, die Bilderschrift. Er wird zum großen Vermittler zwischen den plötzlich aufeinandergesprungenen Kulturen des Abendlandes und des Aztekenreiches. Wie er seinen Schülern die europäische Kultur beibringt, so läßt er sich von ihnen in die Nahuatl-Kultur einweihen: ein kultureller Austausch, der seinesgleichen sucht.

Um gründliche Kenntnisse in Religion und Kultur bemüht er sich freilich nicht aus wissenschaftlichen Gründen, sondern weil er die Missionsarbeit der Kirche erleichtern und verbessern möchte. Er hat die Überzeugung, daß die Mission der christlichen Glaubensboten nur dann gelingen kann, wenn diese hinreichende Kenntnisse der indianischen Kultur und Religion besitzen. Dieses Wissen zur Weitergabe literarisch festzuhalten, betrachtet er als seine Lebensaufgabe; es geht ihm mit seinen eigenen Worten darum, „in mexikanischer Sprache all das aufzuschreiben, was mir für die Lehre, Pflege und Erhaltung des Christentums unter den Eingeborenen Neuspaniens und zur Unterstützung der Ordensgeistlichen und Priester, die sie unterweisen, nützlich erschien.“<sup>18</sup>

Das Ergebnis dieses Jahrzehnte in Anspruch nehmenden Bemühens ist sein Meisterwerk *Historia general de las cosas de la Nueva España*, eine monumentale Enzyklopädie der Náhuatl-Kultur.<sup>19</sup> In Náhuatl geschrieben, ins Spanische übersetzt, mit einem Glossar versehen und von indianischen Künstlern illustriert, wurde das Riesenwerk 1569 fertig; ihm ging eine systematische Befragung der Priester und Weisen und eine Auswertung der Antworten mit Hilfe der von ihm ausgebildeten dreisprachigen Kollegiaten voran.<sup>20</sup>

Die ersten drei der insgesamt zwölf Bücher handeln von den Göttern, vom Sakralkalender und Kult sowie von der aztekischen Theogonie. Die nächsten drei behandeln Astrologie, Wahrsagerei sowie Theologie und Moralphilosophie der Azteken; sie befassen sich also mit den Beziehungen zwischen Göttern und Menschen. Drei weitere sind den Menschen vorbehalten (Staatswesen, Recht, Berufe). Zwei Bücher befassen sich mit der belebten und unbelebten Natur. Das letzte, das XII. Buch schließlich ist der Zeitgeschichte gewidmet, der spanischen Conquista des Aztekenreiches und damit auch dem Zusammenprall zweier kultureller Welten.

Neben diesem Hauptwerk hat BERNARDINO DE SAHAGÚN noch eine Reihe weiterer Schriften zumeist in mexikanischer Sprache verfaßt; diese sind entweder katechetischen, spirituellen oder theologischen Inhalts (Predigten, Katechismen, Traktate), also direkt auf die missionarische Aufgabe bezogen, oder sie befassen sich mit linguistischen Fragen (Lehrbücher des Mexikani-

schen, ein dreisprachiges Lexikon). Es gehört zum Schicksal dieses Mannes, daß zu seinen Lebzeiten außer einer *Psalmodia christiana* (Mexico 1583) keines seiner Werke gedruckt und veröffentlicht wurde; vielmehr wurden seine Schriften zur aztekischen Sprache, Religion und Kultur nicht nur beargwöhnt, ihre Verbreitung wurde sogar durch königlichen Erlaß (1577) untersagt. Erst im 19. Jahrhundert sollten sie wiederentdeckt und publiziert werden.<sup>21</sup>

2. *Maßstäbe der Inkulturation.* SAHAGÚNS missionarisch motiviertes Interesse an der Kultur der Besiegten, seine Art, die Dinge zu betrachten, seine akribische Methode der Vergewisserung sind für seine Zeit ebenso ungewöhnlich wie unvereinbar mit der Konquistadorenmentalität; daher wurde sein Vorgehen auch mit Argwohn verfolgt.

Es sind wenigstens vier wesentliche Faktoren, die sich ausdrücklich oder einschlußweise als Maßstäbe seines Versuchs einer Inkulturation des Evangeliums erheben lassen.<sup>22</sup>

(a) *Respekt vor der anderen Kultur.* Diese Einstellung sticht in seiner Zeit insofern hervor, als die kaum gebildeten Konquistadoren eher die Auffassung hatten, die fremde Kultur und Religion seien nur dazu gut, als heidnisches Teufelswerk zerstört zu werden. SAHAGÚN gehört weder zu denjenigen, die zur Legitimierung der spanischen Conquista gegen die bislang unbekannte Kultur polemisieren, noch zu denjenigen, die die neuentdeckte Kultur idealisieren. Vielmehr studiert er sie in all ihren Äußerungen, um sie von innen her zu verstehen. Freilich tut er das nicht, weil er das ethnographische Ideal des 20. Jahrhunderts antizipiert hätte; vielmehr will er zunächst die Kultur und Religion kennenlernen, um mit dieser Kenntnis gerüstet besser den christlichen Glauben verkünden zu können. Er betrachtet die fremde Kultur mit dem diagnostischen Blick eines Arztes, der die Krankheiten zu erkennen vermag, an denen der „Kulturkörper“ leidet. Diese Einstellung läßt ihn sowohl das Gesunde als auch das Kranke erkennen und beides unterscheiden.

„Der Arzt kann dem Kranken keine entsprechende Medizin geben, wenn er nicht zuvor in Erfahrung gebracht hat, von welchen Säften die Krankheit herkommt oder wodurch sie verursacht wird. . . . Und da die Prediger und Beichtväter Seelenärzte sind, müssen sie, um die geistlichen Krankheiten heilen zu können, die Arzneien und geistlichen Krankheiten kennen: der Prediger muß eine Kenntnis der Laster des Gemeinwesens haben, damit er seine Lehre dagegen aufrichten kann, und der Beichtvater, damit er angemessen zu fragen weiß und versteht, was man ihm in Ausübung seines Amtes sagt.“<sup>23</sup>

Mit den Krankheiten meint SAHAGÚN größere Sünden als Saufen, Stehlen und die Sünden des Fleisches, nämlich vor allem die Sünden des Götzendienstes und des Aberglaubens. Denn sie sind es, die „wie eine Krätze den Glauben krankmachen können“,<sup>24</sup> die man also kennen muß, um in Beichte und Predigt dagegen angehen zu können.

(b) *Achtung vor dem anderen Menschen.* Nach Ausweis seiner Schriften hat SAHAGÚN niemals einen Zweifel daran gelassen, daß er die Indianer als den

Europäern ebenbürtige Menschen betrachtet hat, die ebenfalls von Gott geliebt sind und ihrer Würde entsprechend zu achten und zu behandeln sind. Wie wenig selbstverständlich diese Auffassung war, erhellt die Tatsache, daß in den ersten Jahrzehnten der Eroberung nicht einmal theoretisch Konsens darüber bestand, daß die Wesen, die man in den neuentdeckten Ländern vorfand, überhaupt Menschen seien. Praktisch behandelte man sie ohnehin nicht so. Der Papst selbst mußte mit der ganzen Autorität seines Amtes der Behauptung entgegenreten, die Indios seien zum Dienst der Europäer geschaffen und man könne sich ihrer wie der Tiere bedienen. In seiner Bulle *Sublimis deus* (1537), einem großen Dokument der Menschenwürde, erklärte PAUL III., die Indios seien wahrhaftige Menschen, die zur Annahme des Glaubens fähig seien und weder ihrer Freiheit noch ihrer Güter beraubt werden dürften.<sup>25</sup> Auf dieser Linie agierten die Franziskanermissionare in Mexiko, mit ihnen BERNARDINO DE SAHAGÚN. Die Gründung eines Kollegs zur Ausbildung des einheimischen Adels bekräftigt ebenfalls diese Überzeugung. An den handwerklichen und intellektuellen Fähigkeiten der dort Ausgebildeten läßt SAHAGÚN keinen Zweifel zu; ohne sie hätte er seine Schriften niemals verfassen können. Wie hoch er seine Mitarbeiter schätzte, läßt sich daran ablesen, daß er immer wieder auf sie verweist und sie bisweilen namentlich nennt. Er „habilitiert“ die Indianer auf der ganzen Linie, einschließlich ihrer Fähigkeit „zu unserem Christentum“, denn für ihn ist höchst gewiß, „daß diese Menschen unsere Brüder sind, die wie wir aus dem Stamm Adams hervorgegangen sind, und daß sie unsere Nächsten sind, die wir wie uns selbst zu lieben verpflichtet sind, quid quid sit.“<sup>26</sup>

(c) *Beschreiben und Werten.* Geradezu modern im Sinn des ethnographischen Ideals mutet SAHAGÚNS Darstellung des aztekischen Kosmos an. In der literarischen Technik des distanzierten Erzählens beschreibt er zunächst ohne beurteilende Interpretation. Seine eigenen normativen Vorstellungen, die er natürlich hat, bringt er immer abgesetzt von den deskriptiven Passagen vor. Selbst bei der Beschreibung des Menschenopfers der Azteken legt er sich diese Zurückhaltung auf, wengleich er sicherlich denselben Abscheu davor hatte wie seine Landsleute. Er vermag also, ohne seinen eigenen normativen Horizont zu verleugnen, sich mit dem diagnostischen Blick in die fremde Welt des anderen zu begeben, um dessen Wesen zu ergründen und dann erst in die normative Auseinandersetzung einzutreten. Daher beruft er sich beim heiklen Thema der aztekischen Religion weder auf Autoritäten noch auf die Heilige Schrift, sondern autorisiert seine Darstellung einzig mit der Sorgfalt (*diligencia*), die er habe walten lassen, um die Wahrheit all des von ihm Aufgeschriebenen an der Wirklichkeit zu prüfen.<sup>27</sup> Zu dieser Auffassung führt ihn nicht das wissenschaftliche Ideal einer verstehenden Anthropologie, vielmehr bildet sich ein solches Ideal im Verlauf seiner Sprach- und Kulturforschungen heraus, weil ihn seine christliche Anthropologie die Hochschätzung des anderen als Bruder und Nächster lehrt, und ihm zudem die Fähigkeit zur Unterscheidung an die Hand gibt.

(d) *Perspektivenwechsel.* Das Ernstnehmen der anderen Kultur und die Achtung vor dem anderen Menschen, aber auch die klare Unterscheidung

des Deskriptiven vom Normativen sind die Voraussetzungen für einen Perspektivenwechsel. Dieser besteht darin, die Dinge aus der Perspektive des betroffenen anderen zu betrachten. Daher schildert er im letzten Buch seiner *Historia* die Eroberung Mexikos nicht wie in den sonst überlieferten Berichten aus der Sicht der Eroberer, sondern aus dem Blickwinkel der Eroberten. Dieser Perspektivenwechsel erschien so außergewöhnlich, daß SAHAGÚN ihn ausdrücklich gerechtfertigt hat. So sagt er dem Leser seiner Darstellung der spanischen Eroberung Mexikos vorweg:

„Auch wenn schon viele in Spanisch die Eroberung Neu-Spaniens vom Standpunkt der Eroberer beschrieben haben, so möchte ich sie in der mexikanischen Sprache aufschreiben, und zwar nicht, um einige Wahrheiten vom Standpunkt der von der Eroberung betroffenen Indianer aufzusammeln, sondern um die von den Einheimischen gebrauchte Sprache des Krieges und der Waffen kennenzulernen, damit man daraus Wörter und Sprechweisen entnehmen kann, die der mexikanischen Sprache in diesen Dingen eigen ist.“<sup>28</sup>

Freilich ist dieser Perspektivenwechsel nicht in erster Linie von ethischer Empörung oder prophetischer Anklage bestimmt, wie sie etwa viele große Schriften einen BARTOLOMÉ DE LAS CASAS prägen. Vielmehr ist es der Missionsimpuls, der SAHAGÚN zunächst in die andere Kulturwelt eindringen läßt und zu einem linguistischen und kulturellen Perspektivenwechsel bewegt, der freilich ein neues Verstehen der Dinge und ihre differenzierte Neubewertung nach sich zieht.

Diese Maßstäbe bestimmen auch die Aufzeichnung der aus alten Unterlagen rekonstruierten Religionsgespräche der zwölf Franziskaner mit den Azteken von 1524, die BERNARDINO DE SAHAGÚN 40 Jahre nach dem Ereignis im Jahr 1564 aufzeichnete. Das Manuskriptfragment dieser Gespräche wurde erst zu Beginn unseres Jahrhunderts im Vatikanischen Geheimarchiv entdeckt und veröffentlicht.<sup>29</sup>

#### *IV. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken*

Das vatikanische Manuskript, das die Gespräche sowohl in einer spanischen als auch in einer mexikanischen Fassung überliefert, ist inzwischen vielfach übersetzt<sup>30</sup> und kommentiert worden.<sup>31</sup> Hinter der sprach- und religionswissenschaftlichen Befassung mit diesem hochrangigen Dokument ist die theologische Wahrnehmung und Auseinandersetzung weit zurückgeblieben.<sup>32</sup>

Dieses Werk SAHAGÚNS, das das Religionsgespräch aus alten Protokollen und Erinnerungen rekonstruiert, umfaßte ursprünglich vier Teile, wie er selbst „al prudente lector“ mitteilt: das erste Buch mit den Gesprächen in 30 Kapiteln (davon ist knapp die Hälfte erhalten); das zweite Buch über die christliche Lehre (*Doctrina cristiana*), also ein Katechismus (davon sind nur die Überschriften erhalten); das dritte Buch über den Missionserfolg in Mexiko

und das vierte Buch eine Auslegung der Sonntagslesungen (beide nicht erhalten).<sup>33</sup> Die von Fray Bernardino aufgezeichneten „Colloquios y doctrina christiana“ sind die ersten Religionsgespräche auf dem amerindischen Kontinent. Allein das Ereignis der Gespräche und ihr Verlauf sind ebenso bedeutsam wie die verhandelten Inhalte, die hier exemplarisch nach der Inkulturation des Gottesnamens befragt werden.

1. *Das Ereignis.* Auf Intervention von PAPST HADRIAN VI. übertrug dessen Schüler KAISER KARL V., der ja das kirchliche Patronat über die westindischen Gebiete ausübte, den Franziskanern als erstem Orden die Aufgabe, die Azteken zu missionieren. Die Franziskaner hatten Erfahrung in diesem Metier, hatte ihnen der Papst doch schon Mitte des 13. Jh. Vollmachten für die Asienmission übertragen. In dieser Zeit schon führte etwa ein WILHELM VON RUBRUCK Religionsgespräche mit Muslimen, Buddhisten und Nestorianern vor dem Groß-Khan der Mongolen in Karakorum.<sup>34</sup>

Um die Entsendung der Minderbrüder nach *Nueva España* hatte CORTÉS selbst gebeten; ein Wunsch, dem vielfach die Absicht beigelegt wird, CORTÉS habe die militärische Conquista durch eine spirituelle Conquista abrunden wollen. Wie immer dem sei, am 13. Mai 1524, also drei Jahre nach der Unterwerfung des Aztekenreiches gingen die später als die „zwölf Apostel Mexikos“ geltenden „doze frayles“, von CORTÉS auf Knien feierlich begrüßt, in Mexiko an Land, um als christliche Glaubensboten zu wirken.

Kurz nach ihrer Ankunft schon, sie kannten kaum Land, Leute und Sprache, führten sie über Dolmetscher Religionsgespräche mit den aztekischen Vornehmen und Priestern. Dies war ein wagemutiger Schritt für den ersten missionarischen Kontakt, denn einschlußweise bedeutete er eine Gleichberechtigung der Gesprächspartner. Wie befremdlich diese irenische, weil dialogische Vorgehensweise erscheinen mußte, die in scharfem Kontrast zur gewaltsamen Conquista stand, beleuchtet die Tatsache, daß CORTÉS kurze Zeit nach den Gesprächen um die Entsendung „wirklicher“ Missionare ersuchte. Überdies war man sich auch im Obersten Indienrat in Sevilla nicht einig, ob eine indianische Sprache überhaupt genüge, die christlichen Glaubenswahrheiten auszudrücken.<sup>35</sup>

Am Ereignis allein läßt sich Wichtiges für die Missionsmethode und wohl jegliches Religionsgespräch ablesen: unbeschadet des eigenen Wahrheitsanspruchs sind zum einen die Vertreter der anderen Religionen ernstzunehmende, gleichberechtigte Gesprächspartner; zum anderen müssen die spezifischen religiösen Vorstellungswelten ins wechselseitige Gespräch gebracht werden; die eigene darf nicht einfach oktroyiert werden. In der damaligen Welt alles andere als Binsenweisheiten.

Welche Bedeutung dieses Ereignis für die mexikanische Geschichte bekommen sollte, belegt eine in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts anonym verfaßte Geschichte der Azteken, die die Zeit vom Aufbruch in der Urheimat Aztlan 1168 bis zum Jahr 1607 umfaßt; als wichtiges Geschichtsdatum erscheint die Ankunft der „doze frayles“ 1524, die mit den Worten kommentiert wird: „Hier begann das Gottestum (teoyotl).“<sup>36</sup>

2. *Der Verlauf des Gesprächs.* Was die Teilnehmer an diesem Gespräch angeht, so waren es auf christlicher Seite die zwölf aus verschiedenen Quellen namentlich bekannten Franziskaner und auf aztekischer Seite Adelige verschiedener ethnischer Stämme Mexikos und aztekische Priester.

Das erhaltene Fragment der Wechselreden, auf dessen mexikanische Fassung wir uns hier beziehen, gibt in drei großen Teilen zunächst die Reden der Franziskaner wieder (Kap. 1 bis 5), sodann die Widerrede der Azteken (Kap. 6 und 7) und dann wiederum die Antworten der Franziskaner (Kap. 8–14). Durch Vergleich dieser Teile sind Entwicklungen festzustellen, etwa beim Gebrauch der Gottesnamen (s. unten).

Im einzelnen machen die Minderbrüder ihren Gesprächspartnern zunächst klar, daß auch sie sterbliche Menschen und keineswegs Götter sind. Damit sagen die Neuankömmlinge selbst in aller Deutlichkeit, daß der Mythos vom wiederkehrenden Quetzalcóatl, den CORTÉS für sich zu nutzen verstanden hatte, auf die Spanier nicht anwendbar ist.<sup>37</sup> Damit distanzieren sie sich einschlußweise vom Vorgehen des CORTÉS bei seiner Ankunft.

Lasset uns euch nicht etwa verwirren!  
Schauet uns nicht als etwas Höheres an!  
Denn wird sind auch bloß euresgleichen,  
auch nur Untertanen,  
auch wir sind Menschen so wie ihr,  
keineswegs sind wir Götter,  
auch auf der Erde sind wir beheimatet,  
auch wir trinken Wasser, auch wir essen,  
auch wir leiden Kälte (und) Hitze,  
auch wir sind sterblich, vergänglich. (VV. 26–35)<sup>38</sup>

Dann teilen sie mit, sie seien Abgesandte und Beauftragte des spanischen Königs und des großen geistlichen Herrn in Rom, des Stellvertreters Gottes auf Erden, um das im Gottes-Buch gehütete Heilige Wort des wahren Gottes mitzuteilen. Wiederum conquista-kritisch äußern sich die Franziskaner dann, wenn sie mehrfach ausdrücken, daß sie nicht (wie ihre Landsleute) auf Gold und Güter aus sind, sondern einzig und allein auf die Rettung:

Nur allein wegen Mitleids mit euch,  
(um) eurer Rettung (willen):  
Nichts Irdisches  
wollte der Große Geistliche Herr,  
weder grüne Edelsteine (und) Edelmetall,  
noch grüne Quetzal-Federn,  
noch Kostbarkeiten,  
nur insgesamt gerade eure Rettung,  
die wollte er. . . . (VV. 128–136)

nur aus Liebe,  
nur aus Mitleid,  
erweist er euch Gutes.  
Denn so will es unser Gott, unser Herr,

daß wir einander lieben,  
(daß) wir uns einander erbarmen,  
wir einander Gutes erweisen,  
die wir auf Erden Menschen sind,  
nicht um unseres Vorteils willen. (VV. 245–254)

Die Franziskaner gehen auch auf die Herkunft des Gotteswortes ein, ihren Auftrag und ihr Gottesverständnis, nicht ohne sich dann kritisch auf die Götter der Azteken, auf Quetzalcóatl, Huitzilopochtli und andere (unter Aussparung der Bezeichnungen für den Hochgott) zu beziehen. Sie nehmen diese Götter zwar durchaus als Wirklichkeiten ernst, disqualifizieren sie aber später dadurch, daß sie keine „wahren Götter“ seien (V. 938): denn wenn sie „wirklich Götter“ (nelli teteu) wären, müsse man fragen, warum sie Spott mit den Menschen treiben, kein Mitleid haben, Plagen auferlegen und Furcht und Schrecken verbreiten. Dem aztekischen Pantheon setzen die Franziskaner das Bild des christlichen Gottes entgegen, der menschenfreundlich, voller Liebe und Erbarmen sei, der auf Erden Mann (!) zu werden geruhte in Jesus Christus, der sein Reich aufgerichtet habe in der Kirche, wo man durch das Wasser dessen, durch den man lebt, gewaschen werde und der heilige Vater die Schlüssel verwalte.

Wie lautet die Antwort der Azteken auf diese von den Minderbrüdern vorgetragene kleine Heilsgeschichte? Sie antworten in zwei Schüben: zunächst die Adelligen, dann nach Beratung die Priester. Zuallererst geben sie ihrem Schrecken und ihrer Ratlosigkeit Ausdruck; sie berufen sich auf Gesetz und Sitte ihrer Vorfahren, können die alten und neuen Dinge nicht zusammenbringen. Sie müssen sich erst beraten. Dann legen sie ihre Religion dar, benennen ihr Ärgernis, machen ihre Einwände, um schließlich angesichts der leibhaftigen Manifestationen des Göttlichen in Gestalt der Spanier (VV. 885–891) in Wendungen abgründiger Traurigkeit von der Wirkungslosigkeit ihrer Götter auf deren Tod und auf den Verlust der eigenen Identität zu schließen.

Wohin sollen wir denn vielleicht noch gehen?  
Wir (sind) Untertanen,  
wir (sind) vergänglich, wir (sind) sterblich,  
wohlan, laßt uns denn sterben,  
wohlan, laßt uns denn zugrunde gehen!  
Sind doch die Götter (auch) gestorben. (VV. 922–927)

Sicher, sie wehren sich und verweisen auf die Effizienz etwa ihres Regengotts Tlaloc (VV. 978ff) und auf die langen Traditionen ihres Volkes. Doch empfinden sie sich in dieser Situation als Nichtse („Sind wir denn überhaupt etwas?“ [V. 905]), aus der heraus sie dann die erschütternden Worte resignativer Gelassenheit derer sprechen, die alles verloren haben:

Genug allein mit dem, daß wir einbüßten,  
daß wir verloren, daß uns weggenommen wurden,  
daß uns verboten wurden

die Matte (und) der Sitz (der Herrschaft).  
Werden wir am selben Orte wohnen bleiben,  
nur eingeschlossen (gefangen) werden wir sein.  
Möget ihr mit uns machen, was ihr wollt.  
Das ist alles, womit wir erwidern,  
womit wir antworten eurem Hauch, eurer Rede,  
o unsere Herren! (VV. 1048–1060)

Darauf antworten die zwölf Patres tröstend, daß es ja nicht die „wahren Götter“ seien, die sie verlören (V. 1074), denn sonst würden ja auch sie selbst diese verehren. Die Azteken seien wie Blinde, daher sei ihre Sünde nicht groß. Jetzt aber werde ihnen mitgeteilt, wer der wahre Gott sei. Dann folgen lange Ausführungen zum Wesen Gottes als Schöpfer und Erhalter einer kontingenten Welt, zum Engelkampf, aus dem die Teufel hervorgehen, die wiederum den Götterglauben hervorgebracht haben (hier werden die aztekischen Götter als Diaboloï identifiziert). Mit Darlegungen zur Engellehre, zum Schöpfungswerk Gottes und zum Sündenfall bricht das Manuskript ab. Auffallend ist die quantitativ starke Betonung und Umschreibung des Wirkens von Teufeln und Engeln; sie fügt sich aber in diesen Inkulturationsversuch des christlichen Gottesglaubens plausibel ein.

3. *Inkulturation des Gottesnamens?* Eines der Probleme aller Begegnungen des Christentums mit anderen Religionen ergibt sich aus dem Gebrauch des Gottesnamens. Wie soll man unverwechselbar in der anderen Sprache und Kultur den christlichen Gott zur Sprache bringen und ihn zugleich von den anderen Göttern oder Gottesvorstellungen unterscheiden? In der Rekonstruktion SAHAGÚNS wählen die „doze frayles“ einen Weg der Kultursynthese, der ihre Akkomodationsbemühungen unter Beweis stellt.

Man kann verschiedene Beobachtungen machen, wenn man die drei genannten Teilstücke des Religionsgesprächs miteinander vergleicht und das Augenmerk dabei vor allem auf die Gottesbezeichnungen wirft (funktionale Umschreibungen wie Schöpfer, Erlöser, Herr des Himmels etc. sollen hier einmal außer Betracht bleiben). Geht man mit dem Übersetzer W. LEHMANN davon aus, daß an dem mexikanischen Text „wieder und wieder gefeilt wurde“ und „möglichst gut-mexikanische Fachausdrücke gewählt wurden“,<sup>39</sup> dann können gerade im sensiblen Bereich des Gottesnamens Zufälligkeiten eher ausgeschlossen werden.

Im gesamten Gespräch werden vor allem, wenn auch nicht ausschließlich fünf Gottesbezeichnungen ins Spiel gebracht: es sind dies einmal das spanische „Dios“ und zum anderen die mexikanischen Bezeichnungen „teotl“ (bzw. teutl) als allgemeiner Gottesname und Bezeichnung des Numinosen überhaupt, „ipalnemoa(ni)“ als aztekischer Hochgott und Urheber allen Lebens („der, durch den man lebt“), „tloque navaque“ als allgegenwärtiger Herr („Herr des Mit und Bei“), sowie „tlatoani“, als Sakraltitulatur der aztekischen Könige auf das herrscherliche Sprechen hinweisend.<sup>40</sup> Diese Bezeichnungen werden für den christlichen Gott adaptiert, nicht jedoch andere Götternamen, wie Tezcatlipoca, Huitzilopochtli u. a., die ausdrücklich

als „erdichtet“ kritisiert werden. Damit machten sich die Franziskaner die monotheistischen Tendenzen im aztekischen Pantheon zunutze, die durch Weise aus der gebildeten Oberschicht vorangetrieben wurden, die gegenüber der vorherrschenden Kriegs- und Opfermystik einen neuen Zugang zum Göttlichen suchten und in der Erfahrung von „Blumen und Gesang“ (als Symbole für Wahrheit und Trost) auch fanden.<sup>41</sup>

Der christliche Gott wird nun im ersten Teil fast ausschließlich mit einer oder mehreren dieser altmexikanischen Bezeichnungen eingeführt, ohne daß zur Verdeutlichung das Spanische zu Hilfe genommen würde. Die Franziskaner gehen also sozusagen „induktiv“ vor, indem sie am Bekanntesten anknüpfen und nur sehr behutsam weitergehen. Mehrfach erscheinen alle vier Bezeichnungen in einer Reihung, die dann etwa so lautet:

„Schon lange Zeit ist es her,  
daß er, der wahre Gott, der Herr (nelli teutl, tlatoanj)  
der Herr der Nähe, der Herr des Bei (tloque, navaque)  
Der, durch den man lebt (Ipalnemoani)  
zu erscheinen geruhte  
seinen gar Lieben“ . . . (VV. 288–293)

Diese Bezeichnungen werden unterschiedslos sowohl für Gott als auch für Christus gebraucht, so daß die Titulatur, nur durch den Hinweis auf die menschliche Natur ergänzt, folgendermaßen lautet:

„Sein erlauchter Name ist Jesus Christus  
wahrer Gott (nelli teutl)  
und wahrer Mann (nelli oqujchli)  
Der, durch den alles lebt (ipalnemoanj)  
Herr des Mit und Bei (tloque, navaque)“ (VV. 544–548)

Im Munde der antwortenden Azteken im zweiten Teil des Gesprächs tauchen die Gottesbezeichnungen natürlich auch auf, wobei die Azteken die unerhörte Aussage der Franziskaner zu verarbeiten haben, daß sie die mit demselben Namen benannte Gottheit nicht kennen sollen (V. 935).

Im dritten Teil schließlich fällt auf, daß in den Darstellungen der franziskanischen Frayles vielfach der spanische Begriff „Dios“ absolut, also ohne weitere Titel, eingeführt wird (etwa VV. 1331, 1559, 1575, 1899), aber auch die vier altmexikanischen Gottesbezeichnungen in vielfältigen Kombinationen mit „Dios“ auftauchen: etwa als „Dios tloque navaque“ (V. 1265), als „ipalnemoani Dios“ (V. 1321), als „Dios tlatoanj“ (V. 1712), als „nelli teutl tlatoanj Dios“ (V. 1975). Nicht nur „Dios“, auch andere spanische oder lateinische Worte werden in den aztekischen Text eingeführt, wie „ángeles“ und „diaboloí“, „Papa“ und „Yglesia“, „Adán“ und „Miguel“.<sup>42</sup>

Oft geht man davon aus, daß das Auftauchen von „Dios“ in den Wechselreden auf das Scheitern der Akkomodationsmethode verweist, denn die Franziskaner hätten einsehen müssen, „daß gerade das Ausmaß der missionarischen Akkomodation dem Anliegen ihrer missionarischen Verkündigung im Wege stand, weil damit den Azteken keine Motivierung zur Übernahme

der neuen Botschaft deutlich wurde<sup>43</sup>. Man kann das Vorgehen der Franziskaner freilich auch als sehr bewußt eingeschlagenen „induktiven“ Weg zu einer die vorhandenen Vorstellungen so weit wie irgend möglich integrierenden Gottesvorstellung ansehen. Denn missionsmethodisch ging es den Franziskanern nicht um eine pauschale Verwerfung der vorgefundenen und die totale Implantierung der eigenen Kultur, sondern um eine religiöse und kulturelle Synthese.

Wenn man diese Beobachtungen zum Gottesnamen, aber auch das gesamte Vorgehen beim Religionsgespräch in den Blick nimmt und systematisiert, dann ist folgender methodischer Dreischritt erkennbar:

(a) *Unterscheidung Gott und Mensch*. Die grundlegende Unterscheidung ist die zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre. Die Missionare betonen mehrfach, daß weder sie noch der Papst, der sie ausgesandt hat, Götter (teteu) sind. Vielmehr begeben sie sich auf dieselbe Ebene mit ihren Dialogpartnern, indem sie zum Auftakt betonen: wir sind euresgleichen, Menschen so wie ihr (VV. 28.30).

(b) *Unterscheidung Gott und Götter*. Eine weitere Differenzierung nehmen sie vor, indem sie die tendenziell monotheistischen Gottesbezeichnungen von den polytheistischen unterscheiden; letztere weisen sie zurück, während sie erstere rezipieren und für die Inkulturation des christlichen Gottesglaubens nutzbar machen. Die Götter werden dabei durchaus als Wirklichkeiten angenommen, wenn auch nicht auf der göttlichen, sondern auf der kreatürlichen Ebene; sie werden mit der Kategorie des „diabolo“ begriffen, und das polytheistische Pantheon wird mit der Entstehung der Teufel im Engelkampf erklärt. Auch mit diesem Vorgehen stellen die Missionare eine Vergleichsebene her, denn die anderen Götter entsprechen ja den eigenen Teufeln. Überdies werden ebenfalls auf dieser intermediären Ebene den Göttern/Diabolo als christliches Kontrastprogramm die Engel gegenübergestellt. Die Unterscheidung wahrt also die Göttlichkeit Gottes und die Menschlichkeit des Menschen durch Depotenzierung der Götter, die auf einer niederen Ebene anerkannt bleiben, sei es in der Verwerfung ihrer konkreten Gestalt als „Teufel“ oder sei es in ihrer möglichen Gestalt als „Engel“<sup>44</sup>.

(c) *Synthese Gott und Gott*. Nachdem die nötigen Unterscheidungen vorgenommen sind, die das christlich nicht Integrierbare abscheiden und das christlich Rezipierbare herauschälen, wird dieses mit dem in der eigenen Kultur üblichen Gottesnamen identifizierend in Zusammenhang gebracht. Die Einführung von „Dios“ dient also der Vereindeutigung jenes aztekischen Amalgams von Gottesvorstellungen und -bezeichnungen, das von sich aus zwar ambivalent ist, die Franziskaner aber an den „unbekannten Gott“ erinnern haben mochte, dessen Verehrung Paulus auf dem Areopag zu einer Aussage brachte, die auch den „doze frayles“ als Maxime gelten konnte: „Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch.“ (Apg 17,23).

4. *Neue religiöse Identität*. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die überraschend schnelle und wirksame Evangelisierung in Mexiko auf die irenische und auf Synthese bedachte Methode der Franziskaner zurückzuführen ist, deren Inkulturationsbemühungen nicht so leicht unterschätzt werden

können. Eine wichtige Rolle spielte im selben Zeitraum aber sicher auch das Erscheinen der „Virgen de Guadalupe“ (1539) in Tepeyac, einem ehemaligen Heiligtum der Göttin Tonantzin. Sowohl vom Symbolkosmos der aztekischen Kultur her als auch von der abendländischen Ikonographie her konnte das Bild der Jungfrau als „Mutter Gottes“ dechiffriert werden.<sup>45</sup> Auch wenn SAHAGÚN bei dieser Erscheinung vor Synkretismus warnte,<sup>46</sup> haben diese Ereignisse und Bemühungen zu einer neuen religiösen Identität geführt, in der die alten und neuen kulturellen und bestimmte religiöse Muster zu einer Einheit zusammengewachsen sind, die bis heute Frömmigkeit, Mentalität und Kultur Mexikos prägt.

Der mexikanische Schriftsteller OCTAVIO PAZ, der wie kein anderer das mexikanische Wesen kennt, faßt dies so zusammen:

„Nachdem die Bande zu ihrer eigentlichen Kultur abgerissen, ihre Götter tot und ihre Städte zerstört waren, fanden die verwaisten Indios durch den katholischen Glauben einen neuen Platz in der Welt. (Diese Möglichkeit, einer lebendigen Ordnung anzugehören, und sei es auch nur als unterste Schicht der Gesellschaftspyramide, wurde den Eingeborenen der Neu-England-Staaten von den Protestanten mitleidlos versagt!) Man sollte nicht vergessen, daß die Zugehörigkeit zum katholischen Glauben einen Platz im Kosmos bedeutete. Die Flucht der Götter und der Untergang der Führer hatte die Eingeborenen in eine so große Einsamkeit (soledad) gestoßen, wie sie sich ein moderner Mensch nur schwer vorstellen kann. In dieser Lage ermöglichte ihnen allein der Katholizismus, Bindungen mit Welt und Jenseits wieder anzuknüpfen, gab somit ihrem Dasein auf dieser Erde wieder einen Sinn, nährte ihre Hoffnung und rechtfertigte ihr Leben und ihren Tod.“<sup>47</sup>

## SUMMARY

Starting from a typology of “religious colloquies” the article examines the contribution of the Franciscan friar Bernardino de Sahagún as an example of the encounter of culture and religion in the recently conquered Mexico of the sixteenth century. In the context of the violent Spanish “conquista” of the Aztec empire he steeped himself in the Náhuatl culture, in order to understand it from within and so to prepare the way for a peaceful evangelization.

The criteria of his approach not only lay the foundations of the ethnographical ideal of a cool objective description but are also theologically marked by the discovery of and high value placed on the strange Other as brother. This position can be detected in the religious debate between the “doce frayles” and the Aztec nobles and priests in 1524, which was later written down by Bernardino and preserved as a fragment. The way he uses the names of the divinity in Spanish and in Náhuatl, drawing on the monotheistic tendencies in the old Mexican religion, indicates that these “colloquies” represent an inculturation process of the first order. This process provides a synthesis of the two clashing cultural systems by distinguishing the levels of divine and human as well as an intermediary level in both cultures, thus contributing to a new religious identity and to an integration of native beliefs in the common heritage.

- <sup>1</sup> P. MEINOLD, *Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas*, Wiesbaden 1981, 5.
- <sup>2</sup> Vgl. G. SCHURHAMMER, *Les controverses du Père Cosme de Torres SJ avec les Bouddhistes de Yamagouchi 1551*, in: ders., *Xaveriana* (Gesammelte Studien Bd. 3 [Bibliotheca Instituti Historici S.J. vol. XII]), hg. unter Mitwirkung von L. SZILAS, Lisboa 1964, 631–651; ders., *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, Bd. II/3, Freiburg-Basel-Wien 1973, 297–309.
- <sup>3</sup> Vgl. die Erklärung *Nostra aetate* Nr. 2.
- <sup>4</sup> Vgl. hierzu grundsätzlich W. STROZL und H. WALDENFELS (Hgg.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen* (QD 98), Freiburg-Basel-Wien 1983.
- <sup>5</sup> BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas en Nueva España* (ed. A. M. GARIBAY K.), México <sup>6</sup>1985, 20 (Prólogo).
- <sup>6</sup> Vgl. W. REINHARD, *Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 2: Die Neue Welt, Stuttgart 1985, 32–68.
- <sup>7</sup> Vgl. hierzu W. KRICKBERG, *Moctezuma II.*, in: *Saeculum* 3 (1952) 255–276.
- <sup>8</sup> Vgl. exemplarisch J. SOUSTELLE, *Das Leben der Azteken. Mexiko am Vorabend der spanischen Eroberung*, Zürich 1986; H. J. PREM / U. DYCKERHOFF, *Das Alte Mexiko. Kultur und Geschichte der Völker Mesoamerikas*, München 1986.
- <sup>9</sup> Die wichtigsten Gründe bei T. TODOROV, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt 1985, 69–151.
- <sup>10</sup> Vgl. hierzu G. LANCZOWSKI, *Götter und Menschen im alten Mexiko*, Olten und Freiburg 1984, 35–86.
- <sup>11</sup> Zur Frage der Menschenopfer vgl. die für unser Thema grundlegende Arbeit von R. NEBEL, *Altmexikanische Religion und Christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus* (NZM Suppl. XXXI), Immensee 1983, 73–89.
- <sup>12</sup> Vgl. J. LÓPEZ PORTILLO Y PACHECO, *Quetzalcóatl. Roman eines Mythos*, Frankfurt 1980.
- <sup>13</sup> Vgl. W. KRICKBERG (Anm. 7), 267–272.
- <sup>14</sup> Davon berichtet auch BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Historia general* (Anm. 5) Buch VIII, 7 (S. 455) und Buch XII, 3f. (S. 725f). Zur Interpretation vgl. D. CARRASCO, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago London 1982, bes. 148–204.
- <sup>15</sup> Aussagen zur Habgier der Spanier sind gesammelt bei R. KONETZKE, *Christentum und Conquista im spanischen Amerika*, in: *Saeculum* 23 (1972) 59–73.
- <sup>16</sup> J. DE ACOSTA, *De procuranda Indorum salute III*, 18, 4 (Madrid 1984, 533).
- <sup>17</sup> BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Obras escogidas Bd. 5), Madrid 1958, 147.
- <sup>18</sup> *Historia general* (Anm. 5) Buch II (prólogo), (S. 73).
- <sup>19</sup> *The Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, 12 Bde., hg. von A. J. O. ANDERSON und Ch. E. DIBBLE, Santa Fe 1950–1969. In Deutsch zugänglich: E. SELER (Hg.), *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*, Stuttgart 1927.
- <sup>20</sup> Zur Methode vgl. den Artikel von A. LÓPEZ AUSTIN in: *Sixteenth Century Mexico: The Work of Sahagún*, hg. von M. S. EDMONSON, Albuquerque N.M. 1974.
- <sup>21</sup> Zu den Schriften SAHAGÚNS vgl. L. N. D'OLWER und H. F. CLINE, *Bernardino de Sahagún*, in: *Handbook of Middle American Indians*, Bd. 13,2 (Guide to Ethnohistorical Sources) Austin 1973, 186–239, sowie die Angaben bei J. G. DURÁN, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana* (Siglos XVI–XVIII), Bd. 1 (siglo XVI), Buenos Aires 1984, 297–312; in diesem wichtigen Quellenwerk ist auch die spanische Fassung des Religionsgesprächs von 1524 enthalten (S. 313–352). Vgl. auch R. STREIT, *Bibliotheca Missionum*, Bd. 2 (Amerikanische Missionsliteratur 1493–1699), Freiburg 1924, 216–221.
- <sup>22</sup> Zur Charakterisierung des Werks von SAHAGÚN vgl. M. BALLESTEROS GAIBROIS, *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*, León 1973; auch T. TODOROV (Anm. 9) 260–285.
- <sup>23</sup> *Historia general* (Anm. 5), Prólogo (S. 17).

<sup>24</sup> *Historia general* (Anm. 5), Buch V, apéndice (S. 285).

<sup>25</sup> Der Wortlaut dieses Dokuments findet sich bei J. BAUMGARTNER, *Mission und Liturgie in Mexiko*, Bd. 1: *Der Gottesdienst in der Kirche Neuspaniens* (NZM.S. Bd. 18), Immensee 1971, 122f.

<sup>26</sup> *Historia general* (Anm. 5), Prólogo (S. 20).

<sup>27</sup> *Historia general* (Anm. 5), Buch II prólogo (S. 72).

<sup>28</sup> *Historia general* (Anm. 5), Buch XII Al lector (S. 722).

<sup>29</sup> J. M. POU Y MARTI, *El libro perdido de las pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México*, in: *Scritti di Storia e Paleografia. Miscellanea Francesco Ehrle* Bd. III: *Per la Storia ecclesiastica e civile dell'età di mezzo*, Rom 1924, 281–333.

<sup>30</sup> *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. „colloquios y doctrina christiana“ des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahr 1564*. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung von W. LEHMANN, aus dem Nachlaß hg. von G. KUTSCHER (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas Bd. 3), Stuttgart 1949.

<sup>31</sup> Aus religionswissenschaftlicher Sicht vgl. H. WISSMANN, *Sind doch die Götter auch gestorben. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524* (MWF Bd. 15), Gütersloh 1981. Auf diese gründliche Untersuchung beziehen wir uns im folgenden ebenso wie auf die Ausführungen von R. NEBEL, *Altmexikanische Religion* (Anm. 11), 151–167.

<sup>32</sup> Dieser Mangel wird äußerlich dadurch dokumentiert, daß ein so umfassendes historisches Werk wie das von H. J. PRIEN [*Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978] SAHAGÚN nur am Rande erwähnt und weder seinem Werk noch dem von ihm aufgezeichneten Religionsgespräch Raum gewährt.

<sup>33</sup> Vgl. *Sterbende Götter* (Anm. 30), 52f. Das erhaltene Fragment der Handschrift SAHAGÚNS ist auf 16 Quartblättern überliefert; zu ihren Besonderheiten vgl. die Einleitung von W. LEHMANN ebd. 35–44.

<sup>34</sup> WILHELM VON RUBRUCK, *Reise zum Großkhan der Mongolen. Von Konstantinopel nach Karakorum 1253–1255*, hg. von H. D. LEICHT, Darmstadt 1984, 182–192. Zum Typus dieses frühen Religionsgesprächs vgl. J. FRIED, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 243 (1986) 287–332, hier 307–313.

<sup>35</sup> Zum Sprachproblem vgl. R. KONETZKE, *Die Bedeutung der Sprachenfrage in der spanischen Kolonisation Amerikas*, in: *Jahrbuch für Geschichte, Gesellschaft und Wirtschaft Lateinamerikas* 1 (1964) 72–116.

<sup>36</sup> *Geschichte der Azteken. Codex Aubin und verwandte Dokumente*, übers. von W. LEHMANN und G. KUTSCHER, eingeleitet von G. VOLLMER (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas Bd. 13), Berlin 1981, 34; vgl. auch S. 1 und 27.

<sup>37</sup> Vgl. auch die nach einem zeitgenössischen Bericht von CORTÉS selbst vorgenommene „Entmythologisierung“ seines göttlichen Status in den Augen der Indianer, indem er vor den Franziskanern in die Knie geht: BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, hg. von J. RAMÍREZ CABAÑAS, México <sup>13</sup>1983, 450, (Kap. 171).

<sup>38</sup> Wir halten uns im folgenden an die von W. LEHMANN (Anm. 30) vorgenommene Verseinteilung der *Colloquios*.

<sup>39</sup> W. LEHMANN im VORWORT zu *Sterbende Götter* (Anm. 30), 12.

<sup>40</sup> Vgl. G. LANCKZOWSKI (Anm. 10) zu den einzelnen Namen.

<sup>41</sup> Vgl. R. NEBEL, *Altmexikanische Religion* (Anm. 12) 91–101 und 161–167.

<sup>42</sup> Aus der Durchsetzung mit solchen Fremdwörtern wird man aber sicher nicht einfach schließen dürfen: „Damit wurde jede Brücke von der traditionellen Religion zum

Christentum abgebrochen und das iberische Christentum verabsolutiert.“ So H. J. PRIEN (Anm. 32), 236.

<sup>43</sup> G. LANCZOWSKI (Anm. 11) 43. Vgl. hierzu auch H. WISSMANN (Anm. 31) 83ff.

<sup>44</sup> Zum vergleichbaren Vorgehen im frühen Christentum vgl. H. WEY, *Die Funktion der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1957.

<sup>45</sup> Vgl. V. ELIZONDO, *Maria und die Armen*, in: Conc. 19 (1983) 641–646. W. M. HAVERS, *Unsere liebe Frau von Mexiko Maria de Guadalupe* (Adveniat Zeugnisse 7), Essen 1985.

<sup>46</sup> *Historia general* (Anm. 5), Buch XI, 12 apéndice (S. 704f).

<sup>47</sup> O. PAZ, *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt 1979, 104.

von Mathew Paikada

Beschränkt auf den begrenzten Raum eines Artikels möchte ich versuchen, einige Aspekte des kirchlichen Lebens in Indien mit den zur Klärung notwendigen geschichtlichen Hintergründen darzustellen. In keiner Weise sei hier beansprucht, daß alle Aspekte in ihrer theologischen Tiefe behandelt werden. Vielmehr bitte ich darum, diesen Beitrag als Nachdenken eines indischen Christen über die geschichtlichen, gesellschaftlichen und theologischen Dimensionen seiner Kirche zu betrachten.

Wegen der langen Geschichte der Kirche in Indien und der religiös-kulturellen Vielfalt Indiens ist es nicht leicht, einen Überblick zu verschaffen. Unter verschiedenen Gesichtspunkten, besonders in bezug auf die Inkulturation, scheint es mir nützlich, die Kirchengeschichte Indiens in vier Etappen zu betrachten:

1. Von den Anfängen bis zu der Ankunft der portugiesischen Missionare im 15. Jh.
2. Die indische Kirche unter der Verwaltung der portugiesischen Padroado.
3. Von der Konstituierung der indischen Hierarchie bis zu den 60er Jahren (Vatikan II).
4. Von den 60er Jahren bis zur Gegenwart.

Den wirtschaftlichen, kirchen-organisatorischen und theologischen Faktoren im jeweiligen Zeitraum werden wir besondere Aufmerksamkeit widmen.

## *1. Von den Anfängen bis zur Ankunft der Portugiesen*

Es ist nicht meine Absicht von der Forschung über die Gründung der Kirche durch den Apostel Thomas zu berichten. Es sei nur gesagt, daß die lebendige Tradition und die Dokumente, die zum Teil schon aus dem 3. Jh. stammen, genügend Hinweise zu dieser Feststellung geben.<sup>1</sup>

### *1.1. Wirtschaftlich-soziale Faktoren*

Die christlichen Einwanderer aus Persien, Syrien und Edessa schlossen sich mit den Thomas-Christen zusammen und bildeten in den ersten Jahrhunderten die erste christliche Gruppe in Indien. Die Christen bildeten eine geschlossene Gemeinschaft – ähnlich wie eine Sippe – und sie genossen eine privilegierte Stellung in der Gesellschaft. In der Merkantilökonomie des Landes hatten sie eine bedeutende Rolle und die Könige waren bereit, ihnen sozio-politische und religiöse Privilegien zu gewähren.<sup>2</sup> Die Dokumente aus

\* Leicht geänderte Fassung eines Referates, gehalten auf dem Arbeitstreffen des Wissenschaftlichen Arbeitskreises katholischer Missionswissenschaftler, 3./4. Oktober 1986 in St. Augustin.

dem 4., 8. und 9. Jh. geben uns deutliche Information über die Lebensweise der Thomas-Christen. Das Recht, Teppiche zu benutzen, und die Redefreiheit seien hier als Beispiele erwähnt. Außerdem geht aus den Dokumenten hervor, daß der König selbst den Grundstein zum Bau der Kirche legte.<sup>3</sup> Bis zum 10. Jh., als die Muslime sich in Malabar etablierten, hatten die Thomas-Christen die Oberhand im Handel mit dem Ausland, besonders mit Nahost und China.<sup>4</sup> Seit dem 8. Jh. begannen die Brahmanen, die aus Telugu und Tamilnadu einwanderten, in Kerala Einfluß zu gewinnen. Das Kastensystem wurde um diese Zeit hier eingeführt. Die Christen, als eine Gruppe außerhalb des Hinduismus und damit außerhalb des Kastensystems, verloren mit der Zeit manche ihrer Privilegien.<sup>5</sup>

### 1.2. Kirchenorganisatorische Faktoren

Die Kirche war in Form des ‚Manigramam‘ organisiert. ‚Manigramam‘ war die geschlossene Sippe der Christen mit wirtschaftlicher, sozialer und religiöser Identität. Der Vorsteher des ‚Manigramam‘ war der ‚Jāthiku Kaithavian‘, später von den Portugiesen ‚Erzdiakon‘ genannt. Dieses Amt war einigen wenigen Familien vorbehalten und wurde vererbt. Der ‚Jāthiku Kaithavian‘ war der gesellschaftliche, politische und religiöse Führer der Gruppe. Die Verwaltung war durch zwei Gremien demokratisch organisiert. Das erste Gremium (pothu yōgam) bestand aus den Ältesten der Familien, den Priestern, zuständig für die Kirchen, und ‚Kaikār-en‘, d. h. gewählten Verwaltern der Kircheneigentümer. Dieses Gremium war zuständig für die spirituellen und temporalen Angelegenheiten der Gruppe. Das zweite Gremium (sādhārana yōgam) bestand aus Vertretern aller Familiengruppen, ‚Kaikār-en‘ und Priestern. Sie berieten über untergeordnete Angelegenheiten, z. B. die Kirchenfeste.<sup>6</sup>

Die christlichen Gruppen, anders als die Hindus, waren ethnisch nicht homogen, weil sie aus verschiedenen Ländern eingewandert waren. Religiöse Identität, soziale Geschlossenheit und relative Autonomie ließen sie zu einer kastenähnlichen Gruppierung werden. Aus verschiedenen Reiseberichten der damaligen Zeit kann festgestellt werden, daß es bei den Thomas-Christen keine hierarchischen Strukturen gab, die die verschiedenen Gruppen miteinander verbanden. HOUTART und LEMERCINIER betonen, daß trotz der Tatsache, daß die Bischöfe aus Selukia (Persien) kamen, die Kirchenverwaltung in Indien der Nahost-Kirche nicht untergeordnet war.<sup>7</sup>

### 1.3. Theologische Faktoren

Die kulturelle Lebensgestaltung der Thomas-Christen war von jüdisch-christlichen Traditionen aus Persien und Syrien und einheimischen Traditionen geprägt. Eine eingehende Untersuchung verschiedener Sitten und Gebräuche der Thomas-Christen (besonders über Geburtsriten, Taufe, Schulanfang, Hochzeit usw.) zeigt, daß die Christen in ihrer Lebensweise und Sakramentenfeier sehr inkulturiert waren.<sup>8</sup> Die Akten der Synode von Diamper (Udayamperūr) im Jahre 1599 geben uns weitere Auskünfte über Leben und Liturgie. Die Thomas-Christen konnte man von den Hindus der

höheren Kasten kaum unterscheiden, denn sie trugen Ohrschmuck wie die Hindus und manche ihrer Gebräuche waren wie die der Brahmanen. Die Kirchen waren architektonisch ähnlich wie die Tempel gebaut. Allerdings erbrachte dieses kein Lob in der Synode, sondern Mahnung, sie bald zu korrigieren. Die Synode verbot die Mitwirkung der Hindumusiker bei der Messe und die Teilnahme der Priester an den Festivitäten der Hindus. Das Synodendekret sagt weiter: „Jeder kann durch sein eigenes Gesetz (Religion) gerettet werden; alle Gesetze sind richtig!“ Diese Behauptung ist völlig falsch und eine schändliche Häresie. Es gibt kein Gesetz, wodurch wir gerettet werden können, außer dem Gesetz Christi, unseres Erlösers.<sup>9</sup> Diese Worte verraten die freundliche Beziehung und gegenseitige Achtung zwischen Christen und Nichtchristen, die damals herrschte. Ferner wurde es verboten, spontane Gebete im Hochgebet, besonders Worte der Wandlung, einzufügen. Es scheint auch wahrscheinlich, daß statt Brot aus Weizen und Wein aus Trauben, Reisbrot und Kokoswein für die Eucharistie verwendet wurden.

In bezug auf Dogmen wurden die Thomas-Christen oft der nestorianischen Irrlehre beschuldigt. P. FERNANDO DE PAX, ein Franziskaner, seit 1554 Rektor der Theologischen Hochschule in Cranganore, schrieb am 10. Januar 1557 an den König von Portugal: „Bei manchen von ihnen fand ich Fehler, die sie allmählich korrigieren: zum Beispiel verheiratete Priester, Wucherpraxis, keine Ohrenbeichte und Verstoß gegen die Kirchengesetze.“<sup>10</sup> Im selben Jahr schrieb P. MELCHIOR CARNEIRO, ein Jesuit, daß bei den Thomas-Christen in ihrem Gebet ‚Gegrüßest seist Du Maria‘ Maria nur als ‚Mutter des Herrn‘ und nicht ‚Mutter Gottes‘ genannt wird.<sup>11</sup> P. PACHECO S.J. schrieb 1557, daß die Thomas-Christen Maria nicht ‚Jungfrau‘ nannten und die Jesuiten ihnen den Ausdruck ‚heilige Jungfrau Maria‘ beibrachten.<sup>12</sup> Sie wurden auch beschuldigt, daß sie mit den niedrigen Kastenangehörigen nicht verkehren und sie nicht taufen. Es muß aber zur Kenntnis genommen werden, daß dieses Kastenproblem auch unter den Lateinern existierte. Z. B. die Neugetauften Pulayas in der Lateindiözese Cochín mußten die Samstagmesse besuchen, und es war ihnen verboten die Sonntagsmesse mit den anderen zu besuchen.<sup>13</sup> In Madurai gab es „Sannyāsi Swāmys“ (Priester) für die höheren Kasten und „Pandāra Swāmys“ für die niedrigen Kasten.<sup>14</sup>

Im Jahre 1578 schrieb P. DIONYSIO S.J. über die Orthodoxie der Thomas-Christen folgendes: „Diese Christen glauben im allgemeinen alle Artikel des nicaenischen Glaubensbekenntnisses und an die Gleichstellung der Personen in der Dreifaltigkeit und zwei Naturen in der einen Person Jesu Christi. Der Bischof und der Erzdiakon glauben dasselbe. Sie halten den Papst für den Vikarius Christi, des Erlösers, auf Erden und den Patriarch dem Papst untergeordnet.“<sup>15</sup> Es ist auch bekannt, daß der Erzdiakon GEORGE VOM KREUZ am 29. August 1583, als er zum Koadjutorbischof der Thomas-Christen ernannt wurde, dies eidlich versprochen hat.<sup>16</sup>

Die bisher skizzierten Faktoren des Lebens der Syro-Malabar-Christen (Thomas-Christen) zeigen, daß es in Kerala eine in der eigenen Kultur verwurzelte Kirche gab. Obwohl keine theologischen Schriften dieser Zeit erhalten sind, können wir aus der Lebensweise der Kirche schließen, daß sich

hier eine einheimische Theologie entwickelte.<sup>17</sup> Es muß auch gesagt werden, daß die Ähnlichkeit der Gebräuche und Strukturen zwischen Hindus und Christen keineswegs zu einem Identitätsverlust führte. Gerade die inhaltlichen religiösen Elemente sorgten für die Identität der Gruppe.<sup>18</sup>

Noch ein Wort zur missionarischen Tätigkeit der Thomas-Christen. Es ist eine oft wiederholte Beschuldigung, daß die Thomas-Christen nicht missionarisch tätig gewesen seien. Die Tatsache, daß es heute nicht viele Thomas-Christen außerhalb Keralas gibt, muß nicht unbedingt ein Beweis dafür sein, daß sie keine Versuche unternahmen. Bischof ABRAHAM MATTOM kommt nach Untersuchung vieler Dokumente, Monumente und archäologischer Befunde zu dem Schluß, daß die Malabar-Christen in Zentralindien, Malediven, China und anderen Nachbarländern missionarisch tätig waren.<sup>19</sup>

Über das gesellschaftliche, religiöse und kirchliche Leben der Thomas-Christen habe ich etwas ausführlicher berichtet, weil ich denke, daß dies in bezug auf Inkulturationsversuche und einheimische Kirchenstruktur in Indien eine große Bedeutung hat.

## *2. Von der Ankunft der Portugiesen bis zur Konstituierung der indischen Hierarchie im Jahre 1886*

Die Tätigkeit der portugiesischen Missionare, die Mitte des 16. Jh. in Indien eingetroffen waren, änderte das Leben der Kirche und Christen in Indien. Im Mai 1542 kam FRANZ XAVER in Goa an.<sup>20</sup> FRANZ XAVER war einer der eifrigsten Missionare in Indien und taufte Tausende von Hindus, besonders an der Koromandelküste. Er war aber von Indien und seiner Religion nicht besonders beeindruckt. Aus Indien schrieb er: „Die Inder haben überhaupt keine Kultur. Es ist schwer unter einem Volk zu leben, das Gott nicht erkennt, das seiner Vernunft nicht gehorcht, weil es so tief in der Sünde dahinlebt.“<sup>21</sup> Verschiedene Quellen aus dieser Zeit geben sehr unterschiedliche Angaben über die Zahl der Thomas-Christen, die um diese Zeit in Kerala lebten. Die Zahlen schwanken von 80 000 bis 200 000. Es ist berichtet worden, daß sie im Jahre 1578 60 Kirchen und im Jahre 1644 92 Kirchen hatten.<sup>22</sup> Sie lebten in über 20 Königreichen, und verständlicherweise war es schwierig, die Zahl genau zu schätzen.<sup>23</sup>

### *2.1. Die Beziehung zwischen der Kirche der Thomas-Christen und der lateinischen Kirche der Missionare*

Als die portugiesischen Missionare in Indien ankamen, war MAR JAKOB, ein chaldäischer Bischof – seit 1504 in Kerala –, im Amt. Er starb im Jahre 1552, bevor ein Nachfolger ernannt und geschickt wurde. Ein Nachfolger wurde nicht ernannt, weil es 1551 in der chaldäischen Kirche wegen des Nepotismus des Patriarchen SIMON VII BAR MAMA eine Spaltung gab und die Kirche in einer Krise steckte. Als erster kam Bischof ABRAHAM von der von Rom nicht anerkannten Gruppe in Kerala an. Die Christen in Kerala, die wahrscheinlich von der Spaltung nichts Genaues wußten, nahmen ihn mit Freude auf.<sup>24</sup> Als

der rechtmäßig ernannte Bischof JOSEPH und seine Begleitung im Jahre 1555 in Goa ankamen, befürchteten die portugiesischen Kirchenführer, daß sie ihre Jurisdiktion über die Thomas-Christen, die sie durch die Abwesenheit der chaldäischen Bischöfe und den Kampf gegen den Schismatiker Bischof ABRAHAM gewonnen hatten, verlieren würden. Sie hielten die Gruppe in Goa fest und argumentierten, daß der Bischof von Goa auch Bischof von Malabar und ganz Indien sei.<sup>25</sup> Ende 1557 als MAR JOSEPH von den Portugiesen freigelassen wurde und in Kerala eingetroffen war, gab sich MAR ABRAHAM konziliant und schwor dem Nestorianismus ab. Dennoch wurde er verhaftet und zwei Jahre lang in Goa gefangen gehalten, bis er nach Chaldäa, aber diesmal zu ABDISHO, dem katholischen Patriarchen, zurückgeschickt wurde.<sup>26</sup>

Die Lateiner setzten ihren Kampf gegen die Thomas-Christen fort und beschuldigten MAR JOSEPH des Nestorianismus. Die Inquisition in Goa verurteilte ihn, aber in Portugal wurde er freigesprochen (1564). Drei Jahre danach wurde er wieder beschuldigt, und er reiste nach Rom, wo er wieder freigesprochen wurde. Aber das seelische und körperliche Leiden griff seine Gesundheit an, und er starb in Rom im Jahre 1569.<sup>27</sup>

Während der Abwesenheit des Metropoliten JOSEPH – durch seine Reise nach Portugal – hatten die Thomas-Christen den Patriarch ABDISHO um einen neuen Metropoliten gebeten. ABDISHO ernannte den erfahrenen und zum katholischen Glauben zurückgekehrten ABRAHAM zum Metropoliten (zusammen mit MAR JOSEPH). Um Ärger bei den Lateinern in Goa zu vermeiden, schickte er ABRAHAM zunächst zum Papst zur Bestätigung und zur Weihe, die er dort erhielt. Ausgerüstet mit römischer Weihe und Empfehlungsbriefen vom Papst, vom Patriarchen und von den Ordensobern der Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten kam er 1568 in Goa an, um nun vom Erzbischof und Vizekönig verhaftet zu werden, weil er keine Empfehlung des portugiesischen Königs bei sich hatte.<sup>28</sup> Im Jahre 1570, in der Nacht von Gründonnerstag auf Karfreitag, gelang es ihm, von Goa zu fliehen, und er erreichte Kerala, wo er mit großer Freude von seinen Gläubigen aufgenommen wurde. Obwohl ständig von den Missionaren belästigt, war er bis zu seinem Tode im Jahre 1597 der amtierende Bischof der Thomas-Christen.<sup>29</sup>

Nach seinem Tode setzten die Lateiner ihren Versuch der Latinisierung fort, und die Synode von Diamper (1599) war der Höhepunkt. Dem Synodenbeschuß zufolge wurden die Thomas-Christen unter die Jurisdiktion der Lateiner gebracht. FRANCIS ROZ S.J. wurde als Nachfolger von MAR ABRAHAM ernannt. Ferner versuchten sie die Autorität des Erzdiakons herunterzusetzen und eine Reihe von Reformen nach dem lateinischen Brauch durchzuführen. Im Jahre 1653 kam es zur Revolte gegen den lateinischen Bischof und durch den ‚Koonen-Kreuz-Eid‘ zur endgültigen Spaltung der Kirche der Thomas-Christen. Durch geduldige Arbeit konnten die Karmeliten einen Teil der gespaltenen Gruppe zurückgewinnen. Die von der römischen Hierarchie getrennte Gruppe akzeptierte die westsyrische Liturgie und das Oberhaupt der antiochenischen (jakobitischen) Kirche.<sup>30</sup>

Als im Jahre 1886 die indische Hierarchie errichtet wurde, wurden für die Thomas-Christen zwei Vikariate – Ernakulam und Changanacherry – einge-

richtet. Von dieser Zeit an begann die Kirche der Thomas-Christen wieder zu wachsen. Ab 1917 fiel sie unter die Zuständigkeit der Kongregation für Orientalische Kirchen und 1927 wurde die Syro-Malabar-Hierarchie konstituiert. Im Jahre 1932 wurde ein Teil der getrennten Kirche mit Rom reuniert und durfte ihre westsyrische Liturgie beibehalten. Sie bilden die Syro-Malankara-Hierarchie. Zur Zeit sind weitere Gespräche im Gang, und die Aussichten für eine Wiedervereinigung der noch von Rom getrennten Thomas-Christen mit der katholischen Kirche sind gut, obwohl noch heute die Beziehungen zwischen den Teilkirchen von verletzten Gefühlen geprägt sind.

## 2.2. *Behandlung der einheimischen Christen durch Missionare*

Hierzu möchte ich lediglich auf das Zeugnis des bekannten Chinamissionars MATTEO RICCI hinweisen, der im Jahre 1578 in Indien ankam. Er lehrte Philologie und studierte Theologie in Goa. 1580 wurde er in Cochim zum Priester geweiht. Über die Verhältnisse der Kirche in Indien schrieb er am 20. November 1581: „Man gibt vor, daß die einheimischen Studenten durch philosophische und theologische Studien überheblich gemacht und sie infolgedessen nicht damit zufrieden sein würden, in armen Pfarreien zu dienen – mehr noch, daß sie jene europäischen Studenten, die in ihren Studien schwächer sind, geringschätzen werden. . . . Eingeborene Inder werden von Weißen kaum gebührend anerkannt, gleichgültig wie gebildet sie sind. . . . Wir werden durch diese neue Politik die Unwissenheit bei den Dienern der Kirche fördern, und dies in einem Land, wo die Bildung von großer Wichtigkeit ist. . . . Dies beunruhigt mich mehr als alles andere, diese Leute hierzulande (sind) tief gedemütigt worden.“<sup>81</sup>

## 2.3. *Die Inkulturationsversuche von ROBERT DE NOBILI*

Die Kirchengeschichte des 17. Jhs. ist mit der neuen und mutigen Missionsmethode von P. ROBERT DE NOBILI gekennzeichnet. DE NOBILI kam im Jahre 1605 in Indien an und begann seine Arbeit im folgenden Jahr in Madurai in Tamilnadu. Er lernte die Sprachen Tamil und Sanskrit und studierte Hinduschriften. DE NOBILI war primär ein Missionar und wollte das Christentum gegenüber dem Hinduismus verteidigen, und zu diesem Zweck übernahm er viele hinduistische Sitten und Gebräuche. Als er im Jahre 1606 in Madurai ankam, fand er P. FERNANDEZ, der unter dem Fischervolk wirkte. Obwohl ein tugendhafter und eifriger Missionar, war er erfolglos unter den Kastenhindus. DE NOBILI fand zwei Hindernisse für die Missionierung unter den Kastenhindus. Erstens kultureller Art: Missionar und Kirche waren als Parangi (ausländisch) betrachtet. Zweitens sozialer Art: Der Missionar wurde als Mitglied der untersten Schicht in der sozialen Struktur angesehen. DE NOBILI initiierte eine neue Methode der Evangelisierung und identifizierte sich mit den Brahmanen.<sup>82</sup> Er versuchte die indische Kultur ins Christentum zu integrieren, indem er Sanskrit als liturgische Sprache benützte und die sozialen Sitten der Brahmanenkaste (Priesterkaste) praktizierte. Er bekämpfte den Hinduismus, aber es war nicht eine totale Ablehnung. Er akzeptierte die

Hindulehren, die nicht gegen das Evangelium waren, hielt gute freundschaftliche Kontakte mit den Brahmanen und diskutierte mit ihnen über die heiligen Schriften. Dennoch wäre es falsch, in DE NOBILI einen großen Hinduismuskenner zu sehen. Sein Versuch war darauf gezielt, den Hinduismus auf seinem eigenen Boden zu bekämpfen. Er war bereit, hauptsächlich gesellschaftlich-kulturelle Gebräuche zu übernehmen, aber hatte kein gutes Wort für Hindulehren über Gott und Erlösung. Über die Lehre von der Sündenvergebung schrieb er: „Die (Hindu)Lehre über Vergebung der Sünden ist vom Teufel. Sie lehrt sie (die Inder), daß eine dreifache Wiederholung des Wortes ‚Šiva‘ alle Sünden tilgen wird . . . und daß die Wiederholungen der Namen ‚Rama‘ oder ‚Krishna‘, Anbetung im Tempel, Baden im Fluß Kaveri, Gebrauch der hl. Asche auf der Stirn usw. Sünden tilgen können.“<sup>33</sup> Es lag aber am Widerstand der eigenen Mitbrüder und Missionare, daß sein Versuch der Evangelisierung scheiterte.<sup>34</sup>

#### 2.4 Die Moghulmission

Die mit großer Hoffnung und Eifer vorangetriebene Moghulmission, die auf die Einladung von Moghul KAISER AKBAR (1542–1605) betrieben wurde, brachte keinen Erfolg. AKBAR lud die Missionare wiederholt ein und gab alle Möglichkeiten zur Missionsarbeit. Er selbst aber war an einer eigenen Religion – als Synthese der gegeneinander kämpfenden Religionen – interessiert.<sup>35</sup> Die Missionsarbeit im 17. und 18. Jh. war durch die Streitigkeiten zwischen Padroado und Propaganda Fide (1622 konstituiert), Uneinigkeit unter den verschiedenen Orden und Auflösung des Jesuitenordens geschwächt worden. Französische Revolution, Säkularisation usw. sowie der Streit zwischen den französischen und britischen Kolonialherren in Indien wirkten sich negativ auf die Missionsarbeit aus.

### 3. Von der Konstituierung der indischen Hierarchie bis zu den 60er Jahren

#### 3.1. Kirchenorganisatorische Faktoren

In diesem Zeitraum gab es viel Missionsarbeit in Nordindien, die zur Gründung zahlreicher Diözesen führte. Die Zahl der Katholiken wuchs von 1,7 Mill. im Jahre 1901 auf 5,5 Mill. im Jahre 1959.<sup>36</sup> Die Zahl der Priester wuchs im selben Zeitraum von 2327 auf 6303 und die der Ordensschwwestern von 2077 auf 17786.<sup>37</sup> Im Jahre 1901 waren lediglich drei der 28 Bischöfe Inder.<sup>38</sup> Außerdem wurden im selben Zeitraum neue einheimische Religionsinstitute für Priester, sieben Religionsinstitute für Ordensbrüder und 41 Institute für Ordensschwwestern gegründet.<sup>39</sup> Dies war auch die Zeit der Festigung der Kirche als Institution mit zahlreichen Schulen, Krankenhäusern und sozialen Einrichtungen. Die Beziehung zwischen der ‚Englisch East India Company‘ und der Kirche war von wirtschaftlichem Interesse geprägt. Die Company war tolerant, wenn es diente, die soziale Kontrolle über die Fabrikarbeiter zu verstärken; sie war aber sehr intolerant, wenn das Wirken

der Missionare die politische und wirtschaftliche Konsolidierung in Gefahr brachte. Sie versuchte das Volk in den westlichen Sitten, Gebräuchen und Wertvorstellungen zu erziehen und ihr gegenüber Loyalität zu erzwingen.<sup>40</sup> Seitens der Missionare gab es in diesem Zeitraum kein großes Interesse für Aufnahme indischer Elemente in Liturgie, Theologie oder Kirchenstrukturen. BRAHMABĀNDHAB UPĀDHYĀYA (1861–1907), JULES MONCHANIN (1882–1955) und SWAMI ABHISHIKTĀNANDA (1910–1973) sind die Ausnahmen.

### 3.2. BRAHMABĀNDHAB UPĀDHYĀYA und seine Inkulturationsversuche

BRAHMABĀNDHAB UPĀDHYĀYA (BHAWĀNI CHARAN CHĀTTERJI), geboren im Jahre 1861, empfing die Taufe im 30. Lebensjahr. Drei Jahre danach zog er indische Mönchskleidung an und führte das Leben eines Wandermönches.<sup>41</sup> Er war mit den namhaften Hindureformatoren VIVĒKĀNANDA (1861–1902), RĀMA KRISHṆA PARAMAHAMSA (1836–1886), KĒSAB CHANDRA SEN (1838–1884) und RABINDRA NĀTH TAGORE (1861–1941) befreundet. Den Hinduismus betrachtete er als eine Vorstufe und das Christentum als dessen Vollendung, und schreibt: „Es ist unser Ziel, das richtige und vollständige Christentum unserem Volk darzustellen – ein Christentum, das die gesammelte Güte unseres traditionsreichen Landes zur Erfüllung führt, und ein Christentum, das, wenn es aufgenommen und verarbeitet wird, die eigentümlichen Tugenden und Charakteristiken des Hinduismus bewahrt und weiterentwickelt.“<sup>42</sup>

B. UPĀDHYĀYA versuchte, die Kategorien und Denksysteme des Hinduismus, die nicht gegen christliche Lehre waren, aufzunehmen und als Basis einer indischen Theologie zu betrachten. Er veröffentlichte die Zeitschriften *Sōphia* und *Twentieth Century* und später die Tageszeitung *Sandhya* und verfaßte theologische Arbeiten, in denen der christliche Glaube und die indischen Kategorien und Denkweisen zusammenflossen. Zugleich plädierte er für ein indisches Gesicht der katholischen Kirche.

Die kirchliche Hierarchie war ihm gegenüber skeptisch, ja sogar feindlich. Weil er wie ein Hindumönch gekleidet war, verbot ihm der Priester den Eintritt in die Kirche. Seinem Bischof gegenüber bezog er sich auf das Beispiel von ROBERT DE NOBILI und wurde wieder zur Kirche zugelassen. Mit Erlaubnis von Bischof FELIX PELVAT von Nagpur gründete er ein indisches Kloster. Aber LADISLAVO ZALESKI, der Apostolische Delegat für Indien, übte Druck auf den Bischof aus, diese Erlaubnis wieder zurückzuziehen. Seine Bemühungen um eine weitere Genehmigung – selbst eine Reise nach Rom – blieben erfolglos.<sup>43</sup> Allmählich widmete er seine Zeit und Kraft der politischen Tätigkeit für die Unabhängigkeit Indiens. FRIEDRICH HEILER hat recht, wenn er über BRAHMABĀNDHAB schreibt: „Die Römische Hierarchie zerschlug seine Lebensarbeit, entkräftete seine Missionierungskraft und machte ihn mundtot.“<sup>44</sup>

### 3.3. Begegnung mit der Hinduspiritualität

JULES MONCHANIN und HENRI LE SAUX (Abhishiktānanda) waren tief beeindruckt von der Tiefe der hinduistischen Spiritualität, besonders von der Innerlichkeit und Mystik. In ihnen begegneten sich die mystischen Traditionen des Westens und des Hinduismus.<sup>45</sup>

Rom blieb aber hart auf Konfrontationslinie mit dem Hinduismus. Der Apostolische Delegat schrieb 1915 an alle Missionare in Indien: „Das indische Heidentum, der Hinduismus, in seinen verschiedenen Formen so gut wie Buddhismus, ist einfach Dämonenverehrung. . . . Wenn ein Heide Ihnen also von seinen Göttern spricht, bezeichnen Sie diese in Ihrer Antwort als Teufel! Der Heide wird dadurch nicht beleidigt, sondern sofort verstehen, daß Sie seine Religion kennen.“<sup>46</sup>

#### *4. Von den 60er Jahren bis zur Gegenwart*

Das zweite Vatikanum und der Eucharistische Weltkongreß 1964 in Bombay dienten der indischen Kirche zu einer Neubelebung und zur Stärkung ihres Selbstbewußtseins. Die Kirche Indiens kam zur Wahrnehmung der eigenen Kultur, der eigenen religiösen Traditionen und wurde sich der Herausforderung angesichts der Massenarmut bewußt. Die Ansprache PAPST PAULS VI. an die Vertreter des Hinduismus, Buddhismus, Islams und Parsismus öffnete ein neues Kapitel in der Geschichte der indischen Kirche. Er sagte: „Euer Land ist die Heimstätte alter Kultur, die Wiege großer Religionen, der Sitz eines Volkes, das Gott mit einem unermüdlichen Eifer, in tiefer Stille und Betrachtung, in Hymnen innigen Gebetes gesucht hat. Selten ist ein so heiliges Verlangen nach Gott mit Worten so voll von Adventsgeist ausgedrückt worden wie in den Worten eurer heiligen Bücher, die, viele Jahrhunderte vor Christus geschrieben, flehten: ‚Vom Unwirklichen führe mich zum Wirklichen; von der Dunkelheit führe mich zum Licht; vom Tode führe mich zur Unsterblichkeit.‘ Es ist ein Gebet, das auch unserer Zeit angehört. . . . Wir sollen uns nicht bloß als Touristen begegnen, sondern als Pilger, die sich auf dem Weg befinden auf der Suche nach Gott, der sich nicht bloß in den Gebäuden aus Stein, sondern in den Herzen der Menschen finden läßt.“<sup>47</sup> Diesen Zeitraum seit den 60er Jahren können wir unter drei Gesichtspunkten betrachten: 1. Inkulturation und interreligiöser Dialog, 2. Interekklesiale Beziehungen und 3. Akzentverschiebungen im Inkulturationsverständnis.

##### *4.1. Inkulturation und interreligiöser Dialog*

Die Theologische Tagung in Bombay vom 25. bis zum 28. November 1964 mit der Teilnahme von namhaften Theologen<sup>48</sup> aus dem Westen und aus Indien war ein erster Schritt, die heilsgeschichtliche Bedeutung der anderen Religionen, besonders des Hinduismus, zu verstehen.<sup>49</sup> Seither haben sich zahlreiche Theologen und Religionswissenschaftler mit den nichtchristlichen religiösen Schriften beschäftigt, und viele Zentren für interreligiösen Dialog wurden aufgebaut. Bei den Begegnungen stand die mystische Tradition des Hinduismus im Vordergrund.

Das ‚All India Seminar on Church in India Today‘ (Mai 1969) in Bangalore und die ‚Nagpur Theological Conference on Evangelisation‘ (Okt. 1971) beschäftigten sich mit verschiedenen Aspekten des interreligiösen Dialogs und der Inkulturation, besonders in der Liturgie.<sup>50</sup> Die indische Theologenkongferenz von Bangalore im Dezember 1974 kam zu dem Schluß, daß man

auch in den heiligen Büchern des Hinduismus die Stimme des heiligen Geistes hören könne und daß man folglich die schönsten Texte – nach entsprechender Vorbereitung des Volkes – auch in der Liturgie verwenden dürfe, nicht als Ersatz für das Alte Testament, sondern als Ergänzung, um den indischen Christen bewußt zu machen, daß der Geist Gottes auch dieses Volk seit alten Zeiten geliebt und geführt habe.<sup>51</sup>

Gleichzeitig wurden viele Versuche für eine indische Liturgie mit einheimischen kulturellen und religiösen Symbolen unternommen. Die ‚All India Liturgical Meetings‘ von 1969, 1971 und 1973 studierten verschiedene Aspekte einer einheimischen Liturgie, besonders über die Anwendbarkeit der nichtchristlichen hl. Schriften in der christlichen Liturgie.<sup>52</sup> Mittlerweile wurde auch eine dem indischen religiös-kulturellen Erbe entsprechende Meßordnung (indische Anaphora) vorbereitet und war versuchsweise in kleinen Gruppen im Gebrauch. In der Generalversammlung der indischen Bischofskonferenz von Madras im April 1972 wurde über diese Meßordnung (indische Anaphora) abgestimmt. 60 waren für die Annahme, 20 dagegen.<sup>53</sup> Die Bischofskonferenz traf keine endgültige Entscheidung, und Rom wurde von den Diskussionen und Überlegungen unterrichtet. Die Versuche gingen zunächst weiter, wie wir schon in den Berichten über den indischen Theologenkongreß 1974 gesehen haben. Dann aber kam der harte Schlag vom Präfekten der Römischen Kongregation für Sakramente, KARDINAL KNOX, in einem Brief vom 14. Juni 1975 an die indische Bischofskonferenz, worin nicht zu weiterem Studium und zur Einigung ermahnt, sondern die ganze Übung kurzerhand für beendet erklärt wird. Dort heißt es: „Mit der Absicht, auf ruhige und disziplinierte Weise die ruhige und harmonische Entwicklung der liturgischen Anpassung in Indien zu gewährleisten, bittet diese Kongregation ehrfurchtsvoll, daß die Bischofskonferenz besorgt sei, folgende Schritte zu unternehmen: 1. daß Veröffentlichungen mit Texten von nichtchristlichen Lesungen für den liturgischen Gebrauch gestoppt werden; 2. daß die Veröffentlichung und Verteilung der neuen ‚Meßordnungen‘ mit indischen Hochgebeten verboten werde; 3. daß die Bischofskonferenz öffentlich bekanntmache, daß der Gebrauch von nichtbiblischen Lesungen in der Liturgie und der Gebrauch des indischen Eucharistischen Gebets nicht erlaubt sei, weder in feierlicher noch in privater Zelebration; 4. daß jede weitere Initiative auf diesem Feld zuerst mit dieser Kongregation abgesprochen werde und keine Aktion unternommen werde, ohne vorher die nötige schriftliche Erlaubnis dazu erhalten zu haben.“ Der Kardinal aus Rom fügt noch einen beleidigenden Satz hinzu: „Ich bin gewiß, daß diese Maßnahmen helfen werden, daß die Liturgie wirklich ein Teil der indischen Christenheit sei, welche in den langen Jahrhunderten ihrer Tradition so viel Treue gegenüber der Kirche bewiesen hat.“<sup>54</sup>

Dieses Urteil aus Rom steht in Kontinuität mit der Verfolgung der Kirche der Thomas-Christen im 16. und 17. Jh., mit dem Abbrechen der Initiativen von ROBERT DE NOBILI im 17. Jh. und der Verfolgung und Verurteilung von BRAHMABĀNDHAB UPĀDHYĀYA im 19. Jh. Dieses Vorgehen hat weder mit dem Geist des zweiten Vatikanums noch mit *Evangelii Nuntiandi* zu tun.

Es muß in Betracht gezogen werden, daß die neue indische Meßordnung (indische Anaphora) und die Vorschläge der indischen Theologenkonferenz 1974 eines jahrzehntelangen Studiums, der Experimente, Diskussionen und Selbstkorrekturen waren. Die Ashrams, das NBCLC und die indischen Theologenkonferenzen hatten bei ihrer Entwicklung eine beachtliche Rolle gespielt. In den Ashrams wurde und wird die Liturgie mit indischen kulturellen Elementen gefeiert. Sie dienen als Zentren der interreligiösen Dialog- und Gebetstreffen. Ein Schwachpunkt der ganzen kirchlichen Erneuerungs- und Inkulturationsversuche scheint mir die zum Teil fehlende oder nur zögernde Teilnahme der Laien und Bischöfe zu sein. Während die Laien im allgemeinen lediglich Zuschauerposition einnehmen, übernehmen die Bischöfe – mit einigen Ausnahmen – die Schiedsrichterrolle mit einer gewissen – wenn ich so sagen darf – übertriebenen Romtreue.

#### 4.2. Interekklesiale Beziehungen

Denen, die mit der Geschichte der orientalischen Kirche Indiens und mit dem Dekret über die katholischen Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum* nicht vertraut sind, werden die Forderungen der orientalischen Kirche und die interekkesialen Reibereien etwas verwirrend oder sogar unchristlich vorkommen. Wir haben uns mit der Geschichte, wenn auch nicht im Detail, schon befaßt, und ich möchte hier noch ein paar Worte zum Dekret *Orientalium Ecclesiarum* sagen. Das OE ist das Ergebnis einer Zusammenfassung (mit wiederholten Überarbeitungen) von 15 vorkonziliaren Entwürfen und wurde mit 2110 Ja- gegen 39 Neinstimmen verabschiedet.<sup>55</sup> Wichtig sind in diesem Dekret vor allem die Aussagen über die berechnigte Autonomie der Teilkirchen, über deren Wesen, über deren eigenes theologisches, liturgisches und spirituelles Erbe und über den legitimen Pluralismus in der Kirche überhaupt.<sup>56</sup>

In bezug auf Gleichstellung: Die katholische Kirche ist eine Gemeinschaft der gleichberechtigten Teilkirchen – östlichen und westlichen (OE 2f). Das Ziel der katholischen Kirche, so lehrt das Dekret, ist, daß die Überlieferungen jeder einzelnen Teilkirche oder eines jeden Ritus unverletzt erhalten bleiben (OE 2). Dieses Ziel wird in Nr. 5 des Dekrets als Pflicht und Recht geschildert.

In bezug auf Struktur und Verwaltung: Anders als in der lateinischen Kirche „bilden die Patriarchen mit ihren Synoden die Oberbehörde für alle Angelegenheiten des Patriarchats; nicht ausgenommen ist das Recht zur Errichtung neuer Eparchien und zur Ernennung von Bischöfen ihres Ritus innerhalb des Patriarchalgebietes“ (OE 9).

In bezug auf Liturgie und Seelsorge: In Nr. 15 des Dekrets heißt es: „Die Gläubigen sind verpflichtet, an den Sonn- und Feiertagen der Göttlichen Liturgie oder, gemäß den Vorschriften oder Gewohnheiten ihres eigenen Ritus, dem feierlichen Gotteslob beizuwohnen.“

Erst im Licht des bisher Gesagten können wir die interekkesiale Beziehung in Indien betrachten. Bis zum 16. Jh. gab es nur eine Kirche und eine Jurisdiktion in Indien. Es war die apostolische Kirche der Thomas-Christen

und sie war indisch in ihrer Kultur, christlich im Glauben und orientalisches in der Liturgie.<sup>57</sup> Ich möchte nochmals darauf hinweisen, daß die Beschuldigung der Lateiner auf der Synode von Diamper unter anderem war, daß die Thomas-Christen von den übrigen Leuten in ihrer Lebensweise, Kleidung usw. nicht zu unterscheiden waren; daß sie, sogar Priester, mit anderen Religionsangehörigen feierten und ihre Kirchen wie Tempel aussahen. Die Thomas-Christen betrachteten die Lateiner nicht als Rivalen, versuchten immer wieder ein friedliches Zusammenleben auf der Basis der Gleichberechtigung und der eigenen Tradition. Aber zum Ende des 16. Jhs., als Bischof Abraham starb (1597), brachten die Lateiner die Thomas-Christen unter ihre Jurisdiktion, latinisierten die Liturgie, griffen in die Verwaltung ein und führten die Kirche schließlich in die Spaltung (1653).

Den Thomas-Christen wurde lediglich Zentralkerala, d. h. 0,47 Prozent des indischen Territoriums, zugestanden.<sup>58</sup> Das war die Lage bis 1896, dem Jahr der Wiederherstellung der Syro-Malabar-Diözese. Bis heute ist es der Kirche der Thomas-Christen nicht erlaubt, außerhalb Keralas (mit Ausnahme von Grenzgebieten in Karnataka und Tamilnadu und der neuerrichteten Diözesen in Zentralindien) eigene Pfarreien zu errichten. Die lateinische Kirche verhindert die Entfaltung und Missionierung der Kirche der Thomas-Christen durch ihr bekanntes Argument „Ein Territorium, eine Jurisdiktion“, obwohl dieses Argument nach dem Dekret OE den Halt verloren hat. Zur Zeit gibt es 20 Syro-Malabar-Diözesen (12 in Kerala und 8 außerhalb Keralas) und drei Syro-Malankara-Diözesen in Indien. 70 Prozent der Missionare in Indien stammen aus der Kirche der Thomas-Christen, die nur 25 Prozent der Katholiken Indiens ausmachen. Die lateinische Kirche nährt sich von den Früchten der orientalischen Kirchen und gleichzeitig verneint sie deren eigene Entfaltung, ja sogar deren Existenzberechtigung. In der Bischofssynode 1985 wurden die Anliegen der orientalischen Kirchen in Indien nochmals im Licht des Zweiten Vatikanums eindrucksvoll vorgetragen und diskutiert.<sup>59</sup>

Deutlich ist, daß es hier weder um ein Verwaltungsproblem noch um ein liturgisches Problem sondern in erster Linie um das ekklesiologische Verständnis über die Gleichberechtigung der Teilkirchen geht. Zweitens geht es hier um das Recht und die Pflicht der pastoralen und missionarischen Dimensionen der orientalischen Kirche. Drittens hat es eine Auswirkung auf die Ökumene. Die getrennten Kirchen befürchten eine neokolonialistische Neigung der Lateiner in der katholischen Kirche.<sup>60</sup>

In bezug auf Inkulturation ist die Syro-Malabar-Kirche uneinig. Während die eine Gruppe (die Mehrheit) indische Elemente aufnehmen will, versucht die andere Gruppe, die traditionellen chaldäischen Elemente hervorzuheben. Der ersten Gruppe wird Arianisierung bzw. Hinduisierung vorgeworfen und die zweite Gruppe wird einer unkritischen Traditionstreue beschuldigt. Die liturgische Erneuerung, die jetzt im Gang ist, stößt auf massiven Widerstand. Das Problem wird m. E. erst dann zu lösen sein, wenn für die intereklesialen Reibereien eine gerechte und theologisch vertretbare Lösung gefunden worden ist. Es gibt noch viele Hindernisse auf dem Weg zu einer Lösung.

Erstens sind Entscheidungen des Dekrets OE und die Vorschläge des Apostolischen Visitators von 1980 trotz wiederholter Bitten seitens der orientalischen Kirche bis heute nicht verwirklicht worden. Zweitens ist die Ernennung eines lateinischen Kardinals zum Präfekten der Kongregation für die Orientalischen Kirchen nicht vertrauensstiftend. Drittens ist die neue Kommission für intereklesiale Probleme überwiegend von Lateinern – einige von ihnen sind mit der Problemlage nicht vertraut – besetzt. Viertens ist die lateinische Kirche einer Verzögerungsstrategie verdächtig (und unnötige Verzögerung der gerechten Behandlung ist Verweigerung der Gerechtigkeit).

#### *4.3. Akzentverschiebungen im Inkulturationsverständnis*

Das Wort ‚Inkulturation‘ ist nicht weniger konfus als das Herkunftswort ‚Kultur‘. In den gegenwärtigen Inkulturationsdebatten wird statt des klassischen Konzepts ein anthropologisches Konzept verwendet; statt des statischen ein dynamisches. Kultur ist weder bloß die Gesamtheit der Sitten, Gebräuche, Sprachen, Symbole usw. noch die Hierarchie der sozialen Beziehungen, sondern ein geschichtlicher Prozeß und ein lebendiges, sich entwickelndes System der Interaktion.<sup>61</sup> Wie LUIS LUZBETAK schreibt, ist „Kultur ein Kontinuum, eine Tradition, ein soziales Erbe. . . . Kulturen entwickeln sich ständig, weil die Träger der Kultur, die Kulturschaffenden, aktiv sind.“<sup>62</sup> Hier möchte ich nicht weiter in die theoretische Diskussion über die Beziehung zwischen Kultur und Religion eintreten. Kultur als einen geschichtlichen und alle Dimensionen des menschlichen Lebens umfassenden Prozeß zu verstehen bedeutet, daß auch Inkulturation ein umfassender und fortdauernder geschichtlicher Prozeß ist. Wenn wir die indische Szene der Inkulturation betrachten, können wir vier Dimensionen oder Aspekte voneinander unterscheiden: 1) Religiöse und philosophische Systeme, Ideologien, Symbole, Sitten, Riten, Gebräuche usw. 2) Empirisches Wissen, Technik und Forschung, wirtschaftliche und politische Produktionsweisen und Organisationen. 3) Die Art und Weise der Erfahrung und Kommunikation von Liebe und Haß, Freude und Schmerzen, Annahme und Ablehnung, Konzept der Identität, Freiheit, Angst, Hoffnung usw. 4) Die geistliche Erfahrungsweise. Diese vierte Dimension ist mit allen vorhergesagten drei Dimensionen eng verbunden und faßt sie in einer gewissen integralen Totalität auf eigener Ebene – über Kultur hinaus – zusammen.

Eine echte und fruchtbare Inkulturation muß alle diese Dimensionen wahrnehmen. In den 60er Jahren nahmen die Theologen indische Symbole, Gebräuche, Sitten, Sprachen, Musik, Philosophie usw. ernst, besonders auf dem Gebiet der Liturgie. In einem weiteren Schritt beschäftigte man sich mit den religiösen Traditionen Indiens, besonders dem klassischen Hinduismus und seiner Schriften. Die Diskussion ging um die Offenbarung in nichtchristlichen Religionen, Gebrauch der Gebete aus den nichtchristlichen Religionen usw. D. S. AMALORPAVADASS, einer der führenden Theologen Indiens, sagte in einem römischen Kolloquium über ‚Confessio fidei‘ 1980: „Die hl. Schriften unserer Religionen sind Träger und Gefäße der Offenbarung Gottes an unser

Volk. Sie berichten und zeugen von der heiligen und geist gelenkten Geschichte unseres Volkes. Sie sind auch inspiriert. . . . Unsere heiligen Schriften und religiösen Traditionen spielen beinahe eine dem Alten Testament ähnliche, wenn nicht eine übergeordnete Rolle.<sup>63</sup>

Seit dem Ende der siebziger Jahre steht die wirtschaftlich-politische Situation – nicht zuletzt durch Anregung der politischen- und der Befreiungstheologie – im Vordergrund der theologischen Diskussionen.<sup>64</sup> Inkulturation zielt nicht darauf, eine traditionelle Kultur zu retten, sondern in den sich entwickelnden Kulturen das Licht und das Leben des Evangeliums darzustellen, damit jede Kultur ein gebührendes ‚Habitat‘ (Heimstatt) für das pilgernde Volk Gottes sein kann.<sup>65</sup> Die zentrale Frage in unseren Inkulturationsversuchen soll dann lauten: „Können wir sagen, daß das, was wir sind und was wir tun, in Einklang steht mit den realen und dringenden Bedürfnissen der Menschen, denen wir zu dienen verpflichtet sind, sowohl in ihrer Beziehung zu Gott als auch untereinander.“<sup>66</sup>

### 5. Zusammenfassung

Meine Beobachtung über die bisherigen Inkulturationsversuche möchte ich in fünf Punkten zusammenfassen.

1) Zunächst, besonders in den 60er Jahren, stand die Liturgie im Mittelpunkt, und die Rede war von Adaptation und der Aufnahme indischer Symbole und ihrer Neuinterpretation. Die Symbole einer anderen Religion ohne Kenntnis ihrer soteriologischen Bedeutung zu benutzen, ist – wie ALOYSIUS PIERIS schreibt – ‚theologischer Vandalismus‘. Ferner waren die Versuche fast ausschließlich eine Angelegenheit der christlichen Elite in Ashrams, Ordenshäusern und Priesterseminaren. Die Laien waren daran nicht oder nur selten beteiligt. Ihnen wurde – wenn überhaupt – die Frucht dieser Versuche und Diskussionen als Fertigprodukte zum Konsum angeboten.

2) Unter den indischen Theologen gibt es eine Reihe von Indologen, die mit den Schriften des klassischen Hinduismus vertraut sind. Aber klassischer Hinduismus (d. h. sanskritische Tradition) ist nur ein Teil der gesamtindischen religiös-kulturellen Tradition. Indische Tradition besteht aus einer sanskritischen Hochtradition und non-sanskritischen Traditionen, einer Hochkultur und einer Volkskultur. Im allgemeinen gehören die Anhänger der sanskritischen Tradition zu den höheren Kasten und die Anhänger der non-sanskritischen Traditionen zu den niederen Kasten, Kastenlosen und unteren Klassen.<sup>67</sup> Die klassischen Hinduschriften sind Schöpfung der herrschenden Klasse, die sie nicht selten zur Legitimation ihrer Macht benutzte. Oft nur mit einer sehr freizügigen Interpretation kann man darin Elemente der sozialen Gerechtigkeit, Gleichheit aller Menschen usw. finden.<sup>68</sup> Buddhismus und Jainismus waren prophetische Bewegungen, die die Überheblichkeit der Brahmanen in Frage stellten. Beide Bewegungen lehnten den Ritualismus und das Kastensystem, die ein ungerechtes gesellschaftliches System unterstützten und legiti mierten, ab.<sup>69</sup>

3) Der Gebrauch der Hindusymbole und -schriften in Liturgie und Theologie muß im Kontext der kulturellen Pluralität und unterschiedlichen Geschichte der Katholiken ausgewogen sein. Es sind mindestens sechs verschiedene Gruppen unter den Katholiken Indiens: a) Die Mitglieder der orientalischen Kirchen in Südindien. b) Die Konkan-Katholiken in Goa, Mangalore und Bombay, die im 15. und 16. Jh. von den Portugiesen getauft wurden. c) Die Katholiken mit lateinischem Ritus in Südindien, die wiederum aus drei Gruppierungen bestehen: Fischer der Koromandelküste von Tamilnadu und ähnlichen Gruppen in Kerala, die von den Portugiesen getauft wurden; Nachkommen der Mission von ROBERT DE NOBILI in Tamilnadu, Andhra Pradesh und Karnataka; einige größere niedrigkastige Gruppen, die von Karmelitern und Jesuiten im 19. Jh. zum Christentum bekehrt wurden. d) Die aus den Kapuziermissionen des 19. Jhs. hervorgegangenen Gemeinden in Nordindien. e) Die hauptsächlich von belgischen Jesuiten christianisierten Adivasis in Chotanagpur, Madhya Pradesh, Westbengalen und Orissa. f) Die hauptsächlich von Salesianern christianisierten Adivasis in den nordöstlichen Staaten.<sup>70</sup> Nun stellt sich die Frage: Wie weit ist die Hindutradition der klassischen Schriften eigene Tradition dieser höchst unterschiedlichen Gruppen?

4) Die kleine Tradition der Subkulturen bietet viel mehr an Kraft und Möglichkeit zur Veränderung der Gesellschaft in Richtung auf Gerechtigkeit und Gleichberechtigung an und hat eine deutlich prophetische Stimme. Diese kleine Tradition ist eine Tradition des Widerstandes gegen die Unterdrückung und Ausbeutung durch die Machthaber. In Indien decken sich Kaste und Klasse; der Reichtum ist von den oberen Kasten und Klassen monopolisiert, denen die wirtschaftliche, soziale, politische und kulturelle Macht zur Verfügung steht.<sup>71</sup>

MAHATMA JYOTIBA PHOOLE (1827–1890) und DR. AMBEDKAR (1892–1956) waren kompromißlos in ihrem Kampf gegen die Ausbeutung der Kastenlosen, besonders gegen die Legitimation der ungerechten gesellschaftlichen Strukturen durch klassischen Hinduismus.<sup>72</sup>

5) Eine echte Inkulturation muß an der Basis in kleinen Gruppen anfangen und zwar durch Teilnahme an den alltäglichen Wirklichkeiten, wo soziale, wirtschaftliche, politische und religiöse Aspekte zusammenfinden. Einen solchen integralen Weg haben uns M. GANDHI, VINOBA BHAVE, AMBEDKAR u. a. schon gezeigt. Die Kirche Indiens muß die Religiösität und Massenarmut ihres Landes auf sich nehmen, damit sie sich inkulturiert und das Volk zur integralen Befreiung führen kann.

## SUMMARY

In relation to the attempts at inculturation, the history of the Church in India may be examined in four stages. The first stage (from the beginning till the arrival of the western missionaries) was characterized by an implicit theology of socio-cultural integration, respect for the non-Christian religions, co-operation and harmony with the non-Christians, spontaneity in liturgy and an active participation of the laity in the organization and management of the affairs of the Church. The second stage (from the arrival of the missionaries till the constitution of the Indian hierarchy) was characterized by a steady expansion of the Latin Church on the one side and constant conflict between the Oriental Church of the Thomas-Christians and the Latin Church of the western missionaries on the other. The persecution of the Oriental Church and its latinization reached a climax during the Synod of Diamper (1599) through the installation of a Latin Bishop over the Orientals, and restrictions on evangelization. Young men were recruited from the Oriental Church and given priestly training to evangelize for the Latin Church (The practice is followed even today). As the Indian hierarchy was constituted in 1881 two Vicariates were given to the Orientals. ROBERT DE NOBILI (1577-1656) seems to be the only one who made some efforts to give an Indian cultural clothing to the Christian Church in India. He practiced many cultural usages in order to be acceptable to the high caste Hindus and studied their scriptures to present the Christian faith as superior to them. However, the experiment had to be stopped due to complaints from confreres and disapproval from Rome.

During the third stage (from the constitution of the Indian hierarchy till 1960) there was intensive missionary activity and more contact with Hindus engaged in Reform Movement. BRAHMABĀNDHAB UPĀDHYĀYA (1861-1907), a Hindu convert from Bengal, took a different approach to Hinduism and regarded Christianity as its fulfillment. Whatever is good in Hindu religious thought and culture is to be preserved and developed; the Indian philosophical categories are to be employed in the explanation of the Christian dogmas: that was his position. JULES MONCHANIN and ABHISHIKTĀNANDA were fascinated by the interiority and mysticism of Hinduism and tried to incorporate them into Christian spirituality, especially through pilgrimages and by founding Christian Ashram.

The present stage (from 1960 onwards) is characterized by a change of the perception of culture and the process of inculturation. Both the intimate relationship between social, religious and cultural realms of life in Asia and regional differences are being taken into consideration. Further, a preference for the 'small tradition' (liberation movements against the instrumentalization of religion for the benefit of the ruling class) against the 'classical Sanskrit tradition' is gaining momentum. A real involvement, in collaboration with other religions, in the life-struggle of the poor carried out through 'grass-root communities' will pave the way for an ongoing and authentic inculturation of the Church in India.

- <sup>1</sup> Literaturhinweise dazu: G. MENACHERY (Ed.): *The St. Thomas-christians Encyclopedia* Vols. I & II Trichur, 1973; P. T. CHACKO: *The Origin of Christianity in India*, in: Jeevadhara Bd. 8, No. 46, S. 346ff.; V. J. VITHAYATHIL: *The Origin and Progress of Syro-Malabar Hierarchy*, Kottayam 1980; PLACID PODIPARA: *The Thomas Christians*, London/Bombay 1970; J. VELLIAN: *The Malabar Church*, Roma 1970; F. HOUTART / G. LEMERCINIER: *Genesis and Institutionalisation of Indian Catholicism*, Louvain-la-Neuve 1981.
- <sup>2</sup> Die Verträge zwischen den Christen und den Königen, die auf Kupferplatten in den Jahren 372, 774 und 849 niedergeschrieben sind, geben Hinweise dazu. Vgl. F. HOUTART / G. LEMERCINIER, op. cit. S. 9–14.
- <sup>3</sup> Vgl. S. 10.
- <sup>4</sup> Vgl. S. 16.
- <sup>5</sup> Vgl. S. 33.
- <sup>6</sup> Vgl. S. 23.
- <sup>7</sup> Vgl. S. 27f.
- <sup>8</sup> Vgl. S. 42. Siehe auch: PLACID PODIPARA: *The Malabar Christians*, Aleppey 1972, S. 28–34; A. MOOKANTHOTTAM: *Indian Theological Tendencies*, Bern/Frankfurt (M.)/Las Vegas 1978, S. 186 und Anmerkung 12 zum Kapitel I.
- <sup>9</sup> Vgl. A. MOOKANTHOTTAM, op. cit. S. 24f.; vgl. T. THEKKEDATH: *History of Christianity in India*, Vol. II (1542–1700), Bangalore 1982, S. 30.
- <sup>10</sup> Vgl. J. THEKKEDATH, op. cit. S. 29.
- <sup>11</sup> Vgl. *ibid.*
- <sup>12</sup> Vgl. *ibid.* S. 33.
- <sup>13</sup> Vgl. *ibid.* S. 23.
- <sup>14</sup> Vgl. F. HOUTART / LEMERCINIER, op. cit. S. 179.
- <sup>15</sup> J. THEKKEDATH, op. cit. S. 30f.
- <sup>16</sup> Vgl. *ibid.* S. 31.
- <sup>17</sup> Vgl. A. MOOKANTHOTTAM, op. cit. S. 26.
- <sup>18</sup> Vgl. F. HOUTART / LEMERCINIER, op. cit. S. 42.
- <sup>19</sup> Vgl. MAR ABRAHAM MATTAM: *The Indian Church of St. Thomas Christians and her Missionary Enterprises before 15. Cent.*, in: *Christian Orient* Vol. V, Nos. 1 & 2, March–June 1984, S. 7–25.
- <sup>20</sup> J. THEKKEDATH, op. cit. S. 1
- <sup>21</sup> WALBERT BÜHLMANN: *Weltkirche*, Graz/Wien/Köln 1984, S. 58.
- <sup>22</sup> J. THEKKEDATH, op. cit. S. 25.
- <sup>23</sup> Vgl. *ibid.*
- <sup>24</sup> Die Gruppe, die gegen den nepotischen Patriarchen war, wählte SIMON SULAQA als Patriarch und schickte ihn nach Rom für die Anerkennung durch den Papst. PAPST JULIUS III. bestätigte ihn als rechtmäßigen Patriarchen am 20. Febr. 1553. Aber im Jahre 1555 wurde er ermordet. Sein Nachfolger, PATRIARCH ABDISHO, ernannte MAR JOSEPH als Metropolit Indiens und schickte ihn in der Begleitung von MAR ELIAS, einem chaldeischen Metropolit, und zwei maltesischen Dominikanerpatres nach Indien. Vgl. J. THEKKEDATH, op. cit. S. 37–40.
- <sup>25</sup> Ende 1557 aber ließen sie den Bischof JOSEPH und Begleiter nach Kerala weiterfahren, denn sie dachten, daß er MAR ABRAHAM effektiver bekämpfen kann und die Thomas-Christen zurückgewinnen wird. Vgl. J. THEKKEDATH, op. cit. S. 41.
- <sup>26</sup> Vgl. *ibid.*
- <sup>27</sup> Vgl. *ibid.* S. 47.
- <sup>28</sup> Vgl. *ibid.* S. 48f.
- <sup>29</sup> Vgl. *ibid.* S. 49.
- <sup>30</sup> Literatur dazu: J. THEKKEDATH, op. cit. S. 37–100; F. HOUTART / G. LEMERCINIER, op. cit. S. 96ff.

- <sup>31</sup> GEORG DUNNE: *Das Große Exempel: Die China-Mission der Jesuiten*, Stuttgart 1965, S. 36.
- <sup>32</sup> Vgl. HOUTART / LEMERCINIER, op. cit. S. 174–180.
- <sup>33</sup> Vgl. M. VEKATHANAM: *Christology in the Indian Anthropological Context*, Frankfurt/Bern/New York 1986, S. 354.
- <sup>34</sup> Vgl. A. MOOKANTHOTTAM, op. cit. S. 26–28.
- <sup>35</sup> Für einen detaillierten Bericht über die Moghulmission siehe: FULGENTIUS VANNINI: *Hindustan Tibet Mission*, New Delhi 1981, S. 115–146; HOUTART / LEMERCINIER, op. cit. S. 122–130.
- <sup>36</sup> Vgl. F. HOUTART / G. LEMERCINIER: *Size and Structures of Catholic Church in India*, Louvain-la-Neuve 1982, S. 23.
- <sup>37</sup> Vgl. *ibid.* S. 76.
- <sup>38</sup> Vgl. *ibid.* S. 95.
- <sup>39</sup> Vgl. *ibid.* S. 106, 117f.
- <sup>40</sup> Vgl. F. HOUTART / G. LEMERCINIER: *Genesis and Institutionalisation*, op. cit. S. 149.
- <sup>41</sup> Vgl. A. MOOKANTHOTTAM, op. cit. S. 34.
- <sup>42</sup> *Ibid.* S. 36.
- <sup>43</sup> Vgl. *ibid.* S. 42.
- <sup>44</sup> Vgl. FRIEDRICH HEILER: *Christlicher Glaube und indisches Geistesleben*, München 1926, S. 77f.
- <sup>45</sup> Vgl. A. MOOKANTHOTTAM, op. cit. S. 55–60. Siehe auch: LE SAUX / ABHISHIKTANANDA: *Der Weg zum anderen Ufer*, Düsseldorf/Köln 1980.
- <sup>46</sup> Zitiert in: „Pastoral- und Predigthilfen für Priester und Prediger“, 31. Oktober 1982, hrsg. von MISSIO, Aachen.
- <sup>47</sup> W. BÜHLMANN: *Alle haben denselben Gott*, Frankfurt/M. 1978, S. 41f.
- <sup>48</sup> Die Beiträge von RAIMUNDO PANIKKAR, HANS KÜNG, PIET FRANZEN, und JOSEPH MASSON sind besonders erwähnenswert.
- <sup>49</sup> Weiteres über den Inhalt der Diskussionen, siehe: W. BÜHLMANN: *Alle haben denselben Gott*, op. cit. S. 43–54.
- <sup>50</sup> Vgl. A. MOOKANTHOTTAM, op. cit. S. 111f.
- <sup>51</sup> Vgl. W. BÜHLMANN: *Weltkirche*, op. cit. S. 61; ders.: *Alle haben denselben Gott*, op. cit. S. 110.
- <sup>52</sup> Vgl. A. MOOKANTHOTTAM, op. cit. S. 112.
- <sup>53</sup> Vgl. *ibid.* S. 118.
- <sup>54</sup> W. BÜHLMANN: *Alle haben denselben Gott*, op. cit. S. 110f.
- <sup>55</sup> Vgl. RAHNER / VORGRIMMER: *Kleines Konzilkompendium*, Freiburg/Basel/Wien 1980 (14. Auflage), S. 201.
- <sup>56</sup> Vgl. *ibid.* S. 201.
- <sup>57</sup> Vgl. X. KOODAPUZHA: *Inter-ecclesial relationship in the Indian Context*, in: *Christian Orient* Vol. V, Nos. 1 & 2, 1984, S. 68.
- <sup>58</sup> Vgl. *ibid.* S. 69.
- <sup>59</sup> Die Rede der Erzbischöfe GREGORIOS, PADIYARA und POWATHIL und ein Schreiben über die Problematik, das den Teilnehmern eingereicht wurde, sind in *Christian Orient* Vol. VII, Nos. 1 & 2, abgedruckt.
- <sup>60</sup> 1799 wurde eine Wiedervereinigung der orthodoxen Kirche unter MAR THOMA VI angestrebt, und das Anliegen wurde von MAR JOSEPH KARIYATTIL und THOMAS PAREMMAKKAL in Rom vorgetragen. Es wurde aber von Rom abgelehnt, wahrscheinlich um eine Stärkung der Thomas-Christen zu vermeiden.
- <sup>61</sup> Vgl. PEARL DREGO: *India*, in: MARY MOTTE / JOSEPH LANG (Ed.): *Mission in Dialogue*, New York 1982, S. 521.
- <sup>62</sup> LUIS LUZBATAK: *The Church and the Cultures*, Illionis 1963, S. 115. Siehe auch: C. GEERTZ: *The interpretation of cultures*, London 1975, S. 89.

<sup>63</sup> D. S. AMALORPAVADASS: *Die verschiedenen Herausforderungen der Gegenwart zum gemeinsamen Bekennen des Glaubens*, in: GERARD BEKES / H. MEYER (Hrsg.): *Den einen Glauben bekennen*, Frankfurt 1982, S. 92.

<sup>64</sup> Das Diskussionsthema der indischen Theologenkonferenz 1979 lautete ‚Politische Theologie in Indien‘. Im letzten Jahr hieß es ‚Indische Befreiungstheologie‘.

<sup>65</sup> Vgl. ARY ROEST CROLIUS: *Inculturation and the meaning of Culture*, in: A. R. CROLLINS / T. NKERAMIHIGO: *What is so new about Inculturation*, Rome 1984, S. 54.

<sup>66</sup> Vgl. M. DE CARVALHO AZEVEDO: *Inculturation and the challenges of modernity*, Rome 1982, S. 56.

<sup>67</sup> Vgl. LANCY LOBO: *Towards an Inculturation in the non-sanskritic Tradition*, in: Vidyajyoti Vol. 49, No. 1, 1985, S. 17.

<sup>68</sup> Eine sehr interessante Analyse der Hinduschriften und ihrer ethischen (bzw. unethischen) Basis befindet sich im Buch: ARUN SCHOURIE: *Hinduism: Essence and Consequences*, Sahibabad India 1979.

<sup>69</sup> Vgl. J. R. KAMBLE: *Rise and Awakening of depressed Classes in India*, Delhi 1979, S. 36.

<sup>70</sup> Vgl. LANCY LOBO: *Towards an Inculturation*, op. cit. S. 21. Siehe auch: HORST SING, in: HANS-PETER GOHLA / HORST SING (Hrsg.): *Entwicklung für die Armen – Beispiel Indien*, Mainz/München 1986, S. 22.

<sup>71</sup> Vgl. *Statement of the Indian Theological Association at its 9th annual meeting on 28–31 Dec. 1985*, in: Jeevadhara Vol. XVI, No. 93, Mai 1986, S. 187.

<sup>72</sup> Vgl. J. R. KAMBLE: *Rise and Awakening of oppressed classes*, op. cit. S. 53f. und 144–192.

## KLEINE BEITRÄGE

### „THEOLOGIE DER BEFREIUNG IN ASIEN“<sup>4\*</sup> ODER: ASIATISCHE BEFREIUNGSTHEOLOGIE?

Ergebnisse ernsten Nachdenkens

von Luis Gutheinz

Das Missionswissenschaftliche Institut Missio hat sich als theologischer Umschlagplatz auf internationaler Ebene bewährt. ALOYSIUS PIERIS' „Theologie der Befreiung in Asien“ ist ein prophetisches, schöpferisches, herausforderndes, aber auch problemgeladenes Buch. Die intensive Lektüre des vorliegenden Buches wird den interessierten und offenen Leser früher oder später aus seinen gewohnten Denkbahnen aufschrecken und zu ernsthaftem Nachdenken anregen.

Der Autor, P. ALOYSIUS PIERIS SJ<sup>1</sup>, stellt sich selber in die Reihe jener asiatischen Kollegen, denen es um die Übersetzung, oder besser, um die Inkarnation der Botschaft und des Geistes des Zweiten Vatikanischen Konzils in die asiatische Welt geht. Für diese anspruchsvolle Aufgabe bringt PIERIS vorzügliche Bedingungen mit: Eine solide Grundausbildung in christlicher Philosophie und Theologie, ein Doktorat in buddhistischer Philosophie, jahrelange Kontakte mit gelebter buddhistischer Religion, praxisorientierte Verbindung mit der christlichen Arbeiterbewegung Sri Lankas (was zu gewissen Schwierigkeiten mit der Regierung führte) und in all dem eine prophetische Persönlichkeit, wie aus Feuer geschmiedet. PIERIS sieht in die Tiefe und in die Zukunft, und für diese Vision kämpft er mit leidenschaftlicher Sprache.

Was sieht und sagt der Autor? In dreizehn Artikeln (aus mehr als sechzig ausgewählt und thematisch geordnet, „um den Grundton und die Methode des theologischen Denkens deutlicher hervortreten zu lassen“, so im Vorwort) entfaltet PIERIS seine theologische Vision in drei Teilen.

Im ersten Teil handeln drei Artikel über das einführende Thema: Armut und Befreiung. Der Autor unterscheidet zwei Grundformen der Armut: die freiwillige Armut, Quellkraft der Befreiung, und die aufgezwungene Armut, Folge der Sünde, die den Mammon als höchsten Götzen anbetet und dabei die Menschen versklavt. In einer von Jesus inspirierten Spiritualität der Armut verbindet sich die Bemühung um das Armsein mit dem Kampf für die Befreiung der Armen. In den Worten von PIERIS: „Wer es wagt, mit Gott auf der Seite der Armen zu stehen, der muß jegliche Hoffnung aufgeben, ein Held zu sein. Es ist das Los des Verbrechers – das Kreuz –, das Jesus hochhält als Banner, unter dem der Sieg sicher ist. Der Jünger ist nicht über dem Meister. Wenn der Meister Opfer und Richter der Unterdrückung ist (Mt 25,31–46), muß auch der Jünger ein Opfer der gegenwärtigen Ordnung werden, sonst hat er oder sie kein Recht, diese Ordnung anzuprangern. Der Kampf für die Armen ist eine Mission, die allein den Armen oder den Armgewordenen übertragen ist“ (S. 42).

<sup>4\*</sup> ALOYSIUS PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* (Theologie der Dritten Welt 3) Herder, Freiburg/Basel/Wien 1986, 272 Seiten. Der sorgfältig gestaltete Anhang enthält ein Verzeichnis wichtiger Veröffentlichungen von A. PIERIS in europäischen Sprachen, eine Biographie des Autors, Register für Personen, Sachen, Fachbegriffe und Schriftstellen. Die Übersetzer(innen) verdienen großes Lob!

Der zweite Teil faßt fünf Artikel mit dem Thema: Religion und Befreiung zu einer weiteren Reflexionseinheit zusammen. Hier kommen folgende Probleme zur Sprache: Asiens nichtsemitische Religionen und die Mission der Ortskirchen. Inwieweit sind westliche Inkulturationsmodelle im nichtsemitischen Asien anwendbar? Buddhistisch-christliche Mischehen. Wie sprechen wir vom Sohn Gottes in Asien? Und schließlich: der Buddhismus als Herausforderung für die Christen.

PIERIS ringt in verschiedenen Ansätzen um die asiatische Gestalt christlicher Religion, um ein neues glaubwürdiges Symbol der rettenden Gegenwart Gottes in Asien, um die Konturen einer neuen missionarischen Gemeinschaft, um nichts weniger als eine ekklesiologische Revolution, die darin bestehe, daß die Kirche aus ihrer Isolation herausträte durch eine wahre Jordantaufe in asiatischer Religiosität und durch einen Hindurchgang durch die Leiden und das Kalvaria asiatischer Armut. Wenn die christliche Gemeinschaft ihren Jesus als den „armgewordenen Gott“ aussagt und als „göttlichen Guru“ feiert, der die Menschen zuinnerst von Habgier befreit und die freiwillig Armen um sich versammelt zu einem erlösten und erlösenden Volk, dann wird diese Christengemeinde zu einer authentisch asiatischen Bewegung der Befreiung zu vollerm Menschsein. Befreiung, Religion und Inkulturation verschmelzen somit zu einer neuen Ganzheit, in der die besten Elemente asiatischer Religiosität mit dem wahren Dynamismus Jesu (in seiner Kenose, Armut und Liebe) sich in letzter Tiefe verbinden. Der Autor erwähnt im Gange seiner Überlegungen interessante Beispiele von Versuchen, das Ideal einer derartigen neuen Gemeinschaft, die weit über die sichtbaren Grenzen katholischen Christentums hinausgreift, zu verwirklichen. Er scheut sich auch nicht, sein Traumbild bis hin zu konkreten Vorschlägen für den Brautunterricht buddhistisch-christlicher Mischehen zu veranschaulichen.

Die zentralen Gedanken des Buches kommen (nach des Autors eigenem Hinweis im Vorwort) im dritten Teil zum Ausdruck. Der Schlüssel zum Verständnis von PIERIS' Denken liegt im Artikel „Auf dem Weg zu einer asiatischen Theologie der Befreiung: einige religiös-kulturelle Richtlinien“.<sup>2</sup>

Weil dieser Artikel den schöpferischen Kern des Autors am klarsten formuliert (und somit auch die Hauptgedanken der anderen vier Artikeln des dritten Teils enthält), sei sein Gedankengang etwas ausführlicher dargelegt (S. 131–160):

Zunächst versucht der Autor eine Definition der religiös-kulturellen Dimension Asiens; nach seiner Ansicht gehören zwei Dimensionen zum Kontext Asiens, nämlich seine Armut, die es mit den Ländern der sog. „Dritten Welt“ teilt, und seine vielgesichtige Religiosität, die sein besonderes Antlitz prägt. Religion und Armut sind in Asien nicht zu trennen, darum verfehlt eine einseitig „ökonomische“ oder „kulturelle“ Analyse Asiens von vornherein seine lebendige Mitte, in der das ganze Leben asiatischer Menschen in eine letztlich nicht mehr begrifflich sezierbare Ganzheit verwoben ist.

Die Vielgesichtigkeit Asiens offenbart sich in seiner sprachlichen Verschiedenartigkeit, die man nach der Meinung von PIERIS in sieben Zonen gliedern kann.<sup>3</sup> Sprache ist ein neuer Weg, die Wahrheit zu „erfahren“, sie ist „Erfahrung“ der Realität und Religion ist ihr „Ausdruck“ (S. 133). Zur Sprache gehören wesentlich auch die vielfachen Ausdrucksformen des einfachen Volkes (in Riten und Ritualen, in Liedern und Tänzen, in Gedichten und Mythen), in denen die (letztlich religiöse) Sehnsucht nach vollkommenerem Menschsein Gestalt annimmt. Weil die Sprache nicht nur Medium der Kommunikation, sondern im tiefsten Wirklichkeitserfahrung ist, darum müßte folgerichtig asiatische Theologie in asiatischen Sprachen (und nicht in westlichen Idiomen) sprechen; die Verwendung eines nichtasiatischen Idioms neutralisiere den verheißungsvollsten Aspekt der Methodologie asiatischer Theologie.

Theologie bringt die tiefste Wirklichkeitserfahrung (Religiosität) zur Sprache. Asiens Religiosität artikuliert sich in zwei einander sich ergänzenden institutionellen Elemen-

ten: in der kosmischen Religion, die als Fundament dient, und einer metakosmischen Soteriologie, die das Hauptgebäude bildet. Die kosmische Religion (etwas abwertend von einigen Autoren „Animismus“ genannt) ist jene psychologische Grundhaltung, die ein authentisch religiöser Mensch gegenüber den geheimnisvollen Kräften des Kosmos (z. B. Hitze, Feuer, Winde und Orkane, die Erde und ihr Beben, Meere, Regen und Fluten) einnimmt. In Asien ist diese kosmische Religion de facto bereits von einer der drei metakosmischen Soteriologien (Hinduismus, Buddhismus, und bis zu einem gewissen Grad Taoismus) domestiziert (S. 136). PIERIS meint, daß Islam und Christentum (als Buchreligionen mit einer geoffenbarten Soteriologie) dort leichter fußfassen konnten, wo die kosmische Religion noch nicht (wie in den Philippinen und Indonesien) von einer asiatischen Soteriologie geprägt waren.

Worin besteht nun die nichtchristliche, asiatische Soteriologie? Sie unterscheidet den kosmischen und metakosmischen Bereich. Zum kosmischen Bereich gehören die sozio-politischen und technisch-wissenschaftlichen Faktoren asiatischen Lebens; der metakosmische Bereich hingegen gilt als der Raum der inneren Befreiung. Der Sangha ist der monastische Kern des Buddhismus, die Armut – sie gilt als die schwierigste Tugend des buddhistischen Mönchtums – bildet die Grundlage der monastischen Gemeinschaft. Das Gegenteil von Armut ist nicht Reichtum, sondern Gewinnsucht oder Geiz, die den materiellen Reichtum anti-menschlich, anti-religiös und unterdrückerisch (d. h. zum Mammon) macht.

Entsprechend der integrierten, ganzheitlichen Wirklichkeitserfahrung hatte der Sangha immer auch mit der politischen Wirklichkeit der Länder Asiens zu tun. Die Geschichte erzählt interessante Beispiele. Ein aufschlußreiches Diagramm (S. 143) hilft dem Leser, den durchgehend sehr eigenständigen Gedankengängen des Autors zu folgen.

Auf diesem Hintergrund kehrt die Frage nach einer wirklich asiatischen Theologie (nicht nur einer Theologie *in* Asien!) mit erneuter Schärfe zurück. PIERIS kann sich weder mit der klassisch-europäischen Theologie noch mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (auch sie sei typisch westlich!) befreunden. Er hält die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) für das vielleicht erste greifbare Zeichen einer in bescheidenen Schritten bereits heute schon ansetzenden asiatischen Theologie. Die neue Methode einer solchen Theologie<sup>4</sup> sollte folgende Elemente enthalten: Eine rationale Situationsanalyse mit dem ernststen Willen, die Welt nicht nur zu erklären, sondern auch zu verändern; dann die Auffassung vom Primat der Praxis über die Theorie; drittens die Glaubensgewißheit, daß der Weg des Kreuzes die Grundlage aller Erkenntnis ist; viertens die Spiritualität freiwillig gewählter Armut; und schließlich das glaubende Bewußtsein, daß alle menschliche Anstrengung für das Kommen des Reiches Gottes im letzten doch Gottes freies Gnadengeschenk bleibt.

Genuin asiatische Theologie pulsiert im Lebensstrom der Völker des menschenreichsten Kontinents; sie weiß um das Schweigen vor dem absoluten Geheimnis (das Sprechen über Gott sei in sich reiner Unsinn); sie wird Weisheit mit Liebe, Gnosis mit Agape, Pleroma mit Kenosis verbinden; sie ehrt die Autorität des Guru, der wahre Befreiung zu vermitteln vermag; sie verzichtet auf Macht und ist demütig bereit, sich im Jordan asiatischer Religiosität und am Kreuz asiatischer Armut taufen zu lassen; sie nimmt teil an Asiens Suche nach Christus „in den unergründlichen Tiefen, in denen Religion und Armut die gleiche gemeinsame Quelle zu haben scheinen – Gott, der den Mammon zu seinem Feind erklärt hat“ (S. 160).

Und nochmals auf eine kürzeste Formel gebracht: „Theologie in Asien“ (hier müßte es im Sinn des Autors besser „asiatische Theologie“ heißen!) „ist das christliche Offenbarwerden der nichtchristlichen Erfahrung der Befreiung“ (S. 160).

Die Relevanz der Kernaussagen des Buches liegt auf der Hand. Der Autor wehrt sich mit letzter Vehemenz gegen die übliche Vorstellung von Inkulturation als eines „In-Gebrauch-Nehmens“ von bodenständigen Elementen im Dienst der Christianisierung. Mit Recht fordert er eine viel radikalere, christusähnlichere Inkarnation (Taufe) im asiatischen Leben, das nach PIERIS vor allem durch seine Religiosität und Armut geprägt ist. Mit anderen Worten, Inkulturation muß primär auf den lebendigen Menschen zielen und nicht auf die Kulturformen, denn der lebendige Mensch ist es ja, der seine Kulturformen schafft. PIERIS spricht hier ein fundamentales Prinzip der Inkulturation aus, das leider in vielen Ortskirchen nicht verstanden zu werden scheint, d. h. wo man sich also um die zentrale Sache der wahren Inkulturation herumdrückt, um das alles anfordernde „Mit-dem-Volk-Sein“, und sich mühsam, um nicht zu sagen nutzlos, mit sekundären Kultur-Schöpfungen in „objektiver“, aber ungefährlicher Weise beschäftigt.

Die Armut als freiwillige Lebensform sieht der katholische Buddhologe aus Sri Lanka, im Kontext des Sangha (buddistische Mönchsgemeinschaft), als ein wesentliches Element asiatischen Christentums. Seine Botschaft verdient mehr gehört zu werden.

PIERIS' Vision von „Reich-Gottes-Gemeinschaften“ oder „menschlichen Basis-Gemeinschaften“ (S. 224), in denen christliche und nichtchristliche (!) Mitglieder sich miteinander um die Entwicklung eines vollen Menschseins bemühen, fasziniert durch ihren ökumenisch umfassenden Horizont. In solchen „theologischen Gemeinschaften des Armen“, so sagt der Autor, wird das anwesende christliche Geheimnis in Ausdrucksformen der Armen Asiens gefeiert. Hier liege der eigentliche „Sitz im Leben“ einer authentischen asiatischen Theologie, denn die asiatische Theologie mache die implizite Theologie der religiösen Erfahrung der eben erwähnten Gemeinschaften zu expliziten Sprachformen und verdeutliche die ekklesiologischen Folgerungen aus der neu gefundenen asiatischen christlichen Identität.

Ein Buch von prophetischer und kämpferischer Art kann kaum ungeschützte Aussagen, die einer weiteren klärenden Diskussion bedürfen, vermeiden. Es seien hier drei zentrale Begriffe des Buches zum ernststen Nach- und Weiterdenken ausgewählt: Asien, Armut und Theologie.

*Asien:* PIERIS beschreibt den Kontinent vom Gesichtspunkt seiner sieben Sprachregionen, weil ihm die Sprache in theologischer Hinsicht von grundlegender Bedeutung erscheint. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß man Asien auch von anderen Gesichtspunkten her betrachten kann. So wäre es doch im Bemühen um eine „asiatische“ Theologie sehr wichtig, in aller Ehrlichkeit der Tatsache Rechnung zu tragen, daß – wie wir es auf so vielen Studententagen und Symposien in Asien immer wieder bestätigt finden – die drei Großkulturräume: Indien (mit den verwandten Ländern wie Sri Lanka, Pakistan, Bangladesch, Burma und zum Teil Thailand), China (mit den anliegenden Ländern Korea, Japan, Vietnam) und der malayische Lebensraum (Malaysia, Indonesien, Philippinen) nur in analoger Weise als eine Einheit betrachtet werden dürfen.

PIERIS sieht Asien aus der Perspektive Sri Lankas, eine gültige, aber auch begrenzte Sicht. Man fragt sich, ob das Schema von kosmischer und metakosmischer Religion das eigentliche religiöse Genius des chinesischen Volkes adäquat zu beschreiben vermag.<sup>5</sup> Dem chinesischen Wirklichkeitsempfinden geht es doch vor allem um die letzte *Einheit* aller Wirklichkeit und gerade nicht um die Stufung in kosmische und metakosmische Dimensionen. Der chinesische Mensch weiß um die All-einheit des *Lebensanzens*, in dem er nach seinem Gewissen mitschwingt. Von daher könnte man von einer rationalen *Meta-ethik* sprechen. Der Begriff der „Erlösung“ (Soteriologie) gehört eigentlich nicht zur ursprünglich chinesischen Religiosität.

Asien als der volkreichste Kontinent mit seiner Jahrtausende alten Geschichte läßt sich nicht in univokaler Weise behandeln. Der Titel des Buches müßte von daher wohl etwas treffender heißen „Theologie der Befreiung aus der Sicht Sri Lankas“.

Ein zweiter Zentralbegriff, nämlich *Armut*, hängt unmittelbar mit dem eben Gesagten zusammen. Der interessierte Leser im fortschrittlichen Lebensraum der ostasiatischen Länder (wie Japan, Taiwan, Korea, Hongkong und Singapur) muß seine Bedenken bezüglich PIERIS' Konzept der Armut als wesentliches Element asiatischen Christentums und asiatischer Theologie anmelden. Armut hat ihren ganz spezifischen Platz in einer religiösen Welt, in der die Loslösung aus dem Gewebe menschlicher Begierde und Strebedynamik im Kernkreis der Weltanschauung und Wertordnung steht. Wo hingegen die Integration aller Elemente der menschlichen Lebenswelt (und dazu gehören nun einmal wesentlich auch die Realitäten des ökonomisch-sozialpolitischen Lebens) in eine vollere Lebensmitte (hier und jetzt in dieser Welt!) als zentrales Kriterium bestimmend einfließt, dort trägt auch folgerichtig die Armut ein anderes Antlitz, sie hat m. a. W. einen anderen Stellenwert im Gesamtrahmen gelebter Weltanschauung. Im modernen Japan, Korea und Taiwan, um nur drei Beispiele zu erwähnen, klingt ein Reden von „freigewählter Armut“ fast illusorisch, wenn damit mehr gemeint sein will als eine echt christliche Integrationsaspekte, in der jedem Christen die Einschulung einer christlichen Wertordnung aufgegeben ist. So ist man versucht, den wohl sehr ungeschützten Satz des Autors „Asien wird, wie die Umstände klar zeigen, immer ein nichtchristlicher Kontinent bleiben“ (S. 139) abzuwandeln in den Satz „Asien wird immer ein vielschichtiger Kontinent bleiben – und warum soll er nicht einmal auch christlich werden können?“

In den vorausgehenden Überlegungen meldet sich ein dritter Zentralbegriff, *Theologie*, an. Der informierte Leser darf von einem Theologen wie ALOYSIUS PIERIS erwarten, daß im Laufe der vielfältigen Gedankengänge zumindest an einer Stelle in sorgfältiger Weise erklärt wird, was mit dem Begriff „Theologie“ beim Autor gemeint ist. Eine solche Erklärung scheint nirgends auf. Damit wird aber der Leser in eine gewisse Undifferenziertheit zurückgeworfen. Meint Theologie die wissenschaftlich-akademische Glaubensreflexion? Anscheinend nicht! Oder ist damit das glaubende Nachdenken der „Reich-Gottes-Gemeinschaften“ oder „menschlichen Basisgemeinschaften“ gemeint? Wohl eher! Wie verhalten sich dann diese beiden an sich einander ergänzenden und stützenden Bemühungen innerhalb derselben Glaubensgemeinschaft? Und wie wäre dann noch viel differenzierter über die Vielfalt theologischer Disziplinen zu sprechen? Nochmals: wie lassen sich verschiedene theologische Ansätze in Ost und West, Nord und Süd, ohne sie als „nutzlosen Disput“ (Vorwort) abzutun, wenn sie nicht mit der eigenen Meinung übereinstimmen, in offenem und umfassendem Dialog ins Gespräch bringen?

Diese Fragen sollen in der Bereitschaft zu weiterem Dialog an den Autor gestellt werden. Wir sind ihm sehr dankbar für seine zum Nachdenken stimmende Botschaft. Der beste Dank ist doch der, daß man sein Denken ernst nimmt und sich in Frage stellen läßt. Wenn bei diesem anstrengenden Nachdenken ungeschützte Aussagen auftauchen, dann müssen sie, wie wir es zu tun versuchten, aufgezeigt und nach möglichen Ergänzungen hin befragt werden. Man kann sich nur wünschen, daß mehr und mehr asiatische Christen (nicht nur im Lebensraum indischer Religiosität!) schöpferische Visionen von der Qualität des vorliegenden Buches von ALOYSIUS PIERIS zu entfalten imstande sind.

<sup>1</sup> ALOYSIUS PIERIS, geboren 1934 in Ampitiya, Sri Lanka, ist seit 1953 Jesuit. Er erwarb sich nach den Aufbaustudien im Jesuitenorden (Shembaganur, Indien; Neapel, Italien) als erster Christ das Doktorat in buddhistischer Philosophie an der Universität von Sri Lanka, Vidyodaya Campus, mit einer Dissertation über „Consciousness and Reality in Pali Exegetical Writings“. Zwei Jahre danach, 1974, gründete A. PIERIS das Forschungs- und Dialogzentrum „Tulana“ in Kelaniya, nördlich von Colombo, und ist seither dessen Direktor. Dieses Zentrum ist die „home-base“ für seine weiträumige Vortragstätigkeit. Seit 1974 ist er auch Schriftleiter der Zeitschrift „Dialogue“, die vom Ecumenical Institute in Colombo herausgegeben wird.

<sup>2</sup> Der Autor dieses nachdenkenden Essays nahm selbst teil an der asiatischen Konferenz der „Dritte-Welt-Theologen“, in Sri Lanka, Wennappuwa, Januar 1979, auf der A. PIERIS seinen zündenden Vortrag hielt.

<sup>3</sup> Die sieben Hauptsprachzonen sind: Die semitische Sprachzone, die ural-altaische Sprachgruppe, die indoiranische Gruppe, die dravidischen Sprachen, die sinotibetische Region, der malayopolynesischer Flügel und schließlich die in sich geschlossene linguistische und nicht katalogisierbare Einheit an der Nordspitze Asiens, das Japanisch.

<sup>4</sup> A. PIERIS nimmt Anleihe bei JON SOBRINO's Reflexionen über Methodologie. Neben den in Fußnote 30, S. 153, angeführten Werken sollte noch ergänzend hinzugefügt werden: JON SOBRINO, *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach*, Orbis Books, Maryknoll/New York 1978, esp. Chapter 2, The Approach to Christology: Preliminary Remarks, S. 17-22.

<sup>5</sup> Für eine vertiefende Einführung in die Welt des chinesischen Denkens könnte folgendes Buch behilflich sein: LUIS GUTHEINZ, *China im Wandel. Das chinesische Denken im Umbruch seit dem 19. Jahrhundert*, Band 1 in der Reihe „Fragen einer neuen Weltkultur“, Veröffentlichungen des Forschungs- und Studienprojekts der Rottendorf-Stiftung an der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S.J., München, herausgegeben von Walter Kerber, Kindt-Verlag, München 1985, vor allem Teil I: Das chinesische Denken in seiner klassischen Form, S. 17-40.

„RELIGIONEN UND RELIGION.“  
ANMERKUNGEN ZU JACQUES WAARDENBURGS EINFÜHRUNG  
IN DIE RELIGIONSWISSENSCHAFT\*

von Hubert Seiwert

Man kann das Buch des Utrechter Religionswissenschaftlers unter zwei Gesichtspunkten lesen: Einmal als eine systematische Einführung in die Religionswissenschaft, die sich in erster Linie an Studenten und Nichtfachleute wendet. Zum anderen als Formulierung und Begründung eines eigenen, originalen religionswissenschaftlichen Forschungsansatzes, wodurch das Buch zu weit mehr wird als nur einer einführenden Darstellung allgemein bekannter Positionen der Religionswissenschaft. Dieser zweite Aspekt macht das Werk für Fachleute lesenswert. Hier wird von einem der besten Kenner der vor allem in der niederländischen und deutschen Religionswissenschaft lange Zeit dominierenden phänomenologischen Forschungstradition eine Neuformulierung dieses Ansatzes vorgestellt, an dem die weitere religionswissenschaftliche Diskussion nicht vorbeigehen kann. Ein wichtiges Buch mithin, ein Buch aber auch, das zum Widerspruch herausfordert, mit dem man sich auseinandersetzen muß.

Als Einführung in die Religionswissenschaft bietet das Werk das, was man von einer solchen Einführung erwartet: Im ersten Kapitel wird neben den religionswissenschaftlichen Grundpositionen des Verfassers – auf die noch einzugehen sein wird – ein Überblick über die „Systematik der Religionswissenschaft“ und die „Forschungsgeschichte der Religion“ (es müßte wohl „Geschichte der Religionsforschung“ heißen!) geboten. Die folgenden Kapitel behandeln „geschichtliche Forschung“, „vergleichende Forschung“ und „die Erforschung von Religion in ihrem Kontext“. Mit letzterem sind insbesondere ethnologische, soziologische und psychologische Fragestellungen gemeint. Das letzte Kapitel schließlich beschäftigt sich eingehend mit der hermeneutischen Forschung, der das Hauptinteresse des Verfassers gilt. Das profunde Wissen WAARDENBURGS, der als Herausgeber mehrere bedeutende religionswissenschaftliche Schriftenreihen betreut, bietet die Basis für das Bemühen, in die ganze Breite der religionswissenschaftlichen Forschung und ihre vielfältigen Fragestellungen einzuführen. An manchen Stellen freilich wäre vielleicht weniger besser gewesen, einige Passagen reduzieren sich auf reines *name-dropping*, das einen Studenten eher verwirren als in die jeweilige Problematik einführen dürfte, so zum Beispiel die Ausführungen über Religion und Wirtschaft (S. 157).

Es wäre unangemessen, hier auf die Stärken und Schwächen der mittleren Kapitel (II, III, IV) einzugehen, in denen es um die Referierung der wichtigsten Richtungen der religionswissenschaftlichen Forschung geht. Man könnte vielleicht hier einen Schwerpunkt anders setzen oder dort eine andere Formulierung wünschen, doch wären dies eher Fragen des persönlichen Geschmacks des Rezensenten und keine wissenschaftliche Kritik an der Arbeit des Verfassers. Weit reizvoller ist es, sich mit den Positionen auseinanderzusetzen, die WAARDENBURG in den Randkapiteln (I und V) formuliert, weil sie einen genuinen Beitrag zur religionswissenschaftlichen Diskussion beinhalten.

Beachtung verdient zunächst der Religionsbegriff, der von WAARDENBURG an mehreren Stellen des Buches unter verschiedenen Schwerpunktsetzungen entwickelt wird. Nach einer anfangs eher deskriptiven Behandlung der Frage „Was ist Religion?“, in der verschiedene, nach Meinung des Verfassers wesentliche „Merkmale von Religion“

\* JACQUES WAARDENBURG: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin/New York: de Gruyter, 1986. 277 S.

vorgestellt werden, wird ein vorläufiger Religionsbegriff bestimmt: Religion als Orientierung. „Wir begreifen Religion auf abstrakter Ebene vor allem als *Orientierung*, Religionen als eine Art *Orientierungssysteme*“ (S. 34). Scheinbar im Widerspruch dazu wird im letzten Kapitel ein Ansatz entwickelt, der Religionen als „religiös gedeutete Zeichensysteme“ versteht. „Der Begriff der Religion als eines religiös gedeuteten Zeichensystems unterscheidet sich von den herkömmlichen Religionsbegriffen vor allem dadurch, daß hier nicht die Faktizität, sondern der Sinn- und Bedeutungsaspekt der Religionen als entscheidend hervorgehoben wird. Es geht uns dabei vor allem um die *Sinnggebung bzw. Sinnverneinung geschichtlicher und sozialer Sachverhalte*“ (S. 240, Hervorhebung im Original). Man kann vermuten, daß der Verfasser keinen Gegensatz zwischen sinngebenden Zeichensystemen und Orientierungssystemen sieht, sondern Orientierung als Funktion religiöser Zeichensysteme ansieht.

Es läßt sich hier die Frage stellen, was den *religiösen* Charakter eines Orientierungs- oder eines Zeichensystems ausmache. Der Verfasser beschäftigt sich mit dieser Frage an mehreren Stellen, am ausführlichsten bei der Behandlung des Begriffs „religiöser Tatbestand“ (S. 30–32). „Religiös‘ meint im Bereich der Forschung eine bestimmte Art von Bedeutung, die ein Phänomen haben kann, eine Bedeutung, die sich bestimmten Personen aufdrängt und für sie eine unbedingte, ‚absolute‘ Gültigkeit besitzt“ (S. 30, vgl. auch S. 236). WAARDENBURG gibt sich mit dieser allgemeinen Bestimmung, in der „religiös“ als eine Kategorie des subjektiven Sinns definiert wird, jedoch nicht zufrieden, sondern glaubt weiter differenzieren zu müssen. Dabei wird eine Unterscheidung von „wirklich‘ religiös“ und „wirksam‘ religiös“ getroffen: „Wirklich‘ religiös“ ist ein Tatbestand nur dann, „wenn ihm in seinem eigenen kulturellen Kontext eine religiöse Bedeutung zugesprochen wird“ (S. 31). „Wirksam‘ religiös“ ist ein Tatbestand dagegen, „wenn er im Urteil des Forschers für die jeweils in Frage kommenden Menschen eine ‚letzte‘ Bedeutung, eine ‚absolute‘ Gültigkeit hat“ (S. 31).

Weiter heißt es: „Um einen Tatbestand ‚religiös‘ nennen zu können, muß er also im eigenen kulturellen Rahmen als religiös betrachtet werden (also ‚wirklich‘ religiös sein) und auf etwas verweisen, das für die betreffenden Menschen grundsätzlich sinngebend wirkt (also ‚wirksam‘ religiös sein)“ (S. 31). Bei genauer Betrachtung erweist sich diese Unterscheidung als wenig einleuchtend. Man muß hier nämlich fragen, was damit gemeint ist, daß einem Tatbestand „in seinem eigenen kulturellen Kontext eine religiöse Bedeutung zugesprochen wird“ („wirklich‘ religiös“). WAARDENBURG wird damit wohl kaum meinen, daß in der betreffenden Kultur die Wörter „Religion“ oder „religiös“ explizit vorkommen müssen, denn dann könnte es „wirklich‘ religiöse“ Tatbestände nur in den okzidentalischen Kulturen geben. Wenn es aber das Wort „religiös“ nicht gibt, woran erkenne ich als Wissenschaftler dann, ob einem Tatbestand „religiöse Bedeutung zugesprochen wird“? Der Verfasser äußert sich zu diesem Problem nicht. Wenn man freilich die Formulierung von Seite 30 zugrunde legt, müßte man religiöse Bedeutung daran erkennen können, daß sie für die betreffenden Personen „eine unbedingte, ‚absolute‘ Gültigkeit besitzt“ (S. 30). Auf dieser Basis löst sich jedoch die Unterscheidung von „wirklich‘ religiös“ und „wirksam‘ religiös“ in nichts auf, denn in beiden Fällen wäre „absolute Gültigkeit“ das Definitionsmerkmal.

Ähnliche Probleme bestehen bei einer anderen Differenzierung, die WAARDENBURG im letzten Kapitel einführt, indem er zwischen „impliziten“ und „expliziten“ Religionen unterscheidet. „Die *impliziten* Religionen sind solche, deren religiöse Bedeutung oder Wirkung von den Menschen als selbstverständlich hingenommen wird; sie sind sich nicht bewußt, daß es sich eigentlich (!) um eine ‚religiöse‘ Bedeutung mit ‚religiöser‘ Wirkung handelt. Die *expliziten* Religionen dagegen sind solche, deren religiöse Bedeutung von den betreffenden Menschen anerkannt wird; sie werden von verschiedenen Menschen aktiv – und zwar in unterschiedlicher Weise – gedeutet“ (S. 234,

Hervorhebung im Original). Auch hier muß man sich fragen, was denn damit gemeint sei, daß eine „religiöse Bedeutung von den betreffenden Menschen anerkannt“ wird. Soll dies etwa heißen, daß die betreffenden Menschen sagen: „Dies oder jenes ist nach unserer Meinung religiös“? Das kann nicht im Ernst die Position des Verfassers sein, denn damit würde „explizite Religion“ auf Kulturen beschränkt, in deren Sprache dieses aus dem lateinischen stammende Wort zufällig vorkommt. Aber wie soll man den Unterschied zwischen „expliziter“ und „impliziter“ Religion dann verstehen? Es scheint wie im Fall von „wirklich“ und „wirksam‘ religiös“ zu sein: Der Leser kann Vermutungen anstellen, aber was genau gemeint ist, läßt sich nicht feststellen.

Die Schwierigkeiten scheinen damit zusammenzuhängen, daß der Verfasser nicht klar macht, auf welcher Ebene er von „religiöser Bedeutung“ sprechen will. Einerseits wird „religiös“ auf der Ebene der Wissenschaftssprache als eine besondere Art von Bedeutung bestimmt, die von Menschen bestimmten Dingen zugemessen wird („wirksam‘ religiös“). Mit dieser Bestimmung wäre schon dem hermeneutischen Anliegen des Verfassers Genüge getan, denn es wird der subjektive Sinn zum Definitionsmerkmal gemacht. Es ist deshalb nicht nur methodisch schwer zu begründen, sondern auch überflüssig, *gleichzeitig* „religiös“ auch auf der Ebene der Objektsprache zu bestimmen („wirklich‘ religiös“), also zu verlangen, daß die Orientierungs- und Zeichensysteme, die wir untersuchen, sich selbst als religiös begreifen. Gleiches gilt analog auch für die Unterscheidung zwischen „impliziten“ und „expliziten“ Religionen. Die Vermischung der Sprachebenen führt zwangsläufig zu theoretischen Aporien und terminologischen Inkonsistenzen.

Ohne Zweifel ist es im Rahmen der phänomenologischen Religionswissenschaft ein wichtiger Fortschritt, den Versuch zu unternehmen, „religiöse Tatbestände“ oder „Religion“ über das umgangssprachliche Vorverständnis hinausgehend genauer zu definieren. Der Weg, den der Verfasser einschlägt, scheint richtig, nämlich sich vom „herkömmlichen ‚normativen‘ Religionsbegriff“ (S. 246) zu lösen und „Religionen“ als einen Terminus der religionswissenschaftlichen Theoriesprache zu begreifen. Aber der Verfasser geht diesen Weg nicht konsequent zu Ende, sondern bleibt weiterhin einem „normativen“ Begriff von Religion verbunden. So kommt es dann zu einem gespaltenen Religionsbegriff mit „wirklich‘ religiösen“ Tatbeständen, die anscheinend der „expliziten Religion“ entsprechen, und „wirksam‘ religiösen“ Tatbeständen, die der „impliziten Religion“ angehören. Normativ ist dieser gesplattene Religionsbegriff deshalb, weil deutlich wird, daß implizite Religion eben nicht in vollem Sinne als Religion angesehen wird.

Die systematischen Inkonsistenzen und terminologischen Ungenauigkeiten sind vermutlich die Ursache für manche fragwürdige Formulierung. Im Zusammenhang mit Orientierungssystemen, „die keine Religionen sind“, aber „eine religiöse Funktion erfüllen“ (es ist ungeklärt, was unter einer „religiösen Funktion“ zu verstehen sei) heißt es: „In einem solchen Fall sind an und für sich (!) nichtreligiöse Orientierungssysteme ‚religiös‘ wirksam“ (S. 35). Die Formulierung ist nur verständlich, wenn man akzeptiert, daß nur „explizite Religion“ als „wirkliche“ Religion anzusehen sei. Damit aber zerbricht der zunächst konzipierte Religionsbegriff wieder in „eigentliche“ und „Pseudo-Religion“ (diese Termini gebraucht der Verfasser nicht), entsprechend dem normativen Religionsbegriff der traditionellen Phänomenologie. So wird denn auch als Merkmal „impliziter Religionen“ auf „eine irrational absolut gesetzte Begründung und eine irrational mystifizierte Herkunft“ (S. 248) verwiesen, wobei das Prädikat „irrational“ eine deutliche negative Abgrenzung von „wirklicher“ Religion darstellt.

Man würde dem Verfasser sicher Unrecht tun, wenn man unterstellte, daß die nach Meinung des Rezensenten problematische Unterscheidung von „wirklich“ religiös (explizite Religion) und „wirksam“ religiös (implizite Religion) eine Folge methodischer

Nachlässigkeit sei. Bei einem Experten der religionswissenschaftlichen Methodologie, wie es der Verfasser bekanntermaßen ist, erwartet man zurecht, daß die theoretischen Konzepte in einen weiteren systematischen Kontext eingeordnet sind und durch ihn begründet werden. Dieser systematische Kontext wird im ersten Abschnitt unter der Überschrift „Einige wesentliche Merkmale von Religion“ (S. 18–24) angedeutet. Als theoretischer Zentralbegriff erscheint dabei „andere Wirklichkeit“, ein Konzept, das unverkennbar RUDOLF OTTOS Begriff „das Heilige“ verpflichtet ist. „In allen Religionen gibt es neben der gewöhnlichen, alltäglichen oder ‚empirischen‘ Wirklichkeit andere Wirklichkeiten oder eine andere Seite dieser Wirklichkeit“ (S. 19). Die Vorstellung von einer anderen Wirklichkeit wird als wesentliches, wenn auch nicht allein hinreichendes Kriterium für Religion angesehen (S. 22f).

So einleuchtend diese Position auf den ersten Blick erscheint, im Rahmen der systematischen Religionswissenschaft sind einige Fragen angebracht. Der Rezensent (der zugegebenermaßen eine andere wissenschaftstheoretische Position vertritt) sieht folgendes Problem: Auf welcher Ebene wird bestimmt, was als „andere Wirklichkeit“ anzusehen sei? Es scheint, daß der Verfasser davon ausgeht, daß dies im Rahmen der betreffenden Religionen geschehe, also auf der Objektebene: es handelt sich um *Vorstellungen* von anderen Wirklichkeiten (S. 22). Dann aber kann die mehrfach vorgenommene Präzisierung „empirisch nicht gegeben“ nicht akzeptiert werden. Denn „religiöse Erfahrung“ (und was ist Empirie anderes als Erfahrung?) wird gerade als solche bestimmt, die mit einer „anderen“ Wirklichkeit in Verbindung gebracht wird (S. 21). Demnach ist die „andere Wirklichkeit“ keineswegs eine nichtempirische oder nichterfahrbare. Es ist gerade das Verdienst der hermeneutischen Tradition, der sich der Verfasser verpflichtet weiß, die mannigfachen Bezeugungen der Erfahrung anderer Wirklichkeit in die religionswissenschaftliche Forschung aufgenommen zu haben.

Indem der Verfasser das „andere“ als empirisch nicht Gegebenes und „empirisch nicht Faßbares“ (S. 24) kennzeichnet, benutzt er offenbar einen Begriff von Empirie, der auf der Ebene der Wissenschaftssprache Geltung besitzt, keineswegs jedoch auf der Ebene der Objektsprache, d. h. der Religionen selbst. Demnach wäre „andere Wirklichkeit“ ein Begriff, dessen Bedeutung im Rahmen der religionswissenschaftlichen Theoriesprache bestimmt wird. Die Entwicklung solcher theoretischen Konzepte ist ohne jede Frage ein legitimes Verfahren der systematischen Religionswissenschaft. Problematisch ist es jedoch, wenn der Verfasser dann die andere Wirklichkeit zur „Wirklichkeit der Religion“ erklärt, d. h. „dasjenige, um das es den betreffenden Menschen letztlich geht“ (S. 24). Damit werden unversehens die Sprachebenen gewechselt, die andere Wirklichkeit erscheint als Gegenstand der Objektsprache, sie wird zum Objekt des hermeneutischen Interesses, obwohl sie doch als Begriff der religionswissenschaftlichen Metasprache konstituiert wurde.

Hier erscheint ein Dilemma, das charakteristisch ist für eine religionswissenschaftliche Hermeneutik, die sich nicht vollständig dem Bann der traditionellen Religionsphänomenologie entzieht. Hermeneutik als eine Methode, die auf das Verstehen von Sinn zielt, kann immer nur den jeweils intendierten oder gemeinten Sinn zum Gegenstand haben. Ich kann verstehen wollen, was ein gegebenes sprachliches oder ikonographisches Symbol, ein gegebener Text oder eine gegebene rituelle Handlung für diese oder jene Person oder im Rahmen dieser oder jener religiösen Tradition bedeuten. Dieses Konzept von Hermeneutik ist vom Verfasser im letzten Kapitel unter dem Titel „Intentionsforschung“ (bes. S. 241–245) in vorbildlicher Weise entwickelt worden. Es wird klar formuliert, daß die „Erforschung der Bedeutung religiöser Tatbestände eine Bezugnahme auf die Deutungen und Anwendungen [verlange], die die betreffenden Menschen diesen Tatbeständen verleihen oder verliehen haben“ (S. 241).

Das erste Kapitel freilich erscheint mitunter einer phänomenologischen Tradition verbunden, die dem Irrtum erliegt, allein auf hermeneutischem Wege zu *allgemeinen* Aussagen über Religion gelangen zu können. Ein Irrtum ist dies deshalb, weil hermeneutisch immer nur der Sinn oder die Bedeutung verstanden werden kann, der den Dingen (oder Phänomenen) von den „betreffenden Menschen“ verliehen wurde. So wichtig diese „subjektiven“ Bedeutungen im Rahmen der religionswissenschaftlichen Forschung ohne jeden Zweifel sind, sie bleiben Deutungen der „betreffenden Menschen“ oder religiösen Traditionen und müssen als solche klar unterschieden werden von den Deutungen, zu denen die Religionswissenschaft gelangt. Alle *allgemeinen* Aussagen über Religion und alle *allgemeinen* Aussagen über religiöse Tatbestände sind jedoch religionswissenschaftliche Deutungen, die nicht unmittelbar aus hermeneutischem Verstehen abgeleitet werden können. Wissenschaftssprache und Objektsprache sind nicht wechselseitig transformierbar.

Der Unterschied von wissenschaftlichen Aussagen und den Aussagen der Religionen wird in der traditionellen Religionsphänomenologie übersehen. Auch bei WAARDENBURG wird dieser Unterschied verwischt. So bleibt unklar, auf welcher Ebene „die Wirklichkeit der Religion“ anzusiedeln sei. Einerseits scheint es, als handele es sich um eine Kategorie, die den subjektiven Sinn religiöser Deutungen bezeichne; in diesem Fall wären die *Vorstellungen* von dieser „Wirklichkeit der Religion“, die innerhalb der verschiedenen Traditionen bestehen, Gegenstand der religionswissenschaftlichen Forschung. Andererseits wird jedoch deutlich, daß der Verfasser mit „Wirklichkeit der Religion“ einen objektiven, d. h. aus der Sicht des wissenschaftlichen Betrachters gegebenen Gegenstand meint, der selbst (also nicht bloß die Vorstellungen über ihn) zum Objekt der religionswissenschaftlichen Forschung gemacht werden soll (s. bes. S. 28f). Da die „Wirklichkeit der Religion“ ausdrücklich als „empirisch nicht gegeben“ gekennzeichnet wurde, wird hier also vom Verfasser der Anspruch aufgegeben, Religionswissenschaft sei eine empirische Wissenschaft.

Eine solche Position erscheint aus der Sicht des Rezensenten höchst problematisch, da damit die Integrität der Religionswissenschaft als einer nichttheologischen Disziplin aufs Spiel gesetzt wird. Wenn übersehen wird, daß die Aussagen der Religionswissenschaft auf einer anderen Ebene liegen als die Aussagen der Religionen, wird die Religionswissenschaft selbst zu einem religiösen Unternehmen. Statt die Religionen zum Forschungsgegenstand zu machen, also *über* Religionen zu reden, wird *mit* den Religionen über eine transzendente Wirklichkeit geredet. Dies ist jedoch Aufgabe der Theologen und nicht der Religionswissenschaft.

Ungeachtet dieser problematischen Voraussetzungen entwirft der Verfasser im letzten Kapitel ein Programm religionswissenschaftlicher Hermeneutik, das für die weitere Diskussion richtungweisend ist. Angesichts der vielfach zu beobachtenden Dominanz historisch-deskriptiver Religionsforschung und soziologischer Religionstheorien, ist es mit Nachdruck zu begrüßen, wenn der Verfasser die „Frage nach dem Sinn religiöser Tatbestände und nach der Relevanz und Bedeutung, die diese Tatbestände in gegebenen Situationen für bestimmte Personen und Gruppen haben“ (S. 202) als genuines Anliegen der Religionswissenschaft beschreibt. Besondere Beachtung verdienen dabei die „Grundregeln“ für die hermeneutische Erforschung religiös gedeuteter Tatbestände (S. 207–211), in denen betont wird, daß Hermeneutik sich keineswegs auf die isolierte Betrachtung religiöser Dokumente beschränken darf.

WAARDENBURG entwickelt einen eigenen phänomenologischen Ansatz, den er als „Intentionsforschung“ bezeichnet. „Unter *Intentionsforschung* in der Religionswissenschaft verstehen wir die Erforschung der Intentionen, die in der subjektiven Religion zutage treten. Untersucht werden religiöse Ausdrucksformen, und zwar im Hinblick auf die in ihnen sich objektivierenden menschlichen Intentionen. Sie richten sich auf einen geistigen Brennpunkt oder Blickpunkt, führen zu geistigen Sinngebilden und

können sich auf vielerlei Weisen ausdrücken“ (S. 241f). Nicht ganz klar ist, wodurch sich religiöse Intentionen von nichtreligiösen unterscheiden. Der Verfasser formuliert selbst dieses theoretische Problem und stellt dazu die „Hypothese auf [. . .], daß, wollen Intentionen zu religiösen Intentionen werden, sie eine religiöse Richtung und Qualität erhalten sollten, wodurch (religiöse) Perzeptionen und Erfahrungen, Deutungen und Verhaltensweisen entstehen“ (S. 243). Es wäre zu prüfen, ob Formulierungen dieser Art nicht als Tautologien anzusehen sind.

Auf der Grundlage seines religionswissenschaftlichen Ansatzes entwirft der Verfasser abschließend ein Programm „zu einer adäquateren hermeneutischen Erforschung von Religion und Religionen“, indem er sich dafür ausspricht, den bisherigen „normativen Religionsbegriff“ durch einen „hermeneutischen Religionsbegriff“ zu ersetzen. Dabei geht es ihm darum, daß wir als Religionswissenschaftler „keinen – noch so schönen – Theorien erliegen, die die Bedeutung und den Sinn, die sie [die Religionen (?), H. S.] für die betreffenden Menschen haben, ausschalten“ (S. 250). Es ist eines der Verdienste des Buches, dieses hermeneutische Anliegen als eine wesentliche Zielsetzung der Religionswissenschaft herausgearbeitet haben. J. WAARDENBURG hat damit einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um das methodische Selbstverständnis der Religionswissenschaft geleistet und eine Position beschrieben, die der phänomenologischen Forschungstradition eine zentrale Rolle innerhalb der Religionswissenschaft zuweist. Daß der Rezensent diese Position nicht in allen Punkten teilt, liegt in der Natur des wissenschaftlichen Diskurses. Ein grundlegendes Buch wie dieses verdient es, daß man sich kritisch mit ihm auseinandersetzt.

## DIALOG MIT DEN RELIGIONEN ASIENS ZWEI ALTERSWERKE\*

von Hans Waldenfels

1959 veröffentlichte HEINRICH DUMOULIN in der Sammlung Dalp sein inzwischen lange vergriffenes Standardwerk *Zen – Geschichte und Gestalt*. 27 Jahre später liegt das Werk mit dem neuen Titel *Geschichte des Zen-Buddhismus* zweibändig und völlig überarbeitet als reifes Alterswerk des bedeutenden Forschers der Zen-Geschichte vor. Es beweist, wie stark die Forschung im japanischen und auch im amerikanischen Raum in den vergangenen 25 Jahren vorangeschritten ist. DUMOULIN selbst sieht in diesem neuen Werk eine zweite Phase eingeleitet, die die erste Phase, die der Vermittlung allgemeiner Kenntnisse diente, ablöst und die Kenntnis der Zengeschichte durch die Einarbeitung neuerer religionswissenschaftlicher, philosophischer und kulturgeschichtlicher Literatur vertieft. Bedeutsam ist für diese Phase auch die vertiefte sprachliche Befassung mit Zen, zumal die Sprache trotz allem für den Außenstehenden einer der wichtigsten Wege bleibt, um der inneren Kraft des Zen näherzukommen. In diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach einer metapysischen Deutung des Zen und dessen Zuordnung zur Mystik zu prüfen. In beiden Punkten neigt DUMOULIN heute nicht zuletzt unter dem Einfluß SUZUKIS zu größerer Zurückhaltung, so daß der deskriptive Charakter noch stärker als in seinem früheren Werk in Erscheinung tritt. *Band 1* ist den Entwicklungen des meditativen Buddhismus in Indien und China, *Band 2* Japan gewidmet. *Teil 1* kann als eine Kurzgeschichte des Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Meditativen angesprochen werden. Shākyamuni, der Erleuchtete, scheint auf in seinem Erleuchtungserlebnis; die yogischen Wurzeln des Zen werden entfaltet, die Grundlinien des Mahāyāna-Buddhismus gezeichnet, die wichtigsten, im Zen-Buddhismus wirksamen Sutren vorgestellt. *Teil 2* erschließt Entstehung und Blüte des Zen in China. Am Anfang steht seine Ortung im Gesamtrahmen der chinesischen Rezeption des Buddhismus. Sodann wird die chinesische Geschichte nachgezeichnet, angefangen von der Gestalt des Bodhidharma aus dem 6. Jahrhundert, seiner Geschichte und Legende, fortgeführt in der Trennung von Nord- und Südschule, sodann die Ereignisse um den 6. Patriarchen Hui-neng (638-713) und sein Sutra, die Zen-Bewegung nach Hui-neng. Ein eigenes neues Kapitel ist Lin-chi gewidmet, bevor die Besonderheiten der sog. „Fünf Häuser“, fünf bedeutsame Familientraditionen der T'ang-Zeit, zur Sprache kommen. Der 1. Band endet mit zwei Kapiteln über die Ausreifung, die das chinesische Zen in der Sung-Zeit erfährt, zumal die Kōan-Übung und -Sammlungen, sodann über Entfaltungen des Zen in Kultur und Gesellschaft, zumal auch in der Kunst. Die Benutzung dieses Bandes wie auch des zweiten wird nicht zuletzt durch einen sorgfältig gearbeiteten Registerteil, der Zeit- und Traditionstafeln, eine Schriftzeichenliste für die chinesischen und japanischen Namen und Begriffe sowie Sach- und Namensregister enthält.

Gegenüber dem früheren Buch ist nun auch quantitativ die größte Beachtung dem japanischen Zen-Buddhismus geschenkt. *Teil 3*, der den 2. Band umfaßt, ist in drei Abschnitte aufgeteilt, die dem Zeitschema folgen: (1) Einpflanzung des Zen in Japan, (2) Ausbreitung und Wirkungen bis zum Ende des Mittelalters, (3) Zen-Bewegungen

\* HEINRICH DUMOULIN, *Geschichte des Zen-Buddhismus*. Bd. I: Indien und China, XV + 382 S.; Bd. II: Japan, X + 522 S. Francke/Bern-München 1985; 1986.

CYRILL VON KORVIN-KRASINSKI, *Trina Mundi Machina. Die Signatur des alten Eurasien*. Ausgewählte Schriften. Grünewald/Mainz 1986; 461 S.

während der Neuzeit. Zu (1) gehören die Gründung der Rinzai-Schule in Japan durch Eisai, sodann Leben und Werk Dögens und die Gründung der Sōtō-Schule. Die zeitlebens spürbare Sympathie H. DUMOULINS für diese große Gestalt des mittelalterlichen japanischen Buddhismus kommt hier erneut voll zum Ausdruck. Stark erweitert gegenüber seiner früheren Ausarbeitung hat DUMOULIN, was er unter (2) über das späte Mittelalter ausführt. Dazu gehört nicht zuletzt die Ausfaltung der Zen-Übung in die Kultur und in die verschiedenen Künste, Architektur, Gartenkunst, Kalligraphie, Malerei, die Teekultur und andere „Wege“. Im Zusammenhang mit der Behandlung der Teekultur kommen erstmals die Berührungen des Christentums mit dem Zen zur Sprache. Ausführlicher, in der Ortung aber wesentlich zurückhaltender als in seinem ersten Buch behandelt Dumoulin das Thema Christentum zu Beginn des 3. Abschnitts, wo es um die Anfänge der Neuzeit geht. Die wichtigeren Themen unter (3) sind aber dann die Obaku-Schule, die Fortsetzungen in den beiden klassischen mittelalterlichen Zen-Schulen, im Rinzai und Sōtō, dann aber vor allem Hakuin.

Die neue Zen-Geschichte Dumoulin's endet mit der Meiji-Zeit, am Anfang des 20. Jahrhunderts. Im Nachwort gibt der Autor selbst dafür eine Begründung, wenn er für die Behandlung des „Zen im 20. Jahrhundert“ eine grundlegende Änderung der Darstellungsweise fordert. In die durch die Kommunikation mit dem Westen geprägte Phase der Geschichte bringt Zen nach DUMOULIN zwei gegensätzliche Haltungen ein, „einerseits das konservative Festhalten am für wesentlich Erachteten, andererseits eine erstaunliche Offenheit für neue Impulse, Anstöße von außen, Richtungsveränderungen und Wenden“. Kontaktgebiete sind die moderne Psychologie, die Philosophie, vom Existentialismus an über Phänomenologie und Ontologie bis zu Sprachanalyse und Hermeneutik, Naturwissenschaften und Anthropologie. Nach DUMOULIN ist eine geschichtliche Zusammenschau dieser Zeit noch nicht möglich.

So bleiben am Ende Fragen, die der Autor selbst formuliert: „Wie weit kann diese Pluralität gehen, ohne daß das Zen sein eigentliches Wesen verliert? Oder auch: Kann dieses Zen noch als ‚buddhistisch‘ angesprochen werden? Und weiter: Ist es wünschenswert, daß das Zen im Rahmen des Buddhismus bleibt? Strebt es nach einer Universalität?“ (II. 379). Solche Fragen müßten in einem Essay „Zen im 20. Jahrhundert“ zur Sprache kommen. Ist es verwegen, HEINRICH DUMOULIN noch um einen solchen Essay zu bitten? Und könnte er dann nicht doch das Thema „Zen und Christentum“ – nicht zuletzt um des anderen großen Vermittlers des japanischen Zen, seines Mitbruders H. M. ENOMIYA-LASSALLE, willen – noch einmal zur Sprache bringen? Das Thema „Zen und Mystik“ ist auch dann noch auf der Tagesordnung, wenn sich herausstellen sollte, daß ihm mit gewissen neuscholastischen Unterscheidungen wie „natürliche“ und „übernatürliche Mystik“ nicht beizukommen ist. Gerade das wissenschaftliche Ethos DUMOULINS, der sich und sein persönliches Urteil immer wieder hinter die von ihm behandelte Sache zurücktreten läßt, gibt auch den Mut und das Vertrauen, ihn nach der faszinierenden Lektüre der Neuausgabe der Geschichte des Zen-Buddhismus erneut auch um seine persönliche Meinung zu Buddhismus und Christentum zu bitten. Die große Auseinandersetzung der religiösen Welten steht ja erst bevor. Ein Wort zu dieser Sache wäre aber zugleich der eigentliche Schlußpunkt auch zu dem vorliegenden Werk.

Gleichfalls das Werk eines Achtzigjährigen ist die Aufsatzsammlung des 1905 in Galizien geborenen Benediktinermönchs CYRILL VON KORVIN-KRASINSKI. Sein Leben ist geprägt von vielfältigen Studien und Erfahrungen. Zu den Studienfeldern gehören Philosophie und Musik, Medizin und Theologie. Die Studien haben ihn einmal quer durch Europa, zu den Universitäten von Krakau und Paris, Innsbruck, Rom und Mainz geführt, doch prägender noch wurde die Lehre der indisch-tibetischen Medizin und

Anthropologie bei Dr. med. VLADIMIR N. BÄDMAJEW, einem im ganzen sibirischen und mongolischen Osten bekannten Arzt des letzten zaristischen Hofes. 1937 trat KORVIN-KRASINSKI in die Abtei Maria Laach ein. Doch die großen Themen der tibetischen Medizin und Anthropologie, denen er sein erstes großes Werk, die „Tibetische Medizinphilosophie“ (1953), widmet, verknüpft mit der abendländischen Theologie, wie er sie vor allem in benediktinischer Tradition und Spiritualität erfuhr, haben ihn bis in sein hohes Alter begleitet.

Die umfangreiche Aufsatzsammlung – nach der inzwischen vergriffenen „Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht“ (1960) die zweite – ist freilich keine leicht zugängliche Lektüre. Sie fällt vielmehr wie ein roher, unbearbeiteter Edelstein in unsere Hände. Dem Werk fehlt ungefähr alles, was dem unvorbereiteten Leser den Zugang erleichtern würde: eine das Werk erschließende Einleitung (die „Einführung“ leistet diese Aufgabe nicht), eine über die äußerliche Dreiteilung hinausführende inhaltliche Benennung der drei Teile, ein Namens- und Sachregister, zumindest eine Liste der ersten Erscheinungsorte der  $3 \times 7 = 21$  in diesem Band zusammengefaßten Beiträge. Wer sich von diesem Schock erholt und dann doch zur Lektüre des Bandes entschließt, findet sich freilich reichlich belohnt und weiß am Ende auch mit dem auf den ersten Blick eher abweisenden Titel des Werkes etwas anzufangen: Es geht in der Tat um die Signatur des alten Eurasien, die KORVIN-KRASINSKI gegen alle heute bestrittenen Dualismen im Zeichen von Triaden auslegt. Auf die trichotomisch-triadische Struktur von Welt und Mensch ist er in seinen vielfältigen religionsvergleichenden Studien immer wieder gestoßen. Und es bedrängt ihn ganz offensichtlich die Bemerkung seines mongolischen Meisters: „Eines ist merkwürdig, ihr christlichen Abendländer kennt einen *Dreieinigen* Gott, der Himmel, Erde und Meer geschaffen hat, aber eure Spekulation bedient sich weiter der alten nicht mehr ernstgenommenen dualistischen Schemen. Die alte *Dreiheit* bleibt euch fremd und verdächtig. Wir Asiaten dagegen kennen keinen dreipersönlichen Gott; das jedoch, was ihr Welt nennt und für uns den Makro- und Mikrokosmos darstellt, ist für uns ‚vertikal‘ wie ‚horizontal‘ *dreieitlich*. Paßt nun unsere asiatische triadische Spekulation nicht besser zu eurem Dreieinigen Gott und eurer Offenbarung als eure eigene zerstrittene Philosophie?“ (16). *Teil 1* sammelt sieben Beiträge zur indisch-tibetischen Biologie, Medizin und Medizinphilosophie. Dabei steht im Hintergrund auch immer wieder die Frage nach dem Anspruch „exakter Wissenschaftlichkeit“ im Westen und der tatsächlichen Einsicht in die Natur der Dinge in Asien, – zugespitzt in der letzten Frageformel: „Aberglaube im Westen – Wissenschaft im Osten?“ Dazwischen liegen Beiträge zur leiblich-geistigen Gesundheit nach dem trichotomischen Menschen- und Weltbild der tibetischen Anthropologie, zum Leben im Symbol, zur Symbolik der Tierkreiszeichen und deren Bezug zur asiatischen Medizin (wiederaufgenommen aus dem früheren Werk „Mikrokosmos und Makrokosmos“), eine Deutung der aristotelischen Kategorienlehre im Lichte der altasiatischen Seinsstufensymbolik.

Höchste Aktualität und Brisanz kommt dem *Teil 2* zu, in dem KORVIN-KRASINSKI wiederum in sieben Beiträgen die Rehabilitierung der Materie, damit aber zugleich des Femininen beschwört, – das jedoch nicht in rein spekulativer Weise, sondern im Blick auf eine Fülle weithin unbeachteter und vergessener religionswissenschaftlicher Evidenzen. Ausgehend von einem Beitrag zu Teilhard de Chardin – „Rehabilitation der Materie?“ –, heißt es dann ohne Fragezeichen: „Rehabilitation der Frau“, eine Frage, die er unter der Überschrift „Der Gott des Himmels und die ‚Ruah Gottes‘“ in Gott selbst hinein verfolgt und in den weiteren Kapiteln dieses Teils fortsetzt.

In *Teil 3* geht es schließlich um Fragen einer letztlich im Kult zentrierten „spirituellen“ Erfahrung, deren Mangel der Autor auf höchst klare und doch eigentümliche Weise auszuleuchten weiß. Im Mittelpunkt steht der große Beitrag zur Frage: „Warum

begehen wir Feste?“, wobei das „Be-gehen“ von KORVIN-KRASINSKI im wörtlichen Sinne genommen wird. Gerade hier zeigen die sprachkundlichen Beobachtungen erneut, wie sehr es gilt, den ganzen Menschen mikrokosmisch/makrokosmisch als Symbol zu begreifen, in dem sich Innen und Außen begegnen und die Herrlichkeit Gottes offenbart. Die letzten beiden Beiträge „Meditation, nicht Betrachtung“ und „Kosmozentrik – Anthropozentrik?“ stammen aus der Festschrift für P. ENOMIYA-LASSALLE bzw. der im Herder-Verlag veröffentlichten „Quaestio disputata 98“.

Beide Alterswerke, die *Geschichte des Zen-Buddhismus* von HEINRICH DUMOULIN wie *Trina Mundi Machina* von CYRILL VON KORVIN-KRASINSKI, stellen wichtige Bausteine für den beginnenden Religionsdialog mit Zentral- und Fernostasien dar. Zumal KORVIN-KRASINSKI aber weist in der Formel „Eurasien“ auf die mehr als geographische Verbindung zwischen Europa und Asien hin.

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

**Gernet, Jacques:** *Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern* (aus dem Französischen übertragen von Christine Mäder-Virágh), Artemis Verlag / Zürich und München 1984; 343 S.

Anlässlich der Gedenkfeiern zum 400jährigen Jubiläum der Ankunft MATTEO RICCIS in China (1583) ist in vielen Publikationen, Gedenkartikeln und Kongressen der Anfänge der Jesuitenmission in China gedacht worden. Dabei wurde oft die Weitsichtigkeit MATTEO RICCIS und seiner Nachfolger herausgestellt, die, in vieler Hinsicht ihrer Zeit weit voraus, sich in ihrer Missionsmethode der Akkommodation um ein weitgehendes Verstehen der chinesischen Kultur bemüht hätten. Daß diese Bemühungen am Ende doch weitgehend gescheitert seien, wurde in dieser Betrachtung gewöhnlich auf den unglücklichen Ritenstreit zurückgeführt, der dieses hoffnungsvolle Experiment einer Begegnung zwischen europäischer und chinesischer Kultur vorzeitig abgebrochen habe. Die provozierende These der hier vorliegenden Untersuchung von J. GERNET ist, daß die Begegnung zwischen Christentum und China schon vorläufig zur Auseinandersetzung des Ritenstreites gescheitert gewesen sei. GERNET stützt sich zum Beweis seiner Behauptungen auf zeitgenössische chinesische Quellen. Das Anliegen des vorliegenden Buches ist nicht, eine Geschichte des Christentums in China zu schreiben, sondern es geht um die Frage: „Inwieweit bringen die Reaktionen der Chinesen, die im 17. Jahrhundert zum ersten Mal mit der ‚Lehre vom Herrn des Himmels‘ in Berührung kamen, die grundlegenden Unterschiede an den Tag, die zwischen Abendland und China in bezug auf Menschenbild und Weltanschauung bestehen?“ (5). Die von GERNET benutzten Quellen (10–20) sind neben den Schriften der Jesuitenmissionare in der Hauptsache zeitgenössische chinesische Schriften von Regierungsbeamten, Konfuzianern und Buddhisten. Auch einige japanische anti-christliche Schriften werden herangezogen. Das in fünf Kapiteln gegliederte Werk beginnt mit dem Bericht über die erste Begegnung zwischen Christentum und China unter der Überschrift „Von Sympathie zu Ablehnung“. RICCI und seine Nachfolger fanden durch ihre Beiträge zur Wissenschaft (Astronomie, Mathematik und Physik), zum ethischen Leben und zur Religiosität in den Augen der konfuzianischen Gelehrten wohlwollendes Interesse, das durch die gemeinsame Ablehnung von Taoismus und Buddhismus zunächst gestärkt wurde.

Auflösender Faktor für die Ablehnung des Christentums seitens der chinesischen Gelehrten und Beamten ist die Doppelstrategie der Jesuiten, die auf der einen Seite die Lehrtraditionen des Konfuzianismus weiterzuführen scheinen, auf der anderen Seite aber dem gewöhnlichen Volk gegenüber mit der Gründung von Kirchen so etwas wie eine „geheime Organisation“ außerhalb der Kontrolle durch die Obrigkeit aufzubauen begannen. Wie sich diese Spannung zwischen „Religiosität und die Kraft der Tradition“ (Kap. 2) im Laufe der Geschichte verschärft, wird an der Reaktion der Gelehrten, der Buddhisten und der einfachen Leute aufgezeigt. Worum es bei der Auseinandersetzung inhaltlich ging und warum letztlich ein Scheitern der Begegnung unausweichlich war, wird an den Themen von „Religion und Politik“ (Kap.3), „Chinesische Sittlichkeit und christliche Moral“ (Kap. 4) und „Himmel in China – Gott im Abendland“ (Kap. 5) dargestellt. Das Verhältnis von Religion und Politik ist dabei für das Verständnis der chinesischen Religionspolitik nicht nur für die damalige Zeit, sondern bis auf den heutigen Tag bedeutsam. Für die theologische Diskussion im Zusammenhang einer Theologie der Inkulturation und der Entwicklung einer eigenständigen „chinesischen

Theologie“ am wichtigsten sind die Ausführungen des Verfassers zum gegensätzlichen Verständnis von „Himmel in China“ versus „Gott im Abendland“. Da geht es um den Gottesbegriff, die Kosmologie und Schöpfung, den Begriff der Offenbarung, die Erlösung und Inkarnation. GERNET beschließt dieses Kapitel und seine Abhandlung mit einer Überlegung zum Verhältnis von Denken und Sprache. Das Scheitern der Begegnung zwischen Christentum und China liegt zutiefst in der grundlegenden Verschiedenheit des europäischen Denkens und Sprechens vom chinesischen begründet. Das kurze Nachwort von J.-P. VOIRET (291–294) stellt diese Diskrepanz noch einmal heraus und wundert sich, daß trotz dieser Schwierigkeiten einige Chinesen den Weg zum Christentum gefunden haben.

Das Buch von GERNET stellt nicht nur für Missionswissenschaftler, sondern vor allem für alle Theologen, die sich um eine Theologie der Inkulturation bemühen, eine ernste Herausforderung dar. Zunächst einmal wird hier die Leistung von MATTEO RICCI und seiner Mitbrüder (der „Generation of Giants“, wie sie G. DUNNE genannt hat) sehr stark relativiert und die schnelle Berufung auf sie als Vertreter einer Theologie der Inkulturation „vor ihrer Zeit“ unmöglich gemacht. Mit den philosophischen und theologischen (vor allem exegetischen) Voraussetzungen ihrer Zeit und den elementaren Schwierigkeiten, diese erstmals ins Chinesische übertragen zu müssen, wäre es anachronistisch, von den Jesuitenmissionaren eine weiterreichende Inkulturation zu erwarten, als sie geschaffen haben. Durch die frühzeitige Entscheidung von RICCI, sich nur mit dem Konfuzianismus ernsthaft auseinanderzusetzen und den Buddhismus und Taoismus als „minderwertig“ zu bekämpfen, ist es nie zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit diesen grundlegenden religiösen Strömungen gekommen.

Am Ende der Lektüre dieses Buches bleibt als beherrschender Eindruck stehen, daß China und das Christentum grundlegend verschieden sind, so daß selbst die Bekehrung einiger Chinesen (XU GUANGGI u. a.) die Frage aufwirft, ob sie nun „wirkliche Christen“ geworden sind oder nur einem „synkretistischen Glauben“ angehören haben (79). Diese Stärke der Argumentation ist aber auch zugleich die Schwäche dieses Buches. Der Gegensatz z. B. zwischen der „chinesischen Selbstvervollkommnung“ und einer christlichen Ethik und Moral ist auch auf der Grundlage des philosophisch-theologischen Verständnisses des 17. Jahrhunderts wohl nicht ganz so gegensätzlich, wie dies der Verfasser annimmt. Störend wirken auch die vielen Wiederholungen der immer gleichen Vorwürfe gegen das Christentum, vgl. S. 14 und 29, 39 und 47, 228 und 70, 32 und 205. Sachlich unrichtig ist das zweimal erwähnte „Imprimatur der jesuitischen Hierarchie“ (217 und 304); auch ist LOUIS WEI nicht ein „katholischer Priester im China des 19. Jahrhunderts“ (139), sondern immer noch ein höchst aktiver Zeitgenosse.

Das Buch bleibt aber ein wichtiger Beitrag für die Problematik der Begegnung zwischen dem Christentum und China und darüber hinaus eine provokative Anfrage an eine Theologie der Inkulturation überhaupt. Im Hinblick auf China stellt sich verstärkt die Frage: Wie war es möglich, daß der Marxismus sich in China so weitgehend durchgesetzt hat, wo das Christentum scheiterte? Oder gelten auch hier die Schlußfolgerungen von J. GERNET, und wäre damit auch für den Marxismus das gleiche Scheitern zu folgern?

Aachen

Georg Evers

**Gnilka, Joachim:** *Das Matthäusevangelium, 1. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1 – 13,58* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament) Herder/Freiburg-Basel-Wien, 1986; XVI + 518 S.

Dies ist bereits der fünfte Band aus der Feder des Münchener Neutestamentlers in Herders renommiertem Kommentarwerk (vgl. Kol, Eph, Phil, Phlm). Der Mt-Text ist

sachkundig, ausgewogen, eigenständig kommentiert. Hilfreich für den Einstieg in die Untersuchung und für den Umgang mit dem Mt-Ev ist die konsequente und übersichtliche Aufgliederung: I. Analyse der Texte, II. Interpretation; III. a. Zusammenfassung der mit Schau des Textes; III. b. die historische Beurteilung; III. c. Anregungen zur persönlichen Aneignung und Vermittlung des Textes. Dabei hat GNILKA die dem Mt-Ev eigene Ausrichtung auf die christliche Lebenspraxis voll aufgegriffen. Von daher läßt das Werk einen ausgeprägten Aktualitätsbezug erkennen. Nicht zuletzt dieser Umstand wird, bei aller soliden Wissenschaftlichkeit, nicht zuletzt für den praktischen Seelsorger und Glaubensverkünder eine wesentliche Hilfe sein, zuverlässige und anregende Information zu suchen. Der Kommentator packt durchaus die „heißen Eisen“ heutiger Kontroversen an, etwa die Diskussion über das Verständnis der Bergpredigt; vgl. den Exkurs „Das Auslegungsprinzip der Bergpredigt“ (285–295). Die Kirche(n) und die einzelnen in ihr sind die primären Adressaten. „Die Frage nach der Bergpredigt ist wesentlich auch Frage nach der Bedeutung Jesu für uns“ (295). Instruktiv ist auch der erste Exkurs des Bandes: „Die Jungfrauengeburt“ (22–23).

Der Missionstheologe lenkt sein Interesse insbesondere zwei einschlägigen Themen zu. Zunächst fällt in die Augen, wie sehr G. immer wieder die universale Dimension als ein zentrales Anliegen des ersten Evangelisten aufdeckt und unterstreicht. Das Mt-Ev ist „im Grundkonzept universal angelegt, es weiß sich deswegen dem AT und dem Judentum stark verpflichtet“ (V). In der Behandlung des Stammbaumes Jesu wird das Anliegen breit entfaltet (7ff), auch etwa in der Magierszene (36ff). Als Heiden haben die Magier das besondere Interesse des Evangelisten gefunden (vgl. 42). Sie verkörpern die Erwartung der Völker. Als das Heil der Völker ist Christus dargestellt (45); zum Anliegen vgl. auch 90, 100, 135, 305, 363 u. ö.

Ein zweites bedeutsames Grundanliegen des Mt-Ev ist nach GNILKA sodann die Mission. „Die missionarische Tätigkeit ist angesprochen“ (101). Das stellt der Kommentator zunächst dar in dem Abschnitt über die Jüngerberufung (4,77–22). Jesu eigene Sendung setzt sich fort in der Tätigkeit der Jünger. Sie sind bestellt, das Evangelium vom Reich in die ganze Welt hinauszutragen (24,14; 26,12) (100, 102). Jesus selbst ist als Ur-Missionar gezeichnet (zu 4,23). Christliche Missionare leben von diesem Vor- und Urbild her.

Universale Ausrichtung des Evangeliums und Sendung bis an die Grenzen der Erde (28,20) ergänzen und bedingen einander. Weltbezogenheit und Weltverantwortung der Jüngersendung sind für Mt unverzichtbar. Das gilt genau so für das Selbstverständnis der Kirche. Daß der Kyrios mit den Seinen, mit seiner Kirche ist auch auf der Fahrt über den tobenden See, d. h. durch die Geschichte mit ihrem auf und ab, will die Perikope 8,23–27 als Aussage missionarischer Zuversicht vermitteln.

Ausführlich kommentiert Vf. das Sendungsgeschehen in Mt 10,5–42. Dahinter steht die Spannung zwischen partikularistischem Selbstverständnis Israels und universalistischer missionarischer Erfahrung der Gemeinde – vgl. 362f. Die Grundeinstellung des von Jesus Gerufenen und als Missionar Ausgesandten ist detailliert geschildert. „Der Gesendete muß sich darum bemühen, den Wesenskern des Evangeliums zu verstehen. Die letzte Begründung für seinen Dienst erhält er von seiten des erhöhten Christus“ (404).

In einem weiteren Abschnitt kommt das Thema der Weltmission schließlich noch einmal zur Sprache: in den Deutungen des Unkraut- und des Fischnetz-Gleichnisses in Mt 13 (475).

J. GNILKA hat uns in seinem imponierenden Werk über das Mt-Ev die erste Hälfte dieses „Evangeliums der Kirche“ tief und inspirierend erschlossen. Man darf gespannt sein auf den zweiten Band des Kommentarwerkes, der auch die Einleitungsfragen eingehend behandeln und damit zu mancher akuten Diskussion Stellung beziehen wird.

St. Augustin

Josef Kuhl

**Jahrbuch Mission 1986**, hg. vom Verband evangelischer Missionskonferenzen, Missionshilfe Verlag/Hamburg 1986; 272 S.

Mit dem Jahrbuch Mission 1986 erschien in Deutschland zum erstenmal eine gemeinsame regelmäßige Publikation der evangelischen und katholischen Mission. Es enthält neben systematischen Beiträgen eine Dokumentation, Buchbesprechungen, Zahlen zur Weltmission (Statistik) und Anschriften. Für eine Besprechung sind hier lediglich die systematischen Beiträge zum Themenschwerpunkt „Herausforderung des Islam an das Christentum“ von Bedeutung.

G. JASPER vergleicht die Berichte von der Geburt Jesu nach Sure 19 des Koran und dem 2. Kapitel des Lukasevangeliums miteinander und stellt die Gemeinsamkeiten wie die Unterschiede deutlich heraus, wobei er etwa bei der Frage der Betonung des Titels „Knecht Gottes“ die Frage stellt, ob man darin nicht eine Aufforderung an die Christen sehen sollte, „mehr darüber nachzudenken, daß Jesus gerade als ‚Knecht Gottes‘ nach dem Willen des Vaters Gottes Wohlgefallen und Gottes Erbarmen allen Menschen brachte und darin gehorsam war bis in sein Sterben hinein“ (31). Danach zeigt CHR. TROLL in sehr eindrücklicher Weise das Ringen des modernen Islam um Identität und Reform. KHALID DURAN stellt MAHMUD M. TAHA, den am 18. 1. 1985 im Alter von 76 Jahren im Sudan hingerichteten islamischen Mystiker und Religionsphilosophen vor. Eine eher evangelikale Position vertritt E. TROEGER wenn er den Islam in christlicher Sicht als „antibiblische, endzeitliche Erscheinung“ (79) beschreibt, die als wahre Herausforderung ernstgenommen werden soll, jedoch nicht in der Weise, daß zum Kreuzzug aufgerufen werden muß, sondern im Gegenteil „den Muslimen die Liebe Jesu, sein Erbarmen mit den Sündern, sein Sühnopfer am Kreuz vor die Augen zu malen“ (80) ist. Demgegenüber legt G. EVERS ein uneingeschränktes Bekenntnis zum christlich-islamischen Dialog ab. D. A. KERR nun macht nach deutlicher Prüfung der christlichen Positionen gegenüber Mohammeds Prophetentum in Vergangenheit und Gegenwart recht kühne Vorschläge, die einer eigenen Diskussion würdig sind, obwohl sich dann wohl herausstellen dürfte, daß sie zwar formal den Muslimen sehr entgegenkommen, diese letztlich aber doch enttäuschen müssen, weil damit nicht die Aussage verbunden ist, daß der Koran in seiner vorliegenden Form Gottes Wort ist, was Muslime bei aller Diskussion um die Anerkennung Mohammeds als Prophet unausgesprochen im Hinterkopf haben. Der einzig realpolitisch kritische Beitrag zum christlichen Dialogangebot an den Islam stammt von P. BASSIM, einem Bischof aus dem Orient. Er untermauert die im Orient weit verbreitete Skepsis gegenüber einem Dialog mit den Muslimen durch konkrete Fakten, die bei uns seltener genannt werden, und sollte daher als Stimme/Stimmung im Namen vieler Christen im Orient mit in die Diskussion einbezogen werden.

Gerade die Vielfalt der Positionen, die durch die verschiedenen Beiträge zur Sprache kommen, macht den vorliegenden Band zu einer spannenden Lektüre, die zur Diskussion im allgemeinen, zu Widerspruch und Zustimmung im einzelnen herausfordert.

Hannover

Peter Antes

**Lundbaek, Knud:** *T. S. Bayer (1694-1738). Pioneer Sinologist.* (Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series 54) Curzon Press/London 1986; XIV + 241 pp.

KNUD LUNDBAEC (Prof. emeritus der Universität Aarhus) beschreibt mit seinem Buch über THEOPHIL (GOTTLIEB) SIEGFRIED BAYER die verhältnismäßig wenig erforschte Frühzeit der Sinologie in Deutschland und Europa. Zweifellos gab es auch vorher schon

Versuche der Jesuiten, die in China als Missionare tätig waren, einzelne chinesische Schriftzeichen zu untersuchen, doch wurden diese Betrachtungen nur angestellt, um, wie der Vf. herausreicht, Geschichte, Philosophie und Religion, bzw. Missionsgeschichte Chinas zu veranschaulichen. Die Kenntnisse über die chinesische Schrift und Sprache waren eine eifersüchtig gehütete Geheimwissenschaft der Chinamissionare, handschriftliche Wörterverzeichnisse wurden oft nur innerhalb des eigenen Ordens weitergegeben. Dadurch wurde das Erscheinen eines allgemein zugänglichen Wörterbuchs natürlich unmöglich. BAYER gehörte zu den allerersten, die versuchten, die chinesische Schrift systematisch darzustellen. Das erste Werk über die chinesische Sprache war sein *Museum Sincicum*, das 1730 in St. Petersburg erschien und damit noch vor dem Werk seines französischen Konkurrenten ETIENNE FOURMONT'S *Meditationes Sinaicae* (Paris 1737).

LUNDBAEK beschreibt zunächst BAYERS Leben in seiner Geburtsstadt Königsberg in Ostpreußen bis 1727, als er an die neugegründete Akademie in St. Petersburg berufen wurde. Die Petersburger Akademie, nach dem Vorbild der Akademien in London und Paris aufgebaut, konnte einige der damals bedeutendsten Wissenschaftler Europas vereinen, darunter die Gebrüder BERNOULLI, Mathematiker aus Basel, den französischen Astronomen JOSEPH NICOLAS DELISLE, den Tübinger Philosophen BERNHARD BÜLFINGER sowie den erst zwanzigjährigen genialen Mathematiker LEONARD EULER. BAYER, eigentlich klassischer Philologe, hatte schon vor seiner Berufung nach St. Petersburg begonnen, sich mit China zu befassen. In Berlin hatte er die ungedruckten Manuskripte des verstorbenen Hofarztes und begeisterten Sinologen CHRISTIAN MENTZEL (1622-1701) durchsehen können, aber auch chinesische Wörterbücher und das chinesisch-spanische Vokabular eines Missionars. Schon im Jahre 1718 hatte er ein erstes kleines Werk über China veröffentlicht, *De Eclipsi Sinica*, worin er jeden Zusammenhang zwischen einer in den chinesischen Annalen erwähnten Eklipse und der Eklipse beim Tode Jesu Christi widerlegte; dabei stützte er sich vor allem auf die *Tabula chronologica Monarchiae Sinaicae* (1686) des belgischen Chinamissionars PHILIPPE COUPLÉT S.J.

Der zweite Teil von LUNDBAEKS Buch bildet die Übersetzung des Vorwortes des *Museum Sincicum* ins Englische (ca. 60 Seiten). Darin beschrieb BAYER nämlich die Anfänge der europäischen „Sinologie“, indem er über alle Europäer bis hin zu seinen Zeitgenossen berichtete, die zur wissenschaftlichen Darstellung der chinesischen Sprache beigetragen hatten, wie z. B. ARCADE HOANG und ETIENNE SOUCIET. Dabei setzte sich BAYER recht kritisch mit manchen der etwas mißglückten Versuche auseinander, so etwa mit dem *Clavis Sinica* des Berliner Dompropstes ANDREAS MÜLLER, der mit Hilfe eines (nie vorgezeigten) „Schlüssels“ das Studium der chinesischen Sprache für jedermann einfach und verständlich machen wollte. Ein viel diskutiertes und häufig beschriebenes Problem der damaligen Zeit war auch die Suche nach der Ursprache der Menschheit (vor der Sprachverwirrung) bzw. der Versuch, diese Sprache zu rekonstruieren oder überhaupt eine „philosophische Sprache“ zu entwickeln. Manche Gelehrte hielten Chinesisch für die Ursprache, und sogar LEIBNIZ meinte, freilich recht vorsichtig, dazu: „Hätte Gott den Menschen eine Sprache gelehrt, so wäre sie wie Chinesisch gewesen.“ In seinem Versuch, die chinesische Sprache zu systematisieren, stützte sich BAYER u. a. auf Leibnizens *Dissertatio de Arte Combinatoria* (Leipzig 1666), auf eine Rede des französischen Sinologen ETIENNE FOURMONT und auf BÜLFINGERS Versuch *Spectimen Doctrinae Sinaicae* (Frankfurt/Main 1724). Daraus entwickelte BAYER ein neues System von Radikalen für die chinesischen Zeichen.

Zudem verfaßte Bayer verschiedene kleine Artikel und Werke über die chinesische Sprache, wobei er die Informationen aus seiner Korrespondenz mit französischen Jesuiten in Peking (seit 1733) verwerten konnte. Aus den praktischen Hinweisen und Ermunterungen dieser Jesuiten schöpfte BAYER den Mut, seine chinesischen Studien

fortzuführen. Neue chinesische Wörterbücher, die ihm zugänglich gemacht wurden, veranlaßten ihn schließlich, sein größtes Werk zu beginnen, das *Lexicon Siniticum*. BAYER arbeitete von 1731 bis zu seinem Tode 1738 an diesem riesigen chinesisch-lateinischem Wörterbuch, das bis auf 23 Bände in Folio mit etwa 50 000 chinesischen Zeichen auf 7500 Seiten anwuchs, vollständig hätte es 26 Bände mit etwa 60 000 Zeichen umfaßt (es befindet sich jetzt im Orientalischen Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR in Leningrad).

Angefügt an diesen Band über einen passionierten Sinologen, der unter größten Schwierigkeiten die chinesische Sprache erforschte, sind eine ausgezeichnete Bibliographie, ein Glossar der chinesischen Termini, ein Register sowie eine ganze Reihe von Bildern der Hauptpersonen, -stätten und -werke des Buches. Das Buch beschreibt nicht nur ausgezeichnet und lebendig die Gestalt BAYERS vor dem geschichtlichen und wissenschaftlichen Hintergrund der „Sinologie“ der damaligen Zeit, sondern auch die Beziehungen und Einflüsse der Chinamissionare (vor allem der Jesuiten) und ihrer Werke auf die frühe Sinologie. Dies macht das Buch gleichermaßen interessant für Sinologen, Historiker und Missionswissenschaftler.

Würzburg

Claudia von Collani

**Oblig, Karl-Heinz:** *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur.* Kösel/München 1986; 724 S.

Warum eine Besprechung dieser Geschichte der Christologie in einer missionswissenschaftlichen Zeitschrift? Weil OHLIG, Ordinarius für Religionswissenschaft und Geschichte des Christentums an der Fachrichtung Katholische Theologie der Universität Saarbrücken, einen theoretischen Rahmen verwendet, der sich zur Beantwortung der für die Weltkirche heute entscheidenden Frage nach der Inkulturation des Evangeliums überhaupt als äußerst fruchtbar erweisen dürfte.

O.s These ist, daß Religionen grundsätzlich als soteriologische Systeme zu begreifen sind: als Antworten auf die Frage des Menschen nach dem endgültigen Heil. „Wenn (daher) das Christentum in einer Kultur auf die Dauer heimisch werden will, muß es diese konkrete Frage hören und Jesus als ‚Antwort‘ verkünden.“ Da aber, „was Menschen in einem ‚letzten‘ Sinn befürchten und erhoffen, nicht verordnet werden“ kann und „jede Kultur ihre spezifische Art, die Sinnfrage zu stellen,“ kennt, muß „die sprachliche Formulierung der Heilsbedeutung Jesu . . . in jeder Kultur anders aussehen“ (16, 323). O. präzisiert damit, wo Inkulturation anzusetzen hat. Jede Kultur hat ihren eigenen bereits vorgegebenen soteriologischen Verstehens- und Erwartungshorizont. Dieser muß also erschlossen werden. In diesen Horizont hinein muß Jesus so verkündet werden, daß er den Menschen dieses Kulturraumes als Erfüllung ihrer Heilshoffnung aufscheint. Das drückt sich einerseits durch eine Neuformulierung der Heilsbotschaft in den Kategorien dieses Verstehenshorizontes aus, andererseits wird die vorgegebene Heilshoffnung durch die Verkündigung des Heils in Jesus selbst korrigiert, was darin zum Ausdruck kommt, daß die neue Formulierung der Heilsbotschaft durch das Jesusereignis normiert ist.

O. demonstriert die Triftigkeit dieses Ansatzes gewissermaßen ad oculos, indem er die Entwicklung der Christologie auf die vorgefundenen Heilshoffnungen der jeweiligen Kulturen bezieht (worüber hier nicht im einzelnen referiert werden soll). Für die heutige Inkulturationsproblematik besonders relevant ist O.s ausführliche Darstellung des schon in der ersten christlichen Generation beginnenden Hellenisierungsprozesses der Christusverkündigung. Denn im Sprung vom jüdenchristlichen zum hellenistischen Milieu gelingt dem Evangelium der Übergang aus einem ihm zutiefst adäquaten geschichtsorientierten, daher monotheistischen Verstehenshorizont in einen ihm frem-

den, naturorientierten monistischen (wobei die christologischen Erschütterungen der ersten fünf Jahrhunderte die Mühen dieses Übergangs bezeugen). Im abendländischen Kulturbereich bringen wiederum ganz andere soteriologische Interessen neue Christologien ins Spiel, die aber, da die offizielle Christologie durch Chalzedon (dessen Problematik nicht mehr interessiert und das daher unproblematisiert als *depositum fidei* schlicht weitergereicht wird) besetzt ist, sich auf andere Weise, z. B. als Erbsündenlehre, firmiert. Auch neue christologische Ansätze in Asien, Afrika und Lateinamerika, über die O. auf 50 Seiten referiert, erhalten durch sein theoretisches Schema vertieftes Relief.

Unbefriedigend ist, daß O. in seinen abschließenden „Folgerungen“ zwei Fragen ausklammert, die der Inkulturationsproblematik überhaupt erst ihre Schärfe geben: (1) Die Frage nach der Identität der verschiedenen Christologien, m. a. W., nach den Kriterien ihrer Orthodoxie (schließlich geht es nicht um beliebig ausgedachte, sondern um kirchliche, mit Wahrheitsanspruch vorgetragene Christologien), und (2) die Frage nach der Objektivität Jesu als der definitiven Heilszusage Gottes (da Jesus nicht als beliebig möglicher, sondern als der einzige wahre Heilsbringer verkündet wird).

Zum ersten: Stimmt es, daß die Rede von der „Gottheit Jesus“, im Sinne der „Zwei-Naturen-Christologie, nicht zu jeder Christologie als konstitutiver Implikation gehört“ (628)? Selbst wenn die chalzedonische Terminologie heute überholt wäre (so daß der „Monophysitismus“ der Koptischen Kirche heute kaum ein Hindernis für eine volle Union mit Rom darzustellen bräuchte), ist Chalzedon dann nur im Rahmen einer Vergöttlichungs-soteriologie (und daher nicht universal) relevant, oder ist das darin Ausgesagte (das sich negativ aus den Christologien herauslesen läßt, die Chalzedon zurückweisen wollte) normativ für jede spätere Christologie? Könnte nach Chalzedon eine antichalzedonische Christologie Orthodoxie beanspruchen unter Berufung auf vorchalzedonische Christologien, oder sind dogmatische Selbstversicherungen des Glaubens der Kirche, trotz begrenzter Adäquatheit der dabei verwendeten Terminologie, definitive Glaubensauslegungen für die gesamte Kirche? Können (kirchlich legitime) Christologien ahistorisch direkt am biblisch fixierten Urkerygma (das selbst bereits Ergebnis einer christologischen Entwicklung ist) festgemacht werden, oder müssen sie nicht in Kontinuität mit allen vorausgegangenen Christologien stehen, auch wenn sie, den neuen vorgefundenen soteriologischen Hoffnungen entsprechend, ein neues Paradigma benützen?

Zum zweiten: Zurecht betont O., daß es keinen archimedischen Punkt gibt, um gewissermaßen objektiv zu beweisen, daß Jesus *der* Heilsbringer sei. Aber bedeutet das, daß christologische Bekenntnissätze nicht mehr besagen, als daß Jesus „für uns . . . Vermittler all dessen ist, was wir erhoffen“ (642)? Verkünden wir nicht in allen Kulturen und als Antwort auf jede Art von Heilserwartung, daß Jesus der Heilbringer schlechthin ist, auch wenn wir uns voll bewußt sind, daß wir, und jedermann, ihn nur im gnadenhaft geschenkten Glauben als solchen erkennen dürfen? Die Botschaft, die allen Völkern zu verkünden wir berufen sind, ist nicht nur, daß wir in Jesus unser Heil erhoffen und andere das auch probieren sollten, sondern daß jeder Mensch sein Heil in ihm erhoffen darf, weil in ihm, und nur in ihm, Gott uns tatsächlich sein Heil zugesagt hat.

Die Ambivalenz O.s systematischer Abschlußreflexionen mindert allerdings nicht das Urteil, daß sein Buch, sowohl wegen der Fruchtbarkeit seines theoretischen Ansatzes, als wegen der diesem entsprechend durchgeführten Analyse der Geschichte der Christologie, für das Anliegen der Inkulturation des Evangeliums in den Kulturen der Menschheit heute sehr bedeutsam ist.

**Sundermeier, Theo:** *Das Kreuz als Befreiung. Kreuzesinterpretationen in Asien und Afrika* (Kaiser-Traktate 89) Ch. Kaiser/München 1985; 101 S.

Der Titel des kleinen Bandes gibt nicht ganz wieder, was tatsächlich geleistet wird: Vf. möchte gleichsam drei Vertreter nichteuropäischer Theologie mit der europäischen, die in der reformatorischen Tradition dezidiert Kreuzestheologie ist, ins Gespräch bringen und zugleich in diese fremde theologische Welt einführen. Er tut es, indem er im Anschluß an je einen kurzen Text des in Heidelberg promovierten koreanischen Neutestamentlers BYUNG-MU AHN, des (nicht eingehender vorgestellten) Afrikaners GABRIEL SETILOANE und des japanischen Schriftstellers SHUSAKU ENDO unter der Überschrift „Das Kreuz in koreanischer“, „afrikanischer“, „japanischer Interpretation“ einmal in die koreanische Minjung-Theologie, sodann in die Vielfalt afrikanischer Fragen, Probleme und Ansätze einer christlichen (Kreuzes-)Theologie und schließlich in die Situation japanischer Theologen einführt. Das Bändchen kann als eine hilfreiche Einstiegslektüre nachrücklich empfohlen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

## DIALOG

**Brück, Michael von** (ed.): *Emerging Consciousness for a New Humankind. Asian Interreligious Concern*. Asian Trading Corporation/Bangalore 1985; 141 p.

Die Veröffentlichung enthält die Vorträge, Botschaften und Empfehlungen einer international-interreligiösen Konferenz, die vom 3.–5. 1. 1985 im Gurukul Lutheran Theological College, Bangalore, stattgefunden hat, und vom Herausgeber als „Chairman“ geleitet wurde. Durch die Botschaften des Papstes und des Weltrates der Kirchen und die Anwesenheit des Dalai Lama erhielt die Konferenz bereits von vornherein einen hohen Rang. Die Grundsatzreferate wurden nach dem Einleitungsreferat des Herausgebers gehalten von B. GRIFFITHS („Emerging Consciousness and the Mystical Traditions of Asia“), S. HASHIM ALI („Believers of the World Unite. The Quranic Contribution“), S. SIVARAKSA („Searching for a new Life Style – Appropriate Technology for a Just and Sustainable Socio-Economic Order“) und P. MAR GREGORIOS („Emerging Consciousness for a New Humankind“). Darüber hinaus wurden 15 sogenannte „Background Papers“ an die 78 Konferenzteilnehmer verteilt. Das Ergebnis der Konferenz läßt sich freilich nur indirekt aus den Anmerkungen des Herausgebers, aus den Reflektionen B. GRIFFITHS und aus dem Abschlußdokument erschließen. Die Mächtigkeit asiatischer Konferenzen liegt offensichtlich in der Verbindung von geistlich-religiösem Austausch und intellektueller Reflexion.

Bonn

Hans Waldenfels

**Buddha für Christen.** Eine Herausforderung. Einleitung von ERHARD MEIER, Textauswahl von ADEL THEODOR KHOURY (Herderbücherei 1303) Herder/Freiburg-Basel-Wien 1986; 191 S.

ERHARD MEIER (1949) hat Indologie, Buddhismuskunde und katholische Theologie studiert und ist kein Unbekannter, wenn es um buddhistische Studien geht; in der Herderbücherei hat er bereits eine *Kleine Einführung in den Buddhismus und Lebensweise des Buddhismus* veröffentlicht. Die 58 Seiten, die er jetzt in *Buddha für Christen* geschrieben hat, sind ein Versuch, den Buddha aus seiner eigenen Religion zu verstehen. Die Fragen „Wer war Buddha? Mit welchen Problemen hat er gerungen?“

Was hat er gepredigt? Wer ist er für die Buddhisten und wer ist er für die Christen?“ werden eingehend und im Geiste des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum behandelt. ROMANO GUARDINI hat bereits vor vielen Jahren die Frage richtig gestellt: „Einen einzigen gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird Buddha der letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat. Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt. Vielleicht hat Christus nicht nur einen Vorläufer aus dem Alten Testament gehabt, Johannes, den letzten Propheten, sondern auch einen aus dem Herzen der antiken Kultur, Sokrates, und einen dritten, der das letzte Wort östlich-religiöser Erkenntnis und Überwindung gesprochen hat, Buddha.“ (*Der Herr*, Freiburg 1980, 360).

MEIER hat die Fragestellung, die auch von H. DUMOULIN übernommen wurde, aufgegriffen und meisterhaft bearbeitet. Er entdeckt überraschende Parallelitäten zu Weisungen im Neuen Testament, z. B. der Bergpredigt oder der Forderung nach bußfertiger Umkehr. A. TH. KHOURY, Religionswissenschaftler an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, ergänzt und erläutert die These von MEIER mit einer Textauswahl aus den Lehrreden des Buddha (120 Seiten). So werden die Parallelitäten gezeigt und der Leser zur Meditation angeregt. Es geht um eine Begegnung mit einer gelebten Weltreligion und um die Entdeckung der Wurzeln eines anderen Glaubens, nicht um ein abstraktes Theologengespräch oder eine bloße Moderscheinung mit Bezug auf fernöstliche Religiosität. Man soll mit Ruhe und Gelassenheit zu dem wirklichen Inhalt dieser Texten vordringen. Beide Autoren sind dabei sehr behilflich.

Diese Publikation gehört zu der Reihe *Begegnung mit den Religionen der Welt*, die im Religionswissenschaftlichen Institut in Münster entstanden und in die Taschenbuchreihe der Herderbücherei aufgenommen ist. Ein Sonderdruck: *Begegnung mit den Religionen der Welt*, kann beim Taschenbuchdienst der Herderbücherei kostenlos angefordert werden. Tolle, lege!

Nijmegen

Arnulf Camps

**Chemparathy, George:** *God en het Lijden, een Indische Theodicee*, E. J. Brill/Leiden 1986; 43 S.

Diese Antrittsvorlesung wurde von Professor GEORGE CHEMPARATHY am 7. Februar 1986 an der Staatsuniversität in Utrecht, Niederlande, gehalten. Sein Thema war *Gott und das Leiden, eine indische Theodizee*. Eine Theodizee setzt voraus, daß Gott sowohl unendlich gut wie auch unendlich mächtig ist. Erst dann stellt sich die Frage: warum gibt es Leiden? Wenn eines dieser zwei Attribute Gottes schwach ist, verliert auch das Problem der Theodizee an Gewicht. Das Leiden gehört zur universellen Erfahrung der Menschheit, und Philosophen des Ostens und des Westens haben versucht, den Ursprung des Leidens zu erklären. Die Frage ist: Wie kann man die unendliche Güte und Macht Gottes in Übereinstimmung bringen mit den vielen Formen des Leidens und des Bösen in einer von Gott selbst geschaffenen Welt? Die Theodizee setzt also voraus, daß das Leiden in dieser Welt real existiert und daß es einen unendlich guten und mächtigen Schöpfer dieser Welt gibt. In einigen Systemen des indischen Denkens findet man beide Voraussetzungen, so daß hier auch das Problem der Theodizee anzutreffen ist. Zwar ist der Autor davon überzeugt, daß Gott und Leiden in der östlichen und westlichen Denkart nicht identisch sind, aber er will zeigen, wie das Nyāya-Vaiśeṣka-System das Problem zu lösen versucht. Gott kann unendlich gut oder wohlwollend genannt werden, weil er das Wohlergehen aller Lebewesen will. Aber

Gott ist nicht allmächtig in dem Sinne, daß er alles, was möglich ist (alles was keine Kontradiktion in sich schließt), bewirken kann. Er ist nicht im Stande, das Karma – vom Menschen in einem früheren Leben gesammelt – zu ändern. Hier wird der Theodizee-Aspekt des Problems des Leidens abgeschwächt, weil Gottes Macht geschwächt wird. Der Mensch ist selbst verantwortlich für das Leiden, weil er die Früchte seiner früheren Existenz erntet. Gott ist nicht verantwortlich für diese Tatsache. In diesem System werden die unendliche Güte und die Macht Gottes nicht mit dem vielfaltigen Leiden dieser Welt versöhnt, sondern lediglich die Rolle Gottes bezüglich der Existenz des Leidens präzisiert. CHEMAPARATHY lehrt uns, daß wir im Dialog vorsichtig und nuanciert vorgehen müssen!

Nijmegen

Arnulf Camps

**Inada, Kenneth K. / Jacobsen, Nolan P.** (eds.): *Buddhism and American Thinkers*. State Univ. of New York Press/Albany 1984; 180 p.

Der Band sucht Rechenschaft darüber zu geben, warum und in welchem Ausmaß buddhistisches Gedankengut die neuzeitliche amerikanische Philosophie geprägt hat. Die Herausgeber äußern einleitend die Ansicht, daß buddhistisches Denken so tief in den Grund des amerikanisch-philosophischen Denkens eingedrungen sei, daß die Art, wie W. JAMES vom Selbst geschrieben hat, sich auch bei Buddhisten finden ließe, der Begriff des Friedens bei WHITEHEAD eine amerikanische Formel des Nirvana genannt werden könnte, die Ideen der personalen Identität, die erstmals in der buddhistischen Perspektive der „Nicht-Seele, Nicht-Substanz“ zum Ausdruck kamen, wirksam seien und CH. HARTSHORNE in seinem grundlegenden Beitrag zu diesem Band „Auf dem Weg zu eine buddhistisch-christlichen Religion“ schreiben kann, er sei schon lange, bevor er viel über den Buddhismus gelesen habe, fast ein Buddhist gewesen (vgl. 2). Der Hebel, den die amerikanische Philosophie in der Begegnung mit dem buddhistischen Denken verwendet, ist tatsächlich die Prozeßphilosophie WHITEHEADS, in der nicht wenige amerikanische Denker Anklänge und Affinitäten zur buddhistischen Philosophie entdecken zu können glauben. Dabei geht es um seine Art der Wirklichkeitswahrnehmung und Wirklichkeitsbeschreibung, seinen Umgang mit dem Absoluten, seine Offenheit für Nichtverbalisierbares. Unter dieser Voraussetzung, die in einer ausführlichen, lesenswerten Einleitung der Herausgeber genauer entfaltet wird, kommen außer dem schon erwähnten CH. HARTSHORNE und den beiden Herausgebern selbst (JACOBSON mit einer buddhistischen Analyse der menschlichen Erfahrung, INADA mit einem Beitrag über das amerikanische Interesse an *sunyata*) sechs weitere Autoren, allerdings nicht nur in den USA lebende und arbeitende, zur Sprache. Für den ausländischen Leser wäre allerdings eine genauere Ortung und Vorstellung der Autoren hilfreich gewesen. Es geht um D. L. HALL, der über die Weite der zivilisierten Erfahrung schreibt, J. McDANIEL (über die Mahayana-Erleuchtung in der Perspektive der Prozeßphilosophie), D. L. MILLER (Buddhismus und Wieman über Leiden und Freude), R.-S. Y. CHI (über buddhistische Logik und westliches Denken), R. C. NEVILLE (Buddhismus und Prozeßphilosophie). Dem programmatischen Aufsatz am Anfang entspricht am Ende ein Aufsatz des bekannten japanischen Indologen H. NAKAMURA über „interrelationale Existenz“. Der Band, der mit einer ausgewählten Bibliographie und einem Register endet, läßt den Wunsch nach einem entsprechenden Versuch über das neuzeitlich-deutsche philosophische Denken in seiner Beziehung zum Buddhismus aufkommen. Das ist um so mehr der Fall, als etwa ein deutsches Experiment wie das von München aus organisierte Symposium zwischen deutschen und japanischen Philosophen alles andere als gelungen genannt werden kann (vgl. mit dem vorliegenden Band D. HENRICH [Hg.], *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, Klett-Cotta/Stuttgart 1985, in dem die deutschen Teilnehmer des Symposiums sich als weithin unfähig erweisen, auf die asiatischen Anfragen einzugehen).

Bonn

Hans Waldenfels

**Rousseau, Richard W.** (ed.): *Christianity and Judaism: The Deepening Dialogue*, Ridge Row Press/Scranton, P.A. 1983; 217 p.

**Rousseau, Richard W.** (ed.): *Christianity and Islam: The Struggling Dialogue* (Vol. IV: Modern Theological Themes: Selections from the Literature) Ridge Row Press/Scranton, P.A. 1985; 230 p.

Die beiden Bände sind Bd. III (dieser freilich im Buch selbst nicht als solcher ausgewiesen) und IV der früher schon in dieser Zeitschrift besprochenen Literaturreihe für Lehrer (vgl. ZMR 68 [1984] 84f). Sie thematisieren den Dialog mit dem Judentum und dem Islam. Wie in den vorausgehenden Bänden stellt der Herausgeber zunächst in ausführlichen Einleitungen die 15 bzw. 12 älteren Veröffentlichungen entnommenen Aufsätze vor, ordnet sie ein und versucht sie in einer systematischen Überlegung zusammenzufassen. Für den jüdisch-christlichen Dialog, für den Autoren der englischsprachigen Welt sprechen, ergibt sich übereinstimmend ein Neuanfang seit dem 2. Weltkrieg und dem Holocaust. Themen der Reflexion sind nach wie vor der Antisemitismus, der Holocaust selbst, die christliche Judenmission, der Staat Israel. Dem entsprechen auf jüdischer Seite Reflexionen in Richtung auf das Christentum. Der Herausgeber weist darauf hin, daß viele Christen enttäuscht sind, wenn sie feststellen, daß die Juden zwar immer neu die Geschichte aufarbeiten, sich aber nicht in gleicher Weise den theologischen Anfragen von Seiten des Christentums stellen wollen. Der Frage der religiösen Wahrheit darf aber auch das jüdisch-christliche Gespräch nicht ausweichen. – Der Band über das christlich-islamische Verhältnis beweist, daß es hier weniger um eine Vertiefung des Dialogs als um die Entwicklung eines wirklichen Dialogs geht. In gewissem Sinne wird um einen Dialog überhaupt noch immer gerungen. Wir leben gleichsam in einem Vorfeld des wirklichen Dialogs. In diesem Band werden folglich auch zunächst grundsätzliche Erwägungen angestellt: zur christlichen und islamischen Sicht interreligiöser Verhältnisse (W. C. SMITH), zu den Hindernissen (J. LANFRY), zu den Gemeinsamkeiten in der Lehre und den Konvergenzen in der Aktion (M. BORRMANS), zur Dialogfähigkeit und -bereitschaft des Islam (M. TALBI). Es werden konkrete Erfahrungen bedacht: in England (P. JOHNSTONE), in den Philippinen, in Nigeria (J. KENNY). Der Überblick aus der Sicht der Herausgeber von *Pro Mundi Vita* über die 10 Jahre von 1968–1978 wird wiedergegeben, ebenso der Report des Weltrates der Kirchen, der in Mombasa 1979 gegeben wurde. Es werden zwei Konferenzen, der Kongreß von Cordoba 1977 und der Dialog von Colombo 1982, besprochen. Es wird nach dem Verständnis von Toleranz und spiritueller Konkurrenz in den offiziellen Dialogdokumenten gefragt (L. PROVOST). Der Themenüberblick bestätigt das Urteil des Herausgebers über den Stand des Dialogs.

Bonn

Hans Waldenfels

**Schreiner, Peter** (Hg.): *Lebensweisheit aus Indien* (Herderbücherei 1313) Herder/Freiburg-Basel-Wien 1986; 126 S.

Nachdem der Autor 1984 eine hervorragende Einführung in den Hinduismus unter dem Titel *Begegnung mit dem Hinduismus* (Herderbücherei 1143) vorgelegt hat, läßt er jetzt den Leser unmittelbar an der Weisheit Indiens durch viele bestausgewählte Zitate teilnehmen. Dabei galt als Prinzip für die Auswahl, „daß Weisheit weder immer spirituell sein muß noch notwendigerweise tiefsinnig. Weise ist den Indern auch, wer die Frauen kennt oder zu kennen beansprucht, wer um die rechte Ordnung der Gesellschaft, um die Führung der Staatsgeschäfte, um Strafmaß und Gesundheitsfürsorge weiß“ (9). All das ist in diese lesenwerte Sammlung ebenso aufgenommen wie Grundüberlegungen zum Thema Erlösung. So ist das Büchlein, das sehr viele Texte

zum ersten Male in einer europäischen Sprache zugänglich macht, vielleicht weniger zum kontinuierlichen Durchlesen als vielmehr zum Aufgreifen des einen oder anderen Gedankenganges in Augenblicken der Muße und Meditation geeignet.

Hannover

Peter Antes

**Stolzman, William:** *The Pipe and Christ. A Christian-Sioux Dialogue*, Tipi Press/Chamberlain, S.D. 1986; V + 222 p.

Das vorliegende Buch ist die Frucht über sechs Jahre (1973–1979) hinweg geführter Gespräche im Rosebud-Reservat (Süd-Dakota), an denen neben STOLZMAN (als „chairman“) weitere Jesuitenpatres auf der einen, Medizinmänner und „Priester“ (Seher, Heiler) der Lakota-Sioux (von welchem Stamm wird nicht gesagt) auf der anderen Seite teilnahmen, zeitweise insgesamt über 40 Personen. Für die Aufzeichnung und spätere Veröffentlichung des in das Innerste des indianischen religiösen Lebens führenden Gesprächsinhalts sprechen verschiedene Gründe. Die schriftliche Zusammenfassung soll die indianischen Rituale festhalten und sie erklären und somit den Jungen, die heute eher aus Schulbüchern lernen als durch mündliche Überlieferung, ein Hilfsmittel zur Entscheidung zwischen den unterschiedlichen Werten (traditionell/modern, ländlich/städtisch u. a. m.) sein. Schließlich soll das Verhältnis zum christlichen Glauben dargelegt, ja versucht werden, die offenbaren theologischen und spirituellen Unvereinbarkeiten zwischen beiden Religionen in Einklang zu bringen – gemäß der Aussage einiger Medizinmänner, daß „the two religions fit together“. – In gewisser Weise kann das Buch als Fortsetzung bzw. Erweiterung zum Dialog der beiden Bücher „Ich rufe mein Volk“ (Olten <sup>6</sup>1981) und „Die heilige Pfeife“ (Olten <sup>2</sup>1978) gesehen werden, die nach Erzählungen des letzten großen Sehers der Ogalalla-Sioux (ein Lakota-Stamm) Schwarzer Hirsch (1863–1952) im benachbarten Pine Ridge-Reservat entstanden sind. Allerdings ist hinsichtlich der Authentizität zu beachten, daß die indianischen Gesprächspartner STOLZMANS bereits christianisiert sind, d. h. 50 Prozent zumindest nominell katholisch sind und weitere 35 Prozent der Episcopal-Church (die an diesem Dialog kein Interesse hatte) angehören. Zum anderen wurden die Gespräche zweisprachig geführt (Englisch/Lakota), wobei jede Gruppe zusätzlich ihre, dem Dolmetscher ungeläufige Fachtermini hatte, so daß bei aller angewandeten Sorgfalt die Frage der richtigen Übersetzung (in beide Richtungen) bestehen bleibt. – Wenngleich das titelgebende Kapitel eher beiläufig erscheint (166–179), so kennzeichnet der Titel doch den jeweiligen Dreh- und Angelpunkt beider Religionen. Die Pfeife „ist“ das ganze Weltall, denn die Tabakkrumen, mit denen sie gestopft wird, „sind“ die natürlichen Dinge, die Tiere, der Mensch, und wird bei allen bedeutenden Riten zugleich als höchstes Opfer und Mittel der Kontaktaufnahme mit dem Großen Geist (bzw. den Geistern) geraucht. Wie Gott seinen Sohn (Christus) in die Welt sandte, Ordnung und Frieden wiederherzustellen, so sandte der Große Geist die Weiße-Büffelkuh-Frau, seinem Volk die hl. Pfeife zu bringen; wie Christus wird auch die Weiße-Büffelkuh-Frau am Ende der Zeit wieder erscheinen. – Da das wichtigste, das weitere Leben des jungen Indianers bestimmende religiöse Erlebnis das Ritual um das Erflehen, Erzählen und Deuten eines Gesichts ist, eröffnet STOLZMAN das Buch mit dem Erzählen seines eigenen Gesichts, seiner Berufung zum Priester (Personal Story, 1–12). Ein Einführungskapitel (13–32) rekapituliert u. a. die Voraussetzungen für diesen Religionsdialog. Während die christlichen Kirchen bis vor zwei/drei Jahrzehnten die Praktiken der indianischen Religionen noch pauschal verdammt und militante Indianer ihrerseits das Christentum ablehnten und ihrer angestammten Religion treu blieben, hat katholischerseits vor allem seit dem II. Vatikanum ein Verhältnis gegenseitigen Respekts Raum gegriffen. Die folgenden Kapitel beschäftigten sich mit den einzelnen indianischen Riten, in

denen die Pfeife eine bedeutende Rolle spielt und denen eine christliche Entsprechung gegenübergestellt wird, beginnend mit den Initiationsriten beider Religionen (Making-a-Relative Ceremony [Verwandtschaftmachen] and Baptism). (Nicht zuletzt für das Verständnis der indianischen Riten ist es sicher hilfreich, zunächst „Die heilige Pfeife“ zu lesen.) – Da die Diskussionen kaum knapper darzustellen sind, als es im Buch selbst geschieht, begnügen wir uns hier mit einer kurzen Zusammenfassung der „Ergebnisse“. Bezogen auf das Verhältnis der beiden Religionen zueinander konstatiert STOLZMAN auf indianischer Seite vier verschiedene theologische Positionen (206ff): Eine Gruppe sieht keinerlei Differenzen, nur „Frieden und Harmonie“ nach dem Motto: „Wir beten alle zu demselben Gott!“, eine zweite hebt allein die festgestellten Unterschiede hervor; eine dritte Gruppe begnügt sich – zur raschen Beendigung der Diskussionen – mit der Feststellung gewisser Ähnlichkeiten; schließlich sieht eine vierte Gruppe Übereinstimmungen und Unterschiede gleichermaßen. Diese Hauptgruppe versteht die Diskussion als das, was sie sein soll: eine Möglichkeit, sich besser kennen und verstehen zu lernen und einander zu respektieren (209). Entsprechend „offen“ ist daher das „Ergebnis“. Es will aufweisen, daß es trotz der tatsächlichen, teilweise gravierenden Unterschiede möglich ist, aus der jeweils anderen Religion spirituelles gut zu übernehmen, ohne die eigene religiöse Identität zu verlieren, und dadurch teilzuhaben an allen Offenbarungen Gottes. Nicht Einebnung der Gegensätze konnte Ziel der Gespräche bzw. des Buches sein, sondern das Verständnis für- und den Respekt voreinander zu mehren, die Hoffnung auf eine bessere Zukunft zu nähren. Denn, so bemerkt STOLZMAN abschließend, „es gibt mehr geistige Gaben und Verheißungen Gottes in dieser Welt als wir wissen oder wahrhaben wollen und es sind nicht wir, die die wahre Religion etablieren und definieren, sondern Gott und sein(e) Geist(er). Unsere Pflicht ist es, zu wachsen in Geduld, Respekt, Reflexion, Gebet, Opfer und gutem Willen, und alles zu akzeptieren, was Gott den Menschen gegeben hat“ (222).

Bonn

Norbert M. Borengässer

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

**Blofeld, John:** *Der Taoismus oder Die Suche nach Unsterblichkeit.* (Diederichs Gelbe Reihe 61 China) E. Diederichs/Köln 1986; 350 S.

Vf., der sich durch seine früheren Bücher über den chinesischen Buddhismus und Taoismus bereits einen Namen gemacht hat, dabei aber zugleich auf seine Erinnerungen und Erfahrungen mit chinesischen Meistern zurückgreifen konnte, setzt in diesem einführenden Werk gleichsam nochmals neu an. Den Unterschied zu seinem früheren Buch *Das Geheime und das Erhabene* (1974) beschreibt Vf. einleitend so: „Als ich es damals verfaßte, konnte ich auf nicht viel mehr als die Erinnerungen an meine Besuche der tief in den Bergen versteckten Einsiedeleien zurückgreifen und auf die unvollständig erinnerten Gespräche mit ihren Bewohnern, den liebenswerten Eremiten. Ich mußte mich auf die allgemeine Darstellung der taoistischen Disziplinen und jener Dinge beschränken, die dem spirituellen Pfad angehören und die als Kultivierung des *tao* bekannt sind. Mein Hauptinteresse, das damals dem Buddhismus galt, hielt mich davon ab, den lebendigen Taoismus gründlich kennenzulernen. Dieser Mangel ist seither behoben worden – dank eines unschätzbaren Geschenks von einem meiner früheren chinesischen Studenten: Ein Buch von Professor Chou Shao-hsien, das unter dem Titel *Tao-chia yü shen-hsien* („Taoistische Philosophen und Unsterbliche“) ...

herausgegeben wurde“ (14f.). Sich wesentlich auf dieses Werk stützend, bietet das Buch eine gut geordnete, übersichtliche Einführung in den Taoismus, seinen Grundbegriff (Kap. 1), die Gründergestalten (Kap. 2/3), die Dichtung und den Legendenschatz (Kap. 4/5), die volksreligiöse Gestalt (Kap. 6), die taoistische Alchemie und ihr Ziel (Kap. 7–9). Das Hauptinteresse liegt zweifellos auf den Kap. 8 und 9. Gegen die Überschrift *Der Geist des Tales – Lebendiger Taoismus* endet das Kap. 10 mit der Feststellung: „Im heutigen China stellt das Leben in der Einsamkeit und die Kultivierung der Stille etwas völlig Undenkbares dar. Wahrscheinlich gilt schon der Wunsch, etwas derartiges zu tun, als Anachronismus . . .“ (330). Der Band enthält am Ende Übersichtstabellen, Zeittafel und Literaturhinweise.

Bonn

Hans Waldenfels

**Ebertz, Michael N. / Schultheis, Franz** (Hg.): *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern* (Religion – Wissen – Kultur. Studien und Texte zur Religionssoziologie 2) Chr. Kaiser/München 1986; 287 S.

Während Österreich, die Schweiz, die Niederlande, Großbritannien, Schweden, Polen, Ungarn, Jugoslawien, Spanien, Portugal und Griechenland jeweils durch einen Beitrag im Forschungsfeld repräsentiert und durch einen Überblicksartikel zur Forschungslage über diese und in diesen Ländern vorgestellt werden, erfreuen sich die Bundesrepublik, Frankreich und Italien noch eines zusätzlichen Forschungsschwerpunktbeitrages. Alle Beiträge (inkl. der Standortbestimmung in der Einleitung) sind lehrreich und interessant und verdienen eine große Leserschaft.

Mit Blick auf die Bundesrepublik Deutschland sind vor allem die konkreten Aussagen zur Marienverehrung im Katholizismus besonders geeignete Beispiele, die Intention und Leistungsfähigkeit einer solchen Forschung zu demonstrieren, während leider der Beitrag zur protestantischen Volksfrömmigkeit auf konkrete Beispiele verzichtet und so doch recht allgemein in der Aussage bleibt. Es wird im zuerst genannten Beitrag gezeigt, welchen Wandel das Marienbild durchgemacht hat und wie gerade im kirchenoffiziellen Sprachgebrauch eine Peripherisierung der Marienverehrung zu beobachten ist, wenn etwa „Mariä Lichtmeß“ in „Darstellung des Herrn“ oder „Mariä Verkündigung“ in „Verkündigung des Herrn“ umtituliert werden (vgl. 74). Hierbei wäre sicherlich noch zusätzlich zu untersuchen, ob der Gebrauch der Muttersprache in der Messe infolge der Liturgiereform mit zur Verdrängung der Marienverehrung beigetragen hat, da zuvor allein die Andachten zu Ehren der Heiligen in der Muttersprache abgehalten worden sind.

Es würde zu weit führen, wollte man hier alle Beiträge einzeln vorstellen, bei denen wie im Beispiel Österreichs konkrete Verehrungsformen genannt (z. B. 92f) und allgemeine Schlußfolgerungen (z. B. 95) gezogen werden. So bleibt nur die Beschränkung auf einige besonders wichtige Phänomene, so etwa der Versuch, mit Blick auf Polen zu zeigen, daß die dortige Realität sich durch keine bislang formulierte soziologische Theorie hinreichend erklären läßt (vgl. 158), oder der Hinweis auf die spezifische Form einer „Intellektuellen-Religiosität“ in Ungarn (170ff) oder die beiden sich widersprechenden Paradigmata von „Entchristianisierung“ und „Exchristianisierung“, um den Schwund religiöser Praxis in Frankreich zu erklären (vgl. 197), oder schließlich der Umgang mit Photographien als ein besonders „formloses“ Ritual in Italien (vgl. 230 und die theoretischen Ausführungen dazu, 234), ganz zu schweigen von Ersatzformen wie dem „Väterchen Frost“ in Jugoslawien (183ff).

All dies hat hoffentlich eines deutlich machen können, daß es sich wirklich lohnt, dieses Buch zu lesen, zumal die vielen Literaturangaben bei jedem Länderüberblick und Einzelbeitrag noch zahlreiche weiterführende Fragestellungen und Perspektiven für Forschungsdesiderate beinhalten.

Hannover

Peter Antes

**Haddad, Yvonne Yazbeck / Findly, Findly, Ellison Banks** (eds.): *Women, Religion, and Social Change*, State Univ. of New York/Albany 1985; XXI + 508 p.

Dieser materialreiche Band über die Rolle der Frauen in der Entwicklung der Religionen und deren Zusammenhang mit gesellschaftlichen Wandlungen geht auf ein Symposium zum Thema zurück, das im Oktober 1983 in Hartford, Connecticut, gehalten wurde. Das Thema wurde in vier Teilen behandelt. *Teil I* fragt nach der Rolle der Frauen in der Ausformung von religiöser Tradition. In 5 Beiträgen geht es um die Absonderung der Frauen im rabbinischen Judentum (J. BASKIN), um die Stellung der Frau im frühen Islam (J. I. SMITH), im alten Indien (E. B. FINDLY), im Buddhismus (J. D. WILLIS) und nochmals im frühen chinesischen Buddhismus (N. SCHUSTER). *Teil II* steht unter dem Thema „Gesellschaftliche Transformation, die Rolle der Frauen und traditionelle religiöse Institutionen“. Typologien und ikonographische Darstellungen sind hier ein aufschlußreiches Forschungsfeld: die Magdalena in der christlichen Kunst (J. DILLENBERGER), die Frauen in der islamischen (W. B. DENNY), zweimal in der Hindu- (S. P. ROBINSON; D. M. WULFF), schließlich in der nigerianischen Kunst bzw. Welt (R. I. J. HACKETT). *Teil III* richtet die Aufmerksamkeit auf die moderne Welt, die Rolle der Frauen im Islam nach dem arabischen Denken des 20. Jahrhunderts (Y. Y. HADDAD), in der iranischen Revolution (W. R. DARROW), in der nigerianischen Revolution (P. TURNER), in den frühen nationalistischen Bewegungen Indiens (L. RATTÉ) sowie im China der Jahre 1911–1936. (M. E. LESTZ). Der letzte *Teil IV* ist der nordamerikanischen Gesellschaft gewidmet. Besprochen wird die Religion der Irokesen (A. A. SHIMONY), der Spiritismus des 19. Jahrhunderts (A. D. BRAUDE) sowie weitere Aspekte, die u. a. im katholischen und jüdischen Raum zur Entwicklung der feministischen Bewegung beigetragen haben (F. G. KIRKPATRICK; A. IADAROLA; E. M. UMANSKY).

Fragt man nach den wichtigsten Ergebnissen, so lassen sich folgende anführen: (1) Frauen sind auf unterschiedliche Weise in ihrem Bemühen um eine veränderte Stellung in der Gesellschaft religiös motiviert worden. Sie haben teilgenommen an religiösen Bewegungen, die selbst auf ihre Weise gesellschaftlich revolutionär waren. Sie haben mitgewirkt an revolutionären Bewegungen, die wenigstens teilweise religiös inspiriert waren. Sie haben teilweise auch unter dem Einfluß gesellschaftlichen Wandels auf ihre Religionen eingewirkt. Die Religion hat sich sowohl als Instrument der Befreiung der Frauen als auch oft als Instrument der gesellschaftlichen Unterdrückung von Frauen erwiesen. (2) Frauen sind in der Gegenwart sowohl in religiösen wie in revolutionären Bewegungen zu finden, in denen es um eine radikale gesellschaftliche Transformation geht. (3) Dennoch ist das vorhandene Material noch zu dürftig, um zu weitreichenden Theorien zu gelangen. Dafür sind die konkreten Fallbeispiele noch zu sehr an die konkreten Umstände der jeweiligen Gesellschaft gebunden. Daraus ergibt sich (4), daß die Frage auch in der Zukunft vertiefter Forschungen bedarf. Unbestritten leistet dieser Band selbst aber bereits einen guten Beitrag auf dem Wege der Forschung. Er unterscheidet sich wohlthuend von vielem anderen, was heute zur Frauenfrage auf dem Markt ist. Der Band enthält ein hilfreiches Register und über 50 illustrierende Bilder.

Bonn

Hans Waldenfels

**Hunke, Sigrid:** *Tod – was ist dein Sinn?*, Verlag Günther Neske/Pfullingen 1986; 164 S.

S. HUNKE, Verfasserin so berühmter Bücher wie *Allahs Sonne über dem Abendland, Kamele auf dem Kaisermantel. Deutsch-arabische Begegnungen seit Karl dem Großen* und *Europas eigene Religion* hat nun in Fortführung der Gedanken des zuletzt genannten Buches die Frage nach dem Sinn des Tode aufgegriffen und zu beantworten versucht.

Ihrem universalhistorischen Ansatz entsprechend, referiert sie zunächst die Antworten der Religionen (Ägypter, Hebräer, Buddhisten, Griechen, Germanen, Christen und Muslime), wobei der eine oder andere einseitige Akzent oder gar Fehler (z. B. wird S. 75 gesagt, daß die Muslims glauben, daß die Toten bei Gott sind, was nicht richtig ist, da nach islamischer Auffassung die Geretteten im Paradies sind, wo sich Gott nur zeigt, wann und wem er will) eingeflossen ist. Danach folgen die Antworten neuzeitlicher Ideologien, nämlich des Materialismus und des Parapsychologismus (mit einer bemerkenswerten Kritik der sog. Erfahrungsberichte über das Leben nach dem Tod, S. 101ff). Schließlich gibt S. HUNKE ihre eigene Antwort, die daraus erwächst, daß die europäische Religion an die Stelle des ihrer Meinung nach dualistischen Daseinsverständnisses des Christentums „die Einheit von Ursprung und Ziel des Menschen (setzt), die als Einheit des im Menschen immer anwesenden freien Göttlichen ihn in Freiheit zum verantwortlichen Mitarbeiter Gottes an der Welt beruft“ (139f). Im Wissen um diese Wesenseinheit des Göttlichen in uns mit dem Göttlichen schlechthin sollte es gelingen, den „gewohnten Daseinshorizont zu übersteigen und den Tod auch von der anderen Seite zu sehen und, anstelle als Verlust aller individuellen Grenzen, ihn zu entdecken als ungeheure Verwesentlichung“ (147) und folglich in Anlehnung an Heidegger als „die bergende Geborgenheit im ‚Heilen‘, in der ‚heiligen Fülle‘, die ‚das Sein birgt‘ – das ‚Ge-birgt‘ des Seins.“ (148)

Hannover

Peter Antes

**Friedli, Richard:** *Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation. Ein religionsgeschichtliches Handbuch*, Universitätsverlag/Freiburg, Schweiz 1986; 122 S.

Wer den Puls der Zeit fühlt, stellt fest, daß die christliche Eschatologie, die traditionelle, immer fragwürdiger, und die moderne, immer sprachloser, die asiatische Alternative der Reinkarnation hingegen immer plausibler wird. FRIEDLI spricht nun zu dieser Frage als Religionswissenschaftler, als Kulturanthropologe, der ein dialogales Verständnis für beide Modelle sucht. Die materiale Darlegung macht einem bewußt, daß man nicht einfach von Reinkarnation reden kann, da es sowohl innerhalb des Hinduismus wie des Buddhismus wie der afrikanischen Tradition sehr verschiedenartige Auffassungen gibt. Die formale Darlegung, das eigentlich Originelle des Buches, zeigt die fünf Phasen eines entsprechenden Dialoges auf (97ff). Es wird betont, daß es in beiden Fällen darum geht, die Gebrochenheit des Lebens zu deuten, mit der Existenz zum Tode umzugehen, also um die letzten existentiellen Fragen, die man darum nicht in einem dogmatischen Schema von Entweder-Oder, von Wahrheit und Irrtum, sondern nur im existentiellen Dialog betrachten, nach dem Maß ihrer persönlichen Betroffenheit beurteilen und als asketische und moralische Herausforderung verstehen soll. Insofern liefert das Buch ein Paradigma, wie auch andere strittige Fragen zwischen den Religionen anzugehen wären und insofern wird es dem anspruchsvollen Untertitel gerecht, ein „religionsgeschichtliches Handbuch“ zu sein. Freilich, so sehr nach dem üblichen Dogmatismus der neue Akzent auf das existentielle Verständnis fällig ist, wird die ontologische und theologische Fragestellung damit nicht einfach überflüssig. Man

wäre FRIEDLI, der zugleich auch Missionswissenschaftler ist, dankbar gewesen, wenn er zusätzlich auch auf dieser Ebene ein Wort zur Frage gesagt hätte. Entgegen der mehrheitlichen Meinung würde ich persönlich glauben, daß man nicht eine Unvereinbarkeit der zwei Modelle der Einmaligkeit und der Wiedergeburt aussagen müßte, sondern unter gewissen Voraussetzungen eine grundsätzliche Verträglichkeit zulassen könnte, was für die pastorale Haltung gegenüber Menschen, die nun mit dem Wiedergeburtmodell liebäugeln, von Bedeutung wäre.

Arth

Walbert Bühlmann

**Klöckner, Michael / Tworuschka, Udo (Hg.): *Umwelt* (Ethik der Regionen – Lehre und Leben 5) Kösel/München, Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1986; 207 S.**

Der 5. Band der hier schon mehrfach vorgestellten Reihe (vgl. ZMR 70 [1986] 86f, 321 und ZMR 71 [1987] 151ff) ist einem in der heutigen Diskussion brisanten, im religionsgeschichtlichen Befund allerdings ziemlich unersprißlichen Thema: der Umwelt gewidmet. Lediglich die sonst nie einbezogenen „indianischen Stammesreligionen“ (141ff) haben hierzu Tiefgreifendes zu sagen und werden deshalb zu Recht ausführlich vorgestellt. Auch die Beispiele aus dem Taoismus (123ff) sind gut ausgewählt und führen wirklich weiter.

Mager dagegen sind die Ergebnisse bei den westlichen Hochreligionen: Jüdische Religion, Christentum (im Unterschied zu anderen Bänden der Reihe hier nicht nach Katholizismus und Protestantismus differenziert) und Islam, wo man den Autoren die Verlegenheit anmerkt, etwas berichten zu müssen, obwohl es doch kaum etwas dazu zu sagen gibt, so daß man über jede – auch oft nur zufällige und deshalb keineswegs repräsentative – Notiz dankbar ist und sie dementsprechend ausschachtet. Ähnliches gilt vom Buddhismus und Hinduismus, wo, wie schon bei den anderen großen Religionen, die zutreffenden Beiträge der gegenwärtigen Diskussionslage und nicht einfach der religiösen Herkunftstradition entstammen.

Von daher stellt sich die Frage, ob die Herausgeber wirklich gut beraten sind, wenn sie aus jeder interessanten Frage einen ganzen Band machen. Für die vorliegende Problematik jedenfalls wäre ein Artikel ausreichend gewesen, um den Befund und die Ergebnisse erschöpfend vorzutragen.

Hannover

Peter Antes

**Kloss, Hermann: *Gnostizismus und ‚Erkenntnispfad‘. Ihre Gemeinsamkeit angesichts des ‚Wortes vom Kreuz‘. Eine religionsphänomenologische Studie* (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 26) E. J. Brill/Leiden 1983, 361 S.**

Nachdem in der Vergangenheit immer wieder auf Analogien zwischen der Gnosis und dem buddhistischen Heilsweg hingewiesen worden war, wurde eine vergleichende Studie überfällig. K., der während der Arbeit an diesem Buch beruflich in Indien tätig war, stellt sich seiner Aufgabe angesichts des „Wortes vom Kreuz“, d. h. er vergleicht die beiden Heilssysteme in ihrer Struktur zugleich angesichts des im Christentum vorherrschenden Existenz- und Heilsverständnisses. In der Einleitung beschreibt K. die Aufgabe, die er sich gestellt hat, die Methodik und Grundbegrifflichkeit. Er nennt vier Gesichtspunkte zur Klärung: (1) die Frage nach der gegenseitigen historischen Abhängigkeit, für deren Lösung jedoch die vorhandene Quellenlage nicht ausreicht, (2) die Möglichkeit, die Frage nach einem schwerlich zu ermittelnden Ursystem des Gnostizismus wie auch den indischen Ansatz durch den Rückgriff auf ein einheitsstiftendes

Existenzverständnis zu ersetzen, wie K. es für das Christentum bei BULTMANN in Vorschlag gebracht sieht, (3) den Ausschluß der Absicht, den Kreis der gnostischen Systembildungen auf den indischen Subkontinent auszudehnen, (4) die Ablehnung nicht nur einer für die beiden Systeme gegebenen Urzeit, sondern auch eines entsprechenden Urprinzips, von dem her alles zu beurteilen wäre (vgl. 3–6). In einer Vorwegnahme des Ergebnisses meint K.: „I. daß genug Gründe bestehen, den Namen ‚Gnostizismus‘ (bzw. Gnosis) dem Kreis von Systembildungen vorzubehalten, dem er von der bisherigen Forschung beigelegt wurde, II. daß sich aber eine tiefe Wesensverwandtschaft zwischen dem Gnostizismus und jener genannten Religionswelt bekundet, eine Verwandtschaft, die es notwendig macht, von einem gemeinsamen Existenzverständnis zu reden“ (5). – Kap. I behandelt Wesen und Definition des Existenzverständnisses von Gnostizismus und Erkenntnispfad, Kap. II die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, die Wesenszüge der vorgnostischen bzw. dem frühen Gnostizismus zeitgenössischen Religionsgeschichte, das Urchristentum eingeschlossen, und entsprechend die dem Erkenntnisweg vorausgehende indische Religionsgeschichte, die bis in die Zeit der Veden zurückverfolgt wird. In einem kurzen Zwischenkapitel III ist die Rede von direkten und indirekten Erscheinungsformen der beiden Vergleichssysteme. Das Schwergewicht des Werkes liegt auf den Kap. IV–VI, in denen es der Reihe nach um Unheilserfahrung und Heilsverlangen, die Erlösung ins Überweltliche und die Erlösung aus der Welt geht. Aus diesen Phänomenvergleichen ergeben sich einmal die Grundzüge der Verwandtschaft zwischen den beiden Systemen (Kap. VII) und die Voraussetzungen für eine Konfrontation des ihnen Gemeinsamen mit dem urchristlichen Existenzverständnis (Kap. VIII). Es ist hier nicht der Ort, eine detaillierte Darstellung der einzelnen Bezugfelder zu bieten. Zweifellos gehört die Arbeit von K. aber zu denen, an denen weder die Frage der Gnosisforschung noch die vergleichende Religionsforschung, wo sie nach Vermittlungen zwischen europazugewandten nahöstlichen und indischen Heilssystemen fragt, noch eine von raumzeitlichen Gesichtspunkten losgelöste Behandlung unterschiedlicher Existenzverständnisse vorbeikommt.

Bonn

Hans Waldenfels

**Klostermaier, Klaus K.:** *Mythologies and Philosophies of Salvation in the Theistic Traditions of India* (Editions SR 5). Wilfrid Laurier University Press/Waterloo, Ontario 1984; XVI + 549 p.

Das Manuskript für diese grundlegende Arbeit lag in der Substanz seit 1970 fertig vor, kam aber erst Jahre später zur Veröffentlichung. Das Werk ist das Ergebnis eines langjährigen Studiums der Frage nach dem Heil in den theistischen Traditionen Indiens. Es dürfte für die kommende Zeit ein Standardwerk zum Thema sein. Vf. behandelt die Frage in fünf Teilen. *Teil I* ist der vedischen Zeit gewidmet. Nach Ansicht des Vf. ist Indra nur in dieser Zeit als Heilsgestalt angesehen worden. Er bespricht die verschiedenen Heilsmythen der vedischen Literatur. Das zweite Thema dieses Teils ist Yajña, die Heilsvermittlung. Die *Teile II–IV* behandeln Viṣṇu und seine Verehrung, Śiva und den Śaivismus und Devī und den Śāktismus. In einer gewissen Parallelität ortet Vf. zunächst die jeweiligen religiösen Gemeinschaften. Sodann verfolgt er die grundlegenden Mythologien in den vedischen Quellen, in den Epen und Purāṇas. Es folgen Ausführungen über die Ikonographien, die im übrigen mit den 47 Darstellungen im Bildteil am Ende des Buches verglichen werden können, und die Formen der Verehrung, schließlich die Besprechung der Philosophien. Vf. betont deutlich die innere Verknüpfung von Mythologie und Philosophie im indischen Geistes- und Religionsleben. Der Zusammenhang von Mythos, Philosophie und Kult wird im *Schlußteil V*, der in einer Synthese zusammenfaßt, erneut thematisiert. Vf. erweist sich

in der Art seiner Darstellung als souveräner Kenner und Beherrscher der umfangreichen Materie. Fast die Hälfte seines Werkes bildet der wissenschaftliche Apparat, der Anmerkungsteil, die Bibliographie, der Index und der Bildteil. Eine deutsche Übersetzung dieses Bandes sollte ernsthaft erwogen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

**Lähnemann, Johannes:** *Weltreligionen im Unterricht. Eine theologische Didaktik für Schule, Hochschule und Gemeinde. Teil I: Fernöstliche Religionen*, Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1986; 297 S.

Mit diesem Band wendet Vf. seine Bemühungen um „eine theologische Didaktik für Schule, Hochschule und Gemeinde“ auf die beiden großen asiatischen Traditionen des Hinduismus und Buddhismus an. Die beiden großen Teile des Werkes sind parallel aufgebaut. Am Anfang steht eine inhaltliche Einführung; es schließen sich theologische und didaktische Reflexionen an; schließlich werden die religionspädagogischen Hinweise, die das Ganze durchziehen, in konkreten Unterrichtsentwürfen gesammelt. In den illustrierten, durch Zitate aus eingängigen Schriften und Übersichten angereicherten Darstellungen des Hinduismus (1.2) und Buddhismus (Weg des Buddha: 3.2, Buddhismusgeschichte: 3.3, Hauptrichtungen: 3.4) folgt Vf. der einschlägigen religionswissenschaftlichen Literatur. Der möglichen Relevanz des Neo-Hinduismus für die östliche und westliche Kultur ist ein eigenes Kapitel 1.3 gewidmet, in denen dann auch die Übergänge zu den im Westen wirksamen hinduistischen Gruppen sichtbar werden. In diesem Sinne hat der Buddhismus im Westen noch nicht die gleiche Deutlichkeit erlangt (dazu 3.3.4). Vf. achtet vor allem auf den Einfluß des Zen; entsprechend vergleicht er im Unterrichtsprojekt Meditation und Gebet im Zen-Buddhismus und in Taizé (3.5). Für die Zukunft wird man freilich noch stärker auf den Einfluß des tibetischen Buddhismus im Westen Rücksicht nehmen müssen. Didaktisch fragt Vf. in 1.4 auch nach dem Religionsthema, hier erläutert am Hinduismus, im Alters- und Schulzusammenhang, nach dem Einsatz der Medien – ihnen widmet er als Einschubkapitel den Teil 2 –, sodann nach Unterrichtsskizzen und -materialien. Unter den religionswissenschaftlich relevanten Lehr- und Lernbüchern dürfte das vorliegende Unterrichtswerk eines der zuverlässigsten und brauchbarsten sein.

Bonn

Hans Waldenfels

**Lähnemann, Johannes:** *Weltreligionen im Unterricht. Eine theologische Didaktik für Schule, Hochschule und Gemeinde. Teil II: Islam*. Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1986; 299 S.

In Fortführung des ebenfalls 1986 veröffentlichten 1. Teiles bezüglich der fernöstlichen Religionen greift nun dieser 2. Teil im wesentlichen das 1977 bei Mohn in der Handbücherei für den Religionsunterricht als Band 21 erschienene Werk *Nichtchristliche Religionen im Unterricht. Beiträge zu einer theologischen Didaktik der Weltreligionen. Schwerpunkt: Islam* wieder auf, erweitert aber den Gesamtentwurf und bezieht die zwischenzeitlich erschienene didaktische Literatur mit ein.

Es ist in seiner Information, fachwissenschaftlich gesehen, zuverlässig und, didaktisch gesehen, sowohl in der Erörterung der Theorieansätze als auch in den konkreten thematischen Vorschlägen für verschiedene Altersstufen ein guter Ratgeber für den Lehrer sowie eine hervorragende Hilfe zur Orientierung hinsichtlich der unterschiedlichen Möglichkeiten in der Praxis und der vielfältigen Angebote auf dem Büchermarkt.

Hannover

Peter Antes

**Rolston, Holmes:** *Religious Inquiry. Participation and Detachment*, Philosophical Library/New York 1985; 309 p.

Die Arbeit ist eine Studie in vergleichender Religionswissenschaft, in der das religiöse Verstehen anhand des Vergleichs der geistlichen Reisen so unterschiedlicher Männer wie *Augustinus*, *Ghazali*, *Nagarjuna* und *Sankara* eingeübt wird. Verankerung in der eigenen religiösen Welt und eine innere Freiheit, die ein Bedenken des geistlichen Weges bei gleichzeitiger Offenheit für das diesem Weg Fremde ermöglicht, sind die beiden Schlüssel, die zu einem religiösen Verstehen führen, die der heutigen Begegnungssituation der Regionen entspricht. Dem Ansatz entsprechend stellt der Autor zunächst seine Gesprächspartner biographisch vor, stellt sie sodann in den je eigenen religiösen Kontext. Er zeigt, wie die religiöse Erkenntnis eine Sache der Wahrnehmung und des (auch begrifflichen) Ausdrucks ist, wie Subjektivität und Objektivität sich in einem je Darüber-Hinaus finden, wie Verstehen immer ein Sich-Aussetzen, Anhänglichkeit und Loslösung zum Inhalt hat. Das Schlußkapitel sagt in seiner simplen Formel „Learning (about) Religion“, daß ein Lernen über die Religion stets im Vorläufigen verharret, solange nicht aus diesem ein Erlernen der Religion und des Religiösen wird.

Bonn

Hans Waldenfels

**Schlegelberger, Eckard:** *Die indische Götterwelt. Gestalt, Ausdruck und Sinnbild. Ein Handbuch der hinduistischen Ikonographie*, E. Diederichs/Köln 1986; 294 S.

**Schumann, Hans Wolfgang:** *Buddhistische Bilderwelt. Ein ikonographisches Handbuch des Mahayana- und Tantra-Buddhismus*. E. Diederichs/Köln 1986; 294 S.

Die beiden Veröffentlichungen schließen eine Lücke für eine breitere Leserschaft, die sich mit den beiden großen in Indien entstandenen Religionen nicht nur intellektuell auf dem Wege der Buchlektüre, sondern auch in der Praxis, in der Begegnung mit Tempelwesen, Symbolik, bildhaften Darstellungen und Kultischem vertraut zu machen suchen. Beide Bände heben sich denn auch von den zahlreichen Bildbänden, die es inzwischen gibt, dadurch ab, daß sie nicht bekannte Bilddarstellungen kommentierend vorstellen, sondern anhand von zahlreichen Illustrationen – im Band über den Hinduismus rund 240, teilweise vom Autor selbst gezeichneten, teilweise nach seinen Vorlagen gearbeitete Abbildungen, im Band über den Buddhismus rund 420 Abbildungen – die Gesetze der Ikonographie in Hinduismus und Buddhismus erläutern. SCHLEGELBERGER führt nach einer lesenswerten Einleitung in folgende Gebiete ein: I. Die ikonographische Umsetzung der Gottesvorstellung, II. das Pantheon, III. die Quirlung des Milchmeeres und die Manifestation der Natur, IV. die Körperhaltung der Götter, V. ihre Gestensprache (Mudras und Hastas), VI. ihre Attribute und VII. Ausstattung, VIII. die Zeichen- und Symbolsprache. SCHUMANN befaßt sich in seiner Darstellung der buddhistischen Kunst vorrangig mit dem Mahayana- bzw. Tantra-Buddhismus; wir betonen bewußt diesen Zusammenhang, um der Erwartung entgegenzuwirken, der Gesamtbereich des Mahayana sei hier abgedeckt. Die Selbstbeschränkung ist in sich kein Fehler, einmal, weil die Symbolsprache des Buddhismus wohl in keinem seiner Zweige so ausgeprägt ist wie im Tantra-Buddhismus, sodann auch, weil dieser Zweig sich in der westlichen Welt einer wachsenden Aufmerksamkeit erfreut. Die Einführung des Bandes ist m. E. etwas knapp ausgefallen. Es hätte über die Vorstellung der bekannteren Rahmendaten hinaus vor allem die Rolle des Ikonographischen im Buddhismus überhaupt etwas deutlicher zur Sprache gebracht werden können. Die Einführung kulminiert in einer ersten Einführung in den Symbolkanon der Posen, Gesten und

Attribute, die die verschiedenen Gestalten prägen. Es folgen dann eine Behandlung der Buddhagestalten, der historische Buddha, dann die Vorzeit- und Zukunftbuddhas, die fünf transzendenten Buddhas und der Adibuddha, die Bekenntnis- und Medizinbuddhas, in weiteren Kapiteln die Bodhisattvas und Götter, dann die Sadhitas, schließlich die Darstellung historischer Personen. Beide Bände haben als Anhang ein weiterführendes Literaturverzeichnis und Register. Sie können nachhaltig als Einführung für eine breitere interessierte Öffentlichkeit empfohlen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

**Tworuschka, Monika:** *Analyse der Geschichtsbücher zum Thema Islam* (Studien zur internationalen Schulbuchforschung 46; Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland, Teil 1). Georg-Eckert-Institut für Internationale Schulbuchforschung/Braunschweig 1986; XXI + 343 S.

**Tworuschka, Udo:** *Analyse der evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam* (Studien zur internationalen Schulbuchforschung 47; Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland, Teil 2). Georg-Eckert-Institut für Internationale Schulbuchforschung/Braunschweig 1986; XIX + 300 S.

Wenn man an die steigende Zahl muslimischer Schüler in deutschen Schulen aller Art denkt, und auch an die stabile Zahl der Muslime, die in Deutschland bleiben wollen und somit einen nicht mehr zu übersehenden Bestandteil der Bevölkerung ausmachen, dann kann es den Verantwortlichen in Gesellschaft und Staat nicht gleichgültig sein, wie der Islam in den Schulbüchern dargestellt und, ob offen oder indirekt, beurteilt wird. So hat es eine Gruppe von Wissenschaftlern und Fachdidaktikern unternommen, die Schulbücher für die Fächer Geographie, Geschichte, evangelische und katholische Religion auf ihre Aussagen und Vermittlungsmethoden zum Thema Islam zu untersuchen. Der Zweck dieser Untersuchung ist, zu helfen, ein möglichst vorurteilsfreies, sachgerechtes Bild vom Islam zu zeichnen, das soweit wie möglich dem Selbstverständnis der Muslime entspricht, und damit einen Beitrag zum Gelingen der Integration muslimischer Mitbürger in die bundesrepublikanische Gesellschaft zu leisten.

Uns liegen nun der Band über die Geschichtsbücher und der Band über die evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam vor. Die Analyse der zahlreichen Bücher wird sehr sorgfältig, mit größter, ja perfektionistischer Akribie durchgeführt. Wohltuend ist die scharfe Reflexion über die eigene Arbeitsmethode, ihre Voraussetzungen, Grundsätze und Zielsetzungen, aber auch über ihre Schwierigkeiten und Grenzen. Die Methode gründet auf einer dialogischen Sicht der Religionswissenschaft und zeichnet sich durch eine offene Sympathie für den Islam aus. Diese Sympathie wird unterstützt durch eine sehr gute Kenntnis der Materie, durch die Beratung fachkundiger Kollegen und zuletzt auch durch die Stellungnahme islamischer Gelehrter, vor allem aus der bekannten Universität al-Azhar in Kairo. Dies alles garantiert die Seriosität der Analyse und die Solidität der erarbeiteten Ergebnisse.

Und wenn man sich vergegenwärtigt, welche Bedeutung der Schulunterricht für Schüler und Lehrer sowie für die Gesamtgesellschaft besitzt, dann kann man die Lektüre und die sorgsame Aufarbeitung dieser aufschlußreichen und zu mancher Kurskorrektur mahnenden Untersuchung allen Verantwortlichen in den Schulen und Schulbuchverlagen, in den Stätten der Erwachsenenbildung, in den Gemeinden und Kirchen sowie in den verschiedenen Kultusministerien nur dringend empfehlen.

Münster

Adel Theodor Khoury

## ANNOUNCEMENT

VII. IAMS CONFERENCE  
ROME – 29th June to 5th July 1988

“CHRISTIAN MISSION TOWARDS THE THIRD MILLENIUM:  
THE GOSPEL OF HOPE”

Plenary Lectures:

Presidential address

“Hoping against Hope in Biblical Perspective”

“Historical-Missiological Evaluation of this outgoing Millenium”

(The Lectures will be followed by responses and plenary discussion.)

Workshops:

- Evangelical-Roman Catholic Dialogue
- Church as Healing Community in Mission
- Place and Role of Basic Christian Communities in Mission
- Five hundred Years of Mission – A New Beginning
- Power Structures and Gospel of Hope  
(Structures Economic, Political, Sexist, Ecclesiastical)
- The Poor – People as Subject of Mission
- Religious Pluralism and Search for a New Order
- Mission and Idolatry of the Secular/Mammon
- Reevangelization of the North

(Each Workshop has a Moderator and a number of Resource Persons.)

Set in the context of worship, participants will relate the theme to bible studies on texts from Genesis, Zachariah, Romans and Revelation.

Exposure Experiences in West and East Europe will be available the days prior to the congress.

Meetings of IAMS Working Parties (BISAM, DAB, HEALING) will take place, beginning after the closure of the conference up to 8th of July.

Detailed information, invitation and application forms will be sent to IAMS members December 1987 (to non-members by request).

---

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Prof. Dr. Michael Sievernich, St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, D-6000 Frankfurt 70 · P. Mathew Paikada, Kapuzinerstraße 27, D-4400 Münster · Dr. Guillermo Meléndez, Apartado Postal 390, Parque de Sabanilla, 2070 San José, Costa Rica · Dr. Luis Gutheinz, Fujen Catholic University, 24205 Taipei-Hsien, Hsinchuang, Taiwan · Prof. Dr. Dr. habil. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-4000 Düsseldorf 31 · Prof. Dr. Hubert Seiwert, Kollenrodtstraße 16, D-3000 Hannover 1

## MODELLE CHRISTLICHER SOTERIOLOGIE IN AUSSEREUROPÄISCHEM KONTEXT

von Hans Waldenfels

### 1. Vorüberlegungen

Die Frage nach der christlichen Soteriologie ist wesentlich von zwei Ansätzen her bestimmt. Aus der traditionellen Sicht des christlichen Glaubens hat sie einmal auf die Frage nach der Bedeutsamkeit Jesu Christi zu antworten. Hier berührt sie sich insofern mit der Frage nach der Christologie im engeren Sinne, als aus dem jeweiligen Verständnis der Person Jesu und seiner Rolle in der Geschichte der Welt sich auch seine Bedeutsamkeit für die Menschheitsgeschichte ergibt. Sodann aber hat die Frage der Soteriologie es auch immer mit den konkreten Situationen des Menschen zu tun. Diese wiederum können negativ erfahren und beschrieben werden als Unheil, Unfreiheit, Ungeborgenheit, Angst, Leid, Einsamkeit, Orientierungslosigkeit, Schuld, Sünde u. ä. oder auch positiver als Sinnsuche, Heilsverlangen, Ruf nach Harmonie, wahrer Erfüllung, Ganzheit, Ewigkeit, Unsterblichkeit u. ä.

Nun gehört es zu den Zeichen unserer Zeit, daß der Mensch immer weniger als einzelner gleichsam zeit- und raumlos in unseren Blick kommt und statt dessen seine Heillosigkeit im Zusammenhang mit der konkreten Welt, in der er lebt, gesehen wird. Man kann daher sagen, daß die Heillosigkeit aus der Erfahrung des konkreten Lebensraums der Menschen heraus formuliert wird, aus der Erfahrung der sozio-ökonomisch-politischen Verhältnisse und Systeme, der geistes- und ideengeschichtlichen Entwicklungen, der Weltanschauungen, Philosophien und Religionen, – anders gesagt: aus der Erfahrung der verschiedenen kulturellen Situationen heraus.

Dieses vorausgesetzt ist es erst sinnvoll, die Frage nach der christlichen Soteriologie im außereuropäischen Kontext zu stellen. Das kann freilich nur auf recht selektive und vorläufige Weise geschehen. Denn einmal müßte eine umfassende Darstellung der außereuropäischen Christologien vorausgesetzt werden, die, selbst wenn sie geleistet werden könnte, unvollständig und vorläufig wäre, da die Christologien sich immer noch weiterentwickeln.<sup>1</sup> Sodann setzt der vorgegebene Rahmen angesichts der Fülle von bedenkenswerten Gesichtspunkten eine natürliche Grenze.

Aus diesem Grunde werden wir zunächst schwerpunktmäßig für Lateinamerika, Afrika und Asien nach den Kontexten des Unheils fragen, sodann in den genannten Kontinenten das christologische Interesse zu beschreiben suchen, schließlich im letzten Teil je ein soteriologisches Modell vorstellen. Wir werden dabei Australien auslassen, weil die Theologie dort sich weithin an der westlichen orientiert, aber auch Ozeanien, obwohl die verschiedenen Formen biokosmischer Religionen angesichts des erneuerten Interesses an der mikrokosmischen Religiösität im soteriologischen Fragekontext unsere Aufmerksamkeit verdienen würden.<sup>2</sup>

## 2.1 Lateinamerika

Die Soteriologie Lateinamerikas, die im Zeichen der Theologie der Befreiung seit Jahren diskutiert wird, hat ihren gesellschaftlichen Kontext in der Erfahrung der Unfreiheit und Unterdrückung. In seinem inzwischen auch ins Deutsche übersetzten Werk *Jesus Christus, der Befreier* hat LEONARDO BOFF den Ort seiner Theologie nachdrücklich so beschrieben:

„Die christologischen Texte, die im vorliegenden Band zusammengetragen sind, wurden geschrieben, als in Lateinamerika und Brasilien Entführung, Folter und Mord herrschten. Sie entstanden ab 1971. In dieser Zeit war es in Brasilien aufgrund einer Verordnung des Ministers für das Kommunikationswesen verboten, das Wort ‚Befreiung‘ zu verwenden. Selbst die Weihnachtsansprache Papst Pauls VI. 1973, die das Fernsehen direkt aus Rom übertrug, wurde zensiert. Jedesmal wenn der Papst das Wort ‚Befreiung‘ aussprach, hieß es in der Übersetzung ‚Erlösung‘, und wenn er ‚Jesus Christus, der Befreier‘ sagte, fiel ‚Befreier‘ weg.

In solch einem Kontext der Repression wagte ich es 1971, das Buch *Jesus Christus, der Befreier* zu veröffentlichen. Aus Angst vor der politischen Polizei hielt ich mich eine Woche versteckt. Diese konkreten Umstände erklären, weshalb in den Haupttexten des Bandes eine eingehendere Analyse der Unterentwicklung und des Elends fehlt, die wir seit Jahrhunderten zu tragen haben.“<sup>43</sup>

Der in die Theologie aufgenommene Kontext Lateinamerikas ist also vornehmlich gesellschaftspolitisch bestimmt. Dabei wird zugleich eine Umschichtung in der geistesgeschichtlichen Orientierung und in der Einstellung zum Religiösen sichtbar. Das Denkgefälle führt von den sozio-ökonomisch-politischen Daten über die geistesgeschichtlichen Konsequenzen zur Neueinschätzung der Relevanz des Religiösen.<sup>4</sup> In ausdrücklicher Anlehnung an GUSTAVO GUTIÉRREZ hat JOSEPH RATZINGER die Ausgangsposition der Theologie der Befreiung zustimmend folgendermaßen umschrieben:

„Wenn Menschen hungern und verhungern, wenn ihre Armut und ihre Machtlosigkeit auch Rechtlosigkeit ist, wenn Kinder in eine Zukunft ohne Hoffnung hineingeboren werden, dann fällt es schwer zu behaupten, daß sie ‚erlöst‘ seien. Auf diesem Hintergrund ist die Theologie der Befreiung zu verstehen: Theologie *darf* von Erlösung reden, das sollte ihre Größe sein; Theologie *muß* von Erlösung reden – das kann ihre Last werden. Wie soll man mitten in der Zerstörung des elementar Menschlichen dem Wort Erlösung noch einen Sinn beilegen? Die Überlegung drängt sich auf, daß derart offenkundige Unerlöstheit ein soziales und ökonomisches Phänomen sei, daß aber wiederum die Gestaltung der sozialen und ökonomischen Dinge von der Politik abhängt. Wenn aber Erlösung zumindest *auch* an die Politik geknüpft und Theologie Erlösungslehre ist, dann muß Theologie, um ihrem Gegenstand zu genügen, politisch werden: Das ist die Logik, die hier unausweichlich scheint. Damit ist in aller Kürze der Ausgangspunkt der

Theologie der Befreiung umschrieben; es kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß die Problemstellung als solche nicht nur berechtigt, sondern notwendig ist.<sup>45</sup>

## 2.2 Afrika

Der afrikanische Kontext erscheint weniger homogen als der lateinamerikanische. Zwar wird die Frage der Befreiung heute weltweit gestellt. Es ist daher kein Wunder, daß sich Theologen aus den verschiedenen Teilen der Dritten Welt im Zeichen der Befreiung zusammengeschlossen haben.<sup>6</sup> Dennoch sind die Fesseln, in denen der Afrikaner sein Unheil fühlt, nicht einfachhin die Erfahrung der Armut, die Wirtschaftsstrukturen, die Ausbeutung. Als wichtige Momente kommen in nachkolonialistischer Zeit die Suche nach der afrikanischen Identität hinzu, die Frage der schwarzen Rasse, in Südafrika bis heute ausgespielt im Gegenüber zur Privilegierung der weißen Rasse, in anderen jungen Staaten und Kirchen ausgetragen als Ruf nach den verschütteten Werten des schwarzen Menschen.<sup>7</sup> Es geht um die „Afrikanität“ des Afrikaners, um seine Identität als Afrikaner<sup>8</sup>, theologisch „um eine andere Art und Weise des Theologietreibens“.<sup>9</sup> Dabei spielt die mündliche Überlieferung, damit der Mangel an schriftlicher Dokumentation insofern eine wichtige Rolle, als sich schriftbegabte Kulturen der scheinbar „ärmeren“ Kulturen bemächtigt und ihnen mit fremden Sprachen auch fremde Denk- und Lebensgewohnheiten vermittelt, sie aber dafür der einheimischen Werte beraubt haben. Zur afrikanischen Theologie der Befreiung gesellt sich somit die schwarze Theologie, die nach einem Erlöser ruft, der gerade den schwarzen Menschen als schwarzen befreit und ihm seine schwarze Seele, die nicht an einer weißen gemessen und dann für verloren erklärt wird, zurückgibt.

Dabei ist noch ein weiteres zu beachten: Der afrikanische Mensch ist sich auf seine Weise der vielfältigen Bedrohungen seiner Existenz durch Krankheiten und Katastrophen sehr wohl bewußt. Er hat ein ausgeprägtes Bewußtsein des Bösen in der Welt und bemüht sich auf vielerlei Weise, es zu bekämpfen.<sup>10</sup> In diesem Zusammenhang ist schon deshalb auf die traditionellen Systeme der afrikanischen Heilsvermittlung, auf das Schamanentum und Zauberwesen, auf die Medizinmänner und Regenmacher, die Wahrsager und Propheten, auf die Rolle der Stammeshäuptlinge und Herrscher u. v. m. zu achten,<sup>11</sup> weil deren Einfluß sich heute auf neue Weise bis in unsere Welt hinein nachweisen läßt.

## 2.3 Asien

Noch weniger als Afrika und Lateinamerika lassen sich die unterschiedlichen Kulturgebiete Asiens – der indische Raum, Malaysia, Indonesien, die Philippinen, China, Korea und Japan, um nur die größeren zu nennen –, unter einem bestimmten Gesichtspunkt versammeln. Wir finden in Asien Armut, Bevölkerungsexplosionen, Arbeitslosigkeit, im Vergleich zu anderen Lebensstandards Unterentwicklung, aber in Japan zugleich eine der führenden Industrienächte der Welt. Es gibt funktionierende Demokratien und

autoritäre Systeme, in denen Menschen die grundlegenden Rechte auf freie Meinungsäußerung, politische Versammlungsfreiheit, Religionsfreiheit, internationale Kontakte u. ä. abgesprochen werden. Neben Ländern mit starken Spuren und Schichten einer anhaltenden Kolonialgeschichte in politischer, kultureller und religiöser Hinsicht gibt es die fernöstlichen Kulturen, die sich der christlichen Botschaft bislang nachdrücklich verweigert haben, während die Philippinen starke Berührungspunkte mit lateinamerikanischen Verhältnissen aufweisen. Die im Westen vielfach als Ideal vorgestellte Toleranz asiatischer Religionen konkurriert mit der religiösen Intoleranz islamisch beherrschter Völker, in denen die religiösen Minderheiten schweigend leiden, um größeres Unheil zu verhindern. Das Christentum aber erscheint mit seiner Heilsbotschaft gerade in Asien vielerorts als abendländische Importreligion, nicht zuletzt dort, wo es den traditionellen Hochreligionen Asiens begegnet, dem Hinduismus als dem Religionssystem Indiens und dem Mutterboden der Religion des Buddha, dem Taoismus und Konfuzianismus, die je auf ihre Weise sich selbst als Soteriologien darbieten.<sup>12</sup> Nirgends in der Welt erscheint das Christentum so relativiert wie in Asien. Vermutlich wird die Konkurrenz mit den nichtchristlichen asiatischen Soteriologien dem Christentum in Zukunft keinen geringeren Einsatz abverlangen als die auch in Asien um sich greifende Religionskritik westlicher Wissenschaftlichkeit, Technik und Säkularisierung.

Gerade Asien beweist aber heute zugleich auf eindrucksvolle Weise, wie sehr bei aller Betonung nationaler, kultureller und religiös-weltanschaulicher Eigenständigkeiten die Welt als ganze doch inzwischen von einem Prozeß internationaler, interkultureller und interreligiöser Verflechtung geprägt ist. Das aber erlaubt es keinem Teil der Welt mehr, sich als beherrschenden Zuschauer des Weltgeschehens zu gebärden, wo doch alle inzwischen an dem einen Welttheater mitspielen. Es zwingt foglich auch uns Christen, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die uns erfüllt“ (1 Petr 3,15). Diese Frage aber ist letztlich keine andere als die Frage in Mt 16,13, die Jesus selbst an seine Jünger gerichtet hat: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?“

### *3. Das christologische Interesse*

Bei der Beantwortung der Frage nach der Bedeutung Jesu zeigt sich, daß der Lebensort des Antwortenden zunächst hinter die Einstellung zu Jesus, d. h. hinter die Frage, wo und wie ich ihm begegne, auf welche Weise ich mir die Frage nach Jesus beantworte oder beantworten lasse, zurücktritt. Wer von Jesus spricht, steht in der Überlieferungsgeschichte des Mannes aus Nazaret oder tritt in sie ein. Insofern als sich diese Geschichte als „die Geschichte von einem Lebenden“<sup>13</sup> erweist, gewinnt die Frage nach der Bedeutung Jesu dann Aktualität für das Hier und Heute.

#### *3.1 Umgang mit der Tradition*

Verständlicherweise spiegelt sich in der außereuropäischen Theologie zunächst einmal das breite Spektrum abendländischer Theologie, soweit

diese in den verbreiteteren westlichen Sprachen, zumal im Englischen, aber auch im Spanischen und Französischen, zugänglich ist. Für den Bereich unserer Fragestellung heißt das: Die Diskussion spielt sich ab in den Spannungsfeldern

Christologie	-----	Soteriologie
Christologische Dogmen	-----	biblische Zugänge
Christologie von oben	-----	Christologie von unten.

Anders gesagt, die Frage nach dem christologischen Interesse sieht sich katholischerseits bestimmt von der Verkündigung Jesu als des Erlösers der Welt, wobei die Verkündigung dann ihre Richtschnur in der Christologie des Konzils von Chalkedon findet. Für das heutige Verstehen ergibt sich damit die Aufgabe eines mehrfachen Brückenschlags. Brücken sind zu schlagen zwischen

Jesu Zeit und unserer Zeit,  
Jesu Zeit und Chalkedon,  
Chalkedon und unserer Zeit.

Eine solche Aufreihung von Brückenschlägen provoziert aber sofort die Frage, ob bzw. warum der Brückenschlag zwischen Jesu und unserer Zeit, zwischen Jesus und uns nicht ausreicht, bzw. ob sich die Vermittlung über Chalkedon nicht erübrige, zumal Chalkedon für seine Zeit denselben Brückenschlag zu leisten hatte, den wir für unsere Zeit zu leisten haben.

Ohne auf die Frage nach dem Verhältnis von Dogmatik und Exegese, von kirchlichem Christusglauben und Jesus Christus als dem Erstkriterium der Christologie näher einzugehen,<sup>14</sup> läßt sich jedoch feststellen, daß die Frage nach der Bedeutung des traditionellen kirchlichen Christusglaubens wie auch die Frage nach den biblischen Zugängen zu Jesus dem Christus auch in den außereuropäischen Theologien behandelt werden.<sup>15</sup> Soweit aber die Rückfrage nach dem historischen Jesus ihrerseits unter dem Leitmotiv steht, das Einzigartige an Jesus von Nazaret zu erfassen, und sich im Ergebnis dann jede Christologie als zu kurzfristig erweist, die nicht soteriologisch beim Einsatz Gottes selbst zu unserem Heil endet, sind die beiden genannten Fragen am Ende doch im Zusammenhang zu sehen. Freilich ergeben sich, wie sich zeigen wird, je nach dem gewählten Ansatz und der Bedeutung, die im Zusammenhang damit der authentischen Lehre der Kirche zuerkannt wird, u. U. auch Einseitigkeiten und Verkürzungen der christologisch-soteriologischen Grund-auffassungen.

### 3.2 Relativierung des universalen Heilsanspruchs

„Es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden“ als der Name JESUS, heißt es in Apg 4,12. In einem detaillierten Überblicksartikel hat FELIPE GOMEZ gezeigt, wie vor allem im Kontext eines religiösen Pluralismus der christliche Anspruch, universales Heil zu verkünden, in Frage gestellt und relativiert wird.<sup>16</sup> Wenn nicht alles täuscht, sind es aber auch hier nochmals zunächst westliche Theologen, die zu Vorreitern einer Relativierung des in Christus begründeten universalen Heilsanspruchs werden. F. GOMEZ schreibt:<sup>17</sup>

„Die Begegnung mit anderen Religionen ist ein privilegierter Ausgangspunkt für eine Relativierung Jesu Christi. Troeltschs Ansicht über ein relativiertes Christentum fand weite Beachtung und führte dahin, daß andere Religionen in gleicher Weise als gültig angesehen wurden. Von einem relativierten Christentum, das man noch verständlich finden mag, gehen einige zu einer Relativierung Christi über, was eine völlig andere Frage ist. Beeindruckt von Radhakrishnans Kritik am christlichen ‚Absolutismus‘ als einem Rest des semitischen Begriffs von einem ‚eifersüchtigen Gott‘, hat John Hick, Birmingham, sich für eine ‚kopernikanische Wende‘ ausgesprochen, indem er die Christen auffordert, Christus als absolut nur für uns anzuerkennen, während andere ihre eigenen ‚Söhne Gottes‘ haben könnten. Einige Asiaten sind freilich nicht davon überzeugt, daß seine Argumente der Wirklichkeit der großen Religionen gerecht werden. Katholischerseits läßt Paul F. Knitter Hans Küng wie einen Konservativen erscheinen: Die ‚Exklusivität‘ des Christentums, so argumentiert er, ist nicht der Kern, sondern die Schale des Evangeliums, das Ergebnis jüdischer kultureller Kurzsichtigkeit.“

Wenn STANLEY J. SAMARTHA in der Verlängerung des erläuterten Gedankenganges schreibt:<sup>18</sup> „Es gibt keinen Grund für die Behauptung, daß die Religion, die sich in der Wüste um den Berg Sinai entwickelte, der Religion, die sich an den Ufern des Ganges entwickelte, überlegen ist“, führt das letztendlich über die Relativierung des christlichen Anspruchs hinaus zu seiner Abschaffung. Von hier aus stellt sich für die Zukunft die Frage nach der universalen Bedeutung des in Jesus Christus gewirkten Heils bzw. nach dem Zusammenhang von Universalität und kultureller Begrenztheit und Bedingtheit neu. Gelöst ist diese Frage freilich nicht dadurch, daß man den christlichen Anspruch seines Inhaltes entleert und ihn auch ohne die Inkarnation Christi schon überall in der Geschichte der Welt verwirklicht sieht.

### 3.3 Das Christusprinzip

Eine andere Form der Aushöhlung des christlichen Heilsanspruchs ist die trennende Unterscheidung von Christus und Jesus von Nazaret, in der aus dem „Christus“ ein in vielen menschlichen Gestalten sich verwirklichendes Prinzip oder Symbol der Erlösung, der Befreiung oder der befreienden Erkenntnis des Menschen wird. So schreibt RAIMONDO PANIKKAR in der Neuauflage seines Buches *Der unbekannte Christus im Hinduismus*:<sup>19</sup>

„Der Christ kann . . . philosophisch gesprochen nicht sagen, ‚Christus ist nur Jesus‘, da das Wörtchen ‚ist‘ nicht ‚ist nur‘ bedeuten muß, und theologisch gesehen ist in der Tat der auferstandene Jesus mehr als (aliud, nicht alius) nur der Jesus von Nazareth, was nur eine praktische *Identifikation* ist, die sich von der persönlichen *Identität* unterscheidet. Der Christ kann ferner nicht behaupten, ‚der Herr ist nur Christus‘, da unsere Erkenntnis des Herrn begrenzt ist“ (23).

„Zunächst habe ich den Namen ‚Christus‘ gewählt, gerade wegen der Bürde der Geschichte. Symbole entstehen nicht willkürlich, noch werden sie

von einzelnen Individuen geschaffen. Christus war und ist noch immer eines der lebendigsten Symbole der Menschheit, wenn auch ambivalent und vielumstritten . . ." (34).

Panikkar hat „keinen anderen Namen gewählt, weil die Bemühungen dieser Studie sich auf die Vertiefung und Erweiterung dieses besonderen Symbols und nicht auf ein anderes Symbol richten. . . . In diesem Buch steht Christus stellvertretend für das Zentrum der Wirklichkeit, den Kristallisationspunkt, um den herum das Menschliche, das Göttliche und das Materielle wachsen kann. Rama mag auch solch ein Name sein oder Krishna oder (wie ich glaube) Isvara oder Purusha oder gar Mensch“ (35).<sup>20</sup>

„Christus“ wird hier zu einem Symbol der den Menschen zu seinem Wesen befreienden Erkenntnis. Ähnlich wie bei vielen hinduistischen Denkern fällt auf,<sup>21</sup> welch geringe Bedeutung dem historischen Jesus, zumal seinem Kreuzestod zugemessen wird. Wird aber dann wirklich noch „Christus als der Gekreuzigte“ (1 Kor 1,23) verkündigt? Ist hier wirklich noch im Kreuz das Heil?

In diesem Zusammenhang sind auch Formeln wie „das Urfaktum ‚Immanuel‘“ bei KATSUMI TAKIZAWA oder der „Buddha-Christus“ bei FRITZ BURI zu prüfen. Auf der Suche nach einer Verständigung zwischen dem Buddhismus, wie er ihn zen- und amidabuddhistisch bei KITARO NISHIDA, SHIN'ICHI HISAMATSU u. a. kennengelernt hat, und dem bei KARL BARTH gelernten Christentum hat der japanische Philosoph lange um das Verständnis des Satzes „Jesus ist Christus“ gerungen.<sup>22</sup> Dabei vertritt er den Standpunkt, daß K. BARTH mit seiner Rede vom „Namen Jesus Christus“ letztlich auf „das ursprüngliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das ‚Urfaktum Immanuel‘ selbst, das weder ein hörbares Tun, noch ein sichtbares Symbol ist“, hingewiesen hat.<sup>23</sup> Allerdings hat BARTH seiner Meinung nach nicht streng genug zwischen diesem Urfaktum und dem „Namen Jesus Christus“, sofern dieser den in dieser Welt erscheinenden „Ausdruck“ des Urfaktums bezeichnet, unterschieden:<sup>24</sup>

„Daß es uns Christen absolut unmöglich ist, daß es unnötig und unerlaubt ist, den Heiland Christus in die Mauern der Kirche einzusperren, daß es dem Menschen wohl möglich ist, Christus, dem wahren Heil, ohne die Vermittlung durch die christliche Kirche und Liebe zu begegnen und das Heil für sich aus der Bibel direkt anzunehmen, daß wir Christen nie gegen andere Menschen, selbst gegen entschiedene Buddhisten und andere offensichtlichen ‚Heiden‘ mit dem Vorurteil auftreten dürfen, sie hätten bezüglich des wahren Gottes und seines Heils sicher weniger Verständnis als wir getauften Christen, daß wir vielmehr Gott von Herzen Dank sagen sollen, wenn wir dem umgekehrten Fall begegnen – alle diese Vorstellungen, die man bei keinem traditionellen Theologen im Westen findet, hat er in seiner ‚Kirchlichen Dogmatik‘ sehr vorsichtig, doch auch deutlich genug niedergeschrieben. Trotz alledem aber ist für ihn bekanntlich der entscheidend wichtige Name Jesus Christus bis zu seinem Tode kein Wort, das wie z. B. ‚Gnade‘ auch ein ‚allgemeiner‘ Begriff sein kann, sondern eben ein Eigenname.“

Zweifellos hat TAKIZAWA die von K. BARTH nicht überschrittene Grenze deutlich erkannt. Daß er diese Grenze von seiner buddhistischen Herkunft her für problematisch hielt, ist ebenfalls nicht zu übersehen. Ob er nicht am Ende aber doch der genuin christlichen Position naheblieb, können wir offenlassen.<sup>25</sup> Jedenfalls dürfte sein Ringen der Grund dafür sein, daß F. BURI TAKIZAWAS Denken „verworren“ anmutete.<sup>26</sup>

Für F. BURI sind sowohl der Buddha wie der Christus Symbole für die wahre „Sinnoffenbarung des Geheimnisses des Seins“, so daß er die beiden Symbole ineinssetzen kann<sup>27</sup>:

„Eine solche Zusammenschau des Buddha- und des Christus-Symbols könnte das Christentum von seiner im Widerspruch zu seiner geschichtlichen Problematik stehenden, exklusiven In-Anspruchnahme seiner zentralen Figur als Symbol eines falsch verstandenen Heilsuniversalismus bewahren. Aber sie könnte auch den Buddhismus davon abhalten, Buddha schlechthin mit dem Nichts zu identifizieren und auch das Selbst im Nichts aufgehen zu lassen. Der Buddha-Christus würde dann als eine besondere Größe unterschieden, sowohl vom Nichts bzw. dem Geheimnis des Seins als auch vom wahren Selbst, gewissermaßen in der Mitte zwischen beiden stehen als der Vermittler des besonderen Offenbarwerdens des unfaßbaren Geheimnisses des Daseins überhaupt als des Sinnes des Selbstwerden-Könnens des Menschen.“

In diesem Zusammenhang kommt BURI am Ende auf das Schweigen des Buddha und das Kreuz Jesu Christi zu sprechen.<sup>28</sup> Im Sinne seines Symbolverständnisses meint er die beiden „Symbole des Schweigens Buddhas und des Kreuzes Christi als normative Aussagen über Sinn und Ziel der Geschichte verstehen zu können“, insofern als die Geschichte buddhistisch im Nirvāṇa als dem Aufhören der samsarischen Wiedergeburt, christlich im Reiche Gottes als dem Ende der Dämonenherrschaft des gegenwärtigen Äons ihr Ziel erreicht. Deutlicher vielleicht als in einem hinduistischen Kontext geht es im buddhistischen Kontext um eine soteriologische Sinnspitze.

Hier ist nur zu bemerken, daß mit der Rede vom Christusprinzip oder Christussymbol einerseits die Universalität des christlich erhobenen Heilsanspruchs nicht in Frage gestellt werden soll, andererseits aber doch in dem Maße, als die im Bekenntnis zu Jesus dem Christus ausgesprochene Identität zwischen dem Grund unseres und der ganzen Welt Heil und Jesus von Nazaret aufgelöst wird, auch das eigentümlich christliche Bekenntnis aufgelöst wird. Das Eigentümlich-Christliche ist in der einzigartigen Mittlerstellung des Jesus von Nazareth verankert.<sup>29</sup> Klarsichtig schreibt der chinesische Theologe CHOAN-SENG SONG:<sup>30</sup>

„Wenn ich ein wenig abschweifen darf, dann möchte ich auf die Tatsache hinweisen, daß die meisten Apologeten der Religionen des Ostens immer versuchen, Universalität für ihre religiösen Lehren zu beanspruchen, aber niemals darauf aus sind, universale Geltung für ihre religiösen Gründergestalten zu fordern. Daher wenden sie auch die gleiche Betrachtungsweise auf das Christentum an, indem sie die Lehren Jesu als etwas anerkennen, dem sie zustimmen und das sie befolgen, andererseits weigern sie sich aber, mit dieser Zustimmung in diesem Jesus eine universale Geltung anzuerkennen,

die ihn über die Kategorie des Menschen stellt. Gemäß ihrer religiösen Lehre und Erfahrungen ist das, was sie zu erstreben haben, die Verschmelzung des Besonderen mit dem Universalen. Ihre Religionen bieten also die Möglichkeit, daß jedes Besondere, theoretisch gesehen, zum Universalen werden kann.“

### 3.4. *Der Gekreuzigte*

Gleichsam auf der Gegenseite stehen all jene Theologen, die beim irdischen Jesus ansetzen und ihn sehen, wie er „sympathisch“ in die Leidensgeschichten der Menschen und der Völker eintaucht und seine eigene Leidensgeschichte am Kreuz vollendet. Wer beim irdischen Leben Jesu ansetzt, muß dessen Geschichte bis zu seinem Tod erzählen. Hierbei ist es dann zunächst gleichgültig, ob die biblische Orientierung oder die Aktualität gegenwärtiger Leidenserfahrung den Blick auf Jesus richten läßt.

Die Gestalt des Gekreuzigten ist aus den Christologien der Theologie der Befreiung nicht wegzudenken. Wo sie im österlichen Lichte ihre Deutung findet, wird das Kreuz wie immer wieder in der Geschichte der Kirche zum Zeichen umfassenden Heils, – freilich eines Heils, das sich nicht in der passiven Hinnahme irdischen Leidens und irdischer Zustände erschöpft, sondern zu einem heilsentsprechenden, weltverändernden Handeln anstößt. Die Wirksamkeit dieser Mitte christlichen Lebens ist aber nicht nur nachweisbar für Lateinamerika, sondern auch dort, wo die lateinamerikanische Theologie der Befreiung in Afrika und Asien Furchen zieht, in Südkorea, in den Philippinen.<sup>31</sup>

Die Spur, die durch Jesu Leben zum Kreuzestod führt, ist aber, wie nicht zuletzt im Anschluß an K. BARTH und andere Vertreter einer reformatorischen Kreuzestheologie deutlich wird, zugleich die Spur, die vom „Schmerz Gottes“ zur Menschheit führt. In diesem Sinne hat der japanische Theologe KAZOH KITAMORI bereits 1958 seine Theologie unter das Stichwort des „Schmerzes Gottes“ gestellt.<sup>32</sup> Diesen „Schmerz Gottes“ denkt er als japanischer Christ, also aus seiner Verankerung in der christlichen Glaubenstradition heraus in seiner heimischen Kultur nach. Dabei wird ihm das japanische Verständnis des Schmerzes zu einem Weg, die göttliche Liebe als eine Liebe zu erkennen, die den trifft, der die Liebe nicht verdient hat und für den er dennoch seinen einzigen geliebten Sohn in den Tod gibt. Der Schmerz Gottes ist es, der den Menschen in der „Analogie des Schmerzes“ (Gottes) zur Wahrhaftigkeit eigenen Schmerzes führt und damit in die Ernsthaftigkeit ethischen Verhaltens einweist.<sup>33</sup> Für KITAMORI zeigt sich in Jesu Kreuzestod die Unvergleichlichkeit des an Jesus Christus offenbar werdenden Schmerzes Gottes, der den Menschen im Heilsereignis des Kreuzes zu einem verantwortungsbewußten Handeln in der Welt befähigt und befreit.

Rund 20 Jahre später hat ein anderer Japaner, KOSUKE KOYAMA, mit dem Titel seines Buches *Das Kreuz hat keinen Handgriff* auf seine Weise die Unvergleichlichkeit des Kreuzes zum Ausdruck gebracht. Anschaulich beschreibt er seinen kreuztragenden Jesus:<sup>34</sup>

„Das Bild etwa eines Jesus, der ein Kreuz so trägt wie ein amerikanischer Geschäftsmann in Hongkong sein Aktenköfferchen, ist theologisch steril und missionarisch abstoßend. Wir können Jesus bartlos darstellen. Wir können ihm eine Krawatte umbinden, ihm eine Brille aufsetzen und ein Transistorradio in die Hand drücken. Wir können ihn sogar eine farbige Diners-Club-Karte in der Hand halten lassen. Aber versieht man sein Kreuz mit einem Griff, so daß er es tragen kann wie ein Geschäftsmann sein Köfferchen, dann hat der christliche Glaube den Boden unter den Füßen verloren; dann ist die Theologie paralytisch und die christliche Ethik ihrer inneren Inspiration verlustig gegangen. Ein solcher Jesus, der sein Kreuz trägt wie ein anderer sein Köfferchen – letztlich weist das auf einen Gott hin, der die Welt ebenso wie ein Mensch sein Köfferchen trägt –, bedeutet den Herzinfarkt des Glaubens. Wie gründlich, wie faszinierend, effekt- und kraftvoll die an einen solchen Jesus anknüpfende Theologie auch immer sein mag: Sie kann der rettenden Botschaft selbst und dem Weg, auf dem nach biblischer Überlieferung unsere Rettung geschieht, nicht gerecht werden. In der Bibel hat das Kreuz keinen Griff.“

Hier ist nun auch die mit der im Anschluß an Phil 2,7 („ekenösen“) kenotisch genannten Christologie verbundene Soteriologie zu erwähnen. Sie ist einmal wirksam, wo die „Selbstentäußerung“ Gottes in Jesus Christus diesen zum radikal armen Jesus auf der Seite der Armen und Kleinen, der Sünder und Zöllner, m. a. W. auf der Seite des armen „Volkes“ werden läßt,<sup>35</sup> sodann aber auch, wo es in Asien zur Begegnung mit den buddhistischen Grundverständnissen von *anātman* = Nicht-Ich, Ich-/Selbstlosigkeit und *sūnyatā* = Leere kommt, in denen die radikale Selbstentäußerung und Selbstverleugnung ihren Ausdruck finden.<sup>36</sup> Sowohl in den befreiungstheologischen Christologien wie in der vom Umfeld des Buddhismus geprägten Christologie hat die Rede von Gott, der in Jesus Christus in das Andere seiner selbst, in das Menschsein als das Nicht-Gott-Sein, sich selbst entäußernd eintritt, starke Resonanz. Das ist schon deshalb der Fall, weil das Eintauchen Gottes in die Gott entfremdete, von Gott abgekehrte Welt diese dadurch, daß Gott sich auf ihre Seite stellt, erneut auf die Seite Gottes zieht. Höhepunkt dieses Ereignisses ist die Stunde des Todes Jesu, die Stunde seines Todesschreies (Mk 15,37f.).<sup>37</sup> Dieser Schrei ist paradox: Einerseits ist Gott fern, ohnmächtig, gleichsam nicht existent, *ver-nicht-et*. Andererseits hält der Schrei Jesu die *An-sprache* dieses *ver-nicht-eten* Gottes durch: Indem Jesus ihn anruft, setzt er den abwesenden Gott in ganz neuer Weise gegenwärtig. Die am menschlichen Schicksal Jesu, letztlich an seinem Tod orientierte Soteriologie verliert dort nicht ihre Höhe und Tiefe, wo das menschliche Schicksal an seinen Gott und Vater gebunden bleibt. Entsprechend muß sich jede wahre Jesusnachfolge im Horizont der bleibenden Gottverbundenheit Jesu vollziehen.

#### 4. Soteriologische Modelle

In einem abschließenden Teil wollen wir in einer gewissen regionalen Ausrichtung drei Modelle christologischer Soteriologie vorstellen. Für den lateinamerikanischen Raum wählen wir im Anschluß an sein Buch *Jesus*

*Christus, der Befreier* L. BOFF, für den afrikanischen Raum CHARLES NYAMITI und seine Ahnentheologie als Ansatz einer neuen Christologie, für Asien ALOYSIUS PIERIS und sein Ringen um die christliche Soteriologie inmitten der Konkurrenz andersreligiöser Soteriologien. In allen drei Fällen geht es darum, bipolar das Verhältnis zwischen der heilsbedürftigen Situation der Welt und dem Heilswerk Jesu Christi zu bestimmen. Insofern als die Heilsbedürftigkeit bzw. das Unheil in christlicher Sicht kein konstitutives Merkmal der Welt ist, sondern in der Konkretheit der Geschichte Gestalt annimmt, reicht es nicht aus, von der menschlichen Heilsbedürftigkeit nur in zeitloser Abstraktheit zu sprechen, sondern ist diese in Raum und Zeit immer neu zu bestimmen. Freilich bleibt dann das an den historischen Jesus von Nazaret und seinen Tod gebundene Heil christlich ein Fixpunkt, dessen Vermittlungsweg und -prozeß zwar reflektiert und diskutiert, das aber in der Identität von Jesus und Christus – „Jesus ist der Christus“ – nicht in Frage gestellt werden kann. Das bleibt gültig, auch wenn die heute vielgebrauchte Formel „concretum universale“ als Ausdruck der seit der europäischen Neuzeit in der abendländischen Theologie mit Nachdruck verhandelten Fragestellung auf ihre Weise überall wiederkehrt, wo Jesus der Christus als der konkrete Heilsbringer der Welt vorgestellt und bezeugt wird. Wie sich aber in der genannten Bipolarität die Gewichte verschieben, läßt sich an den konkreten Modellen deutlicher erläutern. Sie dürften im übrigen eine Prognose bestätigen, die ich voll mit EUGEN BISER teile.<sup>38</sup>

„Vermutlich ist die so heftig umstrittene ‚Befreiungstheologie‘ lediglich eine erste Stimme, mit der sich bisher stumme Bereiche kollektiver Glaubenserfahrung zu Wort melden. Und es liegt auf der Hand, daß sich der Dialog mit ihr noch vergleichsweise einfach gestalten wird, verglichen mit den Sprachbarrieren, die im Disput mit den Glaubensformen negroider und asiatischer Herkunft zu überbrücken sind.“

#### *4.1. Heil in der Nachfolge Jesu: Jesus Christus der Befreier*

Eine gute Bestätigung der Biserschen Vermutung bietet BOFFS Behandlung der Christologie und Soteriologie. Sie zeigt, daß die lateinamerikanische Theologie der Befreiung allen scheinbar widersprechenden Stellungnahmen zum Trotz sich zunächst einmal in hohem Maße der abendländischen Tradition christlicher Verkündigung und Theologie verpflichtet weiß. In der deutschen Veröffentlichung hat L. BOFF drei ursprünglich unabhängige Bücher sowie Teile eines vierten Buches neu geordnet und zusammengefaßt, so daß es in den drei Teilen um Jesus Christus den Befreier, um das Leiden Christi und das Leiden der Welt und um die Auferstehung Christi und unsere Auferstehung im Tod geht. Gerade weil der konkrete befreiungstheologische Situationsansatz, auch wenn er nicht völlig ausgeblendet ist, aus von L. BOFF selbst genannten Gründen<sup>39</sup> sehr stark zurückgenommen ist, treten die „klassischen“ Fragestellungen der verhandelten Traktate um so stärker in Erscheinung. In den drei Teilen des Boffschen Werkes finden wir bei aller zugestandenen Originalität, die sich aber – wie gesagt – nur bedingt als

typisch lateinamerikanische Originalität erweist, die traditionellerweise behandelten Fragen:

– Was wollte Jesus Christus? (43) Wer war er eigentlich? (101) – die Geschichte der Geschichte Jesu (185); das hermeneutische Problem (205).

– Die Bedeutung des Todes Jesu (76). Wie könnte Jesus seinen eigenen Tod interpretiert haben? (270) – Interpretationen des Todes Jesu in den urchristlichen Gemeinden (296), in der theologischen Tradition (313) – die Theologie des Kreuzes und des Todes Jesu vor dem Horizont heutiger Theologie (331).

– Die Auferstehung als der letzte Sinn des Todes Jesu (193) – Interpretationen des Glaubens an die Auferstehung (375) – die Ergebnisse der kritischen Exegese der Auferstehungstexte (388) – Auferstehung: Eine Utopie des Menschen ist Wirklichkeit geworden (89).

Einen neuen Akzent erhält die vorliegende deutsche Ausgabe des Boff'schen Christusbuches dadurch, daß die ursprünglichen Eingangskapitel über die „Geschichte der Geschichte Jesu“ und über das hermeneutische Problem zum Anhang des ersten Teils wurden und ein neues Kapitel „Jesus Christus, der Befreier: Zentrum des Glaubens an der Peripherie der Welt“ an den Anfang gesetzt wurde. In diesem Kapitel reflektiert Boff auf die theologische Methodik, die nach ihm von zwei Daten bestimmt ist: dem Gewicht der konkreten lateinamerikanischen gesellschaftlich-politischen Konstellation und dem gesellschaftlichen Ort, von dem die theologische Reflexion ihren Ausgang nimmt (vgl. 21–24). Für die Soteriologie führt das zur Frage:

„Wie muß man Jesus Christus angesichts der Forderungen einer bestimmten Situation denken, predigen und leben, damit er als das vermittelt wird, was der Glaube von ihm verkündet, das heißt als Erlöser?“ (21).

BOFF kommt hier zu jener Bipolarität, von der zu Beginn dieses Kapitels die Rede war. Allerdings richtet er den Blick an dieser Stelle weniger auf die Abläufe der Theologiegeschichte als auf die theologisierenden Subjekte und ihren gesellschaftlichen Ort. Boff unterscheidet zwischen dem „epistemologischen“ und dem „sozialen“ Ort der Theologie (vgl. 23); im Vordergrund steht für ihn hier der zweite. So formuliert er im Hinblick auf seine eigene Theologie:

„Die Christologie, die Jesus Christus als Befreier verkündet, will sich für die wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Befreiung der unterdrückten und beherrschten Völker einsetzen. Sie stellt darauf ab, die theologische Relevanz zu erfassen, die in der geschichtlichen Befreiung der großen Mehrheit unseres Erdteils liegt, und sie sagt: das also müssen wir denken; das ist der Weg, auf dem wir die Praxis anregen müssen. Sie will den Inhalt der Christologie auf eine solche Weise artikulieren und einen solchen Stil schaffen, daß die befreienden Dimensionen im historischen Weg Jesu hervortreten.

Mit anderen Worten: Gerade der Kontext von Unterdrückung und Abhängigkeit auf allen Ebenen, der ja auch sein Gegenteil – die Befreiung – um so eindringlicher macht, ermöglicht es der Christologie in Lateinamerika, Jesus Christus als Befreier zu denken und zu lieben“ (22).

Der Bezugspunkt dieser Theologie ist klar: Er „ist nicht das ‚moderne Ich‘, sondern der ‚arme andere‘“.40 Anders gesagt: Die Frage nach dem Heil wird nicht in der Perspektive des selbstgewissen abendländisch-neuzeitlichen Ich – „Rette deine Seele!“ –, sondern von den Marginalisierten an der gesellschaftlichen Peripherie her – „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25,40) – gestellt. Das aber führt dahin, daß Jesus selbst neu gesehen wird, seine irdische Existenz, seine Lebenspraxis als befreiender Umgang mit den Armen und Sündern, den Anstoßerregenden, Trinkern, Aussätzigen und Dirnen (vgl. 33 u. ö.), sein Tod an der Seite der Sünder als Preis für die Befreiung durch Gott, – mehr noch, daß Gott von Jesus her und in Jesus – „ein menschlicher Gott und ein göttlicher Mensch“ (126) – neu gesehen wird (vgl. 126–144. 170f., 175ff. u. ö.) und daß christliches Verhalten in der Nachfolge Jesu „eine verantwortliche Antwort auf ein vorgegebenes Wort“ – Gottes Wort – (178) wird. Damit ist der *Christus praesens* kein Erkenntnisobjekt, sondern er lebt in der Nachfolge der Jünger:

„Christologische Rede darf nie ein Reden über Jesus sein. Es gibt keine höhere Instanz, von der aus wir objektiv und unparteiisch über ihn reden könnten. Nur über Sachen kann man reden, nie aber über Menschen und über Gott. Wer wirklich Theologe ist, kann nur *ausgehend* von Jesus sprechen, das heißt aus einer Betroffenheit von seiner Gestalt, so wie er sie in Glaube und Liebe erfährt. Nur so, das heißt: Wenn er sich auf sein Leben einläßt, wird ihm seine Bedeutung aufgehen, und er wird beginnen, im Menschen Gott und in Gott den Menschen zu sehen“ (128).

Entsprechend gilt: „Das Kreuz soll nicht verstanden werden: Der Christ soll es als ein Ärgernis auf sich nehmen“ (338). Es „ist der Tod aller Systeme, denn es läßt sich in kein System integrieren“ (344). Und doch: „Auch wenn es absurd ist, ist das Kreuz der Weg zu einer großen Befreiung, vorausgesetzt, du nimmst es in Freiheit und in Liebe auf dich. Denn dann nimmst du dem Kreuz seine Absurdität und befreist du auch dich selbst.“ (Ebd.). Und nochmals: „Das Kreuz ist nicht da, um verstanden zu werden. Es ist da, damit der Mensch es auf sich nehme und den Weg des Menschensohnes gehe, der auch dieses Kreuz auf sich genommen und uns dadurch erlöst hat“ (345).

Betroffenheit von der Unheilssituation des Volkes und Betroffenheit von der Gestalt Jesu, Wille zur Befreiung des Volkes und Wille zur Nachfolge Jesu, theologische Reflexion, gesellschaftliche Praxis und spirituelle Verbundenheit mit Jesus bilden hier eine eindrucksvolle Einheit. Die Theologie der Befreiung und Jesus Christus der Befreier sind aber dann für Boff auch „der schmerzvolle Aufschrei unterdrückter Christen, die an die Tür ihrer reichen Brüder und Schwestern klopfen und um alles oder um nichts bitten. Was sie wollen, ist nur: Mensch sein, als Person akzeptiert werden, und daß man sie kämpfen läßt, um ihre eingesperrte Freiheit zurückzubekommen“ (41f.).

#### 4.2. Heil aus der Blutsverwandtschaft mit Jesus: Jesus Christus der Urahn

Auch wenn es in Afrika noch kein den Christologien L. BOFFS oder JON SOBRINOS vergleichbares Werk gibt, sind gewisse Desiderate und Grundlinien einer zu entwickelnden Christologie und Soteriologie doch deutlich erkenn-

bar. Sie haben als gemeinsamen Konzentrationspunkt die Tatsache, daß eine überzeugende afrikanische Soteriologie den schwarzen Menschen als solchen in das Heilswerk Christi einbeziehen muß. Aus diesem Grunde ist die Rede vom „schwarzen Christus“,<sup>41</sup> von Christus dem „Proto-Ahn“,<sup>42</sup> dem Ahnen oder Urahn.<sup>43</sup> Hierbei kommt es zu einer Zusammenführung von christlichem Glauben an die das Menschengeschlecht erlösend-heilende Inkarnation Gottes in Jesus Christus und Grundideen der afrikanischen Anthropologie. Es ist aber gerade die Blutsverwandtschaft Jesu mit dem Menschengeschlecht, die für den Afrikaner zum Ansatz einer Christologie wird, die ihn als Afrikaner besonders betrifft.<sup>44</sup>

Wir erläutern die afrikanische Position von C. NYAMITI her, der seine Christologie ausdrücklich im Zeichen der Ahnentheologie entworfen hat. Zu den Ahnen gehören alle toten Mitglieder einer gesellschaftlichen Gruppe, die von den Lebenden kultisch eine ähnliche Verehrung erfahren wie die toten Eltern, so daß zwischen Eltern-Ahnen und Geschwister-(Bruder- oder Schwester-)Ahnen zu unterscheiden ist (1981: 9f.). Christus läßt sich insofern als Bruder-Ahn ansprechen, als er zur adamitischen Menschheit gehört. Im Blick auf das afrikanische Selbstverständnis ergeben sich hier zunächst folgende Ähnlichkeiten:

(a) Wie der tote Bruder ist Christus aufgrund seiner Blutsverwandtschaft von Adam her mit uns verwandt. In Tod und Auferstehung bindet er schon aufgrund seines Menschseins auch seine Verwandten näher an Gott.

(b) Der „übernatürliche“ Status der Ahnen verleiht auch Jesus als Menschen „übernatürliche“ Kräfte der Vermittlung zwischen Gott dem Vater und den menschlichen Geschwistern.

(c) Wie die Ahnen, die als Erwachsene sterben, ist auch Christus sowohl ein Vorbild menschlichen Verhaltens als auch die Quelle gemeinsamer Tradition und Stabilität.

(d) Wie im Falle der Ahnen gibt es eine regelmäßige Kommunikation zwischen Christus und seinen Jüngern, in Gebet und Opfer, wobei Christus seinerseits zeitliche und ewige Güter vermittelt.

(e) Eine Vernachlässigung des Kontakts von seiten der Christen ist eine Beleidigung Christi, die sich in körperlichem und seelischem Unglück auswirken, aus denen sich aber der Mensch in der Umkehr des Herzens befreien kann.

(f) Christus „besucht“ die lebenden Christen durch andere, mit denen er sich auf „mystische Weise“ identifiziert. Er ist ihnen nahe in den Sakramenten, zumal in der Eucharistie.

(g) Wie die Lebenden und ihre Bruder-Ahnen gemeinsame Eltern haben, so ist die erste Person der Trinität „der gemeinsame und unmittelbare Vater und Mutter Christi und seiner irdischen Glieder“ (1981: 11f.).

Die aus der afrikanischen Anthropologie entwickelten Ähnlichkeiten im Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern betreffen zunächst Jesu Menschsein. Sie dürfen nach NYAMITI allerdings nicht dahin führen, daß die Unterschiede zur afrikanischen Ahnensicht übersehen werden (vgl. 1981: 12–15). Deutlicher Maßstab der Unterscheidung ist für NYAMITI der Glaube an Jesus als wahren

Gott und waren Menschen. Mit diesem Maßstab kann NYAMITI auf Unterschiede zum afrikanischen Denkansatz aufmerksam machen. Nun ist Jesu Blutsverwandtschaft mit der Menschheit, wie gesagt, an seine adamitische Herkunft gebunden. Damit transzendiert Jesus aber wie Adam schon in seiner menschlichen Abkünftigkeit alle Grenzen des Clans, der Stämme und Rassen. Insofern aber als er aufgrund seiner hypostatischen Union als Gott und Mensch alle Grenzen der Blutsverwandtschaft übersteigt, ist Jesus grundsätzlich Bruder und Mittler aller menschlichen Wesen, gleichgültig, ob diese adamitisch sind oder nicht, weil der letzte Ursprung des Urahnens Jesus nicht menschlicher, sondern göttlicher Natur ist.

Wie aber Jesu Bindung an seinen Vater einzigartig ist, so ist es dann auch sein Heilswirken bzw. seine Heilsvermittlung. Das wird für NYAMITI zum Anlaß, die zuvor aufgeführten Ähnlichkeiten im Lichte der Göttlichkeit Jesu erneut zu bedenken und sie auf ihren tiefsten Sinn hin auszuleuchten. Hier aber zeigt sich: Nichts von dem, was an menschlicher Ahnenbindung, wie sie die Afrikaner kennen, positiv ist, ist für das Verhältnis Jesu zu den Menschen zu leugnen. Wohl aber überwindet die christliche Sicht alle Fehlformen der Ahnenverehrung. So befreit sie den Menschen von der abergläubischen Überzeugung, daß sich die Ahnen durch Tiere mitteilen, von äußerlichem, magisch wirksamem Ritual. Sie läßt den Menschen über die natürliche Blutsverwandtschaft hinaus in eine frei gewählte Brüderlichkeit hineinwachsen.

Die doppelte Verankerung bzw. Sinndeutung des Ahnen Jesus Christus zeigt sich auch im doppelten Definitionsversuch NYAMITIS. Einmal ist die Definition des Bruder-Ahns auf Jesus anwendbar:

„Ein Bruder-Ahn ist der Verwandte einer Person, mit der er ein gemeinsames Elternteil hat, für die er Mittler zu Gott und Archetyp des Verhaltens ist und mit der er – dank seines im Tod erlangten übernatürlichen Status – regelmäßige heilige Kommunikation pflegen kann“ (1981: 16).

Aus der trinitarischen Verankerung aber ist die Ahnenschaft Jesu zu sehen „als die immanente Beziehung zu seinem göttlichen Ahnen mit der durch Inkarnation und Erlösung angenommenen Menschheit; sie ist m. a. W. der erlösende Abstieg des menschengewordenen Logos“ (1981: 27). Hier unterscheidet NYAMITI nochmals zwischen der „prinzipiellen“ und der „faktischen“ Ahnenschaft. Die „prinzipielle“ bezeichnet den gerade beschriebenen erlösenden Abstieg des Logos, die zweite diesen „Abstieg, insofern er unmittelbar (direkt) mit unserer aktuellen Heiligung durch die habituelle Gnade verbunden ist“ (1981: 28).

Die Beschreibung des Ansatzes von C. NYAMITI zeigt, wie ein von der Tradition christlichen Denkens geprägter Theologe sich bemüht, einerseits dieser Tradition gerecht zu werden, andererseits aber jenen Ansatzpunkt in der einheimischen Anthropologie und Religiosität zu finden, die das Erlösungswerk Christi als das afrikanische Selbstverständnis in seinem Wesen zu sich selbst befreiende, es reinigende, heilende und erhöhende Heil anbietet.

#### 4.3 Heil aus der Teilhabe an Jesu Selbstentäußerung im Jordan und auf Golgota:

##### *Jesus Christus der Religionen*

Der vergleichsweise stärksten Herausforderung begegnet die christliche Heilsvorkündigung dort, wo ihr extensiv und intensiv ein gleicher Heilsanspruch entgegengesetzt wird. Das ist da der Fall, wo die Bewährung des christlichen Heils nicht allein in innerweltlichen Unheilssituationen und angesichts des Rufs nach regional-kultureller Identität gefordert ist, sondern ihm Soteriologien begegnen, die wie die christliche keine Begrenzungen in Raum und Zeit, durch Stammes-, Kasten- und Klassengrenzen oder Zugehörigkeit zu bestimmten Kulturtraditionen kennen, sondern sie als *Weltreligionen* transzendieren. Kontinent der Begegnung von Weltreligionen ist vorrangig Asien. Von dort her stellen wir abschließend ein drittes Modell vor, das der in Sri Lanka gebürtige A. PIERIS umrißhaft gezeichnet hat.<sup>45</sup>

PIERIS entwickelt seine Vorstellungen vor einem gesellschaftlichen Hintergrund, der weniger nach „Inkulturation“ als nach „Inreligionisation“ ruft (vgl. 81). Nach PIERIS ergibt in Asien die Herauslösung der Religion aus der Kultur bzw. der Religion aus der Philosophie wenig Sinn. Kultur und Religion sind „überlappende Facetten einer unteilbaren Soteriologie, die gleichzeitig eine Lebensauffassung und einen Erlösungsweg darstellt; es handelt sich um eine Philosophie, die im Grunde eine religiöse Weltanschauung ist, wie auch um eine Religion, die eine Lebensphilosophie ist“ (88f., vgl. 156).<sup>46</sup>

Innerhalb dieser unteilbaren Soteriologie unterscheidet PIERIS dann mit Hilfe seiner Unterscheidung von kosmischen und metakosmischen Religionen eine „zweidimensionale Soteriologie“ (vgl. 84ff.135.139). Als kosmisch bezeichnet er die bislang weithin abwertend als „Animismus“ bezeichnete Stammesreligiosität, als metakosmisch jene Religionen, „welche die Existenz einer Realität jenseits der Erscheinungen postulieren, die jedoch im Kosmos immanent wirksam und der menschlichen Person über einen Erlösungsweg zugänglich ist, entweder durch *Agape* (erlösende Liebe) oder durch *Gnosis* (erlösende Erkenntnis)“ (84). In Asien ist der kosmische Religionstyp weithin in eine der drei metakosmischen Religionen, Hinduismus, Buddhismus und Taoismus integriert –, jedoch so, daß sich beide Typen gegenseitig ergänzen und eine „zweidimensionale Soteriologie“ bilden, „die zwischen dem kosmischen *Jetzt* und dem metakosmischen *Jenseits* eine gesunde Spannung aufrechterhält“ (85).

In diese Situation hinein stellt *Pieris* die Frage nach Jesus, genauer: seine Aufforderung zur „Rückkehr zu Jesus“ (117). Diese ist für ihn keine Rückkehr zu einem „Christusprinzip“, sondern Hinwendung zu dem, „was absolut und einzigartig ist, ... was alle größeren Religionen, die einen in theistischer, andere in nichttheistischer Formulierung, seit Jahrhunderten verkünden als das Mysterium der Erlösung, das sich zumindest in dreifacher (wenn nicht trinitarischer) Form kundtut:

1. Erlösung als *erlösungswirkendes ‚Jenseits‘*, das für den Menschen zum *erlösungswirkenden ‚Innen‘* wird (z. B. Jahwe, Allah, Tao, Nirwana, Tathata, Brahman-Atman),

2. dank einer *erlösungswirkenden Vermittlung*, die ihrem Charakter nach zugleich Offenbarung ist (z. B. Tao, Marga, Dharma, Dabar, Ebenbild) und

3. eine (gegebene) menschliche *Erlösungsfähigkeit* und/oder *Erlösungskraft*, die paradoxerweise der menschlichen Person innewohnt (purusa, citta, atman usw.) obwohl sie reines ‚Nichts‘, bloßer ‚Staub‘, ‚seelenlos‘ (anatman), Teil einer geschaffenen ‚Illusion‘ (maya), eingesenkt in dieses kosmische ‚Tal der Tränen‘ (samsara) ist, aus dem heraus man sich nach vollkommener Erlösung sehnt“ (117).

Auf der Suche nach der „Entdeckung der *empfindsamen und ansprechbaren Stelle im asiatischen Herzen*, an der Jesus, wenn er uns seine Geschichte nacherzählen läßt, die richtige Sprache findet“ (ebd.), vertritt PIERIS seine These, „daß Jesus sein Selbstverständnis und seine Selbstoffenbarung durch sein ‚baptismales Eintauchen‘ in die Realität Asiens entwickelte“ (118).

Die Taufe Jesu deutet PIERIS von den zwei Polen im Leben Jesu her, seiner Taufe im Jordan und seiner Selbstentäußerung (Kenose, vgl. 18–22.158f.) am Kreuz auf Kalvaria (vgl. 71–78.118ff.158ff.). Ekklesiologisch fortgeschrieben, besagt die Nachfolge Jesu heute ein Eintauchen in den „Jordan der asiatischen Religiosität“ (71) und eine Selbstentäußerung auf dem „Kalvaria der asiatischen Armut“ (75). Bei der Taufe im Jordan steht Jesus dort, wo die beiden Spiritualitätsströme sich treffen und zusammenfließen (vgl. 72):

„Als er in den Jordan hineinschritt, um sich mit den religiösen Armen auf dem Land zu identifizieren, als er die Initiation unter diesem großen asiatischen Guru (d. h. Johannes; H. W.) suchte, da offenbarte er dem Volk seine eigene erlösende Rolle als Lamm/Knecht Gottes, als geliebter Sohn (Gottes), als Wort, das man hören soll, als Geber des Geistes . . . wie es die zeitgenössische Kultur formulierte. Indem er in den soteriologischen Kern seiner Kultur eintrat, offenbarte er seine Erlösersendung.

Doch der Jordan war nur der Anfang von Golgota. Die erste Taufe sollte bald zu der zweiten führen. Kann es eine echte Religiosität geben ohne die schmerzliche Teilnahme an den Konflikten der Armen? Eine Abba-Erfahrung ohne Kampf gegen den Mammon? Praktisch konspirierte die vom Geld befleckte Religiosität seiner Zeit mit der fremden Kolonialmacht – jene eingefleischte Allianz zwischen Religion und Mammon, die bis zum heutigen Tag in Asien fort dauert –, um das Kreuz aufzurichten, an dem allein Jesus seine wahre Identität offenbaren konnte: ‚Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn‘ (Mk 15,39)“ (118).

Auf die heutige Situation übertragen, plädiert PIERIS gegen die verschiedenen Formen eines „kolonialistischen Christus“ zugunsten eines Christus, den er „Christus der Religionen“ nennt (vgl. 80.113f.164–176). Im Sinne der Jordantaufe Jesu ist nach PIERIS die einzige Tür, die Jesus in Asien einlassen kann, der soteriologische bzw. befreiende Kern der Religionen, die den Kulturen Asiens Gestalt und Festigkeit gegeben haben (vgl. 113). Hier bedarf es dann einer völlig neuen Verständigung über den vielgebrauchten Begriff einer „Taufe der Kulturen“ (vgl. 159.230). Danach bedürfen nicht die Kulturen der Taufe, sondern die Kirche bedarf der Taufe im „Jordan der asiatischen Religiosität“ (71). Freilich bringt diese dann jene Unterscheidung der Geister mit sich, die in Asien heute in der Nachfolge Jesu zu üben ist (vgl. 71,113).

Sosehr Momente der „gnostischen Soteriologie“ des Buddhismus eine Herausforderung für ein Christentum darstellen, das die gültigen Grundelemente einer solchen Soteriologie in seiner Geschichte vergessen hat (vgl. 87–91.122–130.158f. u. ö.), sosehr bedarf aber doch eine Theologie, die nach dem Christus der Religionen ruft – Ansätze dazu sind für PIERIS der „gnostische Christus“ im 19. Jahrhundert, der „ashramitische“ und der „universale Christus“ in der 2. Hälfte unseres Jahrhunderts (vgl. das Schaubild 171) –, einer fundamentalen Öffnung für das Problem der Armut und der Befreiung aus der Armut. Pieris geht soweit zu sagen, daß der einzige Berührungspunkt zwischen gnostischer und agapeischer Spiritualität die Überzeugung sei, daß die freiwillig gewählte Armut eine Heilserfahrung sei (vgl. 129). In diesem Sinne wird „Jesus als Gottes Selbstentäußerung (Kenosis)“ zur Bestätigung der buddhistischen Askese des Verzichtes (ebd.). Vor dem Kreuz Jesu, der auf der Seite der Armen steht (vgl. 29–42.75–78.114ff. u. ö.), gilt aber dann:

„Eines ist gewiß: Wenn die Offenbarungs- und Mittlerdimension des Erlösungsmysteriums (das niemals aufgehört hat, wie eine nicht untergehende Sonne am soteriologischen Horizont zu leuchten) sich unzweideutig in dem menschlichen Jesus-Ereignis kundtun sollte, dann ist dieses Ereignis vorrangig die Brücke, die *heute* den Jordan der Religionen Asiens mit dem Golgota der Armut Asiens verbindet. Hier werden die asiatischen Kulturen ihren Schatz an Titel, Symbolen und Formeln öffnen, um ihrer neuen Entdeckung Ausdruck zu verleihen. Dann wird die Kirche Asiens ihrem Bräutigam und Herrn nicht einen, sondern tausend neue Gesänge singen“ (118f.).

PIERIS ist davon überzeugt, daß dieser Prozeß bereits begonnen hat und daß die Geschichte Jesu inzwischen neu erzählt wird von asiatischen Christen, „die gewagt haben, „den Weg Jesu vom Jordan bis nach Golgota zu durchmessen“ (120).

Zweifellos ist die von A. PIERIS entworfene Soteriologie das kühnste unter den vorgestellten Modellen. Sie lädt gewiß zu Nachfragen ein. Kühnheit liegt aber bereits im Gedanken, daß Gott um unseres Heiles willen Mensch geworden ist. Wie aber kann es anders sein, als daß da, wo die Fähigkeit wächst, „die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt“ (Eph 3,18f.), der Mensch auch heute über Gottes unergründliche Entscheidungen und unerforschliche Wege staunt (vgl. Röm 8,33) und in der Nachfolge des Herrn den Armen die Frohbotschaft vom Heil verkündet?

#### SUMMARY

Since Christian soteriology is determined a) by christology and its teaching about the importance and meaning of the life and death of Christ and b) by the concrete human experiences of craving for liberation, salvation and fulfilment, the appraisal of

Christian soteriologies built on various cultural ambients has to deal with both questions. The article tries, first, to survey the need and call of salvation in non-European continents such as Latin America, Africa and Asia. Then, we question the various christological interests as they become manifest in the use of traditional arguments, in relativizing the universal Christian claim of salvation, in distinguishing or separating Jesus of Nazareth from Christ and making Christ a principle rather than dealing with him as a human person, in concentrating on Jesus crucified, the redeemer and example („kenotic christology“). Finally, three models of non-European Christian soteriologies are introduced: Jesus Christ the liberator and salvation in following him (L. BOFF); Jesus Christ the great ancestor and salvation in consanguinity with him (C. NYAMITI); Jesus Christ in the religions and salvation by participating in Christ's self-abandonment in the Jordan river and on Golgotha.

<sup>1</sup> Für erste Zugänge und Überblicke seien folgende Hinweise gegeben:

a) Lateinamerika: J. SOBRINO, *Christology at the Cross-roads. A Latin American Approach*. Maryknoll, N. Y. 1976; O. E. COSTAS, *Christ outside the Gate. Mission beyond Christendom*. Maryknoll, N. Y. 1982; J. M. BONINO (ed.), *Faces of Jesus. Latin American Christologies*. Maryknoll, N. Y. 1984; L. BOFF, *Jesus Christus, der Befreier*. Freiburg 1986; J. VAN NIEUWENHOVE (éd.), *Jésus et la Libération en Amérique Latine*. Paris 1986.

b) Afrika: J. S. MBITI, *Afrikanische Beiträge zur Christologie*: P. BEYERHAUS u. a. (Hg.), *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika III*. München 1968, 72–85; TH. SUNDERMEIER (Hg.), *Christus der schwarze Befreier*. Erlangen 1973; E. J. M. DE CARVALHO, *Who is Jesus Christ for Africa today?*: Africa Theol. Journal 10/1 (1981) 27–36; id., *What do the Africans say that Jesus Christ is?*: Africa Theol. Journal 10/2 (1981) 17–25; Journal of Theology for Southern Africa 35 (June 1981): Themenheft: *Cross Currents in Contemporary Christology* (Beiträge von J. HICK, J. MOULDER, B. ENGELBRECHT, S. DWANE, J. A. NXUMALO, M. PROZESKY, G. HUNNINGS); C. BOSHOFF, *Christ in Black Theology*: Missionalia 9/3 (1981) 107–125; P. STADLER, *Approches Christologique en Afrique*: Bull. de Theol. Africaine V/9 (1983) 35–49.

c) Asien: H. BETTSCHIEDER (Hg.), *Das asiatische Gesicht Christi*. St. Augustin 1976; CHOAN-SENG SONG, *Die Bedeutung der Christologie in der christlichen Begegnung mit den östlichen Religionen*: P. BEYERHAUS u. a. (Hg.) III 86–111; DERS., *Die Maßgeblichkeit Christi*: D. J. ELWOOD (Hg.), *Wie Christen in Asien denken*. Frankfurt 1979, 147–168; K. KOYAMA, *Waterbuffalo Theology*. Maryknoll, N. Y. 2. ed. 1976; DERS., *Das Kreuz hat keinen Handgriff*. Asiatische Meditationen. Göttingen 1978; F. GOMEZ, *The Uniqueness and Universality of Christ*: East Asian Pastoral Review XX/1 (1983) 4–30; A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien*. Freiburg 1986;

– Indien (zum Thema „Jesus der Hindus“ vgl. die Hinweise in H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn 1985, 220–225); J. NEUNER, *Das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avatars*: A. GRILLMEIER / H. BACHT (Hg.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*. Würzburg 1954, III 785–824; K. KLOSTERMAIER, *Kristvidya. A Sketch of an Indian Christology*. Bangalore 1967; S. KAPPEN, *Jesus and Freedom*. Maryknoll, N. Y. 1977; B. J. TYRRELL, *Christotherapy. Healing through Enlightenment*. Bangalore 1978; C. DURAISINGH, *World Religion and the Christian Claim for the Uniqueness of Jesus Christ*: The Indian Journal of Theology 30/3 + 4 (1981) 168–186; O. V. JATHANNA, *Jesus Christ – The Life of the World: An Indian Christian Understanding*: The Indian Journal of Theology 31/2 (1982) 75–88; G. M. SOARES-PRABHU (Hg.), *Wir werden bei ihm wohnen. Das Johannesevangelium in indischer Deutung*. Freiburg 1984; J. VAN LIN, *Christology and Christologies in India – An Introduction*: Exchange XIV/42 (1985). 15–19; R. PANIKKAR, *Der unbekanntene Christus im Hinduismus*. Mainz <sup>2</sup>1986;

- Philippinen: P. C. SEVILLA, *Problems and Orientations for Contemporary Christology*: Diwa VI/1 (1981) 59–74;
- Korea: KIM CHI HA, *The Gold-Crowned Jesus and Other Writings*. Maryknoll, N. Y. 1978; B. AHN, *Jesus und das Minjung im Markusevangelium*: J. MOLTMANN (Hg.), *Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*. Neukirchen 1984, 110–132;
- Japan: K. KITAMORI, *Theologie des Schmerzes Gottes*. Göttingen 1972; Y. KUMAZAWA, *Confessing Christ in the Context of Japanese Culture: The Northeast Asia Journal of Theology* March/Sept. 1979, 1–14; K. TAKIZAWA, *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum*. Frankfurt 1980.
- <sup>2</sup> Vgl. Art. *Traditionelle Religionen* 4 (E. MANTOVANI): H. WALDENFELS (Hg.), *Lexikon der Religionen*. Freiburg 1987.
- <sup>3</sup> L. BOFF, *Jesus* 5; vgl. 19f.
- <sup>4</sup> Vgl. dazu HANS WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* 449f., 451–464.
- <sup>5</sup> J. RATZINGER, *Politik und Erlösung* (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 279). Opladen 1986, 7; vgl. auch 21: „Nicht die Beziehung als solche steht zur Debatte, sondern die Art und Weise des Zusammenhangs...“
- <sup>6</sup> Vgl. *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983*. Freiburg 1983; H. WALDENFELS (Hg.), *Theologen der Dritten Welt*. München 1982.
- <sup>7</sup> Vgl. B. MOORE (Hg.), *Schwarze Theologie in Afrika. Dokumente einer Bewegung*. Göttingen 1973.
- <sup>8</sup> Vgl. O. BIMWENYI-KWESHI, *Alle Dinge erzählen von Gott. Grundlegung afrikanischer Theologie*. Freiburg 1982, 30–73.
- <sup>9</sup> Ebd. 173.
- <sup>10</sup> Vgl. J. S. MBITI, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*. Berlin 1974, 259–275.
- <sup>11</sup> Vgl. ebd. 209–259.
- <sup>12</sup> Vgl. dazu ausführlicher A. PIERIS, *Theologie der Befreiung*, 80f., 84–87, 112–121, 135–151 u. ö.
- <sup>13</sup> So der Untertitel des Jesusbuches von E. SCHILLEBEECKX. Freiburg 1975.
- <sup>14</sup> Vgl. dazu W. KASPER, *Jesus der Christus*. Mainz 1974, 13–30; zur Frage des Erst- und Zweitkriteriums der Christologie ebd. 30.
- <sup>15</sup> Chalkedon war eines der Themen auf der südafrikanischen Konferenz über „Cross Currents in Contemporary Christology“ am 25./26. Juli 1980; vgl. die Dokumentation in *Journal of Theology for Southern Africa* 35 (June 1981). Zur Frage der Grundorientierung vgl. auch P. C. SEVILLA (Anm. 1a), zur hermeneutisch-biblischen Fragestellung z. B. J. SOBRINO (Anm. 1a) 1–40; J. COMBLIN, *Quelques grands thèmes de la christologie latino-américaine*: Au cœur de l’Afrique XIX no. 3 (1979) 79–106; M. VELLANICKAL, *Hermeneutical Problem in Christology Today*: Bible Bhashyam 1/1980, 5–17; G. E. OKEKE, *The Mission of Jesus and Man’s Sonship with God: the Setting of the Problem*: Africa Theological Journal 9/3 (1980) 9–17; P. STADLER (Anm. 1b); L. BOFF (Anm. 1a) 21–42, 185–218.
- <sup>16</sup> Vgl. F. GOMEZ (Anm. 1c).
- <sup>17</sup> Ebd. 11. Außer der dort genannten Literatur vgl. von J. HICK: *Gott und seine vielen Namen*. Altenberge 1985; *General Introduction: Christology in an Age of Religious Pluralism*: *Journal of Theology for Southern Africa* 35 (June 1981) 4–9; von P. KNITTER: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. Maryknoll, N. Y. 1985. F. Gomez zitiert sogar folgenden Satz eines Theologen im Hinblick auf das jüdische Nein zu Christus: „As Christians we must come to view the Jewish ‘NO’ to Jesus as a positive contribution to the ultimate salvation of human kind.“
- <sup>18</sup> G. H. ANDERSON / Th. F. STRANSKY (ed.), *Christ’s Lordship and Religious Pluralism*. Maryknoll, N. Y. 1981, 31f.
- <sup>19</sup> Mainz 1986. Wir zitieren mit der Seitenangabe im Text.

<sup>20</sup> Ähnliche Aussagen vgl. ebd. 35ff., 55–66, 84ff., 150–162.

<sup>21</sup> Vgl. dazu ausführlicher (mit Lit.) H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Anm. 1c), 220–225.

<sup>22</sup> Vgl. K. TAKIZAWA (Anm. 1c) vor allem 66–98.

<sup>23</sup> Ebd. 78.

<sup>24</sup> Ebd. 86f.

<sup>25</sup> Erst nach Fertigstellung dieser Arbeit erhielt ich K. TAKIZAWA, *Das Heil im Heute*. Göttingen 1987. Der Titel dieses posthum von TH. SUNDERMEIER herausgegebenen Buches ist freilich insofern irreführend, als er die Deutung der Theologie TAKIZAWAS durch den Herausgeber dieser „Texte einer japanischen Theologie“ (so der Untertitel) widerspiegelt. Die bisher weithin nur als Manuskript verbreiteten Texte führen aber im Grunde nicht über die Aussagen der hier benutzten Aufsatzsammlung hinaus und behandeln das im Titel genannte Thema höchstens indirekt. Die beiden kurzen Briefwechsel mit J. MOLTMANN und H. GOLLWITZER bestätigen aber die hier vorgebrachten Anfragen. Das tut im übrigen auch TH. SUNDERMEIER selbst, wenn er in seinem einführenden Versuch nach Zitat eines zenbuddhistischen Satzes: „Für ewig geschieden / doch keinen Augenblick getrennt / den ganzen Tag zusammen / doch keinen Augenblick in eins. / Dieser Logos wohnt bei jedem Menschen!“ schreibt: „Der theologisch geschulte Christ wird dabei an die altkirchliche Formel erinnert, die die zwei Naturen Christi beschreibt: Unvermischt und ungetrennt. Das Neue an Takizawas Theologie ist nun, daß er diese Formel gleichsam demokratisiert. Sie gilt für jeden Menschen! In jedem Menschen ist Gottes Nähe präsent, wie bei Jesus“ (12f.). Was SUNDERMEIER auf die fragwürdige Formel einer „Demokratisierung“ bringt, bleibt am Ende doch nur die halbe Wahrheit dessen, was Chalkedon von Jesus von Nazareth gesagt hat und nimmt diesem zunächst einmal seine Eigentümlichkeit. Es geht bei TAKIZAWA nicht nur um sein Verständnis und Verhältnis zu K. BARTH, wie ich wiederholt in öffentlichen und privaten Gesprächen mit ihm bemerkt habe, sondern immer auch um seinen Versuch eines Brückenschlags zwischen Christentum und Buddhismus, der in den Reflexionsteilen des neuen Bandes fast völlig außer acht gelassen wird.

<sup>26</sup> Vgl. F. BURI, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum*. Bern/Stuttgart 1982, 389.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 401; das folgende Zitat dort 401f.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 414–431; folgendes Zitat: 429.

<sup>29</sup> Vgl. dazu ausführlicher im Sachregister von H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, die Stichworte „Identität, Gekreuzigter – Auferstandener“, „Jesus, Mittler/Weg“, „proprium Christianum“.

<sup>30</sup> CHOAN-SENG SONG, *Die Bedeutung der Christologie* (Anm. 1c) 91; vgl. DERS., *Die Maßgeblichkeit Christi* (Anm. 1c).

<sup>31</sup> Vgl. TH. SUNDERMEIER, *Das Kreuz als Befreiung. Kreuzesinterpretationen in Asien und Afrika*. München 1985 (im Anschluß an Texte von BYUNG-MU AHN (vgl. auch Anm. 1c), G. SETILOANE und S. ENDO); auch KIM CHI HA, *The Gold-Crowned Jesus* (Anm. 1c).

<sup>32</sup> Vgl. Anm. 1c; dazu auch C. MICHALSON, *Japanische Theologie in der Gegenwart*. Gütersloh 1962; K. OGAWA, *Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan*. Basel 1965; B. OGURO-OPITZ, *Analyse und Auseinandersetzung mit der Theologie des Schmerzes Gottes von Kazoh Kitamori*. Frankfurt u. a. 1980.

<sup>33</sup> Vgl. dazu die zugleich Japan und die Welt betreffenden kritischen Bemerkungen KITAMORIS in seinem Werk 137f.

<sup>34</sup> K. KOYAMA, *Das Kreuz* (Anm. 1c) 13f.

<sup>35</sup> Vgl. u. a. L. BOFF, *Zeugen Gottes in der Welt*. Zürich u. a. 1985, 131–157; G. GUTIÉRREZ, *Aus der eigenen Quelle trinken*. München/Mainz 1986; auch J. VAN NIEUWENHOVE (éd.), *Jésus*

(Anm. 1a) (Beiträge von G. GUTIÉRREZ, D. IRRARAZÁVAL, J. S. CROATTO, L. BOFF); BYUNG-MU AHN (Anm. 1c). Stark geprägt vom Gedanken, daß Jesus schwach mit den Schwachen war, sind die Jesusbücher des japanischen Schriftstellers S. ENDO; vgl. Y. KUMAZAWA (Anm. 1c) 8f.; H. WALDENFELS, *Faszination des Buddhismus*. Mainz 1982, 138ff.

<sup>36</sup> Dazu habe ich ausführlicher gehandelt in meinen Büchern: *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg 3. A. 1980, 197–207f.; *Faszination* (Anm. 34) 129–134, 138–151; *Der Gekreuzigte und die Weltreligionen*. Zürich 1983.

<sup>37</sup> Vgl. dazu H. WALDENFELS, *Wort und Schweigen. Ein Vergleich von Buddhismus und Christentum*. R. SESTERHENN (Hg.), *Das Schweigen und die Religionen*. München/Zürich 1983, 11–31, bes. 26ff. Über die Bedeutung des Todesschreies Jesu für die heutige Theologie vgl. auch die Hinweise bei E. BISER, *Die glaubensgeschichtliche Wende*. Graz 1986, 102–110, 184f., 214, 259f.

<sup>38</sup> E. BISER, *Wende* (Anm. 37) 298.

<sup>39</sup> Vgl. dazu Anm. 3. Die im Text folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf das Boffsche Christusbuch.

<sup>40</sup> Vgl. J. B. LIBAÑO, *Europäische und lateinamerikanische Theologie: Unterschiedliche Perspektiven*: LebZeug 40 (1985) 40–55; Zitat: 48; M. SIEVERNICH, „Theologie der Befreiung“ im interkulturellen Gespräch: ThPh 61 (1986) 336–358, bes. 338–342.

<sup>41</sup> Vgl. TH. SUNDERMEIER (Hg.), *Christus* (Anm. 1b) 21ff.; C. BOSHOFF (Anm. 1b); E. J. M. DE CARVALHO (Anm. 1b) 18–22; auch B. MOORE, *Schwarze Theologie* (Anm. 1b) sowie J. H. CONE, *Schwarze Theologie*. München/Mainz 1971.

<sup>42</sup> Vgl. B. BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*. Düsseldorf 1986, 79–98.

<sup>43</sup> Vgl. C. NYAMITI, *Christ our Ancestor. Christology from an African Perspective*: TAPRI – Pastoral Orientation Service No. 5 (1981) 8–29; No. 4–6 (1982) 1–20. Wir zitieren diesen Beitrag im Text mit Jahreszahl: Seitenzahl in Klammern.

<sup>44</sup> Vgl. dazu auch J. S. POBEE, *Grundlinien einer afrikanischen Theologie*. Göttingen 1981, 78–96.

<sup>45</sup> Wir zitieren auch sein Buch *Theologie der Befreiung in Asien* im Text mit der Seitenzahl in Klammern.

<sup>46</sup> Vgl. dazu auch J. VAN BRAGT, *Begegnung von Ost und West. Buddhismus und Christentum*: H. WALDENFELS / TH. IMMOOS (Hg.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*. Mainz 1985, 268–288; H. WALDENFELS, *Interkulturelle Religionsphilosophie*: A. HALDER U. A., *Religionsphilosophie heute* (in Vorbereitung).

## KONTEXTUELLE THEOLOGIE IN MELANESIEN<sup>38</sup>

von John D'Arcy May

### *Einleitung: Theologische Anfänge im pazifischen Kontext*

Eigentlich müßte ein Melanesier diesen Bericht über theologische Entwicklungen im Südwestpazifik erstatten. In der Tat dürfte die Zeit nicht allzu weit entfernt sein, in der Pazifikinsulaner dies tun werden – auch auf Deutsch! Bis dann muß ein deutschkundiger, in Papua-Neuguinea arbeitender Australier stellvertretend Ihre Einladung annehmen, doch mit einem Zögern, das in der Sache selbst, über die ich reden möchte, begründet ist. In mehr als dreijähriger Tätigkeit in Melanesien<sup>1</sup> habe ich die Kunst des „Helfens“ im Sinne des unaufdringlichen Beistehens lernen müssen; während meines Aufenthalts in Europa übe ich mich in der genau so schwierigen Kunst des Berichtens und Beurteilens in Abwesenheit der Betroffenen. Die zugrundeliegende Schwierigkeit läßt sich geradezu als These formulieren: Wirklich eigenständige „einheimische“ oder „kontextuelle“ Theologie kann weder unter Anleitung von außen noch in der kulturellen Isolierung entstehen, sondern nur im Zuge eines mit viel Feingefühl und gegenseitiger Anerkennung geführten ökumenischen Dialogs.

Inhaltlich kann ich Ihnen keine sozialwissenschaftlich untermauerten, ideologisch ausgerichteten Analysen wie die Lateinamerikaner bieten; auch keine feinsinnigen metaphysischen Textauslegungen wie die Asiaten: wir sind noch nicht so weit. Die Christen im Pazifik werden wohl auch ganz andere Wege gehen wollen, die sie eher mit den bereits entwickelteren Theologien Afrikas verbinden werden. Der Reiz, den ihre Versuche auf mich ausüben, ist vielmehr die Faszination der allerersten Anfänge des Prozesses, durch den die lange anschwelende aber unterschwellig gebliebene theologische Reflexion aus dem Sitz-im-Leben der Dorfgemeinschaft heraustritt, um in wissenschaftlich vertretbare und ökumenisch verwertbare Theologie umgesetzt zu werden. Dieses Erlebnis möchte ich heute mit Ihnen teilen.

Es ist offenkundig unerläßlich, an erster Stelle den Kontext zu skizzieren, in dem sich die zu berichtenden Entwicklungen abspielen, denn ganz abgesehen von einem unvermeidlichen europäischen Informationsdefizit hat der Begriff des Kontextes einen eigentümlichen theologischen Stellenwert: Erst der Bezug zum Kontext bestimmt den „Text“ – sei es der Mythen oder der Volkserzählungen, der Heiligen Schrift oder des Glaubensbekenntnisses – in seiner immanenten Bedeutung. Erst dadurch wird diese Bedeutung, die der Text strukturell in sich birgt, situationsbezogen, sinntragend und handlungsbestimmend (I). In einem zweiten Abschnitt möchte ich die Aufgabe verdeutlichen, vor der die melanesischen Theologen stehen, sollten sie sich von den

<sup>38</sup> Dieser Vortrag wurde auf Einladung der Betriebseinheit Katholische Theologie im Fachbereich Religionswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am 12. 5. 1986 gehalten.

konstruierten „einheimischen Theologien“ freimachen, die wohlmeinende Außenstehende ihnen anbieten, und in eigener Verantwortung theologische Entwürfe vorlegen, die ihren ureigensten Bedürfnissen entspringen (II). Der dritte Teil wird in die Zukunft blicken, denn „down under“, wie wir Pazifikmenschen gezwungen werden, uns räumlich vorzustellen, ist die Zukunft viel aufregender als die für europäische Verhältnisse fast geschichtslose Vergangenheit (III).

### *I. Der Kontext: Die Suche nach melanesischer Identität<sup>2</sup>*

Ob sie es wissen oder nicht, ob sie als solche anerkannt werden oder nicht: die Völker des Pazifik sind bedrohte Völker. Erst vor der kolonialhistorisch relativ kurzen Zeit von hundert Jahren sind die meisten von ihnen unter den Kolonialmächten und den Missionsgesellschaften aufgeteilt worden;<sup>3</sup> erst seit einem oder zwei Jahrzehnten sind sie zu unabhängigen Staaten geworden – politisch, jedoch nicht wirtschaftlich.

Die Indonesier kolonisieren den Ostteil der Insel Timor und den Westteil der Insel Neuguinea, nachdem sie diese Gebiete ohne glaubwürdige Zustimmung ihrer Bevölkerungen zu Provinzen (Osttimor, Irian Jaya) erklärt haben. Die Franzosen gefallen sich in der Fiktion, Neukaledonien und Tahiti seien „Bestandteile Frankreichs“, damit sie ihre Atomtests auf dem Mururoa-Atoll ungestört weiterführen können. Die Amerikaner, nachdem sie Teile der Marshallinseln durch überirdische Kernwaffenzündungen atomar verseucht hatten, benutzen das Gebiet als Zielscheibe für ihre Langstreckenraketen. Die Japaner wollen Atommüll im Pazifik lagern; die Australier versorgen die westlichen Atomkräfte – zumal Frankreich – mit Uran; beide betreiben wirtschaftliche Ausbeutung im Pazifik unter dem Deckmantel von Entwicklungshilfe. Die Russen strecken Fühler aus, um neben den Amerikanern im Südpazifik strategisch präsent zu sein. Derweilen verschüttet der Massentourismus die letzten Überreste von Kulturen, die noch vor hundert Jahren fast unberührt waren.

Was können die Insulaner solch gewaltigen Einwirkungen entgegensetzen? Sie können sich immerhin vergewissern, wer sie eigentlich sind, wie viele sie sind, und über welche kulturelle Reserven sie verfügen, was sich unter den beiden Stichworten „Identität“ und „Solidarität“ zusammenfassen läßt. Ich möchte dies verdeutlichen am Beispiel des Gebietes, das die Ethnologen „Melanesien“ („die schwarzen Inseln“) genannt haben. Der Durchschnittsbürger Papua-Neuguineas oder Vanuatus dürfte kaum etwas anfangen können mit der Auskunft, er sei „Melanesier“. Doch diejenigen, die im Unabhängigkeitskampf Neukaledoniens oder in den Grenzspannungen zwischen Papua-Neuguinea und Irian Jaya verwickelt sind, führen das Wort häufiger im Mund. In der Tat verbindet die Menschen von Osttimor und Irian Jaya bis hin zu Fidschi und Neukaledonien eine ethnische und kulturelle Verwandtschaft, die erst angesichts der Nöte der neuen Zeit in ihrem Bewußtsein zu Tage tritt. Diese Völker bestehen aus kleinen, gegeneinander abgeschotteten

aber trotz ihrer Vielfalt durchaus homogenen Stämmen, die mit wenigen Ausnahmen (z. B. auf Fidschi) keine erbliche oder zentralisierte Machtstruktur gekannt haben. Im Unterschied zu den Afrikanern haben sie weder Häuptlinge noch Könige, weder den stammesübergreifenden Staat noch eine Gesellschaft, die von der Gemeinschaft der Stammesangehörigen zu unterscheiden wäre. Der „big man“ auf Papua-Neuguinea führt seinen Stamm an aufgrund von Leistungen bei der Kriegsführung und der Versorgung; wenn er die nicht mehr bringt, wird er abgesetzt. Im Unterschied zu den australischen Ureinwohnern andererseits haben die Melanesier seit 9000 Jahren Gartenbau betrieben. Doch Subsistenzwirtschaft, die für die Versorgung des Dorfes völlig ausreicht, versagt, wenn sie eine auch so kleine Nation ernähren soll.<sup>4</sup> Dies sind nicht die günstigsten Voraussetzungen, um fast unvermittelt mit der ganzen Komplexität moderner Staatsführung, Wirtschaftsorganisation, Schulbildung und Gesundheitsfürsorge konfrontiert zu werden.

Betrachten wir näher das Beispiel Papua-Neuguinea: aus der ehemals deutschen Kolonie Neuguinea und der britischen Kolonie Papua hervorgegangen und nach dem ersten Weltkrieg von Australien als Treuhandgebiet verwaltet, ist dieses abwechslungsreiche Land mit einer Bevölkerung von höchstens dreieinhalb Millionen der mit Abstand größte melanesische Inselstaat. Als das Land am 16. September 1985 zehn Jahre Unabhängigkeit feierte, hatte es Grund zu berechtigtem Stolz. Welches Entwicklungsland, zumal eins mit 1000 Einzelstämmen, die etwa 700 eigenständige Sprachen sprechen, mit mehreren, ständig neue Koalitionen eingehenden politischen Parteien, die mehr auf die Machtspiele der Hauptstadt als auf die Bedürfnisse der Bevölkerung eingestellt sind,<sup>5</sup> und mit neunzehn recht wackeligen Provinzregierungen, kann auf drei friedliche Regierungswechsel zurückblicken?<sup>6</sup>

Doch chronische Korruption und Jugendarbeitslosigkeit, die zu steigender und in Ansätzen bereits politisierter Kriminalität führen, deuten auf ernsthafte Schwierigkeiten. Anfang 1986 sind zum ersten Mal auf den Straßen der Hauptstadt Port Moresby Bettler erschienen. In den als „squatter settlements“ bekannten Ansiedlungen am Rande größerer Städte wie Port Moresby und Lae herrscht schon ausweglose Armut.<sup>7</sup> Im überaus fruchtbaren Hochland gibt es neben cash crops wie Kaffee und Kardamon (auch Marihuana!) bereits Unterernährung. Es ist, als ob ein Laborexperiment veranstaltet würde, um die hinlänglich bekannten Theorien über die Ursachen von Unterentwicklung noch einmal zu bestätigen, als ob ein Land in die dritte Welt förmlich hineingraduiert würde.

Der radikalisierte Premier der bevölkerungsreichsten Provinz Morobe mit Regierungssitz in der Hafenstadt Lae, Utula Samana, analysiert das Kernproblem unter dem Leitbegriff Neokolonialismus: Ein Großteil der Wirtschaft ist effektiv in Händen von Ausländern, so daß den Einheimischen nur noch emsige Dorf- und Provinzpolitik als Weg zu Macht und Einfluß übrigbleibt.<sup>8</sup> Australien leistet fast ein Drittel des Jahreshaushalts per Barzahlung aus Canberra, was politische Abhängigkeit – etwa in der Auseinandersetzung mit Indonesien um die Grenze zu Iran Jaya – und eine ebenso aufgeblähte wie

verschwenderische Verwaltung geradezu heraufbeschwört.<sup>9</sup> Doch mindestens der vierfache Betrag fließt nach Australien als Profite zurück.<sup>10</sup> Kein Wunder, daß der Priesterpolitiker JOHN MOMIS schon zur Zeit der Unabhängigkeit 1975 den weitsichtigen Grundsatz formuliert hat: Entwicklung, die über neue Abhängigkeit hinausführt, setzt innere und umfassende, nicht bloß formale Befreiung voraus.<sup>11</sup>

Menschen mit den kulturellen Voraussetzungen der Melanesier verspüren von sich aus kein Bedürfnis, Religion und Ideologie oder Technik und Wissenschaft als Sachgebiete aus dem impliziten Handlungskonsens herauszudifferenzieren, der den Verhaltensregeln, Tabus und Riten der Stammesgemeinschaft zugrunde liegt. Das Leben dieser Gemeinschaft im täglichen Vollzug *ist* deren Sinn; und diese Gemeinschaft *bedeutet* Leben. Wir „Westler“ müssen uns anstrengen, um die Tragweite dieses uns längst verlorengegangenen Gedankens zu erfassen: daß alle Führungsansprüche und Moralvorstellungen sich nicht aus überweltlichen Instanzen noch aus universalen ethischen Grundsätzen, sondern unmittelbar aus dem Wohlergehen der (eigenen) Gemeinschaft ableiten.<sup>12</sup> Um den Unterschied zum christlichen Gottesbild und Wertsystem scharf herauszuarbeiten, spricht ENNIO MANTOVANI von „biokosmischen“ in Abhebung von „theozentrischen“ Kulturen.<sup>13</sup> Im Kontext asiatischer Religiosität unterscheidet ALOYSIUS PIERIS „kosmische“ von „metakosmischen“ Sinnsystemen.<sup>14</sup> Der oberste Wert solcher Kulturen ist „Leben“ in einem umfassenden, nicht-dualistischen und durchaus weltlichen Sinn, dem Schalom der hebräischen Bibel nicht unähnlich.<sup>15</sup> Die Konsequenzen dieser Unterschiede für den Dialog zwischen sogenannten „Weltreligionen“ und „Primärreligionen“ werden viel zu wenig beachtet.<sup>16</sup>

Die oben beschriebenen sozialen und kulturellen Voraussetzungen gelten genauso für die Christen, die mehr als 80 Prozent der meisten melanesischen Bevölkerungen ausmachen:<sup>17</sup> Sie bilden den Kontext ihrer theologischen Anstrengungen. Melanesische Christen werden ihre Probleme ganz anders begreifen und angehen, als wir das von unseren Voraussetzungen aus täten. Die Situation, die ich „von außen“ geschildert habe, sehen sie „von innen“. Die Problematik kontextueller Theologie in Melanesien ist also eine zweifache. Sie besteht einmal darin, ob es diesen Christen gelingen kann, angesichts dieser Situation zu einem Selbstverständnis zu gelangen. Aber sie beinhaltet auch die genau so wichtige Frage, ob sie in der Lage sein werden, uns – den Christen der übrigen Ökumene – dieses Selbstverständnis mitzuteilen, denn nicht mitteilbare Selbstauffassungen bleiben verdächtig.

## *II. Die Aufgabe: Eigenständige Theologie aus verschütteten Quellen*

Die bleibende Quelle aller Theologie ist Gottes Wort im Leben der Gemeinde, die sich in der Kraft des Heiligen Geistes um den Tisch des Herrn sammelt. Dies gilt auch unter melanesischen Christen als ausgemacht. Doch „Gemeinde“, „Ortskirche“ existieren jeweils nur in sehr konkreten und bisweilen sehr unterschiedlichen Verhältnissen. Dies gilt auch und gerade für

unsere westlichen Ortskirchen, die es weitgehend verlernt haben, sich als solche und nicht als ewig gültige Vorbilder zu begreifen. Damit gehören „die Verhältnisse“ mit zur Quelle der Theologie.

Allerdings haben die historischen Traditionen des Christentums die Relevanz kultureller und gesellschaftlicher Faktoren für die Theologie sehr unterschiedlich gewertet. Die Tradition, die sich konfessionsübergreifend als „katholisch“ bezeichnen läßt, hat es zwar an Erweisen ihrer Weltlichkeit nie fehlen lassen, doch erst in moderner Zeit – etwa seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung und dem II. Vatikanischen Konzil – hat sie die theologische Relevanz der „Welt“ lehrmäßig anerkannt. Die „Evangelikalen“ haben die Verantwortung der Laien (auch Frauen und Farbigen) immer wie selbstverständlich in den Vordergrund gestellt, doch gerade die Fundamentalisten unter ihnen bekämpfen aufs Erbittertste jedwede Beziehung zwischen dem allein seligmachenden Glauben und der sich vermessen als „religiös“ gebenden menschlichen Kultur. Die „Ökumeniker“ hingegen versuchen, den mühsameren Weg zu gehen, gemeinsam Zeugnis über die Hoffnung und das Bekenntnis zum apostolischen Glauben abzulegen, was die Übersetzung dieses Glaubens und dieser Hoffnung in zeitgemäße sozioethische und politische Handlungsanweisungen miteinbezieht.<sup>18</sup>

Alle drei Strömungen christlicher Tradition sind im Pazifik höchst wirksam; die Schwierigkeit bei der Begleitung einheimischer theologischer Anstrengungen ist, daß die Beteiligten selbst sich oft nicht im Klaren sind, welchen Standort innerhalb dieses möglichen Spektrums sie beziehen. Die unmittelbaren Herausforderungen und das brüderlich-schwesterliche Auskommen mit den Leidensgenossen/innen sind ihnen allemal wichtiger als theologische Grenzziehungen!<sup>19</sup>

Das Urereignis für die Melanesier war nicht – wie wir Theologen uns gerne einbilden – das Wort der Predigt oder der Inhalt des Evangeliums, sondern die Ankunft der Weißen überhaupt. Daß unter ihnen auch Missionare waren, stellte sich bald heraus, aber nur insofern ihre Lebensweise sich von der der Händler und Regierungsbeamten vorteilhaft abhob.<sup>20</sup> Der Prozeß des Reagierens und Reflektierens hat am Tage der ersten Begegnungen mit den ersten Weißen eingesetzt, und er setzt sich bis heute intensiv fort. Er könnte auch nicht anders geführt werden als im Medium der Mythen und Riten, die für die Melanesier Gemeinschaft erneuern, Lebensfülle sichern, eben Identität stiften. Damit ist die „melanesische Theologie“, wenn auch nicht immer im ausdrücklich christlichen Sinne, bereits hundert Jahre alt. Sie wird abends ums Feuer, im Männerhaus oder am Strand, auf Kanufahrten oder bei der Jagd erzählend entworfen. Ihre Themen sind die Themen melanesischer Kultur, die mit den christlichen Motiven verflochten werden: Gemeinschaft, die die Ahnengeister einschließt; Feste, die die Fülle allumfassenden Lebens darstellen und herbeirufen; Ängste, die von der dunklen Welt des Todeszaubers herrühren; Bedürfnisse, die sich auf den ersehnten Frieden mit traditionellen Stammesfeinden erstrecken. Die gegenwärtige Problematik melanesischer als kontextueller Theologie wird darin ersichtlich, daß diese Themen, so weit ich sehen kann, kaum oder gar nicht in den theologischen Ausbildungsstätten der verschiedenen Kirchen aufgenommen werden.<sup>21</sup>

Diese „people's religion“, diese Theologie des Volkes äußert sich grundsätzlich sozial, in neuen Akzentuierungen des gemeinschaftlichen Lebens, das implizit aber handlungsbestimmend von einem sozialen Konsens über den Sinn von Handlungen getragen wird.<sup>22</sup> Doch Theologie, die aus diesem impliziten Konsens nicht hinausfindet und kontextübergreifend – eben „ökumenisch“ – wird, läuft Gefahr, versklavend und mystifizierend statt befreiend und begnadend zu wirken. Wenn die mündliche Überlieferung den Anschluß ans schriftliche Medium verpaßt, können die Dorftheologen die in ihren Erzählungen zum Ausdruck gebrachten Werte gegenüber Außenstehenden nicht verteidigen, und sie erscheinen vor allem der jüngeren Generation als minderwertig und überholt. Die „offizielle“ Theologie der konfessionell festgelegten Kirchenleitungen und der westlich-akademisch ausgerichteten Seminare verdrängt die „populäre“ Theologie.<sup>23</sup> Urwüchsige Äußerungen religiöser Bedürfnisse an der gesellschaftlichen Basis werden von elitär-organisierten Formen der Religion schizophrenisch auseinandergerissen.

Daß diese Überlegungen keine methodologischen Spitzfindigkeiten sind, zeigen die zu anthropologischem Ruhm gelangten melanesischen Cargo-Kulte, die ein sachkundiger Kollege als den „village-Christian dialogue“ apostrophiert.<sup>24</sup> Dieses Dialogangebot seitens der Dorftheologie ist vom missionarischen Establishment jahrzehntelang verkannt und abgelehnt worden. Die Kulte waren durchaus auch eine Form des Protestes gegen diese Verweigerung des Dialogs unter melanesischen, nicht westlichen Bedingungen.<sup>25</sup> Die Fragestellung der Dorfleute schloß den Wunsch nach Zugang zu westlichen Konsumgütern ein, aber sie sahen darin ein neues Symbol für allumfassendes Leben, eben für „Heil“ im biblischen Sinne, und sie fingen an, nach den Initiationsriten zu suchen, die auch ihnen die Quelle dieser bisher unvorstellbaren Lebensfülle erschließen würde.<sup>26</sup> Die Kulte waren soziale Experimente, die ihren Sinn aus einer magischen, nicht aus unserer wissenschaftlich-technischen Rationalität bezogen.

Weit abseits von den Themen der moralisierenden christlichen Predigt wurden also auf geradezu explosive Weise die apokalyptisch-millennaristische Komponente christlicher Eschatologie in der Dorftheologie wirksam. Zudem wurde die christliche Predigt von der Sünde oft mißverstanden als rassistischer Tadel wegen der ontologischen Unterlegenheit der Melanesier, die die Weißen als ihre zurückgekehrten Ahnen und folglich als Geister betrachteten.<sup>27</sup> Der weitverbreitete Mythos von den zwei Brüdern, der eine klug, der andere töricht, wurde in diesem Sinne umgedeutet.<sup>28</sup> Obwohl die Cargo-Kulte in klassischer Gestalt unter heutigen Bedingungen der Modernisierung immer mehr zurückgedrängt werden, ist die ihnen zugrundeliegende „cargoistische Mentalität“<sup>29</sup> in den verschiedensten Lebensbereichen durchaus noch wirksam, nicht zuletzt im religiösen, wie die geradezu stürmische Ausbreitung pfingstlerischer Volksbewegungen („Holy Spirit Movements“) zeigt.<sup>30</sup> Dieser unterirdische Cargoismus erklärt wahrscheinlich auch die Anziehungskraft fundamentalistisch-adventistischer Sekten. Die meist amerikanischen oder australischen Prediger und Heiler, die diese aggressiv-evangelistischen Grup-

pen in melanesische Länder einführen, interessieren sich überhaupt nicht für die einheimischen Kulturen als solche, doch sie erregen von neuem die Sehnsucht der Melanesier nach der Offenbarung des Geheimnisses westlichen Wohlstands.<sup>31</sup>

Aus der Perspektive der Dorftheologie oder der „Leutereligion“ gesehen sind die theologischen Leistungen der Melanesier bereits beachtlich. Um die für sie erschütternde Begegnung mit der vollen Wucht westlicher Zivilisation – zumal im zweiten Weltkrieg – zu verkraften, haben sie ihre Lebensgewohnheiten, ihre gesellschaftlichen Einrichtungen (nicht zuletzt die Sprache in Form der Erschaffung des melanesischen Pidgin) und ihre Mythen drastisch umgekrempelt. Sie lenken unsere Aufmerksamkeit auf die ganzheitlichen – sagen wir ruhig „ökologischen“ – Aspekte der christlichen Botschaft und namentlich der Schöpfungslehre. Die Aufgabe heißt also keineswegs, die Melanesier mit theologischer Reflexion überhaupt vertraut machen oder sie in westliche Begrifflichkeit und akademische Gepflogenheiten einführen. Bedingung ihrer weiteren theologischen Entwicklung ist vielmehr, daß sie ihre leidenschaftliche Suche nach einer melanesisch-christlichen Identität und einer über den Stamm hinausgreifenden Solidarität in Dialog und Gemeinschaft mit anderen Christen – eben „ökumenisch“ – fortsetzen. Der Glaube, der dem Hören des Wortes entspringt (vgl. Röm 10,14), wird nur „kontextuell“, durch diesen nach innen und nach außen gerichteten Dialog vermittelt. Ein Urteil über die Verantwortlichkeit, mit der die Melanesier ihre theologische Aufgabe erfüllen, steht letztlich nicht allein der Fachwissenschaft, sondern diesem Dialog mit der Ökumene zu.

### *III. Die Zukunft: Die Suche nach einer melanesisch-christlichen Entwicklungsethik*

Mit der Entwicklung verhält es sich ähnlich wie mit dem Radfahren: Wer aufhört, auf die Pedale zu treten, kippt um; wer es unterläßt, sich der Umgebung anzupassen, geht unter. Dieser Prozeß des Sich-Anpassens schließt das Sich-Entwickeln notwendig ein. Völker, die wie die Melanesier bis zu fünfzigtausend Jahren unter schwierigsten Umweltbedingungen überlebt haben, haben sich in dieser Zeit selbstverständlich entwickelt, indem sie auf Invasionen und Vertreibungen reagiert und neue Erzeugnisse und Techniken aufgenommen haben.<sup>32</sup>

„Entwicklung“ ist also nicht gleich Entwicklungspolitik und erst recht nicht gleich Entwicklungshilfe. Es hat daher keinen Zweck, „Entwicklung“ mit manchen Befreiungstheologen als imperialistisches Komplott einer kapitalistischen Ideologie pauschal zu verdammen, wohl aber die typisch abendländische Ideologisierung des *Entwicklungsbegriffs* („Fortschrittsglauben“, „Überleben der Tüchtigsten“, „Dauerwachstum“ u. ä.) zu kritisieren. Die heutige Entwicklungsproblematik dürfte darin bestehen, daß einer ganzen Reihe von Völkern die überlebensnotwendige Möglichkeit des Sich-Anpassens gewaltsam genommen oder durch vermeintlich Überlegene arrogant vereinnahmt worden ist. Das Ergebnis ist der soziale Zustand – oder Mißstand –, den wir

„dritte Welt“ nennen und – irrtümlich – geographisch möglichst fern von uns lokalisieren.<sup>33</sup> Doch dieser Zustand wird unweigerlich dort produziert, wo Modernisierung in Form von Bürokratisierung der Gesellschaft, Technisierung der Produktion und Politisierung der Beziehungen überwiegend im Zeichen der Profitmaximierung forciert wird. In Europa, Nordamerika und Australasien sind chronischer Analphabetismus, sich ausbreitende Armut und Dauerarbeitslosigkeit längst fest eingeplant; im Südpazifik beobachten wir den Prozeß der „Produktion von dritter Welt“, wie er von Monat zu Monat voranschreitet. Ehemals selbständige Völker, die sich selbst ernährten, regierten und feierten, werden in Bereichen wie Grundnahrungsmittel und kulturelle Werte immer abhängiger. Statt daß sie, wie in der Vergangenheit, *sich* entwickeln, indem sie sich den neuen Gegebenheiten von ihren inneren Reserven her anpassen, *werden* sie „entwickelt“, indem Fremde, ihren eigenen Zwecken folgend, sich von außen in die kulturellen und wirtschaftlichen Belange dieser Völker einmischen.

Nun ist es die historische Leistung des Christentums in Europa gewesen, für den gesamten abendländischen Kulturkreis einen allgemein anerkannten Grundkonsens über moralisch verantwortbares Handeln als einen Bestandteil des Heilsweges geschaffen zu haben. Heute nennen wir dies „Sozialethik“, und wir meinen damit die prinzipielle Übertragbarkeit christlicher Glaubensinhalte auf das öffentliche Leben in der Gesellschaft. Die Politische Theologie, über die herkömmliche Sozialethik hinausgehend, hat die Dogmatik „entprivatisiert“; heute geht die Befreiungstheologie bei ihrer Schriftauslegung wie selbstverständlich von der öffentlichen Dimension des christlichen Glaubens aus.<sup>34</sup>

Der sozialethische Konsens stellt einen Zwischenschritt dar, der den aufs Heil ausgerichteten Glauben rückübersetzbar macht in Handlungsanweisungen für den Alltag, durchaus auch in spezialisierten Bereichen wie Wirtschaft und Wissenschaft. Von vielen, zumal evangelikalten Christen wird jedoch ungerne daraus gefolgert, daß Entwicklungen im politisch-sozialen wie im wissenschaftlich-technischen Bereich dann ihrerseits auf den Glauben zurückwirken. In einem Land wie Papua-Neuguinea, das – unter welchem Vorzeichen auch immer – in der „Entwicklung“ voll begriffen ist, müßten diese Formulierungen weiter präzisiert werden in Richtung einer ausdrücklichen „Ethik der Entwicklung“.<sup>35</sup>

Allerdings hat der sozialethische Konsens des abendländischen Christentums den Herausforderungen der Neuzeit nur teilweise standgehalten. Er hat die ethischen Systeme der durch die Entdeckungsreisen bekanntgewordenen Kulturen und Religionen bis heute nicht anerkennen und integrieren können, obwohl er daraus manche Anregung zu einer ganzheitlich-ökologisch ausgerichteten Ethik hätte beziehen können; er hat die Erschütterung des biblischen Weltbildes durch Natur- und Geschichtswissenschaft nur schwer verkraftet, was im obskuren Erbe des Fundamentalismus weiterwirkt; er hat vor den neuen Techniken der Geldwirtschaft und des internationalen Handels weitgehend kapituliert; er hat die Ansprüche des aufstrebenden Bürgertums wie später die des Proletariats argwöhnisch betrachtet und die universalen

Menschenrechte gegen Sklavenhandel, Rassismus und Imperialismus recht spät eingeklagt. Hinzu kommt, daß die soziale Gestaltungskraft des Christentums in den nachreformatorischen Glaubenskämpfen weitgehend verbraucht wurde, so daß es immer schwieriger wurde, einen unmittelbaren Bezug zu gesellschaftlichen Belangen herzustellen, sei es von Seiten des kompromißlosen *sola fidei* der Protestanten, sei es vom immer abstrakter anmutenden Naturrecht der Katholiken her. Je abstruser die Argumentation, desto ferner wurde der Wirklichkeitsbezug; und die Wirklichkeitsferne drängte die ethische Theorie immer weiter in die Abstraktion hinein.

Obwohl diese Zusammenhänge den jungen Theologen in Melanesien nicht immer vertraut sind, ermahnen sie zur Vorsicht, sollten wir die in Europa erwachsene christliche Sozialethik als Lösungsmodell für die Probleme der dritten Welt anbieten wollen.<sup>36</sup> Eine Lösung wird nicht leichter gemacht, wenn zahlreich vorhandene und aggressiv missionierende Fundamentalisten jegliche Einbindung des christlichen Glaubens in die Dialektik soziokultureller, geschweige denn sozioökonomischer Prozesse lauthals verwerfen.<sup>37</sup> Die Lücke, die hier mit „Entwicklungsethik“ angezeigt ist, muß also dringend gefüllt werden; aber genauso dringend müssen es melanesische Christen sein, die den „melanesischen Weg“ dazu finden. Von ihrer ganzen Anlage her neigen sie dazu, einem „ethischen Fundamentalismus“ zu verfallen. Die Verderbtheit der (melanesischen) menschlichen Natur voraussetzend, stellen sie strenge Tabus und Verbote auf, ob moralisch oder dogmatisch; wer diese verletzt, wird drakonisch bestraft. Das Paradoxon des Kreuzes, in dem in der äußerlichen Form von Strafe Gottes unüberbietbare Liebe, die gerade den sündigen Menschen rechtfertigt, offenbart wird, ist ihnen – wie letztlich allen Menschen überall – völlig fremd. Es hat also wenig Zweck, voreilig von „Anwendung“ zu sprechen, bis Erlösung als Befreiung erfahren wird.

Den Melanesiern ist dabei nicht unbedingt geholfen, wenn viel Zeit und Mühe darauf verwendet wird, ihnen jeweils ausschließlich Katholikentum, Luthertum, Anglikanertum, Methodistentum usw. einzuprägen, ohne daß auf ihre besonderen Bedürfnisse als Melanesier, deren ureigenste Traditionen noch leben, besonders eingegangen wird. Inzwischen behandeln die Studenten in ihren Diplomarbeiten zwar die sie bedrängenden Fragen wie Geisterglaube, Vielehe, Heilkunst und Verwandtschaftsbeziehungen (hier allgemein als „Wantokism“ bekannt),<sup>38</sup> aber sie werden neben den biblischen Inhalten her abgehandelt, und der Bezug zu handfesten politischen Entscheidungen in Bereichen wie Umweltschutz, Gesundheitswesen, Investitionspolitik, Geldwirtschaft, Medien- oder Schulpolitik fehlt oft völlig.

Den Christen in Melanesien wird eine Theologie abverlangt, die auf mehreren einander bedingenden Ebenen befreiend wirkt, auch wenn Befreiung als theologisches Thema noch nicht sehr geläufig ist. Politisch gesehen, mit Ausnahmen wie Osttimor, Irian Jaya und Neukaledonien, sind die Kernländer Melanesiens im Sinne der formalen Unabhängigkeit frei: demokratisch gewählte Regierungen erlassen Gesetze und werden von einer freien Presse und Gerichtbarkeit kritisch zur Rechenschaft gezogen.<sup>39</sup> Doch die innere Freiheit zur Selbstbehauptung und zum entschlossenen Handeln ange-

sichts der am pazifischen Horizont heraufziehenden Bedrohungen tut not. Die tatsächliche Befreiung aus diesen Zwängen und Gefahren ist ja nicht allein Sache der Melanesier, und damit ist eine im wahrsten Sinne des Wortes ökumenische Aufgabe angezeigt. Es ist geradezu das Spezifikum unseres christlichen Glaubens, die koinōnia oder innere Bindung um den Tisch des einen Herrn hervorzubringen, in der Völker wie die Melanesier im ständigen Austausch mit Christen im übrigen Pazifik, in Asien, Afrika und Australasien – und selbst im alten Europa! – ihren Weg finden, während wir gefordert sind, sie ein Stück dieses schwierigen Weges zu begleiten. Ihnen in diesem Sinne beizustehen ist für mich jedenfalls ein Privileg, auf das ich nicht leicht verzichten würde.

## SUMMARY

The emergence of contextual theology in Melanesia, or the transition from „village theology“ in the oral medium to academically sound and ecumenically orientated theology, is in its very early stages. The Melanesian context is characterised by the struggles of tiny island nations (Papua New Guinea, by far the largest, has a population of slightly over three million) to cope with the problems of nation-building, development and modernity. New Caledonia, West Papua (the Indonesian province of Irian Jaya) and East Timor regard themselves as still under colonial rule, but the newly-independent nations have relationships to their former colonial powers that can only be described as neo-colonial. Culturally, these nations are made up of small, homogeneous groups whose ethical norms do not extend beyond the kindship community and whose religion is „biocosmic“ rather than „theocentric“.

The broad currents of contemporary Christianity, Catholic, Evangelical and Ecumenical, are all influential throughout the Pacific, but their theological significance is not always appreciated by Melanesian Christians. At bottom, Melanesians are still responding to the advent of white, western, Christian civilisation as a single overwhelming event, traditionally in the form of „cargo cults“, more recently in the rapid spread of new religious movements with strong charismatic elements. The „popular“ religion of the villages is often far different from the „official“ religion of the churches. Yet the synthesis of Melanesian religion and Christian theology could make rich contributions to ecumenical thinking, e.g. in the area of ecology and the theology of nature and creation.

A key theme in Melanesian theology at present is the ethical implications of development. The western Christian ethic is by no means the most appropriate for peoples struggling to find their identity, establish solidarity and regain self-confidence. The formulation of these themes by Melanesians will determine the meaning given to „liberation“ in Melanesia.

<sup>1</sup> In dreifacher Rolle: als ökumenischer Forschungsbeauftragter des Melanesischen Kirchenrats in Port Moresby; als theologischer Berater und Herausgeber der ersten Veröffentlichungen der „Melanesian Association of Theological Schools“ mit Sekretariat in Lae; und als Mitwirkender am ökumenisch getragenen „Melanesian Institute“ in Goroka, auf dessen Campus ich seit Mitte 1984 mit meiner Familie wohne.

<sup>2</sup> Einige der folgenden Überlegungen wurden unter dem Titel „Papua-Neuguinea nach Zehn Jahren Unabhängigkeit: Wohin?“ vorgetragen als Einleitung zur Tagung „Hundert Jahre deutscher Mission in Papua-Neuguinea“ am Missionskolleg der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau, 30. 4. bis 4. 5. 1986. Die Vorträge sind unter dem Titel *Wok Misin* (Neuendettelsau 1986) veröffentlicht worden.

<sup>3</sup> Den besten Gesamtüberblick bietet JOHN GARRETT, *To Live Among the Stars. Christian Origins in Oceania*, Genf: ÖRK/Suva: University of the South Pacific, 1982; siehe auch die knappe aber kenntnisreiche Zusammenfassung von RUFUS PECH, *The Acts of the Apostles in Papua New Guinea and Solomon Islands*, in: BRIAN SCHWARZ (Hg.), *An introduction to Ministry in Melanesia*, Goroka: The Melanesian Institute (Point Series 7) 1985, 17–71; außerdem CHARLES W. FORMAN, *The Island Churches of the South Pacific. Emergence in the Twentieth Century*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (American Society of Missiology Series 5) und DARRELL L. WHITEMAN, *Melanesians and Missionaries. An Ethnohistorical Study of Social and Religious Change in the Southwest Pacific*, Pasadena: William Carey Library, 1983. Zur deutschen Kolonialgeschichte siehe PETER J. HEMPENSTALL, *Pacific Islanders under German Rule. A Study in the Meaning of Colonial Resistance*, Canberra: Australian National University Press, 1978.

<sup>4</sup> So ist es bisher nicht gelungen, Port Moresby – Hauptstadt eines Landes, das zum Gemüsegarten des Südpazifik werden könnte – mit Frischgemüse zu versorgen. Trotz eines von der Regierung erlassenen Einfuhrverbots muß Gemüse von Australien eingeflogen werden, vgl. LYNN GIDDINGS, *Social Impact Study of the Yonki Hydro Scheme. Youth Rehabilitation Services Report*, in: GERNOT FUGMANN (Hg.), *Ethics and Development in Papua New Guinea*, Goroka: The Melanesian Institute (Point Series 9) 1986, 149–201, 200.

<sup>5</sup> Die Ungereimtheiten im politischen Leben Papua-Neuguineas, die die Stabilität des Landes ernsthaft bedrohen, werden mit aller Offenheit dargelegt von einem Beteiligten, dem katholischen Priesterpolitiker JOHN MOMIS, *The Dimming Vision. Papua New Guinea Ten Years After Independence*, in: National Outlook (Sydney), Juli 1986, 19–21.

<sup>6</sup> Selbst wenn zwei davon durch Mißtrauensvoten im Parlament zustandekamen: die Ablösung des Gründungspremierministers MICHAEL SOMARE durch JULIUS CHAN, 1980; und der Sturz des wiedergewählten SOMARE durch PAIAS WINGTI, 1985.

<sup>7</sup> Erst die Forschungen der Anthropologin Sr. M. JOHN PAUL CHAO vom Melanesischen Institut hat die Augen vieler, auch kirchlicher und politischer Führer, für diese Tatsache geöffnet, siehe ihren Aufsatz *Life in a Squatter Settlement. An Epistle to the Christians in PNG*, *Catalyst* 15 (1985) 168–207. Für Kenner der dritten Welt sind solche Zustände nicht neu, doch im Pazifik sind sie neu und bedrohlich.

<sup>8</sup> Vgl. UTULA SAMANA, *The Political and Economic Development of Papua New Guinea*, in: *Political Issues Linking the Pacific and Asia*, Genf: CCIA/WCC, 1982, 45–54.

<sup>9</sup> Vgl. JOHN MOMIS, *Towards a Responsible, Accountable and Ethical Administrator*, in: G. FUGMANN (Hg.), *Ethics and Development*, 141–147.

<sup>10</sup> Vgl. YAUNGERE GIPE, *Economic Development and Ethical Implications for Society*, in: G. FUGMANN (Hg.), *Ethics and Development*, 97–131.

<sup>11</sup> Vgl. JOHN MOMIS, *Values for Involvement: Theology and Politics*, in: JOHN D'ARCY MAY (Hg.), *Living Theology in Melanesia. A Reader*, Goroka: The Melanesian Institute (Point Series 8) 1985, 78–94, urspr. in: *Catalyst* 5 (1975/3) 3–8.

<sup>12</sup> Vgl. ENNIO MANTOVANI, *Traditional Values and Ethics*, in: DARRELL L. WHITEMAN (Hg.), *An Introduction to Melanesian Cultures*, Goroka: The Melanesian Institute (Point Series 5) 1984, 195–212.

<sup>13</sup> Vgl. ENNIO MANTOVANI, *Celebrations of Cosmic Renewal*, in: E. MANTOVANI (Hg.), *An Introduction to Melanesian Religions*, Goroka: The Melanesian Institute (Point Series 6) 1984, 147–168, 150; die kritische Diskussion durch CHRISTOPHER GARLAND, *Is Traditional*

*Religion in Papua New Guinea Theistic?*, in: Catalyst 16 (1986) 127–145; und die Replik von MANTOVANI in Catalyst 16 (1986) 352–366.

<sup>14</sup> Vgl. ALOYSIUS PIERIS, *Asien: Welches Inkulturationsmodell?*, in: Orientierung 49 (1985) 102–106, 103.

<sup>15</sup> Vgl. ENNIO MANTOVANI, *What is Religion?*, in: E. MANTOVANI (Hg.), *Introduction*, 23–47, 28ff.

<sup>16</sup> Vgl. JOHN D'ARCY MAY, *Einige Voraussetzungen interreligiöser Kommunikation am Beispiel Buddhismus und Christentum*, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 40 (1984) 26–35, 29.

<sup>17</sup> Nach JAN SNIJDERS, *Towards a Religious Map of Papua New Guinea*, Melanesian Journal of Theology 2 (1986) 208–213, geben bis zu 95 Prozent der Bevölkerung bei Volkszählungen an, sie seien Christen irgendwelcher Art, was den immer noch einströmenden Evangelisten zu bedenken geben müßte.

<sup>18</sup> Für ein gelungenes Beispiel dieses Ansatzes aus melanesischer Sicht, siehe JOHN KADIBA, *Ethics and Development. A Theological Perspective*, in: G. FUGMANN (Hg.), *Ethics and Development*, 51–66.

<sup>19</sup> Diese konfessionell-dogmatische Gleichgültigkeit kann allerdings verhängnisvoll werden, wenn die Christen im Pazifik mit den verlockenden Angeboten reichlich ausgestatteter und verschwommen christlicher „Entwicklungs“-Organisationen wie World Vision konfrontiert werden; siehe J. D. MAY, *World Vision: Partner or Problem?*, in: Times of P.N.G. 19.–25. Feb. 1987, 19.

<sup>20</sup> Vgl. THEODOR AHRENS, *Unterwegs nach der verlorenen Heimat: Studien zur Identitätsproblematik in Melanesien*, Erlangen: Verlag der ev.-luth. Mission (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 4) 1986, bes. 45 zur Lebensweise der Weißen, 100 zur Erschließung der Begriffe Wandel und Zukunft; siehe auch meine Rezension in: Melanesian Journal of Theology 2 (1986) 226–229.

<sup>21</sup> Ich habe alle Examensarbeiten an den Seminaren der katholischen und lutherischen, und einige an denen der anglikanischen und methodistischen (United) Kirchen auf der Suche nach Beiträgen für das Lesebuch, J. D. MAY (Hg.), *Living Theology*, durchgesehen.

<sup>22</sup> Vgl. H. G. STOBBE und J. D. MAY, *Übereinstimmung und Handlungsfähigkeit. Zur Grundlage ökumenischer Konsensbildung und Wahrheitsfindung*, in: P. LENGFELD (Hg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart: Kohlhammer, 1980, 301–337; JOHN D'ARCY MAY, *Meaning, Consensus and Dialogue in Buddhist-Christian Communication. A Study in the Construction of Meaning*, Berne-Frankfurt on the Main-Nancy-New York: Peter Lang (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 31) 1984, 6. Kapitel.

<sup>23</sup> Vgl. P. H. VRIJHOF und J. WAARDENBURG (Hg.), *Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies*, The Hague-Paris-New York: Mouton, 1979, und meine Rezension in: Theologische Revue 79 (1983) 150–152. Bereits 1974 hat THEODOR AHRENS, *Christian Syncretism. A Study from the Southern Madang District of P.N.G.*, in: Catalyst 4 (1974/1) 3–40, zwischen der „basic form of religion in society“ und der „special or organised form of religion“ unterschieden, 29–30.

<sup>24</sup> PATRICK GESCH SVD in einem Vortrag während des Orientierungskurses am Melanesischen Institut, Januar 1985. Für ein umfassendes Standardwerk siehe FRIEDRICH STEINBAUER, *Melanesische Cargo-Kulte*, München: Delp, 1971.

<sup>25</sup> Zur weiteren Interpretation siehe THEODOR AHRENS und WALTER J. HOLLENWEGER, *Volkschristentum und Volksreligion im Pazifik. Wiederentdeckung des Mythos für den christlichen Glauben*, Frankfurt a. M.: Lembeck (Perspektiven der Weltmission 4) o. J., und TH. AHRENS, *Unterwegs nach der verlorenen Heimat*.

<sup>26</sup> Vgl. PATRICK F. GESCH, *Initiative and Initiation. A Cargo Cult-Type Movement in the Sepik*

*Against its Background in Traditional Village Religion*, St. Augustin (Studia Instituti Anthropos 33) 1985.

<sup>27</sup> Diesen Hinweis verdanke ich meinem Kollegen, dem Direktor des Melanesischen Instituts, PASTOR GERNOT FUGMANN; siehe seinen Aufsatz *Fundamental Issues for a Theology in Melanesia*, in: BRIAN SCHWARZ (Hg.), *An Introduction to Ministry in Melanesia*, 72–103, 86–88.

<sup>28</sup> Vgl. RUFUS PEGH, *Myth, Dream and Drama. Shapers of a People's Quest for Salvation*, Illustrated by the Devolution of the Myth of the Two Brothers Manub and Kilibob in New Guinea, Columbus/Ohio: Trinity Lutheran Seminary, 1979 (Magisterarbeit, Mimeo), und die bereits zitierten Arbeiten von AHRENS.

<sup>29</sup> Dieser nützliche Ausdruck wurde geprägt von JOHN G. STRELAN, *Search for Salvation. Studies in the History and Theology of Cargo Cults*, Adelaide: Luth. Publishing House, 1977, der als erster eine theologische Deutung der Kulte versucht hat.

<sup>30</sup> Siehe WENDY FLANNERY (Hg.), *Religious Movements in Melanesia Today 1–3*, Goroka: The Melanesian Institute (Point Series Nos. 2–4), 1983–84; JOHN BARR, A Survey of Ecstatic Phenomena and "Holy Spirit Movements" in Melanesia, in *Oceania* 54 (1983) 109–132; JOHN BARR and GARRY TROMPF, *Independent Churches and Recent Ecstatic Phenomena in Melanesia*, in: *Oceania* 54 (1983) 48–50 (Lit.); GARRY TROMPF, *Independent Churches in Melanesia*, *Oceania* 54 (1983) 51–72.

<sup>31</sup> Vgl. JOHN D'ARCY MAY, *Christian Fundamentalism and Melanesian Identity*, Goroka: Melanesian Institute (Occasional Paper 3) 1986.

<sup>32</sup> So wurde vor etwa 9000 Jahren, gleichzeitig mit den Völkern am Euphrat und am Gelben Fluß, der Gartenbau erfunden; vor etwa 400 Jahren wurde die aus Südamerika stammende Süßkartoffel (patata; kaukau) von portugiesischen Seefahrern nach Neuguinea gebracht; und im Laufe mehrerer Jahrhunderte wurde das Schwein aus Asien eingeführt, auch die Banana und etliche Knollenfrüchte, angefangen vor mindestens 5000 Jahren; vgl. PAMELA SWADLING (Hg.), *Papua New Guinea's Prehistory. An Introduction*, Port Moresby: National Museum and Art Gallery, 1981.

<sup>33</sup> Für eine gründliche Infragestellung der gängigen Auffassung von ‚dritter Welt‘ siehe PETER WORSLEY, *The Three Worlds: Culture and World Development*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1984, und meine Rezension in *Catalyst* 15 (1985) 262–265. Melanesien hat kein Bauerntum im Sinne der Feudalstruktur gekannt; folglich fehlen die Voraussetzungen für Bürgertum und Proletariat als Träger sozialen Umsturzes.

<sup>34</sup> Weitgehend unabhängig von beiden Ansätzen hat JOHN MOMIS diesen Gedanken formuliert, siehe seinen ursprünglich 1975 erschienenen Aufsatz *Values for Involvement*, in J. D. May (Hg.), *Living Theology*, 78–94, und neuerdings *Ministry in Politics*, in: B. SCHWARZ (Hg.), *An Introduction to Ministry*, 279–286.

<sup>35</sup> Ein Seminar für melanesische Führungskräfte mit dem Thema „Ethics and Development“ wurde vom Melanesischen Institut im November 1985 veranstaltet, und das Waigani Seminar der Universität von Papua-Neuguinea im September 1986 hatte das Thema „The Ethics of Development“.

<sup>36</sup> So werden westliche Vorstellungen von Staat, Gesetz, Philosophie, Gott und Moral durch BERNARD NAROKOBI, *The Old and the New*, in G. FUGMANN (Hg.), *Ethics and Development*, 3–16, aus melanesischer Sicht radikal in Frage gestellt.

<sup>37</sup> Diese Zusammenhänge werden weiter ausgeführt in meiner bereits erwähnten Arbeit *Christian Fundamentalism and Melanesian Identity*.

<sup>38</sup> Vgl. KASEK M. KAUTIL, *Wantok-System on Karkar Island*, in: *Catalyst* 16 (1986) 27–41.

<sup>39</sup> Im Vergleich zu anderen Dritte-Welt-Ländern, vor allem im Hinblick auf die wirtschaftliche Unterstützung, die die Melanesier erfahren, ist man sogar versucht, von Verwöhnung zu sprechen, vgl. YAUNGERE GIPE, *Economic Development and Ethical Implications for Society*, 107: „As an economic unit, Papua New Guinea has become like a spoiled child.“

GLAUBENSFREIHEIT UND ZWANGSARBEIT  
SPANISCHE MISSIONARE, THEOLOGEN UND JURISTEN DES  
16. JAHRHUNDERTS ZUR RECHTSLAGE DER INDIOS

von *Paulo Suess*

Die ersten, ein breiteres Echo findenden Auseinandersetzungen um Gerechtigkeit in der Conquista Americas wurden von spanischen Dominikanern ausgelöst. Der Dominikanerorden konnte im 16. Jahrhundert schon auf eine lange missionarische, universitäre und inquisitorische Erfahrung in Sachen „Glaubensverteidigung“ und „Wahrheitskontrolle“ zurückblicken. Es waren keine Auseinandersetzungen um die Gerechtigkeit der Conquista als solcher, die nicht in Frage gestellt wurde. Nach dem Verständnis der auf der Insel Hispaniola (heute Haiti und Dominikanische Republik) lebenden Dominikaner war der primäre Rechtstitel dieser Conquista – übrigens für sie klar umschrieben in den sog. „Lehensedikten“ oder „SchenkungsbulLEN“ Alexanders VI (1493) – die Ausbreitung des Glaubens durch Bekehrung und Katechese der Indios.<sup>1</sup> Das war die primäre Aufgabe, mit welcher der Papst „auf Grund der Fülle der apostolischen Gewalt“ die Katholischen Könige von Kastilien und León beauftragt hatte. Die Papstschreiben erklären die eroberten Indios für „glaubensfähig“ und garantieren ihnen damit anthropologischen Status. Der später von Kolonialtheologen ins Spiel gebrachte Rechtstitel für die Conquista auf Grund „mangelnder Rationalität“ der Indios, der zum Vorwand für die Ausbeutung indianischer Arbeitskraft wurde, wird lähmend und zerstörerisch alle missionarische Arbeit der Kolonialzeit begleiten. In diesem Kontext wird der Kampf um Gerechtigkeit zum integrierenden Bestandteil des missionarischen Eifers für die Glaubensausbreitung. Nicht alle Ordensleute, die gegen die Mißbräuche der Conquista kämpften, verteidigten damit schon eine friedlich-isolierte oder autonome Evangelisation, abseits der Kolonisationszentren, gleichsam als freie Inseln im Meer des Kolonialismus, wie z. B. MONTESINOS und LAS CASAS. Aber auch LAS CASAS, der das aufgeklärteste Gewissen dieses Kampfes repräsentieren wird, hat nie die Autorität der spanischen Könige in Frage gestellt, die er häufig anrief, um für Indios unerträgliche Verhältnisse zu sanieren. LAS CASAS war ein sehr kritischer, jedoch systemimmanenter Missionsstratege, der heute nicht so ohne weiteres als „Befreiungstheologe“ abgerufen werden sollte. Dazu stand er doch seiner eigenen religiös-kulturellen Abkunft und seinem missionskolonialen Paternalismus nicht kritisch genug gegenüber.

Die Theologen, Kanonisten und Juristen zgedachte Aufgabe in dieser Conquista war die ideologische Versöhnung von politisch-ökonomischen Forderungen Spaniens mit christlicher Glaubensdoktrin und missionarischer Praxis. Sie sollten einen Mittelweg finden zwischen den sich gegenüberliegenden Polen einer Kolonisation ohne missionarische Einrede oder mit missionarischem Zuspruch und einer Mission ohne Eroberer und Kolonisten. Dieser Mittelweg einer „gerechten“ Kolonisation sollte die Freiheit der Indios als Voraussetzung für ihre Glaubensunterweisung und gleichzeitig ihre Tributlei-

stungen und die Ausbeutung ihrer Arbeitskraft für das koloniale Unternehmen garantieren. Nur sehr vorsichtig werden die Theologen von Salamanca einige Gucklöcher in dem auf PLATON, ARISTOTELES und ein durch die Erbsünde geschwächt gedachtes Naturrecht zurückgreifenden scholastischen Gerechtigkeitsbunker öffnen. Die im Strafrecht *ausgleichend-aequivalente* und im Zivilrecht *austeilend-proportionale* scholastische Gerechtigkeit sichert letztlich Indios, wie dann auch afro-amerikanischen Negersklaven, nur systemimmanente Leidensminderung, nicht aber eine Stände-, Kasten-, Klassen- und Rassenjustiz sprengende Gerechtigkeit auf Grund des Neuen Gebotes zu.

Das leitende Interesse dieser nur in groben Pinselstrichen möglichen historischen Rekonstruktion ist missions-strategischer Natur. Nach 500jähriger Evangelisation Amerikas befinden sich die indianischen Völker auch heute noch, Nationalstaaten und Weltkirchen gegenüber, in einer durchaus kolonialen Situation.

## 1. Rechtslage zu Beginn der Kolonisation

### 1.1. Skandal auf der Insel Hispaniola

Die ersten Ordensleute kamen auf der zweiten westindischen Reise des Kolumbus (1493) nach Amerika. Es waren dies einige Kleriker, Brüder und Priester, die von BERNARDO BOYL – einem Minimitenmönch (Paulaner), der vormals Benediktiner-Eremit war – als apostolischem Vikar angeführt wurden. Der Dominikanerorden, mit PEDRO DE CÓRDOBA, ANTONIO MONTESINOS, BERNARDO DE SANTO DOMINGO und einem Laienbruder, ließ sich erst 17 Jahre später auf Hispaniola nieder.

Die missionarische Praxis von nur einem Jahr auf Hispaniola führte die Dominikaner zu dem Schluß, daß das größte Hindernis für ihre Glaubensunterweisung die gegen die Indios praktizierten Ungerechtigkeiten seien. Die Leiden der Indios haben die spanischen Predigermönche rasch etwas gelehrt, das sie so in Europa nicht wahrgenommen hatten: Gerechtigkeit gegenüber den Indios („Ungläubigen“) ist Voraussetzung und integrierender Teil der katechetischen Wahrheit und der missionarischen Glaubwürdigkeit. Die Sünder der „Neuen Welt“ sind nicht, wie sie das in Europa gelernt hatten, Häretiker oder Heiden, sondern die sich als Christen bezeichnenden Kolonisatoren. „Ihr alle befindet euch im Stande der Todsünde“, wird FRAY MONTESINOS in seiner Adventspredigt sagen. Die Predigerkommunität von Santo Domingo – es waren jetzt an die 18 Mönche – kam nach „unablässigem Beten, Fasten und Nachtwachen“, so als würde sie sich auf eine Teufelsausreibung vorbereiten, überein, die zum Himmel schreienden Übergriffe gegen die Indios am vierten Adventssonntag des Jahres 1511 auf die Kanzel zu bringen.<sup>2</sup> Als Wortführer für die gemeinsam abgesprochene Predigt wählte man ANTONIO MONTESINOS, der den Isaias-Text „Ich bin die Stimme eines Rufers in der Wüste“ (Is 40,3; Mt 3,3) interpretiert. MONTESINOS hinterfragt die Legitimität gewisser Rechtstitel der Conquista, verdonnert die Kolonisten, die er auf Grund ihrer Exzesse für Todsünder erklärt, und fragt schließlich:

„Mit welchem Recht und auf Grund welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in so grausamer und schrecklicher Knechtschaft? Mit welcher Autorität führtet ihr so abscheuliche Kriege gegen diese Leute, die schlicht und friedlich auf ihrem Land gelebt haben, wo ihr unzählige von ihnen auf eine unerhörte Weise ermordet und niedergemetzelt habt? Wie kommt ihr dazu, sie so zu unterdrücken und zu erschöpfen, ohne ihnen zu Essen zu geben oder ihre Krankheiten zu behandeln, die von dem Übermaß an Arbeitsfron herrühren, die ihr ihnen aufbürdet und die sie zu Tode bringen, oder – um es deutlicher zu sagen – warum bringt ihr sie um, nur um jeden Tag mehr Gold aufzuhäufen? Kümmert ihr euch vielleicht um ihre Glaubensunterweisung, damit sie ihren Gott und Schöpfer kennen, oder darum, daß sie getauft werden, Messe hören, Fest- und Sonntage halten? Diese Indios – sind sie keine Menschen? Haben sie keine vernünftigen Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben wie euch selbst?“<sup>3</sup>

Was war in Westindien geschehen seit dem ersten Kontakt seiner Bewohner mit den Konquistadoren? KOLUMBUS beschreibt in seinen Aufzeichnungen vom 11. November 1492 das angenehme Klima, in dem diese erste Begegnung geschah: „Sie zeigten sich sehr freundlich, so daß mir klar war, daß es sich um Leute handelte, die sich besser durch Liebe als durch Gewalt an unseren Glauben hingeben und bekehrt würden (. . .) und sie blieben uns auf eine Weise freundschaftlich verbunden, daß es ganz wunderbar war.“

## 1.2. Instruktionen und Königliche Erlasse vor 1512

Die „wunderbare Verbundenheit“ zwischen Indios und Eroberern fand bald ein trauriges Ende. Am folgenden Tag, dem 12. Oktober, qualifiziert KOLUMBUS die Indios bereits als „gute Dienstboten“ und im Verlauf der Aufzeichnungen seiner ersten Reise spricht er schon 77 mal von Gold. An der zweiten Reise (1493–1496) nahmen – neben den schon erwähnten Ordensleuten – 1200 Seeleute, Soldaten, Abenteurer und Geschäftemacher (einschließlich des Vaters und zweier Onkel von LAS CASAS) teil. Sie alle waren auf der Suche nach leicht und rasch zu erwerbendem Gold.

BARTOLOMÉ und DIEGO COLÓN, zwei Brüder des Entdeckeradmirals CHRISTOPH, beginnen bald mit dem Export von Indiosklaven nach Spanien. Auch KOLUMBUS schlägt im Tausch mit lebensnotwendigen Gütern vor, Indiosklaven nach der Metropole zu schicken „bis dieses Geschäft auf die Beine kommt“, das „jetzt sehr verloren ist, weil diese Leute nichts taugen und die Indios keinen Tribut zahlen“. KOLUMBUS bezieht sich auf den Tribut, den er seit 1495 allen Indios ab dem 14. Lebensjahr auferlegt hatte und der für die im Minengebiet wohnenden aus einer bestimmten Goldmenge, für die anderen aus einem Bündel Baumwolle (15 kg) bestand.<sup>4</sup>

Der apostolische Vikar, BERNARDO BOYL, widersetzt sich erfolglos der Versklavung der Indios und berichtet darüber den Königen ISABEL und FERNANDO. Durch königlichen Erlaß (*Cédula Real*) vom 20. Juni 1500 – also einige Monate ehe KOLUMBUS von seiner dritten Reise als Gefangener des zu seiner Fiskalisation eingesetzten FRANCISCO DE BOBADILLA zurückkehrt – ordnet

Königin ISABEL die Befreiung der in Spanien als Sklaven gehaltenen Indios an.<sup>5</sup>

In der *Instruktion* vom 16. September 1501 an NICOLÁS DE OVANDO, dem neuen Governador Westindiens, ordnen die Katholischen Könige an, „daß die Indios Uns unsere Tribute und Rechte zahlen (. . .); alles geschehe so, wie es zum Nutzen und Wohl unseres Einkommens ist.“<sup>6</sup> Und nachdem Königin ISABEL die Berichte OVANDOS, mit dem 1502 der Kleriker LA CASAS mit weiteren 2500 Kolonisten ausgereist war, erhalten hatte, ordnete sie in Medina, mittels einer *Cédula Real* vom 20. Dezember 1503, an, daß „ihr in Zukunft die genannten Indios verpflichtet und zwingt (. . .) Gold und andere Metalle herbeizuschaffen und landwirtschaftliche Produkte und Lebensmittel für die Christen zu besorgen (. . .). Jeder Kazike schaffe eine bestimmte Zahl von Indios herbei, die ihr ihnen angebt, für eine Person oder Leute, die ihr benennt, damit sie arbeiten, was die genannten Personen ihnen auftragen und ihnen den von euch bestimmten Tageslohn bezahlen; dies sollen sie tun und erfüllen als freie Personen, die sie sind, und nicht als leibeigene Knechte; und sorgt dafür, daß die genannten Indios gut behandelt werden.“<sup>7</sup>

Der Königliche Erlaß von Medina legalisiert die *Repartimientos* und definiert ihre Bedingungen: Zwangsarbeit mit vom Arbeitgeber festgelegter Belohnung. *Repartimientos* – „jene tyrannische Pest (. . .) des *Repartimiento*, die später *Encomienda* genannt wurde“<sup>8</sup> – gab es in spanisch Amerika formal seit 1497, praktisch aber schon seit 1493. Eine *Cédula Real* vom 14. August 1509 autorisiert die Einteilung der Indios zu Zwangsarbeit für ein, zwei oder bis zu drei Jahren.<sup>9</sup> Der ständige „Arbeitgeberwechsel“ der zur Zwangsarbeit abkommandierten Indios führte zu ihrer extremen Ausbeutung. Daher begannen die Ordensleute, einschließlich die Dominikaner, allmählich die lebenslängliche Arbeitszuweisung an einen bestimmten Herrn für das geringere Übel zu halten, weil sie dabei auf eine „rationalere“ und somit menschlichere Ausbeutung der indianischen Arbeitskraft hofften. Auch der Import von Negersklaven wurde sehr bald als komplementäre Maßnahme zum stets angespannten Arbeitsmarkt ins Kalkül einbezogen, wie der an NICOLÁS DE OVANDO gerichtete Königliche Erlaß vom 15. September 1505 zeigt.<sup>10</sup> Im gleichen Jahr erbat König FERNANDO vom Papst die Patronatsrechte über die Missionskirche, die ihm schließlich am 28. Juli 1508 zugestanden wurden.<sup>11</sup>

Von den drei alternativen Möglichkeiten kolonialer Indioausbeutung – Versklavung, Besteuerung und Zwangsarbeit – hat sich praktisch die Zwangsarbeit in der Form des *Repartimiento* oder der *Encomienda* durchgesetzt. Sie ist, neben von Europa eingeschleppten Krankheiten, die Hauptursache für die drastische Reduzierung der Eingeborenenbevölkerung der Antillen. LAS CASAS berichtet 1542, „daß gegenwärtig von mehr als drei Millionen Menschen, die ich ehemals auf der Insel Hispaniola mit eigenen Augen sah, nur noch zweihundert Eingeborene vorhanden sind“.<sup>12</sup>

Dies also war der öffentliche Skandal, der die Dominikaner von Santo Domingo zur Kanzel eilen ließ, ihrem durch mehrere Jahrhunderte in der Verteidigung von Glaubenswahrheiten erprobten Schlachtfeld.

### 1.3. Bestätigung der Encomienda in den Gesetzen von Burgos (1512/13)

Die öffentlich gerügten Konquistadoren entrüsteten sich über die Anprangerung der skandalösen Verhältnisse der Conquista. Die parasitäre Klasse von Santo Domingo eilt zum Haus des Admirals DIEGO COLÓN, dem Sohn des Entdeckers, der seit 1509 Nachfolger OVANDOS ist. „Alle waren sich einig“, schreibt LAS CASAS, daß „der Prediger zurechtgewiesen werden müsse“, sei er doch ein „Skandalmensch, ein Sämann neuer, nie gehörter Lehren“. Geschickt versuchten die Kolonisten die gegen sie gerichteten Pfeile auf den König abzuleiten. MONTESINOS, sagten sie, „hätte gegen den König und sein Besitzrecht in diesem Westindien gesprochen“.<sup>13</sup> Die kolonialen Zwischenwirte wußten ihre Interessen stets an denen der Krone und an der Staatsraison festzumachen.

Die Predigt MONTESINOS stellte das *Seelenheil* der Kolonisten, ihr *Recht* und, vor allem, ihren *Gewinn* in Frage. Die Wogen des Skandals schlugen bald an die spanische Küste. Die Kolonistenpartei schickte den Franziskaner ALONSO DEL ESPINAL als ihren Wortführer nach Kastilien. Dieser war schon seit 1502 – ohne größere Gewissensprobleme – auf Hispaniola tätig. Die Dominikaner sandten MONTESINOS selbst, für den sie nur mit Mühe die für die Überfahrt notwendigen Lebensmittel aufbringen konnten. Die Kolonisten strafte die dominikanische Kommunität mit Almosenentzug.

In einem Brief aus Burgos an DIEGO COLÓN, vom 20. März 1512, reagierte König FERNANDO mit Ungehaltenheit. Die Predigt, schreibt er, hätte „kein solides theologisches, kanonisches noch zivilrechtliches Fundament, wie die Fachgelehrten versichern“. Und FERNANDO begründet seine Haltung:

„Als ich und die Königin, meine Frau (. . .) einen Rechtsbrief erließen, damit die Indios den Christen zu Diensten stünden, da ließen wir zu diesem Zwecke unseren gesamten Rat und viele andere Gelehrte, Theologen und Kanonisten versammeln, und es stimmten alle im Beisein und auf Grund des Gutachtens des Erzbischofs von Sevilla (. . .), im Hinblick auf den Gnadenerweis und die Schenkung all der Inseln und des ganzen Festlandes, das schon entdeckt ist oder noch zur Entdeckung ansteht, überein, daß alles im Einklang mit menschlichem und göttlichem Recht stehe (. . .). Was die Arbeitsverpflichtung der Indios den Christen gegenüber betrifft, da war ich schon sehr verwundert über jene, die den Beichtwilligen die Absolution verweigerten, solange diese nicht die Indios freigegeben hätten (. . .). Darüber befahl ich mit ihrem Provinzial zu reden (. . .).“<sup>14</sup>

Einige Tage später, Ende März 1512, schreibt der Dominikanerprovinzial ALFONSO DE LOAISA in zwei Briefen an die Kommunität in Santo Domingo, daß ihre Predigt „ganz Westindien zum Aufruhr“ führe. LOAISA akzeptierte stillschweigend das Kriegsrecht der Spanier gegen die Indios, handelt „Vernunftgründe“ für ihre Zwangsarbeit ab und besteht im Namen des „Heiligen Geistes und des heiligen Gehorsams und unter Strafe der Exkommunikation“ auf dem Gehorsamsschweigen der Kommunität. Er schreibt dann wörtlich:

„Also diese Inseln hat seine Hoheit auf Grund des Kriegsrechts erworben und seine Heiligkeit hat sie unserem König zum Geschenk gemacht,

wodurch der Arbeitszwang seinen Ort und irgendwie sein Recht hat, aber selbst, wenn dem nicht so wäre, hättet ihr darüber weder zu predigen noch eine solche Lehre zu verbreiten, ohne vorher hier Rat einzuholen (. . .). Und damit das Übel nicht fort dauert und damit der so große Skandal ein Ende findet, befehle ich euch allen und jedem einzelnen persönlich *in virtute Spiritus Sancti et sanctae obedientiae et sub poena excommunicationis latae sententiae* (. . .), daß niemand mehr sich untersteht zu predigen in dieser Angelegenheit (. . .). Sollte jemand Skrupel haben und meinen, er könne nicht anders handeln, so kehre er zurück, damit ich an seiner Stelle einen andern besorge, auf daß man euch nicht alle zurückbringt.“<sup>15</sup>

Die Auseinandersetzungen um die Rechtslage der Indios und um die Gerechtigkeit ihnen gegenüber bringen Meinungsverschiedenheiten unter Ordensleuten, Theologen, Missionaren, Rechtsgelehrten und Politikern an den Tag, die bis heute andauern. Der Gesandte der Kolonistenpartei, Fray ALONSO DEL ESPINAL, wurde, wie LAS CASAS berichtet, vom König empfangen „als wäre er der ihm von Gott geschickte Engel Michael“. ANTONIO MONTESINOS dagegen gelang es nur mit List seine Denkschrift in königliche Hände zu bringen. Dieser ließ eine Arbeitsgruppe einsetzen, die sogenannte *Junta von Burgos*, zu der er seine Ratgeber – unter ihnen JUAN RODRÍGUEZ DE FONSECA, Bischof von Palencia und königlicher Westindienverantwortlicher, der später selbst 800 Indios auf den Antillen für sich arbeiten ließ, und PALACIOS RUBIOS –, seinen Hofprediger GREGÓRIO und die Dominikanertheologen TOMÁS DURÁN, PEDRO DE COVARRUBIAS, MATÍAS DE PAZ berief.<sup>16</sup>

Die aus Theologen und Juristen bestehende Kommission formulierte in 20 Sitzungen sieben Prinzipien, die als Grundlage für eine erste Indiogesetzgebung dienen sollten. Im einzelnen kam die Junta zu den folgenden Leitlinien: die Indios sind frei (1), müssen aber Zwangsarbeit leisten (2). Sie sollen im Glauben unterrichtet werden (3) und tägliche und jährliche Erholungszeiten haben (4). Sie sollen ferner eigenes Haus und Land haben, das sie nach ihren Bräuchen verwalten können (5). Um ihre Unterweisung im Glauben zu erleichtern, sollen sie immer mit den Kolonisten in Kontakt stehen (6). Schließlich sollen die Indios einen angemessenen Lohn in Kleidern und Gebrauchsgegenständen für ihre Häuser erhalten (7).<sup>17</sup>

In den sieben Prinzipien der *Junta von Burgos*, in denen noch die „Schamlosigkeit gegen die Indios kochte“ (LAS CASAS), wird der fundamentale Gegensatz zwischen der Forderung nach Freiheit und Arbeitszwang im System der *Repartimientos* festgeschrieben. Diese in sich widersprüchliche „Schamlosigkeit“ erhält erstmals in den 35 *Ordonanzen von Burgos*, „die seine Hoheit machen ließ zur guten Ordnung und Behandlung der Indios“, am 27. Dezember 1512 Gesetzesstatus.<sup>18</sup>

Zwischen *Junta* und *Gesetzen von Burgos*, also zwischen Mai (?) und Dezember 1512, erschienen, zum Teil auf Bitten des Königs, eine Reihe von Traktaten und Gutachten zur Rechtslage der Indios. Diese zeigen das breite Echo und das große Unverständnis, das die indianische Sache in Spanien gefunden hatte. Zum Beispiel die Stellungnahme des Hofpredigers Fray BERNARDO DE MESA OP, die uns LAS CASAS überliefert, unterscheidet zwischen

Glaubensfähigkeit, die er den Indios zugesteht, und einer gewissen moralisch-politischen Unfähigkeit zur Selbstbestimmung, die sie also zur Knechtschaft prädisponiere.<sup>19</sup> Auch der Traktat des Lizentiaten GREGÓRIO argumentiert (mit ARISTOTELES, wie später SEPULVEDA), gegen die Indios, die er als barbarische Völker für eine natürliche Knechtschaft geboren hält.<sup>20</sup> Das Gutachten von PALACIOS RUBIOS ist verloren gegangen. Aus seinen anderen Schriften ist jedoch bekannt, daß auch er die These der „natürlichen Knechtschaft“ für Indios vertrat. Der indiofreundlichste Traktat dieser Monate ist jener des Fray MATÍAS DE PAZ, Professor der Heiligen Schrift in Salamanca, *De dominio regum Hispaniae super Indos*.<sup>21</sup> Er kann als Vorläufer von FRANCISCO DE VITORIA und seiner *Relectio de Indis* betrachtet werden. Allen aus kontinentaler Distanz gemachten juristischen und theologischen Äußerungen zur Sache der Indios haftet jedoch eine unevangelische Kälte an, eine ethnozentrische Blindheit und ein rechtsabsolutistischer Formalismus.

In den *Ordonanzen von Burgos* werden nicht die Kolonisten, sondern die Indios „als von Natur aus zur Faulheit und zu Lastern geneigt (. . .), ohne irgendwelche Tugend oder Glaubenslehre“ beschrieben. Das erste dieser 35 Gesetze bestätigt das System der *Encomienda*. Dieses erste Gesetzgebungswerk für Indios durchzieht eine große Besorgnis für eine im Dienst der *Encomienda* stehende Kirche und ihre Legitimationsinstrumente wie Lehre (Gesetz 4 u. 9), Katechese (5, 6 u. 17), Sakramente (7, 10 u. 12), Moral (16, 20 u. 24). Auch für die kirchlichen Gebäude (3, 7 u. 8) und die Erziehung der Kazikensöhne durch Franziskaner (17) – nach dem Eklat von Santo Domingo waren die Missionsdominikaner nicht mehr vertrauenswürdig – waren Gesetzesmaßnahmen vorgesehen. Schutzmaßnahmen versuchten die Arbeitskraft der Neugetauften zu erhalten (11, 13, 18, 20, 21 u. 28).

Als PEDRO DE CÓRDOBA, der Dominikanerobere von Hispaniola, in Spanien ankam, um den Brief des Königs und den des Provinzials persönlich zu beantworten und um seinem Mitbruder MONTESINOS zu Hilfe zu eilen, waren die *Gesetze von Burgos* schon promulgiert. Fray PEDRO sah in ihnen „den Untergang der Indios“ und war erstaunt als er erfuhr, „daß sie von so vielen und bedeutenden Persönlichkeiten mit so großer Autorität, Würde und Übereinstimmung gemacht worden waren, daß es schien, daß niemand etwas dagegen unternehmen könne, es sei denn ein Eingebildeter, Tollkühner oder Verrückter“.<sup>22</sup> Trotzdem wurden auf seinen Einspruch hin vier Verbesserungen mit Schutzmaßnahmen für Frauen und Kinder verfaßt, die am 28. Juli 1513 in Valladolid verabschiedet und den *Gesetzen von Burgos* beigelegt wurden. Die späteren *Ordonanzen von Saragoza* vom 9. Dezember 1518, entsprechen in ihrem Grundbestandteil den um die vier Moderationen von Valladolid erweiterten *Gesetzen von Burgos*.

#### 1.4. Instruktionen für „friedliche conquistas“ und „gerechte Kriege“

Die *Gesetze von Burgos* waren im wesentlichen ein Sieg der Kolonisatoren. Diese erste Indiogesetzgebung stellt die koloniale Ausbeutung auf eine rechtliche Grundlage und formalisiert spanisch-indianisches Zusammenleben in schon eroberten Gebieten. Nichts wird hier zu Bedingungen und Verhal-

tensweisen bei neuen Conquistas gesagt. Dafür erhielten die jeweils von den Königen Beauftragten *Instruktionen*, welche die Conquista als Pflichterfüllung im Dienste von Glaube und Kirche erklärten, zu der Spanien durch die „alexandrinischen Schenkungen“ verpflichtet sei.

Nach spanischem Rechtsbewußtsein fehlte noch ein Dokument, das diese *Instruktionen* und seine religionspolitischen und kolonialen Zusammenhänge dem zu erobernden Indio Stamm erklärte. Es sollte den in Spanien und Westindien Verantwortlichen der Conquista vor ihrer Truppe, vor den Indios und vor ihrem eigenen Gewissen ein Mindestmaß an Legitimität geben. Als PEDRO ARIAS DE AVILA (PEDRARIAS DÁVILA) im Jahre 1513 begann, seine Expedition nach Drién zu organisieren, wurde in Valladolid eine Junta unter Federführung des königlichen Rats PALACIOS RUBIOS mit der Redaktion dieses Dokumentes beauftragt. Es sollte sich an das zu erobernde Volk und seine Kaziken vor der ersten militärischen Konfrontation richten. Dieses Dokument, das sog. *Requerimiento* (Konquistadorenproklamation), ist eine Art Blitzkatechese über die Schöpfung der Welt und die Erlösung durch Jesus Christus, der „die gesamte Welt als sein Reich, Herrschafts- und Jurisdiktionsgebiet“ dem Petrus übergeben habe. Der Papst, als sein Nachfolger, habe diese Länder als Geschenk dem König gegeben, dessen Untertanen nun die Indios in „freiwilliger Unterwerfung“ oder durch „gerechten Krieg“ werden sollten. Jedem, der dieses Untertanenverhältnis nicht anerkennt, erklärt der Konquistador den Krieg:

„Ich werde überall gegen euch Krieg führen (...), euch dem Joch und Gehorsam der Kirche und Seiner Hoheit unterwerfen und werde euch und eure Frauen und Kinder nehmen und sie zu Sklaven machen (...); und ich mache euch darauf aufmerksam, daß die Toten und die Schäden, die durch diese Unterwerfung entstehen werden, eure Schuld sind.“<sup>23</sup>

Diese ritualisierte Form der Kriegserklärung des *Requerimiento* – in späteren Texten gab es unwesentliche Varianten – eröffnete die Conquista in Zentralamerika (1524), Yucatán (1527), Guatemala (1530), Peru (1532), Venezuela (1534), Panama (1535), Neu Granada (1537) und später im Vizekönigreich vom Rio da Prata (1540). Die Konquistadorenproklamation war praktisch die zu den *Gesetzen von Burgos* nachgereichte Präambel. Sie verlor erst durch die *Neuen Gesetze* von 1542/43, also 30 Jahre später, ihren Legitimations- und Gebrauchswert.

Die Dominikaner Hispaniolas waren überzeugt, daß auf der Basis der *Gesetze von Burgos* ihr Missionswerk aufs äußerste gefährdet war. Nach König FERNANDOS Tod im Jahre 1516 schickte der Regent, Kardinal CISNEROS, eine Gruppe von Hieronimitenmönchen nach Cuba, um die dortige Missionslage auf der Basis der *Gesetze von Burgos* zu regeln. Auf Grund der den Mönchen mitgegebenen *Instruktionen* sollten diese das Junktim von ziviler Freiheit und Zwangsarbeit der Indios auf verschiedenen Wegen lösen. Der erste Vorschlag der *Instruktionen* sah „unabhängige indianische Dörfer“ vor, aus denen die Indios zur Arbeit „ausgeliehen“ werden sollten. Der zweite lief auf aus Indios und Spaniern gemischte Dorfgemeinschaften hinaus. Eine dritte Alternative sah, beim Scheitern der beiden ersten, die Kontinuität der *Encomienda* vor. In

der kolonialen Realität hat die ununterbrochene Praxis der *Encomienda* den Sieg davongetragen. Der Missionsversuch einer „Evangelisation ohne Waffen“, wie ihn Dominikaner und Franziskaner an der Küste Venezuelas (Cumaná) ab 1514 und zwischen 1537 und 1550 in Guatemala (Verapaz) unternahmen, ist an der strukturellen Unmöglichkeit, in stürmischen kolonialen Meeren stille Inseln der Glaubensausbreitung zu schaffen, gescheitert.<sup>24</sup>

Die königlichen *Instruktionen* zur Eroberung von Neuland waren ein militär-, zivil- und strafrechtliches Instrument zur Aufrechterhaltung der Ordnung in der Truppe, unter Kolonisten und unterworfenen Indios. In ihnen spiegeln sich Oszillationen und Kontradiktionen der offiziellen spanischen Indiopolitik wider. Die CORTEZ, dem späteren Generalkapitän und Gouverneur von Neuspanien mitgegebenen *Instruktionen* vom 26. Juni 1523, erwecken den Anschein einer neuen Indiopolitik, wenn es da heißt, daß es durch die *Encomiendas* zu „einer großen Bevölkerungsreduzierung auf Grund schlechter Behandlung und eines Übermaßes an Arbeit“ gekommen sei. Bei der Eroberung des Festlandes ging man schon von den auf den Antillen gemachten Erfahrungen aus und versuchte den der Metropole selbst zum Schaden reichenden Genozid zu vermeiden. Weiter lesen wir dann in der Cortez-Instruktion:

„Wir können diese Indios, die Gott Unser Herr frei und unabhängig erschaffen hat, nicht zu Arbeitszwang verpflichten (. . .). In keinem Fall soll gegen sie Krieg geführt werden, es sei denn, daß sie uns angreifen (. . .). Vor dem Bruch mit ihnen, verlest ihnen das erforderliche *Requerimiento*, damit sie unsere Untertanen werden (. . .). Macht ihnen die genannte Mitteilung, damit sie als Sklaven genommen werden und von den Christen mit gutem Gewissen in Besitz gehalten werden können.“<sup>25</sup>

Die *Provision von Granada* zur Eroberung von Yucatán, vom 17. November 1526, bestimmt, „daß die Entdeckungen und Besiedlungen, die fürderhin geschehen sollten, ohne Verletzung Gottes, ohne Morden und Ausplündern der Indios geschehen sollten, und ohne sie ungerechtfertigterweise als Sklaven gefangenzuhalten“.<sup>26</sup> Und KARL V. bekennt, daß er Lizenzen für die Conquista zurücknehmen mußte, weil sich die Indios „mit bewaffnetem Arm gegen die Christen, Unsere Untertanen, zusammenrotteten und viele umbrachten, sogar Ordensleute und kirchliche Personen, die überhaupt keine Schuld hatten und als Martyrer fielen“. In dieser *Provision* spielen die Ordensleute eine wichtige Rolle als Wächter für eine gute Behandlung der Indios.

Die *Cédula Real* vom 2. August 1530 widerruft alle Verordnungen, welche die Gefangenschaft oder Sklaverei der Indios erlauben. Wenige Jahre später, durch die *Cédula Real* vom 20. Februar 1534, wird jedoch wieder der alte Zustand hergestellt. Auch die Bullen Papst Paul III., *Veritas Ipsa* und *Sublimis Deus*, vom 2. Juni 1537, welche die religiöse, und damit die humane Kapazität und die zivile Freiheit der Indios verteidigten, hatten im spanisch-portugiesischen Patronatsgebiet keinen größeren Einfluß auf das tatsächliche Schicksal der Indios ausgeübt. KARL V. ließ diese Bullen nie veröffentlichen und befahl ihre geheim kursierenden Kopien zu konfiszieren.

### 1.5. Neue Gesetze (1542/43) und Ordonanzen (1573)

Die Indiofrage des 16. Jahrhunderts war – und ist bis heute – ein empfindlicher Seismograph für politische, ökonomische und ideologische Erdstöße der Metropole. Dies wird sichtbar am Zickzack der Indiopolitik – in steter Abhängigkeit von europäischen Konjunkturen und Debatten –, die es den Eingeborenen ermöglichte, zwischen tödlicher Verfolgung, Ausbeutung ihrer Arbeitskraft und paternalistischer Protektion als Spezies zu überleben.

Ende 1539 kehrte LAS CASAS als Anwalt der Indios nach Spanien zurück, wo seit 1524 sein Mitbruder GARCÍA DE LOAISA, der spätere Ordensgeneral, Präsident des Indienrates war. Dieser unterstützt LAS CASAS und verteidigt die Sache der Indios beim König und seinen Räten. Ergebnis dieser politischen Artikulation sind die *Neuen Gesetze*, die eine indiofreundlichere Politik kodifizieren.<sup>27</sup> Im Vergleich mit den *Gesetzen von Burgos* stellen die *Neuen Gesetze* einen qualitativen Sprung im Verständnis der Indiofrage dar. Sie sehen als erstes Maßnahmen vor, die vom Indienrat persönliche Interessen und Korruption fernhalten sollten. Das war wichtig, nicht nur weil viele Mitglieder des Indienrates durch Bestechungsgelder zu indiofeindlichen Voten veranlaßt worden waren, sondern weil viele Räte, ohne je in Westindien gewesen zu sein, dort selbst *Encomiendas* hatten. Die *Neuen Gesetze* sahen ferner vor, daß Indios als Untergebene des Königs unter keinen Umständen verklagt werden dürfen; drittens wird die Zwangsarbeit der *Encomiendas* abgeschafft; viertens ist für die noch überlebenden Indios der Antillen Tributfreiheit vorgesehen, „damit sie sich besser vermehren und in Sachen unseres heiligen katholischen Glaubens unterrichtet werden können“; fünftens sollen die für die schlechte Behandlung der Indios Verantwortlichen und jene, welche die in den *Neuen Gesetzen* vorgesehenen Schutzmaßnahmen nicht einhalten „mit gerechter Strenge“ bestraft werden.

Die *Neuen Gesetze* jedoch erfahren das Schicksal aller gesetzlichen Schutzmaßnahmen für Indios. Ehe ihre historische Wirksamkeit erprobt ist, werden sie formal oder praktisch außer Kraft gesetzt. Die *Neuen Gesetze* wurden in wesentlichen Teilen schon 1545, durch die *Cédula Real* vom 20. November, widerrufen.

Im Jahre 1573, also 40 Jahre nach den *Neuen Gesetzen*, versuchen die *Ordonanzen für neue Entdeckungen und Besiedlungen* PHILIPPS II. die gespannte Wirklichkeit der Indios gesetzlich neu zu regeln.<sup>28</sup> Einige dieser Verordnungen könnten der Feder eines Beamten des Brasilianischen Indianerschutzdienstes (FUNAI) entflossen sein, wenn es da z. B. heißt: „Zur Kontaktaufnahme und Heimholung der Indios (. . .) sollen in jedem Schiff einige Handelsgüter von geringem Wert mitgenommen werden, wie zum Beispiel Scheren, Käämme, Messerchen, Buschmesser, Angelhaken, bunte Feldmützen, Spiegel, Glöckchen, Glasperlen und andere Dinge von dieser Qualität“ (9). Andererseits bestehen die Ordonanzen auf friedlichen Beziehungen zu den Indios (4 u. 20), die es nicht erlauben „eine Gruppe von Indios gegen die andere zu unterstützen“. Schließlich verordnen sie semantische Korrekturen, nämlich, daß „den Entdeckungen nicht die Bezeichnung *Conquista* gegeben werde,

denn sie sollen, nach Unserem Wunsch, mit solcher Friedlichkeit und Liebe gemacht werden, daß Wir nicht zulassen, daß der Name Gelegenheit oder Anreiz zu Gewalt oder Verletzung der Indios gebe“ (29).

Die *Ordonanzen* PHILIPPS II. wurden ein Jahrhundert später, im Jahr 1680, in die Gesetzesrekopilation KARLS II. integriert.<sup>29</sup> Diese ist schon das Gesetzeswerk eines ganzen Jahrhunderts, das mit der ersten Sammlung der Indio-gesetze durch JUAN DE OVANDO (CÓDIGO OVANDINO), zwischen 1567 und 1575 begann. Die Rekopilation vereinigt die bis 1680 gültige Indio-gesetzgebung. Sie stellt eine der wichtigsten Quellen für das Studium kolonialer Ideologie und Rechtspraxis den Eingeborenen Spanisch-Amerikas gegenüber dar.

## 2. Missionstheologische Rechtsdebatte

Fortgang und rechtliche Begründung der Conquista, im Spanien des 16. Jahrhunderts, waren sehr eng mit ihrer theologischen Legitimation verknüpft. Und nicht nur die katholischen Könige, ihre Söldnerführer und der Indienrat, auch Missionare, Soldaten und Kolonisten bedurften dieser theologisch-juristischen Absicherung, verstanden sie doch alle ihre „Landnahme“ auch als Missionswerk an barbarischen Heiden. Diese theologische Legitimation wurde den Indios in der Konquistadorenproklamation kondensiert vorgetragen. Die Antwort der beiden Kaziken aus Darién an PEDRARIAS DÁVILA auf diese theologisch-juristische Kurzkatechese ist logisch und einleuchtend: „Daß es nur einen Gott gebe, der Himmel und Erde regiere, erscheine ihnen ganz richtig und so müsse es auch sein. Der Papst jedoch mache zum Geschenk, was nicht sein ist, und der König, der diese Geschenke einlöse, dürfe ein Verrückter sein, denn er fordere ein, was anderen gehöre.“ Und der Chronist fährt fort: „Nachdem die Kaziken ihm (Pedrarias) nicht gehorchen wollten, appellierte er an die Waffen und nahm ihnen das Volk.“<sup>30</sup>

Die theologische Legitimation der spanischen Expansion war brüchig, wo sie sich gegensätzlichen Interessen verpflichtet wußte. Die theologische Argumentation gewann dort an Überzeugungskraft, wo sie, in Konfrontation mit den Leiden der Indios, die europäischen Dichtotomien zwischen Häretikern und Christen und zwischen Barbaren und Zivilisierten überwand, ohne in die Falle eines überparteilichen Universalismus zu laufen. Die missionarische Situation Amerikas war für die Theologen von Salamanca eine ständige Herausforderung, Stellung zu nehmen und Partei zu ergreifen. Jene, die sich auf die Seite der Indios schlugen, bekehrten sich, wie z. B. ANTONIO MONTESINOS, PEDRO DE CÓRDOBA und LAS CASAS. Dieser schreibt in einer Denkschrift, noch kurz vor seinem Tod, an den Indienrat, „daß alle Kriege, die man Conquistas nannte, äußerst ungerecht und das Werk von Tyrannen waren und sind (...) und daß die Eingeborenen, wo immer wir eingedrungen sind in Westindien, das Recht erworben haben, gegen uns einen äußerst gerechten Krieg zu führen und uns vom Angesicht der Erde zu tilgen, und dieses Recht bleibt ihnen bis zum Jüngsten Gericht.“<sup>31</sup>

## 2.1. Zwei theologische Traditionen

Bei der Vermittlung zwischen spanischer Conquista und indianischen Rechten greifen Theologen und Kanonisten auf Traditionen aus verschiedenen Jahrhunderten zurück. Die einen stützen sich auf die Sentenztheologie des 12. Jahrhunderts mit ihrer theokratischen Interpretation päpstlicher Macht und ihrer pessimistischen Betrachtungsweise der menschlichen Natur. Die anderen greifen auf das Naturrechtsdenken und seine theologischen Voraussetzungen zurück, wie sie THOMAS VON AQUIN und seine Schule im 13. Jahrhundert erarbeitet haben.

LAS CASAS erwähnt unter den Teilnehmern der *Junta von Burgos*, von 1512, PALACIOS RUBIOS (1450–1524), den federführenden Verfasser des *Requerimiento*. Bei der Behandlung der „Rechtstitel, welche die Könige von Kastilien über Westindien hätten“, sei dieser dem „Irrtum des HOSTIENSIS“ erlegen. Zur Zurückweisung dieser Irrtümer des HOSTIENSIS schrieb LAS CASAS um 1537 seinen ersten größeren Traktat *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*.<sup>32</sup> Bei dem von LAS CASAS genannten HOSTIENSIS handelt es sich um den seinerzeit berühmten Dozenten des Dekretalenrechts in Paris und späteren Kardinalbischof von Ostia, HEINRICH VON SUSA († 1270). In seinem Kommentarwerk *Summa aurea super titulis Decretalium* zu den Dekretalen GREGOR IX. (1226–1241), einem seiner Vorgänger als Kardinalbischof von Ostia, verteidigt HOSTIENSIS die Oberhoheit des Papstes im geistlichen und weltlichen Bereich. In seinem *Tratado comprobatorio del imperio soberano* weist LAS CASAS gewisse Behauptungen des HEINRICH VON SUSA als formale Häresien zurück und hält ihn in anderen Punkten für falsch interpretiert. Als Irrtum, z. B. erklärt LAS CASAS, „daß allein schon durch die Ankunft Christi in der Welt, ipso jure oder ipso facto, alle Ungläubigen ihrer Souveränität, Rechtsvollmachten, Würden, Ehren, Reiche und Staaten beraubt seien“. Aus der Behauptung des HOSTIENSIS, daß „alle Ungläubigen durch und bei der Ankunft Christi unwürdig und unfähig geworden seien“ könne allemal kein Rechtstitel für die Conquista der Indios abgeleitet werden, weil der Kardinalbischof von Ostia sich auf Türken und Mohammedaner, die in ihrer Mehrheit das Heilige Land, Spanien und Afrika besetzt hätten, bezogen habe.<sup>33</sup> LAS CASAS bezichtigt PALACIOS RUBIOS, nicht nur seine Argumentation auf dem „Irrtum des HOSTIENSIS“ aufzubauen, sondern darüber hinaus auch noch den Autor der *Summa Aurea* manipuliert zu haben, indem er häretische Christenverfolger mit Indios gleichsetzt, die friedlich in ihren Gebieten gelebt hätten. Für die Vertreter eines durch die Erbsünde gebrochenen Naturrechts gab es da freilich nicht viel zu unterscheiden.

Seit dem Philosophen und Apologeten LACTANTIUS (2./3. Jahrhundert) identifizierten die Theologen mehr und mehr das Naturrecht mit dem Dekalog. Dieser offenbare eine „gefallene“ Menschheit und kodifiziere ein *relatives Naturrecht*, das dem Sündenstand des Menschen entspreche. Das *ursprüngliche* und *absolute Naturrecht* der göttlichen Schöpfungsordnung habe die Gütergemeinschaft geordnet. Das relative Naturrecht habe die Aufgabe, durch den Staat das Verhältnis zwischen Privateigentum und Gemeinwohl zu

ordnen. Aus dieser Relativität sei die Notwendigkeit staatlichen Zwangs abzuleiten, die eine Folge des schwächenden Einflusses der Ursünde sei. Naturvölker ohne Staat und Privateigentum lebten daher für einen SEPULVEDA nicht in paradiesischen, sondern in besonders ungeordneten, vor- und un menschlichen Verhältnissen. So kann er dann auch unter den Indios Amerikas nur sündhafte, widernatürliche Zustände und nur „Spuren von Humanität“ entdecken.<sup>34</sup> Zwangsarbeit und Staatsgewalt werden als natürliche Folgen der Erbsünde interpretiert. Erst mit der scholastischen Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung wird hier ein erstes Licht in die Grauzone göttlicher und menschlicher Verantwortung und Autonomie kommen.

In der Sentenztheologie des 12. Jahrhunderts (HUGO VON ST. VICTOR, ANSELM VON LAON, PETRUS LOMBARDUS) gab es noch keine klare Scheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Weltordnung. Besonders durch den Einfluß des heiligen AUGUSTINUS, dessen Gnadenlehre sowohl seine persönliche Geschichte als auch die seiner Zeit – antipelagianische Auseinandersetzungen führten zu Gewichtverlagerungen in der Erbsündenlehre – widerspiegelt, ist auch in den Sentenzenkommentaren immer wieder ein die menschliche Natur fast erdrückendes Gewicht der Erbsünde anzutreffen. Die übernatürliche Gnade bildet das Gegengewicht zu dieser pessimistischen Sicht der antropologischen Grundbefindlichkeit. Es wäre nicht schwierig, diese pessimistischen Grundtöne bis ins 20. Jahrhundert hinein – bei fundamentalistischen Sekten zum Beispiel – zu verfolgen. Der durch die Erbsünde so sehr in Mitleidenschaft gezogenen menschlichen Natur steht, neben der göttlichen Gnade, eine theokratisch-päpstliche Gewalt zur Seite, die sich über GREGOR VII. (1073–1085) und BONIFAZ VIII. (1294–1303) hinaus auch in der Interpretation der „alexandrinischen Schenkung“ und in der Rechtfertigung der „gerechten Kriege“ manifestiert. Auch die Zwei-Schwerter-Lehre des BERNHARD VON CLAIRVAUX (1090–1153) – der Papst leiht das zeitliche Schwert dem Kaiser – taucht in den Texten von HOSTIENSIS und PALACIOS RUBIOS auf. In der spanischen Conquista der Indios beanspruchte die Christenheit noch einmal für den Papst – und auf dem Delegationsweg auch für den König – die Macht, Könige zu wählen und abzusetzen (Jer 1,10).<sup>35</sup>

Die in der arabischen Philosophie auf spanischem Raum durch AVERROËS (1126–1198) angestoßene Aristoteles-Rezeption führte zur Erweiterung eines nur biblischen Weltbildes. Das noch zu Beginn des 13. Jahrhundert gültige kirchliche Aristotelesverbot wurde langsam aufgehoben und an den Universitäten von Paris, Bologna, Oxford und Salamanca zieht ein neuer philosophischer Wind ein, der die Theologie nötigt, die Grenzen ihres spezifischen Feldes anzuerkennen und ihre Horizonte weiter abzustecken als bisher. THOMAS VON AQUIN (1225–1274), inspiriert von ARISTOTELES, bewegt die theologische Reflexion in vielen praktischen Fragen durch seine Unterscheidung zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Ebene, zwischen philosophischer und theologischer Kompetenz, zwischen Vernunft und Glaube. Wie der natürliche Bereich jenen der Gnade, den übernatürlichen also, nicht überflüssig macht, ebenso zerstört auch die Gnade in keinem Fall die

Natur, obwohl sie diese vervollkommnet. Das göttliche Recht, das seinen Ursprung in der Gnade hat, hebt das menschliche Recht nicht auf, das in der natürlichen Ordnung grundlegend ist.<sup>36</sup> Die Natur ist an das Wesen des Seins gebunden und kann daher nicht substantiell verändert oder korrumpiert werden. Auch die Ursünde hat die Natur nicht ihrer konstitutiven Seinswerte und Rechte beraubt. Wenn also die natürliche Ordnung – trotz Erbsünde – wesentlich intakt und ohne substantive Störungen ist, dann kann es keine wesentlichen Unterschiede geben zwischen Christen und Naturvölkern. Beide leitet dieselbe Rationalität des Naturgesetzes, und beide schützt und verpflichtet das gleiche Naturrecht. Durch die Abgrenzung der übernatürlichen Ordnung von der natürlichen und durch die Behauptung einer relativen Autonomie und nur akzidentellen Korruption der Naturordnung, hat THOMAS VON AQUIN das theologische Feld vorbereitet, das später seinen dominikanischen Mitbrüdern dienen konnte, Rationalität, Freiheit und Selbstbestimmungsrecht der Indios zu verteidigen. Freilich hat das thomasische Ordnungsdenken und der damit verbundene Gerechtigkeitsbegriff auch zur Verteidigung der Negersklaverei gedient.

Das neue Gesetz des Evangeliums – das göttliche Gesetz der Erlösungsordnung – hat, nach THOMAS, das übernatürliche Gut der Gnade zum Ziel. Evangelium (göttliches Gesetz) und Dekalog (Naturgesetz) sind getrennt voneinander wie der übernatürliche vom natürlichen Bereich. Das ewige, göttliche Gesetz partizipiert am Naturgesetz *in rationali natura* (II/1, q. 91). Die normative Gestalt dieser Teilnahme ist die Gerechtigkeit. Sie ist die oberste irdische Tugend durch welche die Vermittlung zwischen göttlichen und menschlich-positiven Gesetzen geschieht. Und diese Gerechtigkeit – THOMAS argumentiert hier mit ARISTOTELES – befindet sich in den Händen der legitimen Staatsautorität, die jedem von oben zuteilt, was ihm entspricht (*sum cuique*). Als Strafgerechtigkeit ist sie ausgleichende, kommutative Gerechtigkeit. Die verhängte Strafe entspricht in arithmetischer Proportion dem begangenen Verbrechen. Als Gerechtigkeit der Untertanen (heute würden wir sagen der „Staatsbürger“) ist sie austeilend (distributiv) und konstituiert eine geometrische Proportion zwischen den Gütern, die sie austeilt (Ehren, Privilegien, Rechte) und dem sozialen Ort des Empfängers (II/2, q. 61). Die austeilende Gerechtigkeit überlagert die ausgleichende Gerechtigkeit, wenn es sich z. B. um Fürsten handelt, deren Akte nicht wie die des gemeinen Volkes abgeurteilt werden können.<sup>37</sup> Diese patriarchal ausgleichende und standesgemäß zuteilende Gerechtigkeit des Staates, der „Strafe und Heilmittel der Sünde“ ist, hat viele Lücken für „gerechte“ Kriege gegen Häretiker und Heiden offengelassen. Sie hat es, wie gesagt, ermöglicht, die Freiheit der Indios zu verteidigen und die Sklaverei der Neger ohne Gewissenskonflikte hinzunehmen: *sum cuique*.

Zweieinhalb Jahrhunderte nach THOMAS VON AQUIN hat Kardinal CAJETAN (1469–1534), Ordensgeneral der Dominikaner zwischen 1508 und 1518, in seinem Kommentar zur theologischen Summe des THOMAS drei Gruppen von Ungläubigen unterschieden.<sup>38</sup> Erstens jene, welche faktisch und rechtlich Untertanen christlicher Fürsten sind, wie z. B. die Juden in christlichen

Ländern. Zweitens nennt er die rechtlich, aber nicht faktisch den Christen untergebenen Nichtchristen, z. B. jene, welche das Heilige Land besetzt halten. Zur dritten Gruppe rechnet er die, welche weder rechtlich noch faktisch christlichen Fürsten untergeben sind, die also weder Untertanen des Heiligen Römischen Reiches waren, noch jemals von Christus gehört haben. Diese letzte Gruppe, zu der auch die Indios zu rechnen sind, ist auf Grund ihrer „Ungläubigkeit“ nicht ihres Selbstbestimmungsrechts verlustig gegangen. Herrschaftsrecht geht aus dem positiv-natürlichen Recht hervor und „Ungläubigkeit“ gehört zur Sphäre des göttlichen Rechts. Diese aber zerstört weder natürliches noch positives Recht. Weder Könige noch Kirche können daher rechtens gegen Indios Kriege führen, um ihre Länder zu besetzen. Nach CAJETAN gibt es keinen legitimen Rechtstitel zur Kriegsführung gegen indianische Völker.

## 2.2. Rechtstitel für eine „gerechte“ Conquista

THOMAS VON AQUIN und andere mittelalterliche Theologen betrachteten das Kriegsrecht als letztes Mittel der höchsten, legitim konstituierten Autorität. Der Krieg sei ein Mittel, um inneren oder äußeren Frieden, um Ordnung und Gerechtigkeit zu verteidigen oder wieder herzustellen. Kriegsziel und „rechte Intention“ sei nicht die Züchtigung des Feindes, sondern der dem Gemeinwohl dienende Friede in Gerechtigkeit. „Ohne Gerechtigkeit – was sind die Reiche schon anderes als große Beutestücke?“, sagt THOMAS im Rückgriff auf AUGUSTIN.<sup>89</sup> Theologen, Kanonisten und Juristen des 16. Jahrhunderts greifen die scholastische Gerechtigkeitslehre auf und reinterpretieren sie auf dem Hintergrund eines bis dahin unbekanntem geographischen und humanen Horizonts.

FRANCISCO DE VITORIA (1492–1546), von 1526 bis zu seinem Tod Professor für Theologie in Salamanca, war durch seine Vorlesungen und seine Schriften der bedeutendste theologisch-juristische Mentor für die aus der Begegnung mit den Indios erwachsenden missionspolitischen Fragen. Er selbst war nie in Amerika, aber durch seine nach Westindien ausreisenden oder von dort zurückkommenden Mitbrüder im Konvent von San Esteban stets mit Fragen von Mission, Katechese und Conquista konfrontiert. In zwei seiner *relectiones* – zusammenfassende Vorlesungen am Ende eines Semesters – behandelt VITORIA die „Sache der Indios“. Übrigens waren es besonders diese beiden Texte – *De indis* und *De jure belli*, vom Jahre 1539 –, welche VITORIA den Ruf, Begründer des Völkerrechts zu sein, eingebracht haben. Die Indiofrage zwang VITORIA, spanisches Kolonialdenken und biblisch-millennaristische Reichsvorstellungen aufzubrechen und für eine aus gleichberechtigten Staaten zusammengesetzte internationale Gemeinschaft zu plädieren. Die sich im Denken VITORIAS abzeichnende „internationale Gemeinschaft“, in der es keine rassische und religiöse Diskriminierung geben sollte, wird nach und nach die bis dahin maßgebende „christliche Gemeinschaft“ in Gestalt der Christenheit ablösen. Im Rechtsdenken VITORIAS haben die entdeckten indianischen Völker eine aus dem Naturrecht sich ergebende Rechtssubjektivität und sind nicht einfach Zierleisten oder Wandbehänge im Spiegelsaal europäisch-

christlichen Herrenrechts. Das Völkerrecht – nicht wie bei ARISTOTELES/SEPÚLVEDA das Recht zivilisierter Völker gegenüber Barbaren – wird hier zum Recht unter den Völkern und ist naturrechtlichen und positiven Ursprungs. Obwohl VITORIA theokratische, imperialistische und kurialistische Kriegstitel verwirft, bleibt auch er noch ein spanischer Scholastik und kolonialer Christenheit verpflichteter Lehrer.

In seiner *Relectio de Indis*, vom Januar 1539, trennt VITORIA legitime und nicht legitime Rechtstitel für „gerechte“ Conquistakriege. Er eliminiert die sogenannten „gerechten Titel“ jener, die sagen:

- der Kaiser sei der Herr der Welt;
- der Papst sei nicht nur geistlicher sondern auch weltlicher Herr der Welt;
- die Spanier hätten ein Kriegerrecht für Entdeckungen;
- den Heiden könne der Glaube gewaltsam beigebracht werden;
- die Sünden gegen das Naturrecht könnten militärisch unterdrückt werden;
- die Kolonien seien ein mit Kriegerrecht zu sicherndes Geschenk Gottes.

Unter den Rechtstiteln, die es den Spaniern gestatten sollten, „gerechte Kriege“ gegen die „indianischen Barbaren“ zu führen, zählt VITORIA die folgenden auf:

- natürliche Kommunikation und Gütertausch durch Handel,
- Ausbreitung des christlichen Glaubens,
- durch Kaziken erzwungene Rückkehr der Indios zur Idolatrie,
- der von Kaziken vereitelte Wunsch der Indios, von den spanischen Königen regiert zu werden,
- interethnische Kriege, bei denen eine Partei die Spanier zu Hilfe ruft.

In seiner *Relectio de jure belli* zeigt VITORIA an Hand des Alten Testaments, daß der Krieg naturrechtlich erlaubt sei, woraus er schließt, weil ja das Evangelium nicht verbiete, was das Naturrecht erlaube, daß Conquistakriege an sich nicht unter das Verdikt des Neuen Gebotes fallen. Er grenzt dieses Kriegerrecht jedoch ein. Religionsunterschiede sind z. B. kein gerechter Grund für Kriegserklärungen.<sup>40</sup> Der einzige „gerechte Grund, Krieg zu führen, sei eine empfangene Beleidigung“, wobei es sich nach AUGUSTIN und THOMAS um eine qualifizierte Beleidigung handeln müsse. Dadurch werden natürlich viele Conquistazüge zu Verteidigungskriegen eines von Indios „beleidigten“ Eroberers. FRANCISCO DE VITORIA hat viele sogenannte Rechtstitel der Conquista eliminiert. Aber jene, die er gelten ließ, waren ausreichend, um weiterhin „gerechte Kriege“ gegen die Eingeborenen Amerikas zu führen. Man hat ihn wohl deshalb einen „kritischen Realisten“, einen theologischen Realpolitiker genannt.

JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA (1490–1573), Chronist KARLS V. und Erzieher PHILIPPS II., spielte eine wichtige Rolle bei der Legitimation der Conquista als militärisches Unternehmen. SEPÚLVEDA, der seinerzeit im Rufe eines Humanisten stand, hat die *Politicá* des ARISTOTELES in die lateinische Sprache übersetzt, in der er alle seine Werke verfaßt hat. In seinem Buch *Democrates alter* – einer um 1547 fertiggestellten Dialogschrift zwischen DEMOCRATES und LEOPOLDO, einem „etwas lutheranischen Deutschen“ – verteidigt er mit formalen,

scholastischen Argumenten den von ARISTOTELES gegen Barbaren ins Feld geführten Rechtstitel der „natürlichen Knechtschaft“.

SEPÚLVEDA identifiziert das Naturrecht mit dem Völkerrecht. „Völker“ jedoch sind nur die Bewohner zivilisierter Länder, nicht aber die Barbaren, die am Rande der Humanität und der Rationalität lebten. Die Kategorie der Barbaren finde in den Eingeborenen Westindiens ihre Fortsetzung. Für alle, welche die Bräuche und Natur dieser „Barbaren der Neuen Welt“ kennten, sei evident, daß diese „was Klugheit, Geschick, Tugend und Humanität betrifft den Spaniern um soviel unterlegen sind wie Kinder Erwachsenen und wie Frauen Männern gegenüber, wobei der Unterschied so groß ist, wie jener, den man zwischen wilden und grausamen Leuten und zwischen gütigen Menschen feststellt (. . .) und, fast würde ich sagen, wie jener zwischen Affen und Menschen.“<sup>41</sup> Für DEMOCRATES/SEPÚLVEDA kennen diese Indios keine Wissenschaft, keine Schrift, haben keine Monumente ihrer Geschichte noch geschriebene Gesetze. Sie waren Kanibalen und Feiglinge, so daß CORTEZ sehr leicht MOCTEZUMA besiegen konnte. Die Häuser und den Rest rationaler Lebensweise und rudimentärer Handelsformen, die sie hätten, zeigten nur, daß sie weder Bären noch Affen seien und nicht gänzlich ohne Vernunft lebten. Andererseits hätten sie „ihre Republik so eingerichtet, daß niemand Privateigentum hat, weder Haus noch Feld, über das er verfügen oder seinen Erben testamentarisch hinterlassen kann“.<sup>42</sup>

Mangelnde Rationalität dieser Indios ist, laut SEPÚLVEDA, ein gerechter Kriegsgrund. Aber auch ihre Sünden gegen das Naturgesetz rechtfertigen einen gewissen Glaubensdruck, handele es sich doch um Kannibalen, Götzendienen und Kindermörder. Und DEMOCRATES/SEPÚLVEDA zitiert AUGUSTINUS: „Niemand kann dazu gezwungen werden, den Glauben anzunehmen, aber auf Grund der Strenge, oder besser, auf Grund der Barmherzigkeit Gottes geschieht es, daß die Treulosigkeit mit der Rute der Drangsal gezüchtigt wird.“<sup>43</sup> Mission als Zuchtrute? Diese Barbaren, meint SEPÚLVEDA, „kann man nicht nur einladen, sondern man muß sie zwingen, die Herrschaft der Christen anzunehmen und die Apostel zu hören, damit sie ihnen das Evangelium verkünden“.<sup>44</sup>

Arbeits- und Glaubenszwang bedeuten unter diesen so düster geschilderten Voraussetzungen keine Verschlechterung der indianischen Gesamtsituation. „Was kann diesen Barbaren besseres und heilsameres passieren als der Herrschaft jener in die Hände zu fallen, deren Klugheit, Tugend und Religion sie von Barbaren – und als solche verdienten sie lediglich den Namen von menschlichen Wesen – in zivilisierte Menschen verwandeln wird, soweit dies möglich ist.“<sup>45</sup> Acht Jahre später (1555), in einem sich mit LAS CASAS auseinandersetzenen Brief an KARL V., wird der Franziskanermissionar, Provinzial und Ethnohistoriker TORIBIO MOTOLINIA in dieselbe Kerbe hauen: „Er (Las Casas) spricht von Sklaven, die man in den Kriegen gemacht habe (. . .) und es scheint, daß er auch in dieser Sache wenig davon weiß, was sich in den Kriegen dieser Eingeborenen zugetragen hat, denn diese machten überhaupt keine Sklaven und befreiten auch niemand, den sie in Kriegen gefangen hatten, sondern alle wurden aufgehoben, um geopfert zu werden.“<sup>46</sup>

Auf Grund der ablehnenden Gutachten der Universitäten von Alcalá und Salamanca (MELCHIOR CANO!) und auf Betreiben von LAS CASAS verweigerte der Indienrat die Druckerlaubnis für *Democrates alter*. Jedoch 1550 gelingt es SEPÚLVEDA in Rom die Druckerlaubnis für seine *Apologie des Democrates alter* zu bekommen, welche die Ideen seines in Spanien verbotenen Buches zusammenfaßt, weiter ausbaut und verbreitet. Am 4. Februar 1554 beschloß der Rat der Stadt Mexiko an Doktor SEPÚLVEDA „einige Dinge dieses Landes in Schmuck und bis zum Wert von 200 Goldpesos“ zu schicken, „um ihn auch weiterhin bei guter Laune zu halten“.47 Eroberer und Kolonisten verstanden sehr gut die praktische Reichweite der Thesen SEPÚLVEDAS.

### 2.3. Friedliche Evangelisation unter kolonialen Bedingungen?

Eine Gegenposition zu den sich mehr an kolonialen Interessen als am Evangelium orientierenden Thesen SEPÚLVEDAS nahm der Dominikaner DOMINGO DE SOTO (1495–1560) ein, der seit 1526 Professor in Salamanca und später auch als Konzilstheologe in Trient tätig war. SOTO schrieb ein Büchlein über die Sache der Armen *Deliberación de la causa de los pobres*, verfaßte eine *Dialektik* (1543–44), ist Autor eines verloren gegangenen Buches über die Gründe für die Ausbreitung des Evangeliums *De ratione promulgandi Evangelium*. Sein wichtigstes, mehrbändiges Werk *De Justitia et Jure* erscheint 1556/57 bereits in zweiter Auflage.<sup>48</sup> Im Jahre 1557 läßt SOTO seinen Kommentar *In IV Sententiarum* zu den Sentenzen PEDRO LOMBARDOS in Druck gehen.

Für DOMINGO DE SOTO waren die „SchenkungsbulLEN“ ALEXANDER VI. keine weltlichen Landschenkungen von juristischem Wert. Er betrachtete sie vielmehr als Auftrag, in diesen Ländern der Missionspflicht nachzukommen. Diese Missionspflicht kann nicht durch die natürliche Vernunft der Waffen, sondern nur durch übernatürliche Anschauung und Überredung erfüllt werden. Christus sagte nicht zu den Aposteln: „Ich schicke euch wie Wölfe, damit ihr die Schafe verletzt und verschlingt, sondern, ich schicke euch wie Schafe unter die Wölfe. Wo ihr Wölfe trifft, behandelt sie mit der Sanftmut von Lämmern, um sie so in friedliche Schafe zu verwandeln. . . . Wer daher den Glauben mit Waffenlärm bringt, leugnet durch die Fakten, wozu er mit Worten zu überreden sucht.“<sup>49</sup>

Im Konvent von San Esteban werden ganz praktische Fragen der Sakramentenpastoral aus Übersee diskutiert. Die Missionare fragen an, ob sie die Söhne der Ungläubigen gegen den Willen der Eltern taufen dürfen. Mancher millenaristisch-apokalyptische Franziskaner war da weniger in Zweifel als die Söhne des heiligen Dominikus. Ihr Ordensgeneral, CAJETAN DE VIO, hatte schon in seinem Kommentar zur *Summa* des heiligen THOMAS die Rechtfertigung ungetaufter Kinder durch die stellvertretende Begierdetaufe der christlichen Eltern verteidigt (III, q. 68). Da es sich bei der Taufe um ein übernatürliches Gebot handle, argumentiert SOTO, könne ihre natürliche Notwendigkeit den Heiden gegenüber nicht bewiesen und daher auch nicht eingeklagt werden. Das übernatürliche Gebot annulliert nicht die Prärogativen des natürlichen Elternrechts. Weder Fürsten noch Missionare haben das Recht, Kinder gegen den Elternwillen zu taufen, wie sie auch nicht das Recht

haben, Erwachsene gegen ihren Willen zu taufen. Auch das Gut christlich praktizierender Urenkel hebt das Übel einer Gewaltbekehrung nicht auf. Spanien hat durch Jahrhunderte die Unergiebigkeit von Zwangsbekehrungen an seiner jüdischen und mohammedanischen Bevölkerung beobachten können. Auch die Inquisitionsakten bezeugen die dürftigen Missionsergebnisse von erzwungenem Glaubenswechsel. So wurde von SOTO die friedliche Bekehrung und Katechese als evangelische Forderung und pastorale Voraussetzung für das Missionswerk neu eingeschärft.

Trotz dieser so friedlichen Grundtöne, läßt auch DOMINGO DE SOTO noch eine Reihe von Rechtstiteln für die Conquista gelten. Die Kirche habe das göttliche und natürliche Recht, das Evangelium an allen Orten der Welt zu verkünden. Wer sie grundsätzlich an der Ausübung dieses Rechts behindert, übt Gewalt aus, gegen die mit Waffengewalt geantwortet werden könne. Andererseits stellt SOTO, der 1550/51 bei der „Anhörung“ von SEPÚLVEDA und LAS CASAS in Valladolid Schriftführer war, dem Recht zur Predigt das Recht auf Nicht-Hören-Wollen der Indios gegenüber. Die Prediger haben nicht das erzwingbare Recht auf Anhörung, sondern sollten weiterziehen, „denn wenn wir das Recht zu predigen haben, so haben wir nicht das Recht sie (die Indios) zu zwingen, daß sie uns hören und glauben, denn das wäre ein Skandal“.<sup>50</sup>

Es ist oft schwierig, hinter den aseptischen, theologisch-juristischen Argumenten auf spanischem Boden die vom Leid gezeichneten Gesichter der Indios zu entdecken. Die Missionare Westindiens vermitteln da im allgemeinen, trotz ihrer „babylonischen Gefangenschaft“ im kolonialen System, in ihren Briefen und Denkschriften ein plastischeres und humaneres Bild, als z. B. jene Dominikaner aus Hispaniola, die den König bitten, daß „er alle seine Räte zusammenrufe (...) und sie befrage, wie man diese Leute der Neuen Welt, die Gott Seiner Majestät gab, unter das sanfte Joch Christi bringt (...), ohne ihnen ihre Sachen mit Gewalt wegzunehmen (...). Und falls zu all dem alle ihre Räte keinen Rat wissen (...), bitten wir inständig, daß Eure Majestät anordne, sie aufzugeben, denn es ist viel besser, daß nur sie in die Hölle kommen, als die unseren und sie, und daß darüber hinaus noch, wegen des schlechten Beispiels der unseren, der Name Christi unter diesen Leuten gelästert wird.“<sup>51</sup>

Die Sache der Indios bedrohte nicht nur die Kolonisten, von denen MONTESINOS sagte, daß sie alle in Todsünde lebten. Sie bedroht das Heil der ganzen Christenheit, das seiner Missionare und Bischöfe, das des Königs und das seiner Untertanen.

#### 2.4. Unnütze Knechte

Beim Überdenken der ersten Jahrzehnte der Kolonialzeit könnten wir uns hypothetisch eine Begegnung ohne koloniale Gewalt, ohne ökonomische Ausbeutung der *Encomiendas* und ohne politische Willkür königlicher Verwalter vorstellen. Wie gesagt, rein hypothetisch. Dann müßte aber immer noch über die kulturelle Gewaltausübung der „missionarischen Conquista“ gesprochen werden. Die missionarischen Unternehmen, weit ab von den Eroberern, so wie sie PEDRO DE CÓRDOBA, MONTESINOS und LAS CASAS zu verschiedenen

Zeiten und an verschiedenen Orten versucht haben, waren nicht schon deshalb friedlich, weil da kein wirtschaftlicher und politischer Druck ausgeübt wurde. Die abrupten Eingriffe und Veränderungen von indianischen Bräuchen, Wertsystemen, Sozial- und Familienstrukturen und Kosmvisionen – das alles geschah nicht spontan und freiwillig. Dahinter stand der „sanfte“ Druck von Missionaren, die nicht nur von den reinen Inhalten ihres Glaubens, sondern auch von den Parametern ihrer europäischen Zivilisation geleitet waren. Haben nun diese von den Missionaren vorangetriebenen Veränderungen und die daran gekoppelte missionarische Solidarität die Widerstandskraft der autochtonen Bevölkerung gestärkt oder dienten sie zu ihrer Domestikation oder gar (unbeabsichtigt) zu ihrer Ausrottung? Auf diese Frage gibt es keine globale Antwort.

In der konkreten spanisch-amerikanischen Situation kolonialer Missionsarbeit gibt es große Unterschiede in Methodologie und Praxis, Unterschiede zwischen und in den einzelnen Orden und Konventen, Unterschiede, die mit europäischen Konstellationen und Konjunkturen zu tun haben. Auch die indianische Reaktion auf missionarische Präsenz zeigt verschiedene Strategien, die zu unterschiedlichen, ja oft völlig einander widersprechenden Ergebnissen geführt haben.

Sicher gab es da eine missionarische Präsenz, die, inmitten von Stürmen auf der hohen See der Conquista, eine Art Rettungsring dargestellt hat. Dann gab es Missionare, die mehr Boten ihres Vaterlandes als des Evangeliums waren, Feldkapläne der Eroberer, die, wie TURIBIO MOTOLINIA, CORTEZ als Befreier der Indios priesen. Ihre Katechese rechtfertigte die Zwangsarbeit der Indios und verharmloste ihre Ausrottung. Die Verteidigung von politischer Selbstbestimmung für Indios und die Anerkennung ihrer Religionen waren keine Tagesordnungspunkte der Christenheit. Und wir müßten weiter fragen: Hat die missionarische Präsenz nur Individuen retten können, während sie dazu beitrug, Völker zu zerstören?

Das dominante Feld der Conquista war nicht das religiöse, sondern das ökonomische. Das religiöse Feld leistete lediglich einklagbare Legitimationsaufgaben. Auch das sich dem ideologischen Apparat gegenüber konstituierende prophetische Kontrastprogramm hatte nicht die politische Kraft, Genozide zu vermeiden. Selbst wenn die missionarische Kirche, in all ihrer Zwiespältigkeit, viele Leben gerettet hat, so besteht heute kein Grund zum Rühmen. Wer, wie die Kirche, inmitten von Gewalttaten und Morden fünf Jahrhunderte überlebt hat, ohne diese verhindern zu können und ohne davon aber auch direkt betroffen worden zu sein, der muß sich natürlich über die Reichweite seiner Solidarität und über die Radikalität seiner Liebe befragen lassen, muß sich fragen lassen, ob er nicht das Erstgeburtsrecht des Reiches für das Linsengericht des „kleineren Übels“ verschachert hat.

### *3. Option für die Anderen*

In den jeweiligen Nationalstaaten sind die indianischen Völker auch heute noch Opfer interner Kolonialstrukturen. Die Regierungen rechtfertigen kaum noch ihre Rechtstitel über die auf ihrem Staatsgebiet lebenden indianischen

Völker. Sie setzen diese Rechtstitel als Verfassungsauftrag voraus. Sie lauten *Integration, Sicherheit und Fortschritt*.

Unter der Fahne der Integration verspricht die offizielle Propaganda nationalstaatliche Gegenwart in indianische Zukunft zu verwandeln. Der Ist-Zustand der Klassengesellschaft wird Indios als wünschenswerter Soll-Zustand aufgedrängt. Die Brücke zwischen beiden soll durch *Entwicklung* geschehen. Das Anderssein der Indios ist in dieser Perspektive eine Mangelerscheinung. Das offizielle Indiobild des 20. Jahrhunderts unterscheidet sich wenig von dem des 16. Jahrhunderts. Indios werden auch heute noch als unterentwickelt, faul, subversiv und kindlich beschrieben. *Integration* soll sie von diesem Rückstand heilen, soll sie befreien von der Last, anders zu sein und dieser Gesellschaft um Jahrhunderte nachzuhinken. Integrationspolitik ist die Entsorgung nationalstaatlicher Landschaften von indianischer Präsenz. In ihren kultur- und völkermordenden Ausmaßen erweist sich diese Integrationspolitik so gefährlich wie die „gerechten Kriege“ des 16. Jahrhunderts. Die Situation der noch lebenden Indianernationen ist noch kritischer als damals. Die Kolonisten des 16. Jahrhunderts benötigten die indianische Arbeitskraft zur Ausbeutung der Minen, zur Arbeit auf den Feldern und in den Zuckermühlen. Für den Großgrundbesitzer des 20. Jahrhunderts, für die Erzausbeutung, die Holzwirtschaft und die sogenannte Nationale Sicherheit sind Indio Stämme überflüssig und hinderlich. Ihre Alterität ist ein Sicherheitsrisiko für das militärische Einheitsdenken. Sicherheit des Staates und Entwicklung des Landes dürfe durch ein paar Indios nicht aufgehalten werden. So steht es schon in der brasilianischen Nationalflagge, dessen Stichworte COMTE geliefert hat: *Ordnung und Fortschritt*.

Die lateinamerikanischen Kirchen haben sich, generell gesprochen, von ihrer staatsideologischen Verflochtenheit emanzipiert. Sie akzeptieren kaum noch Privilegien und Staatsmacht im Dienst ihrer Katechese und Evangelisation. Dabei entdecken sie mehr und mehr das befreiende Ferment des Evangeliums und ihre Fähigkeit, die Ausgebeuteten zu einen und zu mobilisieren. Die im politisch-ökonomischen Bereich klare Analyse und Option weiter kirchlicher Kreise hat in den letzten Jahrzehnten der lateinamerikanischen Kirche viele Märtyrer geschenkt. Sie sind Zeichen einer vertieften Solidarität in einer lebendigen Kirche.

Die vorrangige Option für die Armen ist jedoch noch von einer kulturellen Hypothek belastet, die auf ihre Amortisation wartet. Es handelt sich um zwei Seiten ein und derselben Medaille, um *Paternalismus* und *Kolonialismus* dem kulturell Anderen gegenüber. Der Paternalismus ist nicht mit dem die Subjekte mobilisierenden Ferment des Evangeliums zu vereinbaren. Soll diese Mobilisierung nur den Regierungen gegenüber und nicht auch im innerkirchlichen Verkehr mit indianischen und afro-amerikanischen Kulturen gelten? Zuviel wird in der Kirche noch *für* Indios und nicht *mit* ihnen oder *durch* sie getan. Ist das der Reflex gesamtkirchlicher Arbeitsweise, welche die theologische Relevanz des Subsidiaritätsprinzips für die Ortskirchen und die von der dominierenden Standardkultur abweichenden *anderen* Kulturen noch

kaum bedacht hat?<sup>52</sup> Stehen wir dabei nicht den von uns abgelehnten politischen Strukturen sehr viel näher als es uns in einem alternativen Projekt des Gottesreiches lieb sein kann? Eine über 500 Jahre von Nicht-Indios ausgeübte Indiapastoral wird keine integrale indianische Befreiung bewirken können. Damit stellt sich die Frage nach den Voraussetzungen für eine indianische Kirche.

Die Vermittlung der Glaubensinhalte als Frohbotschaft ist bis heute an für Indios sehr fremde kulturelle Strukturen und Formen gebunden, so als ob die Großkirche auf ihre Integration warte und die Herausforderung der Inkulturation abgeschrieben habe. In der Kirche Brasiliens wurden schüchterne liturgische Inkulturationsversuche immer wieder von der römischen Sakramentenkongregation verboten.<sup>53</sup> Solcher „Auswuchs von Eifer“ wirkt auf die missionarische Kirche entmutigend, widerspricht lehramtlichen Erklärungen und reflektiert eine euro- und ethnozentrische Weltsicht.<sup>54</sup> Indianische, afrikanische und asiatische Völker werden sich in der Großkirche nur dann zu Hause fühlen können, wenn in dieser Kirche Raum geschaffen wird für ihre Mythen und Geschichte, für ihre Gesänge und Feste, für ihre Symbole und Ämterstrukturen. Es kann dabei nicht um eine indianische Sekte gehen, die dann den indianischen Befreiungskampf nur noch einmal spalten würde, wie das ja bereits die 30 verschiedenen christlichen Denominationen tun, die allein in Brasilien unter Indiostämmen missionieren. Es geht um plurales, polyzentrisches Weltkirche-Sein. Es geht, nach der vorrangigen Option für die Armen, um das „letzte Opfer“ der Großkirche, um ihre vorrangige Option für die Anderen. Es geht um die brüderliche Teilung der symbolischen Macht. Es geht um die *eine, arme und vielgestaltige, polykulturelle* Kirche. Sie wird wurzelhaft *katholisch, evangelisch* und *apostolisch* sein. Sie wird in ihrer kulturellen Praxis kein Volk so privilegieren, als ob es von Gott exklusive Inkarnationszusagen erhalten hätte. Sie wird die Kultur keines Volkes gering achten, als ob sie wüßte, daß Gott sich in dieser und jener „Randkultur“ nicht einwurzeln, nicht Fleisch annehmen und nicht auf den Weg machen wolle. Im Gegenteil, „was in der Welt gering und verachtet ist, was überhaupt nichts ist, das hat Gott auserwählt, um das, was etwas ist, zunichte zu machen“ (1 Kor 1,28).

<sup>1</sup> Vgl. zur Kontroverse über „Lehensedikte“ oder „Schenkungsbulen“ E. STAEDLER, *Die westindischen Lehensedikte Alexanders VI. (1493)*, in: Archiv f. kath. Kirchenrecht 118 (1938) 377–417, und A. GARCÍA-GALLO, *Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, in: Anuario de Historia del Derecho Español 27/28 (1957/58) 447ff.

<sup>2</sup> Vgl. M. A. MEDINA, *Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fr. Pedro de Córdoba OP (1482–1521)*, Madrid 1983.

<sup>3</sup> B. DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, México 1981 (Ed. Fondo de Cultura Económica-FCE, 3 Bde.), Buch III, Kapitel 4.

<sup>4</sup> L. CASAS, *Historia*, 1.c., I/155 und I/105.

- <sup>5</sup> *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento...*, (D.I.I.), Madrid 1864–1889, Bd. 38, S. 439.
- <sup>6</sup> *Ibidem*, Bd. 31, S. 13.
- <sup>7</sup> *Ibidem*, Bd. 31, S. 209.
- <sup>8</sup> L. CASAS, *Historia*, 1.c., I/160. Vgl. II/1.
- <sup>9</sup> J. M. CHACÓN Y CALVO (Hg.), *Cedulario Cubano, los orígenes de la colonización (1493–1512)*, Madrid 1929 (Compañía Ibero-Americana de Publicaciones) *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de América*, Bd. 4, S. 168.
- <sup>10</sup> *Ibidem*, S. 129.
- <sup>11</sup> Zur Konzessionsbulle der span. Patronatsrechte *Universalis Ecclesiae* vgl. P. LETURIA, *Der Heilige Stuhl und das spanische Patronat in Amerika*, in: *Historisches Jahrbuch* 46 (1926) 2ff., und A. G. PÉREZ, *El patronato español en el Virreyno del Perú durante el siglo XVI*, Lyon/Quito 1937, S. 20–24.
- <sup>12</sup> B. DE LAS CASAS, *Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, Frankfurt a. M. 1981 (It 553), S. 11.
- <sup>13</sup> L. CASAS, *Historia*, 1.c., III/4.
- <sup>14</sup> *Cedulario Cubano*, 1.c., S. 429–431.
- <sup>15</sup> *Ibidem*, S. 443–447.
- <sup>16</sup> Vgl. LAS CASAS, *Historia*, 1.c., III/6 und 7.
- <sup>17</sup> *Ibidem*, III/8.
- <sup>18</sup> R. KONETZKE, *Colección de documentos para la Historia Social de Hispanoamérica*, Madrid 1953, Bd. I, S. 38–57, reproduziert eine gute Version der 1935 von R. ALTAMIRA entdeckten Gesetze von Burgos.
- <sup>19</sup> L. CASAS, *Historia*, 1.c., III/9.
- <sup>20</sup> *Ibidem*, III/12.
- <sup>21</sup> Vgl. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El padre Matías de Paz, O. P., y su tratado „De dominio regum Hispaniae super Indos“*, in: *La Ciencia Tomista* 40 (1929) 173–190, und die Reproduktion des Traktates, BELTRÁN DE HEREDIA (Hg.), *El tratado del padre Matías de Paz, O. P., acerca del dominio de los reyes de España sobre los indios de America*, in: *Archivum fratrum praedicatorum* III (Rom 1933) 133–181.
- <sup>22</sup> L. CASAS, *Historia*, 1.c., III/17.
- <sup>23</sup> *Ibidem*, III/57. Vgl. B. BIERMANN, *Das Requerimiento in der spanischen Conquista*, in: *NZM* 6 (1950) 94–114.
- <sup>24</sup> Vgl. L. CASAS, *Historia*, 1.c., III/33 und 34. Auch L. HANKE, *The spanish struggle for justice in the conquest of America*, Oxford University Press 1949, S. 77–82.
- <sup>25</sup> H. CORTÉS, *Cartas y documentos*, México 1963 (Ed. Porrúa), S. 585–592.
- <sup>26</sup> S. ZAVALA, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México 1971 (Ed. Porrúa), S. 217–225.
- <sup>27</sup> *Leyes y Ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernacion de las Indias y buen tratamiento y conservacion de los indios*, in: J. G. ICAZBALCETA (Hg.), *Coleccion de Documentos para la Historia de México*, Bd. 2, México 1980 (Ed. Porrúa), S. 204–227. Die am 20. 11. 1542 von KARL V. in Barcelona unterzeichneten *Neuen Gesetze* erhalten einen am 4. 6. 1543 in Valladolid unterzeichneten Nachtrag.
- <sup>28</sup> Die *Ordonanzen* PHILIPPS II. finden sich in D.I.I., 1.c. (s. Anm. 5), S. 484–497. Vgl. S. ZAVALA, *Las instituciones*, 1.c., S. 126–130.
- <sup>29</sup> *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Madrid 1973, 4 Bde. (Ed. Cultura Hispánica, Faksimelenachdruck).
- <sup>30</sup> Zit. bei A. DE HERRERA, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra firme del mar océano*, Madrid 1726–30, Década II, lib. I, cap. 2.
- <sup>31</sup> I. G. ICAZBALCETA, *Collección*, 1.c., S. 597f.

<sup>32</sup> L. CASAS, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México 1942 (1975<sup>2</sup>) (Ed. FCE). L. CASAS erwähnt dieses Buch in *Historia*, I.c. III/7 und 57, von dem erst zu Beginn dieses Jahrhunderts Bruchstücke (Kapitel 5, 6 und 7 des ersten Buches) aufgefunden wurden.

<sup>33</sup> L. CASAS, *Tratados*, México 1974 (Ed. FCE), Bd. II, S. 1081; auch *Historia*, I.c., III/155.

<sup>34</sup> J. G. DE SEPÚLVEDA, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México 1979 (Ed. FCE), S. 105 (*Democrates alter*).

<sup>35</sup> Vgl. BERNHARD v. CLAIRVAUX, *De consideratione*, IV/3. Zur ganzen Thematik vgl. V. CARRO, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, BTE Bd. 18, Salamanca 1951, hier S. 58.

<sup>36</sup> Vgl. THOMAS v. AQUIN, *Summa Theologica*, II/2, q. 104, art. 6; II/2, q. 10, art. 10. „Per fidem Jesu Christi non tollitur ordo justitiae, sed magis firmatur.“ „Jus divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum quod est ex naturali ratione.“

<sup>37</sup> Vgl. E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt 1985 (stw 555) S. 38–59.

<sup>38</sup> Vgl. L. CASAS, *Historia*, I.c., III/38. Auch S. ZAVALA, *Las instituciones*, I.c., S. 261f.

<sup>39</sup> Vgl. THOMAS v. AQUIN, I.c., II/2, q. 34; q. 40, art. 1; q. 66, art. 8: „Remota justitia, quid sunt Regna nisi magna latrocinia?“

<sup>40</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid 1975, Colección Austral, S. 117ff. Auch S. 87 und 53ff.

<sup>41</sup> SEPÚLVEDA, *Tratado*, I.c., S. 101.

<sup>42</sup> *Ibidem*, S. 109.

<sup>43</sup> *Ibidem*, S. 127.

<sup>44</sup> *Ibidem*, S. 145.

<sup>45</sup> *Ibidem*, S. 133.

<sup>46</sup> TORIBIO MOTOLINIA, *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España*, Madrid 1970 (Ed. Atlas, BAE), S. 343.

<sup>47</sup> Zit. bei L. HANKE, *Cuerpo de documentos del siglo XVI*, México 1977 (Ed. FCE), S. XXV.

<sup>48</sup> *De Justitia et Jure*, Madrid 1967, 6 Bde., Neuaufl. d. Instituto de Estudios Políticos mit einer sehr umfassenden Einleitung von V. Carro, S. IX–LXX.

<sup>49</sup> *In IV Sententiarum*, dist. 5, q. única, art. 10, auch art. 9.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Zit. in S. ZAVALA, *Las instituciones*, I.c., S. 58f.

<sup>52</sup> Vgl. W. KASPER, *Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf – Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche*, in: HK (Mai 1987) 232–236.

<sup>53</sup> Neben anderen Versuchen wurden in Brasilien verboten: *Missa com Grupos Populares*, 1977; *Missa da Terra-sem-Males*, 1980; *Missa dos Quilombos*, 1982.

<sup>54</sup> Es sollten in diesem Zusammenhang z. B. die folgenden lehrämtlichen Texte neu überdacht werden: GS 22 und 58; LG 13; AG 3 und 22; EN 20; Puebla 400.

**Van der Beken, Alain:** *L'Évangile en Afrique, vécu et commenté par des Bayaka* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 38) Steyler Verlag/Nettetal 1986; 328 S.

In diesem vom Steyler Missiologischen Institut herausgegebenen Band stellt A. VAN DER BEKEN SJ Gebets- und Erzähltexte vor, die das Ergebnis seiner 15jährigen Bemühungen in der Diözese Popokabaka, Zone Kasongo-Luunda (Bandundu/Zaire) sind, in Gemeinschaft mit der einheimischen Bevölkerung Yaka zu einer Evangelisierungsmethode zu kommen, welche dem Anliegen eines genuin afrikanischen Christentums Rechnung tragen soll.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile. Im ersten, bedeutend kürzeren Teil (53 S. von 328 S.) legt der Autor im 1. Kapitel „Afrikanisierung des Evangeliums oder: Evangelisierung einer afrikanischen Kultur“ dar, wie er seine Mitarbeiter zu originalen Yaka-Erzählungen, zu einem eigenen Stil in der Aktualisierung des Evangeliums und zur Entwicklung inkultrierter Rituale anleitete (15–19). Dabei gibt er der Non-Direktivität in der Methode den Vorrang, so daß an den Texten der Evangelisierungsstand der Autoren ablesbar wird. – Die Texte richten sich in erster Linie an die priesterlosen Gemeinschaften in den ländlichen Außenstationen der Pfarrei Kasongo-Luunda, aus denen auch die Autoren stammen (19). Auf sogenannten Tagungen der Vertrautmachung mit dem Evangelium werden die Verantwortlichen der christlichen Gemeinschaften zum Weitererzählen der Texte und zu eigener Kreativität angeregt (22–24).

Im 2. Kapitel „Der Kampf des Glaubens“ (35–45) setzt sich VAN DER BEKEN mit der Frage auseinander, inwiefern traditionelle Glaubensanschauungen und christlicher Glaube miteinander vereinbar sind oder ob sie notwendigerweise zueinander im Konflikt stehen, indem er das Fallbeispiel und Zeugnis eines Kranken anführt und auswertet. Das 3. Kapitel „Das Christentum angesichts der traditionellen Religionen: Widerstand oder Integration“ führt diese Frage theoretisch fort.

Der zweite Teil des Buches besteht aus 18 Texten der Bayaka, in Kiyaka und französischer Übersetzung abgedruckt und mit Anmerkungen des Herausgebers versehen, in denen er vor allem Sprichwörter und andere traditionelle Elemente der Texte erklärt. Ferner gibt er sparsame Einführungen in die Texte I und II sowie in die Texte X–XIII. – Bei den Texten I–V handelt es sich um die Aktualisierung der Sakramente Ehe, Beichte und Eucharistie, bei den Texten VI–IX um Alltagsgebete, die um die Themen Krankheit, Geburt, Schutz und Segen für Dorfgemeinschaft, Häuser und Werkzeuge kreisen, während die Nacherzählungen der biblischen Themen „Der gute Hirte“ (X), „Das jüngste Gericht“ (XI), „Der reiche Mann und arme Lazarus“ (XII), „Der reiche Mann“ (XIII) Fragen sozialen und ethischen Verhaltens in der gegenwärtigen afrikanischen Gesellschaft anklängen lassen. Text XIV „Gleichnis eines Mannes, der ein Feld rodet und abbrennt und Gleichnis einer Frau, die Erdnüsse pflanzt“ baut auf einer Alltagssituation auf, und die Ausdauer, die zu diesen Arbeiten nötig ist, wird in Bezug zur Mühe gesetzt, die die Verantwortlichen im pastoralen Bereich aufbringen müssen. Die Texte „Die Fußwaschung“ (XV), „Jesus erweckt einen Toten“ (XVI), „Der Tod Jesu“ (XVII) schildern die Person Jesu und sein Leiden und Sterben dramatisch und plastisch. Das Buch schließt mit „Pfingsten“ (XVIII) und einem Appell an die missionarische Aufgabe der gegenwärtigen Gemeinden.

VAN DER BEKEN kommt das Verdienst zu, kontextuelle Theologie im Verein mit seinen Mitarbeitern tatsächlich in der Gemeinde in Angriff zu nehmen und Texte bewirkt zu haben, die zum einen eine dynamische Wirkung in der kirchlichen Praxis vor Ort haben und zum anderen dem Theologen authentisches Untersuchungsmaterial für die Entwicklung lokaler Theologien an die Hand geben.

Pastorale Praxis kann aber nicht auf eine wissenschaftliche Theologie verzichten. Auch wenn VAN DER BEKEN auf die Grenzen seiner Veröffentlichung selbst hinweist (19), kann man ihn nicht von der Verpflichtung freisprechen, seinen fundamentaltheologischen Standort sorgfältiger zu bestimmen. Sonst drängt sich der Verdacht auf, daß er einem Übersetzungsmodell verhaftet bleibt, in dem das Evangelium als supra-kulturelle Botschaft angesehen wird (10), die afrikanische Tradition nicht wirklich ernstgenommen und untersucht wird (vgl. z. B. die Streitfragen um das traditionelle Sünden- und Krankheitsverständnis S. 99/33/34) und es nur um eine „Afrikanisierung“ des Christentums geht, um den Afrikaner aus pastoral-ökonomischen Gründen dahin zu bringen, wohin ihn die früheren Missionare nicht bringen konnten (51), auch wenn gewisse Sätze Originalität und Freiheit als Notwendigkeit in der Evangelisierung herausstellen.

Würzburg

Stephanie Lehr

**Gholamasad, Dawud:** *Iran – die Entstehung der „Islamischen Revolution“*, Junius/Hamburg 1985; 992 S.

Diese sehr umfangreiche Studie zur Entstehung der „islamischen Revolution“ nimmt unter den zahlreichen Publikationen zu diesem Thema eine herausragende Stellung ein und verdient auch dann Beachtung, wenn man sich an der bisweilen stark an linker Terminologie ausgerichteten Erklärungsweise stört. Der Autor widerspricht nämlich sehr entschieden der These, daß sich die sogenannte „islamische Revolution“ als logische Konsequenz einer in der Šīʿa angelegten Militanz oder als Neubelebung islamischer Werte in Fortsetzung traditioneller Gläubigkeit interpretieren lasse.

Demgegenüber geht er von einer weitgehenden Säkularisierung im Iran zur Schahzeit aus, der sich selbst die Vertreter einer religiös gebundenen Führungsschicht zu beugen schienen (vgl. u. a. 561–563). Die Modernisierung zerstörte die traditionellen Formen des Gemeinwesens, d. h. die Stammes-, Dorf- und städtischen Gemeinschaften und unterdrückte in Form der Despotie zugleich die Ansätze der modernen Kooperationsformen. Angst und Orientierungslosigkeit waren die Folge. Eine nicht zu überbrückende Kluft zwischen Anpassung an die Modernität und Treue zu überkommenen Wertvorstellungen führten zu einer tiefgreifenden Identitätskrise (vgl. die Geschichte 573f.). „Die daraus entstandene psychische Spannung ruft den *Chiliasmus* als eine ‚kollektive Aufbruchsbereitschaft zur Erlangung oder Verwirklichung eines heißersehnten ›paradiesischen‹ Glückszustandes auf Erden‘ hervor. Die Aufhebung dieser Spannung, die auf die Herstellung der *Harmonie* abzielt, ließ das Bedürfnis nach *Integration* als (Re-)Konstitution des traditionellen *Gemeinwesens* entstehen“ (567).

Auf dem Hintergrund dieser Diagnose werden dann die zahlreichen Lösungsvorschläge der einzelnen Gruppen von „rechts“ bis „links“ untersucht. Als Ergebnis kann mit dem Autor festgehalten werden: „Gemeinsam ist allen ideologischen Strömungen eine sehnsüchtige Suche nach der eigenen Identität, die ihren Integralismus und damit ihre gemeinsame Aufbruchsbereitschaft zur Herstellung des irdischen Paradieses konstituiert. Die fast deckungsgleichen Vorstellungen vom Ideal der schiitischen Mahdi-Gesellschaft des Khomeinismus, der kommunistischen Ordnung der Linken sowie der ‚tohid-Gesellschaft‘ der Modjahedin und Shariatis dokumentieren die Gemeinsamkeit unterschiedlicher sozialer Gruppen, die sich trotz ihrer differierenden lebensgeschichtlichen Erfahrungen gleichermaßen auf der Suche nach einem Weg zur Aufhebung ihrer durch die Modernisierung entstandenen Identitätskrise befanden. Die jenseits dieser Gemeinsamkeit auftretenden *Differenzen* sind dabei durch die verschiedenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen bedingt, die entsprechend unterschiedliche

„ideologische“ Begründungen hervorbrachten. Jedoch betreffen diese Differenzen niemals die *Notwendigkeit*, sondern allein die *Art der Verkehrung* der bestehenden Ordnung sowie den „Heilbringer“ als Subjekt der Revolution“ (623).

Hannover

Peter Antes

**Gutiérrez, Gustavo:** *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung* (Fundamentaltheologische Studien) Kaiser/München, Grünewald/Mainz 1986; 151 S.

„Der Theologie der Befreiung war die Frage der Spiritualität (das heißt der Nachfolge Jesu) von Anfang an ein zentrales Anliegen“ (9). Mit diesem einleitenden Satz hebt Vf. in einem entscheidenden Punkt die Befreiungstheologie von der heute in Europa verbreiteten Theologie ab. Das Buch geht auf zwei Vorlesungsreihen zurück, in denen Vf. seine Gedanken zur Sache vorgetragen hat. Bei aller Reflexion, die nicht fehlt, besticht das Buch doch vor allem durch die Gradlinigkeit, mit der es in die Sache selbst, die spirituelle Erfassung der Wirklichkeit, einführt. Vf. geht in drei Schritten vor. Am Anfang steht die Frage: Wie können wir singen dem Herrn auf fremder Erde? Die Welt wird als Entfremdung erfahren, – eine Erfahrung, die niemand stärker macht als der Arme. Aus seiner Jesuserfahrung läßt sich folglich lernen. Kap. 2: Hier gibt es keinen Weg mehr, eröffnet Wege. Es geht um die konkrete Begegnung mit dem Herrn, das Wandeln nach dem Geist, erneuert um die Erfahrung des Volkes auf seiner Suche nach Gott. Kap. 3: Frei, um zu lieben, nennt als Grundmomente einer erneuerten Spiritualität die Umkehr, die Verdanktheit, den Frieden, die geistige Kindschaft, die Gemeinschaft. Am Ende steht nochmals die Feststellung: „Unsere Methodologie ist, um die Wahrheit zu sagen, unsere Spiritualität. Niemand braucht davon überrascht zu sein. Met-hode kommt von *hodós*, Weg. Nur in der Nachfolge Jesu kann man über Gott reflektieren, will sagen: Theologie treiben. Allein wer sich bemüht, nach dem Geist zu wandeln, vermag darüber nachzudenken und zu verkünden, daß der Vater jedem Menschen seine Liebe ungeschuldet schenkt“ (150).

Bonn

Hans Waldenfels

**Khoury, Adel Theodor** (Hg.): *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam*, Verlag Styria/Graz–Wien–Köln 1987; XLIX + 1175 S.

Nicht nur aus pragmatischen Gründen ist die Konzeption dieses Nachschlagewerkes, zum jeweiligen Begriff die jüdische, die christliche und die islamische Interpretation nebeneinanderzustellen, „nützlich“. Die vergleichende Methode erhöht zugleich – religionsgeschichtlich aufbauend, ergänzend und abgrenzend – den Aussagewert der Begriffsbestimmung im ganzen, und zwar oft auch dann, wenn der erklärte Terminus wesentlich nur einer der großen monotheistischen Religionen zukommt (z. B. „Laie“ 625–630). Leider ist es dem Herausgeber in der über zehnjährigen schmerzlich langen Entstehungsgeschichte (schmerzlich empfindet man insbesondere das Alter der Literaturangaben) nicht gelungen, die Beiträge durch direkte Kommunikation der Autoren auch in der Form dialogisch zu konzipieren, jedoch wird – wo immer möglich – auf bestehende Übereinstimmungen, auf konsensfähige Positionen und auf den tatsächlich stattfindenden interreligiösen Dialog hingewiesen.

Bedeutende religionswissenschaftliche Lexika, die durch den vorliegenden Band nicht ersetzt werden können, werden zumindest in einer Hinsicht überboten: Dieses „Lexikon“ ist zum Lesen und nicht nur zum Nachschlagen geeignet.

Aachen

Thomas Kramm

**Khoury, Adel-Theodor / Hagemann, Ludwig:** *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime* (Christlich-Islamisches Schrifttum, Studien 7) CIS Verlag / Altenberge 1986; 205 S.

Dieses Buch hält, was es verspricht. Es zeigt, wie das heutige muslimische Schrifttum über das Christentum als Lehre und Praxis der Christen denkt und welche Anschauungen uns beim Dialog mit dem Islam gegenüber treten. Die Autoren haben viele arabische Werke heutiger Muslime, zumal solche, die hohe Auflagen erreicht haben und weit verbreitet sind, durchforscht, um zu zeigen, wie der Großteil der heutigen Welt Christentum und Christen beurteilt.

Der Koran ist auch heute noch für fast alle muslimische Schriftsteller die Grundoption, von der aus auch die gesamte Geschichte des Christentums beurteilt wird. Wie schon im Koran, so wird dem Christentum vorgeworfen, daß es die ursprüngliche Lehre Jesu verfälscht habe. Die Authentizität der neutestamentlichen Schriften und des heutigen Kanons wird bezweifelt, besonders wird PAULUS als der große Verfälscher des ursprünglichen Christentums bezeichnet, der das mosaische Gesetz aufhob, heidnische Traditionen übernahm und zur Intoleranz aufrief. Die alten Konzilien mit ihren Glaubensdefinitionen werden als bloße Machenschaften des byzantinischen Kaisertums hingestellt. Es wird sogar behauptet, das Christentum habe Bestandteile aus dem indischen Brahmanismus und Buddhismus, dem Mithras- und Baalkult übernommen und so das ursprünglich Christliche verfälscht. In ähnlicher Weise werden sowohl heutige Grundaussagen des Christentums wie die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes und der Sakramente der Kirche als auch christliche Lebensäußerungen wie das monastische Leben und die Mission angegriffen.

Wenn von Christen erwartet wird, daß sie, wenn sie über den Islam sprechen, darüber eine fundierte Kenntnis haben, so darf man auch von den Muslims erwarten, daß sie über den heutigen Stand der christlichen Theologie und der Kirchengeschichte informiert sind. Aber das ist bei weitem nicht der Fall, worüber zu klagen die Autoren des öfteren Anlaß haben.

So ist es kein Wunder, daß die Frage nach der Möglichkeit eines echten Dialogs aufkommt. Offenbar haben wir noch einen steilen und beschwerlichen Weg vor uns. Denn das Buch versichert uns, daß die Mehrzahl der muslimischen Autoren den Weg der totalen Konfrontation geht und jeden Dialog für überflüssig hält, zumal der Islam in Aufbruchstimmung ist und seine Zukunft nicht in der Auseinandersetzung mit dem Denken der Gegenwart, sondern in der Rückkehr zu seinen alten Traditionen sieht. Für sie bleibt der Islam das alleingültige Lebensmodell.

Es gibt allerdings auch Stimmen, die für ein gleichberechtigtes Miteinander und für Dialog eintreten, wenn sie auch in der Minderheit sind. So haben sich offizielle islamische Organe wie der Islamische Weltkongreß für einen Dialog mit dem Christentum ausgesprochen, aber beschränkt auf die Themen des Weltfriedens und auf soziale Fragen. Auch vereinzelte muslimische Autoren sind dem Gespräch mit den Christen nicht abgeneigt und haben versucht, antichristliche Aussagen des Korans neu zu interpretieren. Aber auch hier bleibt als Stein des Anstoßes der christliche Glaube an Jesus als den Sohn Gottes.

Das Buch, von zwei bekannten Theologen verfaßt, bietet keineswegs reine Religionsphänomenologie, sondern setzt sich, wenn auch kurz, mit den Einwendungen der muslimischen Autoren auseinander. Auf der einen Seite offenbart es eine intime Vertrautheit der Verfasser mit der arabischen Literatur, auf der anderen verweist es immer wieder auf die anerkannte christliche Glaubenslehre und die Ergebnisse der theologischen Forschung.

Das Werk ist gut lesbar und dem interessierten Laien verständlich, gibt aber mit seinem umfassenden wissenschaftlichen Apparat auch dem Fachmann einen willkommenen Leitfaden für die anstehenden Fragen.

Münster

Bernward H. Willeke

**Wiedmann, Franz:** *Religion und Philosophie. Versuch zur Wiedergewinnung einer Dimension.* Königshausen und Neumann / Würzburg 1985; 153 S.

Die Lektüre dieses oft anregenden, zuweilen eigenwilligen und hellsichtigen Buches aus der Feder eines der Antike zugewandten Autoren hinterläßt gleichwohl einen zwiespältigen Eindruck, denn mancherlei Einzelimpulsen und Literaturverarbeitungen fehlt die integrierende Kraft.

Der eingeschlagene Weg, Naturreligion (weiblich) und Erlösungssehnsucht (männlich) im Anschluß an W. SCHUBART als Grundformen der Wirklichkeitsbegegnung herauszustellen, um – darauf aufbauend – die religiöse Herkunft der Philosophie freizulegen (Urfurcht/Ungeborgenheit, Urstaunen, Frage), scheint mir hilfreich zu sein. Beide – Religion und Philosophie – haben nach W. den gleichen Ursprung und differenzieren sich ‚nur‘ nach Sichtweisen und Einstellung. Philosophie ist also keine historische Emanzipationsbewegung, die Religion überflüssig macht, sondern soll sich als Epiméleia (Sorge um die Seele) ihrer religiösen Wurzel inne werden. – Spannend lesen sich die „griechischen“ Kapitel mit Analysen des Apeiron von Anaximander, des fragwürdigen Personbegriffs, des Prädikatscharakters von theós und ta theía als geheimnisvoller Urgrund des Wirklichen. Daß Ursprungsnahes Bemühen der frühgriechischen Philosophie seine religiöse Verankerung nicht verleugnet, überzeugt (vgl. Kapitel der Herausbildung der psyché aus der phýsis!). – Der philosophisch neutrale, hebräische Bereich will sich dem mit seiner dynamisch-geschichtlichen Gottesauffassung nicht recht einfügen. Die geschichtliche Dimension kommt gar nicht vor. – Angemessen: die (fast allergische) Ablehnung des Glaubensbegriffs für den religiösen Zugang. Ebenso treffend: die Überwindung der Gegenstandserkenntnis hinsichtlich von Sein und Wahrheit.

Kritisch bleibt leider manches anzumerken: A. SCHWEITZERS „Ehrfurcht“ erhält keine abschließende Position; das „elementare Denken“ verdrängt die für solche Untersuchungen erforderliche Reflexionsstufe; der eigentlich religiöse Vorgang (Gebet, Kult, Hingabe, Verehrung) kommt als Gegenpol zu kurz; der Leser vermißt die kritische Wiederaufnahme des Themas „Erlösungssehnsucht“ in die philosophischen Erörterungen (einzige Ausnahme S. 99: „heimatlos“).

Als „Versuch“ einer Offenlegung ursprünglicher Wirklichkeitserfahrung im Gegensatz zu unseren verkrusteten Denkweisen kann das Buch freilich Geltung beanspruchen. Ein weniger undisziplinierter Stil (neben feinsinnigen Passagen!) wäre der Sache freilich angemessener gewesen.

Tübingen

Gunther Stephenson

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Hefes:* Prof. Dr. Dr. habil. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-4000 Düsseldorf 31 · Dr. John D'Arcy May, Irish School of Ecumenics, Milltown Park, Dublin 6, Rep. of Ireland · Dr. Paulo Suess, Caixa Postal 46-023, 04199 São Paulo / SP, Brasil





