



N12<522890336 021



ubTÜBINGEN



Universität Tübingen











626 theol

K 22 190 F

TR

ZEITSCHRIFT  
FÜR  
MISSIONSWISSENSCHAFT  
UND  
RELIGIONSWISSENSCHAFT

72. JAHRGANG

Januar 1988 · HEFT 1

*Inhalt*

KIYOSHI HIMI: Nishida und Tanabe im Vergleich 1 · HANS ZIRKER: Die Rede zu Gott im Koran 14 · JULIUS LIPNER: A Case Study in „Hindu-Catholicism“. Brahmandhab Upadhyay (1861–1907) 33

*Kleine Beiträge:* GERHARD KRUIP: Theologie der Befreiung und Katholische Soziallehre. Neue Ansätze im Dialog 55

*Berichte:* JOHANNES MEIER: Symposion „Negro e igreja no Brasil“, Salvador da Bahia 65 · MICHAEL FUSS: Internationale Konferenz über buddhistisch-christlichen Dialog, Berkeley/Kalifornien 66

*Theologische Examensarbeiten im akademischen Jahr 1986/87* 68

*Besprechungen:* Missionswissenschaft 75 · Theologie interkulturell 78 · Religionswissenschaft 85 · Verschiedenes 92

135

hndt



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

UB Theologie  
GK 135  
08. FEB. 1988

210



# 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 52,— je Jahrgang, für Studenten DM 41,60; Preis je Einzelheft DM 14,—, für Studenten DM 12,— (im Inland incl. 7 % MwSt).

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

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

Spenden an das MWI können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 2589 36 - 505 oder über Stadtparkasse Aachen, Konto-Nr. 27 953 oder über Deutsche Bank Aachen, Konto-Nr. 147/4428. Geschäftsstelle des MWI: Bergdriesch 27, D-5100 Aachen.

Für die Schriftleitung bestimmte Sendungen werden erbeten an:

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

— Schriftleitung —

Postfach 1110 · D-5100 Aachen

Das IIMF ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Münster (Westf.) unter Aktenzeichen V. R. Nr. 1672, das MWI ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Aachen unter Aktenzeichen V. R. Nr. 1452 eingetragen.

---

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:

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

© 1988 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1988

ISSN 0044-3123

Diesem Heft liegt der Prospekt

»Jahrbuch für Antike und Christentum« (Verlag Aschendorff) bei.



ZEITSCHRIFT  
FÜR  
MISSIONSWISSENSCHAFT  
UND  
RELIGIONSWISSENSCHAFT

72. Jahrgang

1988



ASCHENDORFF MÜNSTER



# Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber:

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

Redaktion: Thomas Kramm (Aachen)

in Zusammenarbeit mit

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

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) und des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio (MWI). Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Ladenpreis DM 52,— je Jahrgang, für Studenten DM 41,60; Preis je Einzelheft DM 14,—, 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

Verlag und Anzeigen:

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

© 1988 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1988

ISSN 0044-3123

GK I 85





# Inhalt des 72. Jahrgangs ZMR 1988

## Abhandlungen

<i>Boff, Leonardo:</i> Theologische und ekklesiologische Forderungen an eine neue Evangelisierung . . . . .	278
<i>Fuchs, Stephen:</i> Die Evangelisierung der Urstämme Vorderindiens . . . . .	187
<i>Himi, Kiyoshi:</i> Nishida und Tanabe im Vergleich . . . . .	1
<i>Lipner, Julius:</i> A Case Study in „Hindu-Catholicism“. Brahmabandhab Upadhyay (1861–1907) . . . . .	33
<i>Mooren, Thomas:</i> „Kein Zwang in der Religion!“ Zum Verständnis von Sure 2,256 mit einem Beispiel aus einem indonesischen Korankommentar . . . . .	118
<i>Sievernich, Michael:</i> Die andere Entdeckung Amerikas. Theologische Überlegungen zur bevorstehenden 500-Jahr-Feier (1492–1992) . . . . .	257
<i>Staffner, Hans:</i> Evangelisierung in Indien heute. Ist es möglich, ein christlicher Hindu zu sein? . . . . .	163
Theologische Examensarbeiten im akademischen Jahr 1986/87 . . . . .	68
<i>Wilfred, Felix:</i> Der Dialog ringt nach Luft. Auf dem Weg zu neuen Ufern des interreligiösen Dialogs . . . . .	97
<i>Wilfred, Felix:</i> Weltreligionen und christliche Inkulturation . . . . .	205
<i>Zirker, Hans:</i> Die Rede zu Gott im Koran . . . . .	14

## Kleine Beiträge

<i>Fihl, Esther:</i> B. Ziegenbalgs „Malabarisches Heidenthum“. Die Kulturanschauung des ersten lutherischen Missionars in Ostindien . . . . .	228
<i>Healey, Josef G.:</i> Die christlichen Basisgemeinschaften in den Dokumenten der römischen Bischofssynode über die Laien (1987) . . . . .	137
<i>Kruip, Gerhard:</i> Theologie der Befreiung und Katholische Soziallehre. Neue Ansätze im Dialog . . . . .	55
<i>Rau, Albert:</i> Historia del Pueblo de Dios en Chile. Eine Rezension . . . . .	303
<i>Schreiner, Peter:</i> Befreiung zum Sein. Auswahl aus den Upanishaden . . . . .	225
<i>Waldenfels, Hans:</i> Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog . . . . .	221
<i>Wohlmuth, Josef:</i> Wahrheit in Einheit und Vielheit . . . . .	235

## Berichte

<i>Althausen, Johannes:</i> „Christliche Mission auf dem Weg ins dritte Jahrtausend: Das Evangelium der Hoffnung“ – VII. IAMS-Kongreß, Rom, 29. 6. bis 5. 7. 1988 . . . . .	306
<i>Evers, Georg:</i> Erste Schritte zu einer indischen Christologie. Seminar indischer Theologen in Madras . . . . .	249
<i>Fuß, Michael:</i> Internationale Konferenz über buddhistisch-christlichen Dialog, Berkeley/Kalifornien . . . . .	66
<i>Meier, Johannes:</i> Symposium „Negro e igreja no Brasil“, Salvador da Bahia . . . . .	65
<i>Neuner, Joseph:</i> „Communicatio in sacris.“ Ein Seminar über das Selbstverständnis der Kirche im religiösen Pluralismus Indiens . . . . .	240



## Besprechungen

Adler, Gerhard (Hg.): Tausend Jahre Heiliges Rußland. Orthodoxie im Sozialismus (Glazik)	319
Arokiasamy, Soosai S.J.: Dharma, Hindu and Christian. According to Roberto de Nobili. Analysis of its meaning and its use in Hinduism and Christianity (Waldenfels)	251
Aymes, Maria de la Cruz, u. a.: Effective Inculturation and Ethnic Identity (Waldenfels)	254
Becker, Gerhold: Die Ursymbole in den Religionen (Antes)	85
Bellinger, Gerhard J.: Knaurs Großer Religionsführer. 670 Religionen, Kirchen und Kulte, weltanschaulich-religiöse Bewegungen und Gesellschaften sowie religionsphilosophische Schulen (Antes)	86
Beyerhaus, Peter: Krise und Neuaufbruch der Weltmission. Vorträge, Aufsätze und Dokumente (Gensichen)	75
Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. (Waldenfels)	320
Braun, Hans-Jürg / Krieger, David J. (Hg.): Indische Religionen und das Christentum im Dialog (Waldenfels)	78
Bujo, Bénédet: Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext (Janssen)	78
Clark, Francis X.: An Introduction to the Catholic Church of Asia (Willeke)	252
Collet, Giancarlo: Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion (Klaes)	76
Daneel, Inus: Quest for Belonging. Introduction to a study of African Independent Churches (Becken)	156
Das Heilige Rußland. 1000 Jahre Russisch-Orthodoxe Kirche (Glazik)	157
Deelen, Godfried / Gohla, Hans Peter (Hg.): Das Leben teilen. Basisarbeit latein-amerikanischer Christen in Selbstzeugnissen, Reportagen und Interviews (Janssen)	165
Dierks, Margarete: Jakob Wilhelm Hauer, 1881–1962. Leben, Werk, Wirkung (Greschat)	310
Eliade, Mircea (Hg.): The Encyclopedia of Religion (Antes)	87
Findeis, Hans-Jürgen (Hg.): Die Frau in Religion und Gesellschaft. Hinduismus – Judentum – Christentum – Islam (Löwner)	252
Frenz, Albrecht / Punnamparambil, José (Hg.): Bote zwischen Ost und West, Dr. Hermann Gundert Welt-Malayalam-Konferenz, Referate des Seminars über Dr. Hermann Gundert (Berlin, 1.–5. 10. 1986) (Wagner)	157
Greschat, Hans-Jürgen: Was ist Religionswissenschaft? (Usarski)	317
Grousset, René: Die Reise nach Westen oder wie Hsüan Tsang den Buddhismus nach China holte (Waldenfels)	92
Gutiérrez, Gustavo: On Job. God-Talk and Suffering of the Innocent (Zeitler)	314
Hardawiriyana, Robert, u. a.: Building the Church in Pluricultural Asia (Waldenfels)	254
Hock, Klaus: Der Islam im Spiegel westlicher Theologie (Vöcking)	88
Horstmann, Johannes (Hg.): Die Verschränkung von Innen-, Konfessions- und Kolonialpolitik im Deutschen Reich vor 1914 (Ustorf)	314
Keller, Carl-A. (ed.): La Réincarnation. Théories, raisonnements et appréciations. Un symposium (Antes)	89



<i>Khoury, Adel Th. / Hünermann, Peter</i> (Hg.): Warum Leiden? Die Antwort der Weltreligionen (Antes)	255
<i>Kirchberger, Georg</i> : Neue Dienste und Gemeindestrukturen in der katholischen Kirche Indonesiens (Janssen)	158
<i>Köster, Fritz</i> : Religiöse Erziehung in den Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Islam (Antes)	90
<i>Krieger, David J.</i> : Das interreligiöse Gespräch. Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen (Waldenfels)	78
<i>Lederle, Matthew</i> : Christian Painting in India through the Centuries (Löwner)	159
<i>Lenk, Hans</i> (Hg.): Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Zum 65. Geburtstag von Kurt Hübner (Waldenfels)	93
<i>Loelinger, Carl und Trompf, Garry</i> (Hg.): New Religious Movements in Melanesia (Janssen)	90
<i>Mesters, Carlos</i> : Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkursus aus Brasilien für uns (Janssen)	160
<i>Müller, Hans-Peter</i> : Die Ramakrishna-Bewegung. Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt (Waldenfels)	91
<i>Mußner, Franz</i> : Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche (Kuhl)	315
<i>Nebel, Richard</i> : Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus (Hagemann)	79
<i>Nishida, Kitaro</i> : Intuition and Reflection in Self-Consciousness (Waldenfels)	316
<i>Pástor, Lajos</i> (Hg.): Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia (Beozzo/Suess)	312
<i>Pye, Michael</i> : O-Meguri. Pilgerfahrt in Japan (Flasche)	318
<i>Pye, Michael / Stegerhoff, Renate</i> (Hg.): Religion in fremder Kultur. Religion als Minderheit in Europa und Asien (Antes)	319
<i>Ri, Jemin</i> : Wonhyo und das Christentum: Ilshim als personale Kategorie (Willeke)	80
<i>Roest Crollius, Ari A., u. a.</i> : Creative Inculturation and the Unity of Faith (Waldenfels)	254
<i>Sahi, Jyoti</i> : Stepping Stones. Reflections on the theology of Indian Christian culture (Neuner)	81
<i>Saldanha, Julian</i> : Inculturation (Neuner)	82
<i>Schimmel, Annemarie</i> : Liebe zu dem Einen. Texte aus der mystischen Tradition des indischen Islam (Antes)	255
<i>Schmied-Kowarzik, Wolf Dietrich</i> : Objektivationen des Geistigen. Beiträge zur Kulturphilosophie in Gedenken an Walther Schmied-Kowarzik (1885–1958) (Waldenfels)	94
<i>Schmutterer, Gerhard Martin</i> : Tomahawk und Kreuz. Fränkische Missionare unter Prärie-Indianern 1858/66. Zum Gedenken an Moritz Bräuninger (Glazik)	313
<i>Schwefel, Detlef</i> (Hg.): Soziale Wirkungen von Projekten in der Dritten Welt (Schoop)	95
<i>Soetens, Cl.</i> : Recueil des Archives Vincent Lebbe. La Règle des Petits Frères de Saint-Jean-Baptiste (von Collani)	76
<i>Spae, Jozef J.</i> : Scheut in Sinkiang 1878–1922 (Waldenfels)	77
<i>Spae, Jozef J.</i> : Mandarijn Paul Spingaerd (Waldenfels)	77
<i>Takizawa, Katsumi</i> : Das Heil im Heute. Texte einer japanischen Theologie (Waldenfels)	84
<i>Tanabe, Hajime</i> : Philosophy as Metanoetics (Waldenfels)	316
<i>Tibi, Bassam</i> : Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus (Antes)	96



<i>Torwesten, Hans</i> : Vedanta. Kern des Hinduismus (Waldenfels) . . . . .	91
<i>Trompf, Garry W.</i> (Hg.): The Gospel is not Western. Black Theologies from the Southwest Pacific (Janssen) . . . . .	84
<i>Van Nieuwenhove, Jacques</i> (ed.): Jésus et la Libération en Amérique Latine (Waldenfels) . . . . .	85
<i>Wessels, Anton</i> : De Koran verstaan. Een kennismaking mit het boek von de islam (Antes) . . . . .	92
<i>Zinser, Hartmut</i> (Hg.): Der Untergang von Religionen (Antes) . . . . .	92



## NISHIDA UND TANABE IM VERGLEICH

von Kiyoshi Himi\*

Auf das Thema „Theologie und Absolutes Nichts“ hat schon H. WALDENFELS durch seine Werke *Absolutes Nichts* und *Faszination des Buddhismus* aufmerksam gemacht.<sup>1</sup> Als kleinen Beitrag eines japanischen Forschers möchte ich im folgenden über die Herkunft des Begriffes „absolutes Nichts“ Bericht erstatten und mit einem kurzen Hinweis auf die Anfangsphase der Geschichte der japanischen Philosophie einführen.

Durch die Reformen der Meidshizeit (1868–1914) und die Verfassung von 1889 legte Japan den Grundstein für eine zentralistische Ordnung und schuf die Voraussetzungen für den Aufbau eines modernen Staates nach dem Vorbild westeuropäischer Länder. Die japanische Regierung sandte Wissenschaftler, Forscher und Studenten nach Westeuropa, um sie dort die europäische Kultur und Wissenschaft kennenlernen zu lassen. Sie trugen nach ihrer Rückkehr sehr zur Einführung europäischer Wissenschaften und ihrer Methoden bei. Unter den Wissenschaften, die auf diese Weise eingeführt wurden, befand sich auch die Philosophie. Sie bedeutete etwas ganz Neues für die Japaner. Zwar gab es auch in Japan seit alters besonders unter dem Einfluß des Buddhismus die Suche nach einer umfassenden Weltanschauung. Doch diese war nicht sosehr durch logisches Denken geprägt als vielmehr Ausdruck einer instinktiv-intuitiven Bewegung der menschlichen Phantasie und des menschlichen Intellekts. Philosophie als begriffliche, systematische, rein vernunftmäßige Auffassung der Welt war also bis dahin der japanischen Denkweise fremd.

Schon bald gründete die japanische Regierung einige staatliche Universitäten, um die eingeführten Wissenschaften zu verbreiten, zuerst in Tokyo, dann in Kyoto, schließlich auch in anderen wichtigen Städten des Landes. Es waren vor allem die aus Europa zurückgekehrten Gelehrten sowie aus europäischen Ländern berufene Professoren, die an diesen staatlichen Universitäten ein Lehramt erhielten. Nur jene, die eine strenge Prüfung bestanden, wurden zum Studium zugelassen. Daraus folgte, daß die staatlichen Universitäten zu Ausbildungsstätten der intellektuellen Elite wurden, die die Aufgabe des wissenschaftlichen und kulturellen Aufbaus des modernen Staates übernehmen sollte. Die philosophische Fakultät bildete ein Glied im Rahmen dieser Ausbildungsstätten. Den philosophischen Fakultäten wurde die Aufgabe gestellt, die Texte der europäischen Philosophen zunächst sorgfältig zu lesen und sie dann ins Japanische zu übersetzen. Am häufigsten geschah dies mit den Schriften Kants, der Neukantianer sowie der deutschen Idealisten. Ganz allgemein hielt man in den Geistes- und Sozialwissenschaften

\* KIYOSHI HIMI ist Professor für Philosophie und Religionsphilosophie an der Präfekturhochschule in Nara/Japan. Im Wintersemester 1985/86 war er Gast an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Der Beitrag wurde als Vortrag im Fundamentaltheologischen Seminar der Kath.-Theol. Fakultät am 4. 2. 1986 gehalten.



die Lektüre der deutschen Literatur für am wichtigsten. Diese Einschätzung der deutschen Literatur kam daher, daß die Regierung sich politisch die konstitutionelle Monarchie Deutschlands zum Vorbild nehmen wollte. Nach und nach erschienen so japanische Übersetzungen der wichtigeren europäischen philosophischen Schriften, und der Begriff „Philosophie“ wurde gebräuchlich. Dennoch befaßte sich die japanische Philosophie in dieser Periode vorwiegend mit der Übersetzung und Auslegung der europäischen, besonders der deutschen neuzeitlichen Philosophie. Außerdem war sie nur die Beschäftigung eines kleinen Kreises der intellektuellen Elite. Diese japanische Philosophie hatte noch wenig zu tun mit der Subjektivität bzw. dem Selbstbewußtsein des modernen japanischen Volkes.

All das änderte sich mit KITARO NISHIDA (1870–1945), der als erster schöpferischer japanischer Philosoph anzusprechen ist. Ihm gelang es, im Anschluß an das alltägliche Erleben das eigenartige Selbstbewußtsein des modernen Japaners zum Ausdruck zu bringen.<sup>2</sup> NISHIDA erhielt im Jahre 1910 einen Ruf an die Universität Kyoto. Bereits im Januar 1911 erschien sein erstes Hauptwerk *Studie über das Gute* (jap. *Zen no kenkyū*), das großes Aufsehen erregte. Seither wurde die Universität Kyoto mehr und mehr zum Zentrum der eigentlich japanischen modernen Philosophie. Was NISHIDA begonnen hatte, wurde durch seinen Nachfolger HAJIME TANABE (1885–1962) und die späteren Lehrstuhlinhaber und ihre Schüler weitergeführt, so daß von einer eigentlichen Kyoto-Schule gesprochen werden kann. Noch heute gilt Kyoto als Mittelpunkt der japanischen Philosophie.

Im folgenden möchte ich erläutern, worin die Originalität NISHIDAS und TANABES als japanische Philosophen gründet. Dabei wird sich zeigen, daß ihre Philosophie wesentlich Religionsphilosophie ist und gerade deshalb auch für europäische Theologen Bemerkenswertes enthält.

## 1. Kitaro Nishida (1870–1945)

### 1.1 Vor der Veröffentlichung der „Studie über das Gute“

Um die Originalität der Philosophie NISHIDAS von Grund auf zu erfassen, brauchen wir auf seinen frühen Lebenslauf nur einen flüchtigen Blick zu werfen. Schon früh war NISHIDA freilich von der Bahn der akademischen Philosophen abgewichen. Zwar hatte er die Begabung, zur intellektuellen Elite vorzustoßen, doch wurde er wegen seiner Teilnahme an der Studentenbewegung von der höheren Schule verwiesen. Obwohl er nicht auf das Studium der Philosophie verzichten wollte, war er nicht mehr berechtigt, als ordentlicher Student immatrikuliert zu werden. So konnte er nur als Hospitant die Vorlesungen an der Universität Tokyo hören. Als er im Alter von 24 Jahren damit zum Abschluß kam, stand ihm selbstverständlich keine Stelle an der Universität offen. Daher war er zunächst als Lehrer an Mittelschulen, später an höheren Schulen kleiner Städte tätig. Daneben setzte er das Selbststudium fort. Mit 28 Jahren begann er, einen Meister des Zen-Buddhismus aufzusuchen und die Sitzmeditation zu üben. Nach zwei Jahren



hatte er eine Art Erleuchtungserlebnis, das KENSHŌ genannt wird, d. h. die Schau oder Gewahrnis seiner eigenen Natur. Dieses Erlebnis ist das wichtigste Ereignis zur Erklärung der späteren Entwicklung seiner Philosophie. NISHIDA, der mit der reinen Lektüre der europäischen Philosophie nie zufrieden war, fand den allertiefsten Grund seines Selbstbewußtseins erst im Erlebnis des Zen-Buddhismus, das für Japaner ihre eigene Religiosität darstellt. Von nun an sah er die Aufgabe seiner Philosophie darin, seine Erfahrung mit Hilfe europäischer philosophischer Begriffe zum Ausdruck zu bringen. Als man die Originalität dieses Versuches allmählich erkannte, wurde er im Alter von 40 Jahren an die Universität Kyoto berufen. Sein erstes Hauptwerk *Studie über das Gute* gilt als Zusammenfassung seines frühen Denkversuches.

### 1.2 Das Grunderlebnis im Zen-Buddhismus

Es ist nun zu fragen, welches der Wesenskern des Erlebnisses im Zen-Buddhismus ist. Wir möchten ihn als Realisierung der *Śūnyatā*, d. i. der „Leere“ im Grund der Seele bzw. des Bewußtseins ansprechen. Der Begriff *Śūnyatā* wurde besonders von den Mahāyāna-Buddhisten betont. Wenn wir nach der Herkunft dieses Begriffes fragen, stoßen wir auf die Lehre des *Pratītyasamutpāda*, d. i. „der Existenz in Abhängigkeit“, die schon im Ur-Buddhismus eine grundlegende Rolle gespielt hat. Sie besagt, daß jedes Seiende unselbständig und substanzlos ist und nur in der Relation zu anderem Seiendem so und so funktioniert. Folglich hat jedes Seiende keine feste, beständige Qualität, sondern sie verändert sich je nach der Relation. Mit anderen Worten: Jedes Seiende ist vergänglich. Wenn wir ein bestimmtes Seiendes als unser Eigentum ansehen, unser Herz daran hängen und es feststellen wollen, macht es uns Sorge und Leid. Wenn wir dagegen das Prinzip des *Pratītyasamutpāda* einsehen und an nichts Bestimmtem mehr anhaften, so können wir uns von allen Leiden befreien.

Der Mahāyāna-Buddhismus erweiterte eben dieses Prinzip auf seine ganze Weltanschauung und machte daraus den Begriff *Śūnyatā*. Insofern es in dieser Welt nichts Festes, Beständiges, Unveränderliches gibt, muß die Welt im ganzen schließlich als absolut fließend und durchsichtig aufgefaßt werden. Diese Sicht der ganzen Welt, die sich als logische Konsequenz aus „*Pratītyasamutpāda*“ ergibt, wurde *Śūnyatā* genannt.

Nun können wir ein weiteres Charakteristikum des Zen-Buddhismus als einer Sekte des Mahāyāna-Buddhismus darin finden, daß der Übende im Zen-Buddhismus danach strebt, *Śūnyatā* in seiner eigenen Seele zu realisieren. Die Sitzmeditation gilt als das wirksamste Mittel zur Erreichung dieses Zieles. Der Sitzmeditierende macht seine Seele gleichsam zu einem klaren Spiegel und versucht, darin die *Śūnyatā* widerzuspiegeln. Schließlich erreicht er einen so klaren, durchsichtigen Gemütszustand, daß sogar der Vergleich mit einem Spiegel für ihn nicht mehr passend ist, sondern seine Seele eins wird mit *Śūnyatā*. Das ist die Erleuchtung im Zen-Buddhismus. Man kann annehmen, daß das Grunderlebnis NISHIDAS in nichts anderem als in dieser Erleuchtung bestand.



Allerdings war diese Erleuchtung den Japanern durchaus schon bekannt. Manche Japaner wußten sogar, daß sie ihrem alltäglichen Selbstbewußtsein zugrunde liegt. Doch sie waren der Meinung, die Erleuchtung sei unaussprechlich und unbeschreiblich. Deshalb hatte es bis dahin auch kaum einen Versuch gegeben, diesen Zustand logisch und begrifflich zu erklären und ihn auf diese Weise anderen mitzuteilen. Doch NISHIDA wagte diesen Versuch mit Hilfe der europäischen Philosophie. D. h. er war in der japanischen Denktradition dadurch bahnbrechend, daß er das religiöse Erlebnis mit der philosophischen Methode zu verknüpfen suchte. H. WALDENFELS bemerkt dazu: „Die grundlegende Option, die Nishida an den Weg des Zen bindet, ist aber dann verantwortlich dafür, daß Nishidas Lebenswerk als Philosoph als ein Ringen um das Verhältnis von Religion und Philosophie, von Ost und West, Wirklichkeit und Interpretation zu verstehen ist.“<sup>43</sup>

### 1.3 „Reine Erfahrung“ oder „Noch-Nicht-Getrenntheit von Subjekt und Objekt“

In der *Studie über das Gute* nannte NISHIDA den grundlegenden Gemütszustand, den er in der Sitzmeditation erreicht hatte, „reine Erfahrung“ oder „Noch-Nicht-Getrenntheit von Subjekt und Objekt“. Wie kommt er zu dieser Bezeichnung? Um dies zu klären können wir ein Schema zu Hilfe nehmen, das die Struktur des Bewußtseins darstellt.

#### Schema 1

Schicht 1	S — P
Schicht 2	S — O
Schicht 3	S

Schicht 1 zeigt die Subjekt-Prädikat-Beziehung, mithin die generelle Form der Erkenntnis. Denn die Erkenntnis kommt als Urteil „S ist P“ zustande. Schicht 2 zeigt die Subjekt-Objekt-Beziehung, die der Schicht 1 zugrunde liegt. Die deutsche Philosophie hat seit KANT klarzumachen versucht, daß Schicht 2 – eine tiefere Schicht – die Bedingungen der Ermöglichung der Erkenntnis überhaupt enthält. Dabei ist zu beachten, daß das Subjekt der Schicht 1 nicht unmittelbar mit dem Subjekt der Schicht 2 verbunden werden darf. Das Subjekt der Schicht 1 entspricht vielmehr dem Objekt der Schicht 2 und das Subjekt der Schicht 2 den Prädikat der Schicht 1. Denn das Subjekt des Urteils ist gerade das Seiende, das in der Subjekt-Objekt-Beziehung eigens vergegenständlicht wird, und über dieses Seiende macht das Subjekt der Schicht 2 seine Aussage, weil ihm das Vermögen der Prädikatserteilung wesentlich zugehört. Die Schicht 3 nun stellt sozusagen das ursprüngliche Subjekt dar. Denn das Objekt wird in letzter Instanz vom Subjekt hergestellt und vergegenständlicht, indem dieses sich das Seiende vorstellt. Insofern stammt das Objekt aus der ursprünglichen Tätigkeit des Subjekts. Bei KANT finden wir die tiefsinnige Idee der transzendentalen Apperzeption, – eine Idee, der sich der deutsche Idealismus angeschlossen hat und mit der er sich eingehend im Hinblick auf die Erklärung des ursprünglichen Subjekts weiter beschäftigt hat.



Doch NISHIDA war der Überzeugung, daß er aufgrund seines eigenen zen-buddhistischen Erlebnisses gerade dieses ursprüngliche Subjekt tiefgreifender als jeder andere Philosoph erhellen könne. Entsprechend können wir seine Philosophie in groben Umrissen als eine durch das Erlebnis der Sitzmeditation geprägte Erkenntnislehre auffassen, obwohl er selber in seinem ersten Hauptwerk noch allzusehr psychologisch ausgerichtet war und sich erst später mit Hilfe der neukantianischen Philosophie zu seiner eigentlich erkenntnistheoretischen Absicht durchringen konnte.

#### 1.4 „Das dialektische Allgemeine“ oder „das absolute Nichts“ – Verbindung mit der Hegelschen Dialektik

NISHIDA gelangte dann zu der Überzeugung, daß er das ursprüngliche Subjekt besser mit dem Begriff „das dialektische Allgemeine“ oder „das absolute Nichts“ bezeichnen könne. Dabei spielte die dialektische Logik, die er von HEGEL übernahm, die entscheidende Rolle. NISHIDA hielt die Hegelsche Dialektik für das geeignetste Mittel, seine Weltansicht darzustellen. Nach HEGEL besteht das Logische aus drei Momenten: dem abstrakten, dem dialektischen und dem spekulativen. So schreibt er in seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“:

„§ 79 Das Logische hat der Form nach drei Seiten:  $\alpha$ ) die abstrakte oder verständige,  $\beta$ ) die dialektische oder negativ-vernünftige,  $\gamma$ ) die spekulative oder positiv-vernünftige. (168)

§ 80  $\alpha$ ) Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen anderer stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend. ... (169)

§ 81  $\beta$ ) Das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten. ... (172)

§ 82  $\gamma$ ) Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist.“ (176)<sup>4</sup>

Diese von HEGEL genannten drei Momente lassen sich leicht auf unser Schema I übertragen. Insofern der Verstand jeweils ein bestimmtes Seiendes objektiviert und darüber etwas prädiziert, entspricht er den Schichten 1 und 2. Er hat aber die unvermeidliche Tendenz, das gesetzte Urteil zu fixieren und dabei stehenzubleiben. Es wird deshalb mit Recht die abstrakte Funktion betont. Die Vernunft sieht dagegen die Dinge vom Grund des Bewußtseins, d. h. von der Schicht 3 aus. Sie faßt alle bestimmten Subjekt-Prädikat- sowie Subjekt-Objekt-Beziehungen so auf, daß sie sich wegen ihrer Relativität in der Beziehung zueinander verändern und auflösen. Darin besteht die negative Seite der Funktion der Vernunft. Doch der Grund des Bewußtseins selbst manifestiert sich sozusagen affirmativ durch den Auflösungsprozeß der relativen Bestimmungen. Auf ihn bezieht sich die spekulative Seite der Vernunft. Auf diese Weise kann die dialektisch-spekulative Logik die Dynamik des Bewußtseins adäquat darstellen und zugleich die Forderung NISHIDAS nach einer buddhistischen Weltauffassung erfüllen.



Den Grund dafür, daß NISHIDA das ursprüngliche Subjekt eigens als „Allgemeines“ bezeichnet, können wir folgendermaßen bestimmen: Dasjenige, was in der Subjekt-Prädikat-Beziehung als Subjekt gesetzt wird, ist in erster Linie das einzelne, wie ARISTOTELES in seiner Substanzlehre erklärt hat. Das Prädikat ist meistens umfassender als das Subjekt. Weil es aber nur ein bestimmtes Prädikat ist, kann es nie das Allgemeine schlechthin sein; daher wird es angemessener als das Besondere bezeichnet. Folglich kann die Urteilsform „S ist P“ auch mit der Formel „E ist B“ (das einzelne ist das Besondere) ausgedrückt werden. Insofern als sich das ursprüngliche Subjekt durch die Auflösung aller bestimmten Urteile manifestiert, ist es „das dialektische Allgemeine“ und in diesem Sinne „das Absolute“. Bemerkenswerter ist aber die Tatsache, daß NISHIDA in seiner eigenartigen dialektisch-spekulativen Logik so großes Gewicht auf die Negativität des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen legt. Er fand es notwendig, diese Negativität vor allem deshalb zu betonen, weil sie seine zen-buddhistisch geprägte Weltansicht am passendsten zum Ausdruck brachte. Deshalb gebrauchte NISHIDA in seiner Spätphilosophie den Begriff „absolutes Nichts“ im Sinne von absoluter Negativität oder Negation. Mit diesem Begriff ist er gewissermaßen zu seinem religiösen Ausgangspunkt *Sūnyatā* zurückgekehrt.

Allerdings müssen wir zugleich sehen, daß die Aufnahme der Dialektik für NISHIDA wichtige Konsequenzen hatte. Das wichtigste Ergebnis war, daß die Dialektik seiner Weltansicht das Prinzip der Bewegung und Entwicklung vermittelte. Wir haben zuvor das Verhältnis von ursprünglichem Subjekt und empirischen Erkenntnissen mit dem von Meer und Schaumkronen verglichen. Doch dieses Gleichnis reicht nicht aus, wenn es im Sinne einer sinnlosen Wiederholung des Entstehens und Verschwindens verstanden wird. NISHIDAS Absicht aber war es von Anfang an, im Wechsel der endlichen, bestimmten Dinge die Verwirklichung der moralischen und kulturellen Werte darzustellen. Bereits der Titel seines ersten Hauptwerkes, *Studie über das Gute*, deutet das an. Jedoch erreichte er sein Ziel in diesem Werk noch nicht auf befriedigende Weise. Er gebrauchte denn auch den eher unreifen Ausdruck „Selbstentwicklung und -entfaltung der reinen Erfahrung“. Erst in der Aufnahme der Dialektik konnte er die Entwicklung als die allmähliche Selbstmanifestation des ursprünglichen Subjekts erörtern. Darin läßt sich sein Gedankengang mit der Geschichtsphilosophie HEGELS parallelisieren. Letztendlich bedeutet das ursprüngliche Subjekt oder das „absolute Nichts“ bei NISHIDA sozusagen die Gottheit, die sich in der geschichtlichen Welt allmählich manifestiert. In diesem Sinne läßt sich seine Philosophie in ihrer Ganzheit als endgültig charakterisieren. Sie ist im Grund eine Religionsphilosophie, die auf der zen-buddhistischen Erfahrung beruht. Auf dieser Grundlage gestaltet er dann mittels der Dialektik eine Geschichtsphilosophie, die zugleich eine Kultur- und Moralphilosophie zum Inhalt hat.

### 1.5 Die Religionsphilosophie Nishidas

Nach der Meinung NISHIDAS ist das ursprüngliche Subjekt, das schließlich „absolutes Nichts“ genannt wird, keineswegs bloß auf den Zen-Buddhismus



beschränkt. Es ist vielmehr sozusagen „der Ort“, den dem die religiöse Erfahrung überhaupt erst ermöglicht wird, mit anderen Worten, der Ort, an dem alle Formen der Begegnung mit der Gottheit stattfinden können. In diesem Sinne bezeichnet NISHIDA in seinem großen Nachlaßaufsatz „Die Logik des Ortes und die religiöse Weltsicht“, der im Jahre 1946 veröffentlicht wurde, seine eigene Philosophie als „Pantheismus“. Er war der Überzeugung, daß er den Wesenskern aller Religionen, einschließlich des Christentums, durch seine Logik des „absoluten Nichts“ erklären könne. In gewissem Sinne hat sich seine Religionsphilosophie mit dem allgemeinen Wesen der Religion befaßt. Auch wenn die Begegnung des Menschen mit der Gottheit in der Form eines persönlichen Verhältnisses von „Ich und Du“ geschieht, wie es im Christentum und anderen theistischen Religionen, aber auch im Amida-Buddhismus der Fall ist, so ist diese Begegnung nach NISHIDA nur eine Modifikation oder eine Variante der Realisierung des „absoluten Nichts“. Insofern die personale Begegnung mit der Fremdheit des Absoluten behaftet ist, sieht er sie als Vorstufe des absoluten Nichts an, die durch die Überwindung der Fremdheit sich schließlich auf die unpersönliche Erfahrung des absoluten Nichts reduzieren läßt. Von diesem Gesichtspunkt aus berufen sich NISHIDA und seine Schüler gerne auf die rheinischen christlichen Mystiker. Deren Erlebnis der „unio mystica“ schätzten sie sehr hoch als eine Erfahrung, die sich über das gewöhnliche persönliche Verhältnis hinaus der zen-buddhistischen Erfahrung nähert. Ob sie aber damit recht haben, steht noch dahin. Meines Erachtens liegt gerade in diesem Punkt die größte Schwierigkeit der Religionsphilosophie NISHIDAS. Manche europäische und japanische Theologen halten jedenfalls die Ansicht NISHIDAS letztlich für problematisch, obwohl sie die bahnbrechende Originalität seiner Philosophie betonen. So heißt es z. B. bei H. WALDENFELS: „In der Konsequenz seines Gedankenganges wird Nishida, auch wenn er Glauben und rationales Denken zu unterscheiden weiß, der eigentliche Anspruch des Christentums, die Offenbarung, die Bedeutung der geschichtlichen Gestalt Jesu, der Kreuztod Christi u. a. nicht einsichtig.“<sup>5</sup>

## 2. Hajime Tanabe (1885–1962)

### 2.1 Tanabe als kritischer Nachfolger Nishidas

HAJIME TANABE trug als Nachfolger NISHIDAS am meisten zur Gründung der Kyoto-Schule bei. Trotzdem war er keineswegs ein bloßer Epigone. Er widmete sich seiner Aufgabe, indem er in Auseinandersetzung mit NISHIDA dessen Philosophie des absoluten Nichts kritisch-schöpferisch übernahm. Entsprechend ist mit ihm die japanische Philosophie in eine neue Phase eingetreten.<sup>6</sup>

Zu Beginn seines Studiums beschäftigte sich TANABE hauptsächlich mit den Schriften der neukantianischen Philosophen. Er sah die Aufgabe seiner Philosophie darin, die Naturwissenschaft sowie die Moral mit Hilfe der kritischen Methode zu begründen. Als er aber im Jahre 1919 an die



Universität Kyoto berufen wurde, kam er zu der Überzeugung, daß die Philosophie den Grund des Bewußtseins erklären und aufgrund dessen eine systematische Weltanschauung bauen müsse. Seine Überzeugung verstärkte sich, als er vom Jahre 1922 an für zwei Jahre in Deutschland bei EDMUND HUSSERL studieren konnte, dort MARTIN HEIDEGGER kennenlernte und sich schließlich nach seiner Rückkehr nach Japan mit der Philosophie HEGELS beschäftigte.

Auch TANABE nannte mit NISHIDA das ursprüngliche Subjekt das „absolute Nichts“. Doch stellte sich ihm schon früh eine grundsätzliche Frage, da er der Idee des Primats der praktischen Vernunft, die er von KANT übernahm, treu zu bleiben suchte. Seiner Meinung nach konnte der wahre Grund des Bewußtseins aber nur durch das bzw. anlässlich des moralischen Handelns erreicht werden. Er erhob deshalb insofern gegen NISHIDA Einspruch, als dieser den Grund des Bewußtseins allzusehr meditativ und intuitiv auffaßte und Gefahr lief, ihn zu verfehlen. Im Gegensatz dazu beabsichtigte TANABE, das „absolute Nichts“ als das grundlegende Selbstbewußtsein des moralisch handelnden Menschen darzustellen. Hierin zeigt sich ein eher aktivistischer Grundzug seiner Philosophie.

## 2.2 „Logik der Spezies“ – Tanabes originelle Philosophie

Seit dem Jahre 1934 finden wir in TANABES Schriften die neue Lehre von der sogenannten „Logik der Spezies“. Damit erwarb er sich den Ruf eines schöpferischen Philosophen. Was aber ist mit dieser seltsamen Bezeichnung „Logik der Spezies“ gemeint? Um sie zu erklären, ist zunächst daran zu erinnern, daß die Triade „Genus – Spezies – Individuum“ nichts anderes ist als die reale Gestalt der logischen Triade „Allgemeines – Besonderes – Einzelnes“ im Dasein des Menschen. Von hier aus läßt sich verstehen, daß die „Logik der Spezies“ die Priorität der *Besonderheit* im Dasein des Menschen darstellen will. Schema II veranschaulicht das:

Schema II

Schicht 1	S — P	
Schicht 2	S — O	
Schicht 3	S	(Spezies)
Schicht 4	S	(Genus)

Das Subjekt in Schicht 2, das jeweils ein bestimmtes Seiendes zu seinem Gegenstand hat und darüber eine Erkenntnis entstehen läßt, ist unser empirisches Ich, und folglich das einzelne, d. h. das Individuum. Erst in der Schicht 4 findet sich dagegen das „absolute Nichts“ als das ursprüngliche Subjekt des Bewußtseins. Weil es für die Menschheit allgemeingültig ist, heißt es das Allgemeine oder das Genus. Neu ist hier das Verständnis der Schicht 3. Sie zeichnet den Grund unseres empirischen Bewußtseins, wie er zunächst unsere gesellschaftliche Existenz bestimmt. Dieser Grund ist keineswegs ohne weiteres mit dem genusmäßigen Subjekt der Schicht 4 zu identifizieren.



NISHIDA aber hatte diesen Unterschied außer acht gelassen. Tatsächlich befinden wir uns als soziale Wesen immer schon in einer bestimmten, bestehenden Gesellschaft. Insofern ist unser Bewußtsein immer schon durch die Sitten und Institutionen dieser Gesellschaft vorausbestimmt. Mit anderen Worten: Unsere Subjektivität ist aufgrund der Bluts- und Bodengemeinschaft „a priori“ geprägt und insofern „voreingenommen“. Wenn wir deshalb den Grund unseres alltäglichen Selbstbewußtseins erforschen, stoßen wir zunächst nur auf ein beschränktes, besonderes Subjekt. Diesen Sachverhalt will TANABE mit der Benennung „Spezies“ zum Ausdruck bringen.

Bei TANABE erhält so das „absolute Nichts“ als allgemeines, ursprüngliches Subjekt den Charakter der Transzendenz, insofern es zwischen ihm und der Spezies einen Bruch gibt. Wie aber kann sich dann diese Transzendenz in der Welt des Menschen manifestieren? Nach Meinung Tanabes wird das durch unsere moralische Praxis ermöglicht. Denn um das allgemeine Gute zu verwirklichen, handeln wir nach einem bestimmten moralischen Urteil. Wegen unserer speziesmäßigen apriorischen Bestimmtheit können wir aber tatsächlich nur etwas Besonderes verrichten und verfallen deshalb ins Böse. Mithin ist es für uns als moralisch Handelnde unvermeidlich, uns gegenseitig wegen dieses Mangels zu kritisieren, die von anderen geübte Kritik hinzunehmen und zu prüfen und sie schließlich in Selbstkritik zu verwandeln. Durch diese Kritik aber können wir die Begrenztheit unseres eigenen Selbstbewußtseins überwinden, uns nach und nach verbessern; ja es ist zu erwarten, daß das „absolute Nichts“ als allgemeines Subjekt sich uns allmählich manifestiert, und zwar so, daß es uns als moralisch Handelnde miteinander versöhnt. Deshalb ist für TANABE die menschliche Welt auch in erster Linie die geschichtliche Welt, die durch unser moralisches Handeln sowie dessen Kritik gestaltet wird. Das „absolute Nichts“ aber ist das transzendente Prinzip jener Versöhnlichkeit, die die Möglichkeit dieser Gestaltung begründet.

### *2.3 Tanabes Staatslehre und der japanische Nationalismus*

Durch die „Logik der Spezies“ stellte sich TANABE notwendigerweise das Problem des japanischen Nationalismus. Denn der Terminus „Spezies“ deutete zugleich auf das ethnische Substrat des Selbstbewußtseins des Japaners hin. Das konkrete Ziel der moralischen Praxis aber war für TANABE der Aufbau des Staates. Mit seiner „Logik der Spezies“ wollte er dem japanischen Volk in der Organisation eines modernen Nationalstaates eine Orientierungshilfe geben. Das ist nun genauer zu betrachten.

Das Selbstbewußtsein eines jeden Japaners ist zunächst auf eine Besonderheit begrenzt, weil er je nach seiner Stelle in der Gemeinschaft speziesmäßig a priori bestimmt ist. Das ethnische Substrat dafür bildet eine „geschlossene Gesellschaft“. Wie wir oben gesehen haben, überwinden aber die moralisch handelnden Individuen nach und nach ihre Begrenztheit. Dadurch wiederum manifestiert sich allmählich das „absolute Nichts“ als das genusmäßige allgemeine Subjekt. Das aber heißt nichts anderes, als daß die speziesmäßig-geschlossene Gesellschaft allmählich der genusmäßig-intersubjektiv-offenen Gesellschaft Platz macht. Indem das speziesmäßige Substrat sich auf diese



Weise stets in die genusmäßige Allgemeinheit verwandelt, hebt sich nach TANABE die ethnische Gemeinschaft nach und nach zu einer höheren Seinsweise namens „Staat“ auf. Deshalb bezeichnet TANABE den Staat als „das Relativ-Absolute“. Der Staat ist insofern das Relative, als er das ethnische Substrat zur Voraussetzung hat und auf dessen Besonderheit angewiesen ist. Zugleich hat er teil am Absoluten, insofern er dessen Manifestation durch die moralische Praxis der einzelnen Menschen ist. Mit dieser Charakterisierung suchte TANABE den rationalen, demokratischen Grundzug des aufzubauenden japanischen Nationalstaates zu verdeutlichen.

Um die epochale Bedeutung der Staatslehre TANABES besser würdigen zu können, ist nochmals an den Anfang des modernen Japan zu erinnern. Die Meidschi-Reform war keineswegs eine bürgerliche Reform oder gar eine Revolution, wie sie sich in europäischen Ländern ereignet hatte. Man pflegt sie entsprechend mit dem Wort „Restauration“ zu bezeichnen. Die Modernisierung Japans geschah folglich nicht in der Weise, daß ein selbstbewußtes Bürgertum aus sich heraus einen Nationalstaat aufbaute. Vielmehr führten die herrschenden Klassen, die sich von den Großmächten bedrängt fühlten, aus eigener Initiative die Umgestaltung der Organisation des Staates zentralistisch durch. Deshalb wurde der Aufbau eines modernen, mächtigen Staates als eines apriorischen, nicht zu beweisenden obersten Prinzips dem japanischen Volk von oben her auferlegt. Diese Umstände spiegeln sich auch in der japanischen Philosophie wider. In ihrer Anfangsphase vermissen wir die Teilnahme des bürgerlichen Selbstbewußtseins am Staatsaufbau. NISHIDA ergründete zwar als erster das alltägliche Selbstbewußtsein des modernen Japaners. Doch fehlt bei ihm die subjektive Stellungnahme zum Problem des Staates.<sup>7</sup> TANABE suchte das Fehlende zu ergänzen. Bei ihm finden wir erstmals eine klare Thematisierung der Beteiligung des japanischen Bürgers am Staatsaufbau.

Gerade deshalb aber kam es zu einer verhängnisvollen Auseinandersetzung mit dem japanischen Ultrationalismus. Dieser vertrat eine blinde, schwärmerische Staatsvergötterung als unvermeidliche Folge des oben genannten Mangels des modernen Japans. Er führte schließlich zu einem Invasionskrieg. Weil aber TANABE die Gefährlichkeit dieser Ideologie voraussah, wollte er sie dadurch bekämpfen, daß er dem Staat einen rationalen, demokratischen Grund vermittelte. Tatsächlich war seine Philosophie gegen den Ultrationalismus wirkungslos. Wegen ihres idealistischen Staatsbildes wurde sie sogar zur Rechtfertigung der kriegführenden Staatsmacht benutzt. Man berief sich auf seine Philosophie und behauptete, die Japaner seien deshalb zur Kriegsführung verpflichtet, weil der japanische Staat als das „Relativ-Absolute“ in der Welt die genusmäßige Gerechtigkeit walten lassen müsse.<sup>8</sup>

Aufgrund dieser Tatsache wird noch heute TANABE von manchen als imperialistischer Ideologe eingeschätzt und zur Verantwortung gezogen. Allerdings geschieht ihm nicht selten großes Unrecht. Was die Verantwortung für den Krieg betrifft, konnte er als einer der damaligen intellektuellen Führer sich ihr nicht entziehen. Das war ihm selber schmerzhaft bewußt.



Deshalb hat er nach dem Ende des Weltkrieges in strenger Selbstkritik, gleichsam durch eine „Selbstvernichtung“ hindurch von vorne angefangen.

#### 2.4 Tanabes spätere Religionsphilosophie – „Reueweg“

In seinem Werk *Philosophie als Reueweg* (jap. *Zangedō toshite no Tetsugaku*), das im Jahre 1946 erschien, beschreibt TANABE seine eigene philosophische Erneuerung. Den „Reueweg“ nannte er auch „Metanoetik“. Damit stellte er zugleich eine Beziehung zu dem griechischen Wort „*metanoia*“ her. Er schwor seinen früheren philosophischen Versuchen ab, indem er seine fehlerhafte Vergangenheit aufs schmerzhafteste bereute. Durch diesen gründlichen Verzicht auf sich selbst aber erfuhr seine Philosophie eine entscheidende Wende und kam wieder zum Leben. Deshalb bedeutete die Reue bei ihm keineswegs eine rein sentimentale Zerknirschung; sie brachte vielmehr den Durchbruch zu einem neuen Leben mit sich und kam einer religiösen Konversion nahe.

Bis dahin hatte TANABE auf der „eigenen Kraft“ des Menschen bestanden. Zwar war das „absolute Nichts“ schon in der „Logik der Spezies“ als Transzendenz aufgefaßt worden, wie wir in der Besprechung des Schemas II verdeutlicht haben. Insofern aber als die praktische Vernunft als das Vermögen der moralischen Willensbestimmung dem Menschen immanent ist, erfolgt die moralische Praxis selbst aus eigener Kraft des Menschen. Wir könnten auch sagen: Die Transzendenz wurde in der „Logik der Spezies“ seitens der eigenen Kraft im kantischen Sinne des Wortes „postuliert“. Jetzt aber wurde die Beziehung zwischen Schicht 3 und 4 in Schema II endgültig abgebrochen, indem TANABE an seiner eigenen Kraft verzweifelte. Für ihn war es ausgeschlossen, daß der entstandene Graben vonseiten des Menschen überschritten werden konnte. Doch nach TANABES neuer Einsicht ist es gerade das „absolute Nichts“, das paradoxerweise den Menschen in seiner äußersten Not erlösen kann. Das „absolute Nichts“ begegnet somit als erlösende, transzendente „fremde Kraft“, die er auch „absolutes Nichts qua Liebe“ nannte. Die Liebe bezieht sich hier sowohl auf die christliche *agape* als auch auf die buddhistische Barmherzigkeit. TANABES neue „Philosophie als Metanoetik“ beruhte auf dem absoluten Vertrauen auf diese transzendente fremde Kraft. Unter dem Begriff der sozialen Praxis verstand er folglich nicht mehr das moralische Handeln aus „eigener Kraft“, sondern die religiöse Tat als Dienst und Teilnahme an der „fremden Kraft“ des „absoluten Nichts qua Liebe“. Diese Praxis zielt auf Gründung einer Gemeinschaft im Sinne der Kooperation aller an der „fremden Kraft“ teilhabenden Menschen. Auch wenn TANABE in dieser Periode noch vom Staat spricht, so ist doch zu beachten, daß er damit nicht mehr einen Nationalstaat meint, sondern eine auf religiöser Kooperation beruhende Republik, die prinzipiell für die ganze Menschheit offen und international ausgerichtet ist.

Die religiöse Haltung des absoluten Vertrauens auf die fremde Kraft wurde innerhalb der japanischen Tradition am deutlichsten von SHINRAN (1173–1262) vertreten. Er war der bedeutendste Stifter des Amida- oder Reine-Land-Buddhismus. Für ihn symbolisierte *Nenbutsu*, d. h. die Anrufung des Namens Amidas, das absolute Vertrauen auf dessen Erlösungskraft.



Deshalb hielt TANABE seinen neuen Standpunkt zunächst für verwandt mit dem von SHINRAN. Doch sein eigener Aktivismus erlaubte ihm nicht, bei SHINRAN zu bleiben. Seine praktische Philosophie zielte darauf, die Geschlossenheit der naturwüchsigen Gesellschaft zu überwinden und die genussmäßig-offene Gesellschaft zu gründen, wie wir es schon in seiner „Logik der Spezies“ feststellen konnten. Von diesem Gesichtspunkt aus konnte und mußte er dem Christentum den Vorzug geben. Für ihn bestand das Wesen des Evangeliums Christi darin, den Weg zu zeigen, auf dem man durch *metanoia* den Nationalismus des Judentums überwindet und aufgrund der genussmäßigen Liebe, d. h. der *agape*, die menschheitliche Kooperation gründet. Er erkannte in Jesus Christus die ausgezeichnetste Führerschaft zur sozialen Praxis und, indem er sich ihn zum Vorbild nahm, wollte er seine eigene praktische Philosophie in Gestalt der „Nachfolge Jesu Christi“ konkretisieren. Diesen Versuch finden wir in seinem Werk „*Dialektik des Christentums*“ aus dem Jahre 1948 zusammengefaßt. Dieses Werk gilt heute als das Denkmal eines japanischen Philosophen, der sich bemühte, von seinem eigenen Standpunkt aus die christliche Religiosität zu ergründen. Darüber hinaus aber kam TANABE in seinen spätesten Jahren erneut zur Überzeugung, daß in der Bodhisattva-Praxis des Mahāyāna-Buddhismus die soziale Praxis als religiöse Tat am besten konkretisiert werde: durch sie wollte er die „Nachfolge Jesu Christi“ ergänzen.

Am Ende können wir sagen: Die Religionsphilosophie TANABES hat seit Erscheinen seines Werkes „Philosophie als Reuweg“ drei Stadien durchlaufen: das Stadium der Amidaanrufung, das Stadium der Nachfolge Jesu Christi und das Stadium der Bodhisattva-Praxis. Das Wichtigste aber bleibt, daß das „absolute Nichts“ in diesen drei Stadien immer als transzendente „fremde Kraft qua Liebe“ und deshalb als ein persönlich Absolutes aufgefaßt wurde. In diesem Punkte unterschied sich TANABES Religionsphilosophie entschieden von der NISHIDAS, der von Anfang bis zum Ende bei der zen-buddhistischen Erfahrung blieb. TANABES Religionsphilosophie bietet somit wichtige Grundlagen für den Dialog zwischen Christentum und Buddhismus, und zwar auf eine andere Weise als die Religionsphilosophie NISHIDAS. Sie müßte in Zukunft noch gründlicher studiert werden.

#### SUMMARY

Beginning with some remarks about the development of modern Japanese philosophy, the author leads into his specific subject matter; namely a comparison between the two leading figures of early Japanese philosophy, K. NISHIDA (1870–1945) and H. TANABE (1885–1962). First, he calls attention to the originality of NISHIDA's philosophical approach which is deeply connected with his early Zen experience. It was NISHIDA's intention to translate the "pure experience" which does not permit the separation of object and subject, into the thought pattern and language of Western philosophy. According to HIMI, NISHIDA discovered in HEGEL's dialectics a path which enabled him to come close to the realm of what he himself called "absolute nothingness" and which is the basis of a philosophy of religion. However, "absolute nothingness" is not restricted



to Zen Buddhism; it is the "topos" which makes religious experience as such possible. – TANABE, the successor of NISHIDA in the chair of philosophy at Kyoto University, is an original thinker in his own right. In contrast to NISHIDA, he tried to reach the realm of the absolute not so much by way of meditation but by way of moral action. Consequently, he changed the logical process by mediating the levels of the individual and the universal through the level of the species. On the level of the species we find among others the national consciousness of the Japanese, which in the period of a growing Japanese nationalism as the Japanese, which in the period of a growing Japanese nationalism as well as after Japan's defeat in the Pacific war, led to many misconceptions. TANABE himself explained his late philosophy of religion as *zangedō*, i. e. a way of metanoetics and repentance as well. Disappointed about the „self-power“ of man, he found a new solution in the "other power" of Buddhist mercy and Christian *agape*. Finally, the *imitatio Christi* as well as the practice of Bodhisattva became complementary methods of human self-realization. HIMI insists on the point that TANABE understood "absolute nothingness" in terms of a personal absolute and thus offers an important contribution to the Buddhist-Christian dialogue.

<sup>1</sup> H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg u. a. (1976) <sup>3</sup>1980; ders., *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mainz 1982.

<sup>2</sup> In Japan gibt es bisher leider nicht so viele Versuche, die Philosophie NISHIDAS historisch-objektiv zu bewerten. Dieses Versäumnis ist größtenteils der Kyoto-Schule selber zuzuschreiben. Eine der besten Beschreibungen finden wir in dem Buch von „Außenstehenden“: T. MIYAGAWA/I. ARAKAWA (Hg.), *Nihon-kindai-tetsugakushi*, Tokyo 1976, vgl. bes. das Kapitel über Nishida, S. 105–148, das von N. NIGATA geschrieben wurde.

<sup>3</sup> H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts* 54.

<sup>4</sup> G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §§ 79–82, zitiert nach der von E. MOLDENHAUER/K. M. MICHEL edierten suhrkamp-Werkausgabe: G. W. F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden. Bd. 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Frankfurt 1970, 168–179.

<sup>5</sup> H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts* 64.

<sup>6</sup> J. LAUBE hat als erster den Versuch gemacht, in deutscher Sprache die Philosophie Tanabes sowohl historisch als auch systematisch zu erklären und zu beurteilen; vgl. sein Werk: *Dialektik der absoluten Vermittlung*, Freiburg u. a. 1984. Besonders Kap. 5, „Kritische Stellungnahme zu Tanabes Philosophie“, enthält Bemerkungen, die auch für japanische Forscher sehr informativ sind.

<sup>7</sup> Vgl. T. MIYAGAWA, 245–271.

<sup>8</sup> J. LAUBE kritisiert auch von seinem Standpunkt aus die Staatslehre TANABES: vgl. Kap. 5.3 „Immanent-historische Kritik“, 274–288.



## DIE REDE ZU GOTT IM KORAN

von Hans Zirker

Daß die Heilige Schrift der Muslime Texte enthält, in denen Gott angesprochen wird, ist nicht so selbstverständlich, wie man dies in Kenntnis der Bibel und aufgrund der Verwandtschaft von Judentum, Christentum und Islam vielleicht annehmen möchte. Die Grundstruktur des Korans steht dem zunächst entgegen: Er ist vor allem und in allem Rede Gottes selbst – gerichtet an Mohammed, durch ihn als Gesandten an seine Zeitgenossen und letztlich an die Menschheit insgesamt. Damit sind seine Texte nach muslimischem Verständnis in wesentlich anderem Sinn „Wort Gottes“, als dies nach jüdischer und christlicher Theologie von den biblischen Überlieferungen gesagt wird. Selbst wenn man diese in der dogmatischen Überzeugung einer Verbalinspiration<sup>1</sup> zu lesen bemüht war und sie damit Wort für Wort von Gottes Geist als wahr und zuverlässig verbürgt sah, so blieb doch immer noch der theoretische Spielraum, daß man außer von dem primären Autor Gott auch noch von den sekundären menschlichen Autoren sprechen konnte.<sup>2</sup> Dies legen die biblischen Texte schon formal nahe: In den Psalmen wenden sich Beter an Gott; in den erzählenden Büchern überliefern Gläubige ihre Erinnerungen an den Weg, den Gott mit ihnen und ihren Vorfahren ging – sie erzählen also über ihn; die Propheten sprechen in ihren Mahnungen und Drohungen, Tröstungen und Verheißungen auch ihre eigene Betroffenheit aus usw. Zwar wird in kultischen und prophetischen Reden der Bibel darüber hinaus Gott selbst, sein (formal) unmittelbares Wort zur Sprache gebracht, so daß wir etwa hören und lesen können: „Bin nicht ICH es, der Himmel und Erde erfüllt?“ (Jer 23,24) Aber gerade dabei wird auch der bezeichnende Unterschied zum Koran deutlich: Das biblische Wort Gottes wird als solches qualifiziert durch die Rede des Propheten – hier mit der vielfachen Wiederholung der sogenannten BOTENSPRUCHFORMELN „Rede des Herrn“ (V. 11. 12. 23. 24)<sup>3</sup> und „So spricht der Herr der Heerschaaren“<sup>4</sup> (V. 15.16). Daß Gott selbst spricht, wird also durch die Verkündigung des Propheten inszeniert; dieser gibt – nach der Struktur des Textes – Gott das Wort.

Im Koran<sup>5</sup> dagegen ist es schon formal genau umgekehrt: Wenn wir hier die Rede Mohammeds lesen, ist diese ihm durch Gott vorformuliert und mit der häufigen imperativischen Formel aufgetragen: „SAG: ‚Mein Herr hat mich auf einen geraden Weg geführt, zu einem richtigen Glauben, der Religion Abrahams (. . .).‘ SAG: ‚Mein Gebet, mein Gottesdienst, mein Leben und mein Tod gehören Gott, dem Herrn der Welten.‘“ (6,161f)<sup>6</sup> Diese sprachliche Eigenart, mit der sich der Koran strukturell von den biblischen Schriften abhebt, wird üblicherweise bei der Frage nach der Originalität der Verkündigung Mohammeds gegenüber den jüdischen und christlichen Traditionen vernachlässigt; sie ist aber von erheblichem theologischem Gewicht.

Selbst wenn im Koran gelegentlich bei Sätzen, deren Redesubjekt nicht Gott ist, eine solche oder ähnliche Redeeröffnung durch Gott fehlt<sup>7</sup> oder von ihm auch sehr häufig in der dritten Person gesprochen wird, so ist der Koran



dennoch im muslimischen Selbstverständnis insgesamt als eine literarische Komposition Gottes zu verstehen, zu der Mohammed von sich aus nichts beigetragen hat – gemäß der ihm erteilten Weisung: „Es ist unsere Aufgabe, ihn (den Koran) zusammenzustellen und zu rezitieren; erst wenn wir ihn rezitiert haben, dann folge seiner Rezitation! Dann ist es unsere Aufgabe, ihn zu erklären.“ (75,17–19) Gott ist also der einzig authentische Autor, Vorleser und Kommentator des Korans; dieser ist durchweg *seine* Rede an die Menschen.

Doch wie dabei dem Propheten manchmal von Gott ein eigenes Wort zur Verfügung gestellt wird, damit er sich selbst den Menschen gegenüber auf rechte Weise behaupte, so werden gelegentlich auch Szenen entworfen oder Konstellationen geschaffen, in denen Gott *angesprochen* wird. Wie diese in ihrem Gefüge verschiedener Rollen angelegt sind und welche Inhalte in ihnen zur Sprache kommen, soll im folgenden untersucht werden. Wohl werden dabei – gemessen am gesamten Umfang des Korans – nur relativ wenige Textstellen aufgegriffen; doch verdienen diese allein schon aufgrund ihrer eigenen kommunikativen Struktur eine besondere theologische Aufmerksamkeit.

Insgesamt sind die entsprechenden Verse auf 42 der 114 Suren verteilt. Mit Ausnahme der Sure 1 wird keine von ihnen der ersten mekkanischen Periode von Mohammeds Verkündigung zugerechnet.

### *1. Widerstände, Selbstbehauptungen, Einsprüche*

Aus doppeltem Grund ist bisher die sprachliche Hinwendung zu Gott nicht als Gebet bezeichnet worden: Zum einen kann man nämlich diese Textgruppe so weit fassen, daß auch Hymnen, Klagen, Doxologien, Segenssprüche usw., die sich auf Gott in der dritten Person beziehen, dazugehören (z. B. 25,1. 10. 61 „Voll Segen ist, der ...“);<sup>8</sup> zum anderen aber – und vor allem – enthält der Koran manche an Gott gerichtete Rede, die nicht die Haltung eines Gebets zeigt, nicht den Charakter von Klage oder Dank, Bitte oder Lob, Schuldbekennnis oder Gehorsamsbezeugung oder ähnlichem trägt. Hielte man nur nach Gebeten Aussicht, übersähe man leicht, daß sich Gott im Koran auch in anderer Weise als Adressaten seiner Geschöpfe vorstellt.

Obwohl die Situationen, in die solches Reden zu Gott eingelassen ist, teilweise untereinander recht verschieden sind, haben sie doch alle eines gemeinsam: Die Lage, der diese Äußerungen angehören, ist kritisch oder wenigstens verunsichert. Einverständnis wird aufgekündigt oder Zustimmung zurückgehalten; Konfrontationen werden sichtbar; Antworten werden gefordert und Bedenken erhoben; Vorwürfe geäußert und Grenzen gezogen.

In knapper Form kann etwa eine Rede zu Gott von anderen konstatieren: „Herr, das sind Leute, die nicht glauben.“ (43,88) Ausführlicher dagegen ist die sprachliche Szene in Sure 5,116–118, wo Jesus Rechenschaft darüber geben soll, ob er in seiner Verkündigung je verlangt habe, daß man außer Gott auch noch ihn und seine Mutter als weitere Götter verehere (in einer



Dreifaltigkeit also, wie sie möglicherweise zu Mohammeds Zeiten von einigen christlichen Gruppen nahegelegt worden war – und sei es auch nur in der Sicht von Außenstehenden).<sup>9</sup> Zwar ist hier nicht Jesus der eigentlich Beschuldigte; Gott kennt die Lage der Dinge, auch schon bevor ihm die geforderte Auskunft gegeben wird. Aber Jesus wird in die Auseinandersetzung hineingezogen; er soll selbst bekunden, ob sich die Beschuldigten mit Fug und Recht auf ihn berufen. Er freilich weist Gott gegenüber die Unterstellung, er könnte derart Verwerfliches gelehrt haben, mit Nachdruck zurück: „Es kommt mir nicht zu, daß ich etwas sage, wozu ich kein Recht habe. Wenn ich es gesagt hätte, wüßtest du es. (. . .) Ich habe ihnen nur gesagt, was du mir befohlen hast. (. . .) Ich war Zeuge über sie, solange ich unter ihnen weilte. Nachdem du mich abberufen hattest, warst du der Wächter über sie. (. . .) Wenn du sie bestrafst, so sind sie deine Diener, und wenn du ihnen vergibst.“ Dabei zeigt diese Rede, wie nahe und durchlässig solche Selbstbehauptung zum Gebet hin sein kann: Vor der zitierten Auskunft steht die Doxologie „Dir sei Preis!“ und in ihrer Mitte wie an ihrem Ende wird Gott in ehrfürchtigem Bekenntnis angesprochen: „Du kennst mein Inneres, aber ich kenne dein Inneres nicht; du bist der, der die Geheimnisse kennt!“ (V. 116) Und „Du bist der Zeuge aller Dinge!“ (V. 117)

Eine solche Nähe zum Gebet ist jedoch dort nicht mehr gegeben, wo der Gefragte nicht wie Jesus auf der Seite Gottes steht, sondern sich zu ihm gerade in Widerspruch gesetzt hat: In drei Suren wird von Iblis, dem Engel und Satan (Iblis = griech. diabolos), Rechenschaft dafür verlangt, daß er nicht der Forderung Gottes, sich vor Adam, seinem Geschöpf, niederzuwerfen, nachgekommen ist: „Was hindert dich daran (. . .), nachdem ich dir befohlen habe?“ (7,12; 38,75; vgl. 15,32) Mit der Antwort, die Iblis gibt, will er Gott ins Unrecht setzen: „Ich bin besser als er; du hast mich erschaffen aus Feuer, aber ihn hast du aus Ton erschaffen.“ (7,12; 38,76; bzw. 15,33: „Ich werde mich nicht vor einem Menschen niederwerfen, den du aus Ton erschaffen hast, aus stinkendem Schlamm.“) Dieser Versuch, sich argumentativ gegen Gott zu behaupten, ist freilich erfolglos: Der Satan wird verurteilt. Gewährt wird ihm nur die Erfüllung einer Bitte: „Gib mir Aufschub bis zu dem Tag, an dem sie (die Menschen) auferweckt werden!“ (7,14) Doch das letzte Wort Satans in dieser Wechselrede ist nicht irgendeine Form von Dank, sondern die Schilderung seiner Rolle, die er den Menschen gegenüber einnehmen wird, und zugleich die Beschuldigungen Gottes, daß dieser ihn selbst in eine solche Lage gebracht habe: „Weil du mich irregeführt hast, will ich ihnen auf deinem geraden Weg auflauern. Dann will ich von vorn und von hinten, von rechts und von links über sie kommen, und du wirst die meisten von ihnen nicht dankbar finden.“ (7,16f; vgl. 15,39f) Gott wird im Koran also nicht nur fügsam angesprochen; und er seinerseits läßt sich nicht nur auf ehrfürchtige Rede ein. (Der Vergleich mit dem Prolog des Hiobbuches – besonders 1,6–12 und 2,1–10 – drängt sich auf.)

In der Darstellung einer anderen Sure (17,61ff) wartet Iblis erst gar nicht ab, daß Gott ihn frage und zur Rechtfertigung nötige, sondern er ergreift sofort von sich aus die Initiative; er richtet seinerseits vorwurfsvolle Fragen



an Gott: „Soll ich vor dem niederfallen, den du aus Ton geschaffen hast?“ (V. 61) und: „Was hältst du von dem, den du an Ehre über mich stellst?“ (V. 62) Dies sind freilich nur rhetorische Fragen, nach denen kein Raum für eine Antwort Gottes gelassen wird. Auch hier kündigt Iblis an, daß er den Menschen nachstellen werde; doch richtet er dabei an Gott keine Bitte mehr, sondern nennt ihm nur noch die Bedingung: „Wenn du mir bis zum Tag der Auferstehung Aufschub geben wirst (. . .).“ (V. 62)

Ähnlich wie in dieser Szene der Satan, wenden sich in Sure 2,30 auch die übrigen Engel gegen die Stellung, die Adam auf der Erde zukommen soll, und fragen Gott empört: „Willst du auf ihr jemanden einsetzen, der auf ihr Verderben anrichten und Blut vergießen wird, während wir dich preisen und deine Heiligkeit rühmen?“ Doch Gott beantwortet diese Frage so, daß er sie zugleich zurückweist: „Ich weiß, was ihr nicht wißt.“

Vergleichbar richten in geschichtlicher Situation einige der Gefährten Mohammeds, geängstigt von der Forderung, auf dem Weg des Glaubens auch das Leben einzusetzen, an Gott Frage und Vorwurf: „Herr, warum hast du uns vorgeschrieben zu kämpfen? Warum hast du uns nicht für eine kurze Frist Aufschub gewährt?“ (4,77) Einen gewissen Widerstand aus Zurückhaltung und Bedenken gegenüber den Absichten Gottes zeigen sogar Äußerungen in Situationen der Verheißung und Erwählung: Noah möchte sich zunächst nicht damit abfinden, daß auch sein eigener Sohn als ein frevelhafter Mensch in der Flut versinken soll, und wendet ein: „Herr, mein Sohn gehört doch zu meiner Familie“ (11,45); aber er muß sich sagen lassen: „Noah, er gehört nicht zu deiner Familie.“ (V. 46) Ihre Bedenken erheben auch Mose und Aaron gegen Gott, als dieser sie zum Pharao schicken will: „Herr, wir fürchten, daß er sich an uns vergreift oder tyrannisch maßlos handelt.“ (20,45) Als die Geburt des Johannes angekündigt wird, hält sein Vater Zacharias (obwohl er selbst zuvor um Nachkommenschaft gebetet hat) Gott die Frage entgegen: „Herr, wie soll ich einen Jungen bekommen, wo ich schon alt bin und meine Frau unfruchtbar ist?“ (3,40, vgl. 19,8); und ähnlich richtet sich Maria, als ihr die Engel einen Sohn verkünden, mit der Frage an Gott: „Herr, wie sollte ich ein Kind bekommen, wo mich kein Mann berührt hat?“ (3,47) Doch Gott reagiert auf ihren Einwand wie auf den des Zacharias mit der Bekundung seiner Selbstherrlichkeit: „So ist Gott“ (3,40. 47; bzw. 19,8: „So ist es“).

Auf dieselbe Weise wird auch die empörte Frage dessen beschieden, der am Tag der Auferstehung und des Gerichts als Strafe sein Augenlicht nicht mehr erhält und von Gott wissen will: „Herr, warum hast du mich blind zur Versammlung gerufen, wo ich doch sehen konnte?“ (20,125) Diese Rede des Menschen zu Gott steht freilich als ein Ereignis der Endzeit noch aus; der Koran nimmt sie vorweg. Doch jetzt ist schon entschieden: Auch der letzte Einspruch gegen Gott wird nur bewirken, daß dieser seine Überlegenheit behauptet: „So vergelten wir dem, der maßlos ist und nicht an die Zeichen seines Herrn glaubt.“ (V. 127)

Darüber hinaus fingiert Gott in derselben Sure sogar noch die Frage, welche die Menschen im Widerstand dann an ihn hätten richten können,



wenn er bereits vor dem Auftreten des Propheten sein Strafgericht geschickt hätte: „Herr, warum hast du keinen Gesandten zu uns geschickt, so daß wir deinen Zeichen gefolgt wären, bevor wir erniedrigt und verworfen wurden?“ (V. 134, vgl. 28,47) In ihrer Irrealität bekundet diese Fiktion die Nutzlosigkeit solcher Widerrede. Denkbaren Einwänden soll ein für allemal der Boden entzogen werden: „Sag: Jeder wartet ab, so wartet ab! Ihr werdet erfahren (...)“ (V. 135)

Aber es gibt schließlich am Tag des Gerichts noch eine weitere Möglichkeit, sich an Gott zu wenden, ohne daß dabei die Rede schon zum Gebet wird. Mehrfach tragen Engel, Teufel und Dschinn, die von Menschen als göttliche Wesen verehrt und als Fürsprecher angerufen worden sind, zu ihrer eigenen Entlastung Beschuldigungen vor – wie 50,27 der Satan: „Herr, ich habe ihn nicht zum Ungehorsam aufgewiegelt, sondern er war längst im Irrtum.“ Freilich kann sich mit solcher Anklage der anderen zugleich auch die Einsicht in die eigene Lage verbinden: „Herr, die wir irreführt haben, die haben wir irreführt, wie wir irgegangen sind. Wir sprechen uns von ihnen los – zu dir hin. Nicht uns haben sie verehrt.“ (28,63) In der Konsequenz dieses Versuchs, sich selbst zu entlasten, verstärken schließlich diese Ankläger ihre Beschuldigung noch durch die einleitende Doxologie, ohne daß sich damit freilich im übrigen der Charakter ihrer Aussage verändert: „Dir sei Preis! Uns stand es nicht zu, außer dir irgendwelche Freunde zu nehmen; aber du hast ihnen und ihren Vätern Genuß geschenkt, bis sie die Ermahnung vergaßen und ein verworfenes Volk wurden.“ (25,18) Noch etwas mehr dem lobenden und bekennden Gebet angenähert erscheint solche Rede in Sure 34,41: „Dir sei Preis! Dich haben wir zum Schutzherrn, nicht sie, nein, sie haben die Dschinn verehrt; die meisten von ihnen glauben an sie.“

Auch die so beschuldigten Menschen kommen zur Einsicht in ihre Lage; doch sie wollen sich nicht mit ihr abfinden, sondern schließen ihrem Schuldeingeständnis einen letzten zaghaften Versuch an, dem Unheil zu entrinnen: „Herr, du hast uns zweimal tot sein lassen und uns zweimal lebendig gemacht. Wir bekennen unsere Sünden. Gibt es einen Ausweg?“ (40,11) Wie schon mehrfach gesehen, wird auch hier Gott durch die an ihn gerichtete Frage nur dazu veranlaßt, die gegebene Situation uneingeschränkt zu behaupten: „Dies ist so, weil ihr, wenn Gott allein angerufen wurde, nicht glaubtet; aber glaubtet, wenn ihm jemand beigesellt wurde. Das Urteil steht Gott zu, dem Hohen und Großen.“ (V. 12)

In der Konsequenz solcher Endgültigkeit beschränkt sich schließlich auch die Rede zu Gott ihrerseits völlig auf die Feststellung der gegebenen Lage, ohne irgendwie noch zu erkennen zu geben, daß sie Widerstand leisten oder was sie zu erreichen versuchen wollte: „Herr, das sind unsere Teilhaber, zu denen wir gebetet haben, statt zu dir“ (16,86) und „Herr, die einen von uns haben von den anderen Nutzen gehabt; wir haben unsere Frist erreicht, die du uns gesetzt hast.“ (6,128) In dieser äußersten Form der Rede zu Gott fallen Widerspruch und Einverständnis zusammen: Einerseits wird die Konfrontation festgeschrieben – die Verwerfung all derer, die sich gegen Gott gestellt



haben, der Menschen wie der Teufel und der Dschinn, ist unwiderruflich; andererseits wird dies hier von den Betroffenen selbst so nüchtern und sachlich registriert, daß sich darin letztlich beide Seiten treffen können.

So zeigt sich, daß auch all die Stellen, an denen im Koran die Rede zu Gott nach Intention, Inhalt und Form nicht als Gebet angelegt ist, dennoch zur Bestätigung der machtvollen, von keiner Seite eingeschränkten, mit niemandem geteilten Überlegenheit Gottes führt. Dies muß nicht schon die Absicht dessen sein, in dessen Mund das jeweilige Wort gelegt wird; aber die letztlich gültige, authentische Bedeutung kommt von Gott selbst, der all diese Äußerungen, seien sie formal zunächst auch noch so sehr als Widerspruch zu ihm angelegt, in seinem Buch zu Wort kommen läßt; er ist es, der ihnen in seiner Verkündigung Raum gewährt, ihnen ihre Gestalt gibt und sie für alle Welt hörbar macht.

Indem der Koran so die eschatologische Szene als eine von Rede und Gegenrede entwirft, fällt er zugleich sein Urteil über die gegenwärtigen Konfrontationen von Glaube und Unglaube, von Mohammed und seinen Widersachern.

## *2. Gebete – rechtschaffen und verkehrt*

Nicht alle Gebete, die der Koran enthält, werden als unmittelbar vorbildhafte Texte zur frommen Nachahmung zitiert. Dies ist aus zwei Gründen nicht immer der Fall: Zum einen sind bestimmte Äußerungen in eine derart individuelle Situation eingelassen, daß sie sich nicht einfach von dem Ort, dem sie angehören, ablösen und damit generalisieren lassen. (Dabei gibt es freilich Zwischenformen, so daß bei einem bestimmten Text vielleicht nur wenige Elemente herausgenommen oder geändert werden müßten, um ihn nach seiner Intention, seinem Inhalt und seiner Gestalt jederzeit auch unter veränderten Umständen wieder als Gebet sprechen zu können.) Zum anderen aber läßt der Koran darüber hinaus auch diejenigen zu Wort kommen, die sich auf irrigem Weg befinden und sich aus verderbter Gesinnung an Gott wenden. Diese Texte sollen hier zunächst betrachtet werden.

### *2.1 Falsche Bitten*

#### *a. Der beschränkte Blick*

Wie irrig Menschen ihr eigenes Leben und ihr Verhältnis zu Gott einschätzen können, zeigt der Koran an einem Gebet, das sich ausschließlich um die irdische Existenz sorgt: „Herr, gib uns (das Gute) im Diesseits!“ (2,200) Sich so an Gott zu wenden, wäre nicht verwehrt, wenn sich der Beter dabei nur bewußt bliebe, daß er auch über dieses jetzige Leben hinaus auf Gott angewiesen ist. Die zitierte Bitte ist also nicht schlechthin falsch, aber gegenüber dem eigentlich geforderten Gebet verstümmelt. In ähnlich vordergründigem Denken befangen erscheinen in einer anderen Sure die Sabäer, Bewohner Südarabiens, da sie sich nicht mit den ihnen gewährten wirtschaft-



lichen Verhältnissen dankbar bescheiden, sondern sich von Gott immer noch weitere Regionen für ihren Handel erbitten: „Herr, leg größere Strecken in unsere Reisen!“ (34,19) In der Sicht des Korans ruinieren sie sich aber mit ihrem gewinnsüchtigen Denken selbst.

Die Beschränkung des Gebets auf das Diesseits erscheint schließlich noch zugespitzt, wo zwar der Gedanke an die Vorläufigkeit des irdischen Lebens und das drohende Gericht gegenwärtig ist, aber zugleich leichtfertig mißachtet wird: „Herr, gib uns eilig unseren Anteil vor dem Tag der Abrechnung!“ (38,16). Ob dies überhaupt noch eine ernstgemeinte Äußerung der Ungläubigen sein soll oder vielleicht nur noch eine sarkastisch spottende Karikatur ist, läßt sich dem Kontext dieser Stelle nicht eindeutig entnehmen.

Ähnlich zwiespältig kann man das Gebet lesen, mit dem die Gegner Mohammeds zitiert werden: „Gott, wenn das die Wahrheit von dir ist, dann laß über uns Steine vom Himmel herabregnen, oder bring eine schlimme Strafe!“ (8,32) Die so beten, wissen jedenfalls nicht, was sie tun; sie sprechen ihr eigenes Urteil.

#### b. Die vergebliche Ausflucht

Die Verkehrtheit all derer, die sich nicht Gottes Weisungen fügen, die Aussichtslosigkeit ihres Weges, ihr Mangel an Einsicht in ihre eigene Lage werden schließlich im Koran besonders markant in den Szenen des Gerichts gezeichnet. Ansätze dazu zeigten schon einige im Vorausgehenden zitierte Äußerungen gegenüber Gott. In einem geballten Maße wie nirgends sonst kommt diese Verderbtheit in den zahlreichen verfehlten und nutzlosen Gebeten derer zur Sprache, die ihre Verurteilung vor Augen haben. Ihre Bitten lassen nach Inhalt und Absicht zwei verschiedene Richtungen erkennen:

(1) In der Angst, ihr Leben endgültig verwirkt zu haben, versuchen diese Beter – so wie der Koran sie an einer Reihe von Stellen zu Wort kommen läßt – eine neue Bewährungschance zu erreichen, sei diese auch noch so knapp bemessen: „Herr, gewähre uns für eine kurze Frist Aufschub, damit wir deinem Ruf antworten und den Gesandten folgen!“ (14,44) In der Sackgasse, in die sie geraten sind, soll es ihnen wenigstens noch möglich sein, umzuwenden und zurückzukehren: „Herr, laß uns herauskommen, damit wir rechtschaffen handeln und nicht so, wie wir gehandelt haben!“ (35,37; vgl. 23,99f; 63,10) Das bisherige Leben soll eine vorläufige, heilsame Erfahrung sein, nicht der einmalige, endgültige Ernstfall: „Herr, wir haben gesehen und gehört; so laß uns zurückkehren, damit wir rechtschaffen handeln. Wir sind überzeugt.“ (32,12) Der jetzt gewonnenen Einsicht sollte ein Neuanfang folgen; die Bilanz, die endgültig zählt, könnte dann beim nächsten Mal gezogen werden. Das Bisherige soll mehr Mißgeschick und Unfall als freie und einsichtige Tat gewesen sein: „Herr, unser Elend hat uns überwältigt; wir sind Leute, die irregegangen sind. Herr, laß uns da herauskommen! Wenn wir rückfällig werden, dann sind wir Frevler.“ (23,106f)

Aber all diese vermeintlichen Gebete sind für Gott nur leere Worte (vgl. 23,100), die an der gegebenen Situation völlig vorbeigehen. Einsicht und



Umkehr hätten schon früher erfolgen können. Jetzt lehnt Gott diesen Betern nicht nur die Erfüllung ihrer Bitten ab, sondern er untersagt ihnen, sich noch weiter an ihn zu wenden: „Redet nicht mit mir!“ (23,108) Damit wird dieser Perversion des Gebets das Wort abgeschnitten.

(2) Die Verkehrtheit scheint noch gesteigert, wenn die Beter ihre Bitten nicht mehr – jedenfalls nicht mehr ausdrücklich – auf die eigene Rettung richten, sondern nur noch auf die Rache an denen, denen angeblich das schlimme Ende zuzuschreiben ist: „Herr, zeig uns die Dschinn und die Menschen, die uns irregeführt haben, dann legen wir sie unter unsere Füße, damit sie zu den Niedrigsten gehören!“ (41,29) Der einzige Genuß, um den hier noch gebeten wird, ist ein Triumph über die angeblich Schlimmeren. Das eigene Elend erscheint leichter, wenn es gegenüber dem der anderen, denen man die Schuld anlasten möchte, geringer ist: „Herr, wer uns das verschafft hat – gib dem eine doppelte Strafe im Feuer!“ (38,61; vgl. 7,38; 33,67f) Aber auch diese letzte Bitte, die aus Gottes Gerechtigkeit wenigstens noch etwas Schadenfreude zu gewinnen trachtet, wird abgewiesen: „Jeder bekommt ein Doppeltes.“ (7,38)

So sind schließlich diese Gebete nur noch ein äußerster Ausdruck dafür, daß es in der Verdammnis der Hölle keine Verbundenheit im gemeinsamen Unglück mehr geben kann: „Sooft eine Gemeinschaft hineingeht, verflucht sie ihre Schwester.“ (7,38) – „Das ist die Wirklichkeit: der Streit der Bewohner des Feuers!“ (38,64) Die Bitten der Verworfenen erreichen also insgesamt nicht mehr Gott, an den sie sich formal noch richten; sie sind letztlich keine Gebete mehr, obwohl sie in deren Gestalt gefaßt sind, sondern nur noch Manifestationen der äußersten Beziehungslosigkeit.<sup>10</sup>

## 2.2. Die Gebete der Frommen

Daß im Zusammenhang dieser Untersuchung der Rede zu Gott jetzt erst eigentlich Gebete wahrgenommen werden, unterstreicht, in welch größeren spannungsvollen, von Konfrontationen, Auseinandersetzungen und Verwerfungen erfüllten Raum der Koran die gläubige Hinwendung zu Gott gestellt sieht. Es wird sich im folgenden zeigen, wieweit dem auch die einzelnen Gebete in ihren Strukturen entsprechen.

### a. Die Identifikation der Beter

(1) An weitaus den meisten Stellen, an denen wir im Koran Gebete finden, werden diese von bestimmten Personen und Gruppen im Zusammenhang eines konkreten Ereignisses, das man erzählend in Erinnerung rufen kann, gesprochen. Sie gehören also primär vergangenen Szenen an. Diese sind fast alle auch aus biblischen Traditionen bekannt, selbst wenn dort an den entsprechenden Stellen nicht gerade derart gebetet wird.

In ihrer situativen Verankerung sind die folgenden Texte, in denen Gott angesprochen wird, zunächst Äußerungen der persönlichen Frömmigkeit, des freien Gebets (du‘ā’), nicht der gemeinschaftlichen Pflicht, des rituellen Gebets (ṣalāt).<sup>11</sup>



Am häufigsten finden wir die Beziehung zum Alten Testament.<sup>12</sup> So hören wir das Gebet der Engel, die Gott nach der Erschaffung des Menschen preisen und für diesen eintreten (2,32; 40,7–9); Adam und seine Frau, die nach ihrem Vergehen im Paradies Gott um Vergebung bitten (7,23) und von ihm einen gesunden Jungen erhoffen (7,189); Noah, der, gefährdet durch seine Landsleute und beunruhigt durch die Flut, für sich und seine Familie Gott um Rettung und Nachsicht anruft (11,45. 47; 23,26. 29; 26,117f; 54,10; 71,5–20. 21–24. 26–28); Abraham, der sich von der polytheistischen Welt seines Vaters distanziert, die Macht des einen Gottes zu erkennen sucht und Mekka als Zentrum der Gläubigen aufbaut (2,126–129. 260; 14,35–41; 26,83–89; 60,4f); Lot, der nichts mit den Frevlern seiner Zeit zu tun haben will (26,169; 29,30); Joseph, der sich der Wohltaten Gottes erinnert und ihn um die endgültige Gemeinschaft mit den Rechtschaffenen bittet (12,101); Mose, der in seinem Auftrag, die Israeliten aus der Macht des Pharao zu befreien und darüber hinaus das Böse von ihnen fernzuhalten, die Nähe und Unterstützung Gottes sucht (7,143. 151. 155f; 10,88; 20,25–35; 26,12–14; 28,16f. 21. 24. 33f); Mose und Aaron gemeinsam, die Gott ihre Furcht vor Pharao mitteilen (20,45), aber auch die Israeliten insgesamt angesichts der Macht des ägyptischen Königs und seines ungläubigen Volkes (10,85f), die Frau des Pharao, die sich von der Bosheit ihres Mannes abwendet (66,11);<sup>13</sup> seine Zauberer, die zu den wahrhaft Gläubigen gezählt werden wollen (7,126); die Israeliten, die gegen Goliath und seine Truppen in den Kampf ziehen müssen (2,250); Salomo, der in seiner königlichen Position um ein rechtschaffenes Leben und eine ruhmvolle Herrschaft bittet (27,19; 38,35); die Königin von Saba, die ihre Schuld bekennt (27,44); Hiob, der in der Not, die ihn überfallen hat, bei Gott Zuflucht sucht (21,83); „den mit dem Fisch“ (d. h. Jona), der gemeint hat, er könnte sich Gott entziehen, ihn aber schließlich aus der Finsternis, in die er geworfen worden ist, anruft (21,87).

Nur in beiläufiger und undeutlicher Beziehung zu alttestamentlichen Überlieferungen steht Schu'aib, der nicht biblisch zu identifizieren ist, aber nach dem Koran zu den Madianitern zählt und deshalb in arabischer Tradition mit Jitro, dem Schwiegervater Moses, gleichgesetzt wird.<sup>14</sup> Er bittet um eine Entscheidung zwischen ihm als einem Propheten Gottes, und seinem Volk, das sich seiner mahnenden Rede entziehen will (7,89). – Namentlich nicht genannt, aber in die Zeit nach Noah eingeordnet ist ein Prophet, der in gleichen Worten wie zuvor Noah Gott gegen die anruft, die ihn zum Lügner erklären wollen (23,39; vgl. V. 26). Auch noch an anderer Stelle ist ohne Namensnennung einfach von „dem Gesandten“ die Rede, der sich an Gott wendet, weil seine Hörer den Koran ablehnen (25,30); die Vergangenheitsform des Kontextes läßt an einen Propheten vor Mohammed denken.<sup>15</sup>

Daneben finden wir als Beter Personen, die uns aus dem Neuen Testament vertraut sind: Zacharias, der sich von Gott einen Sohn wünscht und ein Zeichen dafür, daß er der Verheißung glauben darf (3,38. 40. 41; 19,4–6. 8. 10; 21,89); Jesus, der Gott um „einen Tisch vom Himmel“ bittet, damit dieser für seine Gemeinschaft „Feier und Zeichen,“ sei (5,114); die



Jünger Jesu, die sich in dessen Gefolgschaft als gläubige Zeugen bekennen (3,53). Hier seien auch die Beter miterwähnt, derer man sich nicht aus der Vergangenheit, sondern aus der noch ausstehenden, aber schon angesagten Zukunft erinnert: Die Gläubigen, die am Tag des Gerichts in das Paradies geladen werden, die Gott dafür preisen (10,10), ihn um Vergebung und Erleuchtung bitten (66,8) und sich von den Frevlern distanzieren (7,47).

In der Beziehung zu apokryphen Erzählungen des Neuen Testaments stehen die beiden Gebete, in denen die Mutter Marias (hier die Frau 'Imrāns) zunächst ihr noch ungeborenes Kind Gott weihet und nach der Geburt Maria samt deren Nachkommen Gottes Schutz empfiehlt (3,35f).<sup>16</sup>

Darüber hinaus erinnert der Koran noch an ein Gebet aus seiner Vorzeit, das sich nicht auf Situationen der biblischen Überlieferung oder deren nahe Umgebung beziehen läßt, nämlich eines der „Leute der Höhle“, die aus der christlichen Legende als die „Siebenschläfer“ bekannt sind (18,10).<sup>17</sup>

Von den Zeitgenossen Mohammeds zitiert der Koran als Gläubige, die in rechter Weise zu beten wissen, nur zwei Gruppen: zum einen die muslimischen Männer, Frauen und Kinder, die im feindlich gesinnten Mekka zurückbleiben mußten und von Gott ihre Rettung erbitten (4,75), zum anderen die Anhänger Mohammeds, die nicht schon bei der Hidschra, sondern erst zu einem späteren Zeitpunkt nach Medina kamen und keine Rivalität zwischen den verschiedenen Gruppen aufkommen lassen wollen (59,10). Zwar finden wir auch noch an einer weiteren Stelle, die auf Auseinandersetzungen unter den Muslimen in Medina anspielt, ein an Gott gerichtetes rühmendes Wort (24,16); aber hier wird nur formuliert, was die Mitbürger Mohammeds statt ihrer Lüge, die sie tatsächlich verbreiteten, hätten eigentlich sagen sollen. Ähnlich werden in Sure 4,46 den falschen Gebetsworten, die man bei Juden hört, richtige entgegengesetzt (vgl. auch 2,104).

Als Gebete, die der Koran Mohammed selbst sprechen läßt, kann man die ansehen, die ohne eine besondere Namensnennung mit dem Imperativ Gottes: „Sag: ...!“ eingeleitet sind – also mit der Formel des prophetischen Auftrags (3,26f; 17,80; 20,114; 21,112;<sup>18</sup> 23,93f. 97f. 118; 39,46). Einerseits wird damit Gott auf eine besondere Weise als der primäre Autor der Worte erkennbar, die an ihn gerichtet werden sollen; andererseits können diese Gebete aber zugleich auch ganz Mohammeds Rede sein, denn sie spiegeln die Spannungen wider, in die sich der Prophet durch die ihm aufgetragene Botschaft seinen Mitmenschen gegenüber versetzt sieht. Doch über die formale Einführung dieser Worte durch den göttlichen Auftrag hinaus haben sie keinen eigenen Charakter, durch den sie sich von den sonstigen entsprechenden Gebeten abhoben.

Insgesamt fällt bei dem bisherigen Überblick über die Beter, die der Koran unmittelbar zu Wort kommen läßt, auf, in welch großem Maß er die Vergangenheit zur Sprache bringt und wie geringfügig sich daneben der Anteil aus der unmittelbaren Gegenwart Mohammeds ausnimmt. So legt der Koran schon durch die personellen Zuschreibungen der Gebete nahe, daß das, was in seiner Zeit gefordert und angemessen ist, gerade durch den



Rückblick in die Vergangenheit und durch die Identifikation mit ihr vorge stellt und bekräftigt werden kann. – Aber dazu müssen in einem späteren Abschnitt dieser Untersuchung noch die Inhalte der jeweiligen Gebete genauer beachtet werden, um zu sehen, wie weit die Worte, die aus singulärer Situation an Gott gerichtet werden, für eine mögliche Generalisierung offen sind.

(2) An einer relativ geringen Anzahl von Stellen formuliert der Koran Gebete, die nicht in konkrete Szenen eingelassen und deren Akteuren zugeschrieben, sondern von vornherein nach ihrem Kontext ganz allgemein gehalten sind. Aber auch dabei gibt es zunächst noch einige wenige Gruppierungen, bei denen besondere Beter herausgehoben werden: Propheten, die in ihrem Auftrag standhaft bleiben wollen (3,147); Christen, die ihren Glauben bekennen und Gott darum bitten, daß er sie zu den Zeugen der Wahrheit rechnen möge (5,83); Engel, die Gott loben und bei ihm für die Gläubigen eintreten (40,7); aber auch – alltagsnäher – die Reisenden, die sich in Seenot befinden und zu Gott um Rettung rufen (10,22) und die (erwachsenen) Kinder, die für ihre Eltern bitten (17,24; 46,15). Im übrigen sind diejenigen, deren Gebete zitiert werden, ganz allgemein solche, die sich nicht nur „im Diesseits Gutes“ wünschen, sondern „ebenso im Jenseits“ (2,201), einfach alle, die glauben (2,285f; 66,8), diejenigen, die Verstand haben (3,8f. 191–194), Gottes Diener (1,5–7; 3,16; 23,109; 25,65. 74). Hier kommen also ausdrücklich die Gläubigen schlechthin zu Wort – unabhängig von den Besonderheiten der Zeit, des Ortes, der sozialen Umgebung und der jeweiligen Ereignisse. Doch belegt die relativ geringe Zahl dieser Stellen noch einmal, wie bedeutsam dem Koran die konkreten Beter aus der Vergangenheit sind: Sie gelten ihm als so repräsentativ, daß er nur selten generalisierend und aktualisierend andere zu zitieren braucht.

## b. Funktionen und Inhalte der Gebete

Schon bei der vorausgehenden Sichtung des Korans, wer im einzelnen die Beter sind und aus welchen Situationen heraus sie sich an Gott wenden, wurde vielfach das, was sie dazu bewegt, mit wahrgenommen. Aber in dieser Hinsicht ist noch eine systematischere Bilanz nötig. (Dabei werden im folgenden nicht mehr die zuvor schon zitierten sämtlichen Belegstellen jeweils noch einmal notiert werden; das charakteristische Gesamtergebnis soll genügen.)

(1) Zunächst fällt auf, daß die entsprechenden Texte fast ausschließlich Bittgebete sind.<sup>19</sup> Auch wenn diese im einzelnen zusätzlich noch andere Elemente enthalten (etwa des Danks, des Bekenntnisses, der Situationsbeschreibung, der erzählenden Erinnerung – so ganz besonders ausführlich 71,5–28); es dominiert schließlich doch durchweg die ausdrückliche Absicht, Gott zu etwas zu bewegen.

In einigen Fällen ist die Bitte nicht formal ausgesprochen, aber implizit deutlich greifbar – wenn Jonas aus der Finsternis des Fisches Gott preist und seine Schuld bekennt, um dadurch gerettet zu werden (21,87); wenn Hiob einfach seine Lage nennt: „Not ist über mich gekommen“ und die Bekenntnis-



aussage anschließt: „Niemand ist so barmherzig wie du“ (21,83); wenn ein Gesandter Gottes sich darüber beschwert, daß seine Landsleute den Koran ablehnen (25,30); wenn Mose Gott schlicht sagt: „Herr, ich bedarf dessen, was du mir an Gutem herabsendest“ (28,24).

Die Ausnahmen, bei denen es sich nicht um Bittgebete handelt, sind nur wenige: zwei Rühmungen der Allwissenheit Gottes (2,32; 39,46), eine ausführlich lobende Anerkennung seiner Herrschaft und Schöpfermacht (3,26f), die gelegentliche stereotype Formel „Dir sei Preis“ (7,143; 10,10; 24,16), zwei Bekenntnisse der Umkehr nach der Erfahrung göttlicher Macht (7,143) und wundersamer Kräfte (27,44). Zwar finden wir den Ruhm Gottes durch die Menschen, ihr Bekenntnis zu ihm und ihren Dank für erlangte Wohltaten im Koran noch weit häufiger, aber, abgelöst vom Bittgebet, nicht in der sprachlichen Gestalt der unmittelbaren Rede zu Gott selbst (vgl. 1,2–5; 23,28). Wie im Einzelfall die eine (seltene) Form neben der anderen (häufigeren) stehen kann, ist an dem bereits zitierten Vers 10,10 ablesbar; „Gepriesen seist du, Gott!“ – „Das Lob sei Gott, dem Herrn der Welten!“<sup>20</sup>

Mit solcher Dominanz der Bittgebete bei den Reden zu Gott wird der dringliche Charakter der Verkündigung des Korans auch in diesem Zusammenhang unterstrichen.

(2) Gelegentlich hat die Bitte nicht nur den Beter selbst und seine Situation im Blick, sondern ausdrücklich auch andere Menschen, denen er sich verbunden weiß; das Gebet wird zur Fürbitte (z. B. 17,24 für die Eltern; 14,41 und 71,28 darüber hinaus auch für alle Gläubigen; 26,86 für den Vater, der noch nicht zum rechten Glauben gekommen ist; 59,10 für diejenigen, die früher zum Glauben gekommen sind als die Beter selbst). Eine besondere Stelle nimmt das fürbittende Gebet der Engel ein (40,7–9), da sie sich nicht als Wesen begreifen, die Gott noch für sich selbst um etwas ersuchen müßten; die deshalb ganz von sich absehen und zugunsten der Menschen beten können. (Eine ähnliche selbstlose Fürbitte ließe sich grundsätzlich auch von den Menschen denken, die nach ihrem Tod das endgültige Glück ihres Lebens erreichen; in der muslimischen Frömmigkeit spielt eine solche Fürbitte eine große Rolle,<sup>21</sup> aber im Koran wird sie noch nicht realisiert.)

(3) Weitaus am häufigsten wird Gott um die Vergebung der Sünden gebeten. Der Gläubige sieht sich hier demnach einerseits einem strengen ethischen Anspruch ausgesetzt – er hat sich in seinem Handeln vor dem Gesetz Gottes zu bewähren –, andererseits weiß er sich aber zugleich angewiesen auf die nachsichtige Barmherzigkeit Gottes, der zur Verzeihung bereit ist (z. B. 7,23; 23,109). Hier zeigt sich, wie fragwürdig oder wenigstens unzulänglich es ist, den Islam undifferenziert als eine „Gesetzesreligion“ zu begreifen;<sup>22</sup> er ist wenigstens ebensosehr eine „Religion der Gnade“.

In der Nähe und der Konsequenz der Bitte um Sündenvergebung stehen die (in der Zahl deutlich geringeren) Gebete um Bewahrung vor den Strafen der Hölle (z. B. 25,65).

Daß bei all dem nicht einfach eine Perspektive auf Endzeit und Jenseits vorherrscht, gar das bloße Bedürfnis, sich unter dem Druck der Vorstellungen von himmlischem Lohn und höllischer Strafe zu behaupten, zeigen die (in



der Häufigkeit an zweiter Stelle stehenden) Bitten, Gott möge aus der Bedrohung durch die Frevler retten (z. B. 28,21). Die Beter suchen Zuflucht in der Gefährdung, in der die menschliche Kraft allein nicht ausreicht. Dabei ängstigt sie nicht nur die physische Aggression, sondern vor allem die mit ihr einhergehende Macht der Lüge (z. B. 23,26. 39). Daß ihr Widerstreit gegen die Wahrheit bislang noch nicht abgewehrt ist, läßt die Beter nach der Entscheidung Gottes rufen (z. B. 7,89; 39,46) – dies heißt nicht allein: nach der Bestrafung der Schuldigen (z. B. 71,26), sondern zugleich nach der Rettung der Gläubigen aus der Gefahr, selbst noch schuldig zu werden (z. B. 3,8f; 23,97f). Die Menschen brauchen Gottes Hilfe, wenn sie den „geraden Weg“ gehen wollen (z. B. 1,6f). Die Bitte um „Geduld“ (z. B. 7,126) ist getragen von der Sorge, den Spannungen dieser Welt nicht gewachsen zu sein. Auch wenn der Koran mehrfach versichert: „Gott mutet niemandem zu, was er nicht vermag“ (z. B. 2,286), so kennt er dennoch auch das Gebet der Gläubigen an: „Herr, belaste uns nicht mit etwas, wozu wir keine Kraft haben!“ (Ebd. – Der Vergleich mit der Vaterunser-Bitte „Führe uns nicht in Versuchung!“ liegt auf der Hand.) Die Angst vor der Überforderung soll den Menschen einerseits genommen, andererseits aber auch als berechtigt zugestanden werden. Die Welt bleibt vor der endgültigen, machtvollen Entscheidung Gottes auch für die Gläubigen zwiespältig und bedrohlich. Selbst dort, wo nicht Feinde erkennbar sind, kann doch einfach – wie bei Hiob – die „Not“ den Menschen überfallen (21,83).

(4) Wo sich die Gebete nicht auf die Negation des Übels und des Bösen, auf die Abwehr von Gefahren, auf die Stärkung der Gläubigen in ihrem Kampf beschränken, wo sie ihren Blick über die Konfrontation und Krisen hinausrichten, da lassen sie ihre eigentlichen Beweggründe und den Kern ihrer Spiritualität erkennen: die Absicht nämlich, Gott ständig zu loben und seiner zu gedenken (20,33f),<sup>23</sup> mit ihm im Gebet verbunden zu sein (14,40), aus der von Gott geschenkten „Urteilkraft“ zu leben, um seinem Willen zu entsprechen (26,83), dadurch „zu einem Vorbild für die Frommen“ zu werden (25,74), insgesamt also Gott „ergeben“, d. h. „Muslim“ zu sein (2,128) und damit zum „muslimischen Volk“ (ebd.) zu gehören, zur Gemeinschaft der „Rechtschaffenen“ (26,83) – in dieser Welt schon wie schließlich im „Garten des Glücks“ (V. 85). Selbst wenn die Bitte des Mose, bei der Offenbarung des Gesetzes Gott schauen zu dürfen (7,143), abgewiesen wird, so zeigt doch auch dieser Wunsch das Bedürfnis des Gläubigen nach der erfahrbaren Nähe seines Herrn. Letztlich greift das Bittgebet zur metaphorischen Sprache, da sein Ziel alles benennbar Konkrete übersteigt: „Herr, mach uns unser Licht vollkommen und verzeih uns!“ (66,8)

Gerade angesichts der Tatsache, daß der Koran formal keine eigentlichen Dankgebete enthält, ist es aufschlußreich, daß er das Danken-Können in die Bitte hineinnimmt – so daß der Beter in dem ausdrücklichen Bewußtsein, von Gott abhängig zu sein, doch implizit jetzt schon vollzieht, worum er gerade noch bittet: „Herr, halte mich an, daß ich für deine Gnade danke, mit der du mich und meine Eltern begnadet hast“ (27,19; 46,15).<sup>24</sup>



Die Spiritualität, die sich in den Gebeten des Korans äußert, schließt auch die Anerkennung der Güter dieser Welt ein. So sehr diejenigen verurteilt werden, die in ihren Bitten nur an das Irdische denken, so deutlich (ja formal gleichgewichtig) kann sich das rechte Gebet aber doch auch auf das irdische Wohlergehen richten: „Herr, gib uns im Diesseits Gutes und im Jenseits Gutes“ (2,201) – hier gibt es keine Konkurrenz oder fromme Alternative.

Bei der Auflistung dessen, worauf sich die Bittgebete des Korans insgesamt richten, zeigt sich freilich, daß die innerweltliche Perspektive überwiegend von den negativen Gegebenheiten und der dringlichen Erwartung, daß diese beseitigt werden mögen, besetzt ist.

(5) Die meisten der Gebete, die namentlich bestimmten einzelnen Betern oder Gruppen zugesprochen werden, sind inhaltlich so generell formuliert, daß sie grundsätzlich jederzeit und von jedermann übernommen werden können. Bezeichnend dafür ist etwa, daß die Bitte König Salomos, Gott möge ihn zur Dankbarkeit und zum rechten Handeln anhalten (27,19), an anderer Stelle als ein Gebet jedes Mannes, der „das Alter von 40 Jahren erreicht hat“, zitiert wird (46,15). Ebenso kehrt ein Gebet der Jünger Jesu später als ein Gebet der Christen schlechthin wieder – mit einer wichtigen Auslassung freilich (die im folgenden Zitat mit Klammern gekennzeichnet ist): „Herr, wir glauben (an das, was du herabgesandt hast, und folgen dem Gesandten). So verzeichne uns bei den Zeugen!“ (3,53 und 5,83) Die Kürzung dürfte wohl darauf beruhen, daß die christlichen Zeitgenossen Mohammeds ihn und seine Verkündigung nicht anerkannten. Das Gebet der Jünger Jesu ist demnach dasjenige, das dem muslimischen Glauben deutlicher entspricht.

Nur wenige Gebetselemente sind im Koran so personbezogen, situationsbedingt und damit individuell, daß sie sich in der wörtlichen Bedeutung gegen eine Verallgemeinerung sperren: wenn Abraham darum bittet, daß Gott ihm als Beglaubigungszeichen Tote lebendig mache (2,260); wenn er im Gebet daran erinnert, daß er einige seiner Nachkommenschaft in Mekka angesiedelt hat (14,37), und in diesem Textzusammenhang seine Söhne Ismael und Isaak namentlich nennt (V. 39); wenn er seinen Vater zu den Götzendienern zählt (26,86); wenn Mose seine mangelnde Redefähigkeit beklagt und sich seinen Bruder Aaron als Helfer erbittet (20,30; 26,13; 28,34); aber auch wenn er sich wünscht, Gott sehen zu dürfen – ein Wunsch, der ihm abgeschlagen wird (7,143); wenn Salomo um die Königsherrschaft bittet (38,35) und Jesus um einen „Tisch vom Himmel“ (5,114). Vor allem aber ist es in muslimischer Sicht aus prinzipiellen theologischen Gründen verwehrt, noch wie Abraham die Hoffnung auf einen künftigen Propheten zu setzen: „Herr, erwecke unter ihnen einen Gesandten aus ihrer Mitte, der ihnen deine Zeichen vorträgt, sie das Buch und die Weisheit lehrt und sie läutert!“ (2,129); mit der Verkündigung Mohammeds ist dieses Gebet endgültig erfüllt und überholt.<sup>25</sup>

Doch außer dem letzten Beispiel lassen sich die von individuellen Elementen durchsetzten Gebete mit geringfügigen Auslassungen und Veränderungen oder mit einem weniger wörtlichen Verständnis in eine allgemeinere Bedeutung transformieren; sie sind trotz ihrer person- und situationsgebundenen Elemente letztlich von zeitloser Repräsentativität.



In ihrem weitgehend generellen Charakter entsprechen die Gebete des Korans dem Selbstverständnis des Islam, „die naturgemäße Religion“ (30,30) und damit prinzipiell allem geschichtlichen Wandel entzogen zu sein.<sup>26</sup> Da sich nach muslimischer Sicht außerdem der Widerstreit gegen diese Religion und den in ihr gelebten Glauben seinem Wesen nach nicht ändert, die Menschen immer für das Böse anfällig bleiben, außerdem bis zum Ende der Tage dem Leiden ausgesetzt und der Vergänglichkeit unterworfen, besteht insgesamt kein Grund, mit tiefgreifenden Veränderungen im Verhältnis der Menschen zu Gott und damit auch der Worte, die sie an ihn richten, zu rechnen.

### c. Der angesprochene Gott

Mit der Formulierung der Gebete gibt der Koran nicht nur vor, wie sich die Gläubigen begreifen und mit ihren Bedürfnissen Gott gegenüber aussprechen sollen, sondern er bringt damit auch den Adressaten der Gebete, Gott selbst, in die kommunikativen Strukturen menschlicher Texte ein und schreibt ihm darin entscheidende Momente seiner Rolle zu.

(1) Schon durch Inhalt und Funktion der Gebete, wie sie im vorausgehenden betrachtet wurden, ist Gott in seinem Verhältnis zu den Menschen positionell bestimmt: Er ist in erster Linie derjenige, der helfen kann – gegenüber denen, die auf seine Hilfe angewiesen sind. Durch das erhebliche Übergewicht der Bittgebete wird Gott aber nicht allein als der machtvoll Überlegene vorgestellt, der über alle Verhältnisse von Not, Bedrängnis und Gefahr verfügt (so kann er auch in entsprechenden Dankgebeten, Hymnen u. ä. gesehen werden), sondern ausdrücklich als derjenige, der in seiner Verfügungsmacht auf das hört, was ihm gesagt wird, und sich dadurch bewegen läßt.

Die Gebete des Korans legen damit den Gläubigen implizit nahe – auch wenn dadurch das Bild Gottes recht anthropomorphe Züge gewinnt –: Nehmt Gott als einen, den ihr beeinflussen könnt! Freilich kann diese kommunikative Struktur der Texte theologisch weitergehend so interpretiert werden, daß damit letztlich nicht etwas über Gott an sich ausgesagt wird, sondern nur über das Verhältnis, in das sich die Menschen zu ihm stellen sollen.<sup>27</sup>

(2) Als Anrede Gottes finden wir in den Gebeten des Korans fast ausschließlich nur den Titel „Herr“ (rabb); die Gläubigen sehen sich hier demnach in der Rolle der „Knechte“ oder „Diener“ (‘abd). Nur an wenigen Stellen wird das besondere Anrufwort „O Gott!“ (allāhumma) gebraucht (3,26; 5,114; 10,10; 39,46),<sup>28</sup> ohne daß damit eine besondere theologische Differenzierung eingebracht würde. Darüber hinaus gibt es im Koran für Gott keine weitere vokative Benennung mehr. – Wenn gelegentlich, aber selten, Gott in Gebeten ohne eigene Benennung angesprochen wird (z. B. 2,32; 21,83; 54,10), so ist dieser knappen Redeweise keine besondere Bedeutung zu entnehmen.

Damit entsprechen die Gebete des Korans zunächst weitgehend dem biblischen Sprachgebrauch. Als Anredewörter finden wir auch im Alten



Testament fast nur „Jhwh“ (in der Septuaginta mit „kyrios“ übersetzt) und „Gott“; nur selten daneben etwa auch vokativisch „König“ (z. B. Ps 5,3). Ein entscheidender Gegensatz ist freilich mit der im Frühjudentum aufkommen- den metaphorischen Anrede Gottes als „Vater“<sup>29</sup> gegeben, die einerseits durch das Gebet Jesu für das christliche Gottesverständnis wesentlich wird, andererseits wegen ihrer Nähe zum polytheistischen Denken dem Islam unannehmbar erscheint.

Die Beziehung von „Herr und Knecht“ ist als ein Verhältnis, das Menschen untereinander realisieren, durch vielfältige Erfahrungen der Unfreiheit, Ausbeutung, Entwürdigung usw. belastet. Wie soll es angesichts solcher negativer Bewertungen möglich sein, diese Sozialstruktur positiv auf die Beziehung von Mensch und Gott zu übertragen? Die Antwort darauf ergibt sich, wenn man sieht, daß für den Gläubigen, der Gott als „Herrn“ begreift, zugleich alle anderen Mächte ihre scheinbar überlegene, gar unangefochtene Stellung verlieren: „Gott, Herr“<sup>30</sup> der Herrschaft! Du gibst die Herrschaft, wem du willst, und nimmst die Herrschaft, wem du willst; du machst mächtig, wem du willst, und du erniedrigst, wem du willst. In deiner Hand ist das Gute. Du bist zu allem mächtig.“ (3,26)

Deshalb ist es auch von theologisch großer Bedeutung, daß im arabischen Urtext die in der Übersetzung oft nur „Herr“ lautende Anrede<sup>31</sup> immer von einem Possessivpronomen begleitet ist, also „mein Herr“ (z. B. 3,38) oder „unser Herr“ (z. B. 3,53) heißt. (Im Deutschen ist als Anrede grammatisch nur die erste Form möglich; das macht verständlich, wenn in der Übersetzung auf beide verzichtet wird.) Das beigefügte Pronomen unterstreicht die Einzigartigkeit und Einmaligkeit dieser Beziehung und wehrt die Vorstellung ab, es könnte auf gleicher Ebene noch andere Herrschaftsverhältnisse geben.

(3) Neben diese fast ausschließliche, ständig wiederkehrende, eindringlich gleichbleibende Anrede „Herr“ tritt eine Vielfalt prädikativer Benennungen Gottes, die ihn als Adressaten der Gebete in besonderer Weise qualifizieren – in seinem Wissen, seiner Macht, seinem Erbarmen usw.<sup>32</sup> Dabei werden (in den hier untersuchten Gebeten wie in anderen Texten des Korans) bestimmte rhetorische Formen bevorzugt, so etwa Doppelbenennungen – „Du bist der Mächtige und Weise“ (2,129; 5,118; 40,8; 60,5), „der Wissende und Weise“ (2,32), „der Hörende und Wissende“ (2,127), „der sich Zuwendende und Barmherzige“ (2,128), „verzeihend und barmherzig“ (14,36), „gütig und barmherzig“ (59,10), „der Erbarmungsvolle und um Hilfe Angerufene“ (21,112) –; steigernde Vergleiche – „Du bist der Barmherzigste der Barmherzigen“ (7,151; 21,83), „der Gerechteste der Richter“ (11,45), „der beste der Versorger“ (5,114), „der beste der Verzeihenden“ (7,155), „der beste der Erben“ (21,89), „der beste derer, die Unterkunft geben“ (23,29) –; andere strukturähnliche Prädikationen – „Du bist der Hörer des Rufes“ (3,38), „der uns durchschaut“ (20,35), „der das Geheime kennt und das Bezeugte“ (39,46), „Schöpfer der Himmel und der Erde“ (ebd.) –; einfache Kennzeichnungen – „unser Schutzherr“ (7,155), „der Freigeige“ (3,8; 38,35) – und derartiges mehr.

Mit all diesen Benennungen wird Gott in seinen grundsätzlichen Eigenschaften charakterisiert. Demgegenüber geschieht es nur selten, daß in der



Anrede Gottes an eine einzelne Tat erinnert wird – wie 10,88: „Herr, du hast dem Pharao und seinen Vornehmen im diesseitigen Leben Pracht und Reichtum verliehen . . .“ Gott soll demnach insgesamt vor allem als derjenige angesprochen werden, der den Gläubigen als der immer gleiche gegenübersteht; die Beter bekunden mit ihren Worten ihre entsprechende Einsicht. Es ist deshalb bezeichnend, daß sich von diesen vielfältig qualifizierenden Benennungen Gottes in den „falschen Bitten“ (s. unter 2.1) keine findet; dort fehlt dazu das rechte Verständnis.

Allen gläubigen Anrufen Gottes durch die Menschen voraus liegt aber die fundamentale Selbstvorstellung Gottes in der Zusage, die er seinem Propheten gibt: „Wenn dich meine Diener über mich fragen – ich bin nahe; ich antworte dem Ruf des Rufenden, wenn er ruft.“ (2,186; vgl. 11,61; 40,60)

### SUMMARY

The fundamental difference between the Christian appreciation of the Bible and the Islamic one of the Koran, as “the word of God”, in either case, has its basis in the structure of the respective texts, symptomatically obvious in the opposite functions of the Koranic citation formula “Say: . . .!” and the biblical one “Thus speaks the Lord”. In principle every human speech in the Koran is quoted as God’s word, as an instruction or as a remembrance – often both in one.

On this background all passages of the Koran, in which man formally addresses his words to God, whether in a prayer or in some other kind of speech, are investigated in regard of their speakers, their circumstances, their intentions, their attitudes and their subjects.

<sup>1</sup> Vgl. JOHANNES BEUMER, *Die Inspiration der Heiligen Schrift*, Freiburg 1968 (Handbuch der Dogmengeschichte I/3b) 18f über die von Origenes „zum ersten Male aufgestellte Hypothese einer rigorosen ‚Verbalinspiration‘“; darüber hinaus etwa 21, 26f, 54, 56f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd. 39f zu HEINRICH VON GENT.

<sup>3</sup> Vgl. HERMANN EISING, Artikel „*nʿum*“, in: ThWAT V, 119–123 (hier „JHWH-Spruchformel“ genannt).

<sup>4</sup> Vgl. SIEGFRIED WAGNER, Artikel „*āmar*“, in: ThWAT I, 353–373, hier 365: Botenformel und Botenspruch.

<sup>5</sup> Die Zählung der Koranverse richtet sich im folgenden wie in der Übersetzung von RUDI PARET (Der Koran. Überarbeitete Taschenbuchausgabe, Stuttgart 1979) nach der sogenannten kufischen Zählung der offiziellen Ausgabe von Kairo. Die Zitate selbst sind jedoch gelegentlich nur in Anlehnung an PARET übersetzt.

<sup>6</sup> Indem mit „*qul*“ dem Propheten ein Wort als sein eigenes übergeben wird, unterscheidet sich diese Redeeröffnungsformel theologisch grundlegend von der anderen „*iqra*“, die zur Rezitation des Wortes Gottes auffordert (96,1). – Die Formel „*qul*“ ist nicht für Mohammed exklusiv; in 23,29 richtet sie sich an Noah. Außerdem kann sie sich auf alle Gläubigen beziehen (z. B. im Plural 2,136; 29,46; aber auch im Singular 17,24, denn die Bitte zugunsten der Eltern paßt nicht mehr in die lebensgeschichtliche Situation Mohammeds).

<sup>7</sup> Vgl. die Rede Mohammeds 51,50f; die der Engel 19,64; aber auch insgesamt die Sure 1.



<sup>8</sup> Vgl. ANDRÉ D'ALVERNY, *La prière selon le Coran*, in: *Proche-Orient chrétien* 10 (1960) 212–226; 303–317; 11 (1961) 3–16; ANTON BAUMSTARK, *Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran*, in: *Der Islam* 16 (1927) 229–248 (mit der Konzentration auf die Bērāchā-Typen und die Doxologien wird hier die erhebliche Gruppe der Bittgebete völlig vernachlässigt); SALOMON DOV GOITEIN, *Prayer in Islam*, in: *Der., Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1966, 73–89; FRITZ GOITEIN, *Das Gebet im Qoran*, Diss. Frankfurt/M. o. J. (1923); s. auch die Gebetssammlungen ADEL-THEODOR KHOURY, *Gebete des Islams*, Mainz 1981; ANNEMARIE SCHIMMEL, *Denn Dein ist das Reich. Gebete aus dem Islam*, Freiburg 1978; *Prayers from the Quran*, in: *Majallat al-Azhar* 45 (1973) no. 4, 7–11.

<sup>9</sup> Zur Frage, gegen welche christlichen Gruppen und dogmatischen Vorstellungen der Koran sich bei seiner antitrinitarischen Polemik wendet, vgl. W. A. BIJLEFELD, *The Danger of 'Christianizing' our Partners in Dialogue*, in: *Muslim World* 57 (1967) 171–177; W. MONTGOMERY WATT, *The Christianity criticized in the Qur'an*, ebd. 197–201; R. E. SPEER, *The Issue between Islam and Christianity*, in: J. R. Mott (Hg.), *The Moslem World of To-Day*, London 1925, 341–357.

<sup>10</sup> Zu den Gebeten, die der Koran als verkehrte überliefert, gehören über die in diesem Kapitel 2.1 zitierten hinaus auch zwei kurze jüdische Formen, bei denen der Grund der Anstößigkeit freilich unklar bleibt, da die eine zunächst im guten Sinn verstanden werden kann („Gib auf uns acht!“ 2,104; 4,46), die andere in ihrem Sinn umstritten ist („Höre, ohne daß es gehört wird!“ – 4,46); vgl. RUDI PARET, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart <sup>2</sup>1981, zu den jeweiligen Versen.

<sup>11</sup> Vgl. A. D'ALVERNY (s. Anm. 8), 212–226: La prière personnelle dans le Coran; 303–317: La prière rituelle dans le Coran; LOUIS GARDET, Artikel „Du'ā“, in: *El<sup>2</sup>* II, 617f; ARENT J. WENSINCK, Artikel „Ṣalāt“, in: *HISl* 636–645. – In 14,40 erbittet Abraham in einer du'ā, daß er die ṣalāt auf rechte Weise verrichte und daß seine du'ā erhört werde.

<sup>12</sup> Zu den folgenden Stellen vgl. HEINRICH SPEYER, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Darmstadt 1961 (fotomechanischer Nachdruck der 1. Aufl. von 1931).

<sup>13</sup> Zu dieser Gestalt, die in der Bibel nicht vorkommt, vgl. ebd. 281f.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 251–254.

<sup>15</sup> R. PARET (s. Anm. 5) übersetzt diese Stelle präsentisch; dann könnte sie sich auch auf Mohammed oder auf Propheten schlechthin beziehen. Auch 21,112 lautet die Einleitung eines Gebets anonym: „Er sagt(e): ...“; doch gibt es dort auch die Variante „Sag: ...!“, die sich an Mohammed richtet (vgl. den Kommentar von R. PARET [s. Anm. 10] zu dieser Stelle und zu 21,4).

<sup>16</sup> Vgl. das Protoevangelium des Jakobus 4,1; 6,1 (EDGAR HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 1: *Evangelien*, Tübingen <sup>3</sup>1959, 281f).

<sup>17</sup> JOSEF OSWALD, Artikel „Siebenschläfer“, in: *LThK<sup>2</sup>* IX, 737f; RUDI PARET, Artikel „Aṣḥāb al-kahf“, in: *El<sup>2</sup>* I, 712f.

<sup>18</sup> Zu dieser Variante s. in Anm. 15.

<sup>19</sup> Dies entspricht auch dem Begriff für das freie Gebet „du'ā“: „une invitation pressante“ (A. D'ALVERNY – s. Anm. 8 –, 213), „la prière de demande“ (ebd. 215). „prayer of request“ (L. GARDET – s. Anm. 8 –, 617).

<sup>20</sup> Zum möglichen Einfluß der christlichen Kultsprache vgl. A. BAUMSTARK (s. Anm. 8).

<sup>21</sup> Vgl. zur Fürsprache Mohammeds ANNEMARIE SCHIMMEL, *Und Mohammed ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf 1981, 60ff und Stichwortregister.

<sup>22</sup> Vgl. als ein Beispiel unter vielen EMANUEL KELLERHALS, *Der Islam*, Basel/Stuttgart 1956, 201ff und die sonst im Register zu „Gesetz, Gesetzesreligion“ genannten Stellen.

<sup>23</sup> Vgl. A. D'ALVERNY (s. Anm. 8), 3–11: Le „dhikr“, état de prière; LOUIS GARDET, Artikel „Dhikr“, in: *El<sup>2</sup>* II, 223–227.



<sup>24</sup> Deshalb nennt A. D'ALVERNY, ebd., zurecht die du'a' – obwohl „prière de demande“ – doch auch „un acte louable“ (215).

<sup>25</sup> Zu Mohammed als „Siegel der Propheten“ (33,40) vgl. JOHAN BOUMAN, *Gott und Mensch im Koran, Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad*, Darmstadt 1971, 68–76; 205–208; SAYYID ABU-L-A'LA MAUDOUDI, *Weltanschauung und Leben im Islam*, Leicester/Islamic Foundation 1978, 83–88.

<sup>26</sup> Vgl. J. BOUMAN (s. Anm. 25), 189–191: Des Menschen natürliche Beschaffenheit und seine wahre Religion: fiṭra und ḥanīf; ABDOLJAVAD FALATURI, *Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam*, in: Ders./Walter Strolz (Hg.), *Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und Islam*, Freiburg 1975, 85–101; D. B. MACDONALD, Artikel „Fiṭra“, in: EI<sup>2</sup> II, 953f; ANNEMARIE SCHIMMEL, *The Muslim Tradition*, in: FRANK WHALING (Hg.), *The world's religious traditions*, Edinburgh 1984 (FS W. Cantwell Smith), 130–140.

<sup>27</sup> Zu den Auseinandersetzungen in der islamischen Theologie über die anthropomorphe Rede von Gott und den Verzicht auf semantische Bedeutung vgl. W. MONTGOMERY WATT/MICHAEL MAMURA, *Der Islam II*, Stuttgart 1985 (orig. Edinburgh 1973), unter den Registerstichwörtern „tašbih“ und „bi-lā-kayf“; HERMANN STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1962, 48f, 91–93 über „Bilā kaifa“.

<sup>28</sup> Vgl. FRANTS BUHL, Artikel „Allāhumma“, in: EI<sup>2</sup> I, 418 („a heathen expression . . . was retained as inoffensive“).

<sup>29</sup> Vgl. im Achtzehngebet, in: *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, übers. und erl. von Paul Riessler, Heidelberg <sup>2</sup>1966, 8 (4. und 6. Bitte).

<sup>30</sup> Zwar steht hier nicht „rabb“, sondern „mālik“ (d. h. auch „Besitzer“, „Inhaber“); aber syntaktisch ist dieses Wort an dieser Stelle auch nicht Anredetitel, sondern Apposition zu „allāhumma“.

<sup>31</sup> So immer R. PARET (s. Anm. 5).

<sup>32</sup> Zum weiterreichenden sprachlichen und theologischen Zusammenhang der folgenden Benennungen Gottes vgl. JOSEF VAN ESS, *Der Name Gottes im Islam*, in: HEINRICH VON STIETENCRON (Hg.) *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, 156–175; LOUIS GARDET, Artikel „Al-asmā' al-ḥusnā“, in: EI<sup>2</sup> I, 735–739; H. STIEGLECKER (s. Anm. 27), 48–96: Die positiven Prädikate Gottes.



A CASE-STUDY IN "HINDU CATHOLICISM":  
BRAHMABANDHAB UPADHYAY (1861-1907)<sup>1</sup>

*by Julius Lipner*

In the turbulent religious, social and political history of a subcontinent marching towards nationhood after a hundred years of increasing British sovereignty, 1861, the year in which the Bengali BHABANICHARAN BANERJEA, later known as BRAHMABANDHAB UPADHYAY, was born, was as deceptively calm as the eye of a hurricane. A few years earlier, in 1857, the Uprisings had brought sharply to the attention of subject and ruler alike, India's potential for political self-assertion.<sup>2</sup> In the mutual recoil that followed, there began to crystallize that perception of a collective Indian identity in the eyes of English-educated natives which precipitated the nationalist movement. Bengal and Bengalis were in the vanguard of this movement. The reason is not far to seek. In the beginning of the century it was chiefly Bengal which proved susceptible, with the expansion of British rule, to the winds of intellectual and cultural change sweeping in from the west. This was only to be expected since the urban complex of Howrah-Calcutta astride the Hooghly in the very bosom of the Presidency was in 19th century the hub of British influence.

UPADHYAY, as a Bengali steeped in his own and in western culture, was both child and father of the India coming to birth. Like other English-educated Indians of the time, he was forced by circumstances to shape his individual identity by combining elements from east and west. This traumatic but creative process is especially manifest in his chequered religious career. At the same time he made a signal contribution to the many-sided formation of his country as a nation. His short life of 46 years – he died in 1907 – spanned one of the most important phases of India's development as a nation. In the course of his activities he encountered some of the "greats" of the nation-making process: his paternal uncle, the "Rev" KALICHARAN BANERJEA, KESHUB-CHANDRA SEN and PROTAPCHANDRA MAJUMDAR, RAMAKRISHNA PARAMAHAMSA and VIVEKANANDA, DEBENDRANATH and RABINDRANATH TAGORE, ANNIE BESANT and AUROBINDO GHOSE, and a host of lesser luminaries.

RABINDRANATH TAGORE characterised him thus: "On the one hand, he was a Roman Catholic ascetic, on the other, a Vedāntic – energetic, fearless, self-denying, learned and uncommonly influential."<sup>3</sup> A Roman Catholic ascetic on the one hand, a learned follower of Vedānta – one of the most important traditions of Hinduism – on the other. This enigmatic juxtaposition of terms takes us to the heart of the matter. We find it difficult to make sense of today; in UPADHYAY's time it seemed a contradiction.

The enigma of his being "Catholic" and "Hindu" at the same time is reflected in the selective way he is usually treated by modern writers. Either the Hindu element comes to the fore and he is regarded as a nationalist, his social or religious concerns being dismissed as secondary, or he is regarded as a Catholic innovator who eventually lapsed into Hinduism again and



misguidedly got involved in politics. UPADHYAY resists neat pigeon-holing; no doubt this is one reason why there is a dearth of rounded, critical studies on the man.<sup>4</sup>

One-sided treatments of UPADHYAY fail to account for a crucial feature of life in mid nineteenth-century Bengal: that it was typical for Bengalis exposed to western ideas to articulate their patriotism by the blending of social and religious concerns. The conviction among the Bengali intelligentsia that the motherland would be fit for self-rule only after the thralldom of caste and religious orthodoxy was abolished, that social and religious reform could be effective only after the reformer first experienced a spiritual transformation, was the legacy of the work of India's first outstanding modern thinker, RAM MOHAN ROY (1772?–1833?).

UPADHYAY was no exception to this conviction. It is the predominance of the religious element and the manner of its blending in his life that are unique. In the field of Hindu-Christian dialogue in general and Catholic-Vedāntic understanding in particular, UPADHYAY was a pioneer. In recent times in India he has been hailed as an inspiration by Christian indigenisers. Indeed, he is in danger of becoming a cult figure. He has been called the Father of Indian (Christian) theology, a prophet disowned.<sup>5</sup> Buildings in seminaries and Theological Colleges – the nursery of Christian officialdom – have been named after him.<sup>6</sup> And all this without the benefit of sufficient serious study of his thought and works. No doubt cult figures are all to the good, but they must be allowed to exercise their influence only after careful scrutiny. So it must be with UPADHYAY. And it may be that in teasing out the religious strands of his career we shall throw light not only on the question as to how relevant UPADHYAY's explorations are for indigenising the Christian faith in India, but also on the principles for translating and adapting this faith in cultures with which it is unfamiliar.

We must begin by analysing the forces which set the scene for UPADHYAY's activities. The period ushered in in Bengal from the 1830s has been described, increasingly glibly in the literature, as a "renaissance". This expression is misleading. What we may call renaissance influences were certainly at work, but so were forces stemming from the Enlightenment. The new India resulted from both.

By the 1850s the research of such Orientalists as W. JONES, H. T. COLEBROOKE, and E. BURNOUF into India's ancient heritage had been interpreted, generally under the lead of the Orientalists themselves, as opening up a vista of a golden past. Classicism was in the air. Before and even after the Anglicist-Orientalist controversy of the 1830s – and in spite of the outcome – the so-called nobility of ancient Vedic ideals was contrasted favourably with the social vicissitudes and superstitious religion of the present. Classical Sanskrit was hailed, as its name implies, as a language of excellence.<sup>7</sup> We must remember that this was an age innocent of the knowledge of the great non-Aryan Indus Valley Civilisation of about 2000 B.C.

Westernised Bengalis accepted this contrast, though often with qualifications. Sanskrit, already the traditional pan-Hindu vehicle of high culture, now



symbolised for them the excellence of Hindu capability and became the repository par excellence of the treasures of Hindu wisdom. Our study of UPADHYAY will give occasion for an appraisal of the crucial role Sanskrit played and indeed continues to play in the business of adapting the Christian faith in India. And if it was not always nor exclusively to the Vedas that educated Bengalis looked for the rebirth of ideals which would purge the corruptions of the present, it was invariably to aspects of a distant age that they thus turned. We shall see that UPADHYAY exemplifies this tendency in classic manner. Thus for the Bengali intelligentsia of 19th century, as cultural brokers who faced the insecurities of forging identities for themselves by a synthesis of east and west, this revisionary appeal to the past was a means not only of rehabilitating a subject race in British eyes but of putting down roots in a native culture from which they were becoming alienated.

So much for the Renaissance; but the Enlightenment was also much in evidence. The spirit of the Enlightenment was a spirit of critical inquiry, unfettered by dogmas of the past. English-educated Bengali youngmen absorbed new ideas streaming in from the west – ideas which fostered social reform on egalitarian principles, called for the emancipation of women from subordinate roles in society, proclaimed the notion of citizens equal under the law, and questioned belief in the existence of God and the observance of traditional religion. Bengali youth avidly read LOCKE, HUME, KANT, A. SMITH, BENTHAM, PAINE and others and sought to implement what they had read by challenging the tired dogmas of their own society and religion. Hindu orthodoxy was dethroned and reason enshrined in its place. Debating societies and study clubs proliferated. Journals and newspapers were brought to life in droves, most soon dying for lack of support. Vitriolic pamphlet wars of one kind or another abounded. As the nationalist cause crystallized with the passing of time, the presses worked harder, churning out publications in English which helped unify the country as a whole, and in the vernacular which enhanced local and linguistic identity-groupings. UPADHYAY had a not unimportant part to play in this whole process. Thus the Bengali intelligentsia of the time were no less heirs of the Enlightenment than children of a Renaissance. If for them “old was gold”, it was equally important to follow the dictum: dare to think for yourself (*sapere aude*). In the main, from the 30s on, they had two instruments for change: the movement known as Young Bengal and the Brahmo Samaj (or Society of God).

Young Bengal grew around its centre, the Luso-Indian HENRY LOUIS VIVIAN DEROZIO (1809–1831).<sup>8</sup> By the time he was 20, this remarkable young man held a lecturing post in Literature and History at Hindu College, founded in Calcutta in 1816 and perhaps the city’s premier western-style institution for native youths. DEROZIO exerted enormous personal influence on the young men of the College till his untimely death of cholera at the age of 22. During regular sessions in College and at his home, he encouraged his followers to debate such matters as patriotism, atheism and the meaning of freedom. Young Bengal scandalised Hindu orthodoxy by its response. Hallowed caste and religious taboos were swept aside overnight. As one newspaper report



put it, the Derozians stormed orthodoxy by 'cutting their way through ham and beef and wading to liberalism through tumblers of beer'. Young Bengal was a spent force by the late 1840s. By then, however, its influence, now channelled through DEBENDRANATH TAGORE'S Tattvabodhini Sabha (founded 1839) which a number of Derozians had joined, was softening resistance to more temperate ways of social and religious reform. It lived on in the constructive endeavours of not a few – including converts to Christianity – who went on to build the manysided ideology of the new India.

The Brahmo Samaj was perhaps the most powerful temperate instrument for social and religious reform in nineteenth-century Bengal. The Derozians attacked orthodoxy's citadel with a battering-ram; the Brahmo Samaj, however, was the Trojan horse. Started in 1828 as the Brahmo Sabha by RAM MOHAN ROY with the express intention of reforming Hinduism from within, by the late 1850s it was about to erupt into one of the most fertile periods of its history under the leadership of KESHUB CHANDRA SEN (1838–1884). By then it had developed a doctrine of "Vedantic monotheism" informed by a puritan ethic on the basis of which it was agitating for socio-religious reform, for a "pure" religion which eschewed polytheism, priestcraft and discrimination based on sex and caste. By the time UPADHYAY was to join the movement in 1887, much of its creative momentum had been dissipated by ideological and institutional rifts.<sup>9</sup> Yet the Sen faction, to which UPADHYAY belonged, was still an effective force for change, and greatly influenced UPADHYAY's religion. In short, both Young Bengal and the Brahmo Samaj arose as a blend of east and west. Their supporters were Indians who acted as cultural brokers, articulating their commitment to India's regeneration by reference to western notions of patriotism, freedom and equality and western instruments of progress (the press, the debating society, the committee, etc.). The Bengali intelligentsia ate of a tree of knowledge and then found themselves naked; they sought to clothe this nakedness with material synthesised out of indigenous and western elements.

It would be naïve to think that Bengali young men learnt English to imbibe revolutionary ideas. To be blunt, the original incentive to learn English was to get on under British rule. After the controversy between the Anglicists and the Orientalists was resolved in favour of the former for reasons summed up in brilliant fashion by Macaulay's Minute of 1835,<sup>10</sup> upper-caste Bengali fathers saw clearly that the success of their sons' futures depended on proficiency in English (their daughters were to remain subject for many years to more traditional parental aspirations). Many of these men were themselves inclined to traditional values and customs, yet they helped fund the establishment of English-teaching schools for their sons. These schools cropped up all over the Presidency and turned out an increasing number of young men who found employment in the British orbit, in the lower echelons of the Civil Service and as doctors, lawyers, pleaders and teachers.

For reasons already mentioned, Calcutta was the intellectual focus of change in nineteenth-century Bengal, if not indeed in nineteenth-century India. The metropolis, for the same reasons, was also the converging point



for new patterns of physical and social mobility. In the wake of the Permanent Settlement of Lord Cornwallis in 1793, which had a cumulative effect in transforming land revenue, land rights and land holdings in Bengal, Bengalis of the three upper castes – the Brahmins, the Vaidyas and the Kayasthas – increasingly alienated from parcels of land which yielded less and less, headed for Calcutta in search of employment under British patronage. It was Bengalis such as these – later called the “bhadralok”, i.e. the “cultured folk” – who demanded the establishment of English-teaching schools and populated them with their sons. From an early age UPADHYAY was subjected to these ideological prejudices with respect to Calcutta so that he eventually made Calcutta the centre of his activities after a prolonged sojourn in Sindh.<sup>11</sup>

We must advert to one more feature of life in Bengal before attending more closely to UPADHYAY. This concerns the nature of Christian allegiance available to the convert in Bengal. With reference to the encounter between Christianity and Hinduism it may not be simplifying too much to distinguish two kinds of Christian approach, both with their home in western Christianity.<sup>12</sup> The one, strongly evangelical in tone, viewed human nature as utterly corrupted by the Fall, its original goodness evaporated, its present bent to sin alone. Of themselves human probings towards the divine in the various religions of the world were deluded and doomed to failure. Only God’s saving revelation in Christ could enlighten and sanctify man. Consequently, in general the theology of non-Christian religions of this approach was confrontational, its intent towards Hinduism in particular uncompromisingly directed to conversion. The old order, root and branch, must give way to the new. For all the well-meaning scholarship it contained, the influential theology of the British Baptist missionaries emanating from the Danish enclave of Serampore near Calcutta from the early 19th century, was a good example of this kind.<sup>13</sup>

The other approach was more conciliatory. Human nature had not been shattered but only deeply flawed by the Fall – there remained a workable base on which God’s grace in Christ could act. Consequently non-Christian religious strivings were not to be rejected a priori; they could act as the natural base of God’s saving action. Scrutiny of the non-Christian religion would show where grace could perfect nature. Thus Hinduism was not organically evil in principle, but capable of manifesting in places the light of divine grace. It would not be inaccurate to affirm that, individual shifts of emphasis notwithstanding, in the India of the time the first approach represented Protestant thinking, the second Roman Catholic. As a convert to Roman Catholicism UPADHYAY was heir to a not unconciliatory theological approach to his native religion.

BRAHMABANDHAB UPADHYAY was the product and a creative agent of all the forces analysed hitherto. Thus with hindsight we may say that it was in a Bengal pregnant with foreboding that he grew up. For our purposes it will be useful to distinguish three phases of his life: the formative years which culminated in his baptism, the period of Catholic activism, and the final, if



brief, nationalist stage. Of course these are not compartments: we hope to show that a number of unifying threads run through the tapestry of his life.

BHABANICHARAN BANDYOPADHYAY (or "BANERJEA" in its anglicised form) – UPADHYAY's given name – was born the youngest of three sons in a Brahmin home in the village of Khanyan, about 35 miles north of Calcutta. His father, DEBICHARAN, worked for the government in the police force and became well-known as a scourge of the dacoits or bandits that roamed the countryside. It was DEBICHARAN's *bhadralok* mentality which decided the form of BHABANICHARAN's education from an early age, in various English-style schools in and around Calcutta. We are told that BHABANICHARAN excelled in English in these schools. Also significant, no doubt, as it was in the case of other converts to Christianity during the period, was his exposure to the study of the Bible – a necessary component of the curriculum in educational institutions invariably under the watchful eye of missionary-minded administrators.

But other, more traditional influences, were also to have a lasting effect on the boy. Motherless from infancy, he was put in the care of his grandmother, CHANDRAMONI, in the paternal home. CHANDRAMONI was uneducated by the modern standards of the time, yet by all accounts she was a formidable woman. She was steeped in traditional Hindu lore and proud of her status as a Brahmin. She ruled the household with a rod of iron but had a soft spot for her youngest grandson. She must have communicated an enduring sense of caste to the impressionable boy, with fateful consequences as we shall see. But she also passed on to him her deep knowledge of traditional Hindu culture and Bengali idiom which UPADHYAY in the last phase of his life was to use to powerful effect in the nationalist cause. It was CHANDRAMONI who laid the foundation for the distinctive brand of Hinduism that characterised UPADHYAY's career.

The family's tutelary deity was the goddess Kālī. This could not have been the mild, almost sensual figure the sage Ramakrishna popularised later in Bengal, but the awesome deity current in popular devotion – of frightful countenance, terrible to her enemies but beneficent to her devotees. Towards the end of his life UPADHYAY invoked Kālī-the-Terrible in graphic Bengali as a mediatrix of India's freedom. The family must have been open to the gentler influences of Vaishṇavism too, if BHABANICHARAN's mother's name, RADHAKUMARI, is anything to go by. In any case, as is well known, Vaishṇava influences were pervasive in the Bengal of the time. This must have familiarised the young boy with the life of the Lord Krishna as the focus of popular devotion.

One more apparently seminal religious influence on the child deserves mention: the regular visits of his father's younger brother, KALICHARAN BANERJEA (1847–1907), who became famous throughout India as a leading figure in the nationalist movement, notwithstanding his conversion to Christianity.<sup>14</sup> By the time BHABANICHARAN was three, his uncle had already joined the Free Church faction of the Church of Scotland. We are told that on



a Saturday he would visit the house and often taught BHABANICHARAN his lessons.<sup>15</sup> Thus developed a lifelong friendship – both died within a few months of each other – from which UPADHYAY's religious and cultural ideas were shaped not a little.

So as he grew up the young BHABANI was exposed to that healthy spirit of religious relativism with which so many Hindus are endowed, though his Hindu roots went very deep; this is a not unimportant consideration for assessing his religious career.

At 13 he was invested with the sacred thread, the symbol of initiation into all the responsibilities and privileges of a twice-born Hindu. This reinforced his sense of being a Brahmin, for, about a year later, he decided to abstain from alcohol, fish and meat for the rest of his life. He broke this resolution only twice (where fish and meat were concerned) and then under extraordinary circumstances.<sup>16</sup> He never tasted alcohol. Thus the path of Young Bengal to reform was not his. He took a different route.

But BHABANICHARAN's abstemious diet was never an excuse for an inactive life. He remained a sportsman till late in life. He emphasised physical culture, as it was called, especially in the various schools with which he was involved in one way or another throughout his life, because he believed that it instilled a martial temperament and a sense of teamwork in his wards. This was necessary for achieving patriotic goals. But there was also a personal reason. Bengalis had acquired by the middle of the century a reputation for being physically timid in comparison with the more martial northerners and westerners. BHABANICHARAN wished to counter this image and went to great lengths to do so. Once, later in life, when he was about 40, and collaborating with RABINDRANATH TAGORE in setting up the institution which was to develop into TAGORE's brain-child, Vishwabharati University in Santiniketan (about 100 miles due north of Calcutta), he chanced to hear that a wrestler from the Punjab had arrived. This wrestler had issued a challenge to a trial bout to anyone who cared to take it up. RATHINDRANATH TAGORE, the poet's son, continues the story: "Upadhyayji came running in tights and, with loud slaps on the biceps, as is the custom, challenged the Punjabi giant to a fight. And didn't the Bengali intellectual give a good time to the professional wrestler!"<sup>17</sup> This incident gives a revealing insight into the forcefulness of UPADHYAY's character.

Apace with his western education, he studied Sanskrit. As a teenager he would, of his own accord, regularly cross the Hooghly after school hours near his home to study the Sanskrit tradition at the famous tol or native seminary of Bhatpara nearby. Was he inspired in this by the example of another famous Bengali convert to Christianity nearly half a century earlier? – the Anglican KRISHNAMOHAN BANERJEA (1813–1885), who while imbibing the spirit of free inquiry in Derozio's circle as a student in Hindu College attended the recently established Sanskrit College nearby. KRISHNAMOHAN went on to become a famed Sanskritist and leading nationalist, and prided himself on expressing his Christian identity in terms of both interests. For his part, especially after his conversion, UPADHYAY had a life-long and consequential engagement with the study of the Sanskrit tradition.



By 15 BHABANICHARAN's mind was highly politicised. Though there is no evidence to show that he hated the foreigner's God, it is clear that he hated the foreigner's rule. Around that time, SURENDRANATH BANERJEA, the doyen of those who agitated for Indian representation in Government, started his patriotic lecture tours to the youth of Bengal. UPADHYAY wrote: 'The land was roused by his lectures. I could neither eat nor drink. I was just like the cowherdesses intoxicated at hearing Krishna's flute ... If I didn't hear a lecture I gasped for air, but when the lecture was heard and the clapping done and I was returning home, my life seemed empty and incomplete.'<sup>18</sup> For BHABANICHARAN, now as throughout life, words were not enough. It was necessary to take action.

Twice he played truant from school while still in his teens, journeying with much hardship 700 miles north to the city of Gwalior, the capital of the feudatory state of that name and famed for its martial tradition, there, as he put it, 'to learn the science of war and drive away the foreigner'.<sup>19</sup> On the first occasion he was tracked down within a few days and brought home. By now his mind was being fired by the stirring patriotic tales issuing from the pen of the premier Bengali novelist of the day, BANKIMCHANDRA CHATTERJI. Before long, he journeyed once more to Gwalior, but this time returned of his own accord, disillusioned and dispirited. His political ardour cooled largely because this escapade convinced him that the country lacked the will to expel the British by force. In Gwalior he had discovered that the Raja himself had surrendered in a spectacular mock battle in full view of British representatives so that his breakfast might not be delayed – hardly the dedication expected of the model professional soldier!

By now BHABANICHARAN had decided not to complete his B.A. degree. He resolved, instead, to serve and reform his country as a celibate, using his talents to the best of his ability. Restlessly he roamed the land, searching his soul and visiting hermitages and places of pilgrimage. In the process he was apprised of the cultural and religious diversity of the country.

We find him teaching in 1881, at the age of 20, in the Free Church Institution in Calcutta. Henceforth, till the very end, teaching was to be one of his primary occupations. Soon he came under one of the main guiding influences of his life, the great Brahmo reformer, KESHUBCHANDRA SEN and his religion of the New Dispensation. From KESHUB he imbibed a deep reverence for the person of Christ and the notion that the culmination of all the great religions, especially of Hinduism and Christianity, was a harmonisation of their essential teaching. Through KESHUB he was in touch with the sage RAMAKRISHNA, but without much effect. RAMAKRISHNA's mystical air did not appeal to the young firebrand.

When KESHUB died in 1884, BHABANICHARAN deepened his allegiance to New Dispensation Brahmoism and to a Christ divorced from his westernised context under the tutelage of KESHUB's successor, PROTAPCHANDRA MAJUMDAR. In 1887 BHABANICHARAN was formally initiated as a Brahmo. The next year he travelled to Hyderabad in Sindh in the extreme north-west territory of British



India, to help a Sindhi friend establish an English-style school. He was to sojourn in Sindh for the next 10 years or so, engaging in educational and publishing activities.

Within a year of his arrival in Sindh he was at a turning point in his life. His father lay dying at Multan, a town not far distant. BHABANICHARAN rushed to his bedside, and as he kept vigil chanced to see JOSEPH FAA DI BRUNO's popular manual on Roman Catholic teaching entitled *Catholic Belief*. This he read through the night. His father was not to survive and when he returned to Sindh, Bhabanicharan took FAA DI BRUNO's book with him.

Though still formally a Brahmo, BHABANICHARAN was attracted more and more to Christ and the Catholic faith, professing his allegiance to Christ publicly to the consternation of the local Brahmos and Hindus. In August of 1890, a year before his baptism, he started a journal called *The Harmony*, an editorial extract of which survives as an indication of his thinking.

"Our idea of reconciling Hinduism and Christianity" he writes "is the direct fruit of the inspiration of that great man, the man of God, Keshava Chandra Sen. Our belief in Christ as perfectly divine and perfectly human is the gift of the Holy Spirit to the Apostles . . . Some call us Christian and some Brahmo. What are we then? Christian? . . . What a noble thing it is to be a Christian and believe in a loving Father that desireth not the death of a sinner . . . (to) believe in Jesus, the Redeemer of fallen humanity and the source of all righteousness . . . (to) believe in the Holy Spirit who sanctifies the human soul to make it a heavenly abode of the Father and the Son . . . Have we then abjured Brahmoism? Never! We believe that God raised up Keshava Chandra Sen to preach . . . harmony of all religions in spirit and truth. We believe also that it is our humble mission to preach and establish the principle of unity of religions as laid down by Keshava.

But people here understand by the term *Christian* a man who drinks liquor and eats beef, who hates the scriptures of India as lies and her inspired men as impostors. If we are called Christian in this sense of the term, we are not Christian.

Also many think that the New Dispensation of Keshava is incompatible with the belief in Christ as the Redeemer of fallen humanity and the Source of all righteousness. If this be the New Dispensation, we are not of the New Dispensation.

This is, in short, our position. Let us be called by any name. We mean to preach the reconciliation of all religions in Christ whom we believe to be perfectly divine and perfectly human."<sup>20</sup>

Note here especially BHABANICHARAN's description of a Christian as someone "who drinks liquor and eats beef, who hates the scriptures of India as lies and her inspired men as impostors"; in short, as someone alien and unsympathetic to Hinduism. In characterising the Christian thus, BHABANICHARAN was evoking the image of the typical missionary. His mentor, P. C. MAJUMDAR, no enemy of the Christian faith, had already given a classic description of this unrelenting image in his famous book, *The Oriental Christ*.<sup>21</sup>



Now the obverse of the alien Christian was the denationalised convert: the convert who, like the foreign missionary, despised Hindu ways and Hindu lights, absurdly dressing up in a culture for which he was ill-fitted. The term "denationalise" did not necessarily carry a political connotation; it did however imply a lack of patriotic sentiment. To be *denationalised* was a favourite description of, indeed charge against, the Christian convert, especially in the latter half of 19th century. *Denationalisation* was decried by patriotic Indian Christians, their Hindu opponents and their Hindu well-wishers alike. KRISHNAMOHAN BANERJEA deplored it. Its condemnation was a favourite theme of BHABANICHARAN's famous uncle, KALICHARAN BANERJEA. It became a preoccupation with BHABANICHARAN himself till the end of his life.

It is important to note that implicit in the passage quoted from *The Harmony* is a distinction not only between Christ and Christianity, Christian doctrine and western culture, but between Brahmo, in effect, Hindu belief, and Hindu ways. These distinctions were still somewhat amorphous in BHABANICHARAN's mind and required a concrete commitment and guiding philosophy to take shape. He was to find both when a year later, in 1891, after absorbing as much as he could of Catholic thinking from the local Catholic library, he felt impelled to be baptised a Roman Catholic at the age of 30. Bhabanicharan was now on the threshold of the next stage in his life: that of his Catholic activism.

After baptism, a militant fervour took over and BHABANICHARAN became a propagandist for the Catholic faith. He launched into journalistic activity, published tracts and went on lecture tours, attacking Brahmoism, aspects of traditional Hinduism, the ARYA SAMAJ (a revivalist anti-Christian Hindu movement recently established in the area), Theosophy,<sup>22</sup> and Protestant Christianity. He based his approach loosely and largely on Catholic neo-Thomistic thought,<sup>23</sup> upholding the divinity of Christ against the Brahmos, (Roman)Catholic doctrine against the Protestants, and what he took to be the right interpretation of traditional Hindu and Christian teaching against the Arya Samajists and the Theosophists.

Some of these campaigns could be quite exciting. Once during a lecture in Karachi, the speaker, who was Principal of the C.M.S. High School there, goaded by BHABANICHARAN's recent attacks on LUTHER, publicly accused him of unduly influencing a young man to embrace Catholicism. In a flash, BHABANICHARAN, who was present, rose to his feet and demanded a retraction, which he received to the cheers of the audience. No doubt a good time was being had by all.

In January of 1894, he started from Karachi what he described as a monthly Catholic journal, called *Sophia*; this was to run for over 5 years. The *Sophia* acquired some popularity, and not only in Catholic circles.<sup>24</sup> Its aims were to discuss impartially the nature and end of man, Hindu and Christian (especially Catholic) belief with a view to arriving at "the true knowledge of the True Religion", and "social and moral questions affecting the well-being of Indians". It was to steer clear of politics. In the pages of the *Sophia* we can follow the development of its editor's thought as the period of Catholic activism gave way to the final nationalist phase.



In December of 1894, the following announcement appeared in an editorial: "I have adopted the life of Bhikshu (i.e. mendicant) Sannyasi. The practice prevalent in our country is to adopt a new name along with the adoption of a religious life. Accordingly, I have adopted a new name. My family surname is Vandya (i.e. praised) Upadhyaya (i.e. teacher, lit. sub-teacher), and my baptismal name is Brahmabandhu (Theophilus). I have abandoned the first portion of my family surname, because I am a disciple of Jesus Christ, the Man of Sorrows, the Despised Man. So my new name is Upadhyaya Brahmabandhu." Since BRAHMABANDHU can be thought to strike too familiar a tone in meaning "*God's friend*", later, without drawing attention to it, a change was made to the more respectful-sounding BRAHMABANDHAB, which has the same sense.

Soon after baptism, UPADHYAY sold all his possessions and sought and won episcopal permission to attend Church services in the traditional ochre robe of the Hindu saṁnyāsin or renunciate, as an earnest of his spiritual and cultural commitment. Only an ebony cross hanging from his neck marked his Christian allegiance. He retained this form of dress till shortly before his death.

The publication of *Sophia*, which was set up with Jesuit assistance and was tolerated by the local Bishop though it bore no imprimatur, and UPADHYAY's Hindu apparel, soon attracted the attention of the highest authority of the Catholic Church in the land, the Papal Delegate, Mgr. L. ZALESKI. Though there is no evidence that the two ever met, there now began one of the bitterest conflicts of UPADHYAY's life. A few years later, it led, as we shall see, to another turning point in his career. ZALESKI was a cultured man and has one or two notable ecclesiastical achievements to his name, such as establishing nearly 100 years ago, the Papal Seminary in Kandy in Ceylon (later transferred to Pune in India<sup>25</sup>), for the training of native priests. Nevertheless, he was an authoritarian and looked askance at the unprecedented prospect of a Brahmin convert, in the garb of a Hindu monk, professing to discuss publicly and without proper credentials, Catholic doctrine with special reference to the relationship between Hinduism and Christianity.

To be fair to ZALESKI, UPADHYAY's appearance did to some extent upset both Hindu and Catholic popular sentiment. This was hardly conducive to the stability of the Church in the Indian empire and of his new seminary in Kandy. It is worth noting that at this stage there is no record of the political authorities taking any interest in UPADHYAY's activities. This dispassionateness was not to last.

Earlier we cited evidence to indicate that even before baptism UPADHYAY was groping towards a mechanism whereby he could affirm Christian belief while remaining culturally a Hindu. Not long after baptism this mechanism had clarified in his mind and is given classic expression in an article entitled *Our attitude towards Hinduism* in the January (1895) issue of *Sophia*. Here UPADHYAY is at pains to show that unlike Protestant theology "which teaches that man's nature is *utterly corrupt*" so that Protestant missionaries are "incapable of finding anything true and good in India and in her scriptures",



the Catholic Church “does not believe in the utter corruption of man”. On the contrary, the Church teaches that “Man, fallen man, can reason rightly and choose what is good, though he is much hampered in his rational acts by the violence of his lower appetites”. He refers to CARDINAL MANNING, POPE CLEMENT XI and St. Paul (in that order) in support of the view that God’s illumination “in the order of nature” is given to every person and that “every man . . . partakes of the universal light of Theism which reveals to him that he is an imperfect image of a Perfect Reason, Holiness and Goodness”.

In fact, the light of “universal Theism” which accords with Catholic teaching is reflected “even in the most corrupt faiths of the lowest race”. And, UPADHYAY affirms, “nowhere has that true light shone forth so brilliantly as it has shone forth in India” – except perhaps, in ancient Greece. Quotations from the Upanishads and the Bhagavadgītā about the nature of the supreme being follow in support of this thesis, and most importantly, he concludes: “The religion of Christ is *supernatural*. All the doctrines of Christ, the Holy Trinity, the Atonement, the Resurrection, from beginning to end, are beyond the domain of reason . . . The truths in Hinduism are of pure reason illuminated in the order of nature by the light of the Holy Spirit. They do not overstep reason . . . though the religion of Christ is beyond the grasp of nature and reason, still its foundation rests upon the truths of nature and reason. Destroy the religion of nature and reason, you destroy the supernatural religion of Christ. Hence a true missionary of Christ, instead of vilifying Hinduism, should find out truths from it by study and research. It is on account of the close connection between the natural and the supernatural that we have taken upon ourselves the task . . . to form . . . a natural platform upon which the Hindus taking their stand may have a view of the glorious supernatural edifice of the Catholic religion of Christ.”

The philosophical writings of neo-Thomists and others, which he continued to study, far from militating against this natural-supernatural divide, affirmed it.<sup>26</sup> So here UPADHYAY had the device which he was henceforth to deploy theoretically and practically so that he could *believe* as a Catholic but *behave* as a Hindu. The ways and methods of Hinduism would encompass the natural level, the doctrines of the Church the supernatural. Properly understood the natural here complements the supernatural and can act as an appropriate cultural medium to express the supernatural, both intellectually and behaviourally. It was in this fashion that the Roman Catholic faith could retain its much vaunted universality and yet exist in close partnership with Hindu particularity.

Restating his programme in *Sophia* later (January 1896), he announced that it was his express aim “to baptise the truths of Hindu philosophy and build them up as stepping stones to the Catholic faith”, and again he says: “we are Hindus so far as our physical and mental constitution is concerned, but in regard to our immortal souls we are Catholic. We are Hindu Catholic” (*Sophia*, July 1898). Certainly in religious matters – and his remained a primary concern till the very end – the remaining years of UPADHYAY’s life were a commentary on the natural-supernatural distinction with respect to Hindu-



Catholic encounter. As he continued to re-work and implement the dichotomy, the content of its natural complement changed, as we shall see, but the distinction itself remained intact as the basis for his thought and activities. Thus though the implementation of UPADHYAY's strategy was new, the underlying principle was not. In one form or another, it was a corner-stone of Catholic thinking of the time, ratified by Vatican I under Pius IX. UPADHYAY took it over second-hand but in perfect working order.

Let us now consider his major experiments for adapting his Catholic faith to his native culture. A detailed analysis is not necessary, for these are but variations of the same theme.

Already in October 1894, in the first year of *Sophia's* publication, UPADHYAY mooted the idea of the Bishops combining "to establish a central mission" from which itinerant missionaries would travel the length and breadth of the land, disputing with the teachers of Advaita Vedānta, Theosophy and other "anti-theistic religions". He writes: "People have a strong aversion against Christian preachers because they are considered to be destroyers of everything national. Therefore, the itinerant missionaries should be thoroughly Hindu in their mode of living. They should, if necessary, be strict vegetarians and teetotalers, and put on the yellow Sannyasi garb . . . The central mission should, in short, adopt the policy of the glorious old Fathers of the South."<sup>27</sup> The missionaries should be well-versed in Sanskrit, for one ignorant of Sanskrit will hardly be able to vanquish Hindu preachers."

After making his proposal in 1894, UPADHYAY seemed content to let the matter lie. Then in 1896, the *Sophia* ran several articles on NOBILI's South Indian mission and converts apparently as a prelude to raising once more in February 1897 the idea of training itinerant Hindu-Catholic missionaries. "A score of (such) learned and zealous missionaries" UPADHYAY wrote, "can . . . transform the face of educated India within a few years". This time Upadhyay actively cast about for support, eventually obtaining the approval of the Bishop of Nagpur to set up his monastery in his diocese. By 1899 a house had been made available and two or three Brahmin converts recruited, but within a few months the experiment was wound up. ZALESKI, who had been apprised of UPADHYAY's plans, had received Rome's sanction to quash the project. The Bishop of Nagpur reluctantly fell in line. UPADHYAY was advised to fight his case in Rome personally and made preparations accordingly. But shortly before he was due to set sail he fell ill and then abandoned the project altogether.<sup>28</sup>

But all seems not to have been lost. In 1950, over 50 years after this fiasco, the French monks JULES MONCHANIN and HENRI LE SAUX (later known as SWAMI ABHISHIKTANANDA) established, with official permission, the now famous experimental Hindu-Catholic ashram at Shantivanam in south India, with UPADHYAY's ideal expressly in mind. ABHISHIKTANANDA donned the saffron robe, as does his successor BEDE GRIFFITHS. A number of other Christian ashrams dot the landscape of the country. We shall comment briefly later on the import of this phenomenon.



By the turn of the century, UPADHYAY was giving theoretical consideration to a theme which concerned the content of the “natural” component of the key distinction described earlier. This had to do with the contrast between Hindu and European modes of thinking. The Hindu mind, he argued, thinks intuitively and one-centredly (ekniṣṭataḥ), searching for one principle underlying plurality. The European mind, on the contrary, thinks analytically and pluralistically (bahuniṣṭataḥ), synthetising relations into a unity. Though the laws of thought are universal, the Hindu and European modes of understanding differ in the way described. Thus it is not distinctive of Hindu thinking to hold to any particular doctrine or sets of doctrines among the great many views that have been proposed in the history of Hindu thought. It is distinctive of Hindu thinking, however, to think in a certain way, to think one-centredly, i.e. so as to converge towards a principle of unity.<sup>29</sup>

As this idea developed, UPADHYAY located the high point of Hindu intuitiveness in the apparently monistic philosophical theology stemming from the great Vedāntin ŚAṂKARA (ca. 8th. century C.E.).<sup>30</sup> Now, his opinion of Śaṅkarite monism or Advaita had by this time altered radically. At first, in the mid 1890s, like many before him, he turned to the early portions of the Vedas as best enshrining, in what he termed Vedic Theism, the natural truths of Hinduism. Vedic Theism comprised the belief in a “Supreme Being, who knows all things, who is a personal God, who is father, friend, nay, even brother to His worshippers, who rewards the virtuous, punishes the wicked, who controls the destinies of men, who teaches the Rishis (seers), who watches over the welfare of His creatures, temporal as well as spiritual”. (*Sophia*, April 1896)

But at the beginning of the new century, it was ŚAṂKARA’s or rather the Śaṅkarite non-dualistic system (Advaita),<sup>31</sup> earlier dismissed as “Pantheism” and the “prevailing Hindu error” (*Sophia*, January 1895), which he regarded as the quintessence of Hindu thought. UPADHYAY went on to claim that Thomism (rather, the neo-Thomism of 19th century as it turned out to be<sup>32</sup>) – for him, in its reasonings about God, the acme of European natural theology – was in essentials inferior to Advaita as the natural base of supernatural truths. The Advaitic doctrines of māyā and of Brahman, which concern the provisional reality of the world and the supreme being as “sat-cit-ānanda” (“being-consciousness-bliss”) respectively, are the best philosophical underpinning available of the doctrines of creation ex nihilo and the Trinity. In fact, familiarity with 19th century neo-Scholasticism shows that UPADHYAY was re-interpreting the Advaitic teachings about māyā and Brahman in (neo-) Thomistic terms. Indeed, rather than his Thomistic analysis of Advaita, UPADHYAY’s most original Sanskritic theological contribution to the Church is his beautiful and theologically pregnant hymn to the Trinity – “Vande Saccidānanda” – composed in 1897.<sup>33</sup> This hymn, though its potential has never been developed doctrinally, is still sung in Indian Roman Catholic and other Christian churches today.

From 1900, after he had settled in Calcutta, UPADHYAY encountered mounting hostility from ZALESKI, who forbade the reading of his English publications to the Catholic public. UPADHYAY’s writings were becoming



increasingly political and anti-British. He was growing disillusioned with his Hindu-Catholic aspirations. He made one last great effort to disseminate his ideal, journeying in 1902 to the mother-country of the Empire, to attempt in England what a few years before SWAMI VIVEKANANDA had done in the United States, viz. championing the cause of Hinduism, especially Advaita. But this he set out to do with a difference. It was central to his mission to show that Catholic belief was compatible with Hindu culture. To this end he wrote in *The Tablet* that the Faith must not denationalise the convert; it seemed "too . . . mixed up with beef and pork, spoon and fork, too tightly pantalooned and petticoated to manifest its universality" (January 3rd., 1903).

He visited Oxford and Cambridge where he impressed many. In Cambridge he won support for a proposal that Hindu thought be taught in the University; in the end this fell through because of complications mainly on the Indian side. UPADHYAY had returned to India in July 1903, a disappointed man. His various efforts to further the Hindu-Catholic cause were meeting, especially in the Church, with opposition and apathy. His old political leanings reasserted themselves. The nationalist movement, after the founding of the Indian National Congress in 1885, had developed apace. Without disavowing his faith he allowed the mounting ferment of contemporary politics to engulf him. We are now in the final and briefest period of his life.

During the earlier stages of his Catholic activism, UPADHYAY, like other converts, had tolerated British rule, regarding its principles of law and religion as the providential condition for social and religious reform in his country. But gradually, as pleas for more Indian representation in Government fell on deaf ears, his opposition to the British increased. After his return from England, he fell ideologically into the extremist camp of the Congress, though he did not belong to any of the terrorist secret societies which sprung up in Bengal. He never explicitly advocated violence as the means to expel the British, though on occasion he seemed near to doing so. The output of his Bengali writings on social and religious topics increased. The style is direct and elegant, but not ornate. I opine that the reader, if ignorant of the author's religious allegiance, could not tell that a Christian was writing. UPADHYAY wrote as a Hindu would for Hindus, drawing upon Hindu images and experiences.

Socially, he argued for the retention of the four-tiered caste system (varṇāśramadharma) comprising Brahmins or priests, Kshatriyas or rulers, Vaishyas or traders and Shudras or serfs, which he interpreted according to an idealised account of life in ancient India. He justified the caste system on the grounds that "It was framed on the basis of the human constitution . . . The working class represents the organs of work; the trading or the artisan class represents the senses, inasmuch as they minister to their comforts; the ruling class corresponds to the mind which governs the senses; and the sacerdotal class, whose function is to learn and teach the scriptures and make others worship, is a manifestation of buddhi (or intellect). The psychological division of man and society is the natural basis on which this ancient system



of social polity was framed."<sup>34</sup> Again the natural-supernatural divide is invoked. The Church which rightly teaches that there is no distinction between human beings where ministrations of the spiritual life are concerned, should not interfere in the matter of social relationships which are confined to the natural plane. Caste practices and caste sanctions are a human affair, outside the jurisdiction of the Church. Moreover, it was caste which gave Hindu society cohesiveness down the ages, preserving it from the depredations of the Buddhists and the Muslims.

Thus the UPADHYAY who after baptism had nursed all and sundry at the risk of his own life during the great Karachi plague of 1896, now justified racial and social apartheid on the grounds that it was the natural instrument of the preservation of Hindu society and did not militate against divine teaching. Did not racial segregation between black and white obtain in the United States? Was not segregation between Jews and non-Jews divinely endorsed in Old Testament times, and did not the Church herself tolerate the practice of caste among her converts, especially in south India? In his later Bengali writings, to justify caste and ethnic segregation, UPADHYAY writes offensively about the aboriginal peoples of India, and uses ad nauseam the pejorative (racial) term "Firinghi" to refer to the European.

In religious matters too, the natural-supernatural distinction did yeoman service. Though he did not visit temples to take part in regular image-worship, and though he observed feasts such as Easter till the end, he wrote movingly in Bengali of the social and psychological if not theological value, of Hindu festivals and image worship. An incident late in life reveals his thinking. In 1902, with his close Christian friend and disciple Animananda, he had started a small school in Calcutta for upper-caste Hindu boys; it was called the Sarasvat Ayatan (the Abode of Learning). The day to day running of the school fell largely on the devoted Animananda. In 1904, some time after his return from England, UPADHYAY gave permission in due season for the festival of Sarasvatī, the goddess of learning and the school's namesake, to be celebrated. This was to involve the worship of SARASVATĪ's image. ANIMANANDA objected to what he regarded as the practice of idolatry, but UPADHYAY justified his action on the grounds that violence should not be done to the religious sensibilities of his Hindu wards;<sup>35</sup> as a Christian himself he regarded SARASVATĪ and her icon as but an acceptable cultural expression, on the natural level, of the divine wisdom, and there was no wrong in this.

In a remarkable lecture given in Bengali in the same year before a Hindu audience in Calcutta,<sup>36</sup> UPADHYAY spoke of Krishna as the Hindu reality par excellence symbolising the divine concern, throughout the course of history, for India's destiny among the nations. The lecture was undertaken mainly to counter the missionary, J. N. FARQUHAR's, claim that "Rightly read, the (Bhagavad) Gita is a clear-tongued prophecy of Christ, and the hearts that bow down to the idea of Krishna are really seeking the incarnate son of God".<sup>37</sup> It affirms Krishna's historicity, and his permanent and central role in Hinduism as the focus of God's (Īśvara's) activity among the Hindus and the synthesiser of diverse religious teachings.<sup>38</sup> There is here a "high avatarology"



analogous to a high Christology in Christian doctrine. UPADHYAY avers: “Some sectaries are of the opinion that the avatar’s humanity (manuṣ[y]atva) is not real, but only a kind of superficial inducement (to belief). This is a grave mistake. God controls ignorance (avidyā) in order to loose the veil of ignorance. If that control were not real what would be the point of his coming down? The synthesis (samanvaya) of knowledge and action is brought about by the power of the union of divinity and finitude (īś[v]arat[v]a o jibat[v]ler milanprabhābe). Hence we say that God’s coming down is the real assumption of humanity (manuṣ[y]at[v]ler bāstabik āṅgikār). Since in fact God has come down in human form, by this we are to understand that he whose form is universal has become a real human being. He has created himself in the particular form of a person possessed of senses, intellect and body (manobuddhidehasambalita) . . . Again, if the avatar were just like a natural individual, the descent would still be fruitless. The avatar’s personhood (vyaktitva) is in fact non-natural (aprākṛta) and divine. Whilst it duly engages in action, it does not fall under action’s sway. It is adorned with knowledge and love yet transcends (the process of) discipline and accomplishment (leading to both)”<sup>99</sup> and so on.

In the lecture and subsequently UPADHYAY was at pains to point out that there was a fundamental difference between the doctrines of the avatar and of the Incarnation, a difference hinging in effect on the Christian teaching of the Atonement. Integral to Christian belief in the Incarnation is the belief that God became human to redeem mankind from its sin – there is nothing like this in the avatar doctrine. Thus when challenged by a Christian acquaintance after the Krishna lecture that he had abandoned his faith, UPADHYAY is reputed to have denied the charge vehemently. For him belief in the Krishna avatar could co-exist with belief in the incarnate Logos. According to this view Krishna would function as India’s saviour in the order of nature, the focus of Hindu cohesiveness and natural understanding of the deity, while Christ would act as India’s saviour in the order of grace, redeeming her people from their sins. In public discourse, UPADHYAY never made these distinctions explicit, and it is not difficult to understand how by its vibrant and deeply sympathetic Hindu tone the Krishna lecture led many, Hindu and Christian alike, to believe that he had forsaken Christ for Krishna. His Catholic faith which he never repudiated became an increasingly private affair, while his Hindu profile came into high relief. He plunged into nationalist politics, taking a leading role in the anti-British agitation over the partition of Bengal in 1905.

About 2 months before he died in 1907, UPADHYAY bewildered the remnant of his Christian friends by undergoing, in the public eye, the Hindu penitential rite (prāyaścitta) by which the outcasted returned to the fold. There is enough evidence to show that this was intended as no more than a social gesture, but by and large he was thought to have finally apostatised from the Christian faith. His writings in the *Sandhyā*, a popular daily Bengali newspaper he had started in 1904 as its editor, became virulently anti-British. Eventually one of his *Sandhyā* articles led to his arrest for sedition. During his



trial an old hernia complaint reasserted itself requiring immediate treatment in hospital. Post-operational complications set in, and on October 27th, while still under arrest, he died in great pain of tetanus, having repeated the word "ṭhakur" ("Lord"), by which he was wont to refer to Christ. A Catholic priest who came to perform the last rites was denied access, and the body was disposed of according to Hindu custom amid the pomp befitting a national leader.

Very briefly, and only by way of providing pointers for discussion, what evaluation are we to make of UPADHYAY and his work? I hope that this essay has revealed a man of flesh and blood, of sinew and fire, rather than a cardboard cutout – a man of great integrity if restless purposes. Perhaps he lacked the singlemindedness necessary to accomplish his goals, but he belonged to a Church in a time unsympathetic to inter-religious dialogue. Today, not a little stimulated by UPADHYAY's example, Catholic theology in India presses towards the indigenisation of the Faith, mindful that homo Christianus cannot develop in a social and cultural vacuum.

UPADHYAY's work was influential in a number of respects, but in some ways it is yet to bear fruit. We have already noted his Indian Christian contributions in theory and practice – the Sanskrit hymns, the Hindu-Catholic ashram, the Sanskritization of propaedeutic religion in terms of Vedāntic categories of thought. Yet the problems these efforts generate in the indigenising process have still to be worked out. What price Sanskritization in the translation and adaptation of the Faith in India? The tendency to Sanskritize, rooted as it is in the pioneering work of nineteenth century converts,<sup>40</sup> dominates the indigenising process among Christian theologians in India even today. Yet for many in the margins of society Sanskrit, for all its great importance as the matrix of Hinduism and numerous vernaculars, remains the vehicle of the "great tradition", the symbol of high-caste privilege and oppression. As a medium of expression it leaves no room for an Indian Christianity arising from non-Brahminical sources (such as the adivasi, the Muslim and the low- and out-caste).

Again, may not the indigenising practice of Hindu-Christian ashrams be regarded as subversive of inter-religious dialogue in the end? On the one hand, does not such practice generate a justifiable suspicion in the minds of ordinary Christian layfolk that by it the distinction between Christian and non-Christian identity is being whittled away? On the other hand, does it not give rise to offence in the eyes of Hindus by apparently traducing their sacred symbols and scriptures in the Christian cause? Finally, what are we to say of the natural-supernatural distinction UPADHYAY deployed so extensively? Remember the conclusion to which it led in his defence of caste. Still an important feature of Catholic thinking in some circles, this distinction is being supplanted by the view that rather than thinking of the supernatural as being superimposed on the natural like the visible part of a building being added to its foundation, it is more appropriate to regard divine grace as *animating* the "natural" or rather the "finite", bringing the natural to a transformed fruition from within.



Perhaps UPADHYAY's greatest contribution to the Catholic, it may be the Christian, Church in India with repercussions even beyond, is that he ushered in a new mode of thinking. He gave Indian Christians the impetus to reassess their faith in a new light, to search for a religious identity rooted in their native culture. By encouraging Indian Christians to be authentically Indian, his example helps them to be the surer witnesses of their faith. A number of daring ventures in this vein, both as to theory and practice, owe inspiration to Upadhyay.<sup>41</sup> UPADHYAY led by example; he was not afraid of exploratory action in spite of mistakes and opposition. In seeking a native home for the Christian faith, the Church in India today may well have to follow this lead.

<sup>1</sup> This article is dedicated to my colleague, the Rev. BRIAN L. HEBBLETHWAITE – lecturer in the philosophy of religion, Divinity Faculty, Cambridge University and Dean of Queens' College, Cambridge – as a token of continuing friendship. It is also an adaptation of a lecture given in the series, *Catholicism and Culture: Translations and Adaptations*, at St. Edmund's College, Cambridge, in March 1986 and the earnest of a major study on UPADHYAY now in preparation. As the title suggests, I have focused on UPADHYAY's religious concerns; they were central to his life's goals.

<sup>2</sup> For further reading in this regard, see Anil Seal: *THE EMERGENCE OF INDIAN NATIONALISM* (Cambridge University Press, 1970).

<sup>3</sup> *Tini chilen romān k(y)āthlik sann(y)āśī, apar pak(ṣ)e, baidāntik – tejas(v)ī, nirbhik, t(y)āgī, bahuśruta o asāmān(y)a prabhāśālī*: in the original Preface to *Cār Adh(y)āy*. The Bengali translations in this essay are my own. Where Bengali proper names are concerned I have followed conventional rather than critical spellings, e.g. Bhabanicharan rather than -caran. Hence Bengali proper names are not given diacriticals.

<sup>4</sup> The best source we have to date is Animananda's *The Blade* (abbr., BL.), published in 1946 by Roy and Son, Calcutta. ALFONS VÄTH's, *Im Kampfe mit der Zaubervelt des Hinduismus* (Berlin & Bonn, Ferd. Dummlers Verlag, 1928), had an ulterior motive: the defence of Catholic hierarchical authority in its dealings with UPADHYAY. Finally, the handful of Bengali studies available are either unable to come to terms with or forbear to analyse his Christian commitment. See e.g. UPADHYAY BRAHMABĀNDHAB O BHĀRATĪYA JĀTĪYATĀBĀD by U. & H. Mukhyopadhyay (Calcutta, Firma K. L. Mukhyopadhyay, 1961) and M. Guha, *BRAHMABĀNDHAB UPADHYAY* (Bardhamān, Śrī Sāadhanā Bhattachārya, Śikṣā Niketan, B.E. 1383) respectively.

<sup>5</sup> For the first description, see K. P. ALEAZ's *The Theological Writings of Brahmabandhav Upadhyay Re-examined*, in: *The Indian Journal of Theology*, vol. 28, April–June 1979, p. 77; see also, *A Prophet Disowned* by C. FONSECA, s.j. in: *Vidyajyoti*, April 1980.

<sup>6</sup> E.g. in the Papal Seminary in Pune, which is a part of what is now called Jnana Deepa Vidyapeeth, Institute of Philosophy and Religion, formerly the Pontifical Athenaeum of Poona, and in the United Theological College (of the Church of South India), in Bangalore.

<sup>7</sup> "Sanskrit" is an anglicised form of "saṃskṛta" which means "perfected, accomplished".

<sup>8</sup> For more on Derozio, see *Derozio and Young Bengal* by SUSOBHAN CHANDRA SARKAR in: *Studies in the Bengal Renaissance* by ATULCHANDRA GUPTA (ed.), (Jadavpur, Bengal, National Council of Education, 1958, pp. 16–32).



<sup>9</sup> Further information on the Brahmo Samaj of the time is available in: DAVID KOPF, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind* (Princeton University Press, 1979) and F. L. DAMEN, *Crisis and Religious Renewal in the Brahmo Samaj (1860–1884)*, (Dept. Orientalistiek, Katholieke Universiteit Leuven, 1983).

<sup>10</sup> Key extracts of which appear in *British Paramountcy and Indian Renaissance, Part II*, this being vol. X of *The History and Culture of the Indian People*, under the general editorship of R. C. MAJUMDAR (Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1965; see. pp. 81f).

<sup>11</sup> BL. describes the Sindh period; cf. pp. 31f.

<sup>12</sup> The Syriac Christianity entrenched in the South was not a live option in Bengal.

<sup>13</sup> See *Resistant Hinduism* by RICHARD F. YOUNG (University of Vienna, Indological Institute, 1981; pp. 33–37) and *British Baptist Missionaries in India (1793–1837)* by E. DANIEL POTTS (Cambridge University Press, 1967).

<sup>14</sup> On Kalicharan Banerjea see *Kali Charan Banurji: Brahmin, Christian, Saint* by B. R. BARBER (London, Madras & Colombo, The Christian Literature Society for India, 1912).

<sup>15</sup> BL., p. 10.

<sup>16</sup> The fish-incident is given in a work by ANIMANANDA written prior to BL., i.e. *Swami Upadhyay Brahmabandhav: A Sketch in Two Parts* (Calcutta, publ. by Animananda, 1908; see Part I, p. 6); the story of UPADHYAY's eating meat is recounted by UPADHYAY himself in an autobiographical piece, *Āmār Bhārat Uddhār* (abbr. ABU) (Chandanagore, Prabartak Publishing House, 1924, p. 17–18); see also BL., p. 19.

<sup>17</sup> RATHINDRANATH TAGORE, *On the Edges of Time* (Calcutta, Visva-Bharati, 1981<sup>2</sup>, p. 51).

<sup>18</sup> Lekcāre lekcāre deś matiāyā ūṭhila. āmār ta khāolyā dāolyā nāi. ś(y)āmer bāśi śuniyā jeman gopījan unmatta āmio tadbāt . . . lekcār nā śunile prāṇ hāpāiyā ūṭhita, kintu lekcār śuniyā hāttāli diyā jakhan baḍī phiritām takhan mane haita prāṇṭā jena khāli khāli, bhare nāi. ABU, p. 1–2.

<sup>19</sup> Juddhabid(y)ā śikhība, phirīngi tāḍaiba. ABU, p. 4.

<sup>20</sup> Taken from BL., p. 38–39.

<sup>21</sup> See the extract given in POTTS, op. cit., pp. 208–209.

<sup>22</sup> There was a notable showdown with ANNIE BESANT, the Theosophy leader; see BL., pp. 1–4.

<sup>23</sup> UPADHYAY's close association with the Jesuits during the time of his conversion and the increasing popularity of neo-Thomism in Catholic thinking after Leo XIII's encyclical, *Aeterni Patris* (1879), turned him in this direction. The writings of CARDINAL NEWMAN were also an important influence.

<sup>24</sup> The *Sophia's* popularity seemed chiefly to be in south India the cynosure, at the time, of caste-based Indian Christianity. From January 1898 *Sophia's* place of publication varied between Calcutta, Hyderabad in Sindh and Karachi.

<sup>25</sup> See note 6. The idea was Pope Leo XIII's.

<sup>26</sup> Cf., e.g., B. BOEDDER, *Natural Theology* (Manuals of Catholic Philosophy, Stonyhurst Series, London, Longmans, Green & Co., 1891, Introductory). UPADHYAY often consulted the Stonyhurst Series, which was well under way. See also CARDINAL NEWMAN's *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (New York etc., Longmans, Green & Co., 1947, first published in 1870, ch. X, p. 294–295).

<sup>27</sup> A reference to the famous 17th and 18th century Italian Jesuit missionaries, ROBERTO NOBILI (1577?–1656) and JOSEF CONSTANTINUS BESCHI (1680–1747). Both settled in South India, mastered Sanskrit and Tamil, dressed like saṃnyāsins and exercised a promising ministry for some years among upper-caste Hindus. The experiment petered out, however, for lack of ecclesiastical support, its effects being dissipated in the sands of time.

<sup>28</sup> See BL., pp. 80–82. Some dates for fixing the chronology of this affair are wanting.



<sup>29</sup> For the locus classicus of this position see *The One-centredness of the Hindu Race*, being a translation of a Bengali article by UPADHYAY (viz. Hindu-jātir eknīṣṭhatā) by the author in *Vidyajyoti*, October 1981, p. 410f.

<sup>30</sup> In the aforesaid article UPADHYAY is at pains to show this.

<sup>31</sup> As expressed for instance in the Pañcadaśī (ca. 14th century), attributed to Mādhava and probably in part at least to Bhāratīrtha Vidyāranya. UPADHYAY thought highly of the Pañcadaśī and started an English translation with comments; he published no more than 14 verses (less than 1 % of the text). This came out in 1902.

<sup>32</sup> See note 26.

<sup>33</sup> For a fine analysis of this and another Sanskrit hymn to the Incarnate Logos by UPADHYAY, see G. GISPERT-SAUCH, *The Sanskrit Hymns of Brahmanandav Upadhyay*, in: *Religion and Society*, vol. xix, 1972.

<sup>34</sup> The *Sophia* weekly, August 25th, 1900. After the *Sophia* was discontinued as a monthly, a weekly version started on June 16th, 1900 and ran till December 8th of that year. It was subtitled, "A weekly review of Politics, Sociology, Literature and Comparative Theology" and was published from Calcutta. As can be imagined, it was not calculated to endear UPADHYAY to Mgr. ZALESKI.

<sup>35</sup> This incident led to ANIMANANDA's leaving the school but not to his breaking friendship with UPADHYAY. Eventually ANIMANANDA embarked on his project of writing *The Blade* as an apologia on behalf of his "guru's" life.

<sup>36</sup> The lecture was entitled *Śrīkrīṣṇatattva*, i.e. *The Essence of Krishna* or *The Krishna-reality*. Shortly after, UPADHYAY gave a public lecture in English – substantially the same as the Bengali, it is implied (see BL., p. 123) – apparently to show to those among the English-speaking public who were capable of judging, that his views on Krishna as avatar did not confound orthodox Catholic teaching about Christ as incarnation. Since the full English version seems not to be extant, there is no way of comparing the Bengali original with its English counterpart. The full Bengali text is available in *Sāhitya Samhitā*, Āśvin-Kārttik, 1311, B.E.

<sup>37</sup> From *Gita and Gospel*, quoted by UPADHYAY in the published text.

<sup>38</sup> UPADHYAY was keen to refute FARQUHAR because he thought that the latter's view that belief in the Christ as incarnate Lord fulfilled Hindu belief in Krishna as avatar, if accepted, would fatally undermine Krishna's standing as a rallying symbol of Hindu natural religion and nationhood.

<sup>39</sup> Op. cit., p. 336. kono sāmpradāyikerā mane kare je, abatārer manuṣ(y)t(v)a bāstabik nahe; kintu ekṭā lokdekḥāno prarocanāmātra. ihā ek ghor bhrānti. abid(y)ār ābarāṇ unmocan karibār jan(y)ai īś(v)ar abid(y)āke adhikār karen. jadi sei adhikār bāstabik nā hay tāhā haile abatarāṇer sārthakatā kothāy? īś(v)arat(v)a o jibat(v)er milanprabhābe j(ñ)ānkarmmer saman(b)ay sādḥita hay. sutarāṇ, manuṣ(y)at(v)er bāstabik āṅgikārke īś(v)arer abatarāṇ kahe. īś(v)ar, manuṣ(y)arūpe abatīrṇa haiyāchen balile, bujhite haibe je, jini biś(v)arūp tini bāstabik manuṣ haiyāchen. tini āpnāke manobuddhdehasambalita ek biśeṣ b(y)aktirūpe sṛṣṭi kariyāchen . . . ābār, jadi abatār kebal prākṛta jiber n(y)āy han, tāhā haileo abatarāṇ niṣphal haibe. abatārer b(y)aktit(v)a aprākṛta o īś(v)arat(v)amay. uhā jathārīti karmme nijukta hay, karmmer baśe āse nā. tāhā j(ñ)ān o preme bhūṣita, kintu sādhan bā siddhir atīta.

<sup>40</sup> On this see the author's *A Modern Indian Christian Response*, in: *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*, H. G. COWARD (ed.) (State University Press of New York, 1987).

<sup>41</sup> For example, on the theoretical side, we cite the publication for 24 years (Oct. 1922–Dec. 1946) of the pioneering Catholic monthly *Light of the East*, edited from Calcutta by G. DANDY with the collaboration of P. JOHANNES. This was probably the first Christian periodical at the time in India which set out, consistently, to show Hindu



thought in the positive light of a fulfillment theology. The *Light of the East* exerted great influence in formulating a new approach to Hinduism among Catholic thinkers in India. In the course of its career it ran favourable articles on UPADHYAY and his followers and in the January 1945 issue revealed, in an obituary on ANIMANANDA, that "it was in Animananda's Boys' Own Home . . . that this paper was born . . . when the plan was mooted of a review whose main purpose would be to present Christ to India in a way adapted to her culture and mentality . . . his casting vote was given at once in favour of this new proposal" (p. 18). ANIMANANDA's approval and indeed the proposal itself were the result, of course, of the impact of UPADHYAY's ideals which were never far from ANIMANANDA's mind and intentions. As an example on the practical side are the Hindu-Catholic ashram in Shantivanam, which we have already mentioned, and more importantly perhaps, the life and works of the ashram's co-founder, SWAMI ABHISHIKTA-NANDA, and their continuing influence.



## KLEINE BEITRÄGE

### THEOLOGIE DER BEFREIUNG UND KATHOLISCHE SOZIALLEHRE NEUE ANSÄTZE IM DIALOG

von Gerhard Kruij

Vom 1. bis 3. Dezember 1985 fand in Essen eine Tagung zum Thema „Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre“ statt, zu der Bischof FRANZ HENGSBACH als Vorsitzender der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz und Bischof DARIO CASTRILLÓN (Bogotá) als Generalsekretär des CELAM eingeladen hatten.<sup>1</sup> Auch Kardinal SEBASTIANO BAGGIO,<sup>2</sup> ehemaliger Präsident der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika (CAL) und Erzbischof ANTONIO QUARRACINO (La Plata/Argentinien), Präsident des CELAM, nahmen daran teil. In einer Abschlusserklärung (R/V 146–147) wurde gegen die Theologie der Befreiung die Unvereinbarkeit von marxistischer Analyse und christlichem Glauben betont und ein bestimmtes Verständnis von Soziallehre als Vorbild für Lateinamerika herausgestellt: Die europäische Entwicklung zum Sozialstaat könne Anregung und Anstoß geben für die Umsetzung der Soziallehre in Lateinamerika, auch wenn sich – wie immerhin zugestanden wird – „die Geschichte weder wiederholt noch einfach übertragbar ist“ und die Sozialverkündigung der Kirche sich „in die dortige Kultur einfügen“ müsse (R/V 146–147). Gleichzeitig beschlossen die Teilnehmer eine Fortsetzung der Arbeit des Studienkreises „Kirche und Befreiung“, die nach der Konferenz von Puebla zunächst eingestellt worden war: „Jetzt aber sind die beiden Instruktionen der Glaubenskongregation erschienen; dadurch ist die Diskussion wieder lebendig geworden, so daß wir in einem kleinen Kreis von Fachleuten, Bischöfen und Professoren uns wieder zusammensetzen und weiter anhand der heutigen Fragestellungen zusammenarbeiten wollen.“<sup>3</sup> Was davon zu erwarten ist, kann die folgende kurze Darstellung der auf dieser Tagung mehrheitlich eingenommenen Positionen zeigen, bei der, wenn man so will, neben JUAN CARLOS SCANNONE nur noch ein einziger „Befreiungstheologe“ teilnahm: der Limburger Bischof FRANZ KAMPHAUS.<sup>4</sup>

Als sehr viel offener für die lateinamerikanische Situation und die dort entstandene Theologie der Befreiung erscheint die Katholische Soziallehre in den Vorträgen, die auf zwei weiteren Tagungen gehalten wurden: Das im wesentlichen vom Stipendienwerk Lateinamerika–Deutschland veranstaltete Treffen vom 25. 2.–9. 3. 1985<sup>5</sup> hatte zum Ziel, deutsche und lateinamerikanische Theologen und Wirtschaftswissenschaftler ins Gespräch zu bringen, „nicht nur“, um „die eigene Wirtschaftsordnung zu exportieren, sondern um die Analysen, Perspektiven und Modelle der lateinamerikanischen Kollegen kennenzulernen“ (H 11). Dabei spielte natürlich die Frage der Anwendbarkeit der Katholischen Soziallehre in der lateinamerikanischen Situation eine wichtige Rolle (v. a. H 347–433) – und nur unter diesem Gesichtspunkt können die 27 im Dokumentationsband zusammengestellten Beiträge hier Berücksichtigung finden.

Von ähnlicher Offenheit gekennzeichnet, aber wieder stärker auf theologische Fragen und v. a. die Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung bezogen sind die verschiedenen Referate einer dritten Tagung, die unter dem Thema „Theologie der Befreiung – Option für die Armen oder Ideologie?“ vom 13.–14. 2. 1986 von der Thomas-Morus-Akademie Bensberg in Zusammenarbeit mit der Deutschen Kommission *Justitia et Pax* in Walberberg veranstaltet wurde.<sup>6</sup>

Es ist nicht möglich, im folgenden auch nur annähernd einen Überblick über die insgesamt mehr als 50 sehr verschiedenen, teilweise äußerst gegensätzlichen und



thematisch reichhaltigen Beiträge der drei genannten Veröffentlichungen zu geben. Ich möchte aber versuchen, sie unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Theologie der Befreiung und Katholischer Soziallehre untereinander in Beziehung zu setzen, zu ordnen und (kritisch) zu kommentieren.

Zunächst noch einige kurze Bemerkungen zum Hintergrund und zur Geschichte der Auseinandersetzung: Als orthodoxe Alternative zur Befreiungstheologie war die Katholische Soziallehre bereits vom Konsultationsdokument zur Vorbereitung der Konferenz von Puebla empfohlen worden. Auch der Papst stellte sie in seiner Eröffnungsansprache als Kriterium für die Echtheit des Engagements im sozialen Bereich heraus. Tatsächlich wurden dann, anders als in Medellín, Aussagen zur Soziallehre in das Dokument von Puebla (= DP) aufgenommen. Die versammelten lateinamerikanischen Bischöfe betonten aber unter Berufung auf PAUL VI. (OA 4) den dynamischen Charakter *dieser Lehren* (im Plural!), die den „wandelnden Bedingungen“ gerecht werden müßten (DP 473). In ihrem Verständnis dient die Soziallehre „der umfassenden Befreiung des Menschen in seiner irdischen und transzendenten Dimension“, wobei die Kirche so „ihren Beitrag zum Aufbau des letzten und endgültigen Reiches“ (DP 475) leistet.<sup>8</sup> Überhaupt schien mit dem für viele überraschenden Dokument von Puebla, in dem die theologische Bedeutung der Befreiung, die Pastoral der Basisgemeinden und die Option für die Armen bekräftigt wurden, zunächst ein Konsens über diese Streitfragen erreicht,<sup>9</sup> der allerdings zu Beginn des Jahres 1984, wie PETER EICHER schreibt, „auf Betreiben von Kardinal Joseph Ratzinger aufgekündigt“<sup>10</sup> wurde. In der ersten Instruktion der Glaubenskongregation „über einige Aspekte der Theologie der Befreiung“ (Libertatis Nuntius = LN) wird letzterer u. a. vorgehalten, sie würde die Soziallehre der Kirche „verächtlich“ verwerfen (LN X.4), weshalb als „eine der Voraussetzungen für die notwendige theologische Erneuerung . . . die kirchliche Soziallehre wieder zu betonen“ (LN XI.12) sei, die „die großen ethischen Richtlinien“ (LN XI.14) biete. Was das allerdings praktisch für Lateinamerika bedeuten könnte, wird nicht ausgeführt. Eine solche Konkretisierung leistete JOSEPH HÖFFNER in seiner vielbeachteten – und mehrfach kritisch kommentierten<sup>11</sup> – Eröffnungsansprache bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischöfe im September 1984, in der er in pointierter und z. T. polemischer Form die Soziallehre der Kirche, die „vom authentischen Lehramt verkündigt wird“, der Theologie der Befreiung als „private Äußerungen etlicher Professoren“<sup>12</sup> gegenüberstellt.

Auf der Essener Tagung fanden sich die größten Ähnlichkeiten zur Position HÖFFNERS bei ROOS (R/V 67–82) und RAUSCHER (R/V 101–116). Beide betrachten offenbar Lateinamerika aus *ihrer* Sicht der Geschichte Europas des 19. und 20. Jahrhunderts, die ROOS in seinem Beitrag „Die Suche nach dem Weg in der Geschichte der Katholischen Soziallehre in Europa“ ausführlich darstellte, und halten die für Europa gefundene und ihrer Meinung nach befriedigende Lösung einer staatlichen Sozialpolitik für auf Lateinamerika übertragbar – im Sinne eines „Dritten Weges“, der in der Diskussion offenbar mit der „sozialen Marktwirtschaft“ gleichgesetzt wurde (R/V 143). Denn „auch im Bereich der wirtschaftlichen Probleme und deren möglichen Lösungen gibt es weltweit gesehen und auch gerade im Vergleich der frühkapitalistischen Gesellschaften Europas mit den heutigen Lateinamerikas viel mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede“ (R/V 81), weshalb heute die Chance bestünde, „dank der Erfahrungen der Geschichte, in den Ländern der Dritten Welt die Lernprozesse zu verkürzen und Scheinlösungen bzw. Sackgassen zu verhindern.“ (R/V 79; vgl. 102) Anders als für GALINDO,<sup>13</sup> der auf der Walberberger Tagung den instrumentellen Charakter der marxistischen Analyse betonte (TM 112) und vom „Klassenkampf“ als einer in Lateinamerika „de facto bestehenden Tatsache“ (TM 113) ausging, gehört nach Auffassung von ROOS zu diesen Sackgassen u. a. die „marxistische Theorie“, die „sich in



jeder bisher angewandten Variante als ungeeignet erwiesen“ (R/V 79) habe. Letzeres versucht RAUSCHER an verschiedenen Beispielen zu belegen, wobei er übrigens in krasssem Gegensatz zur Beurteilung der lateinamerikanischen Situation durch SCHOOP (TM 9–25; vgl. auch 11,20–22) und HÜNERMANN (H 10 u. R/V 118) davon ausgeht, daß sich die Lebenslage der Menschen in Lateinamerika, „und zwar auch bei den armen Bevölkerungsschichten“ (R/V 101), seit der Konferenz von Puebla verbessert habe. Er verweist zum Nachweis des Scheiterns des Marxismus auf Polen, Mosambik, Angola und Äthiopien und stellt die positiven Erfahrungen mit einem kapitalistischen Entwicklungsweg in Südkorea, Taiwan, Indonesien und Malaysia heraus: „Anstatt von der Verteilung die Wohlfahrt zu erwarten, wird dort hart gearbeitet.“ (R/V 110) RAUSCHER fragt auch, „ob die bisherige Entwicklungspolitik nicht falsch gelagert war, weil sie die Entwicklung der Länder zu einseitig von den internationalen Austauschbeziehungen erwartete, von einer ‚neuen Weltwirtschaftsordnung‘, von der Veränderung der Terms of Trade, anstatt von der kraftvollen Entfaltung der personellen und der materiellen Ressourcen des jeweiligen Landes“. (R/V 115) – „... bisher ist es keinem Land erspart geblieben, ‚unten‘ anzufangen und sich dann hochzuarbeiten.“ (R/V 110) Ein schwerwiegender Fehler der marxistischen Analyse bestehe eben darin, die Überwindung von Armut „allein oder vorrangig von Verteilung und Umverteilung des vorhandenen Reichtums“ (R/V 112) zu erwarten. Schließlich könne man nur verteilen, „was vorher erarbeitet worden ist“ (R/V 116). Deshalb empfiehlt er den lateinamerikanischen Gästen die Katholische Soziallehre, denn „sie läßt die Ethik nicht erst bei der Verteilung der Güter und Dienste beginnen, sondern kümmert sich um die materiellen und sozialen Voraussetzungen der Produktion und der Produktivität.“ (R/V 116)

Für THEODOR HERR zeigt sich das Scheitern des marxistischen Modells (TM 175–177) vorrangig an Nicaragua: „Lateinamerika ist um eine Hoffnung ärmer.“ (TM 179) Dabei macht er allein die „marxistischen Sandinisten“ dafür verantwortlich, ohne die US-amerikanische Unterstützung der „Contras“ und ihren Wirtschaftsboykott gegen Nicaragua auch nur mit einem Wort zu erwähnen. Ein ähnlich schiefes Bild mit einseitiger Schuldzuweisung und Verharmlosung zeichnet POBLETE (TM 150), wenn er in Hinsicht auf den Militärputsch 1973 in Chile sagt: „Zur Zeit von Allende führte das Übermaß an Gewalt in Chile schließlich zu einem Regime mit umgekehrten Vorzeichen. Gewalt erzeugt eben Gegengewalt.“ Hier werden in der Tendenz die Unterdrückten für die Repression und die Verlierer für die Brutalität der Sieger verantwortlich gemacht.

Die bei RAUSCHER und ROOS anzutreffende eurozentrische Vorstellung einer weitgehenden Übertragbarkeit der Soziallehre (so wie sie von ihnen verstanden wird) auf die lateinamerikanische Situation läßt sich m. E. nur daraus erklären, daß die genannten Autoren selbstverständlich davon ausgehen, Lateinamerika müsse mit hundertjähriger Verspätung die Entwicklung Europas nachholen. Dieses Verhaftetsein an das Paradigma der „Rückständigkeit“ der Entwicklungsländer (anstelle von „Abhängigkeit“) geht wie bei POBLETE (TM 143) mit einer deutlichen Ablehnung der ihrer Meinung nach marxistischen Dependenztheorie einher, die, so POBLETE, bei den ärmeren Schichten überdies zu einer „reinen Forderungs- und Verteilungshaltung“ führe (TM 144). Auch sind sie in ihrer unhinterfragten Bindung an – auch in Deutschland keineswegs unumstrittene – neoliberalistische Lösungsmodelle weitgehend blind geworden für die spezifisch lateinamerikanische Abhängigkeitssituation, die ja mit der Lage im Europa des 19. Jahrhunderts allenfalls auf der Ebene der äußeren Daten, nicht aber auf der Ebene der Ursachen und der Zukunftsperspektiven vergleichbar ist. THOMAS KRAMM stellte mit Recht in einer Entgegnung zu einer früheren Veröffentlichung von ROOS fest: „Die europäischen nationalen Entwicklungen zur Solidargemeinschaft im Innern (die Roos als eine Frucht auch der christlichen Soziallehre erkennt) verlaufen parallel zur



Verlagerung des Klassenwiderspruchs in die und gegenüber der Dritten Welt. Dieser Entwicklung hat die christliche Soziallehre seinerzeit und bis heute nicht Rechnung getragen.<sup>14</sup>

Was noch gravierender ist: die genuin lateinamerikanische Erfahrung des Scheiterns der „Theologie der Entwicklung“ (Ende der 60er Jahre), durch die ja schon einmal eine bestimmte, französisch geprägte, „Schule“ der Soziallehre vermittelt worden war, und der „Katholischen Aktion“, wie sie von LIBANIO am Beispiel Brasiliens und der Radikalisierungsprozesse in den katholischen Studentenorganisationen dargestellt wurde (TM 49–83),<sup>15</sup> wird einfach nicht wahrgenommen. Vor diesem Hintergrund geht die Meinung HERRS, die Ablehnung der Katholischen Soziallehre in Lateinamerika beruhe „auf einer krassen Unkenntnis“ (TM 166), ebenso an den historischen Tatsachen vorbei wie die in einer früheren Veröffentlichung geäußerte Ansicht RAUSCHERS, Lateinamerika sei erst nach dem Zweiten Weltkrieg „aus einem Dornröschenschlaf“ erwacht.<sup>16</sup> Genausowenig wird auch, wie GOLDSTEIN kritisiert, „die bewegende Dynamik, die inspirierende Hoffnung und das mitreißende Glaubenszeugnis der lateinamerikanischen Basisgemeinden“ (TM 91) anerkannt. Man kann wohl tatsächlich, so die Erfahrung des peruanischen Weihbischofs SCHMITZ, der sich von der Theologie der Befreiung „inspiriert“ fühlt (TM 120), „die Tiefe einer befreienden Evangelisierung nur dann erfahren, wenn man mitten in dieser Armut lebt; wenn man irgendwie erfährt, was wirklich Armut ist“ (TM 35): „Sie können sich kaum vorstellen, wieviel wir von diesen Armen lernen!“ (TM 45).

Angesichts dieser hier kritisierten Positionen ist es auch nicht verwunderlich, daß der insgesamt konservativ ausgerichtete Bischof ADAMES RODRIGUEZ auf der Essener Tagung eine gewisse Hilflosigkeit, einen „Zustand der Lähmung“ in bezug auf die lateinamerikanische Anwendung der Soziallehre beklagt. Selbst von dem als Modell gelobten Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe befürchtet er, „daß er nicht ausreichen wird, die katholische Soziallehre in Schwung zu bringen. Und zwar nicht etwa, weil ihre Prinzipien unzureichend wären, sondern weil es ihr bis heute in Lateinamerika nicht gelungen ist, konkrete ethische Normen aufzuzeigen, verbunden mit der Kirche und ihrer Spiritualität, in Richtung auf den von den Katholiken eingeleiteten und geförderten Wandel.“ (R/V 28) Auch SCANNONE führt die Schwierigkeiten einer notwendigen „Aktualisierung“ und „Inkulturation“ (R/V 90) der Soziallehre in Lateinamerika auf die (ideologische) Art und Weise zurück, wie manche Theoretiker die Soziallehre darstell(t)en: „Sie gaben ihr den Anstrich eines mehr oder minder geschlossenen Systems, abstrakt und ungeschichtlich, das sich allem Anschein nach nicht in erster Linie vom Evangelium herleitete, sondern beinahe ausschließlich auf eine bestimmte, deduktive und ungeschichtliche Auffassung des Naturrechts zurückging.“ Ähnlich warnt THEODOR HERR (TM 153–186) davor, den Menschen in Lateinamerika „durch fertige Rezepte, welche die kirchliche Soziallehre auch nicht besitzt“ (TM 180), helfen zu wollen.

VELÉZ sieht in seinem Beitrag (R/V 39–66)<sup>17</sup> die Schuld dafür in erster Linie bei den Befreiungstheologen, denen er verschiedene „Ideologisierungen“ vorhält, wie z. B. eine „ideologisierte vorrangige Entscheidung für die Armen“ (R/V 55), eine „ideologisierte Analyse der Wirklichkeit“ (R/V 57), eine „Ideologisierung der ‚Befreiung‘“ (R/V 58) etc., wohingegen die Soziallehre, „da sie von der Autorität gestützt wird . . . , von der ideologischen Ansteckung frei“ (R/V 48) sei. Ähnlich argumentiert auch POBLETE (TM 129–151): Die Befreiungstheologen, die bisher „die Isolation vorgezogen“ hätten (TM 148), müßten „den engen Rahmen der marxistischen Analyse sprengen“ (TM 143), damit mit ihnen ein Dialog geführt werden könne.

Echte Ansätze für einen fruchtbaren Dialog liefert Bischof KAMPHAUS in seinem Beitrag zur Essener Tagung (R/V 29–38). Er betont die Gemeinsamkeiten in der



Entstehung von Theologie der Befreiung und Soziallehre, welche sich wie jene „vorgängig zu einem ausformulierten System . . . als Reflexion der katholisch-sozialen Bewegung“ entwickelt habe, um „die Verantwortung des Glaubens wahrzunehmen angesichts erfahrener Ungerechtigkeit.“ (R/V 30) Er weist auch auf die „aufschlußreiche“ Parallele hin, daß selbst Repräsentanten dieser Bewegung, wie Bischof KETTLER, zumindest zeitweilig „von marxistischen und sozialistischen Ideen beeindruckt gewesen“ seien (ebd.), zumindest habe man dies den „roten Kaplänen“ oft genug vorgeworfen. Als wichtigsten Unterschied zwischen Soziallehre und Theologie der Befreiung nennt KAMPHAUS u. a. den stärkeren Systemcharakter der ersteren, in der es, wie er unter Berufung auf eine frühe Veröffentlichung von RATZINGER<sup>18</sup> meint, „wohl auch so etwas wie ‚ideologische‘ Elemente gebe“ (R/V 31): „Ratzinger resümiert die eigentliche Schwäche der katholischen Soziallehre: ‚Sie hat sich dem Faktum der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik zu formulieren versucht, die es so nicht geben kann.‘“ (R/V 32) Freilich habe in dieser Hinsicht seit dem Zweiten Vatikanum eine Entwicklung stattgefunden (R/V 32), wobei er sich zu der Frage veranlaßt sieht, wo denn in der deutschen katholischen Soziallehre die Postulate von *Gaudium et Spes* eingelöst worden seien (R/V 33). Auch wenn KAMPHAUS die „Gefahr monistischer Tendenzen“ und eines „politischen Messianismus“ (R/V 34–35) erkennt, würdigt er auf der anderen Seite die Theologie der Befreiung grundsätzlich positiv. In ihr werde menschliche Gesellschaft und Gottes Heil in die notwendige „realsymbolische Beziehung“ gebracht und es vollziehe sich eine fruchtbare, der Tendenz der privaten Innerlichkeit entgegenwirkende „Verleiblichung“ theologischer Begriffe (R/V 34).<sup>19</sup> „Von daher ist es ein Gebot der Stunde, die Soziallehre im Gespräch mit den Theologen der Befreiung weiter zu entwickeln und zu präzisieren.“ (R/V 35) Schließlich macht KAMPHAUS noch darauf aufmerksam, daß wir unsere kritische Haltung gegenüber Entwicklungen in Lateinamerika auch auf uns selbst beziehen müßten: „Was heißt zum Beispiel ‚Option für die Armen‘ in einem reichen Land wie dem unsrigen?“ (R/V 36)

Wie und auf welcher Grundlage der geforderte Dialog tatsächlich möglich ist, zeigen z. B. die Beiträge von SCANNONE und TERÁN DUTARI während des Treffens lateinamerikanischer und europäischer Wirtschaftswissenschaftler und Theologen (H 348–364 bzw. 365–388). Unter Berufung auf die Enzyklika *Laborem Exercens*, die TERÁN als „unglaublichen Fortschritt“ für die Soziallehre wertet (H 368),<sup>20</sup> erarbeiten sie Kriterien für die Wirtschaftsordnung, die in Richtung einer „echten Wirtschaftsdemokratie“ (H 355) umgestaltet werden müßte und verlangen eine Entideologisierung der Diskussion um die beiden einander gegenüberstehenden Wirtschaftssysteme (H 356). Zur Umsetzung der Soziallehre in Lateinamerika fordert TERÁN ähnlich wie SCANNONE in Essen (R/V 100) eine Stärkung ihrer Instrumente auf ortskirchlichem Niveau, zu denen er in besonderer Weise auch die Basisgemeinden rechnet (H 384, vgl. 498).

Ähnlich konstruktiv und offen für die lateinamerikanische Sicht sind auch die Beiträge der deutschen Moraltheologen FRALING und MIETH. In seinen grundsätzlichen wirtschaftsethischen Ausführungen (H 389–411) legt FRALING besonderes Gewicht darauf, daß sich die ethische Verantwortung nicht nur auf das wirtschaftliche Handeln des einzelnen (H 391–400), sondern auch auf die Frage der Bewertung und, wo nötig, Veränderung der wirtschaftlichen Ordnung und ihrer Strukturen (H 400–404) beziehe. MIETH meint in seinem ersten Beitrag (H 412–417), man dürfe weder hierzulande erprobte Wirtschaftsordnungen als Lösungsmodelle einfach exportieren (H 416), noch könne man in einer ethischen Theorie der Wirtschaft von der (neokonservativen) Annahme ausgehen, die Individuen seien nun einmal „egoistisch“ (H 417). Mit seiner positiven Würdigung der Strategie „selektiver Abkopplung“ und kritischen Einschätzung der bisherigen Entwicklungshilfe und -politik (H 425) in seinem zweiten Beitrag



„Die heutige Weltwirtschaftsordnung in der Perspektive der christlichen Soziallehre“ (H 418–433) kommt er befreiungstheologischen Grundpositionen sehr nahe.

HÜNERMANN zog aus der Erfahrung interdisziplinärer Diskussion während dieses für alle Beteiligten wohl sehr interessanten Treffens eine auch für die Soziallehre und die aus ihr abzuleitenden „operationalisierbaren“ Grundsätze (H. 501–502) äußerst wichtige Schlußfolgerung: „Die Einbeziehung philosophischer und theologischer Gedankengänge in die Beurteilung und Ausgestaltung der wirtschaftlichen Prozesse setzt voraus, daß Philosophie und Theologie nicht von einem abstrakten Konzept des menschlichen Wesens ausgehen, sondern dessen Geschichtlichkeit und seine sozialen und kulturellen Bedingungen berücksichtigen. Nur auf diese Weise kann eine adäquate und gleichzeitig fruchtbare Vermittlung zwischen den verschiedenen Disziplinen zustande kommen.“ (H 494) Umgekehrt müßten natürlich auch Wirtschaftswissenschaftler sich fragen lassen, von welchem Menschenbild sie ausgehen und ob die vielfach zugrundegelegte Vorstellung eines rational und egoistisch handelnden „homo oeconomicus“ dem christlichen Menschenbild entspreche (H 494–495).<sup>21</sup>

In der Zeit zwischen den drei Tagungen und der Veröffentlichung ihrer Ergebnisse wurde auch die zweite Instruktion der Glaubenskongregation „über die christliche Freiheit und die Befreiung“ (Libertatis Conscientia = LC) bekannt. Sie unterstützt eindeutig ein sehr offenes, auch für die Befreiungstheologie konsensfähiges Verständnis von Soziallehre: „Die soziale Unterweisung der Kirche ist entstanden aus der Begegnung der *Botschaft des Evangeliums* und ihrer Forderungen, ... mit den *Problemen, die sich aus dem Leben der Gesellschaft ergeben*. Indem man sich der Schätze der Weisheit und der *Humanwissenschaften* bediente, bildete sich *so etwas wie eine Lehre*, die den ethischen Aspekt jenes Lebens betrifft und die fachtechnischen Gesichtspunkte der Probleme berücksichtigt, ... Da diese Unterweisung wesentlich auf das Handeln ausgerichtet ist, entwickelt sie sich *entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte*. ... Sie bildet *kein geschlossenes System*, sondern bleibt *stets offen für neue Fragen*, die sich ständig stellen; sie erfordert den Beitrag jeglicher Begabungen, Erfahrungen und Kompetenzen.“ (LC 72; Hervorhebungen von mir.) Auch greift LC das Thema „Befreiung“ (LC 27–36) und seine theologischen Dimensionen (LC 44–60,99) positiv auf, fordert ein kirchliches Eintreten für (irdische) Gerechtigkeit (LC 63–63) einschließlich der Notwendigkeit struktureller Veränderungen (LC 75, 78, 88, 91), im äußersten Notfall auch mit Gewalt (LC 79, vgl. PP 13), bekräftigt die Option für die Armen, die kein Zeichen von „Partikularismus und Sektarismus“ sei (LC 68) und ruft zu einer neuen Solidarität auf: „Solidarität der Armen untereinander, Solidarität mit den Armen, zu der die Reichen aufgefordert sind, Solidarität der Arbeiter und mit den Arbeitern“ (LC 89).

Von einem solchen lehramtlich legitimierten Ausgangspunkt her sind umgekehrt auch Vertreter der Befreiungstheologie – weit davon entfernt, sich isolieren zu wollen – zu einer echten und konstruktiven Auseinandersetzung bereit: Nach Auffassung von C. und L. BOFF unterhält die Theologie der Befreiung zur Soziallehre „eine offene und positive Beziehung“: „In dem Maß, in dem die Soziallehre der Kirche die großen Orientierungen für das gesellschaftliche Handeln der Christen setzt, versucht die Theologie der Befreiung, einerseits diese Orientierungen in ihre Synthese einzubringen und andererseits sie auf kreative Weise für den konkreten Kontext der Dritten Welt zu entfalten.“<sup>22</sup> Auch in dem bekannten Aufsatz von C. BOFF, der immer nur einseitig mit dem Ziel zitiert wird, dessen vermeintlich pauschale Ablehnung der kirchlichen Soziallehre zu demonstrieren,<sup>23</sup> stellt dieser die Möglichkeit des Dialogs und der prinzipiellen Vereinbarkeit heraus: „Wenn man auf diese Weise die kS [katholische Soziallehre – G. K.] als ein offenes System versteht, dann besteht kein Widerspruch zwischen ihr und der TdB [Theologie der Befreiung – G. K.]. Im Gegenteil: die kS wäre



für die TdB ein Bereich der theologischen Beschäftigung, in dem sie sich selbst auf sinnvolle Weise situieren und bestätigen kann.<sup>44</sup>

C. BOFF hofft mit Recht, daß sich langfristig ein solch offenes Verständnis der Soziallehre, wie es ja auch von deutschen Sozialethikern (wie z. B. FRIEDHELM HENGSBACH,<sup>25</sup> PFÜRTNER und HEIERLE,<sup>26</sup> DREIER<sup>27</sup>) auf der Grundlage des Konzils immer wieder gefordert wurde, weiter durchsetzen wird, eine Hoffnung, die nach WALLRAFF im Wesen dieser Soziallehre als „Gefüge offener Sätze“ selbst begründet liegt: „Mag eine Kette von Assoziationen die Auffassung fortbestehen lassen, die katholische Soziallehre sei ein ausgefülltes System unmittelbar praktischer Imperative, ja sie sei ein Prototyp der lückenlosen Gesamtentwürfe. Tatsächlich ist sie vorsichtig und verhalten. Gewiß muß sie ihre Nähe zur Freiheit nicht zuletzt gegen ihre eigenen Freunde verteidigen. Aber das Offene ihrer Strukturen ist so betont, daß es sich immer wieder durchsetzt.“<sup>28</sup>

<sup>1</sup> Die auf der Tagung gehaltenen Vorträge sind dokumentiert in: ROOS, LOTHAR; VELÉZ CORREA, JAIME (Hg.): *Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre*. Unter Mitarbeit von KARL-JOSEF HOLLENDER. Mainz: Grünewald; München: Kaiser, 1987 (Entwicklung und Frieden – Wissenschaftliche Reihe 45). – 149 S. Im folgenden abgekürzt: „R/V“.

<sup>2</sup> Nach der Abschlusserklärung (R/V 146) hat offenbar auch KARDINAL BAGGIO einen Vortrag gehalten, der jedoch ohne Angabe von Gründen nicht abgedruckt ist. Ebenso fehlt in der u. g. Veröffentlichung der Tagung der Thomas-Morus-Akademie (s. Anm. 6) der Vortrag des afrikanischen Theologen B. BUJO, auf den KERSTIENS in seinem Beitrag Bezug nahm (S. 195).

<sup>3</sup> So HOLLENDER in seinem Bericht aus den Diskussionen (R/V 145). Die zweite Instruktion der Glaubenskongregation *Libertatis Conscientia* war zum Zeitpunkt der Tagung noch nicht bekannt; es kann sich also nicht um direkte Wiedergabe des Tagungsgeschehens handeln.

<sup>4</sup> Der vielbeachtete Beitrag von FRANZ KAMPHAUS: *Katholische Soziallehre in Deutschland und die Instruktion zu einigen Aspekten der Theologie der Befreiung* (R/V 29–38) ist auch mit geringfügigen Änderungen unter dem Titel *Die Verantwortung des Glaubens angesichts erfahrener Ungerechtigkeit. Zum Verhältnis von katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung*, in: Herder-Korrespondenz 40 (1986) 6, 282–286 abgedruckt.

<sup>5</sup> HÜNERMANN, PETER (Hg.): *En búsqueda de un diálogo: Primer Encuentro entre economistas y teólogos latinoamericanos y alemanes* (Tübingen 25 de Febrero – 9 de Marzo de 1985). / Editado por ... conjuntamente con el curatorio del Stipendienwerk Lateinamerika – Deutschland. Bonn: Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst, 1986. – 505 S. Im folgenden abgekürzt: „H“. Vgl. den kurzen Tagungsbericht von WEBER, HERMANN: *Wirtschaft und Moral. Ein Lateinamerika-Dialog*, in: Herder-Korrespondenz 39 (1985) 5, 201–213. Die Übersetzung der Zitate aus spanischsprachigen Veröffentlichungen stammen von mir.

<sup>6</sup> *Theologie der Befreiung – Option für die Armen oder Ideologie?* / Mit Beiträgen von WOLFGANG SCHOOP, GERMAN SCHMITZ, JOAO BATISTA LIBANIO, HORST GOLDSTEIN, FLORENCIO GALINDO, THEODOR HERR, RENATO POBLETE, IRENE DABALUS, FERDINAND KERSTIENS; hg. v. d. Thomas-Morus-Akademie Bensberg, Katholische Akademie in der Erzdiozese Köln. Bergisch-Gladbach: Thomas-Morus-Akademie, 1987 (Bensberger Protokolle 48). – 209 S. Im folgenden abgekürzt „TM“. Vgl. die kurze Notiz in: Herder-Korrespondenz 40 (1986) 3, 147–148.

<sup>7</sup> In DP 472–476 wurde in der (kolumbianisch-)römischen Endredaktion des eigentlich als endgültig verabschiedeten Dokumentes von Puebla der sicher bewußt verwendete Plural „Soziallehre der Kirche“ („enseñanzas sociales“) durch den Singular „Soziallehre der Kirche“ („doctrina social“) ersetzt: FISCHER-BRAMKAMP, ADOLF: *Opfer der*



Zensur, in: Publik-Forum 9 (1980) 3, Sonderbeilage, IV. Vor dem Hintergrund des bekannten, auch in Lateinamerika verbreiteten Artikels von CHENU, MARIE-DOMINIQUE: *Die „Soziallehre“ der Kirche*, in: Concilium 16 (1980), 715–718, wird die theologische Bedeutung solcher Sprachregelungen klar.

<sup>8</sup> Der Zusatz „ohne daß sie jedoch irdischen Fortschritt und das Wachsen des Reiches Christi verwechselt“ (vgl. GS 39) stammt ebenfalls von der nachträglichen Überarbeitung des Dokuments: FISCHER-BRAMKAMP 1980, III.

<sup>9</sup> Auch die von der Comisión Episcopal del Departamento de Acción Social del CELAM autorisierte und von PIERRE BIGO und FERNANDO BASTOS DE AVILA redigierte Veröffentlichung *Fe cristiana y compromiso social. Elementos para una reflexión sobre América Latina a la luz de la doctrina social de la Iglesia*, Peru: CELAM, 1981, gibt ein sehr differenziertes und letztlich konsensfähiges Bild, wie in der Sichtweise des CELAM eine Anwendung der Soziallehre auf Lateinamerika möglich wäre. Trotz ihres deutlichen, nicht immer ideologiefreien Anti-Marxismus (vgl. S. 353–381) und gelegentlicher pauschaler Seitenhiebe gegen die „Volkskirche“ (S. 137) und die Theologie der Befreiung (S. 139–147) leistet sie einen hilfreichen Beitrag zu einem möglichen Dialog von Soziallehre und Theologie der Befreiung in Lateinamerika, hinter den manche der in Essen vorgetragenen Positionen wieder weit zurückfallen. Z. B. kann die in *Fe cristiana y compromiso social* geforderte theologische Methode (S. 138–139) sicher auch von der Theologie der Befreiung als die ihre wiedererkannt werden.

<sup>10</sup> EICHER, PETER: „Ihr habt mich nicht aufgenommen.“ Zum kirchlichen Kampf um die Theologie der Befreiung, in: ders. (Hg.): *Theologie der Befreiung im Gespräch*. München: Kösel, 1985, 107–125, hier: 113.

<sup>11</sup> Vgl. z. B. FRECKENHORSTER KREIS: *Kardinal Höffner muß widersprochen werden*, in: Publik-Forum 13 (1984) 23, 19–22.

<sup>12</sup> HÖFFNER, JOSEPH: *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?* / Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1984 (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 11), 6. Leider macht HÖFFNER nicht deutlich, ob er hier als ehemaliger Professor für christliche Gesellschaftslehre oder als Vertreter des Lehramtes spricht.

<sup>13</sup> FLORENCIO GALINDO ist Referent für Öffentlichkeitsarbeit und Dokumentation bei Adveniat in Essen.

<sup>14</sup> So THOMAS KRAMM in seinen *Anmerkungen* (ZMR 69 [1985], 312–314) zu ROOS, LOTHAR: *Befreiungstheologien und Katholische Soziallehre*. 2 Hefte. / Hg. v. d. Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach. Köln: J. P. Bachem (Kirche und Gesellschaft 119–120). Wie fern manche Teilnehmer der Tagung in Essen der Situation in Lateinamerika, v. a. in Brasilien offenbar waren, wird auch aus der Bemerkung aus dem Diskussionsbericht deutlich, daß die Frage, wie die Kirche die Gründung von Gewerkschaften unterstützen, bzw. wie diese dann aussehen sollten, „in den nächsten 5, 10 oder 20 Jahren“ anstünde (R/V 142).

<sup>15</sup> Zum Paradigmenwechsel von einer „Theologie der Entwicklung“ zu einer „Theologie der Befreiung“, der nicht auf ideologische Einflüsse, sondern primär auf Erfahrung, wissenschaftliche Erkenntnis und eine neue Spiritualität zurückzuführen ist, vgl. z. B. SCHÖPFER, HANS: *Lateinamerikanische Befreiungstheologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1979, 40–43 u. ZWIEFELHOFER, HANS: *Zum Begriff der Dependenz*, in: RAHNER, KARL (Hg.): *Befreiende Theologie: Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer, 1977, 34–45.

<sup>16</sup> RAUSCHER, ANTON: *Die katholische Soziallehre in Medellin und Puebla*. in: SCHÖPFER, HANS; STEHLE, EMIL L. (Hg.): *Kontinent der Hoffnung. Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen; Beiträge und Berichte zur 3. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Puebla 1979*. München: Kaiser; Mainz: Grünewald, 1979, 132–147, hier: 132. Welch bedeutende Rolle die Katholische Soziallehre in manchen Ländern Lateinamerikas



gespielt hat, könnte z. B. anhand des schon 1922 als „Kopf der Katholischen Aktion“ gegründeten „Secretariado Social“ in Mexiko, das in der offiziellen Gründungsurkunde als „Wächter und Interpret der Katholischen Soziallehre“ bezeichnet wurde, aufgezeigt werden. Vgl. ALVEAR ACEVEDO, CARLOS: *La iglesia de México en el periodo 1900–1962*, in: ALCALÁ ALVARADO, ALFONSO (Hg.): *México / Hg. i. A. d. CEHILA*. Salamanca/Spainen: Sigueme; México D.F.: Paulinas, 1984 (Historia General de la Iglesia en América Latina 5, 312–341, hier: 340 – u. GARCIA, JESÚS: *La iglesia desde el Concilio Vaticano II y Medellín*, in: ebd., 361–466, hier: 442–443. Schließlich bezeugt auch die interessante Persönlichkeit des langjährigen Leiters des Secretariado Social, PEDRO VELÁZQUEZ, der in Medellín den Schritt zur Befreiungstheologie mitvollzog, den allmählichen, auf der Soziallehre aufbauenden Lernprozeß, der zur Ablösung des Begriffs „Entwicklung“ durch „Befreiung“ führte. Vgl. die Biographie seines Bruders: VELÁZQUEZ H., MANUEL: *Pedro Velázquez H., Apóstol de la Justicia*, México D. F.: Jus, 1978.

<sup>17</sup> Der inhaltlich anspruchsvolle Beitrag von VELÉZ CORREA ist leider so schlecht übersetzt, daß man manche Sätze mehrfach lesen muß. Eine Kostprobe: „Ursache und Erklärung der hier aufgezeigten Widerstände gegen die kirchliche Soziallehre können zusammengefaßt werden in der Verwirrung der nachfolgenden Ersetzung des ‚theologischen‘ Begriffes der Befreiung durch einen ‚ideologisierten‘ Begriff derselben.“ (R/V 64) Auch ist mit „tercerismo“ nicht „Drittrangigkeit“ gemeint (R/V 63), sondern die von seiten mancher Befreiungstheologen kritisierte Option der Soziallehre für einen eigenständigen, christlichen „Dritten Weg“ jenseits von Kapitalismus und Kommunismus, eine Option, die letztlich nicht zu den notwendigen grundlegenden Veränderungen führe, sondern dazu beitrage, die bestehenden ungerechten Strukturen zu legitimieren. Auch im Beitrag von POBLETE (TM 146) ist das entsprechende Adjektiv „tercerista“ mit „tertiär“ falsch und unverständlich wiedergegeben. Schließlich dürfte einer überwiegend großen Mehrheit der deutschen Leser nicht klar sein, daß mit der im Beitrag von VELÉZ CORREA häufig verwendeten Abkürzung I.D.F., die nirgendwo erklärt wird, die erste Instruktion der Glaubenskongregation (Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe) „über einige Aspekte der Theologie der Befreiung“ gemeint ist, zumal sie in den anderen Beiträgen auch unter „Instruktion“ oder „Libertatis Nuntius“ zitiert wird.

<sup>18</sup> KAMPHAUS zitiert RATZINGER, JOSEPH: *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, in: BISMARCK, KLAUS VON; DIRKS, WALTER (Hg.): *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart: Kreuz; Mainz: Grünewald, 1964, 24–30.

<sup>19</sup> Offenbar hatte KAMPHAUS in der sich anschließenden Diskussion einen schweren Stand. Ihm wurde entgegengehalten, „die Theologie der Befreiung sei so wenig eine Verleblichung irgendwelcher Begriffe wie die Katholische Soziallehre. Verleblichen können eine Lehre einzelne Personen, wie Heinrich Brauns, der sicher die Katholische Soziallehre verleiblicht hat als katholischer Priester [...]“ (R/V 133)

<sup>20</sup> Die Enzyklika *Laborem Exercens* wird von Befreiungstheologen allgemein sehr positiv rezipiert. Vgl. z. B. ALDUNATE, JOSÉ u. a.: *Primat der Arbeit vor dem Kapital. Kommentare zur Enzyklika „Laborem Exercens“ aus der Sicht der Kirche Lateinamerikas*, Münster: liberación, 1983; DUSSEL, ENRIQUE: *Ética comunitaria*, Madrid: Paulinas, 1986 (Colección Cristianismo y Sociedad), v. a. 225, 264 u. ö. Aber auch darüber hinaus setzen sich Befreiungstheologen sehr viel intensiver mit der Soziallehre auseinander, als man offenbar hierzulande annimmt, und rezipieren und aktualisieren sie in bezug auf Lateinamerika. Vgl. allein: ANTONCICH, RICARDO: *Los cristianos ante la injusticia. Hacia una lectura latinoamericana de la doctrina social de la iglesia*, Bogotá: Grupo social, 1980 u. ders.; MUNÁRRIZ, JOSÉ MIGUEL: *La doctrina social de la iglesia*, Madrid: Paulinas, 1987.

<sup>21</sup> Der von HÜNERMANN herausgegebene Dokumentationsband der Tagung des Stipendienwerks Lateinamerika–Deutschland ist auch noch unter vielen weiteren Aspekten



interessant, die hier nicht aufgegriffen werden konnten. So berichtet HÜNERMANN z. B. aus der Diskussion, die lateinamerikanischen Teilnehmer hätten den deutschen Wirtschaftswissenschaftlern die Aufgabe nahegelegt, die Konsequenzen ihres eigenen Systems auf die Ökonomien der Länder der Dritten Welt besser zu erforschen (H 499). Auch habe sich interessanterweise in der Diskussion um den von den Industrieländern gegen die Entwicklungsländer praktizierten Protektionismus der Spieß herumgedreht: Hier seien es die Lateinamerikaner gewesen, die die Fahne des freien Marktes hochhielten, bzw. betonten, solche protektionistischen Maßnahmen seien für Lateinamerika weit notwendiger als für Europa (H 500).

<sup>22</sup> BOFF, CLODOVIS; BOFF, LEONARDO: *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf: Patmos, 1986, 49. Ähnlich DUSSEL 1986, 232–233.

<sup>23</sup> HÖFFNER (1984, 6, 9, 13, 21, 25–26), ROOS (R/V 74) und RAUSCHER (R/V 106, 113) verwenden seine Aussagen, in denen er eine bestimmte, v. a. die von neokonservativen Gruppierungen in Lateinamerika rezipierte Soziallehre kritisiert und sie als ein „geschlossenes System“ einer Soziallehre als „offenes System“ gegenüberstellt, zum Nachweis für dessen vermeintlich grundsätzliche und pauschale Ablehnung der Soziallehre überhaupt. Ganz anders vgl. SCANNONE (R/V 88).

<sup>24</sup> BOFF, CLODOVIS: *Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung. Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis?*, in: *Concilium* 17 (1981) 12, 775–780.

<sup>25</sup> Vgl. z. B. HENGSBACH, FRIEDHELM: *Drei Typen katholischer Soziallehre*, in: *Orientierung* 46 (1982) 11, 132–135.

<sup>26</sup> PFÜRTNER, STEPHAN H.; HEIERLE, WERNER: *Einführung in die katholische Soziallehre*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

<sup>27</sup> DREIER, WILHELM: *Sozialethik*, Düsseldorf: Patmos, 1983 (Leitfaden Theologie 9), v. a. 7–22.

<sup>28</sup> WALLRAFF, HERMANN JOSEF: *Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen*, in: Ders., *Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung*, Köln: Bachem, 1968, 9–34, hier: 34.



SYMPOSION „NEGRO E IGREJA NO BRASIL“,  
SALVADOR DA BAHIA

Vom 3. bis 6. September 1987 fand in Salvador da Bahia (Brasilien) das Symposium „Negro e igreja no Brasil“ statt, ausgerichtet von der brasilianischen Equipe der CEHILA (Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte) und der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universidade Federal da Bahia (UFBA). Anlaß zur Themenwahl des Symposions gaben die bevorstehende 100-Jahr-Feier der Abschaffung der Sklaverei in Brasilien (1888–1988) und die „Campanha da Fraternidade 1988“ der Brasilianischen Bischofskonferenz, die das Augenmerk von Kirche und Gesellschaft auf die Situation der schwarzen Bevölkerung in Brasilien lenken will. Darauf wies Prof. Dr. JOSÉ OSCAR BEOZZO (Lins) bei der Eröffnung hin.

Das Symposium hatte drei Perspektiven, eine historische, eine systematisch-theologische und eine pastorale. An den Vormittagen wurden die historischen Vorträge gehalten und diskutiert; Themen waren: Die Sklaverei in der Geschichte Lateinamerikas (J. O. BEOZZO); Kirchliche Quellen zur Sklaverei im kolonialen Brasilien (E. HOORNAERT); Sklaven in den Frauenklöstern der Kolonialzeit (V. ALTOÉ); Sklaverei und die Orden in São Paulo im 18. Jahrhundert (M. L. MARCÍLIO); Der Alltag der schwarzen Sklaven in Salvador im 19. Jahrhundert (K. MATTOSO); Die Haltung der Kirche zur Abolition (R. AZZI); Der Befreiungsprozeß der Sklaven in den Klöstern (H. FRAGOSO).

Die systematisch-theologische Arbeit an den Nachmittagen gruppierte sich um zwei Hauptvorträge von FRANCISCO VAN DER POEL („FREI CHICO“) über die Afrobrasilianische Religiosität und von ANTONIO APARECIDO DA SILVA über „Teologia Negra“. Verschiedene Anthropologen, Soziologen und Theologen kommentierten in kürzeren Stellungnahmen diese beiden Hauptreferate und eröffneten so eine sehr lebendige Debatte. Unverkennbar ist, daß die Kirche in Brasilien nach einer positiven, um Verständnis und Wiedergutmachung bemühten Haltung gegenüber dem religiösen Synkretismus der schwarzen Bevölkerung sucht und daß in Brasilien eine autochthone schwarze Theologie zu keimen begonnen hat. ANTONIO APARECIDO DA SILVA, vielleicht der beeindruckendste Referent dieser Tagung, ist selbst Schwarzer und derzeit Dekan der Theologischen Fakultät von São Paulo. Die beiden Hauptvortragenden traten abends nochmals vor einem großen Publikum auf, Vertretern der Gemeinden von Salvador und Angehörigen der schwarzen Volksbewegungen; hier dominierte die praktische, pastorale und politische Perspektive.

Am Sonntagnachmittag, 6. September, fand im Benediktinerkloster von Salvador zum Abschluß des Symposions ein Gottesdienst zum Gedenken an P. FRANÇOIS MARIE DE L'ESPINAY († 1985) statt. L'ESPINAY, einst Beauftragter der Französischen Bischofskonferenz für die in Lateinamerika wirkenden französischen Priester mit Sitz in Cuernavaca (Mexiko), war als Ruheständler in einer bewußten Entscheidung nach Salvador da Bahia gezogen und hatte hier noch viele Jahre als Pfarrer einer unmittelbar am Meer gelegenen Vorortkirche gewirkt. In jener Stadt Amerikas, die mehr als alle anderen von der Sklaverei gezeichnet worden ist, hat er, wie in vielen Zeugenaussagen deutlich wurde, still und beharrlich für eine ökumenische Haltung der katholischen Kirche gegenüber der afrobrasilianischen Religiosität gearbeitet.

Würzburg

Johannes Meier



## INTERNATIONALE KONFERENZ ÜBER BUDDHISTISCH-CHRISTLICHEN DIALOG, BERKELEY/KALIFORNIEN

Mit der Teilnahme von über 600 Wissenschaftlern hat der dritte Internationale Kongreß „*Buddhism and Christianity: Towards the Human Future*“ vom 10. bis 15. August 1987 an der Graduate Theological Union (GTU) in Berkeley ein intensives Forum zur Standortbestimmung des gegenwärtigen buddhistisch-christlichen Gesprächs geboten. Den Auftakt setzte ein Gespräch über „Dialog und Freundschaft“ zwischen dem Mönch WALPOLA RAHULA, Kanzler der Kelaniya Universität in Sri Lanka, und PROF. E. PERRY, Northwestern University, die sich einander in der Rolle eines „kalyanamitta“ (liebenswürdigen, geistlichen Freundes) sahen. Solche hörende Aufmerksamkeit füreinander sollte die dichtgefüllten Tage begleiten.

Im Wechsel von Dialoggruppen und der Präsentation von Forschungspapieren wurde ein so weites Spektrum abgedeckt, daß hier nur stichpunktartig die Themen der Dialoggruppen genannt werden können:

1. ‚Buddhismus in Amerika‘, maßgeblich von den Forschungen G. MELTONS über buddhistische Mission im Westen (Entstehen einer pazifischen Kultur) sowie religiöse Neubildungen bereichert.

2. ‚Verursachung in Buddhismus und Christentum‘, mit dem Versuch, anhand der Referate von R. NEVILLE, D. KALUPAHANA und S. ODIN ein Gespräch über die Schöpfung „ex nihilo“ und die Theorie des bedingten Entstehens (pratytyasamutpāda) zu beginnen.

3. Unter Leitung von J. MARALDO bot ‚Vergleichende Hermeneutik‘ Studien zur Textinterpretation, zu zentralen hermeneutischen Begriffen wie „upāya“ (rechtes Mittel) und zum Verhältnis der beiden Testamente (AT – NT) und der Hauptrichtungen des Hinayāna und Mahāyāna als Interpretationskategorien.

4. Die Themen ‚Koreanische Minjung Theologie und Buddhismus‘, ‚Befreiungstheologie und Buddhismus‘, ‚Religion und Gewalt‘ und ‚Buddhismus im heutigen China‘ analysierten die gesellschaftliche Situation Asiens und ihre Voraussetzungen in der religiösen Prägung.

5. Ausgehend von religiöser Praxis fanden sich im Arbeitskreis ‚Mönchtum‘ (M. AUGUSTINE, J. LECLERQ, A. SHARMA, N. WOLF) viele Berührungspunkte, aber auch die Anfrage nach dem Adressaten liturgischer Invokationen. Eine eigene Kommission soll künftige Mönchstreffen vorbereiten und den spirituellen Austausch fördern.

6. Die Gruppen ‚Philosophisch-Theologische Grundlagen für den buddhistisch-christlichen Dialog‘ (J. VAN BRAGT, J. COBB, J. HEISIG, M. HONDA, S. YAGI) und ‚Śūnyata und Kenosis‘ (M. ABE, T. NOBUHARA, S. ODIN, H. OTT) kreisten um zentrale Themen wie die Gottesproblematik und die Erfahrung des „Absoluten Nichts“, berührten aber auch Fragen der Tiefenpsychologie und benannten die Hindernisse eines Dialogs.

7. Zu erwähnen sind schließlich die Gruppen ‚Reliquien und Bilder in Buddhismus und Christentum‘, ‚Religion und Heilung‘, ‚Frauen in Buddhismus und Christentum‘ und die bereits seit längerer Zeit konstituierte ‚Cobb-Abe‘-Gruppe.

Bei einer primär als Arbeitstagung konzipierten Konferenz läßt sich nur schwerlich von Höhepunkten berichten, jedoch sollten einige Tendenzen vermerkt werden. M. ABE sprach in einer faszinierenden Vision von der „grundlosen Offenheit“ der Wirklichkeit als Ermöglichungsgrund des religiösen Pluralismus: Dynamik des Geistes zeigt sich in der Offenbarung, wie auch in der Leere des letzten Grundes als „positionslose Position“ und vermag darum verschiedene Positionen in dynamischer Harmonie zu integrieren. Buddhistische Sprecher suchten im Christentum nach einem



„femininen“ Element (M. ABE, D. MITCHELL) eines empfangenden, hörenden Glaubens gegenüber der Sicherheit der ausdrücklichen Offenbarung, während an den Buddhismus von mehreren Seiten die Anfrage nach einem Konzept der „Person“ und nach einer dem Weg zur Befreiung zuvorkommenden, ungeschuldeten „Gnade“ gestellt wurde. Ebenso harren die Fragen nach Zeit (H. OTT) und Geschichtlichkeit einer tieferen Betrachtung.

Einen Rahmen zu dieser wissenschaftlichen Gruppenarbeit bildeten die Morgen- und Abendkonferenzen im Plenum. Die Professoren HUSTON SMITH, MASAO ABE, MASATOSHI DOI, DAVID KALUPAHANA und DOBOOM TULKU als Repräsentant des DALAI LAMA prägten die morgendlichen Einführungen durch ihre reiche Lebenserfahrung, während die Abende dem direkten Gespräch zwischen Vertretern beider Traditionen zu aktuellen Problemen gewidmet waren: Frieden (Metropolit MAR GREGORIOS; TAI SITU RINPOCHE), Meditation und Gebet (Bruder DAVID STEINDL-RAST; Meister HSUAN HUA), Tod (J. COBB; TETSUO UNNO), Rolle der Frau (R. RUETHER; Schwester AYYA KHEMA; R. GROSS; U. KING), Ethik (A. SUMEDHO; L. GILKEY). In der Lebendigkeit dieser Dispute, der persönlichen trans-kulturellen Horizonte der Redner und ihrem Bemühen um Annäherung der Standpunkte wurde am ehesten die Ausrichtung des Konferenzthemas „auf eine menschliche Zukunft“ deutlich.

Neben dem wissenschaftlichen Programm bot sich auf dem weitläufigen Campus der von neun protestantischen und katholischen Institutionen getragenen Fakultät (unter Angliederung von orthodoxen, jüdischen und buddhistischen Instituten) Gelegenheit zu persönlichen Kontakten. Von den wenigen deutschsprachigen Teilnehmern wurde dabei die geringe Präsenz des buddhistisch-christlichen Dialogs im deutschen Sprachraum angemerkt, wie auch allgemein das sehr geringe Engagement von Katholiken, wobei vor allem eine aktive Mitarbeit des Vatikanischen Sekretariats für die Nichtchristen der Bedeutung des Treffens angemessen erschienen wäre. Dies sei angemerkt auf dem Hintergrund der Tatsache, daß sich verschiedene synkretistische Gruppen, wie die Unification Church des Rev. MOON, hier den Buddhisten als „christliche“ Gesprächspartner anboten. Wünschenswert gewesen wäre sicherlich auch mehr Raum des unmittelbaren geistlichen Austauschs über die wenigen Präsentationen von buddhistisch/christlichen Gebetsformen hinaus. Möglicherweise sollte man dazu aber in komplementärer Schau auf das interreligiöse Gebetstreffen am Mt. Hiei in Japan blicken, welches fast gleichzeitig stattfand.

Bonn

Michael Fuß



THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN  
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT  
IM AKADEMISCHEN JAHR 1986/87

*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

**Wolff, Roland:**

Die Spiritualität der Taufe bei Cyrill von Jerusalem.

(Diplomarbeit, Prof. Gessel, April 1987)

BOCHUM/RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

**Broszio, Gabriele:**

Die Frau als Trägerin häretischer Bewegungen.

(Staatsarbeit, Prof. Geerlings, Juni 1987)

**Bruns, Peter:**

Christologie nach syrischer Sprachstruktur – Ein Beitrag zum Christusbild Aphrahats, des Persischen Weisen.

(Dissertation, Prof. Geerlings, in Bearbeitung)

**Germing, Sabine:**

Die Auslegung von Proverbien 8,22 bei Athanasius von Alexandrien und Marcell von Ancyra.

(Staatsarbeit, Prof. Geerlings, Juli 1986)

**Konetzny, Gabriele:**

Jungfrauen- und Witwenweihe in der Alten Kirche.

(Staatsarbeit, Prof. Geerlings, Juni 1987)

**Scheitza, Angelika:**

Apartheid und christlicher Glaube.

(Staatsprüfung, Prof. Stegmann, in Bearbeitung)

**Scholten, Alfons:**

Das kirchliche Lehramt und die Entwicklungsproblematik seit dem II. Vatikanischen Konzil.

(Staatsprüfung, Prof. Stegmann, Februar 1986)



**Schönberger, Dietmar:**

Kirche und Entwicklungsproblematik seit dem II. Vatikanischen Konzil.  
Von der Forderung nach Wirtschaftshilfe zur „Theologie der Befreiung“.  
(Staatsprüfung, Prof. Stegmann, Mai 1986)

**Starzonek, Gabriele:**

Die reiche Frau in der Alten Kirche.  
(Staatsarbeit, Prof. Geerlings, Juni 1987)

**Thönnies, Hans-Werner:**

Kirche und Welt bei Tertullian.  
(Dissertation, Prof. Geerlings, in Bearbeitung)

**BONN/RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN**

**Baake, Klemens:**

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung in der Perspektive der  
Theologie Karl Rahners.  
(Dissertation, Prof. Jorissen, in Bearbeitung)

**Burian, Walter:**

Japanisch-shintoistische Volksfrömmigkeit und ihre Relevanz für die christ-  
liche 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 Gegen-  
wart.  
(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)



**Sturm, Wilhelm:**

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

(Dissertation, Prof. Mayer, in Bearbeitung)

**Aebischer, René:**

Krankheit und Gesundwerdung. Leiderfahrung im bantu-rwandesischen Kontext. Eine Hinführung zum Dialog zwischen bantu-rwandesischer und biblischer Anthropologie.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1987)

**Ammann, Daniel:**

Das Fastenopfer als Wegbereiter für den Dialog der Ortskirchen. Eine kritische Würdigung an Hand seiner Aufbauhilfe in Peru und der Bildungsarbeit in der Schweiz.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1987)

**Arnold, Markus:**

Kontext und Moral. Zur Korrelation von Weltethik und Heilsethos.

(Dissertation, Prof. Friedli, 1987)

**Bau, Trang Ngoc:**

L'inculturation de la foi au Vietnam marxiste actuel.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

**Frick-Thommen, Hansjörg:**

Meditation im Vorfeld der Friedensarbeit. Ein Beitrag der 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-Neubauer, Irene:**

Rassismus und Sexismus, Strukturelle Parallelen.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1987)

**Jungo, Christian:**

La Morphologie méthodologique du rapport „Science des religions – Théologie chez Mircea Eliade.

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

**Kalamba Mutanga, Joseph:**

Des „territoires de mission“ aux „Eglises africaines majeures“. Essai de théologie locale d'après Jean-Marc Ela.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1987)



**Mueller, Regina:**

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

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1987)

**Park, Il Young:**

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

(Dissertation, 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. Un Approche à l'anthropologie culturelle et les conséquences pastorales.

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

HANNOVER/UNIVERSITÄT HANNOVER

**Usarski, Frank:**

Die Stigmatisierung neuer spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland.

(Dissertation, Prof. Seiwert, in Bearbeitung)

MAINZ/JOHANNES-GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ

**Neymeyr, Ulrich:**

Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte.

(Dissertation, Prof. Baumeister, abgeschlossen)

**Röhrig, Gabriele:**

Die Heimholung der Toten. Christliches Begräbnis und Ahnen(ver)ehrung bei den Shona in Zimbabwe.

(Diplomarbeit, Prof. Becker, WS 85/86)

**Schmidt, Wolfram:**

Der Missionsversuch der Jesuiten am Sambesi 1879–1886.

(Diplomarbeit, Prof. Frank, in Bearbeitung)

MÜNSTER/WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

**Gierschek, Georg:**

Ricoldus de monte crucis florentinus: Contra legem Saracenorum.

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

**Issum, Marie-Helene van:**

Aufgabe und Funktion der Laien in der Kirche Ostafrikas. Entwicklung zwischen Katechisten und Basisgemeinde.

(Staatsarbeit, Prof. Lengsfeld, Januar 1987)



**Pulsfort, Ernst:**

Christliche Ashrams in Indien: Zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlandes.

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

**Tinnefeld, Annette:**

Nichtchristliche Religionen in theologischer Sicht.

Überlegungen für einen Dialog.

(Staatsarbeit, Prof. Lengsfeld, Dezember 1986)

PADERBORN/UNIVERSITÄT-GESAMTHOCHSCHULE PADERBORN

**Rediker, Detlef:**

Gemeinden im Kontext – Ein Vergleich von Basisgemeinden in Lateinamerika und auf den Philippinen als Beitrag zu einer vergleichenden Pastoraltheologie.

(Staatsarbeit, Prof. Mette, November 1986)

REGENSBURG/UNIVERSITÄT REGENSBURG

**Agu, Charles:**

The Challenges of Secularization for the Church Among the Igbo People of Nigeria.

(Dissertation, Prof. Petri, abgeschlossen)

**Omenka, Nicholas:**

The School in the Service of Evangelization: Catholic Impact on Formal Education in Eastern Nigeria, 1886–1950.

(Dissertation, Prof. Benz, abgeschlossen)

ST. AUGUSTIN/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE SVD ST. AUGUSTIN

**Djulei, Wilhelm:**

Die Sozialtätigkeit der katholischen Kirche in Nusa Tenggara Timur (Indonesien).

(Lizentiatsarbeit, Prof. Müller, in Bearbeitung)

**Foerster, Norbert:**

Weltkirchliche Aspekte in der Kommunionkatechese.

(Diplomarbeit, Prof. Prawdzik, Juni 1987)

**Hering, Wolfgang SAC:**

Die Arbeit der Pallottiner in Kamerun von 1890 bis 1915.

(Dissertation, Prof. Rivinius, in Bearbeitung)

**Pedo, Wilhelm:**

Die koranische und biblische Christologie. – Ein Versuch zum Aufbau der friedlichen religiösen Koexistenz zwischen Islam und Christentum in Indonesien.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Bettscheider, in Bearbeitung)



**Sutter, Ludwig:**

Evangelisation ethnischer Minderheiten im Kontext der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Praxis und Theorie des brasilianischen Indianermisionsrates (CIMI).

(Dissertation, Prof. Bettscheider, in Bearbeitung)

**Üffing, Martin:**

Inkulturation – die Bedeutung des Begriffs und Folgerungen daraus für das Verhältnis Universalkirche-Partikularkirchen.

(Diplomarbeit, Prof. Bettscheider, April 1987)

**TÜBINGEN/UNIVERSITÄT TÜBINGEN****Kasper, Gabriele:**

Inkulturation – Kontextualisierung – Evangelisierung der Kultur. Eine zweite Phase in der Theologie der Befreiung.

(Diplomarbeit, Prof. Hünemann, in Bearbeitung)

**Nkurunziza, Deusdedit:**

African understanding of life. A basis for a biblical-systematic vitalistic christology.

(Dissertation, Prof. Hünemann, in Bearbeitung)

**Peralta, Pablo:**

Die grundsätzlichen Beziehungen des Menschen und seine Offenheit für Gott in einer säkularisierten Welt nach Bernhard Welte.

(Dissertation, Prof. Hünemann, in Bearbeitung)

**Silva, Joaquin:**

Kirche und Politik in der Ekklesiologie Lateinamerikas.

(Dissertation, Prof. Hünemann, in Bearbeitung)

**WÜRZBURG/JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG****Denner Peter:**

Die Ausländerpolitik der CDU/CSU und Ausländerpolitik betreffende kirchliche Stellungnahmen – ein sozioethischer Vergleich.

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, April 1987)

**Epple, Gertrud:**

Der Boykott als Methode des gewaltfreien Widerstandes – eine sozioethische Untersuchung.

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, Oktober 1987)

**Heeg, Michael:**

Befreiung von personaler und struktureller Gewalt.

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, April 1987)

**Lehr, Stephanie:**

Die Katechumenatspraxis im Sektor Lendu der Diözese Bunia/Zaire. Analyse und Kritik unter Einbeziehung der Sicht der Betroffenen.

(Dissertation, Prof. Zerfaß, in Bearbeitung)



**Müller, Karin:**

Die vergewaltigte Göttin – Gynethische Perspektiven für eine menschliche Gesellschaft.

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, April 1987)

**Müller, Thomas:**

Christologie der Befreiung: Die Existenz Jesu als politisches Problem der Gegenwart bei J. Cone.

(Diplomarbeit, Prof. Klinger, 1984)

**Patermann, Gabriele:**

Befreiung und Umkehr in der Theologie Leonardo Boffs.

(Diplomarbeit, Prof. Klinger, 1986)

**Ri, Jemin:**

Wonhyo und das Christentum – Ilshim als personale Kategorie.

(Dissertation, Prof. Klinger, 1985)

**Rickelhoff, Thomas:**

Jesus als Prophet bei den Muslimen: Ein Grundproblem des christlich-islamischen Dialogs.

(Diplomarbeit, Prof. Klinger, 1986)

**Röhner, Susanne:**

Der Armutsbegriff bei E. Cardenal.

(Diplomarbeit, Prof. Klinger, 1984)

**Scharl, Wolfgang:**

Die kirchliche Forderung nach der Bildung eines neuen Menschen (De justitia in mundo, 52). Perspektiven einer Alphabetisierung in der ersten Welt.

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, Oktober 1987)

**Schöller, Wolfgang:**

Carlos Mesters. Seine Exegese und Rede von Jesus Christus.

(Diplomarbeit, Prof. Klinger, 1985)

**Steinert, Hermann:**

Begegnung und Erlösung. Der soteriologische Aspekt im philosophischen Denken M. Bubers.

(Diplomarbeit, Prof. Klinger, 1984)



**Beyerhaus, Peter:** *Krise und Neuaufbruch der Weltmission. Vorträge, Aufsätze und Dokumente.* Verlag der Liebenzeller Mission/Bad Liebenzell 1987; XI + 316 S.

Es ist bemerkenswert, mit welcher Folgerichtigkeit und Stetigkeit der Vf., Ordinarius für Missionswissenschaft und Ökumenische Theologie in der Evang.-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, Krisen und Neuaufbrüche der Weltmission im letzten Vierteljahrhundert literarisch begleitet hat. Nicht nur die Bibliographie (298ff), sondern auch die Zeittafel, die dem vorliegenden Band beigegeben ist (302ff), macht dies Faktum anschaulich. Alle für den Vf. wichtigen Weichenstellungen oder Akzentverschiebungen im weit gefaßten Bereich der Weltmission in Gestalt von Konferenzen, Erklärungen usw. seit 1961 sind hier aufgezählt. Kaum eine von ihnen ist ohne Kommentar, Kritik, gegebenenfalls auch Kampfansage aus Tübingen geblieben. Damit dem Nichteingeweihten keine Verwechslungen unterlaufen, wird sicherheitshalber mittels unterschiedlicher Schriftart zwischen Ereignissen im Bereich der dem Ökumenischen Rat der Kirchen verbundenen Missionen und dem – wiederum weit gefaßten – evangelikalischen Bereich unterschieden. Wo die Sympathien des Vf.s liegen, bleibt niemals unklar. Daß in diesen 26 Jahren sich auch im katholischen und orthodoxen Umfeld Erwähnenswertes abgespielt haben könnte, erfährt der Leser freilich nicht – zwei beiläufige Erwähnungen des Vaticanum II ausgenommen.

Zum besseren Verständnis dieses Sammelbandes, auch im Vergleich zu ähnlichen Werken, die der Vf. bereits früher herausgegeben oder mitherausgegeben hat, ist zu beachten, daß – läßt man den Anhang (267–297) außer acht – von insgesamt neunzehn Sachbeiträgen nur vier bisher noch nicht anderweitig publiziert worden sind. Von Überschneidungen und Wiederholungen darf man sich nicht stören lassen. Der Vf. nimmt sie in Kauf, weil es ihm weniger um Dokumentation als um eine zusammenfassende Bezeugung des „leidenschaftlichen Engagements“ (IX) geht, mit dem er persönlich die Sache der evangelikalischen Weltmission vertreten hat und noch vertritt. Die Einzeltexte sind demgemäß locker gruppiert unter den Oberthemen „Krise der Weltmission“, „Evangelium – Religionen – Ideologien“ und „Neuaufbruch zur Welt-evangelisation“. Wenn man will, kann man sie als laufenden Kommentar zur „Frankfurter Erklärung“ von 1970 und deren Wirkungsgeschichte lesen. So gewiß sie es an polemischer Schärfe gegenüber dem Dauergegner auf der Seite der Genfer Ökumene nie fehlen lassen, so gewiß fehlen diesmal die Töne ruhiger Argumentation nicht, so etwa in dem Beitrag über den Rassismus und seine Überwindung (von 1972; 123ff). Soweit aber auch dabei der Anspruch der Aktualität aufrechterhalten wird, macht sich zwangsläufig die Beeinträchtigung durch den zeitlichen Abstand von den Debatten der Gegenwart um so stärker fühlbar, so etwa auch bei den Überlegungen zum Thema „Das Christentum und andere Religionen“, die auf dem Stand von Nairobi 1975 stehenbleiben und damit nun wirklich gegenüber dem heutigen Diskussionsstand allenfalls historischen Wert haben. Die Eindrücke von einer ostasiatischen Studienreise von 1971 müssen vollends anachronistisch wirken.

Kaum zu beantworten ist die naheliegende Frage, ob der Band nicht wenigstens zur Bewältigung der evangelikal/nichtevangelikalischen Spannungen beitragen könne. Vielleicht liegt sie ja auch außerhalb der Intentionen des Vf.s und wäre somit falsch gestellt. Es mag also wohl bei der resignierenden Feststellung bleiben, mit der der „Ökumeniker“ STEPHEN NEILL seinerseits – mutatis mutandis – in seiner noch ungedruck-



ten Autobiographie das Verhältnis evangelikaler und nichtevangelikaler Studentenbewegungen charakterisiert hat: „Über fünfzig Jahre lang habe ich nur hilflos zusehen können, wie die beiden Richtungen einander korrumpiert haben“ (IBMR 11, 1987, 62).

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

**Collet, Giancarlo:** Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion. (Tübinger Theologische Studien 24) Grünewald/Mainz 1984; 308 S.

COLLET unternimmt es in seiner missionstheologischen Arbeit, den Ort der Neube-gründung der Mission in der Spannung von Infragestellung kirchlicher Mission und missionarischem Selbstverständnis der Kirche zu bestimmen, diese beiden Standpunkte mit Hilfe eines Kommunikationsmodells zu vermitteln und den christlichen Geltungs-an-spruch neu zu begründen. Dabei nimmt die sehr präzise durchgeführte Darstellung des Selbstverständnisses kirchlicher Mission den größten Raum der Abhandlung ein (S. 84–244): nach einem geschichtlichen Rückblick wird das Missionsverständnis der nachkonziliaren päpstlichen Schreiben, der römischen Bischofssynoden, der nationalen Synoden und einzelner deutschsprachiger Theologen vorgestellt. Bezugsrahmen dieses kirchlichen Selbstverständnisses von Mission sind die Kritik an der christlichen Mission vorwiegend aus der Dritten Welt und die Verhältnisse, in denen heute Mission geschieht (S. 23–83). – Bereits im 1. Kapitel stellt COLLET Bedingungen universaler Kommunikation heraus, bezieht damit Kritik und Kritiker konstitutiv in eine Neube-gründung der Mission mit ein und eröffnet so die Perspektive, unter der das in folgenden Kapiteln dargestellte bisherige missionarische Selbstverständnis der Kirche zu sehen ist. – Im letzten Kapitel finden sich weiterführende und tiefgehende Ausführungen zu einer neuen Grundlegung der Mission innerhalb der Lehre von ‚Freiheit als unbedingter Liebe‘. Allerdings bleiben diese wichtigen ‚Prolegomena zu einer Theologie der Mission‘ (245) etwas unvermittelt neben der Darstellung der bisherigen missionstheologischen Modelle stehen und beziehen die konkrete Vermitt-lung von dem im ‚Referenzrahmen‘ missionstheologischen Denkens und dem über das bisherige missionarische Selbstverständnis der Kirche inhaltlich Gesagte nicht mit ein. – Im übrigen gehen von der wichtigen Untersuchung COLLETs so viele Impulse aus, daß man sich auf weitere missionswissenschaftliche Arbeiten des Autors freuen darf: COLLET hat kürzlich nach seiner Tätigkeit in Lateinamerika einen Ruf als Professor für Missionswissenschaft an die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster erhalten.

Würzburg

Norbert Klaes

**Soetens, Cl.:** *Recueil des Archives Vincent Lebbe. La Règle des Petits Frères de Saint-Jean-Baptiste* (Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 16) Publications de la Faculté de Théologie/Louvain-la-Neuve 1986; XCIV + 202 pp.

Auch der 6. Band mit Dokumenten aus dem Leben des Chinamissionars VINCENT LEBBE wurde von CL. SOETENS zusammengestellt und mit einer Einführung sowie Anmerkungen versehen. Er behandelt die Gründung der chinesischen Gemeinschaften „Kleine Brüder des hl. Johannes des Täufers“ und „Kleine Schwestern der hl. Therese von Lisieux“ durch V. LEBBE. Die Gründung dieser Gemeinschaften nahm LEBBE nach seiner Rückkehr aus Europa 1927 in Angriff. Ihr Ziel war es, den Schwierigkeiten der Missionsarbeit und der Katechese in den ländlichen Gebieten Chinas zu begegnen. Ermutigt und unterstützt vom chinesischen Titularbischof MELCHIOR SOUEN konnten die ersten Anwärter schon 1928 ihr neugebautes und geweihtes Haus beziehen. Diese Gemeinschaft, die sich ständig vergrößerte, besteht heute noch auf Taiwan. Parallel zu



den „Kleinen Brüdern“ entstand die Schwesterngemeinschaft der „Kleinen Schwestern“; ihr Haus wurde ebenso wie das der „Kleinen Brüder“ in Ankwo (Apostolische Präfektur Lihsien) erbaut.

Der vorliegende Band enthält die Regel der „Kleinen Brüder“, die mit einigen unwesentlichen Änderungen auch die der „Kleinen Schwestern“ ist. LEBBE konnte als Folge des sino-japanischen Krieges die Regel erst kurz vor seinem Tode vollenden. Als Vorbild wählte LEBBE den hl. BENEDIKT, wobei er die besonderen chinesischen Verhältnisse in einigen Punkten berücksichtigte. Die Gemeinschaften sollten sich im Dienste der Diözese vor allem karitativen und missionarischen Aufgaben widmen. Die Gründung dieser chinesischen Gemeinschaften kam der Intention der Enzyklika Pius' XI. vom 28. Februar 1926 entgegen, wonach von den Ordensoberen verlangt wurde, statt der alten europäischen Kongregationen solche zu gründen, die der jeweiligen Landesmentalität angepaßt wären.

Der Band enthält den chinesischen Text aus der Hand LEBBES zusammen mit der französischen Übersetzung von THÉRÈSE PALMERS A.F.I. (Taiwan). Auch dieser Band ist ein nützliches Quellenwerk zur Geschichte der chinesischen Kirche und zum Leben P. LEBBES.

Würzburg

Claudia von Collani

**Spae, Jozef J.:** *Scheut in Sinkiang 1878–1922*. China Update/Oud-Heverlee 1987; 166 S.

**Ders.,** *Mandarijn Paul Splingaerd*. Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer/Bruxelles 1986; 212 S.

In den beiden neuen Veröffentlichungen hat sich J. SPAE mit der Geschichte der Chinamission seiner Missionsgesellschaft befaßt. Einmal geht es um das Land, in dem die Scheutpatres von 1878 bis 1922 tätig waren, um Sinkiang im Nordwesten Chinas. Schon der Gründer der Missionsgesellschaft, P. THEOFIEL VERBIST (1823–1868), war 1865 in die Mongolei gereist. Ihm folgten 1874 zwei weitere Scheutisten. Schließlich begann 1878 die Arbeit in Sinkiang. SPAE schildert auf seine lebendige Art Land und Leute, bringt zahlreiche englischsprachige Zeugnisse und Illustrationen und erschließt ein Land, das schon früh durch die alte Seidenstraße an den internationalen Verkehr angeschlossen wurde, aber auch heute nichts von seinem Interesse verloren hat. SPAE beschreibt aber nicht nur die Vergangenheit, sondern auch, was er auf seinen Reisen in den letzten Jahren erfahren hat. Er erläutert sodann die religiöse Situation, die Anfänge der christlichen Missionstätigkeit. Erst dann folgt die Schilderung der Missionsarbeit der Scheutpatres in ähnlich großer Anschaulichkeit. Es geht um die führenden Gestalten, ihre Herkunft, ihre Tätigkeit und Wirksamkeit. Das Ende der Mission ist nach dem 1. Weltkrieg erreicht, als Steyler Patres die Mission in Sinkiang übernahmen. – Gerade die Tätigkeit der Scheuter Missionare in China beweist aber, daß eine solche Arbeit nicht möglich ist ohne die sympathische und tatkräftige Hilfe katholischer Laien. Einem solchen hat SPAE in der Biographie des Flamen PAUL SPLINGAERD (1842–1906) ein eindrucksvolles Denkmal gesetzt. Dieser ist einerseits als Begleiter des Baron von Richthofen auf dessen Forschungsreisen bekannt geworden, hat aber dann auch den Gründer der Scheutisten wesentlich in seinem Chinainteresse gestützt und während seiner eigenen Tätigkeit in China die Arbeit der Missionare immer wieder gefördert. Der Band stellt die Gestalt zugleich in die chinesische Zeitgeschichte und wirft neues Licht auf die belgisch-chinesischen Beziehungen im 19. Jahrhundert. Nicht zuletzt deshalb hat die Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer die Arbeit in ihre Forschungsberichte aufgenommen.

Bonn

Hans Waldenfels



**Bujo, Bénézét:** *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext* (Theologie interkulturell 1) Patmos Verlag / Düsseldorf 1986; 151 S.

Professoren der Wissenschaftlichen Betriebseinheit Katholische Theologie an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt haben im Frühjahr 1985 einen eingetragenen Verein gegründet, mit dem Ziel, in jedem Herbst einen kompetenten Theologen aus einem anderen Kulturkreis für öffentliche Gastvorlesungen einzuladen. Die Vorlesungen werden jeweils in der neuen Buchreihe „Theologie interkulturell“ veröffentlicht. Die Gastvorlesungen und die Buchreihe wurden eröffnet mit BÉNÉZET Bujo, Professor für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Kinshasa, Zaire.

Bujo geht davon aus, daß die traditionellen afrikanischen Religionen befreiende Dimensionen aufweisen, die durch Kolonisation, Missionierung und moderne Einflüsse aus dem Gleichgewicht gebracht wurden, wiewohl diese die heutigen Afrikaner immer noch in ihrem Handeln bewegen. Afrikanische Theologen sind jetzt herausgefordert, konkrete Entwürfe zur Inkarnation des Christentums zu machen, die sowohl der Tradition und der Moderne gerecht werden als auch der *memoria passionis, mortis et resurrectionis* Jesus Christi.

In seinem theologischen Entwurf beginnt Bujo nicht mit zufälligen Elementen der afrikanischen Kultur, noch gibt er sich mit einer Kolonialismus- und Missionskritik zufrieden. Er stellt vielmehr zunächst das zentrale afrikanische Konzept des Lebens dar, die anthropozentrische Partizipationslehre, die spezielle Stellung des Ahnenkultes und die sich daraus ergebende negro-afrikanische Ethik. Mit diesen primären Werten und ihrer heutigen Bedrohung befassen sich auch afrikanische Schriftsteller und Theologen. Viele aber sind nach der Meinung von Bujo nicht über eine Négritude-Bewegung oder eine Status-questionis-Theologie hinausgegangen.

Der Kern des theologischen Entwurfs von Bujo ist die Ahnentheologie als Ausgangspunkt für eine afrikanische Christologie und Ekklesiologie. Ahnen sind wesentlich Lebensvermittler zwischen Gott und den Lebenden. Eine afrikanisch-theologische Redeweise könnte nach Bujo darin bestehen, Jesus den Titel des Ahns schlechthin zu geben, so daß er der Proto-Ahn wäre. Jesus vermittelt Lebenskraft und Leben in Fülle. Er verwirklicht nicht nur das berechtigte Lebensideal der guten, afrikanischen Ahnen, sondern er transzendiert es zugleich unendlich. Bei Jesus geht es nicht um das Leben einer Familie oder eines Stammes, vielmehr wird durch ihn die Gottesherrschaft überall und ein für allemal errichtet. Die Ahnenanthropologie wird im Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus zu einer Ahnenchristologie, die wiederum die Verstehensbasis für eine afrikanische Ekklesiologie und Ethik sein kann.

Bujo hat den Mut, aus der Mitte der afrikanischen Religion in die Mitte des christlichen Glaubens vorzustoßen. Selbst wenn auch einige Begriffe (z. B. Proto-Ahn) wenig afrikanisch erscheinen, so hat doch der neue Ansatz das Potential, zu einem Kernpunkt afrikanischer Befreiungstheologie zu werden.

Aachen

Hermann Janssen

**Braun, Hans-Jürg/Krieger, David J.** (Hg.): *Indische Religionen und das Christentum im Dialog*. Theologischer Verlag / Zürich 1986; 148 S.

**Krieger, David J.:** *Das interreligiöse Gespräch. Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen*. Theologischer Verlag / Zürich 1986; 183 S.



Beide Veröffentlichungen (Braun/Krieger: 1; Krieger: 2) gehen auf Arbeiten in der Evangelischen Studiengemeinschaft an den Zürcher Hochschulen zurück, deren Leiter H.-J. BRAUN ist. Die Evangelische Studiengemeinschaft versteht sich als ein interdisziplinäres Zentrum und hat in ihrem religionstheologischen Sektor das interreligiöse Gespräch zu einem zentralen Interessensfeld gemacht. Bei der konkreten Durchführung des angesteuerten Projekts hat ein amerikanischer Philosoph und Theologe, D. J. KRIEGER aus Chicago, inspirierend gewirkt. Leider erfährt man über seine konfessionelle Beheimatung nichts. Ihm attestiert lediglich der Klappentext zu 2 „Interdisziplinäre Forschung in Theologie und Religionswissenschaft in Afrika, Indien und Japan“. Andere Mitarbeiter beim Bd. 1, der in die zwei Teile (I.) *Zur globalen Kultur* und (II.) *Der interreligiöse Dialog* geteilt ist, sind der Ethnologe C. JÄGGI (Zur Methodologie des interreligiösen bzw. interkulturellen Gesprächs), der Germanist und Philosoph F. VETSCH (Überlegungen zum Wachsen einer interkulturellen Kultur), der Philosoph und Indologe D. KOCH (Entwurf einer vedischen Dreifaltigkeitslehre), A. WILKE, die von zwei Swamis in der Lehre des Vedanta unterwiesen wurde, und der Duisburger Philosophieprofessor H. GIRNDT (Madhyamaka, der mittlere Weg des Nagarjuna) (vgl. zu den Auskünften 1: 148). Die Nennung dieser Namen mag davor warnen, das Stichwort „Theologie der Religionen“ im strikten Sinne zu verstehen. Man fragt sich eben doch, wer in dieser Studiengemeinschaft welche *christliche* Theologie vertritt. So anregend manche Hinweise im einzelnen auch sind, – beide Bände sind doch weniger ein wirklicher Beitrag zur Sache als eine Information über die Voraussetzungen, Methoden und Ergebnisse einer Auseinandersetzung mit dem interkulturell-interreligiösen Umbruch unserer Zeit, wie er in einer konkreten interdisziplinären Universitätsgruppe geführt wird. Diese wiederum werden dann allerdings auch zu einem Indikator für schwerwiegende Ausfallserscheinungen in der universitären Theologie. Bd. 2, der von den methodologischen Grundlagen der (!) Theologie der Religionen handeln soll, ist in der Analyse seines Ausgangspunktes zu schmal, als daß er zu einer überzeugenden, in christlicher Theologie fundierten Aussage zur Theologie der Religionen gelangen könnte. Es verwundert denn auch nicht, daß am Ende nicht ein theologisches Konzept, sondern die Forderung einer Philosophie als Universalsprache steht. Was aber hat das *Medium* der Sprache am Ende eines Kapitels zu suchen, das mit „Begründung“ überschrieben ist? Der Autor ist sich im übrigen selbst bewußt, daß sich bei ihm der Sinn der Begriffe „Theologie“ und „Religion“ schließlich geändert hat (vgl. 2: 159). Es handelt sich folglich bei diesen Bänden um Denkanstöße, die dringend einer Vertiefung bedürfen.

Bonn

Hans Waldenfels

**Nebel, Richard:** *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 31) Immensee 1983; XXXVII + 393 S.

Vorliegende Arbeit, 1982 von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Dissertation angenommen, versteht sich nach Angaben des Autors als Versuch, „aus der Vergangenheit heraus das heutige Christentum in Mexiko zu verstehen, um in einer eher aus der Sicht der Mexikaner angefertigten Analyse die Möglichkeit zu geben, die fremdbestimmten ‚Entwicklungen‘ der noch stark in altmexikanischen Traditionen lebenden Religion der ethnischen Gruppen und großer Teile der Mischbevölkerung des heutigen Mexiko nachzuvollziehen und – aus der Geschichte lernend – Wege für eine Neuorientierung mexikanischen Christentums und mexikanischer Theologie aufzuzeigen“ (S. XI). Dieses konzeptionelle Leitmotiv hält der Vf. konsequent durch:



- I. Die Religion der Azteken (S. 7–107);
- II. Christentum und aztekische Religion. Gestaltwandel der Götter (S. 109–225);
- III. Christlich-almexikanische Mischreligion im heutigen Mexiko (S. 227–305);
- IV. Neuorientierung des mexikanischen Christentums (S. 307–368).

Die Arbeit zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß sie von „innen her“ die einheimische Kultur Mexikos darzustellen versucht. Seine diesbezüglichen profunden Kenntnisse hat sich der Vf. über Jahre hinweg an Ort und Stelle erworben – eine unabdingbare Voraussetzung für eine kulturwissenschaftlich abgesicherte Analyse. Die hinzukommende Auswertung der umfangreichen Quellen- und Sekundärliteratur (aztekische Quellen, spanische Dokumente des 16. Jahrhunderts, repräsentative Werke namhafter Mexikanisten, missionswissenschaftliche Abhandlungen etc.) ist respektabel und verdient Beachtung.

Entgegen flüchtigen und oberflächlichen Publikationen – basierend auf touristischen Eindrücken –, die aus europäischer Kulturtradition heraus lateinamerikanische Verhältnisse in den Griff zu bekommen vorgeben, liegt hier eine historisch abgesicherte und verantwortbare Studie vor. Vf. argumentiert strikt historisch aus der jeweiligen Zeit und Epoche heraus, versucht die Positionen und Strukturen verständlich zu machen, *nicht* zu rechtfertigen, sondern aus dem Blickwinkel von damals darzustellen. N. maß es sich nicht an, vom heutigen Bewußtseinsstand und Verstehenshorizont her frühere Zeiten zu beurteilen. Obwohl für die eigentliche Thematik irrelevant, sei gesagt, daß der djihad (Vf.: „Dschehad“, S. 114), wenn überhaupt erwähnt, differenzierter hätte dargestellt werden müssen. Das trifft auch auf die Missionstätigkeit der Orden zu (S. 119ff). Etwas unglücklich angelegt scheint uns das Personen- und Namenregister (S. 369ff). „Mexiko-Alt Mexiko“ (S. 375b–379a) hätte ausgegliedert und als eigener Index erscheinen sollen. Doch sind diese Anmerkungen für die Gesamtkonzeption des Buches und seines reichhaltigen Ertrags belanglos.

Koblentz

Ludwig Hagemann

**Ri, Jemin:** *Wonhyo und das Christentum: Ilshim als personale Kategorie.* Mit einem Vorwort von ELMAR KLINGER. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 2) Lang / Frankfurt 1987; 387 S.

Diese beachtenswerte Neuerscheinung will dem Dialog zwischen dem Christentum und dem Buddhismus dienen, ihn fördern und bereichern. Bisher wurde dieser Dialog dadurch gehemmt, daß der Personbegriff, wie ihn das Abendland kennt, vom Buddhismus abgelehnt wird. Dieses Buch zeigt jedoch, daß es im koreanischen Buddhismus Auffassungen gibt, die unserem Personbegriff zum mindesten nahekommen und die auch für eine asiatische Theologie von Bedeutung sein könnten.

Diese Auffassungen werden entwickelt anhand der Werke des koreanischen Mönches WONHYO, der im 7. Jahrhundert n. Chr. lebte und in Korea bis heute als konstruktiver Denker und als Begründer des typisch koreanischen Buddhismus gilt. In einem Zeitalter, wo ein elitärer Staatsbuddhismus vorherrschte und die gegensätzlichen Lehren der einzelnen Schulen, besonders der Madhyamika- und der Yogacarashule, das koreanische Volk verwirrten, wurde er zum volksnahen „Bodhisattva der Versöhnung“, dessen Lehre eine neue Einheit schuf, deren Grundkonzept das „Ilshim“, d. h. das eine Herz (in sehr weitem Sinne verstanden) ist.

Aufgrund der altchinesisch verfaßten Schriften WONHYOS und der koreanischen und abendländischen Literatur über den Buddhismus beschreibt das Buch in einem ersten Hauptteil ausführlich die geistige Umwelt WONHYOS, sein Leben, seine Werke und deren Wirkungsgeschichte, um im zweiten Hauptteil sorgfältig den Zentralbegriff „Ilshim“ zu analysieren, und zwar hinsichtlich des Absoluten im Verhältnis zum



Phänomenalen, des Menschen, der auf der Suche nach letzter Erkenntnis ist und hinsichtlich der Stellung des Menschen und seiner Aufgaben in der Welt. Es wird klar, daß Ilshim auf eine religiöse Dimension weist, die das logische Denken übersteigt und nur durch innere religiöse Erfahrung erreichbar ist. Im dritten Hauptteil wird dann weit ausholend untersucht, welche Bedeutung der Begriff Ilshim für den buddhistisch-christlichen Dialog haben könnte. Hier kommt der Theologe zu Wort, der den Personbegriff, wie er sich bei vielen westlichen Theologen findet, vom Verständnis des Ilshim aus als zu eng empfindet, der das wahre Selbst (nicht das Ich) des Menschen als Grundlage seiner Person ansieht, und der Gott als das Ilshim des Absoluten betrachtet, das sich in der Person Christi verkörpert und in der Trinität seine Vollendung findet.

Das Buch, das die westliche Welt zum ersten Mal mit der Gestalt und dem Denken des Meisters WONHYO bekannt macht, vermittelt dem Religionswissenschaftler neue Aspekte im koreanischen Buddhismus, läßt ihn aber auch fragen, ob sich die Lehre vom „einen Herzen“ nur in Korea findet, nicht aber auch in anderen buddhistischen Ländern wie China oder Japan. Das Buch ist jedoch vor allem eine Bereicherung der Theologie. Es stellt einen jungen koreanischen Theologen vor, der mit seinen reichen Sprachkenntnissen, seiner umfassenden Kenntnis von Buddhismus und christlicher Theologie und einem klaren Denkvermögen zu Ergebnissen gelangt, die nicht nur den buddhist-christlichen Dialog anregen und weiterbringen, sondern auch die asiatische Theologie bereichern könnten. Die heutige Theologie wird sich mit verschiedenen Fragen dieses Buches auseinanderzusetzen haben.

Münster

Bernward H. Willeke

**Sahi, Jyoti:** *Stepping Stones. Reflections on the theology of Indian Christian culture.* Asian Trading Corporation/Bangalore 1986; XVI + 226 S.

Das Buch ist die Autobiographie des heute wohl bestbekannten indischen christlichen Künstlers. Der Autor beschreibt sein Leben als Dialog mit der indischen Welt, zu der er gehört, und mit Gottes Offenbarung in Jesus Christus, von der sein Schaffen inspiriert ist. Er verkörpert das Suchen der Kirche nach ihrer indischen Identität. JYOTI SAHI lebt frei von nationaler Enge in enger Verbundenheit mit dem Westen, von dem Indien auch in der nachkolonialen Ära zutiefst beeinflusst ist, und nach dem Osten, dem Indien in seiner Naturverbundenheit nahesteht. Er zeichnet kein fertiges Weltbild sondern beschreibt seinen Weg als „Stepping Stones“ seines immer reicheren Verständnisses indischer Kultur. Sein Interesse ist nicht auf Stilformen indischer Kunsttradition beschränkt, sondern sucht nach der Erfahrung indischen Lebens. „Seine Kunst spiegelt die vielfältigen Versuche der Kirche wider, ihr Ringen um die Menschwerdung des Herrn.“ (4)

JYOTI SAHIS Leben und Schaffen hat viele Quellen. Sein Vater stammt aus einer religiösen Reformgruppe des Hinduismus, aus dem Punjab, seine Mutter war Presbyterianerin und wurde später katholisch. Mit 15 Jahren kam er für höhere Studien nach England. Seine engen Beziehungen zu den Benediktinern brachten ihn mit BEDE GRIFFITH in Berührung, dem Leiter des Shantivanem Ashram bei Tiruchirapalli in Südindien, den er als seinen Guru betrachtete. Bald nach der Rückkehr nach Indien 1964 beschäftigte ihn die Idee einer Künstlergemeinschaft, die in Ashramform zusammenleben und die christliche Botschaft in ihrer Bedeutung für Indien darstellen sollte. Seit 1970 lebt er mit seiner Familie in Vilapuram, einem Dorf nahe bei Bangalore, wo seine Frau neben der Sorge für die Familie eine Dorfschule unterhält. Hier sucht er die Idee einer Ashramgemeinschaft lernender und schaffender Künstler zu verwirklichen.



In den Kapiteln des Buches sind die vielfachen Dimensionen indisch-christlichen Kunstschaffens ausgezeichnet. Kapitel I umreißt den Rahmen, in dem sich die Begegnung mit der indischen Welt vollzieht. Immer muß Kunst „die freudige Feier der ewigen Werte menschlicher Existenz“ bleiben. Sie muß aber auch die dunklen Seiten des Lebens einschließen, denn „sie kann ihre reinste Höhe erreichen, wenn sie das Niedrigste darstellt, in dem Gottes Herrlichkeit aufleuchtet“ (10). So ist „die Menschwerdung die Basis christlicher Kunst“ (13). – Kapitel II „the unfolding image“ reflektiert über das Verhältnis von Wort und Bild, Theologie und Kunst in ihrer gemeinsamen Aufgabe, von der greifbaren Erfahrungswelt zum unergründlichen Geheimnis hinzuführen. Die Kapitel über das Ashram-Leben (III–V) handeln von der Spannung zwischen kontemplativem Leben mit der Gefahr der Isolierung und der Verbundenheit mit dem Volk in seiner sozialen und wirtschaftlichen Bedrückung; von der Abkehr von den Kunsttraditionen höherer Kasten hin zur Welt der Armen, Kastenlosen und Ureinwohner; von der Liturgie, die ganz neu aus der Tiefe des Volksbewußtseins und der Verbundenheit mit dem indischen (nicht europäischen) Rhythmus der Natur und der Jahreszeiten erneuert werden müßten. In der Verkündigung der christlichen Botschaft (Kap. VI) darf Kunst nicht zur bloßen Illustration degradiert werden. Der Künstler muß die Umwandlung der sündigen und leidenden Welt im erstandenen Herrn sichtbar machen. Indische Christologie (VII) stellt die christliche Alternative zu unserer unerlösten Welt dar. Hier, wie auch anderswo, erklärt der Autor seine Vorliebe zum Tanz-Motiv als dem Ausdruck sieghafter Freude über Enge und Bedrückung. Natürlich brachte die Darstellung Christi als Tanzender Konflikte mit sich, denn sie ist ungewohnt, und die Assoziation mit dem hinduistischen Symbol des kosmischen Tanzes Shivas ist unvermeidlich. – Im Kapitel über Ahimsa (VIII) kommt das Verhältnis zur Natur, das von unserer technologischen Kultur unheilbar gestört wurde, zur Sprache. – Als Pilgerin (IX) soll die Kirche mit dem Volk Gottes unterwegs sein zur Freiheit und mit ihrer prophetischen Botschaft der Befreiung von allen Formen des Götzendienstes (X) den Weg in die Zukunft weisen. So hat die christliche Kunst Indiens nicht nur für die Kirche Bedeutung. Gerade das Bild des leidenden Gottesknechtes (XI) mit der Verheißung der Erlösung ist eine Botschaft für ganz Indien. Es ist bemerkenswert, daß moderne christliche Kunst mit den Motiven des Leidens und der Verklärung nicht in der Kirche entstand, wo hierarchische Darstellungen Christi bevorzugt werden, sondern in hinduistischen Künstlerkreisen. Ganz allgemein zeichnet sich heute eine Wende von der Darstellung Jesu als Sanyasi (was auf Kastenhinduisismus hinweist) zum Jesus des Volkes ab mit seiner Nähe zu den Bedrückten. – Kap. XII handelt von den Problemen des Kirchenbaus, der einer indischen Ekklesiologie entsprechen müßte.

Dem Text sind 8 Seiten farbige und 8 Seiten schwarzweiße Wiedergaben von Bildern des Autors beigegeben. In einem Anhang beschreibt der Autor seine wichtigsten Werke. – Das Buch ist keine leichte Lektüre, eben weil sich im Schaffen des Künstlers die Wandlungen und Spannungen der indischen Kultur spiegeln, der mühsame Weg Indiens aus seiner kolonialen Verfremdung in seine eigene Zukunft, nicht zurück in die Traditionen der Kastengesellschaft, sondern in die wahre Freiheit.

Patna

Joseph Neuner

**Saldanha, Julian:** *Inculturation*. St. Paul's Publications/Bombay 1987; 115 S.

In nachkonziliarer Theologie wurde der frühere Begriff der „Adaptation“ durch „Inkulturation“ ersetzt. Er drückt deutlicher das Verhältnis der christlichen Botschaft zu Welt und Kultur aus. Nie darf sich die existierende Kirche als endgültige Gestalt des



Gottesreiches auf Erden verstehen, die sich nur noch an besondere äußere Verhältnisse anpassen mußte. Stets muß sie sich neu in der Vielfalt und im Wandel der menschlichen Gesellschaft einwurzeln und entfalten.

Im 1. Kap. zeigt der Verfasser, wie schon im Alten Testament Gottes Offenbarung im religiösen und kulturellen Orient seine Gestalt suchte – zwei Drittel der religiösen Bräuche und Formen Israels stammen von den Kanaanitern – und wie Jesus selbst seine Botschaft im Rahmen und im Herzen des Judentums verstand und verkündete. Kap. 2 beschreibt, wie sich die junge Kirche unter schweren Auseinandersetzungen in einer völlig fremden Kultur zurechtfinden mußte – selbst seine eigenste Urkunde, das Neue Testament, wurde in der neuen Sprache der Mittelmeerländer verfaßt; wie es sich in der hellenistischen, römischen und schließlich in der germanischen und slawischen Umwelt verleblichte; wie sich aber im Mittelalter das Christentum mit dem Abendland identifizierte und so unfähig wurde, sich zur Zeit der Entdeckungen in neuen Kulturen zu inkarnieren. Durch Jahrhunderte betrachtete der Westen die neue Welt als Kolonialgebiet, und die Kirche sah sie als ihr „Missionsobjekt“ an. Kap. 3 enthält die theologische Besinnung auf diese Vorgänge: Im Zweiten Vatikanum ist sich die Kirche erneut ihrer weltweiten Sendung bewußt geworden: nicht anderen Völkern eine fremde Kultur zu bringen, sondern Gottes Reich innerhalb der lebendigen, sich wandelnden Kulturen der Welt zu verwirklichen.

Im zweiten Teil des Buches ist konkret von den Bemühungen der Inkulturation in Indien die Rede. Kap. 4 beschreibt den mühsamen Weg der liturgischen Erneuerung nach dem Konzil: die mutige Entscheidung für Erneuerung und Indisierung am Anfang; die wachsenden Hindernisse und Ängste; den Kampf gegen die Vorurteile vieler Jahrhunderte, all das mit vielen Belegen und Einzelheiten. Das 5. Kap. über indische christliche Kunst erzählt vom frühen Kunstschaffen in Goa und am Hof der Mogulkaiser. Heute aber ist immer noch der Großteil des Kirchenschmucks dem Westen entlehnt, oft ohne Kunstwert, und einheimische christliche Kunst kann sich nur schwer gegen alte Gewöhnungen durchsetzen. Kap. 6 über theologische Inkulturation beginnt mit dem Pluralismus der Evangelien, von denen jedes die Frohbotschaft im konkreten Bezug zu den betreffenden Gemeinden darstellt. Die Freiheit, mit der die Kirchenväter griechische Philosophie (die nicht besser ist als die indische) benutzten, wurde bald gezähmt; alles Theologisieren wurde im überschaubaren Gelände der Scholastik angesiedelt. Die indische Kirche braucht eine einheimische Theologie und Katechese, die mit indischen Begriffen und Symbolen arbeitet und auf die indischen Realitäten bezogen ist. Kap. 7 (das dem Autor sehr am Herzen liegt) ist dem Studium der Dritte-Welt-Theologen im Westen gewidmet, durch das viele ihrer Heimat und manchmal auch ihrem Beruf entfremdet werden. Das Konzil befürwortet nur Spezialstudien nach der Priesterweihe außerhalb der Heimat. Im Schlußkapitel 8 „Conversion without change of community“ gibt der Autor eine Zusammenfassung seiner Doktor-dissertation: Es ist ein tragisches Erbe des Kolonialismus, daß sich Christen in Indien als besondere soziale Gruppe mit eigenem Personalrecht konstituierten. Damit stellten sie sich außerhalb des sozialen Gefüges. In indischen Augen erscheint die Taufe als Verrat an der Nation. Der Autor glaubt, daß diese Fehlentwicklung zu korrigieren wäre.

Der Verfasser dieses kurzen, sehr gedrängten Traktates stammt selber aus einer traditionellen Familie. Der Aufbruch zu einer wahren indischen Kirche, die dann auch ihren Reichtum in die Weltkirche einbringen kann, ist sein eigenstes Anliegen. Inkulturation ist nicht eine Mode, sondern die entscheidende Aufgabe einer jungen indischen Generation in der Kirche. Sie verlangt ein Umdenken in Indien, in der ganzen Kirche.



**Takizawa, Katsumi:** *Das Heil im Heute. Texte einer japanischen Theologie.* Hg. von TH. SUNDERMEIER (Theologie der Ökumene 21) Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 1987; 220 S.

K. TAKIZAWA (1909–1984) war von Haus aus Philosoph, Schüler von K. NISHIDA, erhielt aber von diesem, als er ein Stipendium für ein Studium in Deutschland bekam, den Rat, bei K. BARTH zu studieren. TAKIZAWA war von BARTH fasziniert, ließ sich aber nicht in Bonn taufen, sondern erst Jahre später, Weihnachten 1958, als er und seine Frau in Fukuoka mit einem japanischen evangelischen Pfarrer in seiner praktischen Arbeit zusammentrafen. Der Brückenschlag zwischen dem bei NISHIDA und dann bei S. HISAMATSU erfahrenen Buddhismus und deren Philosophie einerseits und dem bei BARTH gelernten und in der Praxis erfahrenen Christentum sind für TAKIZAWA ein Lebensanliegen geworden. Um diesen Brückenschlag ging es ihm auch bei den verschiedenen Deutschlandaufenthalten zwischen 1965/66 und 1979. Den theologischen Ehrendoktor, den ihm die Universität Heidelberg 1984 verleihen wollte, konnte er nicht mehr in Empfang nehmen. Eine posthume Ehrung bildet auch der von TH. SUNDERMEIER veröffentlichte Band. Er enthält zunächst den Vortrag, den der Herausgeber in einer Feierstunde anlässlich der posthumen Verleihung der Ehrendoktorwürde in Fukuoka gehalten hat: Präsentische Theologie. Der Beitrag K. TAKIZAWAS im interkulturellen theologischen Gespräch. Persönlich hätte ich die Akzente anders gesetzt, doch hat zunächst jeder Autor das Recht auf seine Sicht eines Gesprächspartners. Der Band bringt sodann von TAKIZAWA den in der Barth-Festschrift 1956 veröffentlichten Beitrag: Was hindert mich noch, getauft zu werden?, sodann bislang nur als Manuskripte verbreitete Vorlesungen: Der Einzelne und die Gemeinschaft, und: Der Tod des Lehrers, ferner ein Kapitel aus einem seiner japanischen Bücher: Wettspiel und Leben, schließlich einen bereits veröffentlichten Beitrag zum Thema: „Rechtfertigung“ im Buddhismus und Christentum. Es folgen zwei Briefwechsel mit J. MOLTSMANN und H. GOLLWITZER, eine Liste der deutsch erschienenen Beiträge TAKIZAWAS und die im deutschen Sprachraum greifbare Literatur über ihn. Leider ist die in der ZMR 1978 veröffentlichte Übersetzung von HISAMATSUS „Atheismus“ übersehen worden. Der nicht ganz überzeugende Titel des Bandes ist weniger eine Aussage TAKIZAWAS als eine Formel für SUNDERMEIERS Deutung des großen japanischen Philosophen.

Bonn

Hans Waldenfels

**Trompf, Garry W.** (Hg.): *The Gospel is not Western. Black Theologies from the Southwest Pacific.* Orbis Books / Maryknoll, N.Y. 1987; 213 S.

Nach Lateinamerika, Afrika und Asien tritt nun auch der vergessene Erdteil Ozeanien mit authentischen theologischen Reflexionen an die Öffentlichkeit. Die ersten Ansätze zu einer pazifischen Theologie finden sich in der Zeitschrift „Catalyst“ und in der Schriftenreihe „Point“, die von dem 1969 gegründeten, ökumenisch orientierten Melanesian Institute in Papua Neuguinea herausgegeben werden. Seit 1985 erscheint das vom Melanesischen Rat der Kirchen geförderte „Melanesian Journal of Theology“. Eine katholische missiologische Arbeitsstelle in Nordaustralien macht sich mit der gleichnamigen Zeitschrift „Nelen Yubu“ um die Förderung einer Aboriginal-Theologie verdient. Gelegentlich finden sich theologische Beiträge auch in der unscheinbaren katholischen Zeitschrift „Outpost“, die in Fidschi herausgebracht wird.

Ein charakteristischer Zug der pazifischen Theologien ist es, daß sie vornehmlich in den theologischen Werkstätten von Konferenzen entwickelt werden. So ist auch der vorliegende Band fast ausschließlich eine Sammlung von Referaten, die schon 1981 in Brisbane, Australien, vorgetragen und diskutiert wurden. Die katholischen und prote-



stantischen Autoren, unter ihnen drei Frauen, kommen von Australien, Papua Neuguinea, den Salomon Inseln, Fidschi, Vanuatu, Neukaledonien und Irian Jaya. Nur einige sind Theologen; die meisten sind im politischen Bereich tätig.

Inhaltlich geht es nicht, wie die mißverständliche Bezeichnung „Black Theologies“ im Untertitel nahelegen könnte, um eine rassisch-politisch orientierte Theologie, sondern um eine breite Palette von Themen: Mission, Kultur und einheimische Theologie; traditionelle Wertvorstellungen und christliche Spiritualität; neue religiöse Bewegungen und unabhängige Kirchen; Heilung und Frieden; die politische Verantwortung der Kirchen; die Rolle der Frau in Tradition, Gesellschaft und Kirche. Der rote Faden oder die existentielle Motivation für die Beiträge kann vielleicht mit dem Begriff „Identitätssuche“ umschrieben werden. Der von einem Religionswissenschaftler herausgegebene und eingeleitete Sammelband stellt also keine systematische pazifische Theologie vor, sondern eine informative, engagierte Auseinandersetzung mit brennenden Fragen der pazifischen Kulturen, Gesellschaften und Kirchen.

Aachen

Hermann Janssen

**Van Nieuwenhove, Jacques** (ed.): *Jésus et la Libération en Amérique Latine* (Coll. „Jésus et Jésus Christ“ 26) Desclée/Paris 1986; 369 p.

In einer inzwischen 26 Bände umfassenden Reihe über die Jesusfrage in heutiger Zeit, in die u. a. auch Übersetzungen der Jesusbücher von P. LAPIDE, T. PRÖPPER, A. SCHILSON / W. KASPER, M. MACHOVEC aufgenommen und in Bd. 21 der „schwarzamerikanische Christus“ und in Bd. 25 „die Wege der afrikanischen Christologie“ zur Sprache gebracht wurden, stellt Bd. 26 die Frage nach Jesus in das Licht der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Nach der Präsentation des Bandes durch den Herausgeber der Reihe J. DORÉ und einer problemanalytischen Einführung in den Band durch den Herausgeber des Bandes J. VAN NIEUWENHOVE bietet der Band in zwei großen Teilen 10 Beiträge von lateinamerikanischen Autoren. Teil I steht unter dem Leitgedanken: Jesus Christus im Gedächtnis und Leben des Volkes. Am Anfang stehen Rückblicke auf die Christologie der Eroberungszeit (S. TRINIDAD) und die Evangelisation und Theologie des 16. Jh.s (G. GUTIÉRREZ). Es folgen drei Beiträge über das heutige Bewußtsein des Volkes, die Wurzeln unserer Gegenwart (S. GALILEA), den leidenden Christus als den Herrn der Mißhandelten (D. IRRARÁZVAL) und zur christozentrischen Religiosität (J.-L. CARAVIAS). Teil II läßt dann drei Befreiungstheologen zu Wort kommen; exegetisch J. S. CROATTO zur synoptischen Sicht Jesu als des „Befreiers“ der Unterdrückten, ausgehend von der Situation der Unterdrückten L. BOFF sowie in drei Kapiteln J. SOBRINO zum Tod Jesu und der Befreiung in der Geschichte, zu seiner Auferstehung im Blick auf die Gekreuzigten dieser Welt, zur Erscheinung des Gottes des Lebens in Jesus von Nazareth. Dem Anspruch, zumindest erste Teilantworten auf die Frage nach der Stellung der Christologie im Rahmen der Befreiungstheologien bieten zu wollen, wird das vorliegende Werk voll gerecht. In diesem Sinne fügt es sich gut in den Gesamtrahmen der Reihe ein.

Bonn

Hans Waldenfels

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

**Becker, Gerhold:** *Die Ursymbole in den Religionen*. Styria / Graz-Wien-Köln 1987; 352 S.

Der vorliegende Band ist der faszinierende Versuch, trotz aller geäußerten Kritik an den traditionellen Religionsphänomenologien im Stile der von F. HEILER etwas derarti-



ges mit Hilfe der Ursymbole zu versuchen. Um dies wagen zu dürfen, wird eine „erste Annäherung an die Religion“ vorangestellt, die ohne Umschweife auf die modernen Schwierigkeiten mit der Religion eingeht und zeigt, was die neuzeitliche Wissenschaft leistet und was demgegenüber die Religion will: „Die Religion sucht die Gesamtheit der Wirklichkeit auf jenen Fluchtpunkt hin transparent werden zu lassen, wo sie ihre Einheit in einem (göttlichen) Grund gewinnt, dem sie sich zugleich als ganze verdankt. Damit Religion aber solches zu leisten vermag, bedarf es der Einübung eines ‚neuen Sehens‘, eines ‚inneren Auges‘, eines ‚göttlichen Sinnes‘, der jenen fünf Sinnen, denen die Wissenschaft ihre Erfolge verdankt, überlegen ist.“ (36)

Dieses „neue Sehen“ heißt in der Fachsprache „Glaube“. Daher gilt: „Der Glaube ist in seiner allgemeinsten Grundstruktur nichts anderes als die Haltung, die in den Dingen selbst liegende ‚Botschaft‘ zu vernehmen; deshalb sieht der Gläubige mehr als der nur auf seine Alltagslogik Vertrauende. Das hat zur Folge, daß er dessen, was gemeinhin im eigentlichen Sinn ein Wunder genannt wird, schließlich überhaupt nicht bedarf: Für ihn ist alles ein Wunder, ein Zeichen für die Anwesenheit des Heiligtlichen.“ (41)

Anhand der Zeugnisse religiöser Menschen und somit eingebunden in den soziokulturellen Rahmen ihrer Umwelt (vgl. 44, 56, 238f) wird dann bei jeder Erscheinungsform des Göttlich-Heiligen (Himmel, Sonne, Berge, Steine, Pflanzen, Bäume, Tiere, Menschen) zunächst eine phänomenologische Annäherung an den religiösen Gehalt gesucht und dann die aus Texten belegte Deutung je nach Kontext und Kultur gegeben. Dabei besticht die Belesenheit und Genauigkeit des Autors im Umgang mit dem vielfältigen Material der Religionsgeschichte.

Da das „innere Sehen“ aus der Sicht einer jeden religiösen Tradition ein anderes ist, lassen sich die einzelnen Symbole trotz ihrer formalen Gleichheit nicht auf einen Nenner bringen. Je tiefer der Autor in die einzelnen Deutungen einführt, desto klarer wird diese inhaltliche Vielfalt. So gesehen, ist dieses Buch ein überzeugender Beweis für die Mannigfaltigkeit religiöser Deutungssysteme bei scheinbar gleicher Symbolsprache.

Hannover

Peter Antes

**Bellinger, Gerhard J.:** *Knaurs Großer Religionsführer. 670 Religionen, Kirchen und Kulte, weltanschaulich-religiöse Bewegungen und Gesellschaften sowie religionsphilosophische Schulen.* Droemer Knauer / München 1986; 431 S.

Dieses großangelegte Einmannwerk des Dortmunder Religionsgeschichtlers stellt eine beachtenswerte Leistung dar, der man große Verbreitung wünschen möchte. In einer Zeit, in der die Fülle des Wissens den Überblick kaum noch möglich macht, bietet dieses Buch in verständlicher Sprache gute Orientierung und hilft dadurch weiter, nach mehr Information gezielt zu suchen. Als Vorteile seien hier nur diese hervorgehoben: die Beschreibungen der einzelnen Weltreligionen etwa beschränken sich nicht nur auf die Lehre und die Geschichte, sondern beziehen auch die religiöse Praxis und das weite Feld der sakralen Kunst (durch zahlreiche Farbbilder dokumentiert) ein; die Religionsstatistik lenkt den Blick auch etwa beim Hinduismus auf Verbreitungsgebiete wie Mauritius (mit 64,1 % der Bevölkerung), Trinidad (mit 25,3 %) oder die Fidschiinseln (mit 40,9 %), an die man gewöhnlich nicht denkt, wenn vom Hinduismus die Rede ist; Überblicksartikel wie „afrikanische Stammesreligionen“, „vorderasiatische Religionen“, „Weltreligionen“ oder „neue Religionen“ verweisen den Leser auf Bereiche, die ihm vielleicht bislang unbekannt waren, für die Fragestellung aber relevant sind. Hinzu kommt die ansprechende Aufmachung durch Druck und Bebilderung.



Natürlich wird sich der Fachmann beim einen oder anderen Beitrag andere Literaturauswahlen wünschen als die gegebenen, dennoch gilt für sie, daß sie sich als Referenzen sehen lassen können, wenn es sicher hie und da noch treffendere gibt.

Hannover

Peter Antes

**Eliade, Mircea** (Hg.): *The Encyclopedia of Religion*. Macmillan / New York–London, 15 Bde. + Index-Band, 1986.

Dieses großangelegte Nachschlagewerk aus dem Bereich der Religionsgeschichte und Religionswissenschaft, das (bis auf den Index-Band) geschlossen ausgeliefert worden ist und an dessen Zustandekommen ungefähr 1400 Fachleute aus aller Welt mitgewirkt haben, stellt ohne jeden Zweifel eine wichtige Momentaufnahme des gegenwärtigen Standes unseres Wissens in diesem Bereich dar. Niemand, der ernsthaft in Zukunft auf irgendeinem Feld aus dem Gebiet der Religionsgeschichte und Religionswissenschaft arbeitet, wird daher daran vorbeikommen, vor aller eigenen Forschung erst einmal dieses Werk für die ihn interessierenden Fragen zu konsultieren. In diesem Sinne erhebt das nun vorliegende Werk den Anspruch, den über 60 Jahre alten Klassiker, HASTINGS' *Encyclopaedia of Religion and Ethics* abzulösen. Und dies mit Recht, denn die Zahl der Texte und Funde, die in der Zwischenzeit unser Wissen vergrößert haben, lassen die äußerst solide erarbeiteten Beiträge bei HASTINGS doch oft nur noch bedingt als bis heute gültig erscheinen. Dies gilt vor allem hinsichtlich der chinesischen und japanischen Religionsgeschichte, des Buddhismus, Hinduismus und Islam (insbes. der Schiiten) sowie für die recht umfangreichen Feldforschungen bezüglich der Naturvölker.

Ein sporadischer Vergleich einzelner Beiträge in den beiden genannten Lexika wird dies unmittelbar deutlich machen. Bei genauerem Hinsehen wird aber auch ein wichtiger Unterschied in der Anlage auffallen. Es scheint so, daß im Gegensatz zu HASTINGS bei der neuen *Encyclopedia* das christliche Element von der Konzeption her stärker betont wird. Dies zeigt sich vor allem bei den Beiträgen zum Themenkreis „Gott“. Hier wird nach abendländisch-islamischer Weise unter „God“ nur die jüdisch-christlich-islamische Vorstellung abgehandelt, während bei HASTINGS sämtliche Gottesvorstellungen unter diesem Stichwort zur Sprache kommen. Will man andere Vorstellungen kennenlernen, so ist man jetzt – und auch da noch viel eingeschränkter als bei HASTINGS – auf die Beiträge „Goddess Worship“ und „Gods and Goddesses“ verwiesen. Ähnliches ließe sich auch beim Stichwort „Death“ zeigen. Und noch eigenartiger wirkt auf den Benutzer, daß stichwortmäßig die Spiritualität je nach Kontext getrennt ist, indem der indisch-ostasiatische Bereich unter „Spiritual Discipline“ und „Spiritual Guide“, die christliche Spiritualität aber durch den Hinweis „Spirituality, Christian see Christian Spirituality“ gesondert behandelt wird.

Was die Literaturangaben angeht, so fällt durchgängig auf, daß man sich mit einigen wichtigen Werken begnügt und dabei vor allem englischsprachigen den Vorrang gibt. Wer etwa die Literaturangaben im Beitrag „Revelation“ mit denen im Beitrag „Rivelazione“ der *Enciclopedia delle Religioni* (Firenze: Vallecchi 1973) Bd. V, col. 446, vergleicht, wird auch in Zukunft nicht auf dieses hervorragende italienische Nachschlagewerk verzichten. Gleiches gilt für die Literaturangaben in der Theologischen Realenzyklopädie, sofern die Stichwörter bereits erschienen sind.

Ein besonders gravierendes Problem für die heutige Religionsforschung scheint bei der vorliegenden Konzeption nicht genügend beachtet, jedenfalls nicht gut gelöst zu sein: der Hinweis auf andere relevante Fragestellungen. In einer Zeit, in der das Spezialistentum immer weiter um sich greift, besteht die Gefahr, daß geistesgeschichtliche Parallelen und evtl. Abhängigkeiten der einen Denktradition von einer anderen



(z. B. die islamische Offenbarungsvorstellung im Verhältnis zur manichäischen) nicht mehr gewußt bzw. gesehen werden. Deshalb ist es notwendig, daß auf solche Zusammenhänge (etwa im Islam-Artikel) hingewiesen wird, damit der Leser auf ihm bis dahin unbekannte Fragestellungen aufmerksam wird, um dann auch diese Beiträge zu lesen und in die Überlegungen einzubeziehen.

Gleiches gilt auch für den Bereich der religionswissenschaftlichen Theoriebildung, wo es doch merkwürdig anmutet, wenn im Beitrag „Evolution“ von DARWIN, BERGSON und TEILHARD die Rede ist, an keiner Stelle aber auf die großen Entwürfe zur Entwicklung des religiösen Denkens (COMTE, FRAZER, TYLOR, LANG, W. SCHMIDT u. a. m.) verwiesen wird.

Dies alles bedeutet als Fazit, daß das nun vorliegende Werk ein unverzichtbares Nachschlagewerk für den Religionsgeschichtler bzw. Religionswissenschaftler ist, jedoch als alleinige Referenz nicht ausreicht. Auch hier gilt: Wissenschaft lebt aus vielen Quellen, und es geht nicht an, sich auf eine einzige, auch noch so respektable alleine zu verlassen.

Hannover

Peter Antes

**Hock, Klaus:** *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 8) Böhlau/Köln-Wien 1986; 403 S.

Auf der Innenseite lautet der Untertitel dieser Dissertation (Hamburg, Fachbereich Evang. Theologie) bescheidener: Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islam im 20. Jahrhundert. Treffender wäre gesagt: Phasen protestantisch-anglikanischer Beurteilung des Islam im 20. Jahrhundert.

Der Vf. orientiert sich an den Missionskonferenzen, beurteilt die Zeitspanne, aus der sie hervorgegangen sind, mit einem griffigen Titel und ordnet ihr einen Hauptvertreter zu. Diese Einteilung und Auswahl kann man in Frage stellen, sie macht die Arbeit aber übersichtlich und überschaubar:

*Der Islam als verkehrte Welt* (Edinburgh 1910): S. M. ZWEMER

*Die Entdeckung religiöser Gemeinsamkeiten* (Jerusalem 1928): GOTTFRIED SIMON

*Kontinuität – Diskontinuität* (bis Willingen 1952): E. KELLERHALS; H. KRAEMER

*Das Ende der Intransigenz* (WCC): J. BOUMAN; K. CRAGG, W. C. SMITH

Das Ziel der Arbeit ist, nach den Kriterien und Kategorien der theologischen Beurteilung zu fragen, und diese mit dem Wandel in der Theologie in Zusammenhang zu bringen. (6) Daraufhin sollen Rahmenbedingungen skizziert werden, die für die zukünftige Beurteilung und Evaluierung des Islam gelten können (7). Demnach wurde die Untersuchung unter der Voraussetzung begonnen, daß Beurteilung des Islam und Islammission von den aktuellen Tendenzen der Theologie im allgemeinen abhängen. Diese These hat der Vf. exemplarisch verifiziert. Problematisch erscheint dem Rezensenten der Transfer der erarbeiteten Rahmenbedingungen auf die Zukunft. (6) Die künftige, auch die Einstellung zum Islam prägende Theologie, steht jedoch als Unbekannte im Hintergrund der Überlegungen. Ist es nicht selbstverständlich, daß der Autor hinter seinem selbst gesteckten Ziel, zur Theologie der Religionen beizutragen, zurückbleiben muß? Gemäß ihrer Prämissen liegt die Leistung dieser Arbeit darin, ein breites Spektrum des gegenwärtigen Diskussionsstandes in der evangelischen Theologie des Islam aufzuzeigen.

Die Argumente der Missionswissenschaftler und Islamologen auf ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund verstehen zu wollen, bietet sich an, bleibt jedoch einseitig, wenn der Rückbezug zu und der Vergleich mit traditionellen Argumenten fehlt. Die



Originalität des Denkers kann der Leser ebensowenig erfassen, wie er dessen Entwicklung mitvollziehen kann, wenn jener anlässlich der Teilnahme an einer Missionskonferenz auf diesen Ausschnitt festgelegt bleibt.

Frankfurt

Hans Vöcking

**Keller, Carl-A.** (ed.): *La Réincarnation. Théories, raisonnements et appréciations. Un symposium.* Lang / Bern 1986; 289 S.

Der vorliegende Band enthält eine Anzahl von Referaten und Kurzbeiträgen, die sich mit der in Europa neuerdings immer mehr Beachtung findenden Lehre von der Wiedergeburt befassen. Der Vielfalt der historischen Ausdrucksformen dieser Glaubensüberzeugung entspricht es, daß sich das Material kaum auf einen Nenner bringen läßt. Dies gibt der Herausgeber und Professor für Religionswissenschaft an der Universität Lausanne, C.-A. KELLER, in seinem einleitenden Überblick zur Problematik offen zu. Wichtig aus dieser Einleitung ist zweifellos der Hinweis, daß entgegen sonst üblicher Aussagen hier Wert darauf gelegt wird festzuhalten, daß die ethische Komponente im Sinne der ausgleichenden Gerechtigkeit wohl nicht als Ursache, sondern als sekundäres Erklärungsmodell im indischen Kontext anzusehen ist (vgl. 29). Dem entsprechen auch die anders argumentierenden Shivaïten, deren Thesen HÉLÈNE BRUNNER (Paris) vorträgt, sowie der indische Buddhismus, in Auszügen vorgestellt von JACQUES MAY (Lausanne), während RICHARD FRIEDLI (Fribourg) die Hypothese formuliert: „Das Dogma von der Wiedergeburt ist nicht eine ontologische Aussage, sondern eine ethische Aufforderung.“ (59) Weitere Facetten liefern in diesem Kontext ANAND NAYAK (Fribourg/Neuchâtel) mit einer Versinterpretation des *Satapatha Brāhmaṇa* und JEAN-FRANÇOIS RAMELET (Geistlicher im Kanton Vaud) mit seiner Besprechung zweier Neuererscheinungen zu Tibet.

Neben diesem „klassischen Gebiet“ für Wiedergeburtstheorie werden noch ähnliche Vorstellungen aus Schwarzafrika durch DOMINIQUE ZAHAN (Paris) und HENRY PERNET (Kanton Vaud) vorgetragen. C.-A. KELLER stellt in einem historischen Rückblick die Wiedergeburtsvorstellungen in der Gnosis, dem hermetischen Schrifttum und dem Manichäismus und in einem weiteren ebenfalls quellenmäßig bestens belegten Beitrag die bislang von der Forschung weitgehend unbeachtet gebliebenen Wiedergeburtsvorstellungen islamischer Mystiker vor.

Ein dritter Kreis von Themen befaßt sich mit der Frage: Christentum und Reinkarnation. Allen anders lautenden Wunschaussagen zum Trotz kommt CHRISTOPH SCHÖNBORN (Fribourg) zu dem Schluß, daß ORIGINES nicht als Vertreter der Wiedergeburtstheorie gelten kann (175) und daß auch die anderen großen Kirchenlehrer eine solche nicht vertreten haben (vgl. 176f). Dies versucht mit dem Blick auf das Neue Testament auch EVELYNE JATON-KUNZ (Lausanne) nachzuweisen, wobei sie leider nicht auf die Stelle vom Blindgeborenen (Joh 9,3) eingeht, worauf JAMES MORGAN PRYSE (*Reinkarnation im Neuen Testament*, Interlaken 1984) einen Teil seiner Argumentation stützt und dadurch m. E. für die Auseinandersetzung ernstzunehmender ist als MAC GREGOR, auf den E. JATON-KUNZ sich beruft. Daß schließlich auch PAULUS nicht für die Wiedergeburtstheorie zum Garanten genommen werden kann, zeigt überzeugend ANKE LOTH (Genf).

Schließlich sind noch drei Beiträge zu erwähnen: einer zu Erinnerungen an frühere Leben aus dem indischen Klartext, einer zum Aufstieg der Seele aus dem Dunkel der Geschichte im Laufe der Evolution des Geistes aus anthroposophischer Sicht und ein sehr umfangreicher Beitrag zum Thema „Wiedergeburt und Parapsychologie“ von HANS BENDER (Freiburg i. Br.), in dem nahezu alle heute relevanten Interpretationsansätze und Theorien kurz angesprochen werden. Als Fazit hierzu stellt BENDER fest, daß manchmal die Wiedergeburtshypothese plausibler erscheint, doch im Sinne eines



wissenschaftlich akzeptablen Beweises nicht gelten kann, jedenfalls so lange nicht, als kein grundsätzlicher Paradigmenwechsel in der Wissenschaft bezüglich dessen vorgenommen wird, was als wissenschaftlich gesichertes Faktum gilt.

Hannover

Peter Antes

**Köster, Fritz:** *Religiöse Erziehung in den Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Islam.* Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1986; X + 348 S.

Obwohl unsere Kenntnis in den letzten Jahrzehnten bezüglich der großen Weltreligionen beträchtlich zugenommen hat, ist die Frage nach der religiösen Erziehung merkwürdigerweise nicht gestellt oder behandelt worden. So schließt die vorliegende Arbeit eine wichtige Lücke.

Religiöse Erziehung ist für K. „Einweisungslehre und -praxis in eine bestehende, von Menschenhand unantastbare Ordnung“ (301), und so kann er die Religionen von innen her angehen und interpretieren und dabei beobachten, „daß nahezu in allen Weltreligionen Modelle entstanden und gewachsen sind, in denen Gläubige aller Altersschichten sich zusammenfinden und auf dem Boden einer Pädagogik der ‚révision de vie‘ zwei Dinge miteinander in Einklang zu bringen suchen: den Glauben an Gott bzw. das eigene religiöse Erbe und die Sorge für den Menschen in seiner konkreten sozio-kulturellen Situation.“

Bei dieser Darstellung wird jeweils dasselbe Grundmuster zugrunde gelegt: der religiöse Grundgedanke der jeweiligen Religion in der klass. Ausprägung und in der Neuzeit, das Ziel religiöser Erziehung sowie die Methoden und Wege, um dieses Ziel zu erreichen. Zum Schluß wird auf den Wandel in der modernen Situation angesichts säkularer Entwicklungsmodelle eingegangen und eine großangelegte „ökumenische Erziehung“ vorgeschlagen, die die Eigenart jeder Tradition wahren will und dennoch das gemeinsame Grundanliegen gegenüber einer sich zusehends säkularisierenden Welt zum Ausdruck bringen soll.

Es versteht sich von selbst, daß ein solcher Entwurf sehr unterschiedliche Aspekte zur Sprache bringen muß, die sich im Detail hier nicht vorstellen lassen, in ihrer Grundaussage jedoch wiederum auf manches hinauslaufen, was auch in anderen Einführungen zu diesen Religionen steht. Im ganzen jedenfalls zeigt der Autor, daß er alle einschlägige Literatur gut kennt und zu einem in den Einzelaspekten interessanten Mosaik zusammenzusetzen versteht, das deutlich macht, daß wie immer sich die Religionen im einzelnen verhalten mögen, sie zu Reaktionen auf Situationen kommen werden und müssen, die nicht aus ihrer Eigendynamik stammen, sondern von außen (d. h. von der modernen Welt der entwickelten Länder) an sie herangetragen werden.

Hannover

Peter Antes

**Loelinger, Carl und Trompf, Garry** (Hg.): *New Religious Movements in Melanesia.* University of the South Pacific and the University of Papua New Guinea/Suva and Port Moresby 1985; 188 S.

Die kulturelle Umbruchsituation in Papua Neuguinea mit ihren religiösen und wirtschaftlichen Dimensionen wird häufig mit dem Begriff „Cargo-Kult“ charakterisiert und simplifiziert. Der vorliegende Sammelband möchte dazu beitragen, ein differenzierteres Bild zu vermitteln. Neben den früheren Güterkultbewegungen geht es auch um die heutigen Formen der Heilig-Geist-Bewegungen und der unabhängigen Kirchen in den melanesischen Gebieten von Neuguinea, Papua, Salomoninseln, Vanuatu und Fidschi. Die Sammlung von vierzehn Beiträgen enthält frühe Dokumente, Berichte von



Missionaren, Interviews und Forschungsberichte, aber auch zahlreiche Karten, Photos und einzelne Texte von authentischen Hymnen der neuen religiösen Bewegungen.

Bis auf zwei Ausnahmen, sind alle Autoren Melanesier, die an den Universitäten in Port Moresby bzw. Suva mit den Herausgebern an der Erforschung der neuen religiösen Bewegungen in Melanesien gearbeitet haben. Für die Darstellung der Forschungsergebnisse hat es anscheinend keine systematischen Vorgaben gegeben, so daß die einzelnen Beiträge sehr unterschiedlich sind. Die Einführung behebt durch Hinweise auf verschiedene Typologien diesen Mangel nur unzureichend. Zusammen mit anderen Veröffentlichungen (z. B. FLANNERY, W. [Hg.]: *Religious Movements in Melanesia Today I-III*, Point-Series monographs 2-4, Goroka 1983) bietet der vorliegende Band für Ethnologen, Religionswissenschaftler und Theologen eine reichhaltige Quellensammlung.

Aachen

Hermann Janssen

**Müller, Hans-Peter:** *Die Ramakrishna-Bewegung, Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt* (Missionswissenschaftliche Forschungen 18) G. Mohn/Gütersloh 1986; 286 S.

Die vorliegende Arbeit ist die gekürzte und überarbeitete Fassung einer in München angenommenen theologischen Dissertation. Angesichts des wachsenden hinduistischen Einflusses im Westen und der Pionierarbeit, die die Ramakrishna-Mission für die Verbreitung des Hinduismus in der westlichen Welt geleistet hat, kommt dieser sorgfältig gearbeiteten Dissertation eine große Bedeutung zu. Auf die einleitende Darstellung der Gründergestalten (1.) und einer kurzen Erläuterung der Gुरुverehrung und der Ausbildung von Schülerkreisen (*Sampradaya*) (2.) bildet den Schwerpunkt in 3. der Mönchsorden und seine Mission. Vf. schildert den traditionellen Hintergrund, die Entstehung des Ordens und der Mission, seine Geschichte in Indien, seine weitere Entfaltung, die Formen des Dienstes und die Ausbreitung außerhalb Indiens. Eigene kürzere Kapitel sind dann dem Nonnenorden und seiner Mission (4.) und dem Laienorden (5.) gewidmet. Kap. 6 stellt schließlich den Kult in der Bewegung dar. Der vorliegende Band bietet heute die umfassendste deutschsprachige Abhandlung zur genannten Thematik und verdient als solche hohe Beachtung.

Bonn

Hans Waldenfels

**Torwesten, Hans:** *Vedanta. Kern des Hinduismus*. Walter/Olten-Freiburg 1985; 219 S.

Der Autor, ein freischaffender Maler und Schriftsteller, der sich bereits in einem früheren Buch als „Vedantin und zum Teil auch ... Christ“ (Sind wir nur einmal auf Erden?, 106) bezeichnet hat, bietet in seinem neuen Buch eine sympathische und leicht lesbare Darstellung des Vedanta. Ausgehend von den Quellen in den Upanishaden und in der Bhagavadgita, bespricht er im Mittelteil Advaita, die Philosophie der Nicht-Zweiheit. Freilich ist diese Lehre für ihn keine rein theoretische Erörterung, sondern Frage nach dem Verständnis und den Zugängen zu einem Lebensweg. Das wird vor allem deutlich in der zweiten Buchhälfte, wo TORWESTEN sich einmal mit der Frage nach dem persönlichen Gott, sodann mit neuhinduistischen Führergestalten, RAMAKRISHNA, VIVEKANANDA, AUROBINDO und RAMANA MAHARSHI, schließlich mit dem westlichen Einfluß des Vedanta beschäftigt. Störend wirkt ein wenig die Verwendung einiger der christlichen Spiritualität entnommener Termini, wie Pantokrator, Gottesburg u. a., die in ihrem Gebrauch nicht deutlich genug begründet werden. Auf's Ganze ist der Autor



aber bemüht, nicht voreilig Unterschiede zu verwischen. Ob und wie weit der Vedanta so allgemein als Kern des Hinduismus angesprochen werden kann, wie TORWESTEN es tut, wäre ebenfalls genauer zu prüfen. Das Buch kann aber als hilfreiche Einführungslektüre empfohlen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

**Wessels, Anton:** *De Koran verstaan. Een kennismaking met het boek van de islam.* Uitgeversmaatschappij J. H. Kok/Kampen 1986; 196 S.

Der Autor (vgl. ZMR 63 [1979] 76f u. ZMR 65 [1981] 314) legt mit diesem Büchlein im Zusammenhang mit einem Projekt von Radio NCRV eine thematisch geordnete Einleitung in die Koranlektüre vor. Nach einer kurzen Einleitung folgen eine Übersicht über den Inhalt des Koran und dann Auszüge zu den Themenkreisen: Mohammed, Gott, letztes Gericht, Gottes Allmacht und die Verantwortlichkeit des Menschen, Propheten im allgemeinen und Abraham im besonderen, Glaube und Unglaube, Adam, das rechte Verhalten des Menschen, das Verhältnis zu Juden und Christen (unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Moses und Jesus). Als Erstestieg für die Koranlektüre hilfreich und empfehlenswert.

Hannover

Peter Antes

**Zinser, Hartmut** (Hg.): *Der Untergang von Religionen*, Reimer/Berlin 1986; 340 S.

Der vorliegende Sammelband enthält die Referate, die anlässlich des Internationalen Kongresses der „Deutsche(n) Vereinigung für Religionsgeschichte“ im Oktober 1984 in Berlin gehalten worden sind. Während das Phänomen des Entstehens von Religionen immer wieder Gegenstand der Forschung gewesen ist, hat der Untergang von Religionen die Religionsgeschichtler bisher kaum beschäftigt, obwohl die Religionsgeschichte zahlreiche Religionen kennt, die untergegangen sind (z. B. röm.-griech. Religion, Mithras-Mysterien, Manichäismus, aber auch das Christentum in Nordafrika usw.). Die einzelnen Referate zeigen klar, daß fast jeder Fall des Unterganges anders liegt, daß aber häufig vor allem äußere Gründe (Verfolgung, Verbot usw.) mit zum Untergang beigetragen haben. Da mit dem Untergang der rel. Organisation nicht auch das rel. Gedankengut in jedem Fall untergeht, ja manchmal sogar die Religion selbst den Religionsverfall mit ins System aufnimmt (vgl. den Beitrag von v. STIETENGRON), bedarf die Rede vom „Untergang einer Religion“ sowohl terminologisch als auch systematisch noch weiterer Klärung, wie es C. COLPE in seinem programmatischen Eröffnungsreferat deutlich gemacht hat. Insofern wird durch diesen Kongreß religionshistorisch und -systematisch Neuland betreten, das in den einzelnen Beiträgen bearbeitet wird und zugleich zu weiteren vertiefenden Studien anregt.

Hannover

Peter Antes

## VERSCHIEDENES

**Grousset, René:** *Die Reise nach Westen oder wie Hsüan Tsang den Buddhismus nach China holte.* Diederichs/Köln 1986; 260 S.

In diesem aus dem Französischen übersetzten Buch des 1952 verstorbenen Orientalisten und Kunsthistorikers geht es um die Reisen des chinesischen Mönchs HSÜAN-TSANG, der 629 von Ch'ang-an aus über die Seidenstraße nach Indien zog, um dort den



Spuren des Buddha zu folgen. Da er bei seiner Rückkehr nach fast 17 Jahren nicht weniger als 657 Sanskritrollen heimbrachte, die er dann in den nächsten Jahren mühsam entzifferte und übersetzte, wurde er zu einem der bedeutendsten Vermittler des Buddhismus in den Fernen Osten. So verdienstvoll das stellenweise etwas romanhaft geschriebene Buch in der Schilderung des großen Mönches, seiner Zeit und der Orte seines Aufenthaltes, der geschichtlichen und kunsthistorischen Aspekte ist, so hilfreich wäre es doch gewesen, den Vermittlungsprozeß als ganzen zunächst in deutlicheren Umrissen darzustellen. U. DIEDERICHs sucht in einem knappen Nachwort (249–255) diesem Mangel abzuhelpfen. Angesichts der Tatsache, daß dieser Vermittlungsprozeß in der Forschung bislang eher stiefmütterlich behandelt wird, hätte dieses Nachwort gut und gerne zu einem ausführlichen Vorwort ausgearbeitet werden können. Jedenfalls wird man die Lektüre des interessanten Buches tunlicherweise mit dem Nachwort beginnen und das Buch selbst zugleich als ein Signal betrachten, dem Vermittlungsgang des Buddhismus nach China und von dort nach Korea und Japan in Zukunft verstärkte Aufmerksamkeit zu schenken.

Bonn

Hans Waldenfels

**Lenk, Hans** (Hg.): *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Zum 65. Geburtstag von Kurt Hübner*. Alber/Freiburg–München 1986; 579 S.

Der stattliche Band, der im Anschluß an K. HÜBNERS Werke *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* (Freiburg/München 1978; 3. A. 1986) und *Die Wahrheit des Mythos* (München 1985) dessen Anstöße aufgreift und weiterführt, ist in fünf Abschnitte eingeteilt: I. Wie rational sind Wissenschaft, Magie und Mythos? II. Rationalität versus Mythos in der Philosophie. III. Rationalitätsprobleme der Sozialwissenschaften. IV. Kosmologische Irrationalität? V. Beispiele des Mythos in Literatur und Kunst. Der Herausgeber behandelt in der Einleitung „Typen und Systematik der Rationalität“. Die Mitarbeiter, 28 an der Zahl, in der weiteren Überzahl Philosophen, bestätigen weithin Hübners These, daß es neben der wissenschaftlichen andere Weisen genuiner Rationalität gibt. Freilich wird es offensichtlich immer schwieriger, die Rationalität selbst auf einen Nenner zu bringen. LENK führt in der Einleitung nicht weniger als 21 Definitionen auf und fügt schließlich folgende gemeinsame Merkmale an: „Folgerichtigkeit oder Formalität, Gesetzes- oder Regelmäßigkeit, Verfahrensgemäßheit, Rechtfertigbarkeit oder Begründetheit, Relationalität oder Bedingtheit, Intersubjektivität und Objektivität, Verallgemeinbarkeit oder Allgemeingültigkeit, Einschbarkeit, Prinzipien- oder Vernunftgemäßheit, Zusammenhangsgebundenheit oder Systemhaftigkeit“ (24). – Das die Leser der ZMR interessierende Schwergewicht liegt zweifellos in den beiden ersten Artikelgruppen, wobei wir unter I. vor allem hinweisen auf H. K. ERBEN, Episteme, Mythos und humane Zukunft (31–53), der angesichts des heutigen Krisenpotentials nur in einer angemessenen Verbindung von Ratio und Ethos eine humane Zukunft gewährleistet sieht; E. TOPITSCH, Wie rational ist Magie? (55–74); J. J. KOCKELMANS, Über Mythos und Wissenschaft (75–101), der in einer Doppelthese vertritt, daß empirische Wissenschaften Mythen niemals überflüssig machen können, „weil die mythische Weise des Verstehens, die jedem Mythos zugrunde liegt, unverzichtbarer Teil der empirischen wissenschaftlichen Haltung selbst ist, insofern als diese grundlegende Weise des Verstehens in der Formulierung der theoretischen Grundannahmen selbst enthalten ist“ (77); mit GADAMER u. a. korrigiert er die verbreitete Denkhaltung, die geschichtlich eine Entwicklung vom Mythos zum Logos ausmachen möchte; H. POSER, Die Rationalität der Mythologie (121–132), der auf zwei Grundprobleme hinweist: „Um Mythos und Wissenschaft aufeinander beziehen und miteinander vergleichen zu können, ist eine gemeinsame Vergleichsebene nötig. Sie zu bestimmen stellt bereits das



eigentliche Problem dar, denn wenn eine mythische Erfahrung jenseits des rational Faßbaren liegt, kann sie nur sehr begrenzt zum Gegenstand einer rationalen Analyse gemacht und nur in eben diesen Grenzen mit einer wissenschaftlichen Weltansicht verglichen werden. Wird Mythos dagegen von vornherein als die Vorstufe der Wissenschaften gesehen, charakterisiert durch die These des Wegs vom Mythos zum Logos, so bleibt möglicherweise all das ausgeklammert, was die Eigentümlichkeit mythischer Erfahrung und Weltansicht ausmacht. Eine zweite Schwierigkeit liegt in der Voraussetzung, von der Wissenschaft und von dem Mythos zu sprechen, so, als sei ein für allemal ausgemacht, wie diese beiden zu vergleichenden Positionen je für sich beschaffen seien.“ (122f); A. MENNE, *Mythos und Logik* (133–143). Unter II. finden sich eine Reihe recht interessanter historischer Analysen. So befaßt sich G. PAUL, *Rationalität als Weg zur Humanität* (187–204), mit der Entmythologisierung in China „als Entwicklung zu größerer Rationalität und, a fortiori, größerer Humanität“; seine These, „daß die Mythos und Religion eigenen irrationalen Züge Angst und Gewalt fördern“ (202), steht allerdings isoliert in diesem Werk und überzeugt auch nicht. Entsprechend kontrastreich wirkt der anschließende Beitrag von P. FEYERABEND, *Eingebildete Vernunft* (205–223), der die gängige Sicht der Götter- und Religionskritik des Xenophanes einer kritischen Korrektur unterzieht. *Philomythie und Philosophie bei Aristoteles* behandelt G. VERBEKE (*Ist die Verwendung von Mythen irrational?*: 239–263), die Rekonstruktion des Kantischen Vernunftbegriffs H. LENK (*Vernunft als Idee und Interpretationskonstrukt*: 265–273). Es folgen Beiträge über W. VON HUMBOLDT (H. FIEBIG, 275–294), NIETZSCHES Philosophie zwischen Rationalismus und Irrationalismus (G.-G. GRAU, 295–326). Teil II schließt mit W. C. ZIMMERLI, *Die Grenzen der Rationalität als Problem der europäischen Gegenwartsphilosophie* (327–347), in der einerseits die Rationalität in ihrer Begrenzung als Hauptthema der kontinentaleuropäischen Philosophie beschrieben, andererseits aber doch daran festgehalten wird, daß die abendländische Philosophie selbst in ihrer größten Entfremdung von der begrifflichen Rationalität an diese gebunden bleibt (345). – Wir begnügen uns mit diesen Hinweisen, zumal sie sowohl die Bedeutsamkeit des Werkes wie auch die sich ändernde Interessenlage in philosophischen Kreisen hinreichend beleuchten. Die Einsicht in die Begrenztheit wissenschaftlicher Rationalität sollte freilich auch zu einer bewußteren Hinkehr zum interdisziplinären Gespräch führen, aus dem dann die Theologie nicht auszuschließen wäre (das vorzügliche Register nennt die Theologie, doch die Bezugsstelle ist unerheblich).

Bonn

Hans Waldenfels

**Schmied-Kowarzik, Wolf Dietrich:** *Objektivierungen des Geistigen. Beiträge zur Kulturphilosophie in Gedenken an Walther Schmied-Kowarzik (1885–1958)* (Schriften zur Kultursoziologie, hg. v. J. STAGL, Bd. 5) D. Reimer/Berlin 1985; 425 S.

Anlaßlich des 100. Geburtstages des österreichischen Kulturphilosophen W. SCHMIED-KOWARZIK veranstaltete die Universität Wien ein zweitägiges Symposium, das mit seinem Leitmotiv das 1927 erschienene Werk des zu Ehrenden „Die Objektivierung des Geistigen“ aufgriff. Eine einführende Interpretation versucht der Sohn, wie der Vater Professor für Philosophie. Die Beiträge sind dann in fünf Abteilungen angeordnet: Erkenntnis und Bewußtsein; Kultur und Geschichte; Sittlichkeit und Humanität; Mythos und Kunst; Erinnerungen und Würdigen. Am Ende folgen eine kurze Biographie SCHMIED-KOWARZIKS, sein Schriften- und das Autorenverzeichnis. Der Band bietet eine Fülle von interessanten, vielfach aber doch sehr disparaten Aufsätzen, in denen die Retrospektive überwiegt. Besondere Beachtung verdienen die Beiträge von P. FEYERABEND, *Autoritäre Konstruktion oder demokratische Entschlüsse?* *Bemerkungen*



zum Problem des kulturellen Pluralismus (137–144); J. STAGL, Kulturanthropologie und Eurozentrismus (145–169); J. KREFT, Ethnologie und Evolution. Zur Problematik der Anwendung der kognitiv-strukturalen Entwicklungspsychologie/genetischen Moralphsychologie in der Ethnologie (189–200), sodann die Auseinandersetzungen mit SCHMIED-KOWARZIKS Ethikentwurf im Zusammenhang mit dem heutigen Werte- und Ethikverständnis und der heutigen Pädagogik. Die Bedeutsamkeit der Kunst als Objektivation der Kultur und ihr Bezug zum Mythischen ist eine Thematik, die sich wachsender Aufmerksamkeit erfreut. Ein Sachregister hätte dem Band, der sonst recht sorgfältig gearbeitet und mit einer Fülle von Illustrationen ausgestattet ist, sehr gut getan.

Bonn

Hans Waldenfels

**Schwefel, Detlef** (Hg.): *Soziale Wirkungen von Projekten in der Dritten Welt* (Schriftenreihe der Deutschen Stiftung für Internationale Entwicklung) Nomos/Baden-Baden 1987; 503 S.

Die Deutsche Stiftung für internationale Entwicklung hat in ihrer Schriftenreihe ein wertvolles Buch herausgegeben, das als ein Plädoyer für die Berücksichtigung sozialer Wirksamkeit bei Entwicklungsmaßnahmen bezeichnet werden kann. Für Institutionen nicht-staatlicher Hilfe bieten sich hier wichtige Ansatzpunkte, um über das eigene Engagement zu reflektieren. Denn ihre Arbeit zielt in der Regel auf Wirkungen ab, die über ökonomische und technische Effizienz hinausreichen.

Ausgewiesene Fachleute, die in Berliner Hochschulinstitutionen und Entwicklungsorganisationen tätig sind, haben mit diesem Werk den Versuch unternommen, ein „breites, buntes, facettenhaftes Mosaik sozialwissenschaftlicher Annahmen, Untersuchungen, Ergebnisse, Erkenntnisse und Theorien über soziale Wirkungen von Projekten“ zusammenzutragen. In der Tat entsteht ein vielseitiges Bild entwicklungspolitischer Aktivitäten und ihrer Folgen, die in den Kapiteln „Probleme“ und „Sektoren“ aufgereiht werden.

Die ausgewählten Problembereiche greifen Fragenpunkte der derzeitigen entwicklungspolitischen Diskussion auf: Frauen im Entwicklungsprozeß (R. ROTT), Selbsthilfeförderung (B. BREUER), das Grundbedürfniskonzept (P. P. WALLER). Dabei wird deutlich, daß in diesem Sammelband keineswegs eine Anleitung für die praktische Evaluierung geliefert werden soll. Vielmehr soll beim Leser eine Sensibilisierung für den sozialen Kontext entwicklungspolitischer Maßnahmen erreicht werden. Sehr kritisch setzt sich V. LÜHR mit der „Armutsbekämpfung durch Hilfe zur Selbsthilfe“ auseinander, wobei die etwas einseitige Sicht vermittelt wird, als diene die Armutsbekämpfung in der offiziellen Entwicklungszusammenarbeit nur einer vordergründigen Legitimation.

Im zweiten Großkapitel werden Sektoren der Zusammenarbeit vorgestellt und analysiert, bei denen man landläufig einen engen Bezug zur sozialen Umwelt erwarten kann, z. B. die Kleingewerbeförderung (D. JUNG), die Unterstützung von Entwicklungsbanken (M. NITSCH), oder die Basisgesundheitspolitik (G. LACHENMANN). Ein umfangreicher, mehr technisch ausgerichteter Beitrag ist den „Langfristige(n) Wirkungen von Projekten der technischen Zusammenarbeit im Agrarbereich“ gewidmet (B. SCHUBERT). In dieser Querschnittsanalyse von 24 Agrarprojekten kommen allerdings soziale Probleme zu kurz (z. B. Aspekte der Besitzstrukturen, der Gemeinschaftsbildung oder der Nutzung traditioneller Techniken.)

Den stilistischen Höhepunkt dieses Kapitels bildet das „Vexierbild“ von V. LÜHR: „Gesellschaftliche Implikationen von Bildungsprojekten.“ Mit Recht stellt der Autor die Wirksamkeit von Bildungsmaßnahmen im formellen Bereich in Frage und liefert hierfür anschauliche Beispiele, die er in Form von „Intermezzi“ einblendet. Warum vernachlässigen der Autor (und auch seine Kollegen) den gesamten Bereich des



informellen Bildungssektors (wie Alphabetisierung oder Erwachsenenbildung) und andere Schwerpunkte der „Educación Popular“, die bei kirchlichen Projekten eine herausragende Rolle spielen? Überhaupt fällt in diesen beiden Zentralkapiteln ins Auge, daß wichtige Förderbereiche nicht-staatlicher Träger nur gestreift werden: Rechtsschutz, ökologische Maßnahmen, integrierte ländliche Entwicklung, Bereitstellung von Revolving-Fonds, Medienarbeit, Beratungsdienste, Bildungszentren etc.

Die Problem- und Sektoranalysen in diesem Buch werden eingerahmt von einem einführenden Kapitel des Herausgebers zur Evaluierungsproblematik sozialer Auswirkungen und Nebenwirkungen und einem ausklingenden Essay zur „Hilflosigkeit der Hilfe“ (S. A. Musro). Die letztgenannte philosophische Abhandlung stellt die Projektarbeit und ihre Bewertung weitgehend in Frage. In sehr abstrakten Gedankenführungen werden Unschärfen der Ausgangsgrößen und der Erfolgsbestimmung kritisch reflektiert. Das Einführungskapitel vermittelt dagegen konkrete und ausgesprochen systematische Informationen zur Präzisierung der Planungs- und Evaluierungsarbeit. Gerade diese beiden Beiträge machen die große Spannweite dieser Sammelpublikation besonders deutlich.

Aachen

Wolfgang Schoop

**Tibi, Bassam:** *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus.* Suhrkamp/Frankfurt 1987; 313 S.

Das vorliegende Buch ist die Neuauflage eines bereits 1971 veröffentlichten Buches des heute als Politologe in Göttingen lehrenden, international bekannten Wissenschaftlers. Neu sind darin die recht ausführliche Einleitung zur Taschenbuchausgabe sowie eine Ergänzungsbibliographie, die jedoch nicht vollständig ist (so fehlen z. B. wichtige Arbeiten von W. ENDE u. T. NAGEL).

Ziel der Einleitung ist es, die Revitalisierung des Sakralen, die der Grundthese des ursprünglichen Buches nicht zu entsprechen scheint, plausibel zu machen (S. XVIIff). Der Autor sieht in ihr wohl zu Recht den „Ausdruck einer Krisensituation, die zugleich eine Krise des Nationalstaates in Entwicklungsländern zum Ausdruck bringt.“ (S. XVIII) Offen bleibt allerdings die Frage nach der Signalwirkung Irans, wenn man bedenkt, daß hier ein nicht-arabisches und zudem noch schiitisch ausgerichtetes Land die Spitzenreiterfunktion übernehmen soll, was aller historischen Erfahrung des Islam widerspricht (vgl. S. XXIIff). Sicher ist jedenfalls – und die Einleitung hält dies ohne Wenn und Aber auch so fest –, daß der Traum von SATI' HUSRI Konzeption des völkischen, panarabischen Nationalismus, der im ursprünglichen Buch entfaltet wurde, fürs erste einmal ausgeträumt zu sein scheint und das Pendel ganz deutlich zur Revitalisierung des Sakralen hin auszuschlagen beginnt.

Hannover

Peter Antes

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Prof. Dr. Kiyoshi Himi, Oshima 38–200, Momoyama-cho, Fushimi-ku, Kyoto 612, Japan · Prof. Dr. Hans Zirker, Fachbereich 1, Universität Duisburg, Lotharstr. 65, D-4100 Duisburg 1. · Prof. Dr. Julius Lipner, Divinity School, St. John's Street, Cambridge CB2 1TW, U.K. · Gerhard Kruip, Institut für Praktische Theologie, Universität Würzburg, Lerchenweg 15, D-8700 Würzburg



# DER DIALOG RINGT NACH LUFT AUF DEM WEG ZU NEUEN UFERN DES INTERRELIGIÖSEN DIALOGS

von Felix Wilfred\*

Wir sind im interreligiösen Dialog an einen Punkt gelangt, wo es gilt, neue Grenzen abzustecken und neue Sichten zu eröffnen. Dies bedeutet, daß wir zu einer frischen und tieferen theologischen Reflexion ansetzen müssen, als wir bisher gewohnt waren. Gerade, wenn wir die fortdauernde Gültigkeit der Gründe anerkennen und bestätigen, die für gewöhnlich für die Praxis des Dialogs angeführt werden, wie die Aussage, daß das Reich Gottes sich weit über die Kirche hinaus erstrecke, daß der Heilige Geist auch außerhalb der Grenzen der Kirche tätig sei, daß wir eine bessere Welt und eine gerechte Gesellschaft schaffen müssen usw., dann ist es doch von großer Wichtigkeit, uns bewußtzumachen, daß wir heute nur dann in einen sinnvollen Dialog mit anderen religiösen Traditionen eintreten können, wenn wir bestimmte komplexe theologische Fragen beantworten.

Eine kritische Reflexion auf die herkömmliche Praxis des Dialogs läßt uns notwendig zum Schluß gelangen, daß die traditionellen theologischen Denkstrukturen weder ausreichen, die neuen Erfahrungen sinnvoll zu integrieren, noch in der Lage sind, zufriedenstellend auf die neuen Fragen und Probleme zu antworten, die sich ständig herausbilden.

Ziel dieses Artikels ist es, einige wenige theologische Fragen näher in den Blick zu nehmen, weil die Beschäftigung mit ihnen die Zukunft des Dialogs bestimmen kann, weil sie weitreichende praktische Konsequenzen haben.

## *I. Ein Wandel in der Fragestellung*

Auch wenn geographisch gesehen der Dialog vornehmlich in den verschiedenen asiatischen Ländern in der Gestalt von Begegnungen, direkten Kontakten vor Ort, in Ashrams usw. vor sich geht, so ist doch das spirituelle, theologische und geistige Klima bestimmt geblieben von den Diskussionen im Westen über die Beziehung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. Es wird immer wieder gesagt, daß die Kirche im Laufe ihrer langen Geschichte verschiedenen Völkern, Rassen und Kulturen begegnet ist. Dialog wird dann als eine Erweiterung desselben Prozesses auf Asien hin gesehen, wie es die Begegnung mit der griechischen Welt, mit den verschiedenen Völkern Europas und ihrer Religionen war.

\* Prof. Felix Wilfred ist indischer Theologe und Priester der Diözese Kottar. Er doziert Systematische Theologie am St. Paul's Regional Seminary in Tiruchirapalli (Tamilnadu). Der Beitrag wurde ursprünglich als Referat gehalten auf der gemeinsamen Konsultation der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) und der Christlichen Konferenz von Asien (CCA) in Singapur, 5. bis 10. Juli 1987. Der Wortlaut des Vortrags ist beibehalten worden, die Anmerkungen und Verweise wurden im Blick auf die deutschsprachige Leserschaft entsprechend angepaßt.



Die Situation, die wir gegenwärtig in Asien erleben, ist aber ganz entschieden anders geprägt. Diese Tatsache festzustellen und sich ihrer bewußt zu sein, ist von grundlegender Bedeutung. Denn dadurch wird vermieden, die Vergangenheit und Gegenwart in vereinfachender Weise miteinander in Entsprechung zu bringen.

Der erste Schritt hin zu neuen Grenzen im Dialog besteht darin, sich des neuen Orts der Fragestellung bewußt zu sein. Es gilt, die Fragestellung so zu verändern, daß wir nicht mehr fragen, wie sich das Christentum zu anderen Religionen verhält, sondern nach der *Stellung* des Christentums selber in einer religiös pluralistischen asiatischen Welt fragen. Diese Umstellung beinhaltet zwei Dinge: Erstens bedeutet es, daß die Beziehung zwischen Religionen nicht abstrakt oder auf begriffliche Weise bedacht werden kann. Religionen sind keine sachlichen Gegebenheiten oder Systeme als die sie unglücklicherweise in der westlichen modernen Tradition betrachtet worden sind.<sup>1</sup> Der Kontext der weiten Welt mit ihren Auseinandersetzungen, Problemen und Erwartungen gehört notwendig mit in die Fragestellung.

Zum zweiten bedeutet es, daß wir nicht länger ernsthaft in einen Dialog mit anderen lebendigen religiösen Traditionen eintreten können, wenn wir in unserer Fragestellung auf das Christentum zentriert bleiben. Das heißt mit anderen Worten, daß, solange die Fragestellung ausschließlich auf die Kirche und ihr Verhältnis zu den anderen Religionen fixiert bleibt, die Kirche, ihre Wirksamkeit und ihr Platz allein im Mittelpunkt der Überlegungen stehen. Die Folge ist, daß es nur zu stark strukturierten Formen des Dialogs und der organisierten Bemühung um Inkulturation kommt, weil die Frage nur „von außen“ gestellt wird. Es ist eine Fragestellung, die ihren Hintergrund in der Erfahrung jahrhundertalter Isolierung des Christentums von den anderen Religionen der Menschheit hat. Wenn wir die westliche Fragestellung verlassen, dann wird sich unsere Aufmerksamkeit ganz natürlich darauf konzentrieren, was das Christentum annehmen und sich von den anderen Religionen zu eigen machen kann. Das wäre zugleich ein Zeichen für die Offenheit des Christentums und eine Anerkennung des Wertes der anderen Religionen.

Genau dieselbe Perspektive und derselbe Ausgangspunkt waren es auch, die zu einer ganzen Anzahl von Initiativen und Studienvorhaben geführt haben, die alle das Ziel hatten, nachzuweisen, daß die anderen Religionen *auch* haben, was wir haben – nämlich Offenbarung, Inspiration, Heil, Reich Gottes und selbst Christus auf eine anonyme Weise.<sup>2</sup> Es ist wiederum dieselbe Perspektive oder Fragestellung, die im Endeffekt den Dialog des Christentums mit anderen Religionen auf strukturierte Formen verkürzt haben. Selbst der sogenannte Dialog des Lebens scheint im wesentlichen nur eine Ableitung dieser Form des Dialogs auf unterer Ebene zu sein. Gerade diese Fragestellung machte es fast unmöglich, überhaupt auf dem Gebiet des Dialogs bedeutsame Schritte vorwärts zu machen oder gar neue Bereiche zu eröffnen.

Solange der Ausgangspunkt sich nicht ändert, werden wir uns auch weiterhin mit Fragen beschäftigen, wie der nach dem Heil in anderen Religionen, weil wir uns in Asien geistig und theologisch in die Sichtweise der



europäischen oder nordamerikanischen Christenheit versetzt haben, samt ihrer Geschichte mit all den Diskussionen über die *vera et falsa religio* usw.<sup>3</sup> Der Ausgangspunkt des Dialogs muß für uns der konkrete sozio-politische und geschichtliche Kontext Asiens sein. Aus ihm heraus stellt sich die Frage nach dem Platz des Christentums in seinem Verhältnis zu den anderen Religionen, die einen Teil dieses Kontexts ausmachen. Diese Religionen haben auf verschiedene Weisen dazu beigetragen, diesen Kontext zu bestimmen und tun dies fortgesetzt auch heute noch. Die Farben und Schattierungen sowohl des Christentums als auch der anderen Religionen, die Ideale, die sie bekennen und den Anspruch, den sie stellen, können nur gesehen und erprobt werden, wenn sie durch das Prisma der asiatischen Wirklichkeiten hindurchgehen.

Was eigentlich mit der Veränderung in der Fragestellung gemeint ist, wird leichter verständlich, wenn wir den Ort der Handlung verlegen. Anstatt über das Christentum in Asien wollen wir über den Buddhismus im heutigen Europa nachdenken. Die Buddhisten, die eine verschwindend kleine Minderheit in Europa darstellen, können sich durchaus fragen, wie der Buddhismus in Europa heimisch werden könnte, wo das Christentum die Religion der überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung darstellt. Dies würde grundsätzlich eine Frage darstellen, die sehr auf die eigene Identität beschränkt bleibt, jedenfalls in dem Maß, als der Buddhismus letztlich darauf zielt, die alte Identität, die er im Osten gehabt hat, zu bewahren und höchstens einige Anpassungen an die örtlichen Verhältnisse zu machen. Wenn dagegen der Buddhismus die Frage stellt, welchen Platz er in der technologischen Zivilisation des gegenwärtigen Europas in einer fortgeschrittenen industrialisierten Verbrauchergesellschaft einnehmen kann, dann ist er auf dem Weg, seine Identität neu zu strukturieren, was nur möglich ist, wenn es zu einer tiefen Begegnung mit dem Christentum, dem Nährboden der europäischen Kultur, kommt.

## *II. Der sozio-politische Kontext des interreligiösen Dialogs*

Es lassen sich drei Modelle in der Beziehung der Religion auf das politische Leben in Asien unterscheiden.

1. Es gibt das politische Modell, das von theokratischen Tendenzen inspiriert wird, die von einer religiösen Ideologie, die als Staatsideologie fungiert wie z. B. in Pakistan, reichen bis hin zu politischen Maßnahmen, die von einer offiziellen Religion bestimmt sind wie z. B. die Islamisierung der Politik in Malaysia, der Rolle des Buddhismus in Sri Lanka oder Thailand.<sup>4</sup> Auch die Bestrebungen, Indien in ein Hindustan zu verwandeln, fallen in diese Kategorie.

2. Im Rahmen eines nach außen säkularen Staates wird die Mehrheitsreligion von der Regierung und der Staatsmaschinerie auf inoffizielle und versteckte Weise unterstützt, während die Gruppen und Schichten der Minderheitenreligionen diskriminiert werden, wie dies z. B. in Indien geschieht.



3. Das dritte Modell beinhaltet die Benutzung oder Manipulation der Religion für politische Zwecke und ist weit verbreitet. Diese drei Modelle sind nicht stark voneinander unterschieden, so daß es Situationen gibt, in denen alle drei miteinander vermischt auftreten.

Die Probleme, die sich aus der Vermischung von Politik mit der Religion in Asien ergeben, werden noch weiter erschwert durch die Tatsache, daß in vielen Fällen die ethnische Zugehörigkeit mit der religiösen Identität verbunden ist, wie z. B. Thai sein zugleich auch Buddhist sein bedeutet, Malaie Muslim, Singhalese Buddhist oder Tamile Hindu sein signalisiert usw. Das Zusammenspiel von religiösen und politischen Kräften in vielen asiatischen Gesellschaften hat endemische gesellschaftliche und völkische Konflikte, Ausbeutung und Unterdrückung, die schwer auf den ärmsten Schichten der Gesellschaft lasten, zur Folge gehabt. All dies ist weit entfernt von dem Ziel der Einheit und Integration der Völker, Gruppen, Stämme usw., für die die Politik und die Religion angeblich berufen sind zu arbeiten.

Angesichts dieser allgemeinen Situation ergibt sich meiner Meinung nach notwendig, daß wir unseren Ausgangspunkt nehmen von den säkularen und universalen menschlichen Werten, den säkularen und demokratischen Idealen und Institutionen, den Menschenrechten usw., auch wenn sie Begrenzungen und Einschränkungen haben, die auf ihren westlichen Ursprung zurückgehen.<sup>6</sup> In der komplexen Situation von heute könnten sie den Weg bereiten, um Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit der Völker vor allen Machenschaften und Manipulationen sicherzustellen. Nachdem ich dies festgestellt habe, bemühe ich mich sofort hinzuzufügen, daß es für die asiatischen Gesellschaften nichts bringt, diese Werte, Rechte, Institutionen und Ideale nur aufzuzählen. Tatsache ist vielmehr, daß die modernen Idealvorstellungen der Gesellschaft, der Demokratie und der Werte, die sie beinhalten, nicht in der Lage waren, in Asien tiefe Wurzeln zu schlagen, wie die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte deutlich unter Beweis gestellt haben. Alte Loyalitäten und „primordiale Gefühle“,<sup>7</sup> um einen Ausdruck von CLIFFORD GEERTZ zu benutzen, üben immer noch einen starken Halt auf das Denken vieler Asiaten und ihre Lebensweise wie auch auf das öffentliche Leben aus. Um in den asiatischen Gesellschaften wirksam zu werden, müßten diese Werte, Ideale und Institutionen dem Volk angepaßt und die subjektive und emotionale Erfahrungswelt der Individuen und Gruppen integriert werden.

In diesem Zusammenhang muß festgehalten werden, daß die Substanz dessen, was hier die universalen menschlichen Werte, menschliche Würde, Rechte usw. genannt werden, nicht etwas schlechthin Neues auf dem asiatischen Kontinent darstellt. Sie haben ihre entsprechenden Gegenstücke, d. h. Ideale und Werte, die eine ähnliche Funktion in den asiatischen Kulturen ausüben.<sup>8</sup> Wichtig ist festzuhalten, daß diese Werte und Ideale, die so lebenswichtig für das Funktionieren der Gesellschaft sind, unterstützt und genährt werden müssen durch *religiöse Reichtümer*. Das wiederum bedeutet, daß diese Werte und Ideale nur dann einen Platz in den asiatischen Gesellschaften finden und eine inspirierende Kraft werden können, wenn sie



mit den traditionellen Religionen verbunden werden und damit ihre theologische Legitimierung finden. Dies ist am besten an der indischen Unabhängigkeitsbewegung zu beobachten. Die säkularisierten Ideale der Freiheit, der nationalen Unabhängigkeit usw. blieben lange nur die angestrebten Ziele von Elitegruppen, obschon sie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vorgetragen wurden. Diese Ideale konnten erst dann im Herzen des Volkes Widerklang finden und es in Bewegung setzen, als sie in religiöser Terminologie wie „dharma“, „Ram Rajya“ usw. verstanden wurden, wie MAHATMA GANDHI sie vorgetragen hat.

Daraus ergibt sich eine paradoxe Schlußfolgerung, daß das Funktionieren eines modernen säkularen Staates mit einer gerechten Gesellschaftsstruktur in Asien eine religiöse Grundlage voraussetzt. Diese Tatsache sollte aber nicht befremden, weil die Religion in Asien in der Geschichte immer eine bestimmende Rolle in der Gestaltung politischer Ideale und Institutionen gespielt hat. Die Religionen haben die ethischen Perspektiven und Prinzipien bereitgestellt, um zu verhindern, daß die politische Ordnung zu einem Machtmißbrauch entartete.

Auf der anderen Seite fand die Übertragung der westlichen säkularen Ideale des Liberalismus und der Demokratie nach Asien und anderen Teilen der Dritten Welt gerade zu einem Zeitpunkt statt, wo es im Westen zu einer Scheidung von Politik und Ethik gekommen war, die unter anderem mit dem Sieg eines bloß positivistischen und wissenschaftsgläubigen Denkens zu tun hat.<sup>9</sup> Die politische und gesellschaftliche Ordnung sind in zunehmendem Maße verdorben worden durch den Zustrom der Abwässer des Ökonomismus, der unheiligen Verehrung des Geldes, des Gewinns und des Verbrauchs.

Daher müssen diese Ideale in die religiöse Tradition und Mutterboden eingewurzelt und mit ethischen Werten durchtränkt werden. Das ethische und religiöse Vakuum in diesen Idealen und Institutionen hat eine große Gefahr für das öffentliche Leben zur Folge gehabt, weil es in ihrem Gefolge zur Korruption und Bestechlichkeit in der Politik und der Bürokratie kam.

In diesem ganzen Zusammenhang sollte es deutlich sein, warum heutzutage Dialog zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen in einer Nation, in einem Staat oder einer Gesellschaft notwendig ist. In einer multireligiösen und pluralistischen Gesellschaft müssen die Religionen in einen Dialog eintreten, um die gemeinsame moralische Basis für das politische und gesellschaftliche Leben bereitzustellen. Aber der Dialog sollte nicht allein darauf beschränkt sein, die moralische Basis für die asiatischen Gesellschaften zu bereiten, sondern sollte sich weitere Ziele setzen. Die asiatischen Gesellschaften sollten nämlich in einen Dialog eintreten und sich gemeinsam auf die Suche nach brauchbaren *Alternativen* zu der gegenwärtigen globalen sozio-politischen und gesellschaftlichen Ordnung machen, die durch ihre transnationale Verbreitung sich als die einzig mögliche überall aufdrängt.

Bei der Durchführung des Dialogs zu politischen und gesellschaftlichen Fragen sollten wir die Tatsache berücksichtigen, daß es unterschiedliche Meinungen und sogar polarisierende Strömungen innerhalb ein und dersel-



ben religiösen Tradition gibt. Fast alle asiatischen Religionen weisen heute zwei Strömungen auf – eine, die offen ist für Universalismus und Neuinterpretation, die andere, die sich mehr auf die Tradition zurückzieht und die Hecken und Zäune unterstreicht, die eine Religion von der anderen unterscheidet. Es sind die Gruppen der letzteren Kategorie, die oft den politischen Kurs einer Nation bestimmen, indem sie Druck auf die Regierungen ausüben, die sich aus taktischen Gründen ihnen verbunden fühlen und ihren Forderungen nachgeben. Ein Fallbeispiel ist die gegenwärtige Situation in Indonesien.<sup>10</sup>

Der christliche Dialog mit den Angehörigen anderer Religionen hat im großen und ganzen den politischen Kontext ausgeklammert und selbst dann, wenn einige politische Fragen auf der Tagesordnung des Dialogs Platz gefunden hatten, wurden sie vornehmlich nur mit solchen Gruppen und Schichten geführt, die eher die universalistische oder offene Richtung in einer Religion vertrat. Ein solcher Dialog ist verhältnismäßig einfach. Viel schwieriger, aber für die Zukunft äußerst bedeutsam, ist der Dialog mit den fundamentalistischen Gruppen. Auch wenn diese Gruppen voller Vorurteile gegenüber dem Christentum sind, könnten Anstrengungen, mit ihnen in einen Dialog zu kommen, sehr fruchtbar werden, weil sie mit ihrer scharfen Kritik den Christen einige Wahrheiten über sich selbst beibringen könnten und dadurch ihnen die Möglichkeiten böten, ihren Platz und ihre Rolle im asiatischen Kontext zu entdecken.

Um diesen Teil abzuschließen, möchte ich noch einen Punkt erwähnen, der sich natürlich aus den bisherigen Überlegungen ergibt. Die Begegnung der Religionen auf dem politischen und gesellschaftlichen Gebiet müßte zu einem ernsthaften Dialog über die verschiedenen Menschenbilder<sup>11</sup> führen, die die Religionen vorstellen, wie auch über den Sinn der Gemeinschaft, des menschlichen Zusammenlebens usw. Es ist eben nicht ohne große Bedeutung für das gesellschaftliche und politische Leben, ob der Mensch verstanden wird als „*homo sapiens*“, „*homo peccator*“, „*homo faber*“ oder als „*animal oeconomicum*“. Noch konkreter gesprochen, die gesamte christliche Anthropologie mit ihrem Weltbild von Schöpfung–Sündenfall–Erlösung muß in Asien z. B. in einen Dialog eintreten mit der optimistischeren konfuzianistischen Sicht des Menschen und mit der buddhistischen Interpretation der menschlichen Existenz. Wird der Dialog auf dieser Ebene geführt, dann wird die Bedeutung der gemeinsamen Initiativen und Unternehmungen vertieft, die die Angehörigen der Religionen zum Nutzen von Mensch und Gesellschaft unternehmen. In diesem Zusammenhang werden nicht allein die Religionen, sondern auch andere Ideologien mit ihrem Bild vom Menschen und Gesellschaft Partner in unserem Dialog werden.

### *III. Dialog und die Wechselbeziehung zwischen der anthropozentrischen und kosmischen Sicht*

Die Schlußfolgerung aus den beiden vorausgegangenen Abschnitten führt uns zu einer weiteren Frage von großer Bedeutung für die Zukunft des Dialogs. Die Begegnung verschiedener Menschenbilder ist letztlich auch eine



Begegnung verschiedener Weltanschauungen. Sie muß sich in der konkreten Arena der Geschichte, des politischen Lebens, auf gesellschaftlichem und kulturellem Niveau ereignen und darf nicht im Abstrakten bleiben.

Es herrscht allgemeine Übereinstimmung, daß die jüdisch-christliche Tradition eine stark anthropozentrische Sicht verkörpert, während die übrigen asiatischen religiösen Traditionen eine kosmische Sicht vertreten.<sup>12</sup> Dieser Punkt muß hier nicht weiter ausgeführt werden. Unterstrichen werden sollte jedoch, daß der christliche Anthropozentrismus, wie er zur Unterstützung der modernen Wissenschaft und Technologie angerufen wird, nur die Kruste darstellt, die sich um einen viel gesünderen biblischen Kern gebildet hat, die zwar auch die Vorrangstellung des Menschen, seine Freiheit, seine Würde und seine Gottähnlichkeit herausstellt, aber auch seine Pflichten und Verantwortlichkeit gegenüber der gesamten Schöpfung. Der Anthropozentrismus, der Teil der heutigen technokratischen Welt und Zivilisation ist, wurde vielmehr unmittelbar vom Humanismus, der Renaissance und der Aufklärung hervorgerufen.

Die Tragödie liegt darin, daß die Bejahung des Menschen, die mit der humanistischen Tradition begann, paradoxerweise mit der Verneinung des Menschen und der fortschreitenden Zerstörung seiner natürlichen Umwelt endete. Das Verständnis der Beziehung zwischen Mensch und Natur, wie es BACON und DESCARTES entwickelt haben, die den Menschen als Herrn und Besitzer der Natur sahen, hat das wahre christliche Menschenbild zerstört.<sup>13</sup> Was als eine *anthropozentrische* Sicht begann, hat sich in eine *Egozentrik* und einen Individualismus verwandelt und hat zur Entstehung des gefährlichen „ein-dimensionalen Menschen“<sup>14</sup> geführt. Die Bejahung einer vollständigen Autonomie des Menschen gegenüber der Natur, das übersteigerte Selbstbewußtsein und der leidenschaftliche Drang, alles zu verwirklichen, aus dem einfachen Grund, weil es möglich ist, ungeachtet der Kosten, die dies für das menschliche und gesellschaftliche Leben bedeutet, dies alles, hat zu einer Überlebenskrise geführt und hat die Menschheit an den Rand einer nuklearen Katastrophe geführt.

Die kosmische Sicht besteht in der Einsicht in die Wahrheit, daß das Wesen des Seins Gemeinschaft, Harmonie, Wechselbeziehung bedeutet und daß der Mensch selber Teil dieses Beziehungsnetzes ist, daß die Wirklichkeit ein organisches Ganzes darstellt. Wesentlicher Bestandteil dieser kosmischen und organischen Sicht ist auch die Wahrheit, daß eine innere Beziehung zwischen der Natur und dem Wohlergehen der Menschheit besteht.

Es ist leicht einzusehen – und wir haben nicht die Absicht, uns länger mit diesem Punkt aufzuhalten –, daß die anthropozentrische und die kosmische Sicht sich gegenseitig ergänzen. Dies ist prinzipiell richtig. Aber in der Praxis beweist die Geschichte der letzten Jahrhunderte und die gegenwärtige Weltsituation zweifelsfrei, daß sich die anthropozentrische Sicht mit ihrer technokratischen Rationalität auf jeden Bereich des Lebens und auf jedes Volk und jede Nation auf der Erde erstreckt. Indem sie sich in einen Egozentrismus verwandelte, hat sie in einer Beziehung von Herrschaft und Abhängigkeit gewirkt und zu großen Verletzungen der menschlichen Würde,



zu Unterdrückung und sozialer Ungerechtigkeit geführt. Die asiatischen Gesellschaften sind wie viele andere Gesellschaften in dieser Welt in diesen Zustand mit verwickelt worden.

Durch die Macht der geschichtlichen Umstände, wie der Kolonialismus, hat sich Asien den positiven Zügen der anthropozentrischen Sicht gegenüber geöffnet.<sup>15</sup> Auf der anderen Seite hat der Westen wegen des Bewußtseins seiner politischen, ökonomischen und militärischen Macht und Überlegenheit keine Notwendigkeit gespürt, die kosmische und organische Sicht ernst zu nehmen, wie sie die Religionen und Kulturen des Ostens darstellen. Die organische und ganzheitliche Sicht des Osten verschwindet daher langsam aus dem Bewußtsein des modernen Menschen.

Die Welt und die asiatischen Gesellschaften müssen aus der Überlebenskrise gerettet werden, in die sie der Anthropozentrismus gestoßen hat. Die Herbeiführung einer gerechten und rechtschaffenen Weltordnung ist nicht länger nur eine Wunschvorstellung, sondern ist zu einer gebieterischen Notwendigkeit geworden. Unter diesen Umständen genügt es nicht, nur von der gegenseitigen Ergänzung der beiden Weltansichten – der anthropozentrischen und der kosmischen – zu sprechen, die Umstände lassen es gerechtfertigt erscheinen, von einer klaren *Priorität* der kosmischen Weltansicht über die anthropozentrische für die heutige Zeit zu sprechen.

Die organische Sicht muß ihren Ausdruck in jedem Bereich des Lebens finden, im gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen. An dieser Stelle müssen wir auch den Platz für die östlichen Religionen festmachen. Sie sind die Träger einer organischen Sicht der Wirklichkeit und sie haben eine Kultur der Harmonie geschaffen.<sup>16</sup> Eine neue Welt, eine neue politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung sollte die organische Sicht beinhalten und verwirklichen. Wie auch immer die Antworten auf die Frage nach der Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen ausfallen mögen, können wir konkret feststellen, daß die östlichen Religionen eine Rolle zu spielen haben, um die Menschheit und die Welt aus der gegenwärtigen Krise zu retten. Die asiatischen Religionen können und müssen eine befreiende Rolle spielen, indem sie alternative Sichten präsentieren. In diesem Kontext sollte das Christentum in einen Dialog mit diesen Religionen eintreten und sich für diese Aufgabe mit ihnen verbünden. Für diesen Dialog kann das Christentum aus der Weisheitstradition der Bibel schöpfen. In vieler Hinsicht ist die Weisheitstradition der Sicht der asiatischen Religionen näher. Mit den Merkmalen der Erfahrung und des Geheimnisvollen kann die Weisheit sowohl das Geheimnis Gottes, das Geheimnis des Menschen und die Wirklichkeit des Kosmos harmonisch verbinden und vermitteln, wie auch den Weg weisen, Gerechtigkeit und richtige Ordnung zu bewahren.<sup>17</sup>

#### *IV. Erlösungslehre auf dem weiteren Hintergrund der Schöpfung*

Der erste vorherrschende Eindruck in Asien ist das Leben in seinen verschiedenen Formen und Ausdrucksweisen; Leben, wie es in reicher Vielfalt von Völkern und ethnischen Gruppen gelebt wird; Leben, das in der



endlosen Vielfalt der Tiere, der Vögel, der Bäume und Pflanzen pulsiert. Als Gottes Gabe muß dieses Leben in all seinen vielgestalteten Formen und Ausdrucksweisen behütet werden. Der Dialog des Christentums mit den anderen Religionen sollte sich daher auf diese grundlegende Gabe des Lebens unter den Millionen Asiens und in der Natur konzentrieren. Das Christentum sollte seine Sendung in Asien als einen Dienst am Leben und seiner Entfaltung auf allen Ebenen – des Menschen, der Tiere und der Natur – verstehen, die alle ein kosmisches Ganzes darstellen.

Zur selben Zeit sind wir aber auch Komplizen der grauenvollen Szenen, in denen das Leben mit Füßen getreten wird; das Leben ist bedroht und in Gefahr auf verschiedene Weise, das beginnt mit dem Mangel an Wasser, an Nahrung und Wohnung und erstreckt sich auf die Gefahr eines Atomkriegs bis hin zu den verschiedenen Unmenschlichkeiten, die auf einzelne, auf Gruppen und Völker gerichtet sind und auch die sinnlose Zerstörung der Natur und ihrer Rohstoffe beinhalten.

Diese beiden grundlegenden Erfahrungen, einmal die des Lebens und seiner Entfaltung und zum anderen die Gefahren, denen dieses Leben ausgesetzt ist, sind zugleich auch grundlegende religiöse Erfahrungen, die sich als Suche nach einem Leben in Fülle und der Erfahrung, von den Gefahren erlöst oder befreit zu sein, niederschlagen. Die Religionen haben diese Erfahrungen auf verschiedene Weise interpretiert und haben sie konkret in Lehren, Geschichten, Sagen, liturgischen Feiern ausgedrückt. Diese religiösen Erfahrungen, die von der Erfahrung des Lebens und seiner Wirklichkeit stammen, müssen für das heutige Asien Früchte tragen im Dienst am Leben, in seiner Nahrung und seiner Befreiung von den Gefahren, denen es ausgesetzt ist.

Der christliche Einsatz in Asien, Leben zu bewahren und zu retten, muß mehr und mehr in der Zusammenarbeit mit den Schwestern und Brüdern der anderen Religionen geschehen. In der Sorge und Rettung dieser Gottesgabe des Lebens muß das Christentum unter Beweis stellen, wie heilskräftig es ist auf der Ebene des asiatischen Lebens. Wie heilskräftig die anderen asiatischen Religionen sind, muß sich ebenfalls in ihrem Dienst am Leben erweisen. Auf diese Weise bekommt die Begegnung mit den anderen Religionen auf der Ebene des Heils eine sehr konkrete Dimension, die das Leben und seine Wirklichkeit tief berührt.

Dieses Sich-Einlassen auf Begegnung und Dialog bringt natürlich die Frage mit sich, wie man in Asien das traditionelle Verständnis von Schöpfung (Förderung des Lebens) und Erlösung (Rettung oder Befreiung von Leben) und ihre gegenseitige Bezogenheit erklären kann. Dazu brauchen wir die richtige Perspektive. Es scheint notwendig, die christlichen Modelle neu zu denken bzw. zu revidieren.

In unser theologisches Denken hat sich eine Spaltung zwischen Schöpfung und Erlösung oder Heil, letzteres wurde mit Heilsgeschichte gleichgesetzt, eingeschlichen. Ein statisches Verständnis von Schöpfung auf der einen und ein Einengen von Gottes Heilswirken auf eine Gruppe von Menschen bzw. eine Nation auf der anderen Seite hat in der Vergangenheit diesen Zwiespalt



noch verstärkt. Als Ergebnis müssen wir eine Unterordnung der Schöpfungslehre unter die Erlösungslehre feststellen. In einer gewissen Analogie zum Anthropozentrismus, von dem ich vorher gehandelt habe, hat sich ein *Soteriologismus* herausgebildet, der sich auf die Vergangenheit konzentriert und das Schwergewicht auf die Heilsereignisse legt und darüber die Wahrheit vergißt, daß Gott es ist, der rettet. Ausdruck dieser Tendenz ist es, die gesamte Bibel unter dem Leitmotiv der Heilsgeschichte zu lesen.<sup>18</sup> Auch wenn dieser Zugang sehr verbreitet ist, sollten wir doch nicht vergessen, daß er eigentlich sehr jung ist, da er erst in der Mitte des letzten Jahrhunderts durch den lutherischen Theologen J. C. K. HOFMANN (1810–1877) eingeführt wurde.<sup>19</sup> Das Geschichtsverständnis des 19. Jahrhunderts wurde auf die hebräische Welt übertragen. Doch die Bibel in ihrer komplexen und vielfältigen Gestalt läßt sich nicht in die eine Form einer linearen Heilsgeschichte zwingen, weil diese die didaktischen Geschichten, den Inhalt und die Themen der Weisheitsliteratur nicht respektiert.

Ein richtiges Verständnis der Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung ist eine Voraussetzung für einen inhaltlich gefüllten Dialog in Asien. Wir müssen den christlichen Begriff der Schöpfung, wie er sich in der Begegnung mit griechischem Gedankengut entwickelt hat, neu durchdenken. Die Kirche hat sich schwergetan, sich aus der griechischen Welt zu befreien, und in der Geschichte stoßen wir immer wieder auf nostalgische Rückkehrbewegungen nach Griechenland, der Wiege der westlichen intellektuellen Kultur und Zivilisation. Nach diesem Verständnis handelt es sich bei der Schöpfung um ein Handeln Gottes in der Vergangenheit, das ein für allemal am Anfang geschah. Aus dieser Vorstellung hat sich eine Abwertung der Schöpfung ergeben, die nichts anderes war als das Bereiten der Bühne, auf der sich die Heilsgeschichte und Erlösung abspielen sollte.

In den letzten Jahrzehnten haben viele Alttestamentler unter der Anregung von GERHARD VON RAD die Heils- und Erlösungsaspekte in der Geschichte der Israeliten herausgestellt und sich bemüht, in den geschichtlichen Ereignissen des Heilswirkens, besonders im Exodus den Kern des Glaubens Israels zu entdecken.<sup>20</sup> Viele der Traditionen, die Israel mit den benachbarten westasiatischen Völkern im Hinblick auf die Schöpfung gemein hatte, wurden von diesen Gelehrten nur als Vorwort oder Folie angesehen, in die die Soteriologie eingewickelt war. Der Boden für die Annahme dieser Ideen auf breiter Basis wurde durch die defensive Haltung der Kirche erleichtert, die sich einer wachsenden Opposition gegenüber den Schöpfungsgeschichten der Bibel gegenüber sah, die mit der Aufklärung begann und später durch die Naturwissenschaften noch verstärkt wurde. In der Folge wurden die Schöpfungserzählungen mit ihrer mythischen Tradition in den Hintergrund gedrängt als etwas, das theologisch nur zweitrangig und für den Glauben nur am Rande wichtig war.

Heutige Gelehrte wie CLAUS WESTERMANN, H. H. SCHMID, G. M. LANDES haben überzeugend bewiesen, daß die Schöpfung und die Leitung der Welt durch Gott das grundlegende Element des Glaubens darstellt und daß die geschichtliche Erfahrung Israels und die Heilsereignisse die Konkretisierung oder



Verwirklichung der Schöpferkraft Gottes darstellen.<sup>21</sup> Tatsächlich werden viele Heilsereignisse in einer Schöpfungsterminologie als Kampf gegen das Chaos dargestellt. Auch der Weisheitsliteratur liegt in der Tat eine Schöpfungstheologie zugrunde. Denn die Ordnung und Rechtschaffenheit (in asiatischer Terminologie das „dharma“), die das Herzstück der biblischen Weisheit ausmachen, sind nur eine Widerspiegelung der ursprünglichen harmonischen Ordnung der Schöpfung.<sup>22</sup>

Ein Verständnis der Schöpfung auf diese Weise, daß sie sowohl den ganzen Bereich der Heilsereignisse in der Geschichte wie auch die Weisheit umfaßt, muß notwendigerweise unsere Vorstellung über die Beziehung zu den anderen Religionen, Völkern und Kulturen verändern und uns dazu bringen, uns mit ihnen in einer gemeinsamen Anstrengung zu vereinen, um eine harmonische Ordnung im menschlichen Leben („satya“), Gesellschaft und Politik („dharma“) herbeizuführen, eine Ordnung, die der ursprünglichen Ordnung der Schöpfung oder der kosmischen Ordnung („rta“) entspricht, die die Welt erhält.

Eine tiefergehende Untersuchung des biblischen Zeugnisses wird weiter ergeben, daß die Schöpfung ein Prozeß von Gottes dynamischem Handeln ist, das sich vom Anfang bis zum Ende erstreckt und dessen Ende als „neue Schöpfung“ beschrieben oder als „neues Jerusalem“ symbolisiert oder als „Rückkehr ins Paradies“ bezeichnet wird. Es liegt in dieser Dynamik von Gottes Schöpfung und im Kontext der wachsenden und sich entwickelnden Welt, daß seine Heilstaten unter den Völkern und Nationen ihren Platz finden. In einer bestimmten Weise sind sie alle Teil von Gottes Schöpfung. Von daher ist die Schöpfung ganz grundlegend und universal, weil sie in sich Geburt, Wachstum und Gedeihen aller Geschöpfe beinhaltet – Mensch, Natur, Welt und die gesamte Menschheit.

Dieses Verständnis von Schöpfung läßt uns in der Bibel nicht nur die Heilstaten Gottes sehen, sondern in gleicher Weise auch seine Tätigkeit des Segens, des Lebens und des Wachstums in all seinen Formen (Gen 1,22.28). Während Gottes Heilswirken außerordentlich ist und keine fortlaufende Geschichte darstellt, ist die Segenstätigkeit Gottes fortdauernd und beständig und erstreckt sich auf alle Völker dieser Erde.<sup>23</sup> „Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen.“ (Gen 12,3) Gott ist also nicht nur jemand, der aus außergewöhnlichen Situationen der Gefahr rettet, sondern auch jemand, der Segen spendet. Von diesem Segen wird gesagt, daß er sich auf Einzelpersonen, Familien, Völker und alle Arten von Lebewesen erstreckt (Gen 1,22).

Ein solches Verständnis von Schöpfung und von Gottes Heilswirken unter dieser Rücksicht eröffnet neue Horizonte und Sichtweisen für den Dialog mit anderen Religionen. Im Kontext eines engen Verständnisses des Heilswirkens, wie es in der Vergangenheit in der Schöpfungslehre vorgeherrscht hat, war dies nicht möglich.



## *V. Asiatische theologische Erkenntnislehre und ihre Implikationen für den interreligiösen Dialog*

Diese Öffnung von neuen Perspektiven im Dialog macht eine Wende in unserer gegenwärtigen theologischen Erkenntnislehre unumgänglich. Ihr Fehlen erklärt auch zum Teil die Tatsache, daß der Dialog bisher im wesentlichen eine Beschäftigung einer Elite geblieben ist und sich auf eine klar strukturierte Form beschränkte. Nur durch einen gewandelten erkenntnistheoretischen Zugang wird sich der Dialog in eine alltägliche Erfahrung im Leben Asiens verwandeln lassen.

Die Erkenntnislehre, auf der die westliche Theologie zum großen Teil sich stützt und die auch auf subtile Weise in unserem Dialog vorzufinden ist, besteht in einer Dichotomie von Subjekt und Objekt. Das Herausstellen des denkenden Subjekts, des Erkennenden im Gegensatz zum Erkenntnisgegenstand hat in der westlichen Tradition das diskursive Denken, die logische Analyse, verstärkt und hat dem Bestreben Vorschub geleistet, allzu schnell über Wahrheit und Irrtum zu entscheiden. Das führt dazu, daß dem Irrtum jedes Existenzrecht abgesprochen wird. Dieselbe Erkenntnislehre liegt dem modernen wissenschaftlichen Ansatz, den Kontrollmechanismen und der Gleichschaltung aller Bereiche des Lebens zugrunde. Diese „technologische Erkenntnislehre“ wird gekennzeichnet durch ihre Unnachgiebigkeit, ihr strenges Ausgerichtetsein auf den Erfolg und die Herrschaft über das Objekt.

Auf dem religiösen Sektor hat die technologische Erkenntnislehre zum Verlust des Gespürs für das Geheimnis des Heiligen, zu einer Versachlichung der Religionen geführt, die die Religionen auf handhabbare und kontrollierbare Formeln und Begriffsfelder reduziert. Auf dem gesellschaftlichen Feld hat sie die Unterwerfung des Persönlichen und Menschlichen unter das Unpersönliche, Organisatorische, Funktionale bewirkt, die alle durch die technokratischen Gesetze beherrscht werden. Auf dem Feld der Politik hat es den Totalitarismus, den Militarismus und Vergötterung der Autorität hervorgerufen.

Die meisten Theologien, die im Westen in der Neuzeit entwickelt wurden, stehen in Übereinstimmung mit dieser Art der wissenschaftlichen Rationalität, und dies zeigt sich in ihrer Methode, ihrem Zugang und den Themen, mit denen sie sich beschäftigen. Das sollte uns nicht überraschen, weil die moderne westliche theologische Tradition ihre Aufmerksamkeit vornehmlich darauf gerichtet hat, wenn auch verspätet, ihren Widerstand gegenüber der Wissenschaft und der säkularisierten Welt aufzugeben und sich möglichst an die Moderne anzupassen.

Eine Theologie mit einer solchen Erkenntnislehre und einer sie unterstützenden Weltanschauung ist gänzlich unzureichend und unangepaßt in Asien und daher auch unfähig, mit den asiatischen Religionen und ihrer kulturellen Welt in einen Dialog einzutreten, da sie von einer ganz verschiedenen Weltsicht geprägt sind und nach einer vollkommen verschiedenen Logik operieren. Die lateinamerikanischen Theologen fühlten sich auf Grund ihrer Erfahrungen gedrängt, sich selbst von der westlichen Tradition zu distanzie-



ren, ja selbst von einem „Bruch in der Erkenntnislehre“<sup>24</sup> zu sprechen. Die Möglichkeit der Entstehung einer authentisch asiatischen Theologie und die Grundlage für einen wirklichen Dialog auf diesem Kontinent wird von dieser Änderung in der Erkenntnislehre abhängen.

Es muß eine Erkenntnislehre entwickelt werden, die der asiatischen Sicht der Wirklichkeit nähersteht, und die in der Lage ist, uns in ein neues Zeitalter des Dialogs zu führen. Auch wenn ich mir nicht herausnehme, dazu in der Lage zu sein, möchte ich doch einige Elemente nennen, die nach meinem Verständnis für diese Erkenntnislehre charakteristisch wären. Sie müßte in einem dreifachen Beziehungsfeld operieren: 1. Die Beziehung des Ganzen zum Teil; 2. der Beziehung des Universalen zum Partikularen; 3. der Beziehung zwischen gegensätzlichen und widersprüchlichen Elementen.

Der asiatische Zugang zur Wirklichkeit ist total, d. h. er ist ein Versuch, die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit zu kennen, zu erfahren und zu begreifen. Beim Vorgang der Erkenntnis eines beliebigen Teils der Wirklichkeit liegt der Schwerpunkt auf der ontologischen Wechselbeziehung des Teils zum Ganzen. Das Beziehungsnetz, durch das die ganze Wirklichkeit in gegenseitiger Beziehung steht und durch das sie existiert, ist entscheidend für das Verständnis jeden Teilaspektes. Dies steht im Gegensatz zu einem architektonischen Ansatz, in dem die Teile in sich unabhängig gesehen werden und nur eine funktionale und äußere Beziehung zu einem mechanistisch verstandenen Ganzen haben. Es gibt daher in asiatischer Wesensart ein Verstehen, eine Sicht und eine gewisse Unmittelbarkeit mit dem Ganzen der Wirklichkeit bei jedem Erkennen und Verstehen eines jeden beliebigen Teils.

Es handelt sich um ein Verstehen durch Intuition in das Ganze der Wirklichkeit und übersteigt die ideologische Reflexion und das diskursive Denken.<sup>25</sup> Ein Fortschritt in der Erkenntnis wird daher nicht gekennzeichnet als Lernen und Sachkenntnis, d. h. als Fähigkeit, einen bestimmten Abschnitt oder Teil der Wirklichkeit zu analysieren, sondern als Weisheit, d. h. als Fähigkeit, das Teil mit dem Ganzen in Beziehung zu setzen und das Ganze mit dem Teil durch ein tieferes Verstehen der inneren Ordnung und Harmonie, die sie zusammenbindet. Wahrheit ist in diesem Verständnis nicht etwas, das man besitzen kann wie z. B. ein Möbelstück; sie ist vielmehr etwas, das erscheint und sich fortschreitend immer mehr sehen läßt, wenn wir in der Weisheit wachsen.

In gleicher Weise verlangt ein richtiges Verstehen der Wirklichkeit nach einer korrekten Wahrnehmung der Beziehung zwischen dem Universalen und dem Partikularen. In einer technologischen Erkenntnislehre und einer Theologie, die auf sie hört, hat das Universale den Ehrenplatz und das Partikulare wird als etwas Peripheres, am Rande stehendes und zweitrangiges angesehen. Dies hat ernste Folgen. Das Partikulare kann im Namen des Universalen ausgelöscht und beseitigt werden. Dies ist die Logik aller imperialistisch-politischen, ökonomischen und kulturellen Herrschaft. Eine partikulare Kultur würde z. B. als universale Kultur hingestellt, vor der alle anderen Kulturen sich verbeugen und sich ergeben müßten, wie dies in der



Kolonialzeit geschehen ist und wie es sich auch heute noch durch den Neokolonialismus fortsetzt.

Die der technologischen Erkenntnislehre innewohnende Tendenz, das Partikulare durch das Universale zu erobern, zeigt sich in der Eroberung von Völkern, Rassen und Kulturen im Namen einer allgemeinen „universalen“ Kultur, Technologie, Ideologie oder einem politischen System usw.

Eine solche Erkenntnislehre kann, um ein anderes Beispiel zu geben, dazu führen, die Universalkirche aufs höchste zu preisen und in der Ortskirche nichts anderes zu sehen, als ihre örtliche Zweigstelle, wobei deren ureigene Probleme, Kämpfe, Kulturen usw. übersehen werden.

Asiatische Wesensart dagegen ist dem Partikularen und Konkreten gegenüber sehr aufmerksam und sensibel. Ein jedes Partikulare erhält Raum zum Leben, wird respektiert und behütet als das, was es ist. Es wird kein Versuch gemacht, das Partikulare einem Abstrakten oder schnell gebildeten Denkstrukturen unterzuordnen. Darin besteht der asiatische Pluralismus, der Teil seiner erkenntnismäßigen Wesensart ist. Diese Einstellung steht im Gegensatz zur Logik des Imperialismus und Herrschaftsanspruches, die das Partikulare nicht in seiner Eigenart, Verschiedenheit, Farbe und Ton ertragen können. Der asiatische Zugang zur Wahrheit geht nicht den Weg über die Abstraktion und Allgemeinbegriffe, sondern über den Weg der Erfahrung der Vielfalt auf allen Ebenen.

Die Anerkennung eines Pluralismus bringt notwendig die Frage der Gegensätze und der Konflikte mit sich, die Teil unserer Erfahrung sind. Die technologische Erkenntnislehre und die architektonische Sicht sind zu schnell mit der Auflösung dieser Erfahrungen zur Hand, indem sie das Prinzip des Widerspruchs heranziehen, das alles das ausschließt, was dem widerspricht, das als *die* Wahrheit angenommen wird. Asiatische Denk- und Lebensformen zeigen ganz klar, wie Menschen in der Lage sind, offensichtlich unvereinbare Gedanken, Situationen und Erfahrungen anzunehmen und mit ihnen zu leben. Dies hat nichts mit einer fehlenden Disziplin im Denken oder mangelnder Logik zu tun. Die Subtilitäten und die Feinheiten z. B. einer Schule der indischen Philosophie beweisen dies hinreichend. Die Annahme von Widersprüchen und der Bereitschaft, mit ihnen zu leben, liegen zwei große Einsichten zugrunde: Erstens, daß die Wirklichkeit das Geheimnis des Menschen, die Welt und das Göttliche umschließt und daß sie nicht von einem Individuum oder einer Gruppe ausgelotet werden kann, noch sich in eine einfache Formel einschließen läßt. Zweitens die Tatsache, daß es zum Wesen der Wirklichkeit gehört, daß sie in sich Gegensätze einschließt. Diese letztere Erkenntnis zeigt sich deutlich im taoistischen Prinzip des „yin-yang“, d. h. im Aufbau der Wirklichkeit durch Gegensätze – männlich und weiblich, positiv und negativ, aktiv und passiv.<sup>26</sup> In asiatischer Weltsicht ergänzen sich Gegensätze – *contraria sunt complementa*.

Zum Schluß ergibt sich die Frage, was dies alles für den Dialog bedeutet. Die Schwierigkeiten im Dialog ergeben sich oft aus der Tatsache, daß die Instrumente der Erkenntnis, die die Partner benutzen und mit deren Hilfe man die religiöse Welt des anderen wahrnimmt, sehr verschieden sind. Wir



asiatische Christen haben die anderen Religionen mit den Instrumenten der Erkenntnis angesehen, die im Westen entwickelt und an uns weitergegeben wurden. Es wird eine neue Phase des Dialogs beginnen, wenn wir lernen, den Buddhismus, Hinduismus, Taoismus usw. mit asiatischen Augen und Verstand zu sehen und uns einer Erkenntnislehre zu bedienen, die Teil unseres Lebens und Erbes ist. Die erste Bedingung für einen fruchtbaren Dialog in Asien heute liegt darin, daß wir aus der epistemologischen Gefangenschaft ausbrechen.

## *VI. Dialog und Symbolsprache*

Im Licht dessen, was wir über Erkenntnislehre gesagt haben, ist es verständlich, warum Symbole, Mythen, Geschichten, Paradoxe usw. die bevorzugten Ausdrucksformen asiatischer Sprache sind, um Wahrheit auszudrücken. Darüber hinaus sind sie auch die Sprache der asiatischen Religionen. Tatsächlich gibt es einen Überfluß an Mythen und Symbolen in der indischen Tradition, an Paradoxen in der chinesischen, an ästhetischen Formen in der japanischen Überlieferung. Die Sprache des Symbols, des Mythos usw. ist fähig, die Vergangenheit und Gegenwart zusammenzuhalten, das Universale und Partikulare zusammenzusehen und die Kräfte des Konflikts und der Widersprüche auszuhalten. Sie drückt tiefe Einsichten ins menschliche Leben, die Gesellschaft, die Welt und das Göttliche auf viel kräftigere Weise aus, als dies die diskursive Überlegung und die Sprache der Logik tun können. Sie suggeriert mehr als sprachlich eigentlich ausgedrückt wird, denn sie ist der Schlüssel, die tieferen Schichten und Bereiche der Wirklichkeit aufzuschließen.<sup>27</sup>

Angesichts einer symbolischen und mythischen Sprache kann man nicht ein kalter „Wissender“ oder ein unbeteiligter Beobachter bleiben, sie schlägt uns vielmehr in ihren Bann und führt uns zu der Welt, die sie bezeichnet. Sie läßt uns an der Wahrheit teilhaben, die sie mitteilt, und verwandelt uns in diesem Prozeß. Es ist eine Sprache, die uns zum Engagement führt. Wenn die Sprache der technologischen Erkenntnislehre eine Sprache des Wortes, des Zeichens, des Textes usw. ist, die alle die Wirklichkeit einfangen, dann ist das Symbol die Sprache des Geistes; sie ist ein endloses Sich-Öffnen auf das endlose Geheimnis hin.

Wenn die Sprache der Symbole genutzt wird, kann es zu einem tieferen Dialog und einer ernsthaften Begegnung zwischen dem Christentum und den anderen asiatischen Religionen kommen. Dann würden sich auch neue Bereiche und Perspektiven für das gegenseitige Verstehen und Zusammenarbeiten zwischen den Angehörigen der verschiedenen religiösen Traditionen ergeben. Eine erste Forderung besteht darin, daß wir Christen uns bemühen sollten, die symbolische Welt der anderen Glaubensüberzeugungen zu respektieren und zu schätzen. Dies ist auch ein notwendiger Prozeß, um in die kulturelle Welt unserer Gesellschaften einzudringen. In Asien gibt es keine Trennung zwischen Kultur und Religion. Religion ist das Herzstück der



Kultur und der Nährboden für viele gesellschaftliche Sitten. Aus ihrer Sicht erhalten die kulturellen Formen ihre Gestalt und ihre Bedeutung. In die Welt der Symbole einzutreten bedeutet zugleich auch, einen Zugang zur Kultur eines Volkes zu finden.

In der Vergangenheit haben wir uns von dieser grundlegenden Sprache der nichtchristlichen Religionen distanziert, weil sie nur in Verbindung mit dem Polytheismus gesehen wurde. Symbole haben daher in der Vorstellung der Christen oft die Bilder falscher Götter, sittlicher Entartung, von Falschheit, Irrtum usw. heraufbeschworen. Die Welt der Symbole und Mythen hat sehr viel mit der Volksreligiosität zu tun. Volksreligiosität, rituelle Feiern usw. sind durchtränkt von Mythen und Geschichten. Durch sie erfahren und artikulieren die Menschen das Göttliche, das Menschliche und den Kosmos. Die Symbole drücken auch auf lebhafte Weise die Kämpfe der Völker, ihre Erwartungen, ihre Hoffnungen, Freuden und Sorgen aus.<sup>28</sup> Es ist daher kein Wunder, daß die Heiligtümer und Feiern in Verbindung mit Mythen stehen. Die Schreine faszinieren die Massen, die in großer Zahl zu ihnen strömen. Es ist interessant festzustellen, wie der Westen durch verschiedene Stadien gehen mußte, wie dies die Geschichte der vergleichenden Religionswissenschaft ausweist, um heute den Platz der Symbole und Mythen im Leben wieder zu entdecken und anzuerkennen – etwas, das für die asiatischen Völker stets natürlich und spontan der Fall gewesen ist.

In diese Welt der Völker mit ihren Geschichten, Mythen, Brauchtum und Liedern muß unser Dialog eintreten. Wenn dies geschieht, dann wird der interreligiöse Dialog nicht nur der strukturierte Dialog der Eltern bleiben, die eine esoterische Sprache sprechen, sondern tiefe Wurzeln unter dem Volk schlagen und seine Sprache annehmen. Der Dialog würde so einen neuen Anstoß von unten her erhalten.

Eine andere Schlußfolgerung aus der asiatischen Erkenntnislehre besteht darin, die christliche Sprache, die wir in Asien gebrauchen, zu überdenken und kritisch zu prüfen. Gegenwärtig ist das Christentum in seinem Leben und seiner Lehre beherrscht von der Welt der Logik, der Systeme, der Formeln usw. Damit stoßen wir vielleicht an die Wurzel des oft so beklagten fremden Gepräges des Christentums auf diesem Kontinent. Die christliche Gemeinschaft muß lernen, ihre Erfahrung in der Sprache der Symbole, der Paradoxe, der ästhetischen Formen usw. neu auszudrücken und neu zu formulieren. Diese Anstrengungen können Widerstand begegnen, sie werden vielleicht ängstlich angesehen und das ist auch ganz verständlich. Wir sind daran gewöhnt, die christliche Botschaft und ihre sittlichen Ideale in einer lehrhaften Form und einer rigoros logischen Sprache zu sehen. Diese Form und Sprache können kontrolliert werden, während die symbolische Sprache vielleicht deswegen Ängste und Widerstände weckt, weil sie nicht so leicht zu kontrollieren ist und weniger Sicherheit verspricht. Das Christentum wird aber wohl nicht umhin können, seine traditionelle Sprache einer kritischen Untersuchung im asiatischen Kontext zu unterwerfen.

In den letzten Jahrhunderten hat die Sprache der Theologie unter dem Einfluß der Reformation und Gegenreformation sowie der Entstehung der



technologischen Erkenntnislehre die Entwicklung zu einer Sprache des Wortes, des Textes oder des Gesetzes, der Tradition und des Systems eingeschlagen. Um diese Sprache zu schützen, wurden ein juristischer Apparat und Institutionen notwendig. Heute ist die Zeit gekommen, wo es nicht länger angeht, daß diese Sprache, die von einer monolithischen Uniformität lebt, weiter über den Geist herrscht, der sich ausdrücken will in einer Sprache, die vieldeutig, differenziert und pluralistisch ist. Die Sprache des Wortes, des Buchstaben und des Systems kann leicht zu einem Zweck in sich selbst werden – und ist auch tatsächlich dazu geworden.

Die Begegnung der Religionen auf der Ebene der Symbole kann dazu führen, daß sie gemeinsam wichtige Rollen spielen. Eine dieser Rollen läge darin, daß die Religionen zusammenarbeiten könnten, um die Kulturen der Völker voranzubringen. Die Geschichte zeigt, wie die Religionen in kritischen Zeiten die Rolle des Hüters einer Kultur gespielt haben. Wir könnten dabei an die Rolle denken, die der Hinduismus in Indien, der Buddhismus in Sri Lanka, in Birma und in Thailand gespielt haben.

In einer pluralistischen und multireligiösen Gesellschaft kann diese Rolle nicht länger von einer einzigen Religion übernommen werden, sondern sollte ein gemeinsames Anliegen werden. Dies ist heute eine drängende Forderung, weil die alten Kulturen der asiatischen Gesellschaften in der großen Gefahr stehen, von der Welle der technokratischen und konsumistischen Sub-Kultur weggeschwemmt zu werden. Es kann nicht geleugnet werden, daß eine der tieferen Gründe für das religiöse Wiedererwachen und die Entstehung des Fundamentalismus in der Gefährdung der kulturellen und religiösen Identität eines Volkes oder einer Nation liegt. Die Christen sollten sich mit den Angehörigen anderer Religionen zusammenschließen, um jedem kulturellen Imperialismus zu widerstehen. Die gefährlichste Ideologie in der heutigen Welt besteht in der Vorstellung, daß es nur einen Weg der Erkenntnis, nur eine Interpretation der Wirklichkeit, nur ein Modell des menschlichen Fortschritts und nur eine Weise zu leben und Mensch zu sein gäbe.

Auf der Ebene der Symbole haben die Rollen aber noch eine andere wichtige Rolle zu spielen. Eine Gesellschaft kann nicht allein durch ihre äußere Organisation erhalten werden. Der innere Zusammenhalt eines Volkes, einer Gemeinschaft und einer Nation kann nur erreicht und bewahrt werden durch Symbole, die die Einheit formen und eine Kraft der Integration darstellen. Sie geben einer Gesellschaft die Stärke und Stabilität, indem sie von innen die notwendigen Kräfte freisetzen. Die Begegnung mit der technologischen Modernität und das Sich-Mischen der verschiedenen völkischen Rassen, Gruppen usw. (das Zurückführen ist auf die Industrialisierung, die Urbanisierung usw.) haben in Asien eine tiefe Krise der Symbole hervorgerufen und zu einem Konflikt der Symbole geführt, der große Auswirkungen auf die Gesellschaft hat. Auch ein noch so großer Aufwand an politischer und bürokratischer Organisation wird nicht imstande sein, innerhalb der asiatischen Gesellschaften eine harmonische Ordnung wiederherzustellen, wenn es nicht zu einer Heilung auf der Ebene der Symbole kommt.



Das Gesagte würde unvollständig bleiben, wenn ich nicht auf einen anderen wichtigen Bereich dieser Fragestellung zu sprechen käme. Die Krise der Symbole besteht auch deswegen, weil es auf allen Ebenen, der politischen, der religiösen, der sozialen etc., neue Erfahrungen der asiatischen Völker gibt, die sich nicht in das traditionelle symbolische System integrieren oder auffangen lassen.

Die Komplexität dieser Situation stellt eine große Herausforderung dieser Religionen dar, die, wie ich gezeigt habe, die Wächter der Kulturen gewesen sind, sie gestützt haben und den Kulturen und Gesellschaften damit zur Legitimation verhalfen. Die Herausforderung ist eine doppelte. Auf der einen Seite ist es von grundlegender Bedeutung, daß jede Religion ihre eigenen Symbole neu interpretiert und daran arbeitet, den Rahmen ihrer Seinsdeutung neu zu überarbeiten, um neue Erfahrungen wahrzunehmen und integrieren zu können. Dies ist möglich, weil die Symbole – anders als das Zeichen und das Wort, die eher starr sind – ein expansives Potential haben, d. h. sie können an Bedeutung gewinnen und sind offen für weitere Bereiche der Wirklichkeit. Wenn man auf der anderen Seite die Rolle der Religion in der Kultur bedenkt, durch ihre Symbolsprache die Ordnung in der Gesellschaft aufrechtzuerhalten, dann müssen die Religionen jede für sich und gemeinsam neue und innovative Symbole entwickeln, die die neuen Erfahrungen widerspiegeln und die Gesellschaft in Gleichheit und Gerechtigkeit erhalten.

## VII. *Schlussfolgerung*

Entgegen allem Anschein ringt der Dialog heute nach Atem. Er ist dabei erstickt zu werden und ist eingesperrt in die Enge der theologischen Fragestellung. Der Dialog braucht frische Luft, belebende Energien müßten ihm zugeführt werden. Das ganze Umfeld des Dialogs muß erweitert werden, beginnend mit dem Ausgangspunkt, von dem aus wir die interreligiösen Beziehungen angehen. Die Religionen müssen sich auf dem Feld der asiatischen sozio-politischen Realitäten treffen. Eine *Kontextualisierung des Dialogs* ist von grundlegender Bedeutung. Wenn wir einen neuen Anfang im Dialog wollen, dann brauchen wir eine neue Anthropologie, die Anerkennung des Vorrangs einer organischen Sicht über einen Anthropozentrismus, den Einsatz einer asiatischen Erkenntnislehre und den Zugang zur Wahrheit über eine Symbolsprache. Darin liegen also die Herausforderungen. Die Zukunft des Dialogs wird davon abhängen, ob und wie wir ihnen begegnen.

## SUMMARY

We need to open new frontiers and find new trajectories on the horizon of inter-religious dialogue. This would call for a fresh and deeper theological reflection than what we have been used to. In this paper I intend to focus on a few theological



questions the study of which can shape the future of dialogue as they have far reaching practical implications.

The practice of involvement and dialogue brings in naturally the question of interpreting in Asia the traditional Christian understanding of creation (promotion of life) and redemption (saving or freeing live) and their inter-relationship. We need a proper perspective. A re-thinking or revision of Christian models in this area has become an imperative need. A proper understanding of the relationship of creation and redemption is a presupposition for a meaningful dialogue in Asia.

Opening up new frontiers in dialogue calls for a shift in our current theological epistemology. The lack of it explains also the fact why dialogue has been, by and large, remained a pursuit of an elite group and has confined itself to structured forms. Only a different epistemological approach is capable of turning dialogue into an everyday experience in Asian life.

The horizons of dialogue need to be widened, starting from a change in the very location from where we approach the inter-relationship of religions. Religions have to meet at the arena of Asian socio-political realities. Contextualisation of dialogue is very fundamental. The future of dialogue will depend on whether and how we face them.

<sup>1</sup> WILFRED CANTWELL SMITH, *The Meaning and End of Religion*, SPCK, London 1978. In einer tiefgehenden Studie zeigt der Autor, wie der Begriff der Religion tiefe Veränderungen gemacht hat, bis er in einem religiösen System objektiviert wurde.

<sup>2</sup> Vgl. den Titel eines sehr bekannten Werkes von R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964.

<sup>3</sup> Vgl. PAUL F. KNITTER, *No other Name. A Critical Survey of Christian Attitudes towards World Religions*, SCM Press, London 1985; ders., *European Protestant and Catholic Approach to the World Religions*, in: *The Journal of Ecumenical Studies* 12 (1975) 1, 13–28.

<sup>4</sup> Vgl. CHANDRA MUZAFFAR, *Islam in Malaysia: Resurgence and Response*, in: *Religion and Asian Politics. An Islamic Perspective*, CCA, Hongkong 1984, 8–35; F. HOUTART, *Religion and Ideology in Sri Lanka*, TPI, Bangalore 1974; DONALD E. SMITH, *Religion and Politics in Burma*, Princeton University Press, Princeton 1965; HEINZ BECHERT, *Buddhism and Mass Politics in Burma and Ceylon*, in: *Religion and Political Modernization*, Haven/London 1984, 147ff.

<sup>5</sup> DONALD E. SMITH (ed.), *South Asian Politics and Religion*, Princeton University Press, Princeton 1966.

<sup>6</sup> Ich bin zu dieser Auffassung unter anderem durch das Studium der Geschichte des Aufkommens des Humanismus in Europa in der Neuzeit gekommen. Es ist eine interessante Feststellung, daß der europäische Humanismus entstand und verstärkt wurde durch die Erfahrung der Religionskriege, die im Gefolge der Reformation und der Gegenreformation entstanden. Als die beiden „Religionen“ sich bekämpften, stellte sich der Humanismus als dritte Kraft heraus, die für Menschenwürde und Menschenrechte unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit eintrat.

<sup>7</sup> CLIFFORD GEERTZ, *Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*, in: *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, New Delhi 1963.

<sup>8</sup> Vgl. SANET CHAMARIK, *The Place of Human Rights in Buddhist Tradition*, in: *Impact* 16 (1981) 88–102; SULAK SIVARAKSA, *Buddhism and Development*, in: *Impact* 15 (1980), 230–240; R. PANIKKAR, *La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?*, in: *Inter Culture* No. 82 (1984), 3–26.

<sup>9</sup> KOSON SRISAND (ed.), *Perspectives on political ethics. An Ecumenical Enquiry*, WCC, Geneva 1983.



- <sup>10</sup> M. DAWAM RAHARDJO, *Pluriformity in the Development of Islam in Indonesia*, in: Religion and Politics. An Islamic Perspective, CCA, Hongkong 1984, 36–48.
- <sup>11</sup> Das Wort „Mensch“ (engl. „man“) wird in diesem Artikel im umfassenden Sinn gebraucht, d. h. es umgreift sowohl „Mann“ wie auch „Frau“.
- <sup>12</sup> Vgl. WALTER STOLZ / HANS WALDENFELS (Hrsg.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen* (Quaestiones Disputatae 98), Freiburg 1983.
- <sup>13</sup> Vgl. J. MOLTSMANN, *The Future of Creation*, London 1979, 128.
- <sup>14</sup> H. MARCUSE, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaften*, Neuwied 1984.
- <sup>15</sup> Dies hat sich im letzten Jahrhundert abgespielt und zur Anerkennung der persönlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Bereiche des menschlichen Lebens geführt. Vgl. M. M. THOMAS, *The Acknowledged Christ of Indian Renaissance*, Madras 1970.
- <sup>16</sup> Vgl. THOMAS H. FANG, *The Chinese View of Life. The Philosophy of Comprehensive Harmony*, Hongkong 1956; H. NAKAMURA, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India – China – Japan*, Honolulu 1964; CHARLES A. MOORE (ed.), *Japanese Mind*, Honolulu 1967; ders., *Chinese Mind*, Honolulu 1967.
- <sup>17</sup> Vgl. J. CRENSHAW (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976; ders., *Old Testament Wisdom. An Introduction*, London 1981; DONN F. MORGAN, *Wisdom in the Old Testament Tradition*, London 1972; vgl. auch WALTER BRUEGGEMANN, *In Man we Trust: The Neglected Sides of Biblical Faith*, Atlanta 1972.
- <sup>18</sup> Vgl. K. G. STECK, *Die Idee der Heilsgeschichte. Hofmann – Schlatter – Cullmann*, Zürich 1959; FELIX WILFRED, *A Matter of Theological Education. Some Critical Reflections on the Suitability of „Salvation History“ as theological model for India*, in: *Vidyajyoti* 48 (1984) 538–556.
- <sup>19</sup> J. C. K. HOFMANN, *Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testament*, 2 Teile, Nördlingen 1841 bzw. 1844.
- <sup>20</sup> G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde., München 1982 bzw. 1984.
- <sup>21</sup> CLAUS WESTERMANN, *Biblical Reflection on Creator-Creation*, in: *Creation in the Old Testament*, ed. B. W. ANDERSON, Philadelphia 1984, 90–117; ders., *Creation, Righteousness and Salvation. „Creation History“ as the Broad Horizon of Biblical Theology*, *ibid.* 102–117; G. M. LANDES, *Creation and Liberation*, *ibid.* 135–151; vgl. auch MATHEW FOX, *Original Blessing*, Santa Fe, New Mexico 1986; ders., *Breakthrough: Meister Eckharts Creation Spirituality*, New York 1980.
- <sup>22</sup> H.-J. HERMISSION, *Observations on the Creation Theology in Wisdom*, in: *Creation in the O.T.*, *op. cit.* 118–134.
- <sup>23</sup> Vgl. C. WESTERMANN, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968; ders., *What does the Old Testament say about God*, London 1979; MATHEW FOX, *Original Blessing*, *op. cit.*
- <sup>24</sup> Vgl. H. ASSMANN, *Practical Theology of Liberation*, London 1975; G. GUTIERREZ, *Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1986; J. L. SEGUNDO, *Liberation of Theology*, Dublin 1977; ROSINO GIBELLINI (ed.), *Frontiers in Latin America*, London 1979.
- <sup>25</sup> Vgl. PRATIMA BOWES, *Hindu Intellectual Tradition*, New Delhi 1978; ders., *Between Cultures*, New Delhi 1986.
- <sup>26</sup> JUNG YOUNG LEE, *The yin-yang Way of Thinking. A Possible Method for Ecumenical Theology*, in: *International Review of Missions* 1971, 363–370.
- <sup>27</sup> Vgl. M. ELIDADE, *Images and Symbols*, London 1952; P. RICEUR, *La Metaphore Vive*, Paris 1975; E. CASSIRER, *Language and Myth*, New York/Paris 1975; JOSEPH M. KITAGAWA / CHARLES H. LONG (ed.), *Myth and Symbols. Studies in Honour of M. Eliade*, Chicago 1969; F. W. DILLSTONE (ed.), *Myth and Symbol*, London 1966; ders., *The Power of Symbols*, London 1986; JOHN MIDDLETON (ed.), *Myth and Cosmos: Readings in Mythology and Symbolism*, New York 1967; J. E. MENARD (ed.), *Le Symbole. Colloque International* 1974, Strasbourg



1975; M. MESLIN, *Pour une théorie du symbolisme religieux*, in: *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri Charles Puech*, Paris 1974, 617–624; R. PANIKKAR, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York 1979; A. M. OLSON (ed.), *Myth, Symbol and Reality*, London 1980; T. FAWCETT, *The Symbolic Language of Religion*, London 1970; G. S. KIRK, *Myth, Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*, Univ. Press, Cambridge 1970; T. A. SWBOEK (ed.), *Myth, A Symposium*, Bloomington 1958; bes. C. LEVI-STRAUSS, *The Structural Study of Myth*, *ibid.* 81–96.

<sup>28</sup> FELIX WILFRED, *Faith Without „Faith“? Popular Religion. A Challenge to Elitist Theology and Liturgy*, in: *Popular Devotions*, PAUL PUTHANANGADY (ed.), Bangalore 1986, 584–613.

(Übersetzung aus dem Englischen von Georg Evers)



„KEIN ZWANG IN DER RELIGION!“  
ZUM VERSTÄNDNIS VON SURE 2, 256 MIT EINEM BEISPIEL AUS EINEM  
INDONESISCHEN KORANKOMMENTAR

von Thomas Mooren

Die Aussage des 256. Verses der Sure „al-bakara“ (die Kuh): „Kein Zwang in der Religion!“<sup>1</sup> ist, inmitten von „Re-Islamisierung, Fundamentalismuskussion und den politischen Ereignissen im Nahen und Mittleren Osten, erneut hochaktuell. Ziel der folgenden Ausführungen ist es zu zeigen, wie das Thema Abwesenheit von Zwang in Sachen Religion, wie es Sure 2, 256 ausdrückt, verstanden werden kann. Diese Ausführungen werden dann ergänzt durch einen zeitgenössischen Kommentar zu 2, 256 aus der Feder des bedeutenden und populären indonesischen Muslims HAJJI ABDULMALIK KARIM AMRULLAH, bekannt unter der Abkürzung „HAMKA“.

1. Grundsätzliches zu Gewalt und Krieg im Islam im Horizont von Sure 2, 256

Bevor wir uns Sure 2, 256 direkt zuwenden, sind vielleicht einige allgemeine Erläuterungen zum Thema Gewalt im Islam angebracht.<sup>2</sup> Die allgemeine Ansicht zu diesem Problemkreis faßt S. RAEDER so zusammen: „Nach gängiger Meinung ist Mohammed Stifter einer Weltreligion, die sich mit Feuer und Schwert ausgebreitet hat“,<sup>3</sup> fährt jedoch fort: „Beides ist unzutreffend. Mohammed dachte noch nicht daran, eine Weltreligion zu gründen, und der Islam hat sich, wenigstens als *Religion*, nicht mit Feuer und Schwert ausgebreitet.“<sup>4</sup>

Dies geht in die Richtung derer, die wie M. RODINSON der Meinung sind, die Annahme des Islams sei eine *Begleiterscheinung* der Eroberungskriege, im Rahmen der Integration kleiner Gesellschaften in globale, gewesen;<sup>5</sup> und nach J. WELLHAUSEN u. a. sollte man besser von einem weltlich-arabischen, als von einem islamischen Großreich sprechen,<sup>6</sup> was besonders auch daraus hervorgeht, daß „die Muslime im ersten Jahrhundert ihrer Eroberungszüge den Unterworfenen sogar verboten, die arabische Sprache und die islamische Religion anzunehmen“.<sup>7</sup>

Die berühmte islamische Aufteilung der Welt in die zwei Zonen: *dār as-salām*, Zone des Friedens (des Islams also) und *dār al-ḥarb*, Zone des Krieges, zielte demnach primär auf die Unterwerfung unter die *staatliche* Herrschaft des Islam ab, nicht auf die Annahme des Islams als *Religion* – mit einer wichtigen Einschränkung allerdings: es mußte sich bei den Neu-Unterworfenen um sogenannte „Schriftbesitzer“ handeln, „Leute des Buches“ (*ahl al-kitāb*), vorab Juden und Christen (anfangs auch noch Sabier und Zoroastrier). Sie konnten als „*dhimmi*“, Schutzbefohlene, unter Zahlung einer Sondersteuer ihre Religion beibehalten. Ihnen wurde sogar eine eigene innere Verwaltung zugestanden.

Sie waren jedoch häufig verpflichtet, sich im Äußeren von den Muslims zu unterscheiden: z. B. buntes Stück Stoff auf der Schulter, farbiger Gürtel;



ferner Reitverbot und Verbot Waffen zu tragen, sowie die Auflage keine Häuser zu bauen, die höher waren als die der muslimischen Nachbarn. Bis zur Revolution unter den Jungtürken (1908) im Osmanischen Reich z. B., wurde ein dhimmi ferner nicht zum Militärdienst zugelassen,<sup>8</sup> sein Grund und Boden ging an die islamische Gemeinde, konnte jedoch über die Zahlung eines Zinses weiterverwaltet werden. Ein dhimmi durfte in allen arabischen Ländern wohnen, ausgenommen die arabische Halbinsel.<sup>9</sup>

Eine andere Frage ist es allerdings, wieweit Schriftbesitzer, einzeln oder in Gruppen, dem ökonomisch-sozialen Druck der Umwelt standhalten konnten. Besonders prekär war in dieser Hinsicht die Stellung der Intellektuellen, speziell in exponierter Stellung in Verwaltung und Forschung, deren Lebensunterhalt direkt von den neuen Machthabern abhängig war.

Was die (zunächst altarabischen) „Heiden“ anging, so gab es ihnen gegenüber kein Pardon:

(Damals) als dein Herr den Engeln eingab: Ich bin mit euch. Festigt diejenigen, die gläubig sind! Ich werde denjenigen, die ungläubig sind, Schrecken einjagen. Haut (ihnen mit dem Schwert) auf den Nacken und schlagt zu auf jeden Finger von ihnen! (Sure 8, 12)

Ferner:

Wenn ihr (auf einem Feldzug) mit den Ungläubigen zusammentrefft, dann haut (ihnen mit dem Schwert) auf den Nacken! Wenn ihr sie schließlich vollständig niedergekämpft habt, dann legt (sie) in Fesseln, (um sie) später entweder auf dem Gnadenweg oder gegen Lösegeld (freizugeben)! (Haut mit dem Schwert drein) bis der Krieg (euch) von seinen Lasten befreit . . .! Dies (ist der Wortlaut der Offenbarung). Wenn Gott wollte, würde er sich (selber) gegen sie helfen. Aber er möchte (nicht unmittelbar eingreifen, vielmehr) die einen von euch (die gläubig sind) durch die anderen (die ungläubig sind) auf die Probe stellen. Und denen, die um Gottes willen . . . getötet werden (Variante: kämpfen), wird er ihre Werke nicht fehlgehen lassen . . . Er wird sie rechtleiten, alles für sie in Ordnung bringen und sie ins Paradies eingehen lassen, das er ihnen zu erkennen gegeben hat. (Sure 47, 4–6)<sup>10</sup>

So stellt R. PARET denn auch summarisch fest: „Die ‚Heiden‘ (mushrikûn) wurden sehr wohl zur Annahme des Islam gezwungen, es sei denn sie zogen es vor, sich totschiagen zu lassen.“<sup>11</sup> Hier kann sich also ohne Hemmung der djihâd, der heilige Krieg, austoben.

Sicher, man kann geltend machen, daß der Korankontext für den djihâd vornehmlich defensiv ist, wie auch Sure 8, 13 zeigt: „Das (wird ihre Strafe) dafür (sein), daß sie gegen Gott und seinen Gesandten Opposition getrieben haben . . . Wenn jemand gegen Gott und seinen Gesandten Opposition treibt . . . (muß er dafür büßen).“<sup>12</sup> Ferner ist es keineswegs so, daß der Begriff djihâd von Anfang an auf bestimmte, nämlich kriegerische Unternehmen eingegrenzt ist, sondern jede Art von geistiger, besonders auch asketischer *Anstrengung* meint,<sup>13</sup> bis hin zur modernen „Produktionsschlacht“ im Kampf gegen Unterentwicklung (Tunesien u. a.).<sup>14</sup>



Dennoch: es bleibt – da vom Propheten selbst nun einmal nicht verschmäht – bei der grundsätzlichen Legitimität von Gewalt, und (was noch wichtiger ist) Gewalt in Sachen Religion bleibt – im Lichte der immer noch vorherrschenden Auffassung von der Verbalinspiration des Korans und seiner legalistischen Inanspruchnahme durch die Rechtsexperten und die Mächtigen, gekoppelt auch mit der Idee der Einheit von Religion und Staat – prinzipiell auch in Zukunft legitimierbar.<sup>15</sup>

Es überrascht daher nicht, wenn schließlich R. PARET in Bezug auf Sure 2, 256 (Kein Zwang in der Religion!) zu dem Schluß kommt, es handle sich hier eher um einen Ausdruck der *Resignation* als der Toleranz.<sup>16</sup> Selbst wenn sich für die Auslegung, man *dürfe* in Sachen Religion keinen Zwang ausüben, „manches anführen“ läßt,<sup>17</sup> so war doch wohl ursprünglich gemeint, „daß man auf niemand (durch bloße Verkündigung der religiösen Wahrheit) einen solchen Zwang ausüben *könne*“.<sup>18</sup> Zur Stützung seiner Ansicht führt PARET Sure 10, 99f und 12, 103 an:

Wenn dein Herr wollte, würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden . . . Willst nun du die Menschen dazu zwingen, daß sie glauben . . . ? Niemand darf gläubig werden, außer mit der Erlaubnis Gottes. Und er legt die Unreinheit . . . auf diejenigen, die keinen Verstand haben (und daher verstockt bleiben). (10, 99f)

Und:

Die meisten Menschen sind nicht gläubig, du magst noch so sehr darauf aus sein. (12, 103)

Wir hätten es also mit dem auch aus der Bibel bekannten Motiv der Verstocktheit, der Ohren, die hören und doch nicht hören, etc. zu tun, und zwar weil es so Gottes Wille ist (cf. Jes 6, 9f; Mt 13, 14/5). Der klassische Korankommentar, z. B. vom Schlage eines ZAMAKHSHARI († 1144), läßt es sich allerdings nicht nehmen, hier eine, wenn man so will, mehr optimistische Note herauszuhören, und zwar die Ermöglichung der Wahlfreiheit:

Es gibt keinen Zwang (ikrâh) in der Religion: d. h. Gott erlaubt keinen Glauben (Zum-Glauben-Kommen) durch Druck/Zwang (idjbâr) und Restriktion (qasr), sondern durch Erstarkung (tamkin) und freie Wahl (ikhtiyâr). Deswegen hat er gesagt . . . (folgt Sure 10, 99). D. h. wenn er gewollt hätte, so hätte er sie gezwungen zu glauben; jedoch: das tat er nicht. Statt dessen gründete er den Glauben auf die Wahlfreiheit.<sup>19</sup>

„Wahlfreiheit“ setzt jedoch die Aktivität der menschlichen „ratio“ voraus und der Hinweis auf die diskursiv-diskriminatorische Fähigkeit des Menschen scheint, wenn man den weiteren Verlauf von 2, 256 ins Auge faßt, auch tatsächlich angebracht zu sein, denn es heißt jetzt:

Der rechte Weg (des Glaubens) ist (durch die Verkündigung des Islam) klar geworden (so daß er sich) vor der Verirrung (des heidnischen Unglaubens) deutlich abhebt). (2, 256)

Und so kommentiert ZAMAKHSHARI: „Der Glaube unterscheidet sich vom Unglauben durch klare Hinweise.“<sup>20</sup> R. PARET seinerseits denkt sich, in ähnlicher Weise, folgende Brücke zwischen dem Beginn des Verses 256 (der Abwesenheit von Zwang) und dem darauffolgenden „klar gewordenen“ Weg



des Glaubens: „Da der einzelne nicht von außen her zur wahren Einsicht gezwungen werden kann, muß er schon selber den Weg dazu finden. Und das sollte ihm eigentlich nicht schwerfallen, [denn . . .].“<sup>21</sup>

Schließlich, nachdem so, durch den Hinweis auf die Vernunft, ein möglicher Ausweg aus der Resignation gefunden zu sein scheint, endet der Vers dann mit dem klaren Trostwort:

Wer nun an die Götzen *nicht* glaubt, der hält sich (damit) an der festesten Handhabe, bei der es kein Reißen gibt. Und Gott hört und weiß (alles).<sup>22</sup>

Was wird jedoch aus dem Versuch, Sure 2, 256 als Ermahnung zur Toleranz zu lesen, eine „längst üblich gewordene Deutung“?<sup>23</sup> R. PARET selbst meint, man solle sie „nicht einfach über Bord . . . werfen. Das Bekenntnis zur religiösen Toleranz ist in der heutigen Welt des Islam sehr wohl am Platz. Und wie könnte man es knapper formulieren als eben mit dem prägnanten arabischen Spruch *lâ ikrâha fi d-dîni*“<sup>24</sup>

Wir sind, angesichts mancher jüngsten Entwicklungen im Islam – oder besser unter dem Deckmantel des Islam<sup>25</sup> vielleicht etwas weniger geneigt, PARETS Äußerungen aus dem Jahre 1969 zuzustimmen. Doch gibt es auch Ansätze, die zeigen, daß Vers 256 als Aufruf zur Toleranz noch nicht verstummt ist, vielmehr in der Lage ist, immer wieder neue Kräfte für die Abwesenheit von Zwang in Sachen Religion zu mobilisieren.<sup>26</sup>

## 2. „Tidak ada paksaan dalam agama“: Hamka und Sure 2, 256

Wenden wir uns nun dem Indonesier HAJJI ABDULMALIK KARIM AMRULLAH (= HAMKA) und seinem Kommentar zu 2, 256 zu. Doch zunächst einige Daten zur Person selbst.

HAMKA wurde 1908 in Minangkabau, Mittel-Sumatra, geboren. Seine Grundausbildung erhielt er in Koranschulen. 1927 ging er auf Pilgerfahrt nach Mekka. Er war dann in der 1912 in Yogyakarta von K. H. AHMAD DAHLAN ins Leben gerufenen Reformbewegung „Muhammadyya“ aktiv, sowie als Herausgeber einer muslimischen Wochenzeitschrift und Autor islamischer Lehrbücher und Romane. Zur Zeit der japanischen Besatzung, 1942–1945, war er Ratgeber der japanischen Wehrmacht in Islamfragen. 1945–1949 beteiligte er sich in Mittelsumatra am Freiheitskampf der Nationalen Verteidigungsfront. Er wirkte dann als Professor und erhielt 1959 die Ehrendoktorwürde der Kairoer Al-Azhar-Universität. Unter SOEKARNO war er wiederholte Male im Gefängnis, wo er u. a. das Werk *Wie der Islam nach Indonesien kam* schrieb.<sup>27</sup> Zugänglich ist von HAMKA in deutscher Sprache außerdem „Das Verhältnis zwischen Religion und Staat im Islam“,<sup>28</sup> wo wir u. a. lesen:

... der Islam [kann] eine Theorie der Trennung von Religion und Staat nicht akzeptieren. Der Staat ist nämlich nach Ansicht des Islams nichts anderes als ein Werkzeug zur Realisierung des Gesetzes der Wahrheit und der Gerechtigkeit für das Volk. Und absolute Wahrheit und Gerechtigkeit kommen von Allah . . . Deshalb ist im Islam die Organisation des Staates ein Zweig der Religion.<sup>29</sup>



Als Grundlage für die folgenden Ausführungen zu 2, 256 dient HAMKAS Korankommentar *Tafsir al-Azhar*, Bd. III, Jakarta 1968 (P. T. Pembimbing Masa).<sup>30</sup>

HAMKA stellt zunächst einmal einen Zusammenhang her zwischen Vers 256 und dem vorhergehenden, genannt „Vom Thron“, der folgende fundamentale Aussage über Gott macht:

Gott (ist einer allein). Es gibt keinen Gott außer ihm. (Er ist) der Lebendige und Beständige. Ihn überkommt weder Ermüdung noch Schlaf. Ihm gehört (alles), was im Himmel und auf der Erde ist. Wer (von den himmlischen Wesen) könnte – außer mit seiner Erlaubnis – (am jüngsten Tag) bei ihm Fürsprache einlegen? Er weiß, was vor und was hinter ihnen liegt. Sie aber wissen nichts davon – außer was er will. Sein Thron reicht weit über Himmel und Erde. Und es fällt ihm nicht schwer, sie (vor Schaden) zu bewahren. Er ist der Erhabene und Gewaltige.

Zu Recht stellt HAMKA fest, daß hier der Kern des Islam, die Einheitslehre (arabisch: *tawhîd*), dargestellt wird, anders: das Gottesbild in seiner Gesamtheit (*Ketuhanan seluruhnya*). Diese Feststellung überrascht nicht. Interessant jedoch ist, daß HAMKA dieses Gottesbild von Vers 255 unmittelbar mit der „*fiṭra*“ in Zusammenhang bringt (cf. T 26), d. h. den islamischen Monotheismus fest in der Urschöpfung, der Schöpfung des ersten Tages, so wie sie aus Gottes Hand unmittelbar hervorgegangen ist, festmacht.

Neu ist dieses theologische Verfahren keineswegs.<sup>31</sup> Jedoch, da es in bezug auf 2, 255 in Erinnerung gebracht wird, erlaubt es unserem Autor, die Aussage von 2, 256 in ein ganz spezifisches Licht zu stellen. „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ wird weder als Ausdruck tiefer Resignation (s. R. PARET) verstanden, noch als Proklamation von Toleranz, sondern als quasi *naturgesetzliche* Aussage, nämlich daß man keinen zur Religion (gemeint ist natürlich der Monotheismus) zwingen kann oder besser *braucht*, da diese monotheistische Religion ja des Menschen von Gott geschaffener *Naturzustand* ist.<sup>32</sup>

Deswegen, wenn jemandes Herz aufrecht und rein ist, nicht beeinflusst von Autoritätsglauben den Ahnen gegenüber oder durch von Religionsanhängern ausgeübten Zwang, öffnet sich der Mensch ganz von selbst dem Inhalt des Verses vom Thron (*dengan sendirinya orang akan menerima keterangan dari Ayatul-Kursi itu*). Deswegen wird in Vers 256 auch erklärt, daß zwischen dem rechten Weg, der klugen und weisen Straße und der, die in die Irre führt, ein deutlich (sichtbarer) Unterschied besteht. Daher (auch) braucht keiner mehr gezwungen zu werden (*Sehingga tidak perlu dipaksakan lagi*). (T 26)

Man könnte hier auch Sure 7, 172/3, den Pakt Gottes mit der Menschheit, in dem Gott sich (noch vor Antritt ihrer geschichtlichen Erdenexistenz) des rechten (monotheistischen) Glaubens aller Adamskinder versicherte, ins Feld führen.<sup>33</sup> Jedenfalls führt HAMKA weiter aus, daß die Grundanlage des Menschen (*asal orang*) schon einmal (in der von Sure 7 gemeinten Episode?) den Götzendienst habe von sich weisen wollen, um nur an Gott zu glauben; wiederum, weil die Wahrheit sich schlicht aufdrängt und kein Zwang nötig



war (dengan tidak usah dipaksakan). (Cf. T 26/7) Denn: „was den Menschen zwingt, einer Behauptung zuzustimmen, obwohl diese Behauptung nicht wahr ist, ist selbst nichts anderes als ein Götze (tāghūt).“ (T 27)<sup>84</sup>

Nach diesen grundsätzlichen Erörterungen geht HAMKAS zu den „asbāb an-nuzūl“, der Analyse der Umstände, unter denen ein Koranvers „herabgestiegen“, also inspiriert worden ist, über. Er verweist nach der traditionellen Aufzählung der Namen derer, die die hierzu relevanten Geschichten garantieren sollen, auf die Praxis mancher Medinenser – zu einer Zeit, da sie den Islam noch nicht kannten –, ihre Söhne zur Erziehung jüdischer Familien anzuvertrauen (man glaubte, Juden besäßen einen höheren kulturellen Standard); mit dem Ergebnis, daß manche Jugendliche Juden wurden. Als es dann in Medina zum Bruch MUHAMMADS mit den Juden kam und die Ausweisung bzw. Eliminierung der Juden anstand, kam es zu unvermeidlichen Konfliktsituationen zwischen jetzt zum Islam übergetretenen Vätern und ihren noch von früher her (dem Glauben nach) jüdischen Kindern.

Einer dieser Väter soll nun mit Blick auf seinem dem Judentum anhängenden Sohn zum Propheten gesagt haben: „Ein Teil von mir selbst, o Prophet, wird zur Hölle fahren.“<sup>85</sup> Daraufhin antwortete der Prophet: „Kein Zwang in der Religion!“ (Tidak ada paksaan dalam agama). Schon zum Judentum übergetretene Kinder dürfen nicht zum Islam gezwungen werden. (Cf. T 27) Nach IBN ʿABBĀS soll der Prophet lediglich gefordert haben, diesen Kindern die Freiheit der Wahl zu lassen (anak-anak itu disuruh memilih), beim Judentum zu bleiben, oder die (neue) Religion ihrer Väter zu ergreifen. Die Kinder entschieden sich dann auch in beiden Richtungen.

Zwang durfte nicht ausgeübt werden, weil eben, wie 256 weiter ausführt, der richtige und der falsche Weg deutlich voneinander abgehoben, gewissermaßen als echte Alternative, sichtbar waren. Was hier auf den Plan tritt, ist lediglich der Vernunftgebrauch des Menschen (orang boleh mempergunakan akalnya), und kraft seines Denkens (fikiran) kann der Mensch jene feste „Handhabe, bei der es kein Reißen gibt“ (Vers 256), erlangen. (Cf. T 27) An dieser Stelle des Verses angekommen holt HAMKAS Kommentar zu folgender Überlegung aus:

Der Islam gibt dem Menschen die Gelegenheit, seinen klaren Verstand (fikiran yang murni) (als) Mittel zur Wahrheitssuche zu gebrauchen. Die Grundanlage des Menschen ist (mehr) darauf aus, sich zu befreien, als schlichtweg „hinterherzumarschieren“ und sich vom Trieb-Leben beeinflussen (zu lassen). Wenn der Kern der Wahrheit dann gefunden ist, muß der Glaube an Gott den Herrn unstreitig aufkeimen (timbul); wenn dann der Glaube an Gott, den Einzigen, aufgekeimt ist, dann muß jeder andersgeartete Einfluß, der Einfluß jeder Attacke auf (die den Eingottglauben schützende) Grenze, verschwinden. Ein so geartetes Umfeld jedoch kann nicht unter Zwang (gedeihen), sondern muß aus der Erkenntnis selbst (keinsyafan) aufkeimen. Und Gott hört und weiß (alles). (Ende von Vers 256) Weil das Flehen von Ihm gehört wird, bittet sein Diener um Weisung; weil von Ihm gekannt, strengt sich sein Diener an, die Wahrheit zu suchen. (T 27/8)



Aufs Ganze gesehen herrscht also bei HAMKA eine Art Vernunftoptimismus vor. Zwang ist nicht nötig, denn stellt man Urschöpfung (fiṭra) und die gesunde Grundanlage der menschlichen Vernunft in Rechnung, so muß der Mensch „notgedrungen“ bei der Wahrheit des Islam ankommen (dia pasti akan sampai kepada Islam). (Cf. T 28) Sicher, Sure 2, 256 ist eine einzige Herausforderung an die Menschheit (suatu tantangan kepada manusia), aber eine, die kein Muslim zu fürchten braucht, „weil der Islam wahr ist (karena Islam adalah benar)“. (T 28) Mögen die Menschen als Einzelwesen kommen und gehen, sterben und geboren werden – des Menschen *Denken* nimmt unbeirrt seine Bahn, die Wertschätzung der Religion wird ununterbrochen fortbestehen, und nicht Zwang, sondern Freiheit des Denkens in der Wahl ihrer Überzeugungen (kebebasan berfikir dalam memilih keyakinan) ist das Ziel einer Menschheit, die endlich den Fortschritt erreicht hat. (Cf. T 28)

Sure 2, 256 ist also eine feste Grundlage für den Islam. Und dennoch, so HAMKA weiter, behaupten die Feinde des Islam, wobei sie ihre Argumentation sogar noch wissenschaftlich nennen, der Islam habe sich mit dem Schwert ausgebreitet, habe den Menschen zum Muslimwerden gezwungen. Dieses sogenannte (wissenschaftlich abgesicherte) „Wissen“ in bezug auf die muslimische Missionsmethode sei manchmal sogar zwangsweise verbreitet worden, besonders in den unter Kolonialherrschaft stehenden islamischen Ländern. Man zwang die Menschen zur Annahme dieser „Theorie“, ohne ihnen die Möglichkeit eines objektiven Vergleichs zu gewähren. (Cf. T 28)

Wie jedoch kommt man zu einer wirklich wissenschaftlichen Theorie? Durch Erforschung der Quellen! Und was, so unser Autor, sind die Quellen des Islams, wenn nicht der Koran und die Tradition (sunna) des Propheten? „Dieser Vers, al-baḳara 256, ist diese Quelle, d. h. (hier) macht der Islam klar, daß es in Sachen Religion keinen Zwang geben darf.“ (T 28)

Auch die Praxis des Propheten selbst macht dies deutlich. Noch einmal kommt HAMKA auf die Geschichte der jüdisch gewordenen Kinder zurück, verteidigt aber auch das Vorgehen des Propheten dem jüdischen Stamm der Banû Nadhîr gegenüber. Diese seien verjagt worden, da sie gegen den Propheten ein Komplott geschmiedet hätten, um ihn zu töten, obwohl – und diese Anschlußbemerkung ist interessant – MUḤAMMAD „zu dieser Zeit schon die beherrschende Stellung (telah berkuasa) in der medinensischen Gesellschaft innegehabt (habe)“. (T 28)<sup>36</sup> Kurz, bei den Banû Nadhîr handelte es sich um ein politisches, nicht um ein religiöses Problem. (Cf. T 28)<sup>37</sup>

Nach den Darlegungen des Verhältnisses MUḤAMMADS zu den Juden greift unser Autor die Frage nach den mekkanischen, bzw. überhaupt arabischen „Heiden“ (mushrikûn) auf. Die Grundthese lautet, auch hier sei kein Zwang ausgeübt worden (pun bukanlah paksaan agama). (Cf. T 28/9) MUḤAMMAD, Opfer von Zurückweisung und Verfolgung, wurde zur Hidjra nach Medina gezwungen. Wichtig ist es nach HAMKA, bei all dem (auch den nachfolgenden Schlachten von Badr, Uḥud etc.) die generelle verwandtschaftliche Verflechtung aller Beteiligten zu sehen, so daß der Kampf zwischen alt und neu in Sachen Religion als ein „Kampf um die Führung zwischen Menschen, die verwandt waren (perebutan pimpinan diantara orang berkeluarga)“ (T 29), als



eine Art Familienzwist, oder – etwas spitz formuliert – als ein riesiges religiöses mekkanisches „Dallas“ gelesen werden kann, und zwar mehr „Dallas“ als Religion.<sup>38</sup>

Wissenschaftlicher Forschung zufolge soll ferner der eigentlich religiöse Streitpunkt zwischen MUHAMMAD und dem „heidnischen“ Arabien weniger die Einführung einer *neuen* Religion gewesen sein, als vielmehr die Reinigung einer, von Abraham den Arabern vermachten, *uralten*. Die Mekkaner hatten schon Kenntnis von und anerkannten Abrahams Nachkomme (gemeint ist wohl Ismael), die Ka<sup>c</sup>ba als (religiöses) Zentrum der Einigung, die jährlich stattfindende große und kleine Wallfahrt (Ḥadjdj und <sup>c</sup>Umra). Allerdings „verunreinigten“ sie (kotori) die vom Propheten ABRAHAM einst vermittelten Grundlehren mit ihrem Götzendienst. Deswegen gilt, daß der Prophet MUHAMMAD den „Heiden“ „nicht mittels Krieg den *Islam* aufzwang, sondern (sie vielmehr zwang), die Ka<sup>c</sup>ba von den Götzen zu reinigen und zur reinen Lehre Abrahams zurückzukehren (kembali kepada ajaran Ibrahim yang murni)“ (T 29). Die Sache liegt hier also nach HAMKA ähnlich wie bei der Ur-Religion überhaupt: die „Heiden“ werden zu nichts Neuem oder Widernatürlichem gezwungen, sondern lediglich an ihre wahre Identität zurückverwiesen.<sup>39</sup>

Nachdem dies klargestellt ist, läßt es sich HAMKA nicht nehmen, auf den Fall zweier Christen hinzuweisen, die sich zur Zeit des mekkanischen Wirkens des Propheten zum Islam bekehrt haben sollen, und zwar freiwillig und aus eigenem Antrieb, „nicht durch das Schwert gezwungen“ (T 29). Ebenso aus freien Stücken (sukarelanya sendiri memeluk Islam) soll sich ein schon lange in Mekka wohnender Byzantiner (bangsa Romawi), SHUHAIB mit Namen, dem Islam zugewandt haben. Weiter: als der Prophet einmal nach Tā'if ging, traf er, nachdem er von den dortigen Bewohnern mit Steinen beworfen und blutig geschlagen worden war, in der Mitte des Weges, einen jungen Christen aus Ninive, <sup>c</sup>ADAS mit Namen, ein Sklave. Dieser nahm den Islam an. Ebenso bekehrte sich der berühmte Perser SALMÂN,<sup>40</sup> nachdem er erst Christ geworden war, schließlich zum Islam. Alle diese friedlich-freiwilligen Bekehrungen erfolgten außerdem – auf diese Feststellung legt HAMKA wert – lange noch bevor dem Propheten der Vers über die „Religionsfreiheit“ eingegeben wurde (Cf. T 29), was wohl bedeuten soll, daß der Prophet auch ohne eine direkte göttliche Weisung gewissermaßen von Natur aus dem Zwang in Sachen Religion abhold war.

Nach der Analyse des Verhaltens des Propheten wendet sich HAMKA der weiteren *Geschichte* des Islam zu. Ziel ist es auch hier zu zeigen, daß das Prinzip von 2, 256 selbst nach MUHAMMADS Tod respektiert wurde. So besaß der Kalif <sup>c</sup>UMAR eine alte christliche Dienerin, die sehr geliebt wurde und quasi zur Familie gehörte. An dieser Wertschätzung änderte sich nicht das Geringste, als die alte Dienerin <sup>c</sup>UMARS Einladung, zum Islam überzutreten, entschieden ablehnte. Ebenso erging es einem Diener <sup>c</sup>UMARS, ZANBAḲ mit Namen, der byzantinischer Abstammung war. Die Einladung, Muslim zu werden, war an ihn ergangen, um ihm die Möglichkeit zu geben, einen höheren Posten (jabatan yang lebih tinggi) im Dienst des Kalifen zu erhalten.



ZANBAK lehnte ab und „nichts“ passierte, veränderte sich (itupun tidak menjadi apa), d. h. er fiel nicht in Ungnade. (Cf. T 29/30)<sup>41</sup>

Nach diesen zwei Einzelfällen holt HAMKA weit aus: der lebende Beweis für die Durchführung des in 2, 256 proklamierten Prinzips seien die christlichen Minoritäten in Palästina, Syrien, Irak und Ägypten, sowie die jüdischen Minderheiten im Yemen und in Afghanistan. Der Islam habe ihnen allen 14 Jahrhunderte lang seinen Schutzschild geboten, wohingegen die *Muslims* aus Spanien vertrieben worden seien, bzw. der verbliebene Rest gewaltsam zur Annahme des Christentums gezwungen worden sei. Jahrzehnte noch hätten muslimische Eltern heimlich versucht, ihre Kinder im Glauben zu erziehen, seien aber umgebracht worden, wenn sie dabei ertappt wurden. (Cf. T 30)<sup>42</sup>

HAMKA ist sich allerdings der Tatsache bewußt, daß das 14 Jahrhunderte alte Schutzschildargument eine schwache Stelle hat: Voraussetzung für das friedliche Leben unter dem Schutz des Islam (*hidup damai dalam perlindungan kekuasaan Islam*) war nämlich der Krieg, bzw. die Niederlage. Wie vereinbart sich aber Krieg überhaupt mit Sure 2, 256?

Zur Beantwortung dieser Frage (Cf. T 30) weist unser Autor darauf hin, daß kein islamisches Heer ein anderes Land mit Krieg überziehen durfte, ohne daß vorher über Brief oder Boten folgendes, aus drei Punkten bestehende Ultimatum (oder „Memorandum“, *peringatan*), übermittelt wurde:

1. Einladung, den Islam anzunehmen. In einem solchen Fall wird totale „religiöse Verbrüderung“ (*persaudaraan seagama*) zugesichert, was u. a. bedeutet: gleicher Rang, gleiche Position; es gibt keine Unterdrücker und keine Unterdrückten; gleiches Recht und gleiche Pflichten (*hak sama dan kewajiban sama*).

2. Im Falle einer Nicht-Akzeptanz des Islams wird die Möglichkeit des Bekenntnisses zu einer „alten Religion“ (*agama yang lama*) eingeräumt.<sup>43</sup> In diesem Fall verpflichtet sich der Islam, vorausgesetzt die Kopfsteuer (*djizya*) wird bezahlt, zur Gewährung seines Schutzes.

3. Sollte weder die erste, noch die zweite Bedingung erfüllt werden, liegt ein *casus belli* vor. Kommt es dann zum Krieg, gilt das Kriegsrecht. Die Länder werden unterworfen, qua Territorium, aber Zwang, den Islam zu übernehmen, wird nicht ausgeübt.<sup>44</sup>

In HAMKAS Augen ist die Praxis des Drei-Punkte-Ulimatums ein so schlagender Beweis gegen die These, der Islam habe sich mit Feuer und Schwert verbreitet, daß er nur noch in betonter Ungläubigkeit die Frage stellen kann, ob etwa die erste der drei Bedingungen der Anlaß für die in diesem Punkte falsche Meinung sei, wobei er sofort hinzufügt: „obgleich (doch) die zweite Einladung, nämlich Steuern zu zahlen, für sie (d. h. die Betroffenen) weit offen steht (*terbuka lebar buat mereka*)“ (T. 30).

Und wiederum läßt HAMKA zur Erhärtung seiner These historische Beispiele folgen. So seien unter den Kalifen ABÜ BAKR, ʿUMAR und den großen islamischen Kriegshelden wie KHĀLID B. AL-WALĪD etc. häufig Belagerungen christlicher Dörfer gestoppt worden, sobald diese sich bereit erklärten, die Steuer zu zahlen. Die Position ihrer Führer oder Vorsteher sei nicht angetastet worden. Der christliche Bischof von Palästina habe den Kalifen ʿUMAR



gebeten, in Person die Unterwerfung der Christen entgegenzunehmen. Und ʿUMAR sei auch gekommen. Das dann den Christen gegebene Schutzversprechen dauere nun schon 14 Jahrhunderte. Nicht ein einziges Mal habe ein islamischer Machthaber oder Herrscher sich erdreistet, die gewaltsame Bekehrung der Christen zu veranlassen – und das trotz der gewaltigen Macht der Herrscher und der unbedeutenden Zahl der Christen. Mehr noch: das christliche „Know-kow“ wurde im Staatsdienst verwandt. Und warum dieser offensichtliche Verzicht auf Gewaltanwendung? „Aus Furcht, einen Verstoß gegen diesen Vers (2, 256) zu begehen.“ (T. 30)

Noch ein Beispiel: mit beginnender Kolonialzeit hätten die „christlichen Reiche“ versucht, in der islamischen Welt Fuß zu fassen. Dazu bedienten sie sich der in den islamischen Ländern lebenden kleinen christlichen Gemeinschaften als „trouble maker“, um die pax islamica zu stören. Vor diesem Hintergrund habe ein osmanischer Sultan die Auffassung vertreten, es sei besser, die kleinen christlichen Gemeinschaften gewaltsam zu islamisieren. Doch der Scheich AL-ISLAM habe dagegen ein entschiedenes Veto eingelegt (membantah keras), weil so ein Rechtsgrundsatz der Religion verletzt würde. (Cf. T 30/1)

Nachdem HAMKA auf diese Weise grundsätzlich und anhand geschichtlicher Exempel dargelegt hat, daß im Islam das „Toleranzprinzip“ voll respektiert wird, geht er zum Gegenangriff über. Es seien nämlich die Christen in den islamischen Ländern, die unter dem von Vers 256 gewährten Schutzmantel der Toleranz in manchen Fällen (kadang-kadang) daran gingen, die islamische umma (Gemeinde) zu bedrängen (mendesak ummat Islam). Nimmt man dann noch hinzu, daß der religiöse Geist, das Engagement für die Religion, bei den Muslims selbst zurückgegangen ist, der Toleranzvers jedoch weiter in Kraft bleibt, so wird es verständlich, daß mühelos die Festungen des Islam (benteng-benteng mereka) zum Einsturz gebracht werden. Die Muslims selbst haben von ihrem Glauben her kein Recht, in Sachen Religion Gewalt anzuwenden, während die anderen mit ganzer Kraft und allen Mitteln (dengan segala daya-upaya) an ihrem Abfall vom Islam arbeiten. (Cf. T 31) Deswegen folgt auf den „Toleranzvers“ Gottes Zusicherung (Anfang von 257): „Gott ist der Freund derer, die gläubig sind.“ Wenn nur die Muslime ihren Glauben an Gott und ihr Vertrauen in ihn hegen und pflegen, dann wird Gott selbst zum Führer seiner Gläubigen werden. Der Glaube an den Einen Gott nämlich läßt keinen Platz für ein anderes Licht, d. h. die Verbindung zu Gott ist direkt, er benutzt keine (Ver)mittler, der Zugang zum Lichtstrahl kommt direkt von Gott her. Deshalb heißt es in 257 weiter: „Er bringt sie aus der Finsternis hinaus ins Licht.“

Der Glaube an Gott bewirkt die Öffnung des Verstandes, er führt zu Unterwerfung unter Gottes Gesetz und Regeln. Er befruchtet das Leben der Gemeinde und läßt die islamische Gesellschaft wachsen. Über kurz oder lang wird der Unterschied zwischen Leben im Licht und Leben in der Dunkelheit spürbar. Deshalb ruft HAMKA seinen Glaubensgenossen zu: „Wir selbst können den Unterschied (schon) in der Art und Weise des Gesichts eines Menschen bezeugen, (können) Aktivität, Freude und die Güte der Erleuch-



tung (budi) für ein Land (aufzeigen), in dem der Glaube an Gott die Führung übernommen hat.“ (T 31) Wo Gott aber nicht diese Führung übernimmt, da gilt der Rest von 257: „Die Ungläubigen aber haben die Götzen zu Freunden. Die bringen sie aus dem Licht hinaus in die Finsternis . . . die Ungläubigen werden Insassen des Höllenfeuers sein und (ewig) darin verweilen.“

HAMKA gibt einigen „Götzen“<sup>45</sup> auch einen Namen: in der Neuzeit sind es z. B. Diktatoren wie HITLER, genannt der „große Führer“ (disebutkan „Führer“, pemimpin besar), der „Duce“, STALIN, MAO ZEDONG. „All diese Diktatoren sind im Grunde ihrer Seele gegen die Religion, wenn auch ihr Mund manchmal laut „Allah Subhānahu wa Ta‘āla’ verkündet.“ (T 34)

HAMKA ist auf diese Weise im Gang seines Kommentars vom Toleranzproblem herkommend, über die Zusicherung der Führerschaft Gottes – damit die Toleranz den Muslimen nicht zum Schaden gereicht – bei den falschen Führern der Neuzeit angelangt, den diktatorischen Götzen. Und drückten die vorhergehenden Bemerkungen unmißverständlich Bitterkeit über das Verhalten der Christen aus – als skrupellose Nutznießer islamischer Geduld und Toleranz – so kommt es an dieser Stelle nun, wo es um die „neuen Götzen“ geht, zu einer überraschenden „ökumenischen Wende“. Unser Autor führt nämlich aus:

Die größten Feinde der Diktatoren und die, die den Diktatoren am verhaßtesten sind, sind die Ulama (islam. Rechtsgelehrten) und die Pastoren (!) (gesperrt von Th. M.) (pendeta-pendeta), die den Mut haben, die Wahrheit aufrechtzuhalten und den Mund aufzumachen. Sie halten nämlich an der von Gott (gegebenen) Führung selbst fest, die (ihnen) in der (jeweiligen) Heiligen Schrift, an die sie glauben, (zuteil wurde). (Sie halten fest) an der Freiheit/Unabhängigkeit der Kanzel (kemerdekaan mimbar), sei es in der Kirche oder in der Moschee. Menschen, die glauben, können ihre Seelen nicht diesen Diktatoren verkaufen, weil sie schon einen festen Halt haben, nämlich Gott. Und Gott ist ein Freund für die, die glauben. (T 34)

Für HAMKA besteht natürlich kein Zweifel darüber, daß der wahre, vollständige Glaube unlösbar mit der islamischen Einheitsvorstellung (tawhīd) verbunden ist. Ferner gilt nach wie vor, was wir zu Beginn dieser Ausführungen gesehen haben: dieser Tawhīd ist in die Seele eines jeden Adamskindes geschrieben und formiert die menschlichen Basiswerte (nilai manusia pada diri seorang anak Adam). (Cf. T 35) Deswegen, so HAMKAS ganze Grundidee, kann ja auch 2, 256, d. h. die Abwesenheit von Zwang in Sachen Religion, eigentlich nur besagen, diese adamitische Grundstruktur (wieder) voll zum Leuchten zu bringen und keine (neuen) Fremdeinflüsse der Seele aufzuzwingen.

Weil andererseits aber zutrifft, was R. PARET in bezug auf 2, 256 bemerkte, nämlich, daß die Deutung dieses Verses als *Toleranzprinzip* längst üblich geworden ist und das Bekenntnis zur religiösen Toleranz in der einen oder anderen Weise wohl aus dem Islam nicht mehr wegzudenken ist (s. o. S. 120f.), hat sich auch HAMKA genötigt gesehen, große Teile seines Kommentars zu 2, 256 der Verteidigung der Toleranz (im Sinne des modernen Verständnisses von „Religionsfreiheit“), d. h. dem Nachweis der Gültigkeit und dem



faktischen Vorkommen dieser Toleranz im Islam, zu widmen. Er geht dabei allerdings „klassisch“-apologetisch vor. Das wird besonders daran deutlich, daß er an dem Recht des Islam, die sogenannte „Schutzfunktion“ ausüben zu dürfen, nicht rüttelt. Ja, er scheint dieses „Recht“ nicht einmal als Problem, im Rahmen einer Toleranzdiskussion, wahrzunehmen. Daß die Schutzrechtsposition wiederum mit dem „Absolutheitsanspruch“ des Eingottglaubens zusammenhängt, steht außer Frage.<sup>46</sup> Mag von daher, abgesehen von Detailfragen, HAMKAS Apologie grundsätzlich brüchig erscheinen – unser Autor eröffnet am Ende seines Gedankengangs zu 2, 256ff immerhin eine wichtige Perspektive für Gegenwart und Zukunft: der gemeinsame Kampf *aller* Glaubenden gegen die modernen Götzen.

Mit anderen Worten: er *dynamisiert* den Tawhîd, den Eingottglauben. Er verweist nicht nur auf die Ur-Naturhaftigkeit desselben, sondern sieht schließlich in ihm auch den *Imperativ*, Seele und Leib von „Götzendienst“ zu befreien (Tauhid itu . . . malahal terlebih lagi untuk kemerdekaan jiwa raga, T 34; Tauhid ialah untuk membebaskan jiwa manusia dari pada pengaruh taḡhûl itu, T 35), da dieser die ursprünglich reine, monotheistische Seele in ein Stück Vieh verwandelt, das man aufscheuchen und hin und her treiben kann (berganti dengan binatang yang dapat dihalau kehilir-mudik, T 35). Deswegen muß die mimbar, die Kanzel, volle Freiheit und Unabhängigkeit genießen, sei es in der Moschee, sei es in der Kirche.

#### SUMMARY

The article on Koran 2, 256 and an Indonesian example of Koranic interpretation deals with the problem of tolerance in the view of the islamic religion. The Koranic verse 2, 256: "There is no constraint in matters of religion" serves as background to approach a theme which is once again highly relevant, especially with regard to the so called reislamisation. – But it seems that 2, 256 in reality is much less an appeal to tolerance than an expression of deepest resignation (cf. Is 6,9s; Mt 13,14,15 etc). The famous scholar ZAMAKHSHARÎ († 1144) saw in 2, 256 an appeal to humankind to exercise its freedom of choice. The islamic tradition traces the origin of 2, 256 back to the conflict of parents becoming Muslims while their children remained faithful to judaism. – For the modern muslim-thinker HAMKA (Indonesia) 2, 256 expresses the idea that the human being is *n a t u r a l l y* inclined to accept the true (monotheistic) religion, so that constraint in this matter is neither necessary nor healthy. Furthermore HAMKA tries to prove that indeed Islam has always been a tolerant religion. The granted minority-status of non-Muslims in islamic countries is for HAMKA not a contradiction to, but a proof of islamic tolerance (especially if compared to the case of Muslims in Spain). Finally, Christians instead of abusing islamic generosity and magnanimity should join into a common fight against the modern "idols", especially atheistic leaders.



<sup>1</sup> Der volle Wortlaut von Sure 2, 256 lautet: „In der Religion gibt es keinen Zwang . . . Der rechte Weg (des Glaubens) ist (durch die Verkündigung des Islam) klar geworden (so daß er sich) vor der Verirrung (des heidnischen Unglaubens) deutlich abhebt). Wer nun an die Götzen *nicht* glaubt, an Gott aber glaubt, der hält sich (damit) an der festesten Handhabe, bei der es kein Reißen gibt. Und Gott hört und weiß (alles).“ (Wir folgen in Koranübersetzungen: R. PARET, *Der Koran*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979.)

<sup>2</sup> S. hierzu z. B. CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg im Islam*, in: R. STEINWEG (Redakt.), *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus*, Frankfurt/M. 1980, 13–71; R. PARET, *Toleranz und Intoleranz im Islam*, in: *Saeculum* (21) 1970, 344–365; S. RAEDER, *Toleranz und göttliche Sendung in islamischer und christlicher Sicht*, in: W. HÖPFER (Hrsg.), *Christentum und Islam*, Heft 6: *Toleranz und Absolutheitsanspruch*, Breklum 1975, 6–20; A.-TH. KHOURY, *Toleranz im Islam*, München 1980; ders., *Muslime und Nicht-Muslime. Grundlehren des Islam zur Toleranz*, in: *Theologische Quartalschrift* (161) 1981, 201–209; mit Blick auf den Iran, s. u. a. K. GREUSSING (Redakt.), *Religion und Politik im Iran; mardom nameh – Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients* (Hrsg. Berliner Instit. f. vergl. Sozialforschung), Frankfurt/M. 1981.

<sup>3</sup> *Toleranz und göttliche Sendung* . . . , 6.

<sup>4</sup> *Ibid.* 6.

<sup>5</sup> Cf. M. RODINSON, *Islam und Kapitalismus*, Frankfurt/M. 1971 (Übers. von: *Islam et Capitalisme*, Paris 1966) 242.

<sup>6</sup> Cf. hierzu CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 31. Weitere Informationen auch in N. LEVTZION, *Conversion to Islam: some notes towards a comparative study*, in: *Etudes Arabes et Islamiques* 3 (1975) 125–129; R. W. BULLIET, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Mass, London 1979.

<sup>7</sup> CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 31.

<sup>8</sup> Das steht in Widerspruch zu der Praxis der ersten großen Eroberungsfeldzüge, bei denen christliche und iranische Soldaten höchst willkommen waren und auch ihre Religion nicht ändern mußten; s. J. W. JANDORA, *Developments in islamic warfare: the early conquests*, in: *Studia Islamica* 64 (1986) 101–113, 109.

<sup>9</sup> Zum Ganzen s. CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 28f; ferner auch: M. FORSTNER, *Der Islam in der westafrikanischen Sahel-Zone. Erscheinungsbild – Geschichte – Wirkung*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 71 (1987) 25–84, 97–120; 25f.

<sup>10</sup> S. auch noch Sure 2, 190/1, 216/7; 8, 45; 9, 29; 61, 4.

<sup>11</sup> R. PARET, *Sure 2, 256: lâ ikrahâ fi d-dîni. Toleranz oder Resignation?*, in: *Der Islam* 45 (1969) 299/300; s. auch S. RAEDER, *Toleranz und göttliche Sendung* . . . , 8; A.-TH. KHOURY, *Toleranz im Islam*, 31, 116; M. FORSTNER, *Der Islam* . . . , 26.

<sup>12</sup> Cf. auch 8, 39: „Und kämpft gegen sie, bis niemand (mehr) versucht, (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen, und bis nur noch Gott verehrt wird! Wenn sie jedoch (mit ihrem gottlosen Treiben) aufhören (und sich bekehren), so durchschaut Gott wohl, was sie tun.“ – S. auch CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 22: „Das vorrangige Ziel Muhammeds bei der Verkündigung der Aufrufe zum gihād war also nicht die Ausbreitung des muslimischen Glaubens, sondern der Schutz der kleinen islamischen Gemeinschaft vor dem Abfall vom Glauben.“ – Zum Zusammenhang zwischen dīhād und altarabischem Beuterecht (Razzien etc.) s. *ibid.* 25.

<sup>13</sup> Gemäß der Grundbedeutung der Wurzel „djahada“: sich anstrengen, sich verausgaben, aushalten; s. hierzu auch CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 23/24.

<sup>14</sup> M. a. W. jede Art von Mobilisierung kann mit dem Begriff „dīhād“ belegt werden (s. A. ABDEL-MALEK, A.-A. BELAL, H. HANAFI, [Hrsg.], *Renaissance du monde arabe. Colloque interarabe de Louvain*, Gembloux, Algier 1972). Cf. z. B. auch Art. 12, 3 der *Universalen*



*Deklaration der Menschenrechte im Islam*, proklamiert am 19. Sept. 1981 zu Paris im Palast der UNESCO durch den Europäisch-Islamischen Rat (Conseil Islamique pour l'Europe), einer Privatorganisation mit Beobachterstatus bei der O. C. I. Dort wird unter der Überschrift: das Recht auf Gedanken-, Glaubens- und Redefreiheit erklärt: „Jedes Individuum hat das Recht und die Pflicht zu erklären, daß es Ungerechtigkeit verweigert und verabscheut, genauso wie es Recht und Pflicht hat, Ungerechtigkeit zu bekämpfen, ohne Rücksicht darauf, ob es eine Macht, die ihre Autorität mißbraucht, eine Regierung, die ungerecht handelt, oder ein System, das sich als tyrannisch offenbart, herausfordert. Darin beruht die beste Form des ‚Kampfes‘ (dijhād): ‚Man frage den Propheten: ‚Was ist der beste dijhād?‘ – ‚(Er besteht darin)‘, antwortete dieser, ‚die Wahrheit im Angesicht eines ungerechten Fürsten zu proklamieren.“ (Dt. v. Th. M.) Der vollständige Text der *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme en Islam* ist zugänglich in: *Islamochristiana* 9 (1983) 121–140. (Dt. in: MARTIN FORSTNER, Allgemeine islamische Menschenrechtserklärung, CIBEDO-Dokumentation Nr. 15/16, Frankfurt 1982.) – Wegen der Weitmaschigkeit des Begriffs „dijhād“ als Kampf/Anstrengung kann aber „en passant“ auch jede Art von blutiger Auseinandersetzung (Guerillatum, Terrorismus, Geiselnahme mit blutigem Ausgang etc.) bis hin zum Befreiungskrieg in Afghanistan unter diesen Begriff fallen. – Speziell für Afghanistan s. die Schlußresolution der Empfehlung des Kolloquiums von Kuwait über Menschenrechte (9.–14. Dez. 1980), Art 49 c, in: R. CASPAR, *Les déclarations des droits de l'homme en Islam depuis dix ans*, in: *Islamochristiana* 9 (1983) 59–102, 91. – Zur dijhād und Iran s. neben K. GEUSSING, (Redakt.), *Religion und Politik im Iran...*, (Anm. 2) auch CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg...*, 48ff.

<sup>15</sup> S. dazu, auch in bezug auf die Frage, wie weit dies mit dem Islam qua Monotheismus, d. h. als einzigem Wahrheitsbesitzer, zusammenhängt u. a.: TH. MOOREN, *Beobachtungen zum Islam in Indonesien*, 44–46, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 66 (1982) 35–47; 44–46; ders., *Abstammung und Heiliges Buch. Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 65 (1981) 14–39; 38f; ders., *Der Islam in theologischer, anthropologischer und philosophischer Sicht*, in: *Franziskanische Studien* 68 (1986) 295–319; 312/3, 315, 318 (bes. Anm. 62 u. 88); es sei allerdings erwähnt, daß der dijhād nicht zu den offiziellen „5 Säulen“ des Islam gehört (nämlich: Glaubensbekenntnis, Beten, Fasten, Almosengeben, Pilgerfahrt). Er wird jedoch zuweilen in den Aussprüchen der Tradition (ḥadīth, pl. aḥādīth) unter die verdienstvollsten und wichtigsten „Werke“ des Muslims gerechnet, z. B.: *Bukhārī* 2, 18; 49, 2; *Muslim* 1, 34 (an zweiter Stelle hinter Glauben an Gott, bzw. an Gott und seinen Propheten); *Bukhārī* 9, 5; *Muslim* 1, 34 (an dritter Stelle hinter Beten zur festgesetzten Zeit und Elternliebe); und auf ABŪ BAKR geht das Prophetenwort zurück: „Eine Pilgerfahrt, für den, der sie noch nicht unternommen hat, ist wichtiger als 40mal Kriegführen (ghazwa); doch einmal in den Krieg ziehen, wenn man die Pilgerfahrt schon unternommen hat, ist wichtiger als 40 Pilgerfahrten.“ Ferner soll ʿALĪ gesagt haben: „Wahrlich, der Heilige Krieg ist eines von den Toren zum Paradies; Gott hat es für Seine besonderen Vertrauten geöffnet. Er ist das Kleid der Frömmigkeit, die sichere Rüstung Gottes und Sein fester Schild. Wer ihn läßt und sich von ihm abwendet, dem legt Gott das Gewand der Erniedrigung und den Mantel des Unheils an. Ihm werden Erbärmlichkeit und Niedertracht vorgeworfen, und sein Herz wird versiegelt.“ – Es gibt aber auch dijhād-freie Antworten auf die Frage nach dem besten Muslim. So soll der Prophet, ʿUthmān zufolge, gesagt haben: „Der beste unter euch ist der, der den Koran studiert und ihn lehrt.“ Die Frage nach dem besten muslimischen „Werk“ hat der Prophet, ʿABDALLĀH IBN ʿUMAR zufolge, so beantwortet: „Du gibst den Armen Speise und richtest den Friedensgruß an die, die du schon kennst sowie an die,



die du noch nicht kennst.“ (Bukhārī 2, 6; Muslim 1, 14.) Und Abū Mūsā berichtet des Propheten Antwort auf die Frage nach dem erlesensten Muslim: „Es ist der, der die Gläubigen in Bereich von Zunge und Hand von Gewalttat freihält.“ (Bukhārī 2, 5; Muslim 1, 14.) – Alle Belege zu den genannten Traditionen – mit Ausnahme des <sup>c</sup>Ali-Wortes – bei T. M. HASBI ASH-SHIDDIEQY, 2002 *Mutiara Hadits*, Bd. I, Jakarta <sup>5</sup>1978, der Reihenfolge nach: 227/228, 232, 152. Das <sup>c</sup>Alī zugeschriebene Wort s. in: H.-J. KORNRUMPF, *Untersuchungen zum Bild <sup>c</sup>Alīs und des frühen Islams bei den Schiiten (nach dem Nahǧ al-Balāǧa des Sarīf ar-Raǧī)*, in: *Der Islam* 45 (1969) 1–63, 262–298; 53. – Schließlich soll der Kalif <sup>c</sup>UMAR II (717–720) den dǧihād prinzipiell abgelehnt haben, da er nicht für Gott, sondern hauptsächlich um der Beute willen geführt werde (cf. CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . ., 25).

<sup>16</sup> Cf. R. PARET, *Sure 2, 256: lā ikrāha* . . . (Anm. 11), 300; cf. auch: ders., *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971, 54/55.

<sup>17</sup> R. PARET, *Sure 2, 256: lā ikrāha* . . ., 299.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 299.

<sup>19</sup> Aus dem Kommentar: *Al-Kaššāf* . . . (Der Entschleierer der Wirklichkeiten der Geheimnisse der Offenbarung), zitiert nach: H. GÄTJE, *The Qurʾān and its Exegesis. Selected texts with classical and modern Muslim interpretations*, London 1976 (Übers. v. *Koran und Koranexegese*, Zürich 1971), 215; im folgenden abgekürzt: *The Qurʾān*.

<sup>20</sup> *The Qurʾān*, 215.

<sup>21</sup> *Sure 2, 256: lā ikrāha* . . ., 300.

<sup>22</sup> ZAMAKHSHARĪ verweist hier auf ein starkes Seil, mit dem man vor Antritt einer Reise die Ladung fest vertäut. Und er läßt es sich nicht entgehen, in seiner muʿtazilitischen Interpretationsmanier (zur Theologenschule der Muʿtaziliten s. u. a. TH. MOOREN, *Mythos, Monotheismus und Spekulation. Zur Rolle der Vernunft angesichts göttlicher Macht unter besonderer Berücksichtigung des Islam*, 193ff, in: *Theologie und Philosophie* 57 [1982] 178–201) hinzuzufügen: „Hier wird das durch Einblick und Deduktion erhaltene Wissen (des Glaubens) mit etwas wirklich Konkretem in Vergleich gesetzt, so daß derjenige, der es hört, es so wahrnimmt, als ob er es direkt sähe. So werden seine Überzeugung und seine das Wissen betreffende Sicherheit unverrückbar gemacht.“ (*The Qurʾān*, 215.) Erst jetzt fügt ZAMAKHSHARĪ Erläuterungen allgemeinerer Art an, daß nämlich einige den Vers für ein Verbot von Zwang, andere jedoch durch Sure 9, 73 für „abrogiert“ halten, wenn es dort heißt: „Prophet! Führe Krieg gegen die Ungläubigen und Heuchler . . . und sei hart gegen sie! Die Hölle wird sie dereinst aufnehmen, – ein schlimmes Ende!“ Wieder andere seien der Meinung, das Verbot der Anwendung von Zwang gelte nur in bezug auf Schriftbesitzer. (Cf. *ibid.*, 215/216.)

<sup>23</sup> R. PARET, *Sure 2, 256: lā ikrāha* . . ., 300.

<sup>24</sup> *Ibid.* 300.

<sup>25</sup> S. die kritischen Äußerungen des türkischen Rechtsprofessors Dr. Mümtaz Soysal auf dem Kolloquium von Kuwait über die Menschenrechte. Dez. 1980, wo er u. a. feststellt: „Schlimmer noch als das Fehlen von Toleranz ist die Tendenz, das Konzept des islamischen Staates zugunsten persönlicher Obsessionen politischer Macht zu mißbrauchen.“ (In: R. CASPAR, *Les déclarations des droits* . . . [= Anm. 14], 71 [dt. v. Th. M.] )

<sup>26</sup> S. z. B. wiederum die *Universale Deklaration der Menschenrechte im Islam* (= Anm. 14). Dort wird Art. 10,1 der religiöse Status der Minoritäten ausdrücklich mit Blick auf Sure 2, 256 geregelt. – Von Saudi-Arabien weiß man jedoch, daß es das Recht auf Religionsfreiheit, bzw. Religionswechsel, nur so versteht, daß Nicht-Muslime Muslime werden können (s. dazu R. CASPAR, *Les déclarations des droits* . . ., 62 [dort bes. Anm. 8]; s. auch A.-TH. KHOURY, *Toleranz im Islam* [= Anm. 2], 110/111, 143, 146; M. FORSTNER, *Der Islam* . . . [= Anm. 9], 26.) – Konkrete Daten zum Thema Religionsfreiheit und Toleranz



im Islam s. z. B. auch in den Beiträgen zum 2. interfranziskanischen Islamkongreß in Granada (Spanien), 6.–12. Juli 1986 unter dem Thema *Die Franziskaner unter den Muslimen*, in: Franziskanische Studien 68 (1986) Heft 4; dort auch: TH. MOOREN, *La présence des Frères Mineurs Capucins parmi les Musulmans*, 332–370. – Wie sehr das Problem d̡ihād und Toleranz, d. h. eine Neuinterpretation des „heiligen Krieges“ (im „pazifistischen“ oder [blutig-]militanten Sinn) und die Höhe der Toleranzschwelle immer auch in Zusammenhang mit den ökonomisch-politischen Problemen der jeweiligen muslimischen Gesellschaft zu sehen sind, geht z. B. auch klar aus G. KEPELS Studie zu den fundamentalistischen Bewegungen im modernen Ägypten hervor: *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l’Egypte contemporaine*, Paris 1984.

<sup>27</sup> Zugänglich in: R. ITALIAANDER (Hrsg.), *Die Herausforderung des Islam*, Göttingen, Berlin, Frankfurt/M. 1965, 146–168.

<sup>28</sup> In: R. ITALIAANDER, *Indonesiens verantwortete Gesellschaft*, Erlangen 1976, 122–146 (dort auch Daten zu HAMKAS Lebenslauf, 348).

<sup>29</sup> Ibid., 131. S. dazu auch TH. MOOREN, *Beobachtungen zum Islam in Indonesien* (= Anm. 15), 45/46. Zum Verhältnis Islam und Staat im modernen muslimischen Denken überhaupt s. auch u. a.: KH. S. AL-HUSRY, *Three Reformers. A Study in Modern Arab Political Thought*, Beirut 1966; H. SROUR, *Die Staats- und Gesellschaftstheorie bei Sayyid Ġamāladdīn „Al Afghānī“ als Beitrag zur Reform der islamischen Gesellschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Freiburg 1977. – Allgemein noch zum Islam in Indonesien der gute Überblick bei F. M. PAREJA u. a., *Islamologie*, Beirut 1957–1963, 273–291; speziell zum Verhältnis Islam – Christentum: W. WAWER, *Muslime und Christen in der Republik Indonesien*, Wiesbaden 1974.

<sup>30</sup> Im folgenden abgekürzt „T“. Der Sure 2, 256 betreffende Kommentar befindet sich auf S. 26ff. – Die Schreibweise des Indonesischen wurde aktualisiert.

<sup>31</sup> S. Sure 30, 30: „Richte nur dein Antlitz auf die (einzig wahre) Religion! . . . Das . . . ist die natürliche Art [fiṭra], in der Gott die Menschen erschaffen hat. Die Art und Weise, in der Gott (die Menschen) geschaffen hat, kann . . . man nicht abändern . . . Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid.“ Zur fiṭra und der damit zusammenhängenden Theologie s. auch TH. MOOREN, *Der Islam in theologischer . . . Sicht* (= Anm. 15), 300f; ders., *Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit*, 28/29, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 64 (1980) 10–32.

<sup>32</sup> S. auch die Bemerkung des Theologen/Philosophen ĠHAZZĀLĪ: „Jedes Kind wird in normalem Zustand geboren, von Natur aus gesund; nur seine Eltern machen aus ihm einen Juden, einen Christen oder einen Parsen; d. h., daß die schlechten Neigungen durch Gewohnheit und Erziehung erworben werden“ (Iḥyāʾ III, 56, 12ff; zit nach A. J. WENSINCK, *La pensée de Ġhazzālī*, Paris 1940, 44/45). S. auch TH. MOOREN, *Islam und Christentum . . .* 28/29.

<sup>33</sup> S. hierzu TH. MOOREN, *Islam und Christentum . . .* 28.

<sup>34</sup> Zu „at-tāghūt“ in der Bedeutung von „Götze“ s. R. PARET, *Der Koran. Kommentar . . .*, 55; anders J. CHELHOD, für den der Ausdruck auf das ungeschriebene, vorislamische Traditionsrecht verweist, in: *La place de la coutume dans le FIQH primitif et sa permanence dans les sociétés Arabes à tradition orale*, 20, 22/23, in: *Studia Islamica* 64 (1986) 19–37. – Bei HAMKA jedenfalls steht der Terminus eindeutig für „Götze“.

<sup>35</sup> Nach ZAMAKHSHARĪ (s. *The Qurʾān*, 216) soll der Vater, in diesem Fall zweier Söhne, ausgerufen haben: „O Prophet, soll ein Teil von mir zur Hölle fahren, während ich [ruhig dabeistehe und] zusehe?“

<sup>36</sup> Zur Frage der Beziehungen MUHAMMADS mit den Juden von Medina s. auch W. M. WATT, *Mahomet à Médine*, Paris 1959 (franz. Übers. v. *Muhammad at Medina*, Oxford 1956), 231–265. Zum Fall der an-Nadhîr ibid. 254ff. WATT bemerkt u. a.: „ . . . le clan juif



(der Nadhîr) devait sous peine de mort quitter Médine dans un délai de dix jours; . . . Un tel ultimatum paraît disproportionné par rapport à l'offense commise ou plutôt hors de proportion avec les présomptions très vagues qu'on avait au sujet d'une trahison préméditée. Cependant les présomptions pouvaient ne pas être aussi vagues qu'elles le paraissent à première vue pour un Occidental de nos jours . . . Mahomet savait très bien, que, s'il laissait se présenter la moindre occasion propice, ses adversaires le tueraient.» (255f).

<sup>37</sup> Im Vorbeigehen läßt es sich HAMKA übrigens nicht nehmen, noch ein „christliches Werk“ über die arabische Geschichte, aus der Feder von Prof. PH. HITTİ, zu erwähnen, in dem dieser zugibt, 2, 256 sollte die Richtschnur für das Verhalten jeder Religion sein. (Cf. T 28)

<sup>38</sup> Cf. zur Stellung MUHAMMADS in Mekka auch: W. M. WATT, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953. S. auch später den Kampf ʿALİS, des Hāshimiten mit dem Umayyaden MUʿĀWYYA, Statthalter in Syrien. (Beide Geschlechter sind durch den gemeinsamen Ahnen ʿABD MANĀF miteinander verwandt.) Auf eine Kriegsdrohung MUʿĀWYYAS hin entgegnete ʿALİ: „Ich bin Abū Ḥasan und habe deinen Großvater (ʿUtba b. Rabiʿa), deinen Onkel (al-Walid b. ʿUtba) und deinen Bruder (Hanzala b. Abī Sufān) am Tage von Badr niedergeschmettert. Jenes Schwert ist noch bei mir, und mit dem gleichen Herzen begegne ich meinem Feind! . . .“ (Zitiert nach: H.-J. KORNUMPF, *Untersuchungen zum Bild ʿAlīs* . . . (= Anm. 15), 18.

<sup>39</sup> Was HAMKA hier als wissenschaftlich gesicherte Erkenntnis (keinsyafan ilmiah) ausgibt, geht im Grunde auf das „Götzenbuch“ des IBN AL-KALBĪ († um 821) zurück. Dort wird die These einer abrahamitisch-ismaelitischen Urreligion für die Araber aufgestellt. Diese Urreligion degradiert progressiv, u. a. über den Weg des Vergessens, hin zum Götzendienst, wobei aber ein „heiliger Rest“, den Lehren Abrahams und Isaels treu, überlebt. (Cf. Sure 2, 125, 127, 218; 14, 35–41.) S. hierzu TH. MOOREN, *Le Kitāb al-Aḡnām de Ibn al-Kalbī. Essai d'une traduction partielle*, Koblenz 1979, 6/7. Zur Diskussion der Beziehungen Araber – Abraham/Ismael s. auch ders., *Der Islam in theologischer . . . Sicht* (= Anm. 15), 304–308.

<sup>40</sup> Angeblich der Inspirator der Grabenschlacht, d. h. von „Schützengräben“, mit denen sich die Muslime im Jahre 627 in Medina gegen die Mekkaner und ihre Verbündeten verteidigten; s. W. M. WATT, *Mahomet à Médine*, 51ff.

<sup>41</sup> Daß das Junktim zwischen Religionszugehörigkeit und Posten im Staatsdienst eigentlich nicht im Sinne von 2, 256 ist, wenn man diesen Vers als Toleranzprinzip versteht, scheint HAMKA entgangen zu sein!

<sup>42</sup> Zu HAMKAS Argumentation in bezug auf die Minoritäten wäre natürlich grundsätzlich zu sagen, daß ein Schutzbefohlener von Religions wegen (dhimmi) zwar geschützt, aber kein vollwertiges Mitglied des Gemeinwesens ist. – Immerhin, er *lebt* (oder überlebt) *als* Nicht-Muslim, was man umgekehrt von den Muslims nach vollbrachter Reconquista in Spanien *nicht* sagen kann. S. auch die Bemerkung CHR. RAJEWSKYS: „Die religiöse Toleranz des Islam gegenüber Christen und Juden hat die Toleranz des christlichen Westens gegenüber Andersgläubigen stets übertroffen. Für die christlichen und jüdischen Bewohner der islamischen Länder gab es jedoch, da sie nicht vollwertige Mitglieder des islamischen Staates waren, keine Gleichheit vor dem Gesetz, faktisch also keine Teilhabe am gemeinschaftlichen und politischen Leben zu denselben Bedingungen, wie sie für die Muslims galten“ (*Der gerechte Krieg* . . . [Anm. 2] 37). – Zu Spanien und Islam s. u. a.: F. M. PAREJA u. a., *Islamologie*, 149–170 (mit ausführlicher Literaturangabe); F. GABRIELI, *Islam in the Mediterranean World*, in: J. SCHACHT, C. E. BOSWORTH (Hrsg.), *The Legacy of Islam*, Oxford <sup>2</sup>1974, 63–104; R. W. SOUTHERN, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1981 (dt. Übers. v. *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962), bes. 20–24. R. W. SOUTHERN bemerkt dort



u. a.: „Gemäß der Lehre des Koran erhielten sie (die Christen) Schutz unter der Bedingung, daß sie Tribut zahlten. Sie hatten ihre eigenen Bischöfe, Priester, Kirchen und Klöster, und viele von ihnen besetzten verantwortliche Positionen im Dienste der Emire von Córdoba. So weit, so gut. Aber es war auch vorgeschrieben, daß die Christen zwar toleriert und geschützt würden, daß sie aber dennoch zu „erniedrigen“ seien. Im wesentlichen bedeutete das: keine Öffentlichkeit des Gottesdienstes, kein Glockengeläute, keine Prozessionen und selbstverständlich keine Lästerung des Propheten oder des Buches des Islam“ (21). – Daß die Härte der Reconquista einschließlich der dahinter stehenden Theologie und Ideologie in gewissem Sinn eine Seitenverkehrung der Einstellung der ehemaligen muslimischen Herren war, ist schon lange vermutet worden. So schreibt F. GABRIEL: „The central position which faith has in the soul of the Spaniard, individually and socially considered, is only comparable with that of Islam in the Muslim individual and his society; and from this central position arise analogous consequences for both of these religious confessions“ (*Islam in the Mediterranean World*, 90). (Cf. auch A. CASTRO, *The Structure of Spanish History*, Princeton 1954, 128.) Kritisch dazu jedoch J. AGUADÉ, der den orthodox-monolithischen Eindruck, den der andalusische Islam macht, nicht auf die „position which faith has in the soul of the Spaniard“, bzw. die Volksseele der Berber, zurückführt, sondern auf die Tatsache, daß „häretische“, bzw. abweichende, potentiell subversive Ideen überhaupt im relativ überschaubaren Machtbereich Spaniens (verglichen mit dem Iran oder Nordafrika!) schnell von den jeweils offiziellen Machthabern (oder gar von Christen im Norden der Halbinsel!) haben unterdrückt werden können. Das Scheitern der „Abweichler“ bedeutet „primarily that the central power was stronger“ – was sicherlich später auch für das „christliche Spanien“ zu bedenken ist. (S. J. AGUADÉ, *Some remarks about sectarian movements in al-Andalus*, in: *Studia Islamica*, 64 (1986) 53–77 (Zitat: *ibid.* 63). – Es sei schließlich erwähnt, daß die Übergabebedingungen nach dem Fall Granadas im Jahre 1492 ein Musterbeispiel von Toleranz waren: kein Muslim wurde gezwungen, Christ zu werden; Steuernachlaß für eine gewisse Zeit von Jahren; die Christen verpflichteten sich, die Häuser der Muslims in Frieden zu lassen und keine Moschee zu betreten; Muslimen wurde das Recht auf freie Zirkulation zugesichert; sie sollten auch nicht gezwungen werden, Kennzeichnungen zu tragen, wie die Juden und Sklaven; weder der Muezzin, noch Gebet und Fasten sollten gestört werden; über die musulmanische Religion zu spotten, sollte unter Strafe gestellt werden. (Cf. hierzu CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l'Islam*, Bd. I, Paris 1921, 170/1.) Die guten Vorsätze blieben jedoch Papier: «Cette capitulation de Grenade est un modèle de modération et de libéralisme, et un des plus beaux documents de l'histoire des conquêtes. On sait comment elle fut suivie, au bout de peu d'années, d'une vague de fanatisme, où ne furent plus respectées ni la foi ni l'œuvre intellectuelle de l'Islam» (172). – Die letzten, die den Reconquistageist der Intoleranz auf spanischem Boden (wir beziehen Südamerika hier nicht ein) noch zu spüren bekommen sollten – selbst wenn wir mit AGUADÉ diese Intoleranz nicht ethnisch, sondern mit der Allmacht einer Zentralgewalt erklären wollten (von den theologischen Faktoren einmal abgesehen) – waren die Zigeuner. Unter PHILIPP III. erklärte einer ihrer Hauptfeinde, der gelehrte Doktor und Theologieprofessor an der Universität Toledo, SANCHE DE MONCADA, in einer gegen die Zigeuner gerichteten Streitschrift: „Sie verdienen alle getötet zu werden, erstens, weil sie Spione und Verräter und zweitens, weil sie unnütze Herumtreiber im Lande sind, und drittens, weil sie Diebe, Zauberer und Ketzer sind, die nach dem spanischen Gesetz nicht leben dürfen.“ Ebenso war eine Verordnung erlassen worden, die die Zigeuner zwingen sollte, „die christliche Religion sichtbar (zu) bekennen“. (Beide Zitate in: J. S. HOHMANN (Hrsg.), *Zehn in der Nacht sind neun. Geschichte und Geschichten der Zigeuner*, Darmstadt, Neuwied 1982, 42.



<sup>43</sup> Gemeint sind wohl Judentum und Christentum.

<sup>44</sup> S. o. 2. Zum ökonomischen Hintergrund dieser Strategie (Möglichkeit der Versklavung der Bevölkerung, Steuerpolitik etc.) s. auch CHR. RAJEWSKY: „Da die dhimmis . . . höhere Abgaben zahlen mußten als die Muslims, denen nur die geringe Almosensteuer auferlegt war, bestand auf seiten des islamischen Staatswesens kein Interesse an einem Glaubenswechsel der Bevölkerung der eroberten Gebiete, ja Massenübertritte zum Islam konnten wegen der damit verbundenen finanziellen Einbußen durchaus als bedrohlich empfunden werden und wurden häufig sogar verboten . . . Die finanziellen Leistungen der nicht zum Islam übergetretenen Bevölkerung der eroberten Gebiete haben jahrhundertlang ein wesentliches Motiv für immer neue Eroberungszüge geliefert.“ (*Der gerechte Krieg* . . . , 29). Auf dieser Linie liegt dann auch die Politik <sup>c</sup>UMARS II., die bestimmte, daß zum Islam übergetretene Grundbesitzer dennoch ihr Gut an die Dorfgemeinde abtreten mußten, von der sie es dann erneut pachten konnten, oder auch die Tatsache, daß die <sup>c</sup>Abbasiden (749–1258) im Irak und Iran trotz Übertritt zum Islam die Konvertiten nach wie vor die Kopfsteuer zahlen ließen. (S. 32; s. auch J. AGUADÉ, *Some remarks* . . . , 72.) Die steuerliche Gleichstellung mit den „Alt-Muslimen“ war eine Sache von Jahrhunderten. (Cf. CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 29.)

Was die Anweisung, dem Krieg das Bekehrungsultimatum vorzuschicken, überhaupt angeht, so ist sie nicht immer befolgt worden. MEHMED II. beim Sturm auf Konstantinopel im Jahre 1453 hat es unterlassen. Andererseits hat noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts, ganz im Sinne der Rechtsauffassung, die hinter dem Ultimatum steht, der sudanesishe Kalif ABDULLÄHI, Königin VIKTORIA von England und den türkischen Sultan (!) aufgefordert, den Islam anzunehmen. (Cf. CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 24.) – Ferner wird man unwillkürlich bei dem hier zur Debatte stehenden Drei-Punkte-Ultimatum an das seit 1513, im Anschluß an die Gesetze von Burgos, legalisierte „Requerimento“ der spanischen Konquistadoren in Südamerika erinnert. Die „Heiden“ mußten, in Lokalsprache, zur friedlichen Unterwerfung unter die spanische Krone und Annahme des Christentums bewegt werden. Kamen sie dieser Aufforderung, ohne Widerstand zu leisten, nach, wurden sie zu Vasallen der Krone erklärt und in das Kolonialsystem eingereiht, andernfalls konnten sie in einem auf Grund des „requerimentos“ nun gerecht gewordenen Krieg getötet und versklavt werden. (S. hierzu u. a.: A. ARMANI, *Città di Dio e Città del Sole. Lo „stato“ gesuita dei Guarani [1609–1768]*, Rom 1977, 30/1.)

<sup>45</sup> „tāghūt“; s. Anm. 34.

<sup>46</sup> Zu diesem Problem, das auch christlicherseits ein reelles ist, s. u. a. P.-W. SCHEELE, *Universaler Geltungsanspruch des Christentums*, 191–231, in: A. PAUS (Hrsg.), *Jesus Christus und die Religionen*, Graz, Wien, Köln, Kevelaer 1980; mit Blick auf den Islam dort bes. 200/201; S. RAEDER, *Toleranz und göttliche Sendung* . . . (= Anm. 2); TH. MOOREN, *Macht und Abstraktion. Sprache und Wahrnehmung vor dem Hintergrund radikal-monotheistischer Theologie*, in: *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 235–248; 243–248; ders.: *Der Islam in theologischer . . . Sicht* (= Anm. 15), 312–319 sowie die Arbeiten *Beobachtungen* . . . , 44–46 und *Abstammung* . . . , 28–36. – Und schließlich noch einmal HAMKA in dem schon erwähnten Beitrag *Das Verhältnis zwischen Religion und Staat im Islam* (s. Anm. 28): „Das ist der Geist des Korans: Wenn nämlich die Macht in unserer Hand ist, haben wir die Pflicht, andere Menschen zu verteidigen. Aber wenn wir keine Macht besitzen, wird mit Sicherheit unsere Moschee ohnehin an letzter Stelle plazierte, wenn sie überhaupt eine Stelle bekommt.“ (142)



DIE CHRISTLICHEN BASISGEMEINSCHAFTEN  
IN DEN DOKUMENTEN DER RÖMISCHEN BISCHOFSSYNODE  
ÜBER DIE LAIEN (1987)

von Joseph G. Healey

Die beiden Schlußdokumente der Bischofssynode über die Laien, die vom 1.-30. Oktober 1987 in Rom stattfand, riefen gemischte Gefühle, Erleichterung, Befriedigung, Enttäuschung, Frustration, ja sogar Ärger hervor. Nunmehr wird das nachsynodale Dokument von PAPST JOHANNES PAUL II. – gewöhnlich ein Apostolisches Schreiben – erwartet, das Ende 1988 herauskommen soll. In seiner Ansprache während der Schlußfeierlichkeiten der Synode am 29. Oktober 1987 wies der Papst auf die Verschiedenartigkeit der Synodendokumente hin: 1. *Lineamenta*; 2. *Empfehlungen, Bemerkungen und Antworten*, die dem Synodensekretariat vorgelegt wurden; 3. *Instrumentum Laboris*; 4. Die vielen Stimmen, die während der synodalen Diskussionen zu hören waren und in die *Vorschläge* (Propositiones) eingeflossen sind. Er sagte dann: „Alle diese Elemente zusammengekommen werden die Grundlage für die Erarbeitung des nachsynodalen Dokumentes bilden, das ich so bald als möglich zu schreiben gedenke.“<sup>1</sup>

Unterdessen gibt es noch fortlaufend zahlreiche Kommentare und Analysen zu den Hauptthemen der Synode, zu den bisher veröffentlichten Dokumenten und Vorträgen sowie zum Synodenverlauf selbst. Der hier vorliegende Artikel wird sich mit einem spezifischen Gegenstand – den Christlichen Basisgemeinschaften – in all den Dokumenten der Bischofssynode, von den vorgegebenen *Lineamenta* bis zu den 54 *Vorschlägen* befassen.

Ein Wort zur Terminologie. Verschiedene kirchliche Dokumente verwenden verschiedene Ausdrücke und Bezeichnungen für jenes Phänomen, das allgemein „Christliche Basisgemeinschaften“ genannt wird. Im folgenden einige Dokumente und ihre spezifische Terminologie:

*Instrumentum Laboris*: „kleine christliche Gemeinschaften“ (small Christian communities) oder „kirchliche Basisgemeinschaften“ (basic church communities).

*Synoden-Interventionen*: eine Vielzahl verschiedener Bezeichnungen.

*Botschaft an das Volk Gottes*: „Ekklesiale Basisgemeinschaften“ (basic ecclesial communities).

*Vorschlag Nr. 11*: „kleine Basis- oder sogenannte ‚lebendige‘ kirchliche Gemeinschaften“ (small basic or so-called ‚living‘ ecclesial communities).

Die Nuancen der Bedeutung und Interpretation dieser Bezeichnungen variieren. Der Einfachheit halber wird in diesem Artikel die Bezeichnung „Christliche Basisgemeinschaft“ (Basic Christian Community = BBC) verwandt, sofern nicht unmittelbar Zitate wiedergegeben werden.<sup>2</sup>

Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß die Bezeichnung „Christliche Basisgemeinschaft“ und ihre verschiedenen Entsprechungen in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils (Ausgangspunkt der Bischofssynode 1987) noch nicht vorkommt. Die erste Verwendung dieser Bezeichnung in einem offiziellen römischen Dokument ist der Ausdruck „kleine Gemeinschaften“ oder *communautés de base* in Nr. 58 des Apostolischen Schreibens von Papst Paul VI. über die *Evangelisierung in der Welt von heute* (1975). Unter einigen Formen findet diese Bezeichnung in offiziellen kirchlichen Dokumenten heute regelmäßige Verwendung, so z. B. im Schlußbericht über die



Außerordentliche Bischofssynode von 1985, der von „den neuen ‚Basisgemeinschaften‘“ spricht. (Nr. C, 6)

Es folgt eine chronologische Analyse der Behandlung der BCCs. Am 19. Mai 1984 erfolgt die erste Ankündigung, daß das Thema der Bischofssynode 1986 (später verlegt auf 1987) lauten werde „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“.

### I. *Lineamenta*

1985: Die *Lineamenta* werden veröffentlicht. „Christliche Basisgemeinschaften“ (BCCs) werden in diesem Dokument nicht erwähnt. In vielen Ländern insbesondere der Dritten Welt wird dies mit Überraschung und Enttäuschung zur Kenntnis genommen. Wenn der Zweck der *Lineamenta* und der gesamten Vorbereitung der Synode der ist, die *Erfahrung* der Laien (99 % der Mitglieder der Kirche) in Kirche und Welt zwischen 1965 und 1985 zu beschreiben und zu evaluieren, dann ist das Fehlen jeder Bezugnahme auf das Phänomen der Christlichen Basisgemeinschaft auffallend. Ganz offensichtlich haben die Verfasser der *Lineamenta* Themen und Schwerpunkte gewählt, die ihrer eigenen Auffassung von den Laien sowie ihrer eigenen Ekklesiologie entsprachen. Bei einer nationalen Laienkonferenz in Dar-es-Salaam, Tanzania, war man allgemein der Ansicht, daß die Verfasser der *Lineamenta* jede Bezugnahme auf die BCCs bewußt vermieden hätten, weil im Vatikan Nervosität herrsche angesichts der politischen Auswirkungen der lateinamerikanischen BCCs, die dort in Spanisch „Comunidades Ecclesiales de Base“ (CEBs) genannt werden.

Die überwältigende Evidenz der Ortskirchen überall in der Welt bezeugt das dynamische Wachstum der BCCs während der Jahre 1965 bis 1985, ein Wachstum, an dessen Spitze oft Laien, Männer wie Frauen, stehen. In Lateinamerika gibt es inzwischen 180 000–200 000 BCCs. In kirchlichen Dokumenten, wie etwa den Erklärungen von Medellín (1969) und Puebla (1980) sind sie eindeutig bestätigt und ermutigt worden.

Unabhängig davon sind auch in Afrika BCCs entstanden und gefördert worden; (in Ostafrika werden sie „Kleine Christliche Gemeinschaften“, in Zaire „Lebendige Kirchliche Gemeinschaften“ genannt). Hier wäre insbesondere auf die Dokumente der AMECEA (Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Afrika) von 1973, 1976 und 1979 zu verweisen wie auch auf die Prioritäten, die von der Bischofskonferenz von Zaire in den frühen sechziger Jahren gesetzt wurden.

Verschiedene Formen blühender Christlicher Basisgemeinschaften finden sich gleicherweise in Asien, etwa auf den Philippinen, in Papua-Neuguinea, Indonesien und seit kurzem auch in Indien. Der philippinische Bischof JULIO LABAYEN hat nachdrücklich darauf hingewiesen, daß in der Kirche der Zukunft die entscheidenden Impulse von der Bewegung der Christlichen Basisgemeinschaften kommen werden. Wörtlich sagte er: „Ich prophezeie, daß die Christlichen Basisgemeinschaften das gesamte Leben der Kirche ebenso stark beeinflussen werden wie es seinerzeit durch das Wachstum der Mönchsorden, z. B. der Benediktiner vom 5. Jahrhundert bis zum Mittelalter oder der Jesuiten und sonstigen apostolischen Orden ab dem 16. bis in unser Jahrhundert hinein, oder auch durch die Entwicklung der protestantischen Kirchen im Verlauf der letzten Jahrhunderte geschehen ist.“<sup>43</sup>

Zweifellos waren es vor allem die BCCs, durch die Laien, Frauen und Männer, sich im fraglichen Zeitraum von 1965–1985 aktiv im Leben von Kirche und Welt engagiert haben. BCCs sind

1) ein neues Kirchenmodell, ein neuer Weg, Kirche zu sein;



2) ein Raum, wo die Schrift reflektiert und auf das tägliche Leben angewandt bzw. über das tägliche Leben im Licht der Schrift reflektiert wird;

3) ein Prozeß, durch den Laien zu aktiven Teilnehmern an den Diensten und an der Evangelisierung werden;

4) ein fruchtbarer Boden für die Entwicklung von Laiendiensten;

5) eine dynamische Kraft zur Sensibilisierung und Umwandlung der Gesellschaften, z. B. im Hinblick auf die Probleme von Gerechtigkeit und Frieden.

In den *Lineamenta* ist die Rede vom Aufbau von Gemeinden, Pfarrgemeinden und von sinnvolleren Formen von Laienzusammenschlüssen, aber im Hinblick auf BCCs – völliges Schweigen. Der Schlußteil der *Lineamenta* umfaßt einen Block von 14 Fragen, die von den nationalen Bischofskonferenzen beantwortet werden sollten. In vielen Ländern fand daraufhin ein ausgedehnter Konsultationsprozeß von der Diözesan- bis hin zur Pfarrebene statt. Dabei wurde immer wieder hervorgehoben, daß die *Lineamenta*-Fragen in die vatikanischen Kategorien eingebunden waren und als solche keine Antworten förderten, die etwas von der Dynamik der Laien-Aktivität in Kirche und Welt vermittelten.

Einige Länder und Gruppen fingen an, ihre eigene gelebte Erfahrung der Laien zu überprüfen, statt lediglich die Fragen anderer zu beantworten. So bereitete beispielsweise ein Bischof in Tansania eigene Fragebögen als Diskussionsgrundlage für seine Pfarreien vor. Die grundlegende Frage darin hieß: „Was war unsere (Ihre) gelebte Erfahrung als Laien in unserer Pfarrei/Diözese in den letzten 20 Jahren?“ Auf diese Weise war eben diese Erfahrung selbst der Ausgangspunkt der Diskussionen und der nachfolgenden Berichte.

## II. *Instrumentum Laboris*

1986: Mehr als 80 Bischofskonferenzen sandten Antworten auf die *Lineamenta* ein. Diese Antworten und anderes Material wurden zusammengefügt und synthetisiert im *Instrumentum Laboris*, das als Arbeitspapier der Synode am 22. April 1987 veröffentlicht wurde.

„Christliche Basisgemeinschaften“ tauchen nur einmal auf, und zwar in Paragraph 57. Unter der Überschrift „Die Laien und die Sendung der Pfarrei“ heißt es in diesem Dokument: „Oft suchen die Gläubigen tiefere persönliche und gemeinschaftliche Beziehungen, sie möchten konkreter mitwirken an der Sendung der Kirche. Viele ‚kleine christliche Gemeinschaften‘ oder ‚kirchliche Basisgemeinschaften‘ schenken ihnen solche Erfahrungen. Zuweilen konnte dank dieser Gemeinschaften die Erfüllung der Sendung der Kirche unmittelbarer auf die Bedürfnisse der Menschen antworten; vor allem in Großpfarreien oder dichtbesiedelten Gebieten, wo die institutionalisierte Präsenz der Kirche noch schwach ist oder in den Anfängen steht. Das Lehramt hat des öfteren die Kriterien zu einer Beurteilung dieser neuen Formen der ‚communio und Mitwirkung‘ der Gläubigen am Aufbau der Kirche formuliert.“

In diesem Rahmen darf auch die unersetzliche Arbeit der Katechisten für die erste und ständige Evangelisierung vieler Länder nicht unerwähnt bleiben. Ihre Kompetenz und ihr Engagement haben einerseits den Glauben aller vertieft und sie andererseits zum Bindeglied zwischen Laien und Priestern gemacht. Weil sie ihren Brüdern und Schwestern, die Laien sind, näherstehen, verhelfen sie ihnen zu einem unmittelbaren Verhältnis zur Kirche. Sie sind ihnen ein Vorbild: Ihr Wirken zeigt, daß das Engagement für den Glauben und die Opfer, es zu verteidigen, nicht nur den Priestern und Ordensleuten, sondern auch den Laien zustehen.“<sup>4</sup>

Einige Punkte in diesem Text verdienen besondere Beachtung. Zunächst werden die Pfarreien als „der allgemeine Ort der Mitwirkung der Laien an Leben und Sendung der



Kirche“ deutlich hervorgehoben. Dabei signalisieren viele Diözesen insbesondere der Dritten Welt eindeutig, daß das Modell der Pfarrei den Bedürfnissen unserer Zeit nicht mehr gerecht wird; es ist zu groß, zu unpersönlich. In seinem Kommentar zu der Betonung, die die AMECEA-Studienkonferenz von 1976 auf die systematische Bildung und Förderung von kleinen christlichen Gemeinschaften gelegt hat, weist Bischof PATRICK KALILOMBE darauf hin, daß diese Feststellungen der ostafrikanischen Bischöfe einen „entscheidenden Wendepunkt in der Pastoralpolitik in Ostafrika darstellen. Für die Bischöfe ist der Entschluß, kleine christliche Gemeinschaften zur Grundlage des christlichen Lebens und Zeugnisses zu machen, nicht nur einer unter vielen möglichen Wegen, und er ist auch keine vorübergehende Marotte der heutigen Kirche. Darin ist ein grundlegendes Engagement und eine ernstzunehmende Verlagerung des pastoralen Schwerpunktes zu sehen. Dahinter steht die bewußte Absicht, unser pastorales System, unsere pastorale Politik und Praxis tiefgreifend zu verändern. Bis jetzt war das allgemein anerkannte System, das Leben der Kirche auf der Pfarrebene und nicht auf weiter darunterliegenden Ebenen zu verwurzeln. Unter den bei uns in Ostafrika vorherrschenden Gegebenheiten kann das, was wir Missionen oder Pfarreien nennen, nicht als Basiselement der Ortskirche genommen werden. Wo das dennoch geschieht, ist die Ortskirche zum Scheitern verurteilt. Wir brauchen ein neues System, in dem die Grundelemente der Kirche eben jene vorgegebenen kleineren Gemeinschaften sind, wo sich das gewöhnliche Leben der Menschen abspielt.“<sup>45</sup>

Der zitierte Text aus *instrumentum laboris* ist eine sehr wenig anregende Darstellung dessen, was dynamisches Pfarrleben sein soll. Da wird nirgendwo die Communio-Ekklesiologie erwähnt, welche die Pfarrei als eine Gemeinschaft von Gemeinschaften versteht. Die Erklärung besagt, daß die BCCs oder SCCs als eine Art moderner Pastoralstrategie entstanden seien. Sie geht am wesentlichen Punkt vorbei, daß die BCCs eine neue Weise des Kircheseins darstellen.

Bischof CORNELIO DE WIT, Generalsuperior der Mill-Hill-Missionare, kommentiert das Laien-Thema der Bischofssynode mit sehr offenen Worten: „Christliche Basisgemeinschaften sind das am meisten geeignete Werkzeug, um die Laien zur Wahrnehmung und Annahme ihrer Berufung und Aufgabe in Kirche und Welt zu führen. Ich finde es daher sehr schade, daß das Arbeitspapier der Synode, das im Namen des Sekretariates zu Anfang dieses Jahres unter dem Titel *Instrumentum Laboris* veröffentlicht wurde, diesem so vielversprechenden Phänomen in der Kirche von heute in Paragraph 57 nur einige wenige Zeilen widmet.

Die Christliche Basisgemeinde ist nicht eine neue Art des Aufbaus der Pfarrgemeinde, sondern eine neue Weise, Gemeinschaft aller Getauften zu sein, einschließlich derer, die als Priester und Bischof ein besonderes Amt zur Errichtung und Entwicklung der kirchlichen Gemeinde empfangen haben.

Beim Lesen des Arbeitspapiers der Synode empfinde ich es als sehr bedauerlich, um nicht zu sagen tragisch, daß es ihm offensichtlich an der Wahrnehmung der Konsequenzen des so schönen und grundlegenden Communio-Konzeptes mangelt, das sich wie ein goldener Faden durch das ganze Papier zieht. Schon das Wort Communio läßt an Menschen denken, alle Menschen: an jeden einzelnen mit seinen Bestrebungen, Bedürfnissen und Gaben. Die große Mehrheit bilden die Machtlosen und die Stimmlosen, die sogenannte schweigende Mehrheit. In vielen Ländern sind sie es, die die Christliche Basisgemeinschaften bilden, zusammengesetzt aus den Armen in der Gesellschaft. Alles, was das Arbeitspapier über sie zu sagen vermag, ist, daß sie „in besonderer Weise Anteil am Kreuz Christi und darum auch an der Sendung der Kirche haben“.

Ich finde diesen Paragraphen eher herablassend als erhebend und bezeichnend für eine Einstellung gegenüber den Armen, die mehr nach Almosen schmeckt als nach einem Empfangen von ihnen.“<sup>46</sup>



In einem an *The Tablet* gerichteten Brief schreiben MAURICE und MARGARET MAGEE: „Auch wir sind, wie Bischof de Wit, traurig darüber, daß die Synode über die Laien es verabsäumen wird, den wertvollen Beitrag der Christlichen Basisgemeinschaften zur Formung, Bildung und Entwicklung katholischer Männer und Frauen zu ‚hören‘. Aber wir haben auch die Hoffnung, daß es selbst jetzt noch nicht zu spät ist für einen Aufruf an unsere Bischöfe und Priester, doch den enormen Wert zu ‚sehen‘, den sie mit diesen ‚lebendigen Zellen‘, oder wie immer man diese Christlichen Basisgemeinschaften nennen mag, in Diözesen, Dekanaten und Pfarreien haben. Sie sorgen für eine stets verfügbare und wirksame Bildung und Formung aller, ganz gleich, an welchem Punkt oder Reifegrad sie auf ihrem Glaubensweg angelangt sind, – ein Prozeß, den unsere Kirche heute so nötig braucht.“<sup>7</sup>

Dies wirft eine naheliegende Frage auf. War die mangelnde Betonung der BCCs wirklich ein getreues Spiegelbild der von den Bischofskonferenzen übermittelten Antworten? Ganz offensichtlich nicht. Eine große Zahl von nationalen Bischofskonferenzen hatten in ihren Antworten auf die Fragen der *Lineamenta* nachdrücklich die BCCs erwähnt: Brasilien, Kolumbien, Kenia, Rwanda, Sudan, Zaire, Südafrika, Indonesien, Papua-Neuguinea, Philippinen, Thailand, um nur einige zu nennen. Nehmen wir die Antwort von Kenia: auf Seite 1 ihres Berichtes an die Synode sagen die Bischöfe von Kenia unter dem Punkt „Früchte“ des verstärkten Bewußtseins der Laien hinsichtlich ihrer Rolle: „Viele Pfarreien sind unterteilt in Ortsgemeinden oder Außenstationen, denen eigene Namen in der jeweiligen einheimischen Sprache gegeben werden. Diese Gemeinden wiederum bestehen aus einer Anzahl kleiner Christlicher Gemeinschaften. Die AMECEA-Bischöfe übernahmen die Einrichtung kleiner Christlicher Gemeinschaften (Small Christian Communities = SCCs) als ihre prioritäre Aufgabe für die Apostolatsarbeit der achtziger Jahre. Die Beteiligung der Laien an diesem Apostolat tritt deutlich hervor, und der bisherige Erfolg der SCCs ist weitgehend ihrem Engagement zuzuschreiben.“<sup>8</sup>

Es darf vermutet werden, daß die Verfasser des *Instrumentum Laboris* die Bedeutung der BCCs aus einer Reihe von Gründen heruntergespielt haben. Der Vatikan ist nervös wegen des politischen Charakters von BCCs vor allem in Lateinamerika und den Philippinen. BCCs werden mit Befreiungstheologie, Volkskirche und marxistischer Analyse in Verbindung gebracht. Befürchtet wird auch, daß die BCCs zu einer Parallel-Kirche, zu einer unabhängigen Struktur werden könnten.

Zu dem aus *Instrumentum Laboris* Nr. 57 zitierten Abschnitt über die Katechisten muß in bezug auf die BCCs ein Wort gesagt werden. Diese Darstellung bestätigt aufs neue die traditionelle Rolle des Katechisten als eine Kombination von „Boy“ des Priesters und Mittelsmann zwischen ihm und den Einheimischen. Während der letzten 20 Jahre hat die rapide Entwicklung der BCCs ein Aufblühen von Laiendiensten und ausgedehnter Laien-Führerschaft bewirkt, so daß der Katechist nicht mehr wie früher eine bevorzugte Rolle quasiklerikaler Prägung spielt. Einige der Laien-Führer in den BCCs tun die traditionelle Arbeit des Katechisten, zum Beispiel leiten sie den „Sonntags-Gottesdienst ohne Priester“. Mehr und mehr aber ist die neue Rolle des Katechisten die des Animators von Animatoren im Kontext der erweiterten Laiendienste.<sup>9</sup>

### III. Besondere Vorbereitungstreffen

Weltweit gab es eine lange, sorgfältige und ausgedehnte Vorbereitung auf die einen vollen Monat dauernde römische Bischofssynode im Oktober 1987. In vielen Ländern gab es nationale Konsultationen bis hinunter zu den grassroots. Darüber hinaus wurden internationale Treffen von Laien, Bischöfen, Priestern und Ordensleuten



veranstaltet. Drei dieser Treffen, die in Italien stattfanden, wollen wir hier näher untersuchen.

1. „Seminar über die Laien in der Mission“, veranstaltet von SEDOS (Dokumentations- und Forschungszentrum) in Rom, März 1987.

2. Tagung zum Thema der Synode, veranstaltet vom Päpstlichen Laienrat, Rocca di Papa, Mai 1987.

3. Tagung zum Thema „Ordensleute und die Synode über die Laien“, veranstaltet von der Vereinigung der Ordensoberen (Union of Superiors General – USG), Villa Cavalletti, Mai 1987.

So wertvoll diese Veranstaltungen an sich auch waren, so fehlten dabei doch die Vertreter von der Basis, von den grassroots. Da gab es keine Stimme von den BCCs in aller Welt. Bei dem erfolgreichen SEDOS-Seminar waren die drei Hauptsprecher der Laien gebildete, mobile und entsprechend situierte Vertreter der höheren Klasse. Wie einer der Organisatoren einsichtsvoll bemerkte, „ist es sehr schwierig, Leute von der Basis zur Teilnahme an nationalen oder internationalen Tagungen zu bewegen“.<sup>10</sup>

Das Treffen in Rocca di Papa war in der Tat eine spezielle Konferenz zur Auswahl der 60 Laienzuhörer der Synode. Diese Hörer wurden „von oben“ gewählt nach sorgfältiger Prüfung durch den Päpstlichen Laienrat.

Die USG-Tagung hatte drei prominente Zeugen: den Präsidenten der Internationalen Katholischen Organisationen (IOCs), den Gründer der Bewegung für Gemeinschaft und Befreiung (Communion and Liberation Movement) und den Gründer der Focolari-Bewegung. In seinem *Vorwort* zum Tagungsbericht beschreibt der Generalsekretär der USG, Rev. MARCEL GENDROT S.M.M., die inhaltliche Fülle dieser Tagung, stellt aber hinsichtlich ihrer Begrenzungen fest: „Die kleineren Bewegungen und Basisgemeinschaften wurden kaum erwähnt.“<sup>11</sup>

#### IV. Interventionen in der Synode

Während der Plenarsitzungen zwischen dem 3. und 13. Oktober 1987 kamen wirklich die Stimmen der Weltkirche zu Gehör – mehr als 220 mündliche Interventionen (202 von fast jeder Bischofskonferenz und 20 von den Laien-Zuhörern) wurden zusammen mit weiteren schriftlichen Interventionen vorgebracht. Viele Kommentatoren sagten, daß dieser Austausch von pastoralen Erfahrungen aus aller Welt das Beste der ganzen Bischofssynode war.

In dieser ersten Phase der Synode gab es 37 mündliche und schriftliche Interventionen über Christliche Basisgemeinden (BCCs), die fast ausnahmslos positiv und befürwortend waren. Eine Aufgliederung sieht wie folgt aus:

<i>Anzahl der Interventionen nach Kontinenten:</i>	<i>Geographisch nach Bischofskonferenzen:</i>
15 Afrika	Kenia, Malawi, Sudan, Tansania, Uganda, Zambia, Lesotho, Südafrika, Zimbabwe, Ghana, Gabun, Mali, Zaire (3 Interventionen).
14 Lateinamerika	Antillen, Bolivien, Brasilien (3 Interventionen), Kolumbien (2 Interventionen), Ecuador, El Salvador, Haiti, Honduras, Paraguay, Uruguay, Venezuela.
4 Asien	Papua-Neuguinea, Philippinen (3 Interventionen).
2 Nordamerika	Vereinigte Staaten von Nordamerika (2 Interventionen).
1 Europa	Portugal.
1 Vatikan	Kardinal Joseph Tomko von der Kongregation für die Evangelisation der Völker.

---

37 insgesamt



Während BCCs in den *Lineamenta* gar nicht und im *Instrumentum Laboris* nur flüchtig erwähnt wurden, kamen die Stimmen der Bischöfe und Vertreter aus aller Welt laut und deutlich zu Gehör. Fast alle Interventionen waren, wie gesagt, positiv. Die BCCs wurden insbesondere als Ort der Bildung und Formung der Laien und als Resource für Laienführungskräfte hervorgehoben.<sup>12</sup>

Im folgenden als Beispiele vier Interventionen zum Thema Christliche Basisgemeinschaften:

1. „Schon seit den 60er Jahren haben sich die Pfarrei-Außenstationen und Zweigstellen der Schulen als ein zu weiter Rahmen für ein apostolisches Leben der Kirche erwiesen, bei dem es mehr um Kirchengemeinschaft als um die Institution gehen sollte. Die Bischöfe von Zaire trafen daher die Entscheidung, *Lebendige Kirchliche Gemeinschaften* zu schaffen, auf denen die apostolische Organisation der Kirche auch heute noch gründet“ (Bischof LAURENT MONSENGWO PASINYA, Zaire).

2. „Die Gründe für solch positive Entwicklungen in der Partizipation der Laien an der Mission der Kirche liegen in der Förderung und Pflege der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, in der wir Bischöfe des AMECEA-Bereiches den Schwerpunkt in der Ausrichtung unserer apostolischen Arbeit sehen. In den Kleinen Christlichen Gemeinschaften versammeln sich die Gläubigen jeweils in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft zum gemeinschaftlichen Bibelteilen, Nachdenken und Gebet. Auf diese Weise fordern sie sich gegenseitig heraus zu dem, was Christsein bedeutet“ (Erzbischof ELIAS MUTALE, Zambia).

3. „Die Bischofskonferenz von Tansania hat sich dafür entschieden, den Aufbau Kleiner Christlicher Gemeinschaften als eine pragmatische Strategie zu fördern. Diese Gemeinschaften umschließen den Laien inmitten des sozio-ökonomischen und politisch-kulturellen Milieus. In solchen Gemeinschaften schaffen wir günstige Bedingungen als Nährboden für einen lebendigen christlichen Glauben, der auf ganzheitliche Weise die menschliche Person umfaßt“ (Bischof JOSAPHAT LEBULU, Tansania).

4. „In Afrika wird das allgemeine Priestertum in all seinen Dimensionen in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften lebendig und kann dort auch leichter gelebt werden“ (Bischof HENRY KERLEN, Zimbabwe).<sup>13</sup>

Von den 14 Interventionen, die zum Thema „Christliche Basisgemeinschaften“ aus Lateinamerika kamen, waren die aus Bolivien und Brasilien besonders wichtig. Von den zwei Interventionen aus Kolumbien war eine positiv und eine negativ.

Trotz der großen Zahl von Interventionen bezüglich der Christlichen Basisgemeinschaften, wurde diesem Thema nicht die verdiente Aufmerksamkeit zuteil. Ein Faktor waren die unterschiedlichen Ekklesiologien, die den Verlauf bzw. die Dynamik der gesamten Synode bestimmten. PETER HEBBLETHWAITE schreibt dazu: „In der Debatte über die *Bewegungen* (movements) steht eine ganz bestimmte Auffassung von der Kirche auf dem Spiel. *Bewegungen* stellen den Gegenpol zu den *Basisgemeinschaften* dar, die von unten her aufsteigen, die kreativ sind in den Diensten und auf den Geist warten müssen ... Die Debatte zwischen *Bewegungen* und *Basisgemeinschaften* wird auf der Synode niemals in Gang kommen, weil es kaum jemanden gibt, der für die Basisgemeinschaften sprechen kann. Die *Bewegungen* schüchtern allein schon durch ihre zahlenmäßige Stärke ein.“<sup>14</sup> Er führt sodann das Beispiel der beiden Laien-Zuhörer aus Brasilien an, das Ehepaar-Team OLINDO und MARILENE TOALDO. Sie gehören einer Glaubensbewegung deutschen Ursprungs an, der sogenannten „Schönstatt-Bewegung“. Aber auch sie waren als Vertreter Brasiliens eher „Auslese von oben“. Angesichts der Tatsache, daß Brasilien von allen Ländern in der Welt die größte Zahl von Christlichen Basisgemeinschaften hat (an die 100 000 BCCs, bestehend aus gläubigen und oftmals unterdrückten Menschen), wäre es höchst angebracht gewesen, BCC-Führer „von unten“ als Vertreter der Laien in Brasilien zu wählen. Dies aber ist nicht geschehen.



Viel ist bereits geschrieben worden über den merkwürdigen und für viele frustrierenden Verlauf der Synode – über unnötige Geheimhaltung, Verwässerung bestimmter Schwerpunkte in der Schlußredaktion der Texte usw. Es genügt festzustellen, daß in der abschließenden „Botschaft (der Synodenväter) an das Volk Gottes“ die BCCs in Abschnitt 10 über „Die Pfarrei“ erscheinen:

„Die Pfarrei ist innerhalb der Diözese der gewöhnliche Ort, an dem sich die Gläubigen versammeln, um in der Heiligkeit zu wachsen, an der Sendung der Kirche teilzuhaben und die Gemeinschaft der Kirche zu leben.

Mit großer Genugtuung stellen wir fest, daß die Pfarrei immer mehr eine Gemeinschaft von Gemeinschaften wird, die lebendige Mitte für Bewegungen, kirchliche Basisgemeinschaften und andere Gruppen, die sie stärken und wiederum von ihr befruchtet werden.“<sup>15</sup>

Mit Recht kann man fragen: Wird diese einzige Bezugnahme den vielen Interventionen über BCCs, den Berichten der kleinen Arbeitsgruppen usw. gerecht? Der Ton dieses Abschnitts 10 geht deutlich von oben nach unten, von der Pfarrei her abwärts. Der Dynamismus der Christlichen Basisgemeinschaften als Kirche von den Wurzeln her und als eine neue Weise, Kirche zu sein, wird nicht dadurch ausgedrückt oder betont, daß man den Platz und die Rolle der BCCs strikt in den Rahmen der Pfarrei eingrenzt. Einige der in den frühen Interventionen zum Ausdruck gekommenen Prioritäten, nach denen die BCCs der Orte sind, wo Laien geformt werden und aus dem künftige Laien-Führer hervorgehen, wurden völlig fallengelassen.

## VI. Die Propositiones

Die Bischofssynode 1987 über die Laien verabschiedete 54 *Vorschläge*, die PAPST JOHANNES PAUL II. vorgelegt wurden. Die zweite Vorschlagsreihe heißt „Der christliche Laie innerhalb der Kirche“. Vorschlag 11 befaßt sich mit der „Erneuerung der Pfarreien“ und enthält eine Liste von sechs Anregungen, wie die Erneuerung unter den in einer Pfarrei jeweils herrschenden Umständen gefördert werden kann, und deren zweite lautet:

„Kleine kirchliche Gemeinschaften, sogenannte Basisgemeinden oder lebendige Gemeinden, wo die Gläubigen das Wort Gottes einander mitteilen und in liebevollem Dienst ausdrücken können; diese Gemeinden sind ein wahrer Ausdruck kirchlicher Gemeinschaft und Zentren der Evangelisation in Gemeinschaft mit ihren Hirten.“<sup>16</sup>

Gegen Ende der Synode gab Erzbischof PIERRE EYT als Sondersekretär der Synode eine Zusammenfassung der definitiven Vorschläge. In bezug auf Vorschlag 11 (und die damit zusammenhängenden Vorschläge) sagt er: „Die Synode hat sich insbesondere mit dem christlichen Gemeinschaftsleben an der Basis befaßt. So wurde über längere Zeit die Frage des Lebens in der Pfarrei (Gemeinschaft von Gemeinschaften), der Kirchlichen Basisgemeinschaften wie auch der verschiedenen Laienvereinigungen behandelt.“<sup>17</sup>

Wenn diese Erklärungen über die Christlichen Basisgemeinschaften auch sehr gut sind, so bleibt doch der Eindruck, daß die BCCs nur eine unter vielen pastoralen Strategien neben den verschiedenen Laienvereinigungen, Bewegungen der Katholischen Aktion und sonstigen apostolischen Gruppen sind. Die Einzigartigkeit und Bedeutung der Christlichen Basisgemeinschaften im Leben und Dienste der Kirche kommt in der Schlußerklärung der Synode nicht so kraftvoll zum Ausdruck, wie das in den vorangegangenen Interventionen der einzelnen Ortskirchen der Fall ist.



<sup>1</sup> *Ansprache des Papstes zum Abschluß der Bischofssynode*, in: L'Osservatore Romano (deutsch) Nr. 48, 27. 11. 1987, S. 9.

<sup>2</sup> Zur Erklärung der Unterschiede in der Terminologie vgl. J. HEALEY, *Basic Christian Communities: Church-Centred or World-Centred*, in: *Missionalia* 14 (1986) 24–26.

<sup>3</sup> J. LABAYEN, *Basic Christian Communities*, in: *Info on Human Development* 12 (1985) No. 3, 9.

<sup>4</sup> *Instrumentum Laboris – Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil*, in: Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz, Dokumentation, P 6/87, 25. 6. 1987, Nr. 57.

<sup>5</sup> 1976 AMECEA Plenary on „Building Christian Communities“, in: *African Ecclesiastical Review* 18 (1976) 266f.

<sup>6</sup> *The Tablet*, 12. September 1987, 962.

<sup>7</sup> *The Tablet*, 19. September 1987, 999.

<sup>8</sup> *Lay Apostolate in Kenya*. Submission of the Kenya Episcopal Conference on the Vocation and Mission of the Laity to the Synod of Bishops (Nairobi: Privately Printed, 1986) 1.

<sup>9</sup> Wegen einer Beschreibung der verschiedenen Laiendienste vgl. CHRISTOPHER MWOLEKA, *Catechesis by the Whole Community and for the Whole Community*, in: *African Ecclesiastical Review* 20 (1978) 14f; Eine Weiterführung des Themas findet sich in J. G. HEALEY, *A Fifth Gospel: The Experience of Black Christian Values* (Maryknoll: Orbis and London: SCM Press, 1981) 111–117.

<sup>10</sup> Gespräch mit HELENE O'SULLIVAN, 9. Oktober 1987.

<sup>11</sup> *Religious and the Synod of the Laity*. Report of the Union of Superiors General XXXIV Meeting (Rome: Privately Printed 1987) S. II.

<sup>12</sup> *African Bishops Stress Formation of Laity, Small Christian Communities and Christian Witness at Synod in Rome*, in: SECAM Press Release No. 1, 14. Oktober 1987, 1–3.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> *National Catholic Reporter*, 23. Oktober 1987, 17.

<sup>15</sup> „Auf den Spuren des Konzils“ – Botschaft der Synode über die Laien an das Volk Gottes, in: Internationaler Fidesdienst, Nr. 3593 ND 344, 31. Oktober 1987 (mit Korrektur der Übertragung ins Deutsche).

<sup>16</sup> *Der Laie in Kirche und Welt*. Die „Propositiones“ der Bischofssynode 1987, in: Herder Korrespondenz 41 (1987) 569–579.

<sup>17</sup> *Summary of the Definitive Propositions of the Synod*, in: L'Osservatore Romano, No. 45, 1014 (9. November 1987) 8.

(Übersetzung aus dem Englischen von Ursula Faymonville)



„LATEINAMERIKA UND EUROPA IM DIALOG“  
KONGRESS DER UNIVERSITÄT MÜNSTER – WERKSTATT THEOLOGIE

Der in der Woche vom 28. Sept. bis 3. Okt. 1987 mit 400 Dauerteilnehmern, darunter 58 Gästen aus Lateinamerika von der Westfälischen Wilhelms-Universität (WWU) in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Deutsche Lateinamerikaforschung (ADLAF) und dem Europäischen Rat für Sozialforschung über Lateinamerika (CEISAL) durchgeführte Kongreß mit seinen 154 Vorträgen war eine Großveranstaltung mit Workshop-Charakter. Sie zerfiel im Grunde in neun Teilkongresse, nämlich die Werkstätten Theologie, Recht, Wirtschaftswissenschaft, Kooperation, Politikwissenschaft, Verwaltung, Migration, Philosophie und Geographiedidaktik. Wenn hier nur über die Werkstatt Theologie berichtet werden soll, hat das seinen Grund nicht nur darin, daß ein Teilnehmer wirklich nur in einer Werkstatt mitarbeiten konnte, weil die Veranstaltungen fast ganztägig parallel liefen. Tatsächlich spielte die Theologie auf diesem Kongreß eine dominierende Rolle, nicht nur, weil die Werkstatt Theologie mit über 100 Teilnehmern die größte war, sondern auch weil zwei der sechs öffentlichen abendlichen Gesamtveranstaltungen kirchlich-theologisch bestimmt waren, nämlich die Eröffnungsveranstaltung mit dem Vortrag von LEONARDO BOFF „Europäische Freiheitstraditionen und lateinamerikanisches Befreiungsdenken“ und die mit einem Referat von KARDINAL PAULO EVARISTA ARNS/São Paulo eingeleitete Podiumsdiskussion zum Thema „Kirche und Menschenrechte in Lateinamerika“, an der neben ARNS u. a. EDWARD SCHILLEBEECKX, JOHANN BAPTIST METZ und von protestantischer Seite JÜRGEN MOLTSMANN und Pastor MANFREDO SIEGLE von der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien teilnahmen. Es fehlten leider als juristischer Vertreter der Rektor der WWU H.-U. ERICHSEN und der angekündigte jüdische Gesprächspartner DAVID BANKIER von der Hebrew University/Jerusalem. Schließlich waren die morgendlichen Vorträge der Werkstatt Theologie im Auditorium Maximum, die auch den Studenten zugänglich waren, ständig überfüllt. Hier referierten GUSTAVO GUTIÉRREZ/Lima, J. C. SCANNONE/Buenos Aires, F. X. KAUFMANN/Bielefeld, R. DE ALMEIDA CUNHA/Belo Horizonte, H. STEINKAMP/Münster, ENRIQUE DUSSEL/Mexico D.F. und AIBAN WAGUA/Panamá.

Das Generalthema der von J. B. METZ vorbereiteten und moderierten Werkstatt Theologie war *Religion, Kirche und Theologie im Spannungsfeld zweier Kontinente*, was praktisch bedeutete, daß die Theologie der Befreiung stark im Mittelpunkt stand. Hier bot sich wirklich die Möglichkeit zum Dialog mit einigen ihrer namhaftesten Vertreter, und zwar zu einem Zeitpunkt, an dem sich die römischen Turbulenzen um die Theologie der Befreiung gelegt haben, so daß der Augenblick zur Bilanzierung und Verständigung günstig war. Von den eingeladenen katholischen und evangelischen Systematikern und Kirchenhistorikern sowie katholischen Bischöfen, deren Auswahl freilich etwas willkürlich erschien, entzogen sich leider viele der Möglichkeit zum Dialog durch Abwesenheit. Da erklärte Gegner der Theologie der Befreiung, die mit reaktionären Kräften in Lateinamerika zusammenarbeiten, gar nicht erst eingeladen worden waren, vielleicht weil sie nicht als dialogfähig erscheinen, blieb der Werkstatt eine Neuauflage fruchtloser Grundsatzstreitereien erspart, so daß nuancierte Anfragen an die Theologie der Befreiung oder an die europäische Hochschultheologie diskutiert werden konnten. Andererseits blieb man dadurch in gewissem Grade unter sich.

Die Frage nach dem Universalanspruch europäischer Denk- und Theologietraditionen und die mit der Inkulturation eines europäisch geprägten Christentums in der Neuen Welt zusammenhängenden Probleme klangen in den Diskussionen immer



wieder an, und zwar gerade im Blick auf die 1992 bevorstehenden Jubelfeiern anlässlich der 500. Wiederkehr des Tages der „Entdeckung“ Amerikas durch die Europäer. Die bis in die Kolonialzeit reichenden historischen Wurzeln der heutigen sozio-ökonomischen, politischen und kulturellen Situation Lateinamerikas sind ein wichtiger Bestandteil der Befreiungstheologie. Alle lateinamerikanischen Teilnehmer lehnten den Begriff „Entdeckung“ als Ausdruck der europäischen Welteroberungs- und Beherrschungs-ideologie ab. Angesichts des ungeheuren Völkermords an den Ureinwohnern der Neuen Welt, dessen Umfang durch direkte Gewalttätigkeit in Form von Kriegshandlungen und Versklavung und durch Folgen der Eroberung wie Zwangsarbeit und importierte ansteckende Krankheiten den jüdischen Holocaust mindestens um das Drei- bis Vierfache übersteigt, schlug Boff anlässlich des Jahrestages der „iberischen Invasion“ ein „Bußjubiläum“ als Ausdruck der Solidarität mit dem Überlebenskampf der indianischen Völker vor. KARDINAL ARNS äußerte: „Dieses Jahr muß zu einem Bekehrungsjahr werden, denn das Kreuz ist zwar gekommen, aber in zweifacher Bedeutung“, womit er einerseits auf die Erlösung durch das Kreuz Christi und andererseits auf das Kreuz der Bedrückung durch die Europäer angespielt haben dürfte. Ein Teilnehmer der Werkstatt erinnerte in diesem Zusammenhang an einen Aphorismus Lichtenbergs: „Als der erste Indianer den ersten Europäer sah, machte er eine böse Entdeckung.“

#### *Europäische Freiheitstraditionen und lateinamerikanisches Befreiungsdenken*

In diesen thematischen Schwerpunkt führte der bekannte brasilianische Franziskaner LEONARDO BOFF in seinem Eröffnungsvortrag ein, in dem er vor einer idealistischen Lektüre des europäischen Freiheitsgedankens warnte. Eine 30 000 Jahre währende kulturelle Entwicklung Amerindias wurde durch die „kolonisatorische Invasion“ weitgehend ausgelöscht. Das Konzil von Trient protestierte nicht gegen das von den Eroberern ausgelöste Massensterben der Indios, das allein in Mexiko von 1532 bis 1580 zu einem Rückgang der Bevölkerung von 17 auf 2 Mill. führte! Es nahm die Conquista als vollendete Tatsache hin. Boff bemühte sich um die Überwindung eines langjährigen Defizits der Theologie der Befreiung, indem er die Anklage der bis heute dauernden Unterdrückung der Indios und die Unterstützung ihres Kampfes um Befreiung zu einem zentralen Anliegen der Befreiungstheologie erklärte. Die Indios erlebten die iberische Invasion als „Mutter der Abhängigkeit und Unterdrückung“. Krieg als Mittel zur Beherrschung wurde zum Kennzeichen der Kolonialzeit. Die Ausfuhrwirtschaft der Kolonialzeit beruhte auf der Sklaverei von Indios und Afroamerikanern bzw. Zwangsarbeit.

Die politische Unabhängigkeit im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts verlagerte die Abhängigkeit der Masse des Volkes von der Kolonialverwaltung vollends auf die nationale Bourgeoisie. Nur das Subjekt der Herrschaft änderte sich, die Ausbeutung blieb. Die wirtschaftspolitische Abhängigkeit ging von den iberischen Mächten zunächst auf Großbritannien, nach dem 1. Weltkrieg auf die USA und nach dem 2. Weltkrieg auf die multinationalen Unternehmen über.

Die dreißiger Jahre führten zu einem „Erwachen der Unsichtbaren“, der Bauern und Arbeiter, der Indios und der Schwarzen. Schon seit der Jahrhundertwende gab es Kontakte zur 2. Sozialistischen Internationale, wobei der Marxismus als theoretisches Instrument zur Aufdeckung der Unterdrückung diente, ohne daß das marxistische Urteil über die Religion übernommen wurde.

Seit der Unabhängigkeit werden in Lateinamerika zwar wie in Europa die Begriffe Demokratie und Freiheit benutzt, aber in einem Sinne, der nur die Machtbeteiligung



und Freiheit der Oligarchie meint. Darum reichen Modernisierung und Entwicklung der Systeme nicht. Deshalb geht von den sozialistischen Revolutionen in der UdSSR, in Kuba und Nicaragua eine Faszination auf die unterdrückten Massen aus.

Die Theologie der Befreiung hat seit den sechziger Jahren die verschiedenen Dimensionen der Befreiung entwickelt, nämlich ihren politischen Inhalt als ein Projekt der Bedrückten, ihren ethisch-religiösen Inhalt als Verbindung von Glaube und Gerechtigkeit, ihren pädagogischen Inhalt als Freiheit zur Selbstentwicklung neuer gesellschaftlicher Beziehungen und ihren utopischen Inhalt als Bemühung um die Erziehung eines neuen Menschen, der der Schöpfer einer anderen Welt werden kann. Ein neues Geschichtsbewußtsein führt zur Relektüre der Geschichte aus der Perspektive der Besiegten, also einer Neubewertung der Verteidigung der Indios durch Männer wie LAS CASAS, der Neubewertung der Indio-Rebellionen der Kolonialzeit als Freiheitskämpfe oder der „República dos Palmares“ geflohener schwarzer Sklaven im Innern Pernambucos.

BOFF erinnerte daran, daß die Geschichte des modernen Europa eine Geschichte aus Revolutionen auf politischem, sozialem, wissenschaftlichem und technischem Gebiet ist. Aber während in Europa Selbstbestimmung und Autonomie dadurch gefördert wurden, war in Lateinamerika Befreiung stets mit Abhängigkeit, Beherrschtsein und Entfremdung gemischt. Allerdings seien auch in Europa Freiheitstraditionen oft ambivalent gewesen. Dieselbe libertas christiana der Reformation, die zur Befreiung des Evangeliums führte, diente auch zur Unterdrückung der Bauern – eine reichlich pauschale Bewertung. In England scheiterte die puritanische Revolution, deren Zielvorstellungen von Freiheit des Gewissens und der Person mit den Puritanern nach Nordamerika emigrierten und dort Teil der Befreiungsbewegungen wurden. Die auf die Französische Revolution zurückgehenden liberalen Freiheiten brachten den Proletariern im 19. Jahrhundert keine Freiheit. Erst mit der russischen Revolution tauchte 1917 das Proletariat als neues soziales Subjekt auf.

Heute bilden die Völker der 3. Welt das Weltproletariat. An dieser Erkenntnis muß sich auch die Frage orientieren, was die Europäer für die unterdrückten Menschen in Lateinamerika tun können. Es geht Boff um eine Überwindung der Asymmetrie der Beziehungen zwischen der Ersten und der Dritten Welt, um eine Überwindung der einseitigen Abhängigkeit, deren krasser Ausdruck die enorme Verschuldung ist, und die Herstellung echter Interdependenz. Die von MOLTSMANN und METZ immer wieder artikulierte Kritik am Verlust der sozio-politischen Dimension des Evangeliums könne dazu helfen, den Zynismus einer Wissenschaft zu überwinden, die auf Distanz zum Elend hält. Wir sollten zu Verbündeten des Volkes in Lateinamerika werden und erkennen, daß die demokratischen Ideale im Grunde sehr revolutionär und mit dem Kapitalismus unvereinbar sind. Denn der Kapitalismus hat nicht zu leugnende Unterschiede zwischen den Menschen in Ungleichheiten verwandelt.

BOFF stellte abschließend vier utopische Aspekte der Theologie der Befreiung heraus, die nach den Erfahrungen von Basisgruppen und Kirchlichen Basisgemeinden zur Überwindung der Unterdrückung und zur Entstehung einer neuen, wirklich demokratischen Gesellschaft führen könnten: Partizipation der Basis der Gesellschaft, Gleichheit bei aller Verschiedenheit durch eine umfassende Teilnahme aller an den gesellschaftlichen Entscheidungen, Achtung der menschlichen Verschiedenheit, Kommunion, d. h. die Fähigkeit des Geistes zu brüderlich-schwesterlichen Beziehungen zu den Mitmenschen und zu Gott. Boff endete mit einem Wort aus einer brasilianischen Basisgemeinde: „Es können die Bedrücker den Garten der Unterdrückten zerstampfen. Sie können aber nicht auf immer die Ankunft des Frühlings der Befreiung verhindern.“



Diesen thematischen Schwerpunkt leitete GUSTAVO GUTIÉRREZ, der Nestor der Theologie der Befreiung, ein. Sein Ausgangspunkt war der unterschiedliche Horizont von Theorie und Erfahrung in Europa und in Lateinamerika. Der europäische Horizont werde bezeichnet durch Hegels Feststellung, die Philosophie komme am Abend nach dem Tage des Lebens, was auch für die Theologie gelte, oder durch BONHOEFFERS Frage, die auch für KARL BARTH zentral gewesen sei, wie man in einer mündigen Welt über Gott sprechen und predigen könne. Aus pastoralen Fragen entspringen neue Theologien, aus theologischen Fragen neue Bücher.

Die Grundfrage in Lateinamerika hingegen ist: Wie kann man vor den unschuldig Leidenden über den Gott der Liebe sprechen? Die Menschen in den Kirchlichen Basisgemeinden machen durch ihre Armut eine religiöse Erfahrung Gottes und bleiben doch durch ihre Situation der Misere angefochten. Wie läßt sich der Glaube an Jesus Christus aus dem Elend durchhalten?

Die gegenseitigen Verständnisschwierigkeiten ergeben sich daraus, daß zwei verschiedene Erfahrungshintergründe durch *eine* theologische Sprache ausgedrückt werden. Die Verständnisschwierigkeiten können nur behoben werden, wenn wir die Situation der Armen in Lateinamerika unter folgenden Aspekten besser zu verstehen versuchen:

1. Das Grundproblem ist wirkliche Armut, aber diese ist nicht nur ein materielles, sondern auch ein geistiges Problem, wie BERDIAJEV es einmal ausgedrückt hat: „Wenn ich hungere, ist es ein materielles Problem. Wenn mein Nachbar hungert, ist es ein geistiges Problem“, nämlich eine geistige Herausforderung für mich! Seit den sechziger Jahren kann man in Lateinamerika geradezu eine Eruption der Armen in Gesellschaft und Kirche beobachten. Physisch waren sie zwar immer präsent, aber im gesellschaftlichen und kirchlichen Bewußtsein waren sie abwesend. Ausdruck der neuen Präsenz der Armen in der Kirche sind die Basisgemeinden, die nicht ein neues pastorales Mittel sind, sondern Indikator für einen neuen sozialen Prozeß, in dem die Armen mit ihren Leiden und Bedürfnissen in die Kirche kommen.

2. Die Armut ist eine wirtschaftliche, eine gesellschaftliche und eine politische Frage. Wenn in einer Basisgemeinde in Haiti artikuliert wurde: „Wo immer wir hinblicken, sehen wir Arme“, bedeutet das, daß Armut letztlich Tod durch Ausbeutung und Repression durch diejenigen impliziert, die ihre Privilegien mit Gewalt aufrechterhalten wollen.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS bemerkte: „Die Indios sterben vor der Zeit.“ Das trifft heute auf die Armen zu. Deshalb stieß eine Großmutter in einer Basisgemeinde in Lima, als sie meinte, „wir Alten sind dem Tode näher“, auf den Widerspruch einer jungen Mutter, die entgegnete, „nein, heute sind die Kinder dem Tode näher“, was ausweislich der offiziellen Statistiken in Peru zutrifft! So klingt es für einen Armen wie Ironie, wenn es in einer französischen Biographie heißt: Er starb am Ende seines Lebens, denn in Peru sterben die Menschen am Anfang ihres Lebens! So bedeutet Armut Tod, Zerstörung von Individuen. Armut ist mehr als ein sozio-ökonomisches Problem. Armut ist eine globale menschliche Bedingung.

3. Die Welt der Armen ist sehr komplex. Es gibt zwar in mancher Hinsicht auch Mangel bei den Reichen, aber der Unterschied zwischen den Reichen und Armen ist dadurch charakterisiert, daß dreißig Reiche eine Woche über Armut diskutieren können, ohne zu einem klaren Ergebnis zu kommen, während dreißig Arme in einer Minute sagen können, was ein Reicher ist! Die Armen, das sind die Unbedeutenden, die von Gesellschaft und Kirche Unbeachteten, die Namenlosen. Typisch dafür ist, daß wir beispielsweise den Namen Erzbischof ROMEROS gut kennen, aber keinen der vierzig



Armen, die anlässlich seiner Beerdigung getötet worden sind! Daraus erhellt, daß die Armen die Anonymen sind, die nur als Zahlen in der kollektiven Erinnerung bewahrt werden.

GUTIÉRREZ bekannte auch für sich persönlich: Als Kirche leben wir nicht in der Welt der Armen. Diese Welt ist nur unser Arbeitsplatz, wo wir helfen wollen. Nun könne nicht jeder Christ dort physisch leben, aber er müsse dort Freunde haben, ihre Hoffnungen und Leiden teilen, konkrete Arme mit Namen kennen. Das sei schwerer als der politische Kampf für die Armen.

4. Es geht nicht um eine Idealisierung der Armen. Die Armen sind nicht sündlos, wenn sie auch in vieler Hinsicht großzügiger sind als die Begüterten. Aber die Armen sind *unschuldig* in bezug auf ihre soziale Ausbeutung, auf ihr Elend.

5. Das Geheimnis Gottes ist für uns in erster Linie ein intellektuelles Problem. Aber wie GABRIEL MARCEL einmal gesagt hat: „Ein Geheimnis ist etwas anderes als ein Problem.“ Probleme sind objektivierbar. In ein Geheimnis bin ich selbst mit eingeschlossen. Die Armen haben ein tiefes Verständnis für Mysterien, für das Geheimnis Gottes, das sie in ihrem Elend existentiell erfahren.

Deshalb geht die Theologie der Befreiung in einem ersten Akt von der Erfahrung Gottes in unserem Leben aus, Erfahrung, die sich im Horizont von Kontemplation und Gebet ereignet. Die Armen haben oft einen tiefen Sinn für Gebet und Kontemplation, was für die westliche Mentalität genauso schwer verständlich ist, wie die Volksreligiosität, die mehr und anderes ist als nur Aberglauben. Der zweite Akt der Theologie der Befreiung ist die Zusammenschau von Kontemplation und Praxis, die zur Theologie führt. Ruhe und Schweigen, den Armen zuhören, ist die Bedingung, um theologisch von Gott reden zu können. Wie in der Apostelgeschichte „christliche Gemeinde“ mehrfach „der Weg“ genannt wird, so ist Theologie „Methode“ der Reflexion über das Leben, d. h. „Mitgehen“ mit den Armen auf dem Weg der Nachfolge Christi. Christentum ist Gehen, und Leben ist nach der Bibel immer zweierlei: Gehen und essen. Deshalb hat auch der Auferstandene gesagt: Gebt mir zu essen. Er mag einen geistlichen Leib gehabt haben, aber er war hungrig!

Während etwa die französische Spiritualität des 17. Jahrhunderts, der Quietismus, oft einer Flucht vor den historischen Herausforderungen des Glaubens gleichkam, geht es der Theologie der Befreiung und ihrer Spiritualität um konkrete Nachfolge Christi, und zwar im Unterschied zu Hegel um Theologie am Tage und nicht erst am Abend des Lebens. Und Theologie am Tage treiben, heißt: Leben ermöglichen für die Armen, nämlich Gehen und Essen.

6. Wie kann man von Gott aus der Erfahrung des Leidenden sprechen, wie kann man zu ihm sagen: Gott liebt dich? Ich kann nur sagen: Gott liebt dich vorzugsweise! Wie kann ich aber Leben in einer vom Tode gekennzeichneten Wirklichkeit ankündigen? „Ich lege dir heute das Leben und . . . den Tod vor.“ (Dtn 30,15) Du mußt wählen. Der Christ muß wählen. Wir sind allzuleicht Komplizen des Todes. Auferstehung heißt indes, daß das letzte Wort der Geschichte nicht Tod, sondern Leben, des Todes Tod sein wird. Jeder christliche Gottesdienst ist im tiefsten Sinn Spott über den Tod.

Der Grund der bevorzugten Option für die Armen ist nicht die konkrete Armut, sondern der Glaube an den Gott Jesu Christi. Armut, Gerechtigkeit und Gnade sind prophetische Rede von der Liebe Gottes, deren zentraler Aspekt ihre Gratuität ist. Voraussetzungslose Liebe zu den Armen ist die Vorbedingung aller konkreten Hilfe für die Armen. Der Kampf um Gerechtigkeit empfängt seine Kraft aus der bedingungslosen Liebe Gottes, denn Gerechtigkeit ohne Liebe ist Grausamkeit. Jesu Sprache am Kreuz mit Ps 22 – „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ – ist prophetische Sprache über die Armen. Die Theologie der Befreiung ist der Versuch, eine kontemplative Sprache über das Leiden der Unschuldigen zu artikulieren. Kontemplative Sprache,



d. h. Praxis, Engagement für Menschenwürde. GUTIÉRREZ warnte vor zu euphorischem Beifall: „Bitte, verstehen Sie mich nicht so schnell!“

### *Die Rolle der Religion in lateinamerikanischen und europäischen Gesellschaften*

Zu diesem Thema referierten J. C. SCANNONE/Buenos Aires und F. X. KAUFMANN/Bielefeld. Im Sinne der Bischofskonferenzen von Medellín und Puebla wertete SCANNONE die Volksreligiosität mit ihrer Beharrlichkeit und ihrem Wiederaufleben in den Städten und in den Kirchlichen Basisgemeinden als Ausdruck der lateinamerikanischen Kultur und unverzichtbares Element für die Subjektwerdung des Volkes und zugleich als Ausdruck der Identität und Selbstbehauptung der Armen. Durch das Evangelium von Zweideutigkeiten gereinigt, müsse das evangelisatorische und befreiende Potential der Volksreligiosität pastoral genutzt werden. Er erwähnte in diesem Sinne neue pastorale Ansätze in Marienwallfahrtsorten. Eine begriffliche Differenzierung zwischen Volksreligiosität, Volksfrömmigkeit und Volkskatholizismus auf der einen Seite sowie zwischen patriarchalischem Katholizismus und Volkskatholizismus auf der anderen Seite (vgl. dazu H.-J. PRIEN, *Volksfrömmigkeit in Lateinamerika*, in: NZM 42 [1986] 28–43) vermisse man allerdings bei SCANNONE.

Der Soziologe KAUFMANN unterschied drei religiöse Phänomenbereiche in der mitteleuropäischen Gesellschaft: die institutionalisierte Religion, die individuelle Sinnvermittlung (Cocktail-Glaube) und die öffentliche Rede von Religion. Den Kirchen fallen nach der öffentlichen Erwartung die Aufgaben zu, Moral zu produzieren, das Restrisiko aufzufangen und soziale Aufgaben zu übernehmen. Angesichts der Erosion der Volkskirche und ihres Traditionsverlustes (die Wertetradierung in der mittleren Generation wird immer schwieriger) betonte KAUFMANN die Wichtigkeit, den Blick auf die Weltchristenheit zu richten. Der Drang zur Weltintegration lasse sich nicht ausschließlich wirtschaftlich und politisch durchsetzen. Er sei auf religiöse Hilfe angewiesen, wozu die Religionen den Schritt über sich hinaus wagen müßten. Darauf sei das Christentum schon besser vorbereitet als der Islam.

### *Prozesse der Gemeindebildung in ihrer theologischen Relevanz*

Der Brasilianer ROGERIO DE ALMEIDA CUNHA und H. STEINKAMP/Münster leiteten den vierten thematischen Schwerpunkt ein: Prozesse der Gemeindebildung in ihrer theologischen Relevanz. Gegenüber der Zeit vor der brasilianischen Militärrevolution von 1964, in der die Arbeiterpastoral ein Teil der spezialisierten Katholischen Aktion war, ist die heutige Arbeiterpastoral in Brasilien von zwei Einsichten bestimmt: der Einsicht, daß expliziter politischer Einsatz der Christen nötig ist, und der Einsicht, daß der Glaube eine tiefgreifende Veränderung der Gesellschaft fordere, weshalb die Konferenz von Puebla (1979) vom „revolutionären Potential des Glaubens“ gesprochen habe. ALMEIDA CUNHA warf mehr Fragen auf, als er beantworten konnte, nämlich nach der Rolle der Arbeiter im Kampf von Volksorganisationen und Gewerkschaften, die als Christen meinen, am Kommen des Reiches Gottes mitzuarbeiten, nach der Rolle der Arbeiter in der Gemeindebildung (Kirchliche Basisgemeinden), nach der Rolle der Arbeiter im Kampf für Befreiung und nach der Rolle der Arbeit in der Theologie der Befreiung.

Zum letzten Punkt wies er auf die unterschiedliche Rolle der Arbeit bei Armen und Reichen hin. Während der Produktionsprozeß für letztere eine Quelle der Bereicherung sei, stelle er für die Arbeiter einen Mechanismus der Verarmung dar, denn



angesichts der nun schon Jahrzehnte andauernden Inflation sinkt die Kaufkraft auch der angepaßten Löhne immer mehr. Die Armen müssen schwere körperliche und oft gesundheitsschädigende Tätigkeiten ausüben, wobei ihre Rolle im Produktionsprozeß Verhaltensmuster der Unterwürfigkeit hervorbringt.

Trotzdem kommt es zur Gemeinschaftsbildung unter den Arbeitern, weil sich zunächst ein Zusammengehörigkeitsgefühl durch Herkunft, gemeinsame Grundbedürfnisse und Abwehr gegen andere kulturelle Gruppen bildet; dann, weil die Arbeiter über die Ungerechtigkeit, die sie erleiden müssen, am Arbeitsplatz ins Gespräch kommen und sich in der Erkenntnis zusammenschließen, daß die durch Ausbeutung verursachten Leiden überflüssig und überwindbar sind; und schließlich, weil bewußte Solidarität politisches Bewußtsein schafft.

Nicht recht deutlich wurde, wie aus solcher Gemeinschaftsbildung christliche Basisgemeinden werden. ALMEIDA CUNHA wies nur darauf hin, daß es zur „Ekklesiogenese“ genüge, wenn zwei oder drei im Namen der Gerechtigkeit versammelt seien, ohne ausdrücklich von Christus zu reden.

Der Pastoraltheologe HERMANN STEINKAMP lokalisierte im Gegensatz dazu Gemeinde in Mitteleuropa gerade nicht im Bereich Arbeit, sondern im Bereich Freizeit, nämlich gemäß liberaler und idealistischer Tradition der Theologie im zeitlosen Anderswo zur Gesellschaft. Er konstatierte in der spätkapitalistischen Gesellschaft Atomisierung, Vereinzelung, die Unfähigkeit zu verbindlicher Gemeinschaft und Solidarität und gleichzeitig die Sehnsucht danach, deren Ausdruck der Psycho-Boom sei.

Er warnte vor einem Transfer-Denken hinsichtlich der Basisgemeinden. Bei dem Wunsch, die Basisgemeinden als Frischzellen der alten Volkskirche einzusetzen, würden die politischen Kampffzusammenhänge übersehen, in denen sie in Lateinamerika entstanden sind. Ohne den Preis des Leidens, ohne die Option für die Armen seien die Basisgemeinden nicht zu haben. Gemeindereform, nicht Kirchenreform sei die Forderung der Stunde, aber die Mehrheit der Gemeindeglieder wollte gar keine Reformen. Der morphologische Fundamentalismus des Pfarreiprinzip, ein Relikt aus der Zeit, in der die Kirche über die Gläubigen herrschen konnte, verhindere mit seinem individualistischen Betreuungspastoralprinzip neue Gemeindebildung. Nur an den Rändern der Pfarreien komme es zur Gemeindebildung in Form von Spontan-, Zeit- und Tagungsgemeinden.

#### *Ethnische Fragen im Rahmen eines kulturell polyzentrischen Weltchristentums*

Im fünften thematischen Schwerpunkt betonte der argentinische Kirchenhistoriker ENRIQUE DUSSEL, daß die „Verdammten dieser Erde“ (Franz Fanon), nämlich 60 % der Weltbevölkerung, die vom Kapitalismus übersehen würden, die Christenheit an ihre Untreue gegenüber der Botschaft Christi erinnerten. Ethnien, „campesinos“, d. h. Kleinbauern ohne kapitalistische Produktionsmittel, und städtische Marginalisierte bilden den Block der Armen. Die Anwesenheit der Kirche in diesem Gesellschaftsblock bedeutet eine Hoffnung für die Armen, wenn die Kirche sie zum Subjekt werden läßt.

Obgleich der Polyzentrismus der Christenheit unvermeidbar sei, werde echte Inkulturation des Christentums durch die reaktionäre Politik des Vatikans seit 1972 immer schwieriger. Die Theologie der Befreiung sei der theologische Ausdruck der Forderung nach Inkulturation eines lateinamerikanischen Christentums und nach seiner Gleichberechtigung mit dem europäischen Christentum. Die zweideutige Verbindung von Christentum und Kapitalismus verdamme die Armen der Erde dazu, ihre Armut im Namen des Christentums zu ertragen.



Die Überraschung des Kongresses war der einzige Vertreter der Ureinwohner Amerikas, AIBAN WAGUA, den der *Ökumenische Ausschuss für Indianerfragen in Amerika*, der seit 1974 besteht und sich aus berufenen Vertretern des Deutschen Katholischen Missionsrates und des Evangelischen Missionswerks zusammensetzt, eingeladen hatte. WAGUA, einer der etwa 45 000 Kuná, die in Panamá noch weitgehend autonom leben, ist den langen Weg aus seiner Volkskultur heraus ins katholische Priesterseminar gegangen. Er hat die Entfremdung von seiner Kultur selbst erfahren, schließlich sogar an der Gregoriana in Rom in Theologie promoviert und dann den beschwerlichen Weg zurück in seine Ethnie wieder angetreten. WAGUA wies darauf hin, daß nicht der Glaube an Jesus die einheimische Bevölkerung umgebracht habe, sondern die persönliche Interpretation dieses Glaubens durch die Konquistadoren und ihre Nachfolger. Das Evangelium sei oft eine Verteidigung des Glaubens für die Indios gewesen, aber seine schlechte Interpretation sei ihnen zum Unglück geworden. Die Unterscheidung zwischen einer geschichtlichen Religion und einer Naturreligion sei ein typisches Konzept der Weißen, mit dem sie ihre eigene Überlegenheit gegenüber den Indios auch religiös begründen.

WAGUA treibt narrative Theologie, wenn er davon erzählt, wie er zusammen mit zwei anderen Kuná-Priestern und zwei Nonnen seit etwa 5 Jahren versucht, das Kuná-Volk in geschwisterlicher Solidarität zu begleiten. Ausländische Missionare haben die Arbeit verlassen, weil sie sich in der Position von Erwachsenen gegenüber Kindern fühlten, die zwar berufsmäßig mit den Indios Mitleid hatten, weil sie sie als die Ärmsten unter der Bevölkerung betrachteten, die sich aber als die Überbringer der Heil schaffenden Religion fühlten. Deshalb konnte es von ihrer Haltung aus keinen interreligiösen Dialog geben zwischen dem, was sie als sich ausschließende Gegensätze betrachteten: Religion und Heidentum, Religion und Aberglauben, die sich wie Wahrheit und Irrtum unterscheiden.

Nachdem WAGUA und seine Freunde drei Jahre solidarisch unter ihren Volksgenossen gelebt hatten, öffneten sich die einheimischen Priester, die Ceilas, dem Gespräch. Nun finden regelmäßige öffentliche interreligiöse Dialoge statt, auch über das Gottesbild. Die Ceilas sagen:

Nach dem christlichen Gottesbild ist Gott einer und Geist. Nun, das ist Wahrheit, aber nur die halbe Wahrheit. Nach dem Kuná-Glauben ist Gott verheiratet. Das ist Wahrheit, aber nur die halbe Wahrheit. Für andere Völker verkörpert ein Baum die Gottheit. Auch das ist Wahrheit, aber nur die halbe Wahrheit. Wenn alle Gottesbilder der Menschheit zusammengenommen werden, werden wir eine annähernde Gottesvorstellung haben! Aber über eine Annäherung werden wir demnach nicht hinauskommen.

Das ist keine Relativierung des eigenen Gottesbildes, keine aufklärerische Toleranzidee, sondern eher eine Kontextualisierung des Gottesbildes. Denn wenn die Kuná Gott als Pava und Nana verehren, als Vater, der mit Nana, der Mutter Erde, verheiratet ist, dann prägt dieses Gottesbild die gesamte gesellschaftliche Struktur des Kuná-Volkes. Es garantiert die Gleichberechtigung der Geschlechter und die Achtung vor der Schöpfung, die Mitmenschlichkeit und die Ökologie.

Die Verbindung von Gotteserkenntnis und Ethik bei den Kuná läßt sich an der Vorstellung von „Pawigala“ verdeutlichen.

„Pawigala“ heißt „der Weg, über den Gott geschritten ist“. Wenn einer mit Gott spricht, nimmt ihn Pawa bei der Hand und führt ihn dorthin, wo Fischer vergeblich arbeiten und nichts fangen, wo ein Kind weint und keinen Trost findet. Wenn er dann ihren Schmerz mitempfindet, ist das Pawigala, „der Weg, über den Gott geschritten ist“. Wenn es aber nicht Pawa ist, mit dem er spricht, sondern eine Einbildung, wird er meinen, von Gott die Aufforderung zu hören: Spricht über mich! – eine bedenkenswerte Anfrage an unsere Theologie!



Die herrschende Kultur und Kirche bringen die Geschichte der einheimischen Völker zum Schweigen und bezeichnen ihre Religion als Fabeln und Mythen. Die Kuná sehen in ihrer Geschichte eine Kraft ihres traditionellen Glaubens, der jahrhundertelangen Widerstand gegen die Eroberer ermöglicht hat. Sie sagen, wenn die Kirche so lange geholfen hat, uns zu zerstören, sollte sie uns heute helfen, den Gott der Voreltern wieder zu entdecken, unsere Religion neu zu bewerten, damit wir in den neuen Konfliktsituationen mit Hilfe unserer Identität besser bestehen können.

Für WAGUA und seine Freunde stellt sich die missionarische Frage hier also so: Muß das christliche Gottesbild mit dem Absolutheitsanspruch „Gott ist einer, Gott ist Vater und Gott ist Geist“ in der Situation der Kuná gepredigt werden? Es geht dabei um die Frage, ob das Volk im Namen Jesu verfallen oder einig bleiben und überleben soll! Traditionell war die Kirche ein Mittel der staatlichen Zerstörung indianischer Völker. Jetzt geht es um die Frage, ob Kirche in einem Volk der Indios neu geboren werden möchte, einer Indio-Kirche, die dann in der lateinamerikanischen oder der europäischen Kirche nicht eine Mutter, sondern eine Schwester finden möchte!

Mission heißt in dieser Situation also nicht Bekehrung der Kuná, sondern Bekehrung der Christen zusammen mit dem Kuná zu dem Gott, der den Menschen stets unverfügbar bleibt. Hier bringen also Missionare den Mut auf, sich von den zu Missionierenden inspirieren zu lassen. Dadurch wird die ethnische Blindheit der eurozentrischen Mission überwunden.

### *Kirche und Menschenrechte in Lateinamerika*

Auch Kardinal Arns bot zum Thema *Kirche und Menschenrechte in Lateinamerika* persönliche Zeugnisse in Form narrativer Theologie, der eine tiefe theologische Reflexion vorausgegangen ist.

Bis 1975 haben kirchliche Stellen in Brasilien 1,5 Mill. Exemplare der biblisch kommentierten Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen verteilt, was in der Situation der Militärdiktatur fast als subversiv angesehen wurde. Dadurch hat das Volk schließlich begriffen, daß die Menschenrechte von allen verteidigt werden müssen, die Respekt vor anderen und vor sich selbst haben! Man muß es einmal von diesem ruhig, bescheiden und doch ungeheuer überzeugend wirkenden Franziskaner-Kardinal gehört haben, wie er sich drei Nächte in der ersten Hälfte der siebziger Jahre auf den Fluren des Folterzentrums in São Paulo aufgehalten hat und jeden Militär dort auf seine Verantwortung vor Gott angesprochen hat oder wie er nach 1979 1 Mill. Seiten Prozeßmaterial durch einen großen Wissenschaftlerstab, übrigens finanziert vom Ökumenischen Rat der Kirchen, durcharbeiten ließ, um daraus das Buch *Brasil nunca mais* (Brasilien, nie wieder!) über die Folterpraktiken zusammenstellen zu lassen, das dann kein Verlag zu drucken wagte. Nur die kirchliche Editora Vozes traute sich unter der Verantwortung von LEONARDO BOFF dann doch daran und hat bis heute 200 000 Exemplare verkauft!

Weil in Brasilien alle Laien umgebracht wurden, die sich für die Menschenrechte einsetzten, mußte ein Bischof diese Rolle des Verteidigers der Menschenrechte übernehmen. Heute gilt ARNS als der kirchliche Anwalt der Menschenrechte für ganz Lateinamerika. So haben ihn auch vor dieser Reise nach Europa 47 Menschen vom ganzen Kontinent, von Uruguay bis Mexiko aufgesucht.

Heute konstatiert ARNS die meisten Menschenrechtsverletzungen in Brasilien gegenüber Kindern. Allein im Staat São Paulo sterben von jeweils 1000 Kindern 632 vor der Vollendung des ersten Lebensjahres!



Der theologische Stellenwert der Menschenrechte kommt für ARNS darin zum Ausdruck, daß auf der Römischen Bischofssynode 1974 über die Evangelisierung der Welt ein brasilianischer Bischof ein Papier ausarbeitete, in dem die Menschenrechte als Kern des Evangeliums dargestellt wurden. PAPST PAUL VI. unterschrieb zum allgemeinen Erstaunen das Papier. Erst dann folgten auch die Bischöfe mit ihren Unterschriften. Auch auf der letzten Bischofssynode über Versöhnung wurde wieder ein Papier über die Menschenrechte im Stile der Enzyklika *Pacem in terris* verfaßt. Darin wird zu den Stichworten Gerechtigkeit, Wahrheit und Freiheit u. a. ausgeführt:

I. Entsprechend den Zeichen der Zeit werden drei Forderungen der *Gerechtigkeit* erhoben: 1. Die neuen Nationen dürfen an der Schuldenkrise nicht zugrunde gehen; 2. die Arbeiter in der ganzen Welt müssen gerecht bezahlt werden; 3. die Rolle der Frau in Gesellschaft und Kirche muß aufgewertet werden.

II. *Wahrheit*: Die Menschenrechte können nicht durchgesetzt werden, wenn nicht der Wahrheit Gehör verschafft wird. Zur Wahrheit gehört es, daß unbezahlbare Schulden nicht eingefordert werden können und daß nach der US-Statistik in den Vereinigten Staaten für dieselben Arbeiten achtmal soviel bezahlt wird wie in Brasilien. Das bedeutet, daß für jeden Arbeiter, der in den USA entlassen wird, in Brasilien acht Arbeiter für Industrien arbeiten, die Blutsaugern gleichen!

Nach § 3 des Handbuchs der Inquisition sollte die Wahrheit durch Folter erpreßt werden. Glücklicherweise hat sich die Kirche weiter entwickelt und in der Konzilskonstitution *«Gaudium et spes»* festgestellt, daß Folter in höchstem Grade gegen die Ehre Gottes verstößt! ARNS stellte fest: „Man erfährt die Wahrheit nie über Folter.“ Und: „Wenn jemand einmal foltert, wird er verwirrt sein. Wenn jemand viermal foltert, wird er weiter foltern.“

III. Es geht nicht um die liberale *Freiheit*, die alles laufen läßt, sondern um jene Freiheit, die allen die Freiheit garantiert, d. h. Freiheit und Liebe. Dazu gehört z. B. die Freiheit zu gewaltlosen Streiks, die von allen Diktaturen Lateinamerikas unterdrückt wird.

ARNs christliches Engagement für die Menschenrechte läßt sich in seinem Wort zusammenfassen: „Wenn jemand gegen die Menschenrechte vorgeht, geht er gegen Gott vor.“ Sein Hinweis: „Man muß den Armen in die Augen sehen“, bedeutet im Klartext: solange europäische Kirchen und Theologen nicht bereit sind, die „vorrangige Option“ für die Armen, die die katholische Kirche und inzwischen auch manche evangelische Kirche Lateinamerikas getroffen hat, nachzuvollziehen und mitzutragen, wird der Dialog mit Lateinamerika auf unserer Seite letztlich an ungenügender Treue zum biblischen Zeugnis und mangelndem Verständniswillen scheitern.

Marburg

Hans-Jürgen Prien



**Daneel, Inus:** *Quest for Belonging. Introduction to a study of African Independent Churches* (Mambo Occasional Papers. Missio-Pastoral Series 17) Mambo Press/Gweru (Zimbabwe) 1987; 310 S. + 16 Bildtafeln.

DANEEL ist uns aus den ersten beiden Bänden von *Old and New in Southern Shona Independent Churches* (1971 und 1974 – auf die angekündigten drei weiteren Bände warten wir noch) als ein hervorragender Feldforscher auf dem Gebiet der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) bekannt. Sein neues Buch hat uns um so mehr enttäuscht. Zwar ist es zügig geschrieben, anschaulich illustriert und mit guten Registern versehen. Aber die Verhältnisse spiegeln noch die Zeit vor der Unabhängigkeit Zimbabwes wider und der Verfasser muß die AUK noch gegen den falschen Verdacht von Synkretismus und Messianismus, der vor 15 Jahren gegen sie ausgesprochen wurde, verteidigen. Dagegen ist die gegenwärtige missionswissenschaftliche Diskussion mit keinem Wort aufgenommen worden. Wir können uns das nur so erklären, daß dieses Manuskript jahrelang in der Schublade gelegen hat und nun mit einigen Ergänzungen in den Druck gegangen ist. Für diese Annahme spricht auch, daß von den 122 Titeln der Bibliographie nur 8 nach dem Jahre 1975 datieren (davon 6 von DANEEL selber), und kein Titel mehr seit 1982 auftaucht. Außerdem hat DANEEL inzwischen schon wieder einen guten Aufsatz veröffentlicht (*Towards a Theologia Africana? The Contribution of Independent Churches to African Theology*, in: *Missionalia* 12 [1984] 64–89), der auch auf neuere Literatur Bezug nimmt.

Dieser Vorbehalt muß vorangestellt werden, um keine falschen Erwartungen zu erwecken. Auch hält das Buch nicht, was der Untertitel verspricht, nämlich eine Einleitung in das Studium der AUK zu sein. Die ersten 100 Seiten versuchen, einen Studienführer der Universität von Südafrika aus der Sicht des Feldforschers zu überarbeiten, und das bleibt ohne Perspektive. Danach zieht DANEEL sich dann auf vertrautes Terrain zurück und faßt die Ergebnisse seiner Feldforschungen im damaligen Rhodesien (1965 bis 1967) gestrafft zusammen, wobei er durch Vergleiche mit Forschungen in andern Teilen Afrikas die gemeinsamen Grundzüge der AUK von ihren lokalen Varianten abzusetzen sucht.

In diesem Teil vermittelt DANEEL Einsichten in die wirtschaftlichen und politischen Verhaltensweisen der AUK, in ihre Leistungsstrukturen und ökumenische Zusammenarbeit, und in ihr Glaubensleben, das einfühlend aus der Transformation von Hochgott- und Ahnenverehrung durch die christliche Verkündigung interpretiert wird. Diese „anpassungsfähige Umgestaltung“ ist auch der Tenor der abschließenden *Theologischen Überlegung*. Allein die Daten dieser Feldforschung machen das Buch noch heute lesenswert und rechtfertigen den Titel *Auf der Suche nach Zugehörigkeit*.

Stuttgart

Hans-Jürgen Becken

**Deelen, Godfried / Gohla, Hans Peter** (Hrsg.): *Das Leben teilen. Basisarbeit lateinamerikanischer Christen in Selbstzeugnissen, Reportagen und Interviews* (Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen 21), Matthias Grünewald-Verlag/Mainz, Chr. Kaiser Verlag/München 1987; 172 S.

In einer Sammlung von ausgewählten, übersetzten Beiträgen aus schwer zugänglichen Zeitschriften und Zeitungen sowie in einigen Originalbeiträgen lassen die Misereor-Mitarbeiter DEELEN und GOHLA engagierte Bischöfe, Priester und Ordensleute aber auch Sozialarbeiter, Religionssoziologen und Journalisten zu Wort kommen, die



als Wortführer der Armen Zeugnis geben von dem spannungsreichen Aufbruch in der lateinamerikanischen Kirche und Theologie. Die narrativen Schilderungen gewähren einen authentischen Einblick in den gesellschaftlichen und pastoralen Kontext, in dem Leben und Glaube geteilt werden und die Befreiungstheologie ihre Wurzeln hat.

Aachen

Hermann Janssen

**Frenz, Albrecht / Punnamparambil, José** (Hrsg.): *Bote zwischen Ost und West, Dr. Hermann Gundert Welt-Malayalam-Konferenz, Referate des Seminars über Dr. Hermann Gundert (Berlin, 1. – 5. 10. 1986)*, Süddeutsche Verlagsgesellschaft/Ulm 1987; 56 S.

Es macht den Reiz dieser Schrift aus, daß Fachleute aus Indien (Kerala) und dem Westen zu Wort kommen und von unterschiedlichen religiösen und kulturellen Prägungen her die einzelnen Aspekte des Wirkens von HERMANN GUNDELT (1814–1893, davon 1836–1859 in Südindien) als Sprachforscher im Bereich der Malayalam-Sprache – eine der dravidischen Sprachen Südindiens – als Historiker, als Übersetzer und Publizist, als Schulmann und bei alledem als Missionar vor dem Leser entfalten. Dabei wird neben GUNDELT auch der Jesuit JOHANN ERNST HANXLEDEN (1681–1732) gewürdigt (S. 17).

Was missionstheologisch HERMANN GUNDELT'S Bedeutung heute unterstreicht, ist dies, daß er, im pietistischen Erbe verwurzelt, als Mitarbeiter der Basler Mission das Evangelium in der jungen Missionskirche verkündigend, eine Weite des Horizonts besaß, die ihm in der Berührung mit der östlichen Geisteswelt das Erbe der christlichen Mystik zu neuer Bedeutung erweckte (S. 20). Gerade diese Seite HERMANN GUNDELT'S, der in der Auseinandersetzung mit östlichem Kulturgut an die Wurzeln geführt wird, die uns mit den Menschen des Ostens verbinden können, wird heute zunehmend wichtig. Beim Interesse, auf das östliche Denken im westlichen Kulturkreis stößt, trifft man einerseits auf unbeschränkte Übernahme alles Östlichen und auf der anderen Seite auf ängstliche und strikte Abgrenzung.

In diesem Zusammenhang ist der Beitrag der indischen Germanistin ANNAKUTTY V. K. hilfreich (S. 51ff). Unter dem Titel „Hermann Gundert – Der Magier und sein Erbe“ beschreibt sie den Einfluß, den dieser auf seinen Enkel, den Dichter HERMANN HESSE, gehabt hat und wie dieser auf seine Weise den geistigen Brückenschlag zwischen Ost und West gesucht hat. Wer sich die lohnenswerte Aufgabe einer intensiveren Beschäftigung mit HERMANN GUNDELT stellt, sei hingewiesen auf die von ALBRECHT FRENZ herausgegebenen drei Bände: HERMANN GUNDELT, *Schriften und Berichte aus Malabar*; HERMANN GUNDELT, *Tagebuch aus Malabar (1837–1859)* und HERMANN GUNDELT, *Calwer Tagebuch (1859–1893)*.

Schorndorf

Reinhold Wagner

*Das Heilige Rußland. 1000 Jahre Russisch-Orthodoxe Kirche*, Herder/Freiburg-Basel-Wien 1987; 280 Seiten mit 116 Farbbildern, zahlreichen Abbildungen, Übersichten und Karten.

1988 feiert die Russisch-Orthodoxe Kirche ihr tausendjähriges Bestehen – wahrlich ein Grund mitzufeiern! Das vorliegende Buch ist eine kostbare Gabe zum Fest, ein würdiges Geschenk, mit dem der Kirche Rußlands gratuliert werden kann. Zugleich bietet es Gelegenheit, sich tiefer mit der russischen Kirche, ihrer Geschichte, ihrer Liturgie und ihrer Kunst bekannt zu machen. Gediegene Beiträge unterrichten über



Vergangenheit und Gegenwart, führen ein in die uns vielfach fremde Welt östlicher Liturgie, der Ikonenfrömmigkeit, des Kirchengesangs und der Volksfrömmigkeit. Angefügt ist eine synoptische Tabelle, die russische Geschichte, Religion und Kunst in Beziehung zur übrigen europäischen Geschichte setzt. Worterklärungen und Literaturhinweise sind hilfreich.

Einen besonderen Genuß bereiten die herrlichen Farbbilder, die aus der Veröffentlichung einen wertvollen Bildband, ein hervorragendes Kunstbuch machen.

Das ökumenische Anliegen des Jubiläums und des Buches unterstreichen die Vorworte, die der Patriarch von Moskau, der Präsident des Außenamtes der EKD und der Erzbischof von München geschrieben haben. Sie machen Mut, die ökumenischen Unternehmen weiterzuführen.

Einer missionswissenschaftlichen Zeitschrift wird man es nicht verargen, wenn sie auf ein diesbezügliches Defizit hinweist. Die Russisch-Orthodoxe Kirche hat eine reiche Geschichte der Ausbreitung des christlichen Glaubens. Sie wird durch das Kapitel „Der Weg der russischen Kirche in den letzten drei Jahrhunderten“ nicht abgedeckt; erst recht nicht durch das einzige erwähnte Beispiel „Russischer Mission“: INNOKENTIJ VENIAMINOV (S. 195–198). Die Berücksichtigung dieser Geschichte wäre insofern von besonderer Bedeutung, als sie deutlich macht, daß der Glaube aus sich heraus Kraft besitzt, sich auszuweiten – daß zum andern überwiegend „Geist-Getriebene“ das Evangelium als Glaubensboten verkündet haben, nicht so sehr autoritär „Gesandte“ = „Missionare“. Dieser Begriff taucht erst unter PETER D. GR. auf und macht diese „Mission“ verdächtig als Mittel zu politischen Zielen. – Unter dem Gesichtspunkt „Mission“ lassen auch die Literaturhinweise zu wünschen übrig (S. 277–279). Leider fehlt auch ein Verzeichnis der Abbildungen.

Münster

Josef Glazik

**Kirchberger, Georg:** *Neue Dienste und Gemeindestrukturen in der katholischen Kirche Indonesiens* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn) Steyler Verlag/St. Augustin 1986; 255 S.

Nach einer Darstellung der Lage der katholischen Kirche im geschichtlichen, kulturellen, religiösen und politischen Kontext Indonesiens werden in der Dissertation die Überlegungen und Bemühungen um neue Gemeindestrukturen und Dienste/Ämter in der indonesischen Ortskirche dokumentiert. Die pastorale Notsituation, vor allem der Priestermangel, als auch die Neuorientierung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanum drängen die indonesischen Bischöfe und Theologen in den siebziger Jahren, eine Differenzierung des Priesteramtes und der Laiendienste vorzuschlagen. Deutlich wird dabei die Konzentration auf die Pastoral in Basisgemeinden und die Entwicklung neuer Dienste „unterhalb des Presbyteramtes“.

Es wird nicht verschwiegen, daß die indonesische Basispastoral wegen ihrer Einführung durch die Hierarchie und wegen des paternalistischen Führungsstils vieler Priester für die Laien zunächst wenig motivierend war. Diese Schwierigkeiten führen zur Erörterung der Frage, wie die hierarchische Leitung und die gemeinsame Verantwortung der Christen für den Dienst und den Auftrag der Kirche zusammenspielen. Eine einseitige Betonung der Basis, die das Reden von der Kirche in Indonesien beherrscht, hat problematische Auswirkungen auf das Kirchenverständnis, auf das Priesterbild und auf das liturgische Leben. Vf. schlägt deshalb vor, daß die tatsächliche Verlebendigung des gemeinsamen Glaubenslebens der Gemeinden prioritäre Bedeutung haben sollte. Dies könnte nach einer Motivationsklärung erreicht werden durch die Aufgliederung der Pfarreien in überschaubare Einheiten und durch eine enge



Zusammenarbeit von Priestern und Laien. Die verantwortliche Stellung des Pfarrers ist unaufgebar für die Integrierung der Gemeinde, besonders dann, wenn der Hirtendienst einem Rat von geweihten Presbytern übertragen werden soll.

Die Lektüre der kritischen Evaluation und der ausgewogenen Überlegungen kann über Indonesien hinaus realistische Impulse für eine vergleichende Pastoral der basiskirchlichen Entwicklungen in anderen Ortskirchen vermitteln. Der Rezensent möchte deshalb anregen, daß Vf. seine Dissertation auch in andere Sprachen übersetzt oder daß wenigstens ein zusammenfassender Beitrag in einigen wichtigen theologischen Zeitschriften Asiens, Afrikas und Lateinamerikas veröffentlicht wird.

Aachen

Hermann Janssen

**Lederle, Matthew:** *Christian Painting in India through the Centuries*, mit einem Vorwort von Jyoti Sahi, Bombay o. J. [1987], 102 Seiten mit 63 farbigen und 11 schwarzweißen Reproduktionen. (Gebunden mit Schutzumschlag, 50 DM, Heras Institute of Indian History and Culture, St. Xavier's College, Bombay, 400 001 India)

MATTHÄUS LEDERLE S.J. (1926–1986), geborener Deutscher und Wahlinder (1965 Annahme der indischen Staatsbürgerschaft) hat sich seit 1951 für den interreligiösen Dialog und die Inkulturation des Christentums in Indien engagiert. Sein besonderes Interesse galt der indischen christlichen Kunst, die er durch das Publikumszentrum *Art India* in Pune einer breiten Öffentlichkeit zugänglich machte.

Die überwiegend guten Kunstreproduktionen stammen bis auf 12 aus unserem Jahrhundert und werden hier erstmalig in Buchform veröffentlicht. Sie zeigen, daß sein Lebensziel zu einem guten Teil erreicht ist, denn die Werke sind nicht *l'art pour l'art*, sondern Ausdruck des persönlichen Glaubens der Künstler bzw. nichtchristliche Künstler zeigen, was ihnen am christlichen Glaubens wichtig geworden ist. Die Bilder laden ein zur Meditation, zum Gespräch über den Glauben. Sie sind Teil der Indigenisierungsbestrebungen der indischen Christenheit und sind sozusagen „gemalte Theologie“.

JYOTI SAHI, der durch seine zwei von Misereor herausgegebenen Hungertücher bei uns eine starke Verbreitung erfahren hat, ist gleichzeitig auch der bekannteste indische lebende christliche Künstler. Er schreibt in seinem Vorwort, daß LEDERLE „art as an expression of an Indian spirituality“ sah, so wie er selbst. Aus diesem Kontext ist auch die Motivwahl zu verstehen, bei der Christusbilder (21mal), Maria mit Jesus, häufig als Madonnen- oder Weihnachtsmotiv (22mal) den Hauptanteil stellen. Wenn auch in Stil und Ausführung ganz anders, so erinnern Themen und Funktion dieser Bilder sehr stark an die Ikonen der Ostkirche, die „Tore zum Himmel sind“. Es überwiegen klare Linienführung und gegenständliche Darstellungsweise. Leider wird im Text nicht mit Hinweisen auf die Abbildungen gearbeitet, so daß erst im Index festgestellt werden kann, wo der von LEDERLE besprochene Künstler abgebildet ist. Auch fehlen nähere Angaben zu den abgebildeten Werken wie: Entstehungsjahr, Größe, Material, jetziger Aufenthaltsort.

Der Textteil besteht aus drei Vorträgen, die LEDERLE 1984 im Heras Institut zur Geschichte der indischen christlichen Malerei gehalten hat. Überraschenderweise beginnt er in Kerala mit Kreuzen und Architektur, kommt dann nach Goa, wo im 16. Jahrhundert durch die Ankunft der Portugiesen eine ausführliche Begegnung mit westlicher christlicher Kunst stattfindet.

Moghulminiaturen mit christlichen Themen zeigen, daß die ersten Versuche, christliche Kunst im indischen Stil zu gestalten, von Nichtchristen ausgeführt wurden (S. 55, Abb. S. 14 u. 15).



Die moderne Zeit beginnt für ihn mit der Ankunft der Briten in Indien. Er bespricht christliche und nichtchristliche Künstler, die sich christlichen Themen zugewandt haben, besonders (Anzahl der Reproduktionen in Klammern) ANGELO DA FONSECA 1910–1967 (5), Sr. GENEVIEVE (4), Sr. CLAIRE (6), FRANK WESLEY (7), JYOTI SAHI (5). Das posthum herausgegebene Buch hat in erfreulicher Weise eine Brückenbaufunktion, indem es uns einerseits einen Einblick in indisches christliches Kunstschaffen gibt, uns andererseits im Glauben anspricht wie den Inder selbst.

Die gute Bibliographie und der Namensindex laden zur weiteren Beschäftigung mit dem Thema ein.

Bochum

Gudrun Löwner

**Mesters, Carlos:** *Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkursus aus Brasilien für uns.* Band 1 und Band 2, Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz, Chr. Kaiser Verlag/München 1983, 112 bzw. 167 S.

Aus seiner Arbeit mit etwa 700 Bibelgruppen in der Erzdiözese Belo Horizonte, Brasilien, hat der niederländische Karmelit und Exeget eine Methode entwickelt, in der die existentiellen Anliegen der brasilianischen Kleinbauern im Lichte der Heiligen Schrift zur Sprache kommen. Es geht also nicht um eine Anwendung der Bibel für das Leben, sondern um eine ständige Wechselwirkung von Leben und Bibel. Die fünf Einheiten der vierzig Anleitungen für die Bibelarbeit sind: „Die Weisheit des Volkes“, „Die Gleichnisse“, „Die Bergpredigt“, „Die Person Jesu Christi“ sowie „Ein neuer Himmel und eine neue Erde“.

Es werden existentielle und exegetische Informationen vermittelt aber auch praktische Hinweise für den Umgang mit der Heiligen Schrift in Gruppen. Wie das afrikanische Modell des „Bibel-Teilens“ (Werkheft für Gruppen in der Gemeinde. MISSIO, Aachen 1986) geben auch die brasilianischen Erfahrungen konkrete Anregungen für Gruppen in unseren Pfarrgemeinden.

Aachen

Hermann Janssen

*Anschriften der Mitarbeiter dieser Ausgabe:* Prof. Dr. Felix Wilfred, St. Paul's Seminary, P.O. Box 36, Tiruchirapalli-620001, Indien · Dr. Thomas Mooren OFM Cap, St. Paul's University, Institute of Mission Studies, 175 rue Main, Ottawa, Ontario, K1S1C 3, Kanada · Dr. Joseph G. Healey M.M., Maryknoll Language School, P.O. Box 298, Musoma, Tansania · Prof. Dr. Hans-Jürgen Prien, Universität Marburg, FB Evangelische Theologie, Lahntor 3, D-3550 Marburg



Die vorliegende Ausgabe der ZMR ist dem Thema *Evangelisierung in Indien heute* gewidmet. Der Leser, der einen einführenden historischen Überblick wünscht, sei auf einen früheren Beitrag der ZMR, den Artikel von M. PAIKADA, *Kirche in Indien und Inkulturation*, ZMR 71 (1987) 200–218, verwiesen. Dort finden sich auch die zum näheren Verständnis der indischen Christenheit erforderlichen Informationen über das Verhältnis der lateinischen und der orientalischen Kirchen zueinander und über deren unterschiedliche Inkulturationsbemühungen.

Die Hauptbeiträge dieses Themenheftes stammen aus der Feder von P. DR. HANS STAFFNER SJ (*Evangelisierung in Indien heute. Ist es möglich, ein christlicher Hindu zu sein?*), von P. DR. STEPHEN FUCHS SVD (*Die Evangelisierung der Urstämme Vorderindiens*) und von DR. FELIX WILFRED (*Weltreligionen und christliche Inkulturation*).

HANS STAFFNER, geb. 1909 in Nordtirol, ging 1934 als Mitglied der Gesellschaft Jesu (Süddeutsche Provinz) nach Indien und dozierte über 30 Jahre lang in Poona Systematische Theologie. Über mehrere Amtsperioden war er Rektor des De Nobili College und der Philosophisch-Theologischen Fakultät Jñāna-Deepa Vidyapeeth. Zwölf Jahre lang leitete er auch das National Catechetical Centre of India. Nach seiner Emeritierung war er einige Jahre lang Missionsoberer des Ahmednagar District, wo er heute als Rektor der Dnyanamata High School und Junior College in Sangamner wirkt. Vertraut mit der klassischen und modernen religiösen Literatur Indiens und aus engen persönlichen Beziehungen mit vielen religiös und kulturell führenden Hindus hat sich P. STAFFNER stets um eine Synthese von Christentum und Hinduismus bemüht und programmatisch die Möglichkeit eines christlich gelebten Hinduismus entwickelt. Seine jüngsten Publikationen sind: *Significance of Jesus Christ in Asia* (Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1985); *Jesus Christ and the Hindu Community* (Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1988).

STEPHEN FUCHS, geb. 1908 in Österreich, Diözese Graz-Seckau, wurde 1934 in St. Gabriel, Mödling, zum Priester in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes geweiht. Im selben Jahr ging er nach Indien, wo er unter christlichen Harijans und Stämmen in Zentralindien tätig war. Aufgrund seines Interesses für den traditionellen Glauben der indischen Stämme und Kasten begann er zuerst Studien unter den Balahi, einer unberührbaren Weberkaste im Nimar Distrikt des Staates Madhya Pradesh, und später unter den Kordu, Gond und Baiga im östlichen Madhya Pradesh. Nach dem Zweiten Weltkrieg studierte er in Wien Ethnologie und Anthropologie, promovierte dort im Jahre 1950 und kehrte nach Indien zurück. Für vier Jahre war er als Professor für Ethnologie am St. Xavier's College in Bombay tätig, danach an verschiedenen katholischen Institutionen in ganz Indien. 1961/62 nahm er eine Gastprofessur für Ethnologie und Indische Philosophie an der San Carlos University, Cebu City, Philippinen, wahr. Seit 1967 ist er Direktor des Institute of Indian Culture in Bombay. Er ist Autor mannigfacher Monographien über indische Kasten und Stammeskulturen sowie allgemeiner ethnologischer und reli-



gionswissenschaftlicher Abhandlungen. Sein neuestes Werk erschien 1988 unter dem Titel: *The Korkus of the Vindhya Hills* (New Delhi 1988).

FELIX WILFRED, geb. 1948 in Südindien, Staat Tamilnadu, studierte von 1965–1976 in Rom und erwarb ein Lizentiat in Philosophie und Doktorat in Theologie. Seit 1977 ist er als Professor für Systematische Theologie am St. Paul's Seminary, Tiruchirapalli, tätig. Er ist Mitglied der Internationalen Theologenkommission, theologischer Berater der Katholischen Indischen Bischofskonferenz und Mitglied des Theological Advisory Committee der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC). Als Gastprofessor war er tätig am Chair of Christianity/Universität Madras, Vidyajyoti/Theologische Fakultät in Delhi, Jñāna-Deepa Vidyapeeth/Theologische Fakultät in Poona, Morning Star College/Calcutta, Sacred Heart Seminary/Madras, Lumen Institute of Theology/Tindivanam, Theologische Fakultät der Universität Münster und Theologische Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen. Seine zahlreichen Veröffentlichungen betreffen in erster Linie die Ekklesiologie, darunter zuletzt: *The Emergent Church in a New India* (Tiruchirapalli 1988). Sein Beitrag in dieser Ausgabe der ZMR wurde ursprünglich als Referat gehalten auf der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission 1987, die sich mit der Thematik der Inkulturation befaßte.

Die „Kleinen Beiträge“ von HANS WALDENFELS, PETER SCHREINER, ESTHER FIHL und JOSEF WOHLMUTH befassen sich – vorrangig in Form von Literaturberichten – mit verschiedenen Bereichen des Dialogs und den damit zusammenhängenden theologischen Herausforderungen.

Der Bericht „*Communicatio in sacris*“. *Ein Seminar über das Selbstverständnis der Kirche im religiösen Pluralismus Indiens*“ wurde von JOSEPH NEUNER SJ eingebracht, der ebenfalls über 30 Jahre lang Professor für Theologie am Jñāna-Deepa Vidyapeeth in Poona war und sich besonders mit Fragen der Christologie im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen befaßt hat. Das Forschungsseminar, von dem hier berichtet wird, fand im Auftrag der Indischen Bischofskonferenz statt zur Erarbeitung von Richtlinien für die interreligiöse Ökumene.

*Erste Schritte zu einer indischen Christologie* lautet schließlich der Titel eines Konferenzberichtes, der von GEORG EVERS, Mitarbeiter des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e. V., aus Madras mitgebracht wurde. Dort fand als erste Veranstaltung einer Reihe von Werkstattgesprächen ein Seminar indischer Theologen statt, dessen Verlauf Einblick gibt in den Prozeß der theologischen Inkulturation in Indien.

Allen Mitarbeitern am Themenheft sei für ihre Bemühungen herzlich Dank gesagt seitens der Redaktion und der Herausgeber der ZMR.

Aachen

Thomas Kramm



## EVANGELISIERUNG IN INDIEN HEUTE

### IST ES MÖGLICH, EIN CHRISTLICHER HINDU ZU SEIN?

von Hans Staffner

Die Evangelisierung in Indien ist zu einem fast vollständigen Stillstand gekommen. Nur unter einigen Stämmen der Ureinwohner, den *Adivasi*, gibt es noch eine Bewegung zum Christentum hin und in einigen Gegenden, wo die Lage günstig ist, gibt es einige Bekehrungen.

Für diesen Stillstand sind hauptsächlich zwei Gründe verantwortlich: Für die Mitglieder der höheren Kasten war es schon immer schwer, Christen zu werden, nicht aus religiösen, sondern aus sozialen Gründen. Viele Inder lieben Christus, aber sie können sich nicht taufen lassen. Die Christen in Indien sind nämlich zu einer Gesellschaft geworden, die kulturell, sozial und juristisch von der Hindu-Gesellschaft verschieden ist. Sich taufen lassen würde heißen, von einer sozialen Gemeinschaft (community) in eine andere überzutreten, und dieser Schritt ist sehr schwierig. Es gibt darum in Indien recht zahlreiche „nicht getaufte Christgläubige“.

Für die niedrigen Kasten, den früheren „Unberührbaren“ bringt die Taufe große finanzielle Nachteile. Die Regierung gibt nämlich den niedrigen Kasten, den sogenannten Scheduled Castes, sehr große finanzielle Hilfe, wenn aber einer Christ wird, kann er diese Hilfe nicht weiter beanspruchen.

Beide Schwierigkeiten könnten in etwa gelöst werden, wenn es möglich wäre, Christ zu werden ohne aufzuhören, ein Mitglied der Hindu-Gemeinschaft zu sein, wenn es möglich wäre, ein christlicher Hindu zu sein.

#### 1. Historische Gründe für die Absonderung der Christen

Als die Portugiesen nach Indien kamen war es der König von Portugal, nicht der Papst, der die Missionierung leitete. Der König finanzierte die Mission. Das Ziel der Regierung war, die Inder nicht nur zu Christen, sondern zu Portugiesen zu machen. Sie gaben den Neubekehrten nicht nur portugiesische Namen und Kleidung, sondern brachten ihnen auch europäische Sitten bei. Die Landessitte verbietet es Indern, Rindfleisch und Schweinefleisch zu essen und alkoholische Getränke zu trinken. Leute, die so etwas tun, werden von den Hindus zutiefst verachtet und aus der Hindu-Gemeinschaft ausgeschlossen. Ein Grund, warum den Neubekehrten bei der Taufe Rindfleisch und Wein gegeben wurde, war zu verhindern, daß sie in den Hinduismus zurückfallen könnten. Auch manche andere Hindu-Gewohnheiten haben die Neubekehrten mit europäischen Gewohnheiten vertauscht. So kam es dazu, daß die Christen in Indien eine Gemeinschaft wurden, die kulturell und sozial von den Hindus sehr verschieden ist. Und da viele von diesen westlichen Gewohnheiten den Indern ein Greuel sind, wurden die Christen verachtet. Sich der christlichen Gemeinschaft anzuschließen, wurde fast unmöglich, zumal in Gebieten, die nicht unter portugiesischer Herrschaft standen.



Auch in Goa kam die Bekehrungsbewegung nach einiger Zeit zum Stillstand. Kaum ein Drittel der Bevölkerung Goas ist katholisch.

In manchen Gegenden Indiens unterscheiden sich Christen kulturell kaum von den Hindus, aber die Idee hat sich festgesetzt: Christsein heißt: Rindfleisch essen, Alkohol trinken und sittlich lax sein. Christwerden gilt darum als eine Schande. Wenn auf der Bühne jemand als Christ bezeichnet werden soll, drückt man ihm eine Schnapsflasche in die Hand. „Getauft werden“ wird in indischen Sprachen als „verunreinigt werden“ übersetzt. Vor einiger Zeit sagte mir ein Hindu: „Warum bemüht ihr euch denn so viel mit Bekehrungen? So viele Leute werden ja von selber Christen. Mehr und mehr Leute kleiden sich europäisch, essen Rindfleisch, trinken Wein und tanzen westliche Tänze.“

Eines der größten Hindernisse zur Bekehrung besteht darin, daß die Christen jetzt ein von den Hindus verschiedenes Zivilrecht haben. Durch die Taufe wird der Konvertit rechtlich von seiner Familie getrennt und von der Erbschaft ausgeschlossen. Das kam folgendermaßen zustande: Als die Muslime Indien eroberten, brachten sie ihr eigenes islamisches Zivilrecht mit, konnten das islamische Recht der Hindu-Bevölkerung aber nicht aufzwingen. So kam es, daß in Indien in bezug auf Erbschaft und Eigentum kein nationales, für den ganzen Staat gültiges Recht existiert. Die Muslime haben das islamische Recht, die übrige Bevölkerung das herkömmliche „Hindu-Recht“. Man nennt das in Indien „personal law“. Das Strafrecht ist für alle Bevölkerungsgruppen gleich.

Als die Engländer die Regierung übernahmen, wollten sie zuerst das englische Recht einführen, merkten aber bald, daß das englische Recht den indischen Verhältnissen nicht angepaßt ist. Sie folgten darum der Regel, die von den Mogul-Kaisern eingeführt worden war, und richteten die Muslims nach dem islamischen Recht und die anderen Inder nach dem herkömmlichen Recht, das den Namen „Hindu-Recht“ erhielt. Im Jahre 1781 hat das englische Parlament diese Vorgangsweise approbiert.

Bald kam die Frage auf, ob Konvertiten weiterhin unter dem Hindu-Gesetz bleiben. Im Jahre 1863 wurde diese Frage der höchsten britischen Instanz, dem Privy Council, vorgelegt. Lord Kingsdown gab folgenden Bescheid kund: Der Konvertit könne wählen, ob er unter dem Hindu-Recht bleiben wolle oder nicht. „Upon the conversion of a Hindu to Christianity the Hindu law ceases to have any continuing obligatory force upon the convert. He may renounce the Hindu law by which he was bound, as he renounced his old religion, or, if he thinks fit, he may abide by the old law, notwithstanding he has renounced the old religion.“ Als Grund für diese Entscheidung hat er angegeben, daß Christus kein Zivilrecht gepredigt habe und Christen dem in ihrem Land gültigen Recht entsprechend leben können.<sup>1</sup>

Bald erkannten die Engländer die Notwendigkeit, für die in Indien ansässigen Europäer und Anglo-Inder auch ein eigenes Recht zu erlassen. Im Jahre 1865 proklamierten sie den „Indian Succession Act“, durch den das englische Recht auf Indien übertragen wurde. Alle Hindus und Muslims wurden von diesem Gesetz ausgenommen, Buddhisten, Sikhs, Jains rechtlich



den Hindus gleichgestellt. Die indischen Christen wurden in diesem Akt nicht erwähnt. Einige von ihnen, die sich den Engländern soweit wie möglich angleichen wollten, waren bereit, das englische Recht anzunehmen, andere wollten unter dem herkömmlichen Recht bleiben. Den indischen Christen wurde die Wahl gelassen unter dem herkömmlichen Recht zu bleiben oder englisches Recht anzunehmen. Nach Sektion 332 des „Indian Succession Act“ brauchten Leute, die unter dem herkömmlichen Recht bleiben wollten, nur eine dementsprechende Eingabe zu machen. Die Katholiken der Provinz Coorg und eine Anzahl der Stämme der Ureinwohner machten eine solche Eingabe und sind noch heute unter dem „Hindu-Recht“. Die meisten Christen haben sich aber nicht gerührt und kamen so unter englisches Recht.

Bis vor kurzem konnten einzelne Christen darauf bestehen, daß sie nur den christlichen Glauben angenommen haben, aber rechtlich Mitglieder der Hindu-Gesellschaft geblieben seien. In Fällen, in denen ihre Kaste bezeugte, daß die Neu-Christen noch zu ihnen gehörten, haben Richter solche Christen als zum Hindu-Recht gehörig betrachtet. Da dies zu einer rechtlichen Unsicherheit führte, besteht der höchste Gerichtshof darauf, daß auf alle, die sich taufen lassen, der „Indian Succession Act“, also englisches Recht allein anwendbar sei. So ist es dazu gekommen, daß die indischen Christen ein Zivilrecht haben, das vom herkömmlichen Recht, dem Hindu-Recht, verschieden ist.

Die Taufe hat somit in Indien sehr tiefgehende rechtliche Folgen: Der Konvertit wird rechtlich von seiner Familie getrennt und wird unfähig, von seinen Hindu-Verwandten irgend etwas zu erben. Das ist einer der Gründe, warum die Ausbreitung der christlichen Religion in Indien praktisch unmöglich ist: die Taufe wird nicht als ein religiöses Bekenntnis erfahren, sondern als Zeichen eines Übertritts in eine andere soziale Gemeinschaft, die von der Hindu-Gemeinschaft kulturell und rechtlich getrennt ist. JULIAN SALDDANHA gibt in seinem Buch *Conversion and Indian Civil Law* eine sehr gute Darstellung der rechtlichen Lage.<sup>2</sup>

Ich habe viele Hindus getroffen, die täglich das Neue Testament oder die Nachfolge Christi lesen. Wenn ich sie fragte: „Da sie Christus so lieben, warum werden sie dann nicht Christ?“ war die Antwort immer: „Kann ich denn nicht Christus lieben ohne meine Gemeinschaft (community) zu wechseln?“ Ein hochstehender Brahmane in Poona sagte mir vor kurzem: „Die meisten meiner Freunde in Poona sind praktisch Christen, wir lesen das Neue Testament, wir feiern Weihnachten; aber natürlich wir können uns nicht taufen lassen, sonst würden wir ja unsere Gemeinschaft (community) ändern.“ Ein weitbekannter Hindu-Professor, Dr. RAOSAHEB KASBE, sagte mir neulich: „Wenn das Christentum als Religion propagiert würde und nicht als eine soziale Gemeinschaft, wären Massenkonzersionen möglich.“ So ist es wohl auch verständlich, daß ein prominenter Konvertit, MANILAL C. PAREKH, schreiben konnte: „Es ist keine Übertreibung, wenn ich sage, daß die Taufe der neuen Jünger Christi für die Kirche Christi in Indien zur schwierigsten Frage geworden ist. Der Grund dafür ist, daß mit der Taufe Dinge verbunden sind, die für das religiöse Leben nicht nur nicht wesentlich, sondern sogar



schädlich sind. Taufe wird hier verstanden als eine vollständige Trennung von der Gemeinschaft, der wir von Geburt angehören und als Abfall von unserem nationalen, kulturellen und spirituellen Erbe.<sup>43</sup>

PAREKH gibt der Überzeugung Ausdruck, daß die christliche Religion sich in Indien nur ausbreiten könne, wenn Konvertiten Mitglieder der Hindu-Gemeinschaft (Hindu community) bleiben. Er selbst hat sich auch nach seiner Taufe als Hindu bekannt und wurde aus der Hindu-Gemeinschaft nicht ausgeschlossen.

## *2. Ist es möglich, ein christlicher Hindu zu sein?*

Vieles weist darauf hin, daß der Erfolg der Evangelisierung Indiens weitgehend davon abhängt, ob es möglich ist, ein christlicher Hindu zu sein, ob es möglich ist, daß ein Konvertit auch weiterhin Mitglied der Hindu-Gemeinschaft bleiben kann. Um klar zu sehen, ob eine solche Möglichkeit besteht, müssen wir diese Frage sowohl vom christlichen wie vom Hindu-Standpunkt aus betrachten.

### *a) Das Problem aus christlicher Sicht*

Vom christlichen Standpunkt aus gesehen stellt sich die Frage, ob ein Konvertit sich als Hindu bekennen kann, ohne dem christlichen Glauben irgendwie untreu zu werden. Leute, die Christentum und Hinduismus als zwei verschiedene Religionen betrachten, müssen eine solche Möglichkeit natürlich verneinen. Man kann eben nicht zwei verschiedenen Religionen anhängen. Die Möglichkeit, ein christlicher Hindu zu sein, setzt voraus, daß der Hinduismus eine Kultur ist, die für verschiedene Religionen Platz hat, und daß die christliche Religion nicht an die europäische Kultur gebunden ist, sondern in jeder Kultur Wurzel fassen kann.

Das Wort Hindu wurde von den Persern erfunden, um die Völker zu bezeichnen, die östlich des Indus- oder Sindhu-Flusses wohnen. Alte persische Schriften berichten, daß es unter den Hindus verschiedene Religionen gebe. Als die Muslims Indien zu erobern begannen, haben sie alle Nicht-Mohammedaner als Hindu bezeichnet. Dies hat den Eindruck erweckt, daß der Hinduismus eine vom Islam verschiedene Religion sei. Keine der klassischen indischen Schriften erwähnt eine „Hindu-Religion“. Auch heute noch gibt es unter den Hindus die verschiedensten Religionen. Der große Konvertit BRAHMABANDHAB UPADHYAYA hat festgestellt: „Im Hinduismus gibt es kein bestimmtes Glaubensbekenntnis. Kapila und Vyasa hatten entgegengesetzte Ansichten, aber beide waren als Rishi (Seher) verehrt. Die Vedantisten der Schule von Ramanuja betrachten die Anhänger der Schule von Shankara als gottlos. Die Lehren des Vishnu-Verehrer sind völlig verschieden von den Lehren der Verehrer von Shiva ... Ob jemand ein Hindu ist, hängt keineswegs davon ab, welches Glaubensbekenntnis er ablegt.“<sup>44</sup>

Daß ein Hindu frei ist, sich ein beliebiges Glaubensbekenntnis zu wählen, wird von Hindus allgemein zugegeben. S. RADHAKRISHNAN schreibt: „Hinduis-



mus ist nicht eine bestimmte Lehre, sondern ‚a way of life‘. Er erlaubt völlige Freiheit in der Welt von Ideen, aber besteht streng auf der Einhaltung gewisser Regeln des Benehmens. Ein Theist und ein Atheist, ein Skeptiker und Agnostiker kann Hindu sein, vorausgesetzt, er nimmt das Hindu-System von Kultur und Leben an.“<sup>5</sup> Auch D. S. SHARMA betont, daß der Hinduismus keineswegs eine Religion sei mit einem Glaubensbekenntnis, das für jeden verpflichtend sei.<sup>6</sup>

Die großen nationalen Bewegungen, die alle Hindus erfassen wollen, betonen darum, daß Hindu-sein von keinem bestimmten Glaubensbekenntnis und von keiner besonderen Form der Gottesverehrung abhängt. BALASAHB DEORAS, der Führer der mächtigen Rashtriya Swayansevak Sangh (RSS) besteht darauf, daß es jedem Hindu freistehe, irgendeiner Art der Gottesverehrung zu folgen: „Wenn ich von Hindus spreche, habe ich nicht irgendeine bestimmte Art der Gottesverehrung im Auge. Irgendeiner der hier wohnt und die Kultur unseres Landes hochschätzt, ist ein Hindu.“<sup>7</sup>

SHRIPATY SASTRY, Sekretär des RSS in Maharashtra, gibt eine genauere Erklärung, warum der Hinduismus nicht als eine Religion mit einem bestimmten Glaubensbekenntnis angesehen werden kann, sondern eine Kultur ist, die für die verschiedensten Religionen Platz hat: „Viele unserer Landsleute sehen in den Veden die Quelle ihrer Religion. Sie sind Hindus. Ein beträchtlicher Teil anerkennt die Autorität der Veden nicht, aber auch sie sind Hindus. Die meisten unserer Landsleute verehren Götterbilder, sie sind Hindus. Eine ganze Anzahl, besonders die Mitglieder des Brahmo Samaj und Arya Samaj, verwerfen jede Form des Götzendienstes, auch sie sind Hindus. Leute, die sich Agnostiker nennen, sind auch Hindus; Leute von der Schule Charvakas glauben nicht an Gott und sind reine Materialisten, sie sind trotzdem Hindus. Hinduismus ist nicht eine bestimmte Religion; was allen Hindus gemeinsam ist, ist die Liebe für Indien, für indische Geschichte und Kultur ...“<sup>8</sup>

SHRIPATY SASTRY behauptet sogar, daß auch die christliche Religion einen ehrenvollen Platz in der Hindu-Gesellschaft haben könnte, wenn die Christen die indische Kultur schätzenlernten. Auch europäische Indologen und Religionswissenschaftler kommen allmählich zu der Einsicht, daß sie sich geirrt haben, wenn sie im Hinduismus eine bestimmte Religion sahen. HEINRICH VON STIETENCRON, Professor für Indologie und Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität von Tübingen, schreibt: „Das Wort ‚Hinduismus‘ ist keine Selbstbezeichnung einer indischen Religion, sondern ein von Europäern erfundener Begriff. Er sollte die Religion der Hindus bezeichnen, nur wußte man über die Hindus leider nicht genug, als man diesen Begriff prägte. Man erkannte nicht rechtzeitig, daß sie mehrere Religionen hatten. Seither spricht man und schreibt man über den Hinduismus als eine der großen Weltreligionen. Eine Zeitlang glaubte man auch, daß es ihn wirklich gebe. Heute weiß man, ohne dies zugeben zu wollen, daß der Hinduismus nichts ist als eine von der europäischen Wissenschaft gezüchtete Orchidee. Sie ist viel zu schön, um sie auszureißen, aber sie ist eine Retortenpflanze: in der Natur gibt es sie nicht.“<sup>9</sup>



Auch Hindu-Universitätsprofessoren sind der Ansicht, daß die sogenannte Hindu-Religion ein künstlich gezüchtetes Gewächs sei. Aber sie schieben die Schuld dafür nicht europäischen Indologen in die Schuhe, sondern ihren eigenen Landsleuten, die aus der reichen Hindu-Kultur ganz willkürlich einige Elemente ausgewählt hätten und dieses künstliche Gebilde als die Hindu-Religion hinstellen versucht hätten. Was sie dazu bewogen habe, war zu zeigen, daß auch Indien eine dem Christentum ähnliche Religion habe.

ROMILA THAPAR, Professor für Ancient Indian History an der Jawaharlal-Nehru-Universität in Delhi, schreibt: „Das Wort Hinduismus, wie wir es heutzutage verstehen, um eine bestimmte Religion zu beschreiben, ist modern, wie auch der Begriff, der mit diesem Wort bezeichnet wird. Beide sind dadurch entstanden, daß man aus der reichen Hindu-Kultur willkürlich einige Elemente auswählte und aus ihnen eine neue Religion geschaffen hat.“ So wurde, mit dem Christentum als Modell, die sogenannte Hindu-Religion geschaffen.<sup>10</sup>

Professor G. P. DESHPANDE, von der School of International Studies, Delhi, ist der gleichen Ansicht. Er beschreibt, wie unter der britischen Kolonialregierung versucht wurde, den Hinduismus in eine Religion mit einem bestimmten Glaubensbekenntnis zu verwandeln. Er ist überzeugt, daß dieser Versuch sich schädlich ausgewirkt habe, denn die wahre Stärke des Hinduismus bestünde nicht darin, eine monolitische Religion zu sein. Der Hinduismus sei eine Kultur und die Hindus müßten zum Kulturbewußtsein zurückkehren.<sup>11</sup>

Wenn der Hinduismus nicht eine vom Christentum verschiedene Religion ist, sondern eine Kultur, die für verschiedene Religionen Platz hat, kann ein Konvertit nicht beschuldigt werden, daß er dem christlichen Glauben untreu sei, wenn er Hindu bleiben will. Er muß natürlich all dem entsagen, was im Hinduismus dem Geiste Christi nicht entspricht: Vielgötterei, Unberührbarkeit und andere soziale Ungerechtigkeiten, Monismus und jeglicher Aberglauben. Aber alles, was in der Hindu-Kultur gut, schön und heilig ist, kann er anerkennen, und in diesem Sinn kann er stolz darauf sein, Hindu zu sein.

Das Zweite Vatikanische Konzil und besonders auch PAPST PAUL VI. in der apostolischen Exhortation *Evangelii Nuntiandi* haben viel dazu beigetragen, in der Kirche das Bewußtsein der Katholizität zu stärken. Christentum wird nun nicht mehr, wie es nur zu lange geschehen ist, mit europäischer Kultur gleichgesetzt. Heute wird wieder klar erkannt, daß die Kirche in jeder Kultur heimisch werden muß. Der Geist Christi muß alle Kulturen von innen her umwandeln. PAPST PAUL VI. hat erklärt, daß der Geist Christi alle Schichten der Menschheit von innen her umwandeln und neu machen müsse: „Worauf es ankommt ist die Evangelisierung von Kultur und Kulturen.“<sup>12</sup> Das Christentum muß wie Hefe wirken. Hefe kann aber nur wirken, wenn sie eins wird mit dem Teig; sie kann nicht von außen wirken. Darum besteht das Missionsdekret darauf, daß Christen sich als Teil ihres Volkes bekennen sollen und in der Tradition ihres Volkes die großen religiösen Schätze ehren sollen, die ein gütiger Gott den verschiedenen Nationen und Kulturen gegeben habe.<sup>13</sup>



In den verschiedenen Kulturen müssen die Christen dem neuen Leben, das sie von Christus empfangen haben, so Ausdruck geben, wie es ihrer Kultur entspricht. In den verschiedenen Nationen und Kulturen wird die Kirche eine recht unterschiedliche äußere Gestalt annehmen.<sup>14</sup>

Wenn es wahr ist, daß der Hinduismus nicht eine bestimmte Religion, sondern eine Kultur und Volksgemeinschaft ist, dann kann Inkulturation wohl nichts anderes heißen, als darauf hinarbeiten, daß ein Hindu-Christ zu sein möglich wird.

Christus hat seine Botschaft mit einem Samen verglichen. Die Fruchtbarkeit des Samens hängt von der Qualität des Bodens ab, in den der Samen gesät wird. Bisher wurde der Samen Christi nie in die Hindu-Kultur gesät. Er konnte hier nicht sprossen und wachsen und sich der Umgebung anpassen. Die christliche Religion wurde als fertiger Baum nach Indien versetzt, so wie er im Laufe von fast zweitausend Jahren in einer ganz anderen Kultur, in einem ganz anderen Klima sich entwickelt hatte. Alle Einflüsse von seiten der Hindu-Kultur wurden sorgfältig ferngehalten. In anderen Ländern Asiens war es ähnlich. Die Folge davon ist, daß in fast allen Ländern Asiens die christliche Religion als Fremdkörper empfunden und betrachtet wird.

Andererseits wird heute allgemein zugegeben, daß die Hindu-Kultur wohl die religiös tiefste und reichste Kultur ist, die es je gegeben hat.

In den Upanishaden hat sich die Überzeugung durchgesetzt, daß diese vergängliche Welt, die Welt der Erscheinungen, von einer geistigen Macht getragen ist, die über Raum und Zeit erhaben ist. Diese Macht wurde als unendliches Sein verstanden, das mit Bewußtsein begabt ist. Diesem unendlichen Wesen wurde eine wunderschöne Bezeichnung gegeben: Saccidananda (Sat–Wirklichkeit, Chit–Bewußtsein, Ananda–Freude).

Über das Verhältnis der menschlichen Seele zum unendlichen ewigen Sein herrschte keine volle Klarheit. Eines wurde für gegeben angenommen: daß der Geist des Menschen dem unendlichen Sein irgendwie wesensverwandt sei, weil auch der Geist des Menschen über Raum und Zeit erhaben ist.

In den späteren Upanishaden haben die Seher des Hinduismus begonnen, das unendliche Wesen als einen Herrscher zu betrachten, der über die ganze Welt erhaben ist, nicht nur über die materiellen, sondern auch über die geistigen Elemente. In der Bhagavadgita hat sich dieser oberste Herrscher als Gott der Liebe geoffenbart und den Menschen das große Geheimnis verkündet, daß Gott die Menschen liebt und daß das Heil und die Erlösung in der völligen Hingabe an den Gott der Liebe bestehe. Krishna, als Herr des Alls, sagt zu Arjuna:

Der Herr, der in der Herzensgegend aller Wesen weilt,  
bewegt durch seine Zaubermacht sie alle,  
als wären sie (wie Puppen) auf Stäben aufgesteckt.  
Suche bei ihm mit ganzem Herzen Zuflucht,  
o Bharat, und du wirst durch seine Gnade  
den ewigen Ort und höchsten Frieden finden!  
So habe ich dir nun das Wissen,  
das geheimer ist als das Geheime, dargelegt.



Überdenke es, dann handle so, wie du es wünschst.  
Noch einmal höre die geheime Lehre!  
Weil du mir innig lieb bist und zu deinem Wohl  
verkünde ich sie dir; o Bharata!  
Auf mich wende den Verstand, mich liebe,  
mir opfere, mich ehre, so wirst du mich erreichen,  
das verspreche ich dir, denn du bist mein Freund . . .<sup>15</sup>

Dieses Vertrauen, diese völlige Hingabe an den Gott der Liebe, wurde dann in allen Gegenden und Sprachen Indiens von großen Dichtern mit größter Glut und Innigkeit und in formvollendeter Schönheit besungen. Diese hehre Auffassung von Gott als unendliches Sein, dieses Bewußtsein, daß Gott uns liebt und daß unser Heil in völliger Hingabe an den Gott der Liebe besteht, ist wohl die bestmögliche Vorbereitung für die Botschaft Christi.

Es ist darum nicht zu verwundern, daß Konvertiten auch als Christen große Liebe und Hochachtung für die Hindu-Überlieferung bewahrten und den Hinduismus als Mutter betrachteten, die sie zu Christus geführt hat.

PANDIPEDDI CHENKIAH (1886–1959), ein hervorragender Jurist und für einige Zeit Präsident des Obersten Gerichtshofs im Staat Pudukottai, versichert uns: „Der heutige Konvertit betrachtet den Hinduismus als seine geistige Mutter . . . Treue zu Christus verlangt nicht, daß wir die Ehrfurcht für unsere Hindu-Erbenschaft aufgeben.“<sup>16</sup>

PAUL SUDHAKAR, der nach gründlicher Studie der Hindu-Überlieferung Christ wurde, schreibt: „Hinduismus ist ein Hunger, Christus kam diesen Hunger zu befriedigen. Gott gibt den Hunger und in Christus gibt er das Brot, nach dem wir hungern.“<sup>17</sup>

Wenn die christliche Religion in einer Form gelebt würde, die ihre Wurzeln tief in der Hindu-Tradition hätte, als eine Religion, die die Glut der Hindu-Sadhana, mit der Tiefe der Advaita und dem resoluten Ernst von Satyagraha verbinden würde, könnte die verwandelnde, erneuernde Kraft Christi auch in Indien erkannt werden. In meinem Buch *Jesus Christ and the Hindu Community* habe ich versucht, einiges davon zu verdeutlichen.<sup>18</sup>

#### *b) Das Problem aus hinduistischer Sicht*

Der Hinduismus ist eine Kultur und eine Gesellschaftsordnung. Hindus betrachten den Hinduismus als Dharma. Professor G. P. DESHPANDE schreibt: „Dharma ist nicht Religion. Dharma heißt in Sanskrit soziale Struktur, es heißt auch Pflicht, kann auch Zivilisation oder Kultur bezeichnen . . . und Hinduismus ist Dharma.“<sup>19</sup>

„Sanatana Dharma“ ist der Rhythmus des Universums. Es ist, würden wir sagen, der Ausdruck des Willens Gottes. D. F. MULLA, in seinem Buch *Principles of Hindu Law*, beschreibt Dharma als „Das Gewissen tugendhafter Leute, die frei sind von Haß und ungeordneten Neigungen“.<sup>20</sup> Der Samanya Dharma, der für alle Menschen gültig ist, warnt vor ‚kama‘ (Lust), ‚lobha‘ (Gewinnsucht) und ‚krodha‘ (Zorn) und lehrt alle individuellen und sozialen und religiösen Pflichten. Der Hinduismus wird ‚Varnashrama Dharma‘



genannt, ein System, das die Pflichten der verschiedenen Kasten und Lebensabschnitte bestimmt. Jeder Mensch hat sein eigenes Dharma, das durch die Kaste bestimmt ist, zu der er gehört. Es ist sein ‚Swa Dharma‘.

Professor S. R. Sharma behauptet darum mit Recht: Ein Hindu ist jemand, der seinen Platz im Kastensystem kennt. Hindu sein heißt, von einer Kaste oder Gruppe als Mitglied angenommen sein, die als zur Hindu-Gemeinschaft gehörig anerkannt ist. Wenn ein Gericht feststellen muß, ob jemand ein Hindu ist, werden drei Fragen geklärt: Behauptet er Hindu zu sein, beobachtet er die wesentlichsten sozialen Gebräuche der Hindu-Gesellschaft, wird er von seiner Gruppe als Mitglied anerkannt?<sup>21</sup> Wir haben die Frage beantwortet, ob ein Christ Hindu bleiben könne, ohne seinem Glauben untreu zu werden. Jetzt müssen wir fragen: Sind Hindus bereit, einen Konvertiten weiterhin als Mitglied der Hindu-Gemeinschaft anzuerkennen?

In den Augen der Hindu sind Christen Leute, die mit der Waffe in der Hand Indien erobert, ihre Tempel und Heiligtümer zerstört, die schönsten Statuen und Kunstdenkmäler verunstaltet und vernichtet, die ihre heiligen Schriften gesammelt und verbrannt haben. Selbst die schönsten nationalen Gebräuche und Gewohnheiten wurden als „heidnisch“ verachtet; die heimische Industrie wurde zerstört, um europäischer Fabrikware Platz zu machen. Alle Hindus und auch ihre frömmsten Vorfahren wurden als ein götzendienerisches Pack angesehen, für die die Hölle der einzig richtige Platz ist.

MAHATMA GANDHI fühlte sich tief gekränkt; er schrieb: „Wir werden beschrieben als abergläubische Heiden, die nichts wissen und Gott verleugnen. Wir gelten als eine Brut Satans. Hat nicht Bischof Heber Indien als ein Land beschrieben: ‘where every aspect pleases and only man is vile’ . . .“<sup>22</sup>

Da die Christen in Indien eine separate soziale Gemeinschaft sind, ist jede Taufe „communal aggression“, ein feindlicher Angriff auf die Hindu-Gemeinschaft. Abwehr gegen die Ausbreitung der christlichen Gemeinschaft ist für die Hindus eine Pflicht der Selbstverteidigung als soziale und kulturelle Gemeinschaft.

Als nach der Unabhängigkeitserklärung im Constituent Assembly das Recht der Religionsverbreitung diskutiert wurde, sagte ein Hindu: Die Verbreitung des Christentum würde den Weg ebnen zur völligen Vernichtung der Hindu-Kultur, Hindu-Sitten und Lebensgewohnheiten.<sup>23</sup>

Da die Christen, im allgemeinen, nicht nur die Hindu-Kultur verachteten und zu vernichten drohten, sondern selber Gebräuche haben, die den Indern ein Greuel sind, wurde es weitgehend zur Regel, daß Konvertiten aus der Hindu-Gesellschaft ausgeschlossen wurden. Die meisten Konvertiten hätten sich auch geschämt, sich als Hindus zu bekennen.

So ist es dazu gekommen, daß heutzutage ein Konvertit aus seiner Familie, Kaste und aus der Hindu-Gemeinschaft ausgeschlossen wird. In den Augen der Hindus ist die Taufe eben nicht ein religiöser Akt, sondern der Übertritt von einer sozialen Gemeinschaft in eine andere, die kulturell verschieden ist.



Wäre es möglich eine Situation zu schaffen, in der Hindus Christen werden können, ohne aus ihrer sozialen Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden? Sicherlich! In Gegenden, in denen der Grundsatz beachtet wird, daß der Konvertit seine Religion, nicht aber seine soziale Stellung und Zugehörigkeit geändert hat, wird er nicht von seiner Kaste ausgeschlossen und bleibt in der Hindu-Gemeinschaft.

K. JOSEPH, Generalvikar der Diözese Guntur, hat geschrieben: "In Andhra Pradesh thanks to the tactful policy of the missionaries and thanks to the tolerant spirit of the Andhras in general, Caste converts to the Catholic Faith have never been molested on account of their religion, nor are they treated as out-castes by the Hindu community. Even at the present day Hindus accept the principle that 'change of religion does not mean loss of caste'. Hence converts keep all the rights and privileges of their caste, including inter-dining and inter-marriage."

Der Bischof von Visakhapatnam hat mir neulich geschrieben, daß in seiner Diözese auch heute noch Mitglieder höherer Kasten getauft werden, ohne aus ihrer Kaste und Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden. Am bekanntesten sind die Konvertiten aus der Reddy- und Kamma-Kaste, die die führenden Kasten des Landes sind, aber auch Mitglieder anderer Kasten: Kapus, Telegas, Gollas, Gauras usw. werden Christen, ohne aus der Hindu-Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden. Er schrieb mir auch, daß der Übergang in ein anderes Rechtssystem sich soweit nicht ungünstig bemerkbar machte. Da die Konvertiten Mitglieder ihrer Kaste und Gemeinschaft bleiben, werden sie auch stillschweigend als unter dem Hindu-Recht bleibend betrachtet.

In einer Gegend in Gujarat haben Hindu-Buben, die eine katholische Schule besuchten, ihren Familien von der Schönheit der katholischen Religion erzählt, und die Familien haben den Wunsch geäußert, Christen zu werden. P. DIAS GARRIZ hat sich ihrer angenommen und den Leuten klargemacht, daß sie ihre soziale Zugehörigkeit nicht zu ändern brauchen, um Christus nachzufolgen. Sie haben darum auch alle sozialen Gebräuche beibehalten, die religiös und moralisch mit dem christlichen Glauben vereinbar sind und bleiben darum auch volle Mitglieder ihrer Kaste. Diese Kaste hat ausdrücklich erklärt: In unserer Kaste herrscht Religionsfreiheit. Da ein Hindu an kein Glaubensbekenntnis gebunden ist, sehen sie keine Schwierigkeit darin, daß Mitglieder ihrer Kaste an Christus glauben. Jeder Hindu ist frei, die Form der Gottesverehrung zu wählen, die ihm zusagt. In dieser Kaste sind jetzt über 2500 Katholiken, und die sind sehr religiös und eifrig. Um zu vermeiden, als eine kulturell und sozial von ihren Landsleuten getrennte Gemeinschaft angesehen zu werden, bezeichnen sie sich als „Jeshu-panthi“, Jünger Jesu.

Die Gegenden, in denen Konvertiten nicht von ihrer Kaste und Gemeinschaft ausgeschlossen werden, sind die einzigen, in denen sich auch heute noch Mitglieder höherer Kasten zum Christentum bekehren und getauft werden. Jedoch radikale Hindu-Feindschaft, die unter den Christen in Indien im allgemeinen vorherrscht, wirkt sich auch in diesen Bewegungen lähmend aus.



Um zu erreichen, daß Konvertiten in der Hindu-Gemeinschaft bleiben können, sind drei Dinge erforderlich:

1. Der Konvertit muß den Willen haben, auch weiterhin Mitglied der Hindu-Gemeinschaft zu bleiben.

2. Er muß taktvoll sein und alle Gebräuche seiner Kaste, die mit dem katholischen Glauben vereinbar sind, auch weiterhin befolgen und westliche Sitten, wie Rindfleisch essen, berauschende Getränke trinken, die den Hindus ein Greuel sind, vermeiden.

3. Er muß von seiner Kaste auch weiterhin als Mitglied anerkannt werden.

Wenn die ersten zwei Bedingungen erfüllt würden, würde sich die Erfüllung der dritten Bedingung von selbst ergeben. Wie der große Konvertit B. ANIMANANDA gesagt hat: "Observe the rules of the Hindu society, and you may believe in anything or nothing at all." Als B. ANIMANANDA, der Freund und Gefährte UPADHYAYAS, gefragt wurde, warum die Hindu-Gesellschaft so antichristlich eingestellt sei, antwortete er: „Der Hauptgrund ist: Der Hindu glaubt, er kenne das Christentum, doch er kennt es nicht. Der Missionar glaubt, er kenne den Hinduismus, aber er kennt ihn nicht.“ Das ist auch heute noch weitgehend so. Um es möglich zu machen, daß Konvertiten in der Hindu-Gemeinschaft bleiben, müßte man natürlich darauf hinarbeiten, daß die Taufe nicht mehr einen Übergang in ein anderes Rechtssystem bewirke. Um das zu ändern, stehen zwei Wege offen:

Die Christen könnten beantragen, daß der ‚Hindu-Code‘, das Hindu-Recht, auch auf die Christen anwendbar sei. Einer der besten christlichen Rechtsgelehrten, E. D. DEVADASAN, hat schon vor Jahren die Christen dazu aufgefordert, weil eben der Hindu-Code von 1956 ein besseres Gesetz ist, als der altmodische Indian Succession Act.<sup>25</sup> Ein solcher Anträge wäre höchstwahrscheinlich erfolgreich. Die Regierung würde fast sicher einen solchen Antrag annehmen, weil die Verfassung selbst anweist, auf ein allgemeingültiges Zivilrecht hinzustreben. Ein solcher Antrag wäre ein wichtiger Schritt zur nationalen Integration. Die Hindu-Gemeinschaft wäre sicher dafür, weil es die Gemeinschaft stärken würde. Und für die Christen würde es den Vorteil bringen, daß die Ausbreitung der christlichen Religion dadurch sehr erleichtert würde.

Ein anderer Weg wäre, daß Christen einen Antrag stellen würden, vom Indian Succession Act ausgenommen zu werden. Die Möglichkeit eines solchen Antrags ist im Indian Succession Act selbst vorgesehen (section 3). Wenn Christen vom Indian Succession Act exempt wären, würde automatisch der Hindu Succession Act auf sie anwendbar.

Ich habe verschiedentlich darauf hingewiesen. Mein Artikel *Baptism and the Law of Inheritance*<sup>26</sup> wurde vom Erzbischof von Delhi und von Kardinal PARECATHIL an viele Parlamentsmitglieder und Juristen verteilt, auch andere Bischöfe haben sich damit beschäftigt. Die Zeitschrift der Sozialistischen Partei Indiens *The Other Side* hat ihn abgedruckt; aber nach einiger Zeit ist alles wieder ruhig geworden. Die Idee, unter das Hindu-Recht zu kommen, ist für viele Christen ein Schreckgespenst, obwohl die Regierung und Rechtsgelehrten ausdrücklich erklären: "The word Hindu does not denote any particular religion or community."



In den Augen des Missionars ist der Hinduismus eine Religion; in den Augen des Hindus ist das Christentum ein Dharma; aber Religion ist nicht Dharma und Dharma ist nicht Religion. Da indische Sprachen kein Wort haben, das dem europäischen Begriff Religion entspricht, und die westlichen Sprachen kein Wort haben, in dem der Begriff Dharma zum Ausdruck kommt, ist gegenseitiges Verstehen recht schwierig.

### *3. Versuche einer Synthese zwischen Hindu-Kultur und christlicher Religion*

Der von P. ROBERT DE NOBILI begonnene Versuch einer Inkulturation ist allgemein bekannt. Als ROBERT DE NOBILI im November 1606 in Madurai ankam, mußte er erkennen, daß die Leute jener Gegend Christen und die christliche Religion zutiefst verachteten. In den Augen der Leute von Madurai waren die Christen „Paranguis“ und die christliche Religion war verachtet als die „Parangui-Religion“. Parangui ist abgeleitet von „Franken“, dem Wort, mit dem die Türken die Kreuzritter bezeichneten und das als Schimpfwort gebraucht wurde.

DE NOBILI hat bald erkannt, daß es seine Hauptaufgabe war zu zeigen, daß die christliche Religion nicht mit den Parangui-Lebensgewohnheiten identisch ist, sondern auch der indischen Lebensweise entsprechend praktiziert werden könne. Vor allem sah er, daß er sich selber so zeigen müsse, wie sich die Leute eben einen Führer des geistlichen Lebens vorstellten, und hat darum die sehr schwierige Lebensart eines Hindu Sannyasi angenommen. Er machte eine sehr genaue Studie, um zu bestimmen, welche Gebräuche abergläubisch und welche Ausdruck einer anderen Kultur und Landessitte seien, und erlaubte seinen Konvertiten manches beizubehalten, was von Europäern als Zeichen der Hindu-Religion angesehen wurde: so erlaubte er, die Brahmanenschnur weiter zu tragen, die nach Kasten verschiedene Aschenzeichnung auf der Stirn, Kudumi (den Haarschopf), das tägliche zeremonielle Bad und so manche andere Landessitten weiter zu beobachten.

In dieser Weise erreichte er eine Synthese zwischen christlichem Glauben und Hindu-Kultur. Es ist ihm bald klargeworden, daß der christliche Glaube und die Hindu-Lebensweise sich nicht gegenseitig ausschließen. Was für den Christen verpflichtend ist, steht dem Hindu frei, und was dem Hindu verpflichtend ist, steht dem Christen frei. Der Christ ist durch ein Glaubensbekenntnis gebunden, aber es steht ihm frei, die nationalen Gebräuche seines Landes anzunehmen. Hindus sind nicht an ein bestimmtes Glaubensbekenntnis gebunden, müssen aber gewisse soziale Gebräuche und Gewohnheiten beachten. In diesem Sinn ist es möglich, ein christlicher Hindu zu sein. Nachdem es den Hindus gestattet war die indische Lebensweise beizubehalten, begann sich der christliche Glaube auszubreiten und die Zahl der Christen wuchs langsam aber stetig.

Die Portugiesen in Goa haben die Methoden DE NOBILIS von Anfang an verworfen. Die Unterscheidung zwischen christlichem Glauben und europäischer Kultur und Lebensweise war ihnen fremd. Indische Landessitten haben



sie als ‚Hindu‘ betrachtet und verboten. Nach langer und sorgfältiger Untersuchung hatte Rom anfangs die Methode DE NOBILIS gutgeheißen, später jedoch gewann die portugiesische Ansicht in Rom die Oberhand. Als KARDINAL CHARLES DE TOURNON nach China geschickt wurde um die ‚chinesischen Riten‘ zu verbieten, hat er auf der Durchreise durch Indien auch einige der Gewohnheiten verboten, die DE NOBILI erlaubt hatte. Diese Gewohnheiten wurden ‚Malabar-Riten‘ genannt. Alle Missionare mußten einen Eid ablegen, daß sie das Verbot der Malabar-Riten befolgen würden. Die Folgen dieses Verbotes waren katastrophal für die Mission. Abbé J. A. DUBOIS berichtet: „Was die Jesuiten vorausgesehen haben, ist passiert: Eine große Anzahl der Neubekehrten fühlten, sie könnten die alten Bräuche nicht aufgeben und zogen sich zurück. Bekehrungen hörten auf, und den Hindus begann die christliche Religion verhaßt zu werden wegen ihrer Intoleranz.“<sup>28</sup>

Im gleichen Brief vom 7. August 1815 berichtet DUBOIS, daß durch die englischen und französischen Soldaten, die in Indien um die Vorherrschaft kämpften, vielen Indern die europäische Lebensweise besser bekannt wurde. Um so mehr wurde die christliche Religion ein Gegenstand des Ekels und der Verachtung. Bekehrungen haben aufgehört und Apostasie wurde in einigen Gegenden fast allgemein. Die Zahl der Christen sei nur mehr ein Drittel von dem, was sie achtzig Jahren zuvor war. „It will dwindle to nothing in a short period; and if things continue as they are now going on, within less than fifty years there will, I fear, remain no vestige of Christianity among the natives.“<sup>29</sup>

Wie früher erwähnt, hat sich die Methode von DE NOBILI in einigen Gegenden Südindiens irgendwie erhalten und in diesen Gegenden bitten auch heute noch Mitglieder höherer Kasten um die Taufe.

Versuche einer Synthese von christlicher Religion und Hindu-Kultur wurden auch von seiten der Hindus unternommen.

Seit zu Beginn des neunzehnten Jahrhundert in Indien ein Nationalbewußtsein erwachte, waren viele Leute bestrebt, eine religiöse und ethische Grundlage zu finden, auf der sich Indien zu einem glücklichen und mächtigen Staat entwickeln könne. RAM MOHAN ROY (1772–1833) der Gründer des Brahmo Samaj, war überzeugt, daß nur die Verehrung des einen wahren Gottes in Geist und Wahrheit die Grundlage einer gesunden Entwicklung sein könne. Er fand, daß die Liebe zu Gott in der Hindu-Tradition gut gefördert wurde, daß aber die soziale Einstellung die sich aus der Gottesliebe ergibt, nicht klar genug entwickelt sei. Er war darum auf der Suche nach einer Schrift, die zeige, daß die Liebe zu Gott sich im Dienst des Nächsten beweisen müsse. Als er das Neue Testament entdeckte war er übergücklich. Er schrieb ein Buch *The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness*<sup>30</sup> und bekannte: „No other Religion can produce anything that may stand in competition with the precepts of Jesus, much less can pretend to be superior to them.“

MAHATMA PHULE (1827–1890) hat die Lehre Christi, daß Gott alle Menschen als seine Kinder liebe, als die Wahrheit erkannt und hat sein Leben lang gegen die Lüge des Hinduismus gekämpft, daß der Wert der Menschen von der Kaste abhängen in der er geboren sei. Zu Lebzeiten wurde er als



Handlanger der Missionare beschimpft. Seine Erinnerung steht jetzt überall in höchsten Ehren.

PANDITA RAMABAI sah in Christus die Hoffnung und Erlösung der Hindu-Frauen. MAHATMA GANDHI sah in Christus das Vorbild der Satyagrahis und drängte alle Hindus, das Neue Testament zu lesen. BABA AMTE sieht im Kreuze Christi das Symbol des Geistes, der ihm die Kraft gibt, sein großes soziales Werk weiterzuführen. So könnte man die Liste derjenigen Hindus noch verlängern, die in Christus die Verkörperung dessen sehen, was ihnen lieb und heilig ist, Hindus die den Fortschritt Indiens in der Nachfolge Christi erkennen. Es ist darum nicht zu verwundern, daß einige führende Hindus dazu kamen, die Religion Christi als das Fundament zu betrachten, auf dem die Zukunft Indiens sicher gebaut werden könne.

Die größte und mächtigste Bewegung in dieser Richtung ging von KESHAB CHANDRA SEN (1838–1884) aus. In einer der vornehmsten Familien Kalkuttas geboren, hat er schon im Alter von 24 Jahren die Führung des Brahmo Samaj übernommen. Wir haben schon erwähnt, daß der Brahmo Samaj in der Verehrung des einen wahren Gottes das Fundament sah für den Fortschritt Indiens. Man war sich jedoch nicht einig, welche religiösen Schriften man als Grundlage betrachten könne. Die Vedas erkannte man nicht als geeignet, da sie nicht von einem, sondern von vielen Göttern sprachen. Für einige Zeit begnügte man sich damit, keinen bestimmten Text, sondern die religiöse Intuition als Grundlage zu betrachten. Dies erwies sich jedoch als zu vage. SEN begann sich darum zu fragen, ob nicht doch vielleicht das Neue Testament das geeignetste Fundament sei für die Verehrung des einen wahren Gottes in Geist und Wahrheit. Über zwanzig Jahre ist er dieser Frage gründlich nachgegangen. Allmählich wurde es ihm immer klarer: die Lehre Christi ist das einzig richtige Fundament, nicht nur um den einzelnen Menschen zur Vollkommenheit zu führen, sondern auch für den wahren Fortschritt der ganzen Nation. Mehr und mehr war er durchdrungen von einer glühenden Liebe zu Christus. Der Brahmo Samaj ist eine Reformbewegung, die bestrebt ist, den Hinduismus von allen Übeln zu reinigen, von Götzendienst und Aberglauben, von Monismus und Selbstvergottung und von sozialer Ungerechtigkeit, und die bemüht ist, den mächtigen Strom in der Hindu-Überlieferung zu stärken, der auf die Verehrung des eines wahren Gottes in Geist und Wahrheit hinstrebt. Schon der Gründer des Samaj hat in vieler Hinsicht Jesus als Lehrer und Führer anerkannt und sein Biograph berichtet, er sei immer mehr in Jesus hineingewachsen und Jesus in ihn. K. C. SEN wollte dieses Werk vollenden. Er war entschlossen, Hindu-Indien zu Christus zu führen. Er sah in Christus die Erfüllung des tiefsten Sehns, das durch die Hindu-Überlieferung genährt wurde, und die Abwehr aller Übel und Schwächen, mit denen die Hindu-Gesellschaft behaftet war.

Ein mit der europäischen Kultur verbundenes Christentum war zu diesem Zweck völlig unbrauchbar. Eine aggressive westliche Kultur war darauf aus, die Asiaten ihrer eigenen Kultur zu entfremden und vieles von dem, was Asiaten heilig war, zu zerstören. Hindus und die anderen Asiaten mußten Christus in ihrer eigenen Kultur annehmen, damit er sie von innen her verwandele.



K. C. SEN stand vor der Frage wie er diese Einsicht seinen Landsleuten verständlich machen könne. SEN war vielleicht der größte Redner, den Indien je gehabt hat, und einer der tiefsten religiösen Denker. In drei großen Reden in der Stadthalle von Kalkutta hat er seinen Landsleuten seinen Plan und seine Ideen klargelegt.

Das Thema der ersten Rede war *"India asks: who is Jesus Christ?"* In dieser Rede, die er am 9. April 1879 hielt, sagte er, man könne glauben, diese Frage sei schon längst beantwortet, hat doch eine ganze Flut christlicher Literatur Indien überschwemmt. Leider habe England aber einen westlichen Christus gesandt, einen Engländer mit englischen Manieren. Indien habe ihn abgelehnt als einen ausländischen Propheten, der darauf aus sei, die Hindu-Gemeinschaft von Grund auf zu zerstören. Als Asiate ist er uns doch viel näher als den Engländern. Betrachten wir doch den echten, den asiatischen Christus losgelöst von allen westlichen Anhängseln. Er beginnt mit dem Hinweis, daß schon die äußere Lebensweise und Erscheinung Christi, wie wir sie in den Evangelien lesen, Indern ganz heimisch vorkommt. Und wie steht es mit der geistigen Gestalt Christi? Das Grundbestreben, die Hindu-Spiritualität ist die Lösung von der Ich-Sucht, und gerade darin sei Christus das herrlichste Vorbild. Selbst sein Anspruch, der Sohn Gottes zu sein, sei Ausdruck größter Selbstentäußerung und Selbstverleugnung. Wenn Jesus sich als Sohn Gottes bekennt, erklärt er, daß er nichts aus sich selber hat, sondern alles vom Vater empfängt und nur für den Vater und im Vater lebt.

Christus ist Mensch geworden, um die Menschheit zu Gott zu erheben und aufs innigste mit Gott zu vereinen. Damit ist das tiefste im Hinduismus enthaltene Sehen erfüllt, aber in einer Weise, die viel erhabener sei, als Hindus es je geträumt hätten, und frei sei von all den Irrtümern, die in der Hindu-Lehre und -Überlieferung enthalten seien. „Könnt ihr verneinen“, fragt er seine Landsleute, „daß Christus euch durch eure nationalen Instinkte an sich zieht?“ Mit glühendem Enthusiasmus fordert er Indien auf, Christus als Bräutigam zu empfangen.

Jede seiner Reden galt in Indien als kulturelles Ereignis und wurde überall in Indien mit größtem Interesse gelesen. Seine Reden wurden gedruckt in immer neuen Auflagen.<sup>31</sup> Drei Jahre später, am 21. Januar 1882, hielt er eine andere große Rede. *"That marvellous Mystery, the Trinity."* Er erklärte, daß in Jesus, dem Sohn Gottes, der vollkommene Mensch auf Erden sichtbar wurde. Gottes Plan war, alle Menschen zu Kindern Gottes zu machen. Darum habe Christus den Heiligen Geist gesandt, um das göttliche Leben in die Herzen aller Menschen zu tragen und sie so zu vergöttlichen. Das ist der wunderbare Plan der Erlösung: Gott ruht auf ewig in unzugänglichem Lichte, Gott, der sich zu den Menschen niederläßt, ist der Sohn, und Gott, der die Menschheit zur Gottheit emporhebt, ist der Heilige Geist. Diese Lehre sei die volle Entfaltung des großen Geheimnisses, das der Hindu immer schon dunkel geahnt hat, wenn er Gott *saccidananda* nennt: Sat – die ewige Wirklichkeit, der Vater; Chit – das unendliche Bewußtsein, der Sohn, Ananda – die göttliche



Freude, der Heilige Geist. "Sat-Chit-Ananda is our motto. It shall be India's motto. Sat, Chit, Ananda was, is and shall be for ever India's God. She cannot, therefore be disloyal to the Trinity."<sup>32</sup>

Am 20. Januar 1883 hielt er seine letzte große Rede: "*Asia's Message to Europe*." Er sagte, Asiens erste Botschaft an die westlichen Nationen sei: Hört doch einmal mit eurer Sektiererei auf. Steckt das Schwert der Sektiererei in die Scheide. Die Glaubenspaltung in Europa war den Asiaten immer schon ein unglaublicher Skandal. Daß man die Heilige Schrift verschieden verstehen kann, ist ja ganz natürlich, aber daß man sich deswegen haßt, verfolgt und umbringt ist nicht nur völlig unchristlich, sondern einfachhin barbarisch. „Aber“, sagt er, „die Zeit wird kommen, wenn die mehr erleuchteten Katholiken und die verschiedenen protestantischen Richtungen sich die Hand reichen werden, um jene spirituelle Gemeinschaft zu bilden, jenes Reich Gottes, das Christus vorausgesagt hat.“ Die wahre Kirche Christi müsse aber auch alles Wahre und Gute anerkennen, mit dem ein gütiger Gott auch die nicht-christlichen Kulturen beschenkt hat. Es gibt doch nicht zwei Wahrheiten, zwei Arten der Demut, der Sanftmut und der Heiligkeit; eine christlich, die andere heidnisch. Alles, was wahr, schön und gut ist, kommt von Gott und gehört zu Christus.

Erlösung heißt „atonement“, er versteht es als „at-one-ment“ als: Einswerden. Die Menschen waren von Gott getrennt, sie waren unter sich gespalten. Christus hat sein Blut vergossen, um diese Einheit wiederherzustellen. "Jesus has taken us all into his atoning heart; what remains is that we should find our unity in his reconciling bosom." Meine Landsleute, auch ihr müßt diese Versöhnung annehmen. Ihr mögt für einige Zeit widerstehen, ihr mögt diese Lehre sogar als falsch verwerfen, "but the advancing surges of Christ's atoning blood no man, no nation will escape . . . Yes Him I love, and I wish you will love him with intense love." KESHAB CHANDRA SEN gilt als einer der bedeutendsten Hindus aller Zeiten. Er war auch sehr intim befreundet mit RAMAKRISHNA, dem großen Hindu-Heiligen. Der Indologe MAX MÜLLER sagte, man könne zweifeln, ob zu jener Zeit ein größerer Hindu lebte als RAMAKRISHNA und K. C. SEN.

Keine der Kirchen seiner Zeit hatte Platz für einen christlichen Hindu. SEN hat darum daran gedacht eine Hindu-Kirche Christi zu errichten: Völlig loyal zu Christus aber auch zur Hindu-Kultur. Er konnte diesen Plan nicht mehr ausführen, denn er starb jung im Alter von 46 Jahren. Aber sein Ideal ist mit ihm nicht gestorben. Eine große Bewegung ist von ihm ausgegangen, eine Bewegung auf Christus hin. In allen Gegenden Indiens entzündeten seine Reden das Verlangen, Christus nachzufolgen ohne aufzuhören, Hindu zu sein.

In Bengal war es besonders BRAHMABANDHAB UPADHYAYA und seine Freunde, die bestrebt waren K. C. SENS Ideal eines christlichen Hindus zu verwirklichen. Von frühester Jugend an hatte UPADHYAYA eine große Liebe zu Indien. Zuerst wollte er für die Befreiung Indiens kämpfen. Als sich dies als aussichtslos herausstellte, entschloß er sich, unverheiratet zu bleiben und als religiöser Lehrer Indien zu dienen. Er war ein Schüler K. C. SENS. Wie KESHAB,



so erkannte auch er die Nachfolge Christi als den Weg zu Indiens Fortschritt und Größe. Am 1. September 1891 wurde er katholisch. Von da an war sein einziges Ziel, Indien zu Christus zu führen. Er erklärte: „Von Geburt sind wir Hindus und bleiben Hindus bis zum Tod. Kraft der sakramentalen Wiedergeburt sind wir katholisch, Mitglieder einer weltweiten Gemeinschaft.

Unsere Lebensweise . . . ist genuin Hindu; aber unser Glaube ist weder europäisch noch Hindu, weder amerikanisch noch chinesisch, sondern schließt alle Wahrheit ein . . . Wir sind stolz darauf Hindus zu sein. Wir glauben an die künftige Größe unseres Volkes und in diesem Glauben leben und sterben wir . . . Je strenger wir unserem katholischen Glauben entsprechend leben, um so bessere Hindus werden wir. Alles was im Hindu-Charakter gut und edel ist, wird weiter veredelt durch die Inspiration des Gottmenschen, unser Vorbild und Führer. Je mehr wir ihn lieben, um so mehr lieben wir unser Land, um so stolzer sind wir auf unser Erbe.

Um es kurz zu sagen: Wir sind Hindus, soweit unsere physische und geistige Konstitution in Betracht kommt, aber in bezug auf unsere unsterblichen Seelen sind wir katholisch. Wir sind Hindu-Katholiken.“<sup>33</sup>

Um verständlich zu machen, wie es möglich sei, sich als katholischer Hindu zu verstehen, weist er darauf hin, daß der Hindu-Dharma zwei Zweige habe: Samaj Dharma und Sadhana Dharma. Samaj Dharma schreibt die gesellschaftlichen Regeln vor, an die ein Hindu sich zu halten hat, Sadhana Dharma befaßt sich mit dem Weg zur Erlösung. Das Einhalten der gesellschaftlichen Regel ist für den Hindu verpflichtend, aber in der Wahl des Erlösungsweges habe er völlige Freiheit. “Our dharma has two branches: samaj dharma and sadhana dharma. The former treats of life and living manners, customs, eating and dressing . . . while sadhana dharma is of the individual, its object is sadhana (Streben nach Vollkommenheit) and mukti (Erlösung). A Hindu, as far as Sadhana goes, can belong to any religion . . . provided he keeps intact his samaj dharma by submitting to the social code.”<sup>34</sup>

Seiner Ansicht nach ist es das ausländische Kleid des katholischen Glaubens, das die Inder hindert, ihn als den wahren Glauben zu erkennen. Sein Bestreben war darum, dem katholischen Glauben in Indien ein indisches Kleid zu geben. Er war überzeugt, daß der katholische Glaube in echter Armut gepredigt werden müsse. Darum wollte er einen katholischen Sannyasi-Orden gründen. Einige Bischöfe waren sehr dafür. Der Bischof von Nagpur stellte ihm ein schönes Haus zur Verfügung. Aber für verwestlichte Christen war die Idee eines katholischen Sannyasis ein Greuel und der Apostolische Delegat, Mgr. ZALESKI, hat den Plan, einen katholischen Sannyasi-Orden zu gründen, verboten.

UPADHYAYA hat versucht, den katholischen Glauben in einer Sprache auszudrücken, die den Hindus verständlich wäre. Mit Unterstützung der Oberen der Jesuiten in Bombay gründete er die Zeitschrift *Sophia*. P. HEGGLIN, Sanskrit Professor am St.-Xaver-Kolleg, Bombay, war sein Mitarbeiter. Der Apostolische Delegat hat allen Katholiken verboten, diese Zeitschrift zu lesen, denn der Versuch, dem katholischen Glauben ein neues Kleid zu geben, sei



zu riskant, zumal wenn der Versuch von Leuten unternommen würde, die keine Qualifikation dafür hätten. UPADHYAYA bat, ihm einen Zensor zu geben. Er werde nie etwas schreiben, was im geringsten vom katholischen Glauben abweiche. Das hat nichts genützt. Das Verbot wurde bestätigt. So hat die Kirche diesen Versuch verhindert. Dieser „unqualifizierte“ Mensch gilt heute als einer der tiefsten Denker. Professor JULIUS LIPNER von der Universität Cambridge bereitet eine Ausgabe aller seiner Schriften vor.<sup>35</sup>

Im Süden Indiens wurde MAHADEVA AIYER (1868–1922) durch das Lesen der Reden K. C. SENS bewogen, katholisch zu werden. Er gehörte zu einer prominenten Brahmanenfamilie. Die indische Lebensweise zu ändern wäre auch ihm nicht eingefallen. Durch das Lesen der Reden SENS hat er zwei Dinge gelernt: daß ein Hindu frei sei, sich seinen Erlösungsweg zu wählen, und daß er seine Hindu-Lebensweise nicht aufgeben brauche, um katholisch zu werden. Sorgfältig plante er eine Bewegung einzuleiten zu einem echt indischen Christentum. So kam die berühmte katholische Brahmanengemeinschaft St. Mary's Tope in Tiruchirapalli zustande; Brahmanen die streng katholisch sind, aber in ihrer Lebensweise alle Regeln eines Hindu-Brahmanen auf genaueste befolgen, soweit sie mit dem katholischen Glauben vereinbar sind. Diese katholischen Brahmanen bildeten eine hoch angesehene und einflußreiche Gemeinschaft. Leider ist Literatur darüber kaum zu finden. Ich habe von P. L. SUNDERAM S. J., einem Enkel von MAHADEVA AIYER, die wichtigste Literatur erhalten und in meinem Buch *Jesus Christ and the Hindu Community* dargestellt.<sup>36</sup>

Ebenfalls durch die Begegnung mit den Schriften K. C. SENS wurde MANILAL C. PAREKH, in Gujarat geboren und ein Freund von MAHATMA GANDHI, Christ. Er war vollständig davon überzeugt, daß sich der christliche Glaube nicht ausbreiten könne, wenn die Konvertiten nicht Mitglieder der Hindu-Gemeinschaft bleiben könnten. Da er sich als Hindu bekannte, wurde er von der Hindu-Gemeinschaft niemals ausgeschlossen.

Er war ungemein von K. C. SEN begeistert und hat alles daran gesetzt SENS Werk weiterzuführen. Unterstützt von STANLEY JONES, dem berühmten amerikanischen Missionar, hielt er Vorträge in allen Teilen Indiens, um Leute für die Idee eines christlichen Hindus zu begeistern. Er berichtet: "The last words of my lecture series summed up the whole: 'The more I am a Hindu, the more I am a disciple of Christ, and the more I am a disciple of Christ, the more I am a Hindu.' This idea was new for Hindus as well as Christians, yet I presented it in such a way that very few were dissatisfied or annoyed."<sup>37</sup>

Es waren aber nicht nur die von K. C. SEN Beeinflussten welche die Idee eines christlichen Hindus propagierten, auch andere führende Geister, die Indien liebten, kamen zur Überzeugung, daß Indien seine wahre Größe nur erreichen könne, wenn es der Lehre Christi folge, und setzten sich so für ein echt indisches Christentum ein.

NARAYAN VANAN TILAK (1861–1919), in einer vornehmen Brahmanenfamilie in der Nähe von Nasik geboren, war von Jugend auf mit glühender Liebe für sein Vaterland erfüllt und hat sich in das Studium von Marathi- und Sanskrit-Literatur vertieft. Da er überzeugt war, daß Indien nur durch das



große Tor der Religion zu wirklichem Wohlstand gelangen könne, gab er sich dem Studium von Religion und Philosophie hin. Bald war er im ganzen Land als Redner und Dichter bekannt. Unzufrieden mit so viel Aberglauben und Ungerechtigkeit in seiner Umgebung machte er sich daran, eine ideale Religion auszuarbeiten, die nicht nur dazu dienen würde, die Lage in Indien zu verbessern, sondern alle Nationen der Welt in brüderlicher Liebe vereinen könnte. Er studierte nicht nur die vedische Tradition, sondern auch Islam, Buddhismus, die Religion der Jains und Sikhs usw. An das Christentum und die Bibel hat er nie gedacht. Nie war ihm ein in Marathi geschriebenes Buch in die Hand gekommen, das ihn zum Denken angeregt hätte. Und die Christen die er traf, haben ihm nicht imponiert. Sie schienen sich nur durch Rindfleischessen und Schnapstrinken von den Hindu zu unterscheiden.

Auf einer Bahnfahrt begegnete er eines Tages einem Missionar, mit dem er sich verstand. Der drückte ihm ein Neues Testament in die Hand. Mit Zaudern begann er es zu lesen, aber war ungemein überrascht. Hier war die Religion die er gesucht hatte. Unter den größten Schwierigkeiten wurde er Christ und versuchte von da an alles, um Christus seinen Landsleuten nahezubringen. Aber nicht ein Christentum wie die Europäer es lebten, sondern Christus wie er in der Bibel stand.

Er war überzeugt, wenn Christus den Indern dargestellt würde wie er wirklich ist, befreit von der Verkleidung westlicher Kultur, würde Indien ihn als Erlöser anerkennen und die reichsten Schätze ihrer Überlieferung ihm darbringen. Mit seinen großen poetischen Gaben hat er Ungeheures geleistet, um in Maharashtra ein echt indisches Christentum einzuführen, ein Christentum das seine Wurzeln tief in der religiösen Hindu-Tradition habe. Hinduismus war für ihn das Alte Testament für Indien. Er selber war, wie er sagte, über die Brücke von TUKARAM, dem großen Hindu-Heiligen, zu Christus gekommen. NARAYAN VAMAN TILAK ist auch heute noch unter den Hindus unserer Gegend ungemein beliebt. Das Fernsehen in Bombay hat in den letzten Jahren einige Male in der besten Sendezeit eine Serie über sein Leben gegeben. Die von seiner Frau LAXMIBAI TILAK geschriebene Biographie *Smruti Citre* ist immer noch eines der bekanntesten Bücher in der Marathi-Literatur.

#### 4. Evangelisierung in Indien heute

Was kann man also sagen über die Evangelisierung in Indien heute? Sind die Aussichten günstig? Wie soll man vorgehen? Nach dem, was wir bis jetzt angedeutet haben, möchte es scheinen, daß die Aussichten nicht ungünstig wären, vorausgesetzt man kann erreichen, daß ein Konvertit in seiner sozialen Gesellschaft bleiben kann und er die Kirche als Ausstrahlung einer Macht erlebt, in der nicht nur sein persönliches Sehnen Erfüllung findet, sondern die auch dazu beiträgt, das Leben in Indien edler, menschlicher und lebenswerter zu machen.



Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil versteht die Kirche sich nicht mehr als die Kirche Europas, sondern als Weltkirche. Das Konzil hat das Ideal eines katholischen Hindus praktisch anerkannt. Sie verwirft nicht, was in anderen Kulturen gut und edel ist (*Nostra Aetate* 2). Der Heilige Geist war zu aller Zeit in allen Religionen am Werk (*Gaudium et Spes* 36). Konvertiten sollen sich auch weiterhin als Mitglieder ihrer sozialen Gesellschaft fühlen und ihr geistiges Erbe ehren (*Ad Gentes* 11). Evangelisieren heißt Kulturen von innen her umwandeln (*Evangelii Nuntiandi* 18–20). Nicht nur die äußere Erscheinungsform, sondern auch das innere kirchliche Leben soll den Kulturen entsprechen in denen die Kirche verwurzelt ist (Ibd. 62–63).

Zur gleichen Zeit werden sich Hindus und Christen immer deutlicher bewußt, daß der Hinduismus nicht eine dem Christentum entgegengesetzte Religion ist, sondern eine Kultur, die für viele Religionen Platz hat. Seit dem Ende der Kolonialzeit ist weniger die Gefahr, daß der Übertritt zum Christentum als Verrat an der Nation angesehen wird, obwohl die Erinnerung daran sich noch ungünstig auswirkt. Ein vornehmer Hindu sagte mir neulich, als ich mit ihm über die Möglichkeit einer hindu-christlichen Synthese sprach: „Die Erinnerung an das, was wir von Christen erleiden mußten, ist noch zu nah und zu schmerzlich, als daß wir an eine solche Synthese denken könnten.“

Das Sehnen nach einer Religion, die den Fortschritt Indiens und die soziale Gerechtigkeit fördert, ist keineswegs erloschen; man braucht nur den Artikel von KUSHWANT SINGH „*India needs a new Religion*“ zu lesen.<sup>39</sup> Hindus verfolgen mit großem Interesse die Entwicklung und Auswirkung der katholischen Befreiungstheologie; die weitbekannte von Professoren der Delhi-Universität herausgegebene Monatsschrift „*Seminar*“ hat die November-Ausgabe 1987 der Befreiungstheologie gewidmet.

Hindus in manchen Gegenden interessieren sich fürs Christentum. Gurukul, ein lutheranisches Reseach Institute in Madras, machte kürzlich eine Rundfrage unter der nicht-christlichen Bevölkerung in Madras um herauszufinden, welchen Platz Christus einnehme im religiösen Leben von Hindus und Muslims. Das Survey wurde vom Statistischen Department des Madras Christian College durchgeführt; sie fanden, daß sechzig Prozent daran glauben, daß Jesus von den Toten auferstanden sei und unsere Gebete erhöhe; 45 Prozent sagen, sie haben von Jesus etwas empfangen; 32 Prozent gehen in die Kirche um mehr zu lernen, 21 Prozent haben Verwandte, die nur zu Jesus beten, aber nicht Christen geworden sind; 5 Prozent sind völlig überzeugt vom christlichen Glauben, aber können sich nicht taufen lassen.<sup>40</sup>

Es ist interessant diese Ergebnisse zu vergleichen mit dem von der europäischen Bischofskonferenz in Auftrag gegebenen Survey des Allensbacher Meinungsforschungsinstituts, demgemäß nur mehr 22 Prozent der Katholiken Europas noch an die Auferstehung Christi glauben. Man kann sich fragen: Wo sind denn die Christen? Sind es die 60 Prozent der Hindus in Madras, die an die Auferstehung Christi glauben, oder die fast 80 Prozent Katholiken in Europa, die nicht mehr daran glauben?

Ich habe für einige Zeit mit einer Gruppe in Bombay zusammengearbeitet, die sich „*Society of Servants of God*“ nennt. Die Mitglieder gehörten zu den



allerhöchsten Gesellschaftskreisen. Sie kannten das Neue Testament fast auswendig und haben christliche Mystiker wie JOHANNES VOM KREUZ, THERESIA VON AVILA etc. genauestens studiert. Ich hielt dort einmal einen langen Vortrag zum Thema "*Christ, the way to union with God*". Am Schluß hat eine Parsi-Frau gefragt: Hat Christus nicht gesagt: In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen? Hat er nicht auch Platz für uns Parsis, Hindus, Muslims etc.? Ich habe geantwortet: „Sicher, er hat Platz für euch alle, aber der Weg zu ihm ist die Taufe und die Eucharistie.“

Im Januar 1982 hat der berühmte Tamil-Dichter KANNADHASAN ein großes Epos von 400 Seiten über Jesus verfaßt: *Jesu Kaviam*. Er hat Patres befragt, um jedenfalls theologisch korrekt zu sein. Das Buch wurde mit großer Begeisterung von den Hindus aufgenommen und zum Studium an der Universität vorgeschrieben. KANNADHASAN, ein Hindu, schreibt am Ende des Buches: „Christus wird sicher wiederkommen. Das Königtum Christi wird in allen Teilen der Welt errichtet werden... Auf ihn setzen wir unser ganzes Vertrauen.“ Auch GOPAL SINGH, der gegenwärtige Gouverneur von Goa, hat ein sehr tief sinniges Buch über Christus geschrieben: *The Man who never died* (Macmillan 1969). Es gibt zahlreiche ähnliche Literatur.

Besonders die Marienverehrung und die Eucharistie haben eine große Anziehungskraft für Hindus. Hunderttausende von Hindus pilgern alljährlich zum Marienheiligtum Mount Mary in Bombay. Tausende beten wöchentlich zur Mutter der immerwährenden Hilfe in Mahim. Hindu-Buben haben unsere Patres gebeten: „Bitte geben sie auch uns den Leib Christi.“ Manche Hindus gehen unerkannt zur Kommunion. Jemand wollte eine Hindu-Frau hindern zur Kommunion zu gehen. Sie stampfte mit dem Fuß auf den Boden und sagte: „Aber ich brauch's doch!“

Was können wir tun, um diesen Menschen den Weg in die Kirche zu ebnen? Man müßte vor allem darauf hinarbeiten, daß Konvertiten in ihrer sozialen Gemeinschaft bleiben können. Um das zu erreichen, ist an sich nicht mehr verlangt, als zu verstehen, daß ein Konvertit die Art der Gottesverehrung ändert, nicht aber seine soziale Zugehörigkeit. Da die Christen in Indien sich aber hauptsächlich als soziale Gemeinschaft (Christian community) erleben, ist das schwer zu erreichen. Evangelisierung würde sehr erleichtert, wenn Christen den Hindus gegenüber eine freundliche, offene Einstellung einnehmen würden. Da durch Jahrhunderte den Christen eingeschärft wurde, daß Treue zum katholischen Glauben verlangt, die Hindus zu verachten und nichts mit ihnen zu tun zu haben, wird sich das bei manchen Christen nicht so bald ändern. Bis zur Zeit von PAPST PIUS XII. haben ja auch kirchliche Dokumente von Nicht-Christen als von Menschen gesprochen, die „in Finsternis und Todesschatten“ stehen, die „Gott nicht kennen“ und „Götzen verehren“ und in den Missionszeitschriften lasen wir von Heiden, den Ungläubigen und den Wilden. Bis vor kurzem wollten gutkatholische Familien gesellschaftlich mit Hindus nichts zu tun haben.

Wenn ich dafür Verständnis zeige, was in der Hindu-Überlieferung schön und gut ist, fragen mich Hindus: „Ja sie denken so, aber wie denken ihre kirchlichen Oberen?“ Ich habe darum den Bischof von Poona gebeten, ein



Vorwort zu schreiben zu meinem Buch *The Significance of Jesus Christ in Asia* und den Erzbischof von Bombay um ein Vorwort ersucht zu *Jesus Christ and the Hindu Community*.<sup>41</sup> Beide haben es gerne geschrieben. Um eine wirkliche Bekehrungswelle zu erwirken müssen sich die Christen als eine geistige Bewegung, eine spirituelle Macht erweisen, die nicht nur den einzelnen gut und glücklich macht, sondern eine Bewegung ist, die das nationale Leben menschlicher gestaltet, eine Macht, die soziale Gerechtigkeit und nationale Einheit fördert. In diesem Bestreben müßten sie eng mit den besten Elementen in der Hindu-Gesellschaft zusammenarbeiten, dann würden gerade die besten Hindu-Familien wie von selbst mit dem Geiste Christi erfüllt werden und sich in der Kirche heimisch fühlen. Natürlich müßte es diesen Familien auch möglich gemacht werden, ein der Hindu-Kultur entsprechendes christliches Leben zu führen. Ansätze in dieser Richtung gibt es.

#### SUMMARY

When the Portuguese came to India they were unable to distinguish between the Christian religion and European culture and customs. Nor did they know how to distinguish between what is good and holy in the Hindu culture from the worship of many gods, queer superstitions and corrupt social customs which they observed in the Hindu society. They destroyed Hindu sculptures, consigned the finest works of Indian literature to the flames and even forbade the use of Indian languages in the cultural life of Goa. Thus Christians and Hindus became not only religiously but also socially and culturally two distinct groups. Since many European customs, like beef and pork, drinking liquor were repulsive to Hindus the Christian religion became an object of utter contempt, and Christians were taught to hate, despise and avoid everything that in any way could be considered as 'Hindu'.

When the British had conquered India they felt the need of introducing the English Law in India for the benefit of British residents. Anglo-Indians etc. They exempted Hindus and Muslims, but did not exempt the Christians, thus it came about that to Christians in India, not the Indian, but the English Law is applicable.

Baptism, in India, is therefore far from being a purely religious act, but implies a changing over into a community which is not only culturally and socially, but even juridically different from the Hindu society. By baptism a person becomes legally separated from his family and disinherited.

Many people love Jesus Christ and would be glad to follow him but find it impossible to renounce their cultural and juridical identity.

FR. ROBERT DE NOBILI maintained that the Christian religion was not tied to western culture and, that it could be practiced also in the context of Indian Culture. A considerable conversion movement started, but came to a stand-still when in 1704 Rome forbade many of the Indian customs which DE NOBILI had allowed his converts to retain.

During the last 150 years many Hindus, who had a fervent love for Jesus Christ claimed the right to retain what is good in Hindu culture when they became disciples of Christ. During the colonial period few Church leaders encouraged such tendencies.



Now things have changed. The II Vatican Council and esp. POPE PAUL VI in his Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi* have made it clear that the Christian religion can let down its roots in any culture and they exhort converts to remain socially and culturally members of the Hindu society. If these directives become better known both among Christians and Hindus, many Hindus may find their way to Christ.

- <sup>1</sup> JULIAN SALDDANHA, *Conversion and Indian Civil Law*, Bangalore 1981, 95.
- <sup>2</sup> Ebd.
- <sup>3</sup> R. H. S. BOYD, *Manilal C. Parekh*, Madras 1974, 56.
- <sup>4</sup> *Sophia*, Juli 1898, 101–102.
- <sup>5</sup> S. RADHAKRISHNAN, *The Hindu Way of Life*, London 1948, 77.
- <sup>6</sup> D. S. SHARMA, *What is Hinduism?*, Madras 1939, 10.
- <sup>7</sup> *Tarun Bharat*, 12. Dezember 1985, 2.
- <sup>8</sup> SHRIPATY SASTRI, A. Retrospec, Poona 1983, 1–2.
- <sup>9</sup> HANS KÜNG u. a., *Christentum und Weltreligionen*, München 1984, 213.
- <sup>10</sup> *Seminar*, Delhi, September 1985, 14–18.
- <sup>11</sup> A.a.O., 25.
- <sup>12</sup> *Evangelii Nuntiandi* 18,20.
- <sup>13</sup> *Ad Gentes* 11.
- <sup>14</sup> *Evangelii Nuntiandi* 62.
- <sup>15</sup> *Bhagavadgita*, Übersetzung von Egbert Richter, Gladenbach 1974, 102.
- <sup>16</sup> R. H. S. BOYD, *Indian Christian Theology*, Madras 1969, 144.
- <sup>17</sup> A.a.O., 217.
- <sup>18</sup> HANS STAFFNER, *Jesus Christ and the Hindu Community*, Anand 1988.
- <sup>19</sup> *Seminar*, Delhi, September 1985, 24.
- <sup>20</sup> D. F. MULLA, *Principles of Hindu Law*, Bombay <sup>12</sup>1919, 1.
- <sup>21</sup> J. SALDANHA, *Conversion* 93.
- <sup>22</sup> *Harijan*, 7. Januar 1939.
- <sup>23</sup> J. SALDANHA, *Conversion* 151.
- <sup>24</sup> K. JOSEPH, *An Apostolate and Gentes*, in: *Rays of Light Supplement*, November 1949, 12.
- <sup>25</sup> *National Christian Council Review* 93 (1973), 289.
- <sup>26</sup> HANS STAFFNER, *Baptism and the Law of Inheritance*, in: *Vidyajyoti* 48 (1984), 75–91.
- <sup>27</sup> D. F. MULLA, *Principles* 786.
- <sup>28</sup> J. A. DUBOIS, *The State of Christianity in India*, New Delhi 1982, 6.
- <sup>29</sup> A.a.O., 7.
- <sup>30</sup> RAM MOHAN ROY, *The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness*, Calcutta 1820.
- <sup>31</sup> Eine der jüngsten Ausgaben ist: DAVID C. SCOTT (ed.), *Keshub Chunder Sen*, Madras 1979. (Gekürzte Fassung in: HANS STAFFNER, *The Significance of Christ in Asia*, Anand 1985.)
- <sup>32</sup> A.a.O., 246.
- <sup>33</sup> A. ANIMANDA, *The Blade. Life and Work of Brahmapandhab Upadhyaya*, Calcutta 1947, 71–73.
- <sup>34</sup> A.a.O., 200–201.
- <sup>35</sup> Vgl. auch den Beitrag von J. LIPNER, *A Case Study in "Hindu-Catholicism". Brahmapandhab Upadhyay (1861–1907)*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 72 (1988), 33–54.



<sup>36</sup> ROA SAHIB VINCENT MAHADEVA AIYER, *Apologetic Letters and Speech*, Trichinopoli 1932; L. LACOMB, *V. Mahadeva Aiyer*, Tiruchirapalli 1957; das Wichtigste daraus in: HANS STAFFNER, *Jesus Christ and the Hindu Community*, Anand 1988.

<sup>37</sup> R. H. S. BOYD, *Manilal C. Parekh* 47.

<sup>38</sup> Gekürzte englische Ausgabe: LAKSCHMIBAI TILAK, *I follow After*, London 1950.

<sup>39</sup> KUSHWANT SINGH, *India needs a new Religion*, in: *Express Magazin*, 13. Dezember 1987.

<sup>40</sup> *Indian Missiological Review* 5 (1983), 81.

<sup>41</sup> Vgl. Anm. 18 und 31.



## DIE EVANGELISIERUNG DER URSTÄMME VORDERINDIENS

von Stephen Fuchs

Unter den weit über 700 Millionen Indern gibt es eine Urbevölkerung von etwa vierzig Millionen. Diese Ureinwohner Indiens, *Adivasi* genannt, gehören verschiedenen Rassen und Kulturen an. Sie leben meist in abgeschiedenen Rückzugsgebieten, vorzugsweise in den Bergen und Wäldern Indiens. Nur in wenigen Gebieten, wie in Chotanagpur und in Nordostindien, sind sie in stärkerer Konzentriertheit anzutreffen. Fast überall sonst bilden sie eine Minderheit und sind von anderen stärkeren Ethnien überrannt worden. Sie halten sich abseits und nehmen wenig Anteil am politischen und nationalen Leben Indiens. Da sie wirtschaftlich meist zurückgeblieben und an Zahl und daher auch in der Politik ohne große Bedeutung sind, werden sie von der Mehrheit der indischen Bevölkerung nicht nur geringgeschätzt, sondern oft auch erbarmungslos ausgebeutet. Obwohl sie von den Hindu sozial nicht als gleichberechtigt anerkannt und oft sogar gemieden werden, stehen sie sozial jedoch eine Stufe höher als die „Kastenlosen“ und sind rituell nicht „unrein“.

Diese Ureinwohner Indiens sind gegenwärtig in einer kritischen Situation. Mit der politischen Unabhängigkeit (1947) erlebte Indien bald einen gewaltigen Aufschwung der Wirtschaft, eine starke Industrialisierung, eine Verbesserung der Gesundheit, bessere Erziehungsmöglichkeiten, den Ausbau der Kommunikationsmittel wie Presse, Verkehrsmittel, Radio- und Flugverbindungen usw. Aber diese ganze Entwicklung wurde durch die starke Zunahme der indischen Bevölkerung gehemmt. Der Lebensraum wurde in Indien immer enger. Die Urstämme brauchten jedoch für ihre Lebensweise ein weites freies Gebiet. Dieses wurde ihnen nun zusehends streitig gemacht. Immer mehr Außenseiter drängen in ihren Lebensraum ein. Um in dieser Situation sich behaupten zu können, müssen sie notgedrungen ihre Eigenständigkeit aufgeben und sich der nationalen Kultur angleichen.

Manche Urstämme sind der Realität genügend aufgeschlossen, um diesen Weg einzuschlagen. Es ist natürlich, daß sie sich der Mehrheit der Bevölkerung anschließen und Hindu-Religion und -Kultur annehmen. Ein Teil der Ureinwohner aber, vor allem die nomadischen Wildbeuter und Waldstämme, lehnen kategorisch jede Änderung ihrer traditionellen Lebensweise ab. Sie wünschen nichts mehr, als in Frieden ihre alte Lebensweise weiterleben zu können. Ob sie nun im Dschungel oder auf offener Straße herumwandern, sie wollen in voller Freiheit und Naturverbundenheit weiterleben. Aber offenes Land und die Wälder Indiens werden immer weniger und schrumpfen gewaltig zusammen, und wo sie noch weiterbestehen, wird die Kontrolle durch Polizei und Regierungsbeamte immer strenger und einengender. Die traditionellen „Privilegien“, die doch eigentlich die altererbten Besitzrechte der Ureinwohner darstellen, werden zusehends mehr beschnitten und oft ganz abgeschafft. Es muß zugegeben werden, daß die Waldstämme oft verschwenderisch in den Wäldern gehaust haben, aber es war ja ihr Land!



Das wird ihnen aber jetzt streitig gemacht – „im Interesse der indischen Nation“. So sind sie praktisch zum Aussterben verurteilt!

Diejenigen Urstämme, die bereit sind, sich in die nationale Gemeinschaft eingliedern zu lassen, sind aber meist nicht bereit, ihre traditionelle Kultur aufzugeben und ganz im Hinduismus aufzugehen. Sie wollen sich ihre alten Kulturwerte erhalten und ihren Stammes-Charakter bewahren. Sie haben ihren Stolz nicht verloren. Ja, gerade in der heutigen Zeit lebt er wieder stark auf!

Hinzu kommt, daß das indische Kastensystem nicht bereit ist, den Ureinwohnern eine angemessene Stellung in der Kastenhierarchie zu gewähren. Von jeher wurden nur die wohlhabendsten und führenden Schichten unter den *Adivasi* in die „Kriegerkaste“ aufgenommen und den Rajputen gleichgestellt. Die ärmeren und ungebildeten Schichten der Urbevölkerung werden von den Hindu gewöhnlich in die unterste Stufe eingereiht. Dazu werden ihnen viele neue Entbehrungen und Meidungsgebote in Nahrung und Benehmen auferlegt, welche diese Urstämme als lästig und oft auch zu kostspielig nicht gewillt sind, genau einzuhalten. Die Alternative ist dann eine noch tiefere Einstufung in der Hierarchie des Kastensystems.

In dieser Situation bot sich nun eine andere Alternative an: die Eingliederung in eine christliche Kirche. Theoretisch wenigstens lehnt der christliche Glaube das Kastensystem ab, und vor allem die rituelle „Unberührbarkeit“. Praktisch hat freilich das Kastensystem auch in die indische Kirche Einlaß gefunden, und in Südindien wird sogar die „Unberührbarkeit“ auch von den Christen praktiziert.

Theoretisch betrachten und behandeln die strenggläubigen Hindu alle Christen als „Kastenlose“ und manchmal auch als „Unreine“. Aber im praktischen Leben werden die Christen meist milder behandelt. Von den Ureinwohnern, die mit den Hindu schlechte Erfahrung gemacht haben, sind daher manche zum Christentum übergetreten. Doch ist es immer noch eine geringe Zahl: bloß etwa fünf Prozent der *Adivasi*-Bevölkerung haben bislang den christlichen Glauben angenommen und sich in die christliche Gemeinschaft eingegliedert.

Schuld an dieser geringen Bekehrungszahl ist auch die christliche Mission selber. Denn bis vor etwa 150 Jahren hatte sich die christliche Mission nicht um die Urbewohner gekümmert. Es waren zuerst protestantische Missionare, die den Urstämmen im nordöstlichen Indien die Frohbotschaft Christi verkündigten. Und auch sie wandten sich den Ureinwohnern erst dann zu, nachdem sie erfahren mußten, daß die Hindu und Mohammedaner ihrer Predigt kein Gehör schenkten. Katholische Missionare begannen erst viel später, den Urbewohnern Indiens den christlichen Glauben zu predigen.

### 1. Die Evangelisierung der Nomadenstämme Indiens

Es leben in Indien, über den ganzen Subkontinent verstreut, noch etwa dreißig Millionen Nomaden, die rassisch und kulturell sehr verschieden sind. Gemeinsam ist ihnen nur die Vorliebe für ein nomadisches Leben. Die Jäger



und Sammler von Dschungelprodukten freilich sind heutzutage selten geworden und sind auch zahlenmäßig unbedeutend. In Nordindien gehören dazu Stämme wie die Aheria, die Bahelia und eine Anzahl von Stämmen, von denen aber nur ein Teil noch Jäger und Wildbeuter sind, während der größere Teil zum Ackerbau oder zu anderer Beschäftigung übergegangen ist. Auch in Bihar gibt es noch Wildbeuter, die meist in Wäldern wohnen, wie die Birhor, und ein Teil der Korwa und Kharia. Auch die Musahar (Mäusejäger) und Lodha sind dazuzuzählen. In Zentralindien sind die Phansi-Pardhi, die Mang-Garudi und die Katkari nomadische Jäger und Wildbeuter. In den Bergen und Wäldern von Kanara und weiter im Süden Indiens gibt es eine größere Anzahl von solchen Stämmen, die sich mit der Jagd und dem Sammeln von Waldprodukten ihren Lebensunterhalt verdienen. Besser bekannt unter ihnen sind die Chenchu, die Kadar, Mala Pantaram, Urali und Andamanesen.

Daneben haben sich aber weitaus zahlreichere andere Stämme besser an die neue Zeit angepaßt. Sie sind Nomaden und vielfach auch Wildbeuter geblieben, verdienen sich aber nebenbei ihren Lebensunterhalt auch als Matten- und Korbflechter, als Musiker, Trommler und Akrobaten, als Komödianten, als Krämer und Trödler, aber auch als Bettler und Strauchdiebe, ja als professionelle Taschendiebe und Einbrecher. Die letzteren Gruppen gehörten in der britischen Kolonialzeit zu den sogenannten „kriminellen Stämmen und Kasten“.

Es hat praktisch nie eine christliche Mission unter diesen indischen Volksgruppen gegeben. Sporadische Versuche eines Apostolates unter diesen 30 Millionen Nomaden sind zwar hier und dort gemacht worden, so von einem Jesuitenbruder unter den Katkari, in Kanara unter den Kurichia und in Tamilnad unter den Urali, aber mit sehr geringem Erfolg. Die Aufsicht und Sorge für einige „kriminelle Stämme und Kasten“ wurden von der britischen Kolonialregierung wohl manchmal Missionaren der Baptisten und der Heilsarmee übertragen, aber sie haben selten zu Bekehrungen geführt. Unter diesen Nomaden waren die protestantischen Missionare nicht erfolgreicher als die katholischen.<sup>1</sup>

## *2. Die Evangelisierung der Ureinwohner Chotanaghurs*

Der Norden Indiens, besonders die Berge und Vorberge des Himalayas, sind von vielen Urstämmen bewohnt. Diese weiten Gebiete wurden mit Ausnahme von Lahul nie von christlichen Missionaren evangelisiert. Und obwohl in Lahul schon 1854 von den böhmischen Brüdern (aus Sachsen) eine Mission eröffnet wurde, war sie nie erfolgreich gewesen. Die Zahl der Christen in Lahul erreichte kaum je fünfzig. 1940 wurde die Mission endgültig aufgegeben und bald nach dem Weggang der Missionare kehrten die Christen zu ihrer alten Religion zurück.

Die Gründe, warum so wenige Missionare den Himalaya-Stämmen den christlichen Glauben verkündeten, sind hauptsächlich zwei: Mangel an Mis-



sionaren und das kategorische Verbot jeglicher Missionsarbeit in den kleinen Rajputenstaaten des Himalaya-Gebietes. Aus Mangel an Missionaren wird auch heute noch keine Missionsarbeit unter den Bergstämmen des Himalayas ausgeführt, weder in der Diözese von Jullundur noch in der von Simla-Chaudigarh. Nur die wenigen, weit verstreut wohnenden Christen können betreut werden.

In Bihar jedoch, besonders im Bereich von Chotanagpur und den umliegenden Distrikten, ist die Situation anders. Dieses Gebiet wird von etwa drei Millionen Ureinwohnern besiedelt, die sich in etwa zwei Dutzend verschiedene Stämme aufteilen. Viele dieser Stämme leben in geschlossenen Gemeinschaften in meist kleinen Dörfern und Siedlungen; doch viele Dörfer sind auch von verschiedenen Stämmen und selbst von Hindus bewohnt. Diese Stämme sind überzeugt, daß sie die Ureinwohner von Indien sind und daß alle anderen Eindringlinge sind, die ihnen das Land weggenommen haben. Die Ethnologie und vor allem die Linguistik könnten ihnen beweisen, daß auch sie Einwanderer sind. Sie sind nur früher nach Indien gekommen und haben sich nach einigem Herumwandern in Chotanagpur niedergelassen.

In der Vergangenheit waren sie meist sich selbst überlassen, lebten nach den Traditionen ihrer eigenen Stammeskulturen und ernährten sich von einem primitiven Ackerbau, von der Jagd und vom Sammeln von Waldfrüchten. Der Grundbesitz war fast überall das Eigentum der Dorfgemeinschaft oder der Sippe und wurde erst spät Privatbesitz.

Seit zwei Jahrhunderten aber wurde ihnen das Eigentumsrecht über ihr Land immer mehr streitig gemacht, zuerst von ihren eigenen Königen und dann von den britischen Kolonialherren, die von einem kommunalen Landbesitz nichts wissen wollten. Seit Indien 1947 die politische Unabhängigkeit erlangte, hat sich dieser Enteignungsprozeß nur noch beschleunigt, denn Chotanagpur ist mit wertvollen Bodenschätzen (Eisenerz, Kohle usw.) reich gesegnet. Daher wird das Land der Ureinwohner oft „im Interesse der indischen Nation“ vom Staat beschlagnahmt, ihre Wälder abgeholzt, ihre Bodenschätze abgebaut und im Lande selber neue „lebensnotwendige“ Industriezentren aufgebaut.<sup>2</sup>

Für die Ureinwohner bedeutet der Verlust ihrer altererbten Felder aber viel mehr als einen bloß materiellen Verlust. Praktisch wird durch eine solche Enteignung auch ihre soziale Struktur zerstört und das führt schließlich zum Verlust ihrer ganzen traditionellen Kultur. Die Ureinwohner müssen das instinktiv gefühlt haben, denn sie haben sich schon früh, und oft mit Gewalt, gegen diese Enteignungsversuche gewehrt. Wenn ihre Revolten mit Waffengewalt niedergeschlagen wurden, haben sie sich an ihre Götter und Magier um Rettung gewandt. Wenn aber auch ihre Götter, Geister und Ahnen sie ihrem Schicksal zu überlassen schienen, wandten sie sich an die mächtigeren Götter und Geister ihrer Feinde, der Hindus und Briten. Um ihr Land zu retten, waren sie schließlich bereit, ihre traditionelle Religion aufzugeben und die christliche Religion anzunehmen, falls die Missionare bereit wären, ihnen im Kampf für ihr Land beizustehen. Und wirklich, die Missionare halfen



ihnen in ihrem Kampf um ihr Land und so setzte eine Massenbekehrung zum christlichen Glauben ein.<sup>3</sup>

1885 kam der junge P. LIEVENS, ein belgischer Jesuit, nach Chotanagpur. Vor ihm hatten schon deutsche Lutheraner versucht, die Ureinwohner von Chotanagpur zu evangelisieren. Sie begannen ihre Mission 1845. Anfangs hatten sie guten Erfolg. Als die Leute aber merkten, daß die Lutheraner ihnen vor Gericht nicht helfen wollten, kehrten sie sich wieder von ihnen ab. Auch der Jesuit P. STOCKMAN, der 1868 nach Chotanagpur kam, hatte trotz harter Arbeit nur wenig Erfolg. Erst als P. LIEVENS sich bereit erklärte, den Munda in ihren Landschwierigkeiten vor Gericht beizustehen, hörten sie auch auf seine christliche Predigt. Bald setzte eine Bekehrungsbewegung ein, die in sieben Jahren die Zahl der Neuchristen auf 79 000 anschwellen ließ. Überarbeitet erkrankte P. LIEVENS schwer und mußte 1892 nach Belgien zurückkehren. Aber andere Missionare setzten sein Werk fort und bauten es weiter aus.<sup>4</sup>

So war das erste und stärkste Motiv für die Annahme der christlichen Religion die Hoffnung der Urbevölkerung auf Hilfe in ihren Landschwierigkeiten. Ein weiteres materielles Motiv war finanzieller Natur. Viele Ureinwohner waren hoffnungslos verschuldet und hatten sogar ihr Land an die Geldverleiher verpfändet. Da der Zinsfuß sehr hoch war und sie überdies von den Geldverleihern oft betrogen wurden, war es ihnen kaum möglich, je aus ihrer Verschuldung herauszukommen. So verloren sie oft ihr Land an die Geldverleiher. Der Jesuit P. JOHANN HOFFMANN gründete daher eine Raiffeisenkasse für die christlichen Ureinwohner und befreite so Tausende aus ihrer Schuldverstrickung. Diese finanzielle Hilfe war ein weiteres Motiv, die katholische Religion anzunehmen.

Doch waren die Motive der Ureinwohner Chotanagpus zur Bekehrung zur katholischen oder lutherischen Kirche nicht rein materieller Natur. Es waren auch geistige und religiöse Gründe, die sie zum Übertritt zum christlichen Glauben drängten. Da war vor allem die tröstliche Botschaft von Gott als einem gütigen Vater. Die Urstämme hatten schon immer an einen gütigen Gott geglaubt, aber seine Gestalt war hinter den niederen Göttern und Geistern stark zurückgetreten. Die christlichen Missionare stellten den Vatergott wieder an seine gebührende Stelle.

Dann fanden diese einfachen Menschen auch die Gestalt eines göttlichen Erlösers sehr anziehend. Daß Christus in die Welt gekommen sei und Menschengestalt angenommen habe, machte ihrem Glauben keine Schwierigkeiten, denn sie hatten schon von den Hindus von solchen Inkarnationen gehört. Daß Christus aber auch, und besonders für sie, in die Welt gekommen sei, und armen und kranken Menschen beigestanden habe, war für sie eine tröstliche Botschaft, die sie gerne annahmen. Und die Missionare betonten auch, daß Christus sie gegen die bösen Geister beschützen könne. Mit der Taufe würden die Dämonen alle Herrschaft über sie verlieren. Dies beeindruckte sie besonders, denn die Furcht vor bösen Geistern bedrückte sie sehr. Nun konnten sie auch der kostspieligen Opfer entraten, die sie bisher so oft hatten darbringen müssen!



Die Gestalt der Mutter Jesu hatte eine besondere Anziehung für die Ureinwohner, die schon immer eine gütige Urmutter verehrt hatten. Freilich hatten sie diese Göttin nicht ohne Scheu und Furcht betrachtet, denn gelegentlich forderte sie sogar Menschenopfer. Nun lernten sie die Mutter Jesu kennen, die nur Güte und Heiligkeit ausstrahlte. Die katholische Religion war daher auch wegen ihrer Reinheit und Erhabenheit von den einfachen Kindern der Natur angenommen worden. Es besteht kein Zweifel, daß die christlichen *Adivasi* gegenwärtig fest im christlichen Glauben verwurzelt sind und bereitwillig für ihren Glauben schwere Opfer zu bringen bereit sind. An Anfeindungen von seiten der Hindus fehlt es nicht. Selbst hinduisierte Stammesgenossen machen den Christen das Leben schwer und versuchen, sie zum Abfall vom Glauben zu überreden.

Obschon es in Chotanagpur auch heute noch verhältnismäßig viele ausländische Missionare gibt, ist die kirchliche Leitung doch ganz in einheimischen Händen. Es herrscht ein reges religiöses Leben im christlichen Volk, der Kirchenbesuch und Sakramentenempfang sind vorbildlich; es gibt viele Berufe zum Priestertum und Ordensleben. Auch die Hindus müssen zugeben, daß dank der christlichen Missionstätigkeit die Ureinwohner Chotanagpurs eine überdurchschnittliche Schulbildung besitzen, so daß ein höherer Prozentsatz der *Adivasi* Chotanagpurs in gehobener sozialer Stellung sind. Den Ausbau des Schulsystems hat vor allem Bischof O. SEVRIN S. J. gefördert; er kann mit Recht der dritte Gründer der Chotanagpur-Mission genannt werden.

Doch sieht die christliche Kirche unter den *Adivasi* von Chotanagpur und den benachbarten Gebieten keineswegs einer gesicherten Zukunft entgegen. Die stark voranschreitende Industrialisierung der ganzen Region hat eine große Anzahl von Außenseitern (*diku*) ins Land gebracht und die Ureinwohner stark aufgesplittert. Die Folge war eine steigende Entwurzelung der Stammeskulturen, von der auch die christlichen Ureinwohner nicht verschont geblieben sind. Dazu kommt, daß recht aggressive Hindu-Organisationen und Verbände den Christen das Leben schwermachen und sie auf vielfache Weise zum Abfall bringen wollen. Ihr Ziel ist die Eingliederung aller Minoritäten in einen nationalen Hindu-Staat. Den christlichen Missionaren wird der Vorwurf gemacht, daß sie die nationale und religiöse Einigung Indiens verhindern.

Da durch die missionarische Erziehungstätigkeit, die wirtschaftliche Ertüchtigung und die wissenschaftliche Erfassung ihrer Sprachen und Traditionen ihr Stammesbewußtsein stark gekräftigt wurde, fordern die Ureinwohner gegenwärtig mehr Rücksichtnahme auf ihre rassische und kulturelle Eigenart und Sonderstellung. Es wurde sogar eine politische Bewegung gegründet, die einen eigenen Staat in der indischen Union anstrebt, in dem die *Adivasi* die Mehrheit bilden und sich selbst regieren würden. Naturgemäß sind auch Christen an der Spitze dieser Bewegung, da sie besser gebildet sind und ihre Benachteiligung stärker fühlen. Auch für diese Bewegung werden die christlichen Missionare von den Hindus verantwortlich gemacht.



Es war natürlich, daß die Ausbreitung des christlichen Glaubens, die in Chotanagpur ihren Anfang nahm, nicht auf den Distrikt beschränkt blieb. Viele Katholiken wanderten aus, ja, bis in die Teegärten von Assam und Sikkim. Und Stammesgenossen der drei Hauptstämme in Chotanagpur, der Munda, Oraon und Kharia, waren ja auch in den benachbarten Distrikten von Chotanagpur, in Westbengalen, Orissa und Madhya Pradesh ansässig. In der britischen Kolonialzeit konnte sich die Kirche in den Kleinstaaten der Raja nicht ausbreiten, weil dort jede Bekehrung verboten war. Doch als mit dem Weggang der Briten diese Beschränkung fiel, setzte auch in diesen Gebieten eine starke Bekehrungswelle ein. So zählt die Diözese von Raigarh im Staat Madhya Pradesh allein über 180 000 Katholiken.<sup>5</sup>

Die Evangelisierung anderer Stämme in der Nachbarschaft von Chotanagpur war aber schon früh versucht worden. Schon 1836 hatte ein Kapuziner und 1887 ein Jesuit versucht, unter den Mundastamm der Santal eine Mission zu eröffnen. Es kam aber nicht dazu. Erst 1924 begann die Santalmission im Purnea-Distrikt (Westbengalen) und in den Santal Parganas. Die Mission wurde von Calcutta aus organisiert. 1962 zählte die Santalmission in Purnea 5000 Katholiken und die in den Santal Parganas beinahe 20 000. Bis 1984 hat sich die Zahl verdoppelt.

In 1948 übernahmen Steyler Missionare den Teil der Ranchi-Diözese, der zum Staat Orissa gehört. Die neue Diözese Sambalpur zählte zu der Zeit etwa 70 000 Katholiken aus den Stämmen Oraon, Munda und Kharia. Bis 1984 hatte sich die Zahl auf 160 000 erhöht. Dazu kommen noch einige tausend „Kastenlose“, die von den Steylern ebenfalls evangelisiert worden waren.<sup>6</sup>

### *3. Die Evangelisierung der Ureinwohner in Zentralindien*

Auch im übrigen Zentralindien wohnen viele und zahlenmäßig starke Primitivstämme, vor allem in den bewaldeten Berggebieten. Die christliche Mission hatte bis jetzt wenig Erfolg bei diesen Bergstämmen. Der Grund dafür ist wohl, daß diese Ureinwohner stark vom Hinduismus beeinflusst sind und ihre soziale Position in der Hierarchie des Hindu-Kastensystems verankert haben. Ihre ehemaligen Prinzen und Häuptlinge hatten seit Jahrhunderten den Ehrgeiz, in die Rajputenkaste aufgenommen zu werden. Dafür haben sie schwere Opfer gebracht. Vor allem mußten sie dafür genau die Vorschriften und Verbote der Hindus in bezug auf Essen und sozialen Verkehr einhalten. Sie mußten auch all die religiösen Feste und Opfer der Hindus feiern und alle Zeremonien ausführen, sonst hätten die Brahmanenpriester sich geweigert, in ihren Häusern die Opfer darzubringen.

Viele Stämme Zentralindiens sind in zwei Sektionen gespalten: die sozial höhere Schicht des Stammes ist sanskritisiert, d. h. sie beobachtet alle Kastengebräuche der Hindus, während die niedrigere und mehr konservative Schicht an den Stammessitten festhält und eine stärkere Sanskritisation ablehnt.

Ein Beispiel für diese soziale Einstellung bieten die Gond im östlichen Zentralindien. Sie sind über ein weites Gebiet verstreut und ein Stamm von



etwa 5,5 Millionen. Sie sind in mehrere lokale Sektionen geteilt, die untereinander Endogamie beobachten und auch soziale Distanz halten. Eine Gruppe, die Raj-Gond, ist schon weitgehend sankritisiert. Sie geben vor, Abkömmlinge der Gondkönige zu sein, die vor Jahrhunderten in Gondvana regierten und mit Töchtern der Rajputen verheiratet waren.

Versuche, sie zu evangelisieren, wurden schon seit einem Jahrhundert gemacht, aber mit geringem Erfolg. Die Bekehrungserfolge in Chotanagpur ließen sich trotz aller Einsätze nicht nach dem Westen und Süden ausweiten. So arbeitete seit 1877 eine lutherische Schwedenmission unter den Gond. Ihr Zentrum war zuerst in Sagar und ist nun in Chhindwara. Diese „Evangelische Lutherische Kirche“ zählt aber nicht mehr als 6500 Mitglieder. Die katholische Mission ist im Gondgebiet erst seit fünfzig Jahren tätig. Die Zahl der Katholiken unter den Gond und Baiga-Stämmen beträgt etwa 7500. Hindu-Gegenverbände waren in der Lage, die Stammesleute so einzuschüchtern, daß sie es nicht mehr wagen, sich einer christlichen Kirche anzuschließen.

Im westlichen Zentralindien lebt eine Anzahl von Primitivstämmen, von denen der Bhilstamm wohl der zahlenmäßig stärkste und am weitesten verbreitete ist. Die Bhil, die in Rajasthan, aber auch in Gujarat, Madhya Pradesh und Maharashtra beheimatet sind, zählen insgesamt mehr als drei Millionen. Sie sind in viele Lokalgruppen geteilt, von denen sich manche selbständig gemacht und selbst einen anderen Namen angenommen haben. Ursprünglich waren sie wohl Jäger und Wildbeuter, die sich dann zu primitiven Ackerbauern entwickelt haben. Sie wurden von einwandernden Rajputen in langen erbitterten Kämpfen aus ihren Wohngebieten verdrängt und in die unfruchtbaren Hügelgebiete verwiesen. Die Mehrzahl der Bhil sind gegenwärtig weitgehend sanskritisiert, obwohl sie sich ihrer Stammesherkunft noch sehr bewußt sind und viele ihrer alten Stammesgebräuche beibehalten haben.

Die katholische Bhilmission begann um die Jahrhundertwende im kleinen Rajputenstaat Jhabua. Die ersten Missionare waren französische Kapuziner. P. CHARLES hatte zuerst unter den kastenlosen Balahi in Thandla sein Apostolat begonnen, wandte sich aber nach einigen Jahren an die Bhil. Diese hatten 1897 in einer Hungersnot am meisten gelitten; auch in der folgenden Choleraepidemie starben viele Bhil und ließen ihre Kinder als Waisen zurück. P. CHARLES sammelte die verwaisten Kinder in rasch errichteten Heimen, gab ihnen Nahrung und Schulbildung und erzog sie im katholischen Glauben.

Zu der Zeit hatten die Kapuziner in Afrika die Methode der sogenannten „Christendörfer“ entwickelt. Sie bestand darin, daß die Christen in geschlossenen Dörfern abgesondert und unter intensiver Betreuung von den Missionaren zu Vollchristen erzogen wurden. Auch die französischen Kapuziner ahmten diese Methode nach. Sie hatte aber den Nachteil, daß die Christen ihren Stammesgenossen stark entfremdet wurden. Sie erlaubte auch keine weite Ausbreitung des Apostolates, denn eine solche intensive Betreuung ist kostspielig. Auch blieben die Christen zeitlebens von den Missionaren abhängig und unselbständig. Die französischen Kapuziner gingen so weit, daß sie den Eltern ihre Kinder wegnahmen und sie in eigenen Heimen betreuten,



die Knaben unter der Aufsicht eines Kapuziners, die Mädchen in der Sorge von Schwestern. Nur an Sonn- und Feiertagen durften die Kinder bei ihren Eltern verbleiben. P. CHARLES selbst brach nach einiger Zeit mit dieser Methode und ließ die Neuchristen in ihren Dorfgemeinschaften verbleiben.

In neunzigjähriger unverdrossener Missionsarbeit, die in den letzten fünfzig Jahren zum Teil von Steyler Missionaren und von indischen Weltpriestern übernommen wurde, ist die Zahl der Bhilchristen immerhin auf etwa 30 000 angewachsen. Auch die protestantische Mission hat unter den Bhil evangelisiert, aber auch nur mit bescheidenem Erfolg. Sie haben ein paar tausend Bhilchristen gewonnen.

Ein anderer, mit den Bhil verwandter Stamm wurde von den Steyler Missionaren seit etwa fünfzig Jahren evangelisiert. Die Bhilala sind ein Stamm im westlichen Zentralindien, der sich sozial über die Bhil erhaben fühlt, weil unter ihren Ahnen Rajputen (aus der Hindu-Kriegerkaste) waren, die Bhilfrauen geheiratet haben. Die Bhilala sind fleißige Bauern, die vor allem die Vorberge der westlichen Vindhya-Berge bebauen. Ethnisch und kulturell gehören sie aber zu den Bhil.

In den Jahren 1921–28 hatte sie derselbe Kapuziner P. CHARLES befreundet, der früher die Bhilmission gegründet hatte. Er starb aber, noch bevor er den ersten Bhilala taufen konnte. Ein deutscher Steyler-Pater übernahm sein Erbe. Ihm war es vergönnt, die ersten Bhilala zu taufen. Den Anstoß dazu gab eine Choleraepidemie, während der P. WÜLLNER SVD viele Bhilala durch rechtzeitige Impfung vor der tödlichen Krankheit retten konnte. Durch ständige Besuche der Bhilala-Dörfer und unermüdliche Unterweisung in der christlichen Religion, durch die Eröffnung von mehreren Schulen und durch soziale Hilfe mannigfacher Art gelang es ihm, die Zahl der Christen langsam aber stetig zu vermehren.

Doch mußte in den ersten Jahren die Taufe im Geheimen gespendet werden. Die hl. Messe wurde vor Morgengrauen gefeiert, wenn alle im Dorf noch schliefen. Diese Vorsicht war nötig, um den Ausschluß der Neuchristen aus der Bhilala-Stammesgemeinschaft zu vermeiden. Als dann schließlich die Frage der Taufe im Stammesrat zur Sprache kam, waren schon zu viele getauft, um sie aus der Gemeinschaft ausschließen zu können.

P. WÜLLNER starb 1987, aber schon einige Jahre vorher hatten indische Missionare das Bhilala-Apostolat übernommen. Gegenwärtig ist die Zahl der Bhilala-Christen auf etwa 5000 angestiegen.<sup>7</sup>

Die Bhilala haben auch materiell von der christlichen Mission profitiert. Junge Bhilala, die eine höhere Schulbildung erhalten hatten, sind heute in gehobener Stellung: Es gibt schon Ärzte, Ingenieure, Lehrer und Regierungsbeamte unter ihnen.

In Gujarat arbeiten indische Jesuiten, Franziskanerbrüder und Priester von Pilar (Goa) unter den Ureinwohnern von Gujarat. Diese sind jedoch schon ziemlich stark sanskritisiert. Unter den Dhodia, Katkari, Warli und Konkana hatte die katholische Mission schon mehr als fünfzig Jahre gearbeitet; seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges haben die Jesuiten aber mit intensivem Einsatz die Mission unter den anderen Stämmen Gujarats betrieben und



haben einige Erfolge erzielt. Die Zahl der Christen ist unter den Ureinwohnern auf etwa 10 000 gestiegen. Von den Warli sind dazu etwa 7000 bekehrt worden.

Im allgemeinen sind die Ureinwohner im westlichen Zentralindien in derselben prekären Lage wie die von Chotanagpur. Da sie selber meist primitive Bauern sind, verlieren sie ihre Felder allmählich immer mehr an die Ackerbau betreibenden Hindu-Kasten. Die Bhil vor allem werden immer mehr zu Tagelöhnern und Gelegenheitsarbeitern degradiert. Ihre Entlohnung ist so gering, daß sie damit kaum ihr Leben fristen können. In ihrer Not organisieren die Bhil gelegentlich Raubüberfälle, denn seit dem Kampf mit den Rajputen haben sie sich ihre martialische Tradition bewahrt. Deswegen hatte schon die britische Kolonialregierung sie als „kriminellen Stamm“ klassifiziert.

#### *4. Die Evangelisierung der Khond in Orissa*

Mehr südlich vom Wohngebiet der Gond lebt ein anderer großer Stamm von Ureinwohnern, die Khond. In der Nachbarschaft haben sich auch andere Stämme angesiedelt, doch ist kaum der Versuch unternommen worden, ihnen die Botschaft Christi zu bringen. Die Khond aber haben sich in größerer Anzahl zum Christentum bekehren lassen.

Vor etwa 150 Jahren noch waren die Khond wegen ihrer zahlreichen Menschenopfer und wegen ihres Mädchenmordes berüchtigt. Die britische Kolonialregierung mußte die Armee einsetzen, um die Menschenopfer der Khond vollständig zu unterdrücken. Und auch jetzt noch ist die Erinnerung an die alte Zeit der Menschenopfer nicht erloschen, und die häufigen Mißernten werden von den Khond häufig der Unterdrückung des Menschenopfers zur Last gelegt. Die Khond leben als primitive Ackerbauern in den Bergen schon seit langer Zeit in wirtschaftlicher Symbiose mit einer „unreinen“ Hindu-Kaste, den Pano. Die Pano stellen die Verbindung der Khond mit den Hindus her und vermitteln ihnen die Dinge, die die Khond nicht selber erzeugen können. In früherer Zeit lieferten die Pano den Khond auch die Menschenopfer, die früher alljährlich dargebracht werden mußten. Die Pano sind intelligente und geschäftstüchtige Menschen, und die Khond würden ohne sie aus ihrer Isoliertheit heraustreten müssen.

Um die Jahrhundertwende nun begannen viele Pano, sich dem christlichen Glauben zuzuwenden. Es waren besonders Baptistenmissionare, die sie evangelisierten. Die Pano aber nahmen hauptsächlich deswegen den christlichen Glauben an, um vom Stigma der rituellen Unreinheit befreit zu werden und in der hinduistischen Gesellschaft eine Stufe höher zu rücken. Die Khond aber folgten ihrem Beispiel nicht; sie sahen damals keine dringende Notwendigkeit, ihre Religion zu ändern. Zu jener Zeit hatte niemand die Absicht, ihnen ihr Land wegzunehmen!

Die Baptisten wünschten natürlich auch, den Khond die Frohbotschaft Christi zu bringen. Nach langem Zögern entschloß sich wirklich am Oster-



sonntag 1914 der erste Khond, ein prominentes Mitglied seines Stammes, mit seiner ganzen Familie Christ zu werden. Und es scheint, daß seine Bekehrung wirklich aus rein religiösen Gründen erfolgte. Er war sogar ein Priester seiner Stammesreligion gewesen, hatte aber drei Jahre vorher sein Amt niedergelegt; er war auch in der Baptistenlehre gut bewandert. Die Entscheidung, Christ zu werden, fiel ihm nicht leicht, denn er riskierte ja den Ausschluß aus der Stammesgemeinschaft. Doch war sein Ansehen so groß, daß es ihm gelang, der Exkommunikation zu entgehen. Ja, es folgten sogar andere Khond seinem Beispiel und allmählich nahmen mehr und mehr Khond den christlichen Glauben an.

Khond-Gewährsleute versicherten BARBARA M. BOAL, die von dieser Bekehrung berichtet, daß drei Gründe die Khond veranlaßten, Christen zu werden: 1. die Unmöglichkeit, die hohen Kosten ihrer zahlreichen Opfer an die Götter und Geister weiter zu tragen; 2. der Verlust des Glaubens an die Wirksamkeit dieser Opfer. Gewiß war das auch die Nachwirkung der gewaltsamen Unterdrückung der Menschenopfer. Schließlich begannen die Khond auch an ihrer Stammesreligion zu zweifeln. Die einzige Alternative für die Khond war die Baptistenreligion. 3. Wenn einmal die Mehrheit in einem Dorf den christlichen Glauben angenommen hat, müssen die übrigen Dorfleute es auch tun, wenn sie sich nicht von der Dorfgemeinschaft absondern wollen. Stammesleute haben ein starkes Solidaritätsgefühl.

Es scheint, daß noch ein vierter Grund für die Bekehrung der Khond zum Christenglauben maßgebend war: sie fanden, daß der Name Jesu eine große Macht zur Krankenheilung hatte. Der starke Glaube der Neuchristen soll in der Tat viele wunderbare Heilungen bei den Khond erwirkt haben. Viele Khond, die solche Heilungen beobachteten, bekehrten sich rasch.

Seit 1950 hat die Bekehrung der Khond einen starken Aufschwung genommen. Viele Tausende von Khond haben den christlichen Glauben angenommen und sind entweder Baptisten oder Katholiken geworden. Denn die katholische Mission ist seit 1922 ebenfalls im Khondgebiet tätig. Spanische Lazaristen bekehrten zuerst viele Pano und dann auch Khond. Allerdings zahlen die Khond dem Hindu-Kastensystem Tribut: Um die Pano von sich zu distanzieren, werden in Gebieten, wo die Pano Katholiken sind, die Khond Baptisten; und umgekehrt, wo die Pano Baptisten sind, werden die Khond Katholiken.<sup>8</sup>

##### *5. Die Evangelisierung der südindischen Stämme*

Es scheint nicht, daß es in Südindien jemals starke Strömungen unter den Primitivstämmen gegeben hat, den christlichen Glauben anzunehmen. Die christlichen Missionare haben sich auch nie viel um die Ureinwohner der Berge und Wälder Südindiens gekümmert; sie waren zu stark mit der Bekehrung der Hindukasten und der Kastenlosen in Anspruch genommen. Nirgendwo sind größere Zahlen von Bekehrungserfolgen unter den Urstämmen zu verzeichnen. Zudem leben die Ureinwohner Südindiens hauptsächlich



in den unzulänglichen und ungesunden Bergen und Wäldern, so vor allem in den Annamalai- und Nilgiri-Bergen und im westlichen Bergland. Diese Stämme sind nirgendwo zahlreich und in kompakten Gruppen. Sie haben schon lange vorher ihr Jagd- und Sammelgebiet an agrarische Einwanderer verloren und wurden von ihnen entweder versklavt oder sie entwichen in kleinen Gruppen in noch weiter entfernte Wälder. Mit der starken Bevölkerungsvermehrung werden auch diese Wälder mehr und mehr gelichtet oder ganz abgeholzt. Damit sind die Ureinwohner zum Aussterben verurteilt.

Doch fand eine Evangelisierung der Koragar in Südkanara statt. Die Koragar sind ein kleiner Stamm von etwa 6500 Seelen. Ein paar Priester der Diözese Mangalore begannen eine Mission unter diesem Stamm. Beeindruckt vom frommen Leben und missionarischen Eifer dieser Priester, und wahrscheinlich noch mehr von der materiellen Hilfe, die ihnen gewährt wurde, nahmen ein paar hundert Koragar den christlichen Glauben an.

Katholische wie auch protestantische Missionare versuchten auf dem Wynaad-Plateau in Nordkerala die Kurichia für den christlichen Glauben zu gewinnen. Ein Regierungsbericht stellt aber fest, daß die Missionare nur wenig Erfolg hatten; nur solche Individuen bekehrten sich, die wegen eines Verstoßes gegen die Stammesgebräuche aus der Dorfgemeinschaft ausgeschlossen worden waren.

Die Yerukula, ein nomadischer Stamm von 130 000 Seelen in Andhra, wurde von der amerikanischen Baptistenmission und von der Heilsarmee (England) evangelisiert. Die Yerukula gehörten zu den sogenannten „Verbrecherstämmen“, für die die britische Kolonialregierung Heime errichtet hatte. Diese Stämme lebten in diesen Heimen unter strenger Polizeiaufsicht, obwohl sie tagsüber sich frei bewegen konnten. Diese Heime wurden von den Missionaren der Baptisten und der Heilsarmee verwaltet. Nach vielen Jahren dieser Art von Beeinflussung bekehrten sich einige Yerukula zum Christentum und ließen sich taufen. Nachdem Indien politische Unabhängigkeit erlangt hatte, wurden die Heime abgeschafft und den Yerukula volle Freiheit gegeben. Was aus den christlichen Yerukula geworden ist, ist unbekannt.

Mehr Erfolg hatten christliche Missionare unter den Malayaryan und Malavedan, zwei kleinen Stämmen in Kerala. Etwa ein Viertel der Stammesbevölkerung wurde christlich. Der Grund für ihre Bekehrung ist nicht bekannt; wahrscheinlich waren die Konvertiten den Missionaren persönlich verbunden, weil sie ihnen materiell geholfen hatten.

Die Badaga auf den Nilgiri-Bergen, etwa 120 000 an der Zahl, zählten 1964 unter sich 2093 Christen. Schon im Jahre 1845 begannen Missionare der Basler Mission ihnen den christlichen Glauben zu verkünden. Aber erst 1858 konnten die ersten Konvertiten getauft werden. Katholische Missionare, die sich um die Badaga bemühten, hatten ebensowenig Erfolg unter ihnen. Der erste Badaga wurde erst 1873 auf seinem Totenbett katholisch.

Die Badaga-Stammesgemeinschaft hatte von Anfang an eine starke Abneigung gegen den christlichen Glauben gezeigt. Unglücklicherweise gab es gerade zu der Zeit, als die Basler mit ihrer Mission begannen, eine große Dürre im Lande, die von einer Choleraepidemie gefolgt wurde. Die Badaga



verbanden diese Schicksalsschläge mit der Mission der Basler und glaubten, daß die Götter und Geister ihrer Ahnen sie bestraften, weil sie die Basler Missionare angehört hatten. Die ersten Badaga-Christen wurden aus der Stammesgemeinschaft ausgeschlossen, beschimpft und auch tödlich angegriffen.

1904 aber kam eine Wende in die Behandlung der Christen unter den Badaga. Engländer begannen, sich in den Nilgiri-Bergen niederzulassen. Die Badaga profitierten materiell erheblich von dieser englischen Kolonie. Und sie fanden bald heraus, daß die Engländer Christen waren! Die Verfolgung der Christen unter ihnen hörte auf, obwohl sie die Christen immer noch als „Ausgestoßene“ behandelten. Leider sind die christlichen Badaga auch unter sich uneins: Katholiken und Protestanten distanzieren sich voneinander, und selbst unter den Protestanten sondern sich die Lutheraner von den Methodisten und Adventisten ab und haben kaum sozialen Kontakt untereinander.<sup>9</sup> Katholiken und Protestanten unter den Badaga sind zahlenmäßig fast gleich stark. Seit einiger Zeit haben sich auch einige Toda zum christlichen Glauben bekehrt und sind Protestanten geworden. Ihre Zahl ist aber recht gering.

Die Bewohner der Andaman-Inseln und der Nikobar-Inseln sind wohl die primitivsten aller Urstämme Indiens. Die Ureinwohner der Andamanen sind am Aussterben. Sie sind nie evangelisiert worden.

Es gibt aber viele Einwanderer vom indischen Festland auf den Andamanen. Besonders von Chotanagpur wanderten viele nach den Andamanen aus und fanden Arbeit im Roden der Wälder und Urbarmachen des Landes. Priester von Ranchi betreuten die Katholiken unter ihnen. Seit einigen Jahren sind die Andamanen und Nikobaren der goanesischen Missionsgesellschaft von Pilar anvertraut. Das Gebiet wurde jüngst zur Diözese erhoben.

Die Einwohner der Nikobaren wurden schon im 16. und 17. Jahrhundert von Jesuiten evangelisiert, aber erfolglos. 1756 kamen die Dänen; auch ihre Missionare hatten keinen Erfolg. 1859 übernahmen die Engländer die Inseln. 1895 begann ein Anglikaner eine Mission unter den Inselbewohnern. Er gründete eine Schule und sorgte für eine gute Schulbildung der Kinder. Ein Schüler war besonders intelligent und wurde als Katechist und Lehrer in Birma ausgebildet. Dieser Mann gewann einige Konvertiten; doch viel Erfolg hatte auch er nicht.

Im Zweiten Weltkrieg nun wurde Car Nicobar von den Japanern besetzt. Sie hausten wild auf der Insel, versklavten die Bevölkerung und hielten sie zu schwerer Arbeit für sie an. Die Christen wurden besonders drangsaliert. Diese hielten sich aber gut, was die übrige Bevölkerung sehr beeindruckte. Den Insulanern wurde klar, daß sie eine höhere Zivilisation annehmen mußten, wenn sie überleben wollten. In einigen Jahren nach dem Krieg gaben die Nikobaresen ihre alte Religion und Kultur auf und wurden Anglikaner, und mit der Hilfe der Missionare und Regierungsbeamten verbesserten sie ihren Lebensstandard erheblich.

Katholiken gibt es auf den Nikobaren nur ganz wenige. Sie sind Zugewanderte.<sup>10</sup>



## 6. Die Evangelisierung des nordöstlichen Indien

Ein weiteres Zentrum für das christliche Apostolat unter den Urstämmen ist das nordöstliche Indien, früher Assam genannt. Dort war das Apostolat recht erfolgreich, besonders unter den Naga, Mizo, den Khasi und Garo.

Der Hauptgrund für die willige Annahme des christlichen Glaubens bei diesen Urstämmen war wohl, daß durch den Einfluß der britischen Kolonialregierung und der Zuwanderung von bengalischen Hindus den Urstämmen ihre alten Werte und Fundamente verloren gingen. Die Einführung einer ganz anderen gesetzlichen und politischen Struktur, der Geldwirtschaft, moderner Medizin und westlicher Erziehung machten eine neue Ideologie notwendig. Nun war ihnen die Kopfgeld jagd verboten, auf die sie soviel Wert gelegt hatten; die Kriege untereinander mußten unterbleiben, obwohl durch sie ihre Jugend zu Männlichkeit und Tapferkeit erzogen wurde; die großen Verdienstopfer konnten nicht mehr stattfinden, da nun nicht mehr der Häuptling und die Alten das Wort hatten, sondern der Beamte und Polizist bestimmte, was zu tun war. Ihre ganze Wertskala hatte ihren Sinn verloren.

Aber die jungen Leute, die zur Schule gingen und eine andere Welt kennenlernten und in einer neuen Religion unterrichtet wurden, fanden neue Werte und einen neuen Sinn für ihr Leben. Daheim wiederholten sie, was sie in der Schule gelernt hatten. So wurde für sie die Bibel das Buch, aus dem sie ihre neue Ideologie aufbauten. Die Schulen machten auch die Jugendlichen einer weiteren Umgebung über das Dorf hinaus miteinander bekannt; und aus Feinden wurden Freunde. So wurde über die enge Dorfgemeinschaft hinaus eine neue Solidarität geschaffen. Die Schulbildung einigte die Jugendlichen auch sprachlich und schuf eine neue Einheit, deren sie sich früher nicht bewußt waren. Die christlichen Lehrer gaben ihnen auch eine praktische Erziehung und Ertüchtigung, lehrten sie einträglichere Methoden der Landwirtschaft und Viehzucht, des Handels und des Handwerks.

Die ersten Missionare waren amerikanische Baptisten, später kamen auch Lutheraner, die Heilsarmee, Adventisten, Pfingstler und schließlich auch die Katholiken dazu. Obwohl die ersten Missionare schon um 1840 nach Assam kamen, begann die systematische Evangelisierung doch erst zwanzig Jahre später.

Anfangs zeigten sich die Bergstämme zurückhaltend und nur wenige nahmen die neue Lehre an. So begann erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine stärkere Bewegung zum christlichen Glauben bei den Khasi in Meghalaya einzusetzen, und bei den Naga, Mizo und in Manipur erst in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts. Der Bekehrungswille war besonders stark bei Stämmen in den mehr abgelegenen Bergen, während die in den mehr zugänglichen Tälern lebenden Stämme langsamer und später und viel weniger zahlreich den christlichen Glauben annahmen. Der Grund war wohl, daß diese Stämme schon mehr mit dem Hinduismus in Kontakt gekommen waren. Die schon mehr hinduisierten Stämme blieben dem Christentum abhold. 1951 zählten die Christen (Katholiken und Protestanten) etwa 660 000



Anhänger, 1971 aber schon 1 800 000! Achtzig Prozent der Naga und neunzig Prozent der Mizo sind Christen, bei den Khasi sind es 51 Prozent. Von den Garo haben sich nur 38 Prozent und von den Kuki etwa 35 Prozent bekehrt. Nur wenige Mikir haben den christlichen Glauben angenommen.

Die katholische Mission begann in Assam viel später. 1877 gab es in ganz Assam nur 195 Katholiken, meist Europäer, mit nur einem dort ansässigen Priester. Die Mission unter den Urstämmen begann erst mit der Ankunft der deutschen Salvatorianer in 1890. Sie fanden keineswegs ein freundliches Willkommen bei den Protestanten, und auch heute noch hat der Ökumenismus bei Klerus und Volk in Assam wenig Anhänger!

Die Salvatorianer legten eine solide Grundlage für eine gedeihliche Entwicklung der katholischen Mission im nordöstlichen Indien. Aber beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs wurden die Salvatorianer als Deutsche zuerst interniert und dann repatriiert. In der Zeit von 1914 bis 1921 blieben die meisten Neuchristen, die die Salvatorianer gewonnen hatten, ohne religiöse Betreuung.

Erst 1921 übernahmen Salesianer die verwaiste Mission. Sie haben eine blühende Kirche im Nordosten von Indien aufgebaut! Zuerst wurden die Verluste der priesterlosen Zeit aufgeholt, dann begann eine rege Missionstätigkeit. Besonders in den dreißiger Jahren nahm die Zahl der Katholiken rasch zu. Der Zweite Weltkrieg brachte einen schweren Rückschlag, denn die Mehrzahl der Salesianer waren Italiener und wurden interniert. Auch die Finanzierung der Mission war stark behindert.

Aber nach dem Krieg setzte eine neue Bekehrungswelle ein und die Zahl der Katholiken nahm rasch zu. Gegenwärtig beläuft sich die Zahl der Katholiken im ganzen nordöstlichen Indien in acht Diözesen auf über eine halbe Million. Die Kirche hat auch schon eine Anzahl von einheimischen Priestern hervorgebracht; Schwesternberufe sind zahlreich.<sup>11</sup>

Die katholische Kirche ist gut organisiert, und die Katholiken werden systematisch betreut. Die Salesianer haben eine große Anzahl von Schulen für die Erziehung der Jugend eröffnet; sie werden auch von Nicht-Katholiken gern besucht. Technische Schulen sorgen für die praktische Ausbildung der Jugend. Eine Reihe von Waisenhäusern sorgen für elternlose Kinder und Altersheime für alleinstehende Greise. Mehrere Krankenhäuser und Armenapotheken betreuen die vielen Kranken. In Shillong besteht auch ein Seminar, das einheimische Priester ausbildet. Schwesterngenossenschaften nehmen sich der weiblichen Jugend und der Frauen an. Katholische Vereine sorgen dafür, daß auch die Laien am Aufbau der Kirche aktiv teilnehmen können. Eine katholische Presse in verschiedenen Lokalsprachen sorgt für Information im kirchlichen Geschehen und für religiöse Weiterbildung.<sup>12</sup>

### *7. Die Evangelisierung Nepals und Sikkims*

Seit dem Mittelalter versuchten christliche Missionare, in Tibet Fuß zu fassen und seine Bewohner zum christlichen Glauben zu bekehren. Trotz aller Verbote wurden nicht nur von China, sondern auch von Indien aus



wiederholt Versuche unternommen, in Tibet Einlaß zu finden. Diese Tibet-Missionare suchten zuerst, in Nepal und Sikkim Stützpunkte zu errichten, von wo aus sie Tibet erreichen konnten, sobald sich die Pässe nach Tibet öffnen würden. So entstanden oft kleine Christengemeinden in Nepal und Sikkim, die freilich oft von der Regierung Nepals oder Sikkims zerstört oder ausgewiesen wurden. Für lange Zeit war, und ist auch heute noch, eine Evangelisation in Nepal und Bhutan streng verboten. Sikkim war toleranter. Eine christliche Mission besteht in Sikkim seit 1880. Zuerst kamen finnische Missionare, deren Ziel aber Tibet war. Da sie Tibet nicht betreten durften, ließen sie sich in Sikkim nieder und gründeten einige Schulen, um Katechisten für Tibet heranzubilden. Aber schließlich gaben sie die Hoffnung auf, je nach Tibet zu gelangen und 1956 wurde die Mission geschlossen.

Doch schon 1884 hatte sich in Sikkim auch eine schottische Mission etabliert; sie wurde von den Missionsvereinen der vier schottischen Universitäten getragen. Diese Mission evangelisierte in Sikkim durch Schulen, die sie in den größeren Siedlungen gründete. Tägliches Bibellesen und das Absingen von christlichen Liedern waren die Methoden, um die Schüler mit dem christlichen Glauben vertraut zu machen. Die schottische Mission war auch immer bemüht, im guten Einverständnis mit den leitenden Personen in Sikkim zu stehen. Dadurch konnte sie viel zur kulturellen Entwicklung des Staates beitragen.

Trotzdem blieben die Missionserfolge gering. Gegenwärtig zählt die schottische Mission in Sikkim nicht mehr als 1700 Gläubige; sie sind meist Lepcha oder Nepalesen.

Auch katholische Missionare versuchten frühzeitig, in Sikkim Fuß zu fassen. Auch sie wollten zuerst Sikkim als Durchgangsland nach Tibet benutzen. Bei diesen Versuchen, nach Tibet zu gelangen, wurden auch in Sikkim Stützpunkte für die Mission in Tibet errichtet. So entstanden kleine Christengemeinden um Djarjeeling. Meist waren es Lepcha und Nepalesen, die sich bekehrten. Die Missionare waren Pariser Missionare, Kapuziner und Jesuiten. Alle wollten eigentlich nach Tibet. Ihre Christen waren einige Katechisten oder Diener mit ihren Familien, die entweder aus Nepal ausgewiesen worden waren oder am Ort den Glauben angenommen hatten. An eine ausgedehnte Missionstätigkeit war jedoch nicht zu denken, da es an Missionaren fehlte und die Protestanten eine katholische Mission nicht zugelassen hätten.<sup>13</sup>

Mit der Pflanzung von ausgedehnten Teegärten im Darjeeling-Gebiet kamen auch Arbeiter aus Chotanagpur ins Land; unter ihnen befanden sich Oraon und Santal, die katholisch waren. Mit ihnen kamen Priester, um sie zu betreuen. 1935 wurde das Darjeeling-Gebiet eine eigene Mission und den Schweizer Augustinern anvertraut. Nun setzte eine systematische Evangelisierung des ganzen Gebietes ein. 1962 wurde ein einheimischer Priester zum Bischof ernannt und die Kirche macht nun langsame, aber stete Fortschritte. 1984 zählte die Diözese 42 728 Katholiken, die aus Einwanderern aus Chotanagpur, aber immer mehr auch aus Lepcha und Nepalesen besteht.



Im Staat Sikkim selber konnte die katholische Mission aber erst 1953 Fuß fassen, da die Regierung vorher die Aufenthaltsbewilligung für katholische Missionare verweigerte. Nur vorübergehend wurde die Erlaubnis Priestern gewährt, die durch Sikkim Tibet erreichen wollten. Erst 1953 eröffnete ein Lepcha-Priester, dem die Regierung die Einreise nicht verwehren konnte, eine Missionsstation unter den Lepcha in Pakyong. 1973 schlossen sich auch Nepalesen der katholischen Religion an. Trotz großer Anfeindung durch ihre Stammesgenossen blieben sie im Glauben treu.

Schon 1931 war der Staat Sikkim an die Diözese Darjeeling angeschlossen worden. 1975 kam auch Bhutan dazu, ein Staat, in dem die Bekehrung zum Christentum mit dem Tode bestraft werden kann. Im Staate Sikkim, in dem 1937 nur eine katholische Familie mit sechs Mitgliedern lebte, zählt man nun (in 1984) 1762 Katholiken.

### *Zusammenfassung*

Diese Studie der Umstände, welche die verschiedenen Urstämme zur Annahme des christlichen Glaubens bewogen haben, macht klar, daß ihre Bekehrung selten eine rein religiöse Angelegenheit war. Das Motiv mag Befreiung von Ungerechtigkeit und grober Ausbeutung gewesen sein, oder Angst, ihre alte ethnische oder kulturelle Identität zu verlieren, das Verlangen nach wirtschaftlichem Fortschritt und einem besseren Leben, nach sozialer Gleichberechtigung oder Zweifel an die Wirksamkeit von Gebet und Opfer an die alten Götter und Geister. Eines oder mehrere dieser Motive mögen Einzelpersonen oder ganze Volksgruppen der Primitivstämme bewogen haben, ihre Religion zu ändern und den christlichen Glauben anzunehmen. Aber immer waren es auch religiöse Motive, die mitwirkten – die Erhabenheit und Schönheit der christlichen Lehre, ihre hohe Moral, Befreiung von Magie und Geisterglauben, Erlösung von Sündennot, Motive, deren sie sich vielleicht erst nach und nach bewußt wurden.

Die christlichen Missionare werden oft beschuldigt, daß sie die Ureinwohner Indiens mit Geld und anderen materiellen Vorteilen erkaufte hätten. Wäre dem so, hätten doch mehr „Reischristen“ gewonnen werden können! In Wirklichkeit haben sich bis jetzt nur etwa fünf Prozent der Urstämme zum Christentum bekehrt. Viele mehr sind zum Hinduismus übergetreten.

Die Geschichte der Mission unter den Ureinwohnern Indiens zeigt, daß ihr Erfolg von vielen Faktoren abhängig ist. Zuerst müssen natürlich eifrige und tüchtige Missionare vorhanden sein. Dann muß eine Bereitschaft bei den Menschen vorhanden sein, die Botschaft Christi anzunehmen. Schließlich darf die weltliche Macht nicht allzu verbietend die Missionare an ihrem Werk hindern. Diesen Faktoren gegenüber ist der Missionar oft machtlos.

Wenn alle Faktoren aber günstig sind und zu einem Erfolg führen, wie es in Chotanagpur und in Nordostindien der Fall war, dann sind die Früchte der Bekehrung doch sehr segensreich für die Ureinwohner, nicht nur in geistiger und religiöser, sondern auch in rein kultureller und sogar in materieller Hinsicht. Das zeigt sich überzeugend bei den indischen Urstämmen, die den christlichen Glauben angenommen haben.<sup>14</sup>



- <sup>1</sup> F. BOOTH TUCKER, *The Salvation Army in India*, in: G. MENACHERY (ed.), *The St. Thomas Christian Encyclopaedia*, Vol. I, Trichur 1982, 71–74, 74.
- <sup>2</sup> A. KANJAMALA, *Religion and Modernization*, Pune 1981, 203f.
- <sup>3</sup> Vgl. F. VAN EXEM, *Early Evangelization in Chotanagpur*, in: *Indian Missiological Review* 1 (1979), 350–363; F. DE SA, *Crisis in Chotanagpur*, Bangalore 1975.
- <sup>4</sup> L. CLARYSSE, *Lievens the Missionary*, in: *Indian Missiological Review* 7 (1985), 18–31.
- <sup>5</sup> P. PONETTE, *Ranchi Mission: Befor and after Lievens*, in: *Indian Missiological Review* 7 (1985), 32–41, 32f.
- <sup>6</sup> Es ist eine Eigenart der Urstämme, daß sie sich ebenso wie die Hindus von den Kastenlosen absondern und nichts mit ihnen zu tun haben wollen. An Intelligenz sind die Kastenlosen ihnen überlegen; aber ihre soziale Stellung ist niedriger. Da die soziale Position der Urstämme noch unsicher ist, sind die Urstämme sehr darauf bedacht, von den Kastenlosen Abstand zu halten und dadurch ihre soziale Überlegenheit zu betonen. Für den Klerus aus den Urstämmen ergibt sich hier ein Problem, denn der Priester soll für alle da sein. Adivasi-Priester finden es aber schwer, unter Kastenlosen zu wirken. In der Tat gibt es kaum irgendwo eine Mission bei den Kastenlosen, wo die Mehrzahl der Christen Adivasi sind.
- <sup>7</sup> A. PORUTHUR, *Father William Wuellner and Bhilala Mission*, in: *Indian Missiological Review* 8 (1986), 287–293.
- <sup>8</sup> B. M. BOAL, *The Khonds, Bhubaneshwar* 1982, 193; vgl. auch: ders., *The Church in the Khond Hills*, Nagpur 1963.
- <sup>9</sup> P. HOCKINGS, *Ancient Hindu Refugees*, New Delhi 1980, 188–211, 223–225.
- <sup>10</sup> K. K. MATHUR, *Nicobar Islands*, New Delhi 1967, 4–8.
- <sup>11</sup> *The Catholic Directory of India 1984*, C. B. C. I. Secretariate, New Delhi 1984.
- <sup>12</sup> S. KAROTEMPREL, *Salesian Contribution to Evangelization in Northeast India*, in: *Indian Missiological Review* 6 (1984), 5–19; F. S. DOWNS, *Christianity in North-East India*, Madras 1976.
- <sup>13</sup> G. KOTTUPALLIL, *The First Phase of Roman Catholic Presence in the District of Darjeeling (1846–1900)*, in: *Indian Missiological Review* 8 (1986), 115–124.
- <sup>14</sup> Weitere Publikationen des Autors zum Thema: S. FUCHS, *The Concept of Salvation in Tribal Religions*, in: *Indian Missiological Review* 4 (1982), 361–372; ders., *The Aboriginal Tribes of India*, New Delhi 1982; ders., *The Conversion of the Tribals*, in: *Indian Missiological Review* 8 (1986), 102–114.



von Felix Wilfred\*

Durch die fortschreitenden Entwicklungen in Welt und Geschichte werden die Menschen verschiedener Kulturen und Religionen heute in immer stärkerem Maße zusammengeführt. Die Folge ist, daß unsere Gesellschaft mehr und mehr multireligiös wird, und zwar auch in Gebieten, die einst fast ausschließlich christlich waren. Religiöser Pluralismus ist daher nicht mehr eine Frage, die sich auf einige Teile der Welt bezieht, sondern eine Frage, die weltweit aktuell ist.<sup>1</sup> Auch infolge des verstärkten Auftretens der Religionen im sozialen und politischen Leben der Menschen und der Nationen wie auch wegen einer weitergehenden Anerkennung der Religionsfreiheit gewinnt der religiöse Pluralismus an Bedeutung und nimmt zugleich neue Dimensionen an.

Die Christen bilden heute 32,4 Prozent,<sup>2</sup> weniger als ein Drittel der Weltbevölkerung, während zwei Drittel Anhänger anderer religiöser Traditionen sind oder keiner Religion angehören. Mehr als die Hälfte der menschlichen Gemeinschaft wird von der religiösen Sicht nichtchristlicher Religionen geleitet und von deren geistlichen Ressourcen und moralischen Werten genährt. Diese Tatsache ist von nicht geringer Bedeutung. Die Auswirkungen des Pluralismus auf das christliche Leben und die christliche Praxis müssen ernsthaft reflektiert werden. Weit davon entfernt, von nur peripherer Bedeutung zu sein, muß diese Frage zu einem zentralen Punkt in der theologischen Reflexion werden.

Weder in biblischen Zeiten, noch im Verlauf seiner 2000jährigen Geschichte ist das Christentum jemals in solch scharfer Form und mit solcher Intensität mit der Herausforderung der Religionen konfrontiert gewesen wie heute. Zwar ist das Christentum in der griechischen, römischen, ägyptischen, syrischen und mitteleuropäischen Welt verschiedenen Religionen begegnet, aber die Situation ist heute, wenn sich das Christentum den großen Weltreligionen, wie Buddhismus, Hinduismus und Islam gegenüberstellt, doch deutlich anders. Bezeichnend für die Neuheit der Situation ist die Tatsache, daß sich die Frage, welcherart die Beziehung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen ist, nunmehr verlagert zu der Frage, welches der Ort des Christentums in einer religiös pluralistischen Welt ist.

Die gegenwärtige Situation des religiösen Pluralismus und der wachsenden Kenntnis der Religionen führt uns heute zu dem, was THOMAS KUHN in bezug auf die Wissenschaft „Paradigmenwechsel“ nennt.<sup>3</sup> In der Wissenschaft findet ein solcher Wechsel statt, wenn sie mit der Entdeckung einer neuen

\* Prof. Felix Wilfred ist indischer Theologe und Priester der Diözese Kottar. Er doziert Systematische Theologie am St. Paul's Regional Seminary in Tiruchirapalli (Tamilnadu). Er ist Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Der vorliegende Beitrag wurde ursprünglich als Referat auf der Tagung der Internationalen Theologenkommission 1987 vorgetragen.



Gegebenheit konfrontiert wird, die sich früheren Kategorisierungen widersetzt und in die bereits bestehenden Erklärungszusammenhänge nicht einfügen läßt. Sie verlangt nach einem neuen Schema, in dem dann auch die früheren Gewißheiten und Daten neu geordnet und modifiziert werden müssen. Wir können hier eine gewisse Parallele zu unserer Beziehung zu den anderen Religionen in der Welt ziehen. Die Begegnung des Christentums mit den religiösen Traditionen der Menschheit und die Entdeckung immer neuer Dimensionen ihrer Erfahrungen und Erkenntnisse rufen mit immer größerer Dringlichkeit nach einem Wandel in unserer Denkweise und Theologie.

In diesem Kontext des religiösen Pluralismus und seiner Herausforderung müssen wir heute die Inkulturationsfrage stellen. Unser Verständnis von Inkulturation und die Art, wie wir sie praktizieren, hängen weitgehend ab von unseren Einstellungen zu anderen Religionen und von unseren Beziehungen zu ihnen, nicht zuletzt auch wegen der engen Verbindung zwischen Kultur und Religion. Eine negative und ausschließende Einstellung gegenüber anderen Religionen kann nicht zusammengehen mit einem Engagement für die Inkulturation. Daher stellt die Aufgabe der Inkulturation uns vor die Notwendigkeit und gibt uns zugleich die Möglichkeit, engere Verbindungen mit anderen Weltreligionen zu knüpfen, neue Perspektiven zu eröffnen und die rechten Einstellungen ihnen gegenüber zu entwickeln.

Ziel dieses Beitrags, der keinen Anspruch auf eine umfassende Behandlung dieses Themas unter Berücksichtigung aller seiner Aspekte erhebt, ist die Reflexion über einige Orientierungen, die heute für das Verständnis und die Praxis einer genuinen Inkulturation im Kontext der Weltreligionen erforderlich sind.

### *Religionen und Kultur*

Um Inkulturation im Kontext der Religionen verstehen zu können, ist es notwendig, die Begriffe von Religion und Kultur in ihrer Wechselbeziehung kurz zu erläutern.

Der Gebrauch des Wortes „Religion“ zur Bezeichnung eines Systems von Glaubenslehren, Ritualen, ethischen Grundsätzen usw. ist jüngerer Ursprungs. Es scheint keinen entsprechenden Ausdruck weder in der biblischen Tradition noch unter den Völkern zu geben.<sup>4</sup> Die verschiedenen Weisen des Lebens, des Gottesdienstes, der Tradition usw. als Ausdruck der verschiedenen Visionen und Interpretationen der Welt, des Menschen und der Geschichte in ihrer Beziehung zum Absoluten sind erst im Laufe der letzten Jahrhunderte als Religionen, wie etwa als Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus usw. bezeichnet worden. Was hier nach außen hin seinen Ausdruck gefunden hat in Sprachgebrauch, Institutionen, Systemen und Interpretationen, ist aus dem religiösen Leben und der religiösen Erfahrung der Menschen entstanden. Hinter den Religionen stehen also Menschen, die glauben und hoffen, Menschen, die sich erfahren und dieser Erfahrung Ausdruck verleihen. Es ist wichtig, diese Tatsache zu bedenken, wenn wir von nichtchristlichen *Religionen* sprechen.



Unter vielen Völkern ist Religion nicht eine vom Leben getrennte Sache oder Institution, sondern dessen lebendiger Bestandteil. Die Religion oder der *Dharma* („das, was unser wahres Wesen ausmacht“) ist sowohl eine Lebensanschauung als auch eine Lebensweise, die alle Aspekte des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens umschließt. Dies gilt gleicherweise für Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus usw. Sehr klar zutage tritt dieser umfassende Charakter der Religion im Islam, der sich als eine ganzheitliche Lebensweise versteht.

Das Wort „Kultur“ ist mehrdeutig. Es bezieht sich nicht allein auf die Kultivierung des menschlichen Geistes, sei es in der intellektuellen Betätigung oder im künstlerischen Schaffen. Kultur hat heute noch wesentlich eine ethnologische und soziale Bedeutung (vgl. *Gaudium et Spes* 53), die von neuzeitlichen Untersuchungen im Bereich der kulturellen Anthropologie, Ethnologie usw. in den Brennpunkt des Interesses gerückt wurde. Sie ist ein Faktor, der die Menschen, die Rassen, Nationen und Gruppen unterscheidet und der auf die Charakteristika ihrer Lebensauffassungen, ihres Ethos, ihren Genius und ihrer Wesenszüge verweist. Nach der umfassenden und weithin akzeptierten Definition von EDWARD TAYLOR ist Kultur „jenes komplexe Ganze, das Wissen, Glaube, Kunst, Moral, Gesetz, Brauchtum und alle sonstigen Fähigkeiten und Verhaltensweisen umschließt, die sich der Mensch als Mitglied der menschlichen Gesellschaft aneignet“.<sup>5</sup>

In welcher Beziehung stehen Religion und Kultur zueinander? Religion betrifft die Sinnsuche in den grundlegenden Fragen des menschlichen Lebens im Horizont des Absoluten und Unsichtbaren. Diese Suche und die Antwort auf diese Fragen sind eng verflochten mit der Art und Weise, wie die Menschen ihr Leben erfahren und interpretieren, wie sie menschliche Beziehungen aufbauen, wie sie ihr Leben einrichten und es feiern. All dies findet seinen Ausdruck in Symbolen und Zeichen, in Glaube und Brauchtum, in Erzählungen, Mythen usw. Innerhalb dieser Welt entwickelt sich das Selbstverständnis eines Volkes. Mit dieser Aussage haben wir bereits das Feld der Kultur betreten. Die Beziehung zwischen der Kultur und der Religion ist so eng, wie sie anders gar nicht sein könnte. Wenn die Kultur der Leib ist, dann ist die Religion die Seele, das Grund- und Kernelement der Kultur; wenn die Kultur die Sprache ist, dann ist die Religion der Gedanke, der sie durchdringt. Zwischen beiden gibt es eine gewisse dialektische Beziehung. Denn einerseits kann die Religion nicht ohne kulturelle Formen existieren, andererseits aber taucht die Religion nicht völlig in einer Kultur unter, da sie gegenüber der Kultur, ihren Ausdrucksformen und Verkörperungen eine herausfordernde Rolle spielen kann und sollte.

Die enge Beziehung zwischen Religion und Kultur kommt in der Definition von CLIFFORD GEERTZ zum Ausdruck, derzufolge Kultur „ein geschichtlich übermitteltes und in Symbolen verkörpertes Modell von Bedeutungen ist, ein System von überkommenen Auffassungen, vermittels derer die Menschen miteinander kommunizieren und ihre Erkenntnisse und Einstellungen gegenüber dem Leben fortleben lassen und weiterentwickeln“.<sup>6</sup>



Ein Verständnis von Inkulturation dürfte kaum möglich sein, ohne die Religionen mit ins Blickfeld zu rücken. Ein Übergehen der Religionen wäre sicher nicht hilfreich und könnte den gesamten Inkulturationsprozeß fragwürdig machen.

Es kann ein stark vereinfachendes Verständnis der Inkulturation geben, in dem der christliche Glaube und das Evangelium mit Elementen der Kultur eines Volkes als etwas von seiner Religion Getrenntes in Beziehung gebracht werden. Damit aber wird die Tatsache ignoriert, daß die Religion das Kernelement, die Seele einer kulturellen Tradition ist. Da die Religion in die Struktur einer Kultur und ihre verschiedenen Formen hineinverwoben ist, reflektiert die Kultur die Weltsicht und die Soteriologie der Religion, die ihr Mutterboden ist. Nur kulturelle Elemente zu übernehmen, ohne sich mit der Religion auseinanderzusetzen, hieße, sich auf den Leib ohne dessen Seele zu beziehen. Das muß uns zu der Erkenntnis führen, wie vielschichtig und kompliziert der Inkulturationsprozeß ist.

Daß Religion und Kultur unlösbar miteinander verbunden sind, beweist auch die Reaktion Andersgläubiger auf die Versuche der Christen, äußere Symbole, Zeichen und Denkmuster einer Kultur zu übernehmen, die von diesen Andersgläubigen jedoch als zu ihrem eigenen religiösen Erbe gehörig betrachtet werden. Wenn wir gute und edle Elemente in einer Kultur entdecken, dann zwingt sie uns zugleich zur Anerkennung der Religionen, die diese Elemente haben entstehen lassen. Wenn von den Christen Inkulturation betrieben wird, ohne die Religionen anzusprechen, ohne dies in der Atmosphäre eines lebendigen Dialogs zu tun, dann wird dieses ganze Bemühen unfruchtbar und geradezu ins Gegenteil verkehrt insofern, als es von den Anhängern der anderen Religionen als eine subtile Bekehrungsstrategie ausgelegt wird oder als ein Versuch, ihre Religionen durch die Vereinnahmung ihrer kulturellen Ausdrucksformen zu unterminieren.<sup>7</sup> Dies ist ein Grund mehr, der von der Übernahme eines Modells der Instrumentalisierung oder Nutzung gegenüber anderen Religionen und Kulturen abraten sollte. Das Verständnis und die Praxis der Inkulturation im Kontext der Weltreligionen hat eine Reihe von Implikationen und erfordert 1. die Anerkennung kultureller Bedingtheiten, 2. die Interpretation der Vergangenheit, 3. das Ablegen von Vorurteilen und die Übernahme einer korrigierten Einstellung, 4. eine positive Sicht anderer Religionen und einen lebendigen Dialog, 5. eine kulturüberschreitende Hermeneutik.

#### *Die Anerkennung kultureller Bedingtheiten*

Ausgangspunkt der Inkulturation kann nicht der wohldefinierte und von allen kulturellen Ausdrucksformen unabhängige wesentliche Inhalt des Christentums sein, der sodann in dieses oder jenes kulturelle und religiöse



Umfeld inkulturiert werden könnte. Der christliche Glaube hat immer nur im Konkreten und in einer bestimmten kulturellen und religiösen Umgebung existiert. Was oft als die universale Substanz des Christentums dargestellt wird, ist nichts anderes als ein bedingter und spezifischer Ausdruck des christlichen Glaubens und der christlichen Erfahrung. In diesem Sinne kann die christliche Tradition als ein Komplex von partikularen und lokalen Traditionen betrachtet werden, die das Ergebnis der Begegnungen des Christentums mit der weiten Vielfalt von Völkern, Kulturen, Philosophien und Denkmodellen sind.<sup>8</sup>

Andererseits können wir es unmöglich unterlassen, den christlichen Glauben und die christliche Botschaft in einer bestimmten Sprache und Kultur zu artikulieren, ebensowenig, wie wir es unterlassen können zu sprechen, nur weil wir fürchten, in einer bestimmten Sprache reden zu müssen. Worauf es jedoch ankommt, ist, daß man sich dieser unentrinnbaren Begrenzung bewußt ist, die zugleich eine Anerkennung der Transzendenz der christlichen Botschaft über alle partikularen Traditionen, Formen usw. ist. Die Universalität des christlichen Glaubens bestätigt sich nicht dadurch, daß die Eigenheiten verleugnet oder transzendiert werden, sondern dadurch, daß im Partikularen bzw. im Konkreten eines bestimmten kulturellen Kontextes das Universale und Transzendente erfahren wird.

Die Tatsache, daß der christliche Glaube sich stets nur in einer bestimmten Kultur verkörpert findet, sollte uns auf der Hut sein lassen gegenüber falschen Erwartungen und Maßstäben: a) Einerseits können junge christliche Gemeinden in einer sich entwickelnden Welt nicht erwarten, den christlichen Glauben gewissermaßen frei von allen äußeren Formen und kulturellen Ausdrucksweisen zu empfangen. Das wäre eine Utopie; b) andererseits können die älteren Kirchen nicht den Anspruch erheben, daß das, was sie besitzen, die universale Substanz des Glaubens sei, während es in Wirklichkeit ein Glaube ist, der bedingt und begrenzt ist von ihren eigenen kulturhistorischen Kontexten und deren Begrenzungen. Das wäre Vermessenheit. Universalität ist nicht die Ausweitung oder Verallgemeinerung einer bestimmten Partikularität. Das bisher Gesagte wird noch weiter erhellt, wenn wir die biblischen Daten und die Situation der frühen Kirche untersuchen und interpretieren.

### *Interpretation der Vergangenheit*

Daß Gott die Menschen in der Hl. Schrift „wie Freunde“ anredet (*Dei Verbum* 2), erklärt das Vorhandensein tiefer Weisheitsfülle, kultureller Elemente und religiöser Werte bei den Völkern und Nationen, mit denen Israel und die frühe Kirche in Verbindung standen. In der Wechselbeziehung mit dieser kulturellen und religiösen Umgebung haben sowohl Israel als auch die frühe Kirche die uns bekannten Formen und Strukturen angenommen. Ohne Bezug zu diesen religiös-kulturellen Werten und Institutionen der Völker



wäre der Glaube Israels und auch der christliche Glaube vielleicht nicht völlig zu verstehen.

Wenn wir die biblischen Zeugnisse der Beziehungen zu anderen Völkern, Kulturen und Religionen untersuchen, sollten wir sorgfältig unterscheiden zwischen den verschiedenen Denkweisen und Einstellungen. Das biblische Zeugnis ist komplex insofern, als es divergierende Tendenzen und Betonungen im Pentateuch, in der Propheten- und Weisheitstradition erkennen läßt. Größte Offenheit gegenüber anderen religiösen Traditionen können wir in der Entwicklungsperiode des Pentateuchs beobachten, in der sehr viele Elemente, wie etwa religiöse Institutionen, Feste usw. der Tradition der alten nahöstlichen Völker entnommen und mit einem neuen Sinn gefüllt wurden. Dahinter stand der Gedanke, die in der gleichen Nation lebenden Menschen durch die Einverleibung der kulturellen und religiösen Werte des einfachen Landvolkes, begleitet von einer neuen Interpretation, zu integrieren.

Man muß bedenken, daß die Beziehungen Israels zu den Nachbarvölkern nicht etwa die einer entwickelten zu einer weniger entwickelten Kultur waren. Das Gegenteil trifft zu. Israel war umgeben von den reichen, alten Kulturen Ägyptens und Mesopotamiens, denen gegenüber die Israeliten sich ihrer Armut bewußt und naturgemäß darauf bedacht waren, die einen oder anderen kulturellen und auch religiösen Elemente von den Nachbarn zu übernehmen. Der Psalmengesang beispielsweise ist kanaanitische Herkunft, und der Bund selber war eine Einrichtung der Völker der Umgebung. So wurden auch Elemente der kanaanitischen Religionen zu Teilen der israelitischen Liturgie.<sup>9</sup>

In gewisser Hinsicht nimmt die Öffnung gegenüber anderen Religionen zur Zeit der Propheten ab, weitet sich aber in einem anderen Sinne, wie wir bei Deutero-Jesaja sehen, zum Universalismus. Aus der Exilserfahrung erwuchs eine gemischte, zwiespältige Reaktion gegenüber anderen Völkern. Die Verbitterung der Sklaverei trieb das Volk Israel zur Ablehnung und Verdammung der Kulturen und Religionen seiner Gebieter, erfüllte es ihnen gegenüber mit Haß und mit der Furcht, seine Identität zu verlieren. Andererseits aber waren die Israeliten überwältigt vom Reichtum der Kulturen, denen sie begegneten, was wiederum eine Haltung der Offenheit bei ihnen bewirkte. Versuche wurden gemacht, Israels Partikularismus mit dem Universalismus der Völker und Nationen in Verbindung zu bringen.

So zeigte die Geschichte des Volkes Israel, je nach seinen wechselnden politischen Situationen, eine gewisse Dialektik zwischen der zentripetalen Bewegung der Sorge um seine eigene Identität und der zentrifugalen Bewegung gegenüber anderen Völkern und Kulturen. Israels Bewußtsein seiner Auserwählung spielte eine ambivalente Rolle. Wo Auserwählung so verstanden wurde, daß Gott Israel erwählte, weil es das Geringste der Völker war, und als Beweis der Erwählung und Errettung aller Völker, da entstand eine Haltung der Demut und folglich der Offenheit gegenüber anderen Völkern. Aber Auserwählung wurde auch zu einem Motiv der Arroganz und Exklusivität, die hart angegriffen wurden, wie wir in den Büchern *Jona* und *Ruth* lesen.<sup>10</sup>



Auch im Neuen Testament lassen sich verschiedene Einstellungen gegenüber anderen Völkern beobachten, je nachdem, ob sie sich aus jüdisch-christlichen Kirchen oder aus der hellenistisch-christlichen Tradition herleiten. Die Hellenisten unter den Judenchristen ließen durch ihr Wissen und ihre engeren Kontakte mit anderen Völkern, Kulturen und Religionen ein weiter gespanntes Blickfeld,<sup>11</sup> Offenheit und Universalismus erkennen. Sie waren eine Gruppe, die diskriminiert (Apg 6,1) und verfolgt (Apg 7,54; 8,3) wurde, aber sie waren auch diejenigen, die die jüdische Exklusivität herausforderten und eine entscheidende Rolle spielten in der Erweiterung des Horizonts eines Judenchristentums, das um sich selbst kreiste und mit der Bewahrung seiner engen Identität beschäftigt war.

In der Tat implizierte die Auffassung von der Kirche in der Frühzeit eine Beschränkung ihrer Mission auf die Juden. Ein neues Selbstverständnis taucht in ebendem Moment auf, wo die Kirche, aufgerüttelt und herausgefordert von einer neuen Erfahrung (Apg 10; 15,23–29; Gal 2,11–14), sich ausstreckt und hinausgeht zu den Heiden und deren Platz in der Heilsökonomie sich selbst gegenüber neu klärt. Was hier besonders zu beachten ist, ist die Tatsache, daß der Übergang von der jüdischen ethnischen religiös-kulturellen Exklusivität und Enge zum Universalismus das Ergebnis einer Krise und eines Kampfes war, in deren Verlauf die Apostel selbst in zwei Lager gespalten waren. Schließlich wurde eine traditionelle Barriere durchbrochen. Das hatte zur Folge, daß die Kirche, deren Selbstverständnis bis dahin durch die beiden Parameter der jüdischen Kultur und Tradition begrenzt gewesen war, sich nunmehr gegenüber vielen Aspekten des Judentums im Bereich von Gesetz und Tradition als kritisch erwies.

Die neue Sicht verwandelte manches, was die Juden als zu ihrem Glauben gehörend betrachtet hatten, wie beispielsweise Beschneidung und Gesetz, in Bestandteile von Kultur und Lebenswandel. Eine weitere Folge war die Anerkennung eines kulturellen Pluralismus. Denn mit der Entscheidung, anderen Völkern und ethnischen Gruppen keine jüdischen kulturellen Elemente aufzuzwingen, wird die Gültigkeit und Rechtmäßigkeit der nichtjüdischen Kulturen bestätigt (Apg 15,7–10). Eine ähnliche Anerkennung der Religiosität und Weisheit der Nichtjuden findet sich in der Areopag-Rede des Apostels Paulus (Apg 15,7–10), des ersten Verfechters der Gleichheit aller, ob Juden oder Nichtjuden, vor Gott und seinem Gericht (Röm 3,29f; 2,9–11).<sup>12</sup>

Im Lichte dieser Überlegungen kann man folgern, daß das biblische Zeugnis über Nationen und Völker, ihre Kulturen und Religionen mannigfaltig ist. Die Kontexte und Ausdrucksweisen, in denen die Frage der Beziehung zwischen Israel und den anderen Nationen, zwischen Christen und Heiden in der Bibel gestellt wurde, sind von der heutigen Situation und dem heutigen Kontext so verschieden, daß man keine vereinfachenden Parallelen zwischen damals und heute ziehen kann, ohne die Bibel zu Aussagen zu zwingen, die nicht in ihrer Intention lagen. So war es zum Beispiel nicht die Absicht des Paulus, uns eine umfassende Theologie der nichtchristlichen Religionen zu vermitteln. Was immer er zu sagen hatte war von den Umständen bedingt und diktiert von den unmittelbaren Anliegen der Gemeinde und den



konkreten Problemen, mit denen er konfrontiert war. Wir könnten uns daher fragen, ob es rechtens ist, das, was Paulus aus seiner Erfahrung und seinem Umgang mit den Heiden der hellenistischen Welt von Korinth, Athen, Lystra, Kleinasien usw. heraus gesagt hat, weiterzuführen und auf die heutigen Buddhisten, Hindus und Konfuzianer anzuwenden, deren Kultur und Religion kennenzulernen er, Paulus, keine Gelegenheit hatte.

Was die Väter betrifft, so haben wir neben den von den Apologeten vertretenen negativen Einstellungen gegenüber anderen zeitgenössischen Religionen und Philosophien auch positive Zeugnisse, insbesondere von den griechischen Vätern.<sup>13</sup> Sie haben nicht nur von den Werten der nichtchristlichen Religionen und Kulturen und von den „Samenkörnern des Wortes Gottes“ (*logoi spermatikoi*) in ihnen gesprochen, sondern sind auch in einen tieferen Dialog mit ihnen eingetreten. Besonders bemerkenswert ist, daß das Christentum in seiner konkreten Ausdrucksweise und Form das Resultat einer Symbiose oder harmonischen Verschmelzung der jüdischen Kultur mit der griechisch-römischen Kultur, Religion, Philosophie usw. war. Kultur und Traditionen, Denkweise und Kategorien der griechisch-römischen Welt wurden nicht einfach als äußere Formen oder pädagogische Modelle in Gebrauch genommen, um sich mit ihrer Hilfe verständlich zu machen, sie wurden vielmehr auf christliche Weise interpretiert, um fortan Bestandteil der christlichen Tradition zu sein. Dieser Prozeß läßt sich bis ins Neue Testament hinein zurückverfolgen. Wenn Johannes Jesus als den *Logos* darstellt (Joh 1,1–18), dann war das nicht ein Versuch, ein bereits formuliertes Geheimnis Christi in eine der hellenistischen Welt vertraute Kategorie zu übersetzen. Vielmehr wird hier dem Geheimnis Christi selbst Ausdruck verliehen, indem er als *Logos* dargestellt wird. Dies war eine Sprache der Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus, und zwar von einem dialogischen Ansatz her, was nicht das gleiche ist wie Adaptation.<sup>14</sup>

#### *Abbau von Vorurteilen und Übernahme einer richtigen Einstellung*

Eine vertieftere Weise der Inkulturation, wie sie vom II. Vaticanum zur Pflicht gemacht wird (GS 44,58; AG 19–22; SC 38), setzt ein besseres Verständnis der anderen Religionen und Kulturen und den Respekt vor ihnen voraus. Der erste Schritt in diese Richtung heißt Abbau von Vorurteilen.

In dieser Beziehung sollten wir der Tatsache Rechnung tragen, daß sich bestimmte Haltungen und Positionen gegenüber nichtchristlichen Religionen in einem polemischen und apologetischen Klima entwickelt haben. Einige der Faktoren, die hierfür, wenn auch in unterschiedlichem Grade, verantwortlich waren, sind: Die Beziehung der Christen zu den Juden und Muslimen im Mittelalter mit ihren bis ins 20. Jahrhundert hineinreichenden Auswirkungen, die politische und kulturelle Bedrohung, die der Islam für Europa darstellte, nachdem er den gesamten Mittleren Osten und Kleinasien mit ihren einstmals blühenden christlichen Gemeinden überschwemmt hatte, die Reaktion



auf die Position der Deisten und Rationalisten während der Aufklärung sowie auf die von der sogenannten *Religionsgeschichtlichen Schule* und der *Religionswissenschaft* des 19. Jahrhunderts<sup>15</sup> vertretenen Meinungen im biblischen Bereich, die protestantische Reaktion auf die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts, die zu neu-orthodoxen Positionen (K. BARTH, H. KRAEMER usw.)<sup>16</sup> führte und noch heute in katholischen theologischen Kreisen ein Echo findet. All dem ließen sich schließlich noch die negativen Reaktionen hinzufügen, die vom Eindringen gewisser degenerierter Formen östlicher Religionen in die westliche Welt heute hervorgerufen werden.

Inkulturation und Dialog können auf sinnvolle und fruchtbare Weise nur dort stattfinden, wo Freiheit von Vorurteilen, und zwar in zweifacher Form, besteht: a) Freiheit von jener reaktionären Einstellung gegenüber anderen Religionen und Kulturen, die aus den oben erwähnten politischen, geschichtlichen und theologischen Situationen wie auch aus einem Ethnozentrismus herrührt;<sup>17</sup> b) Freiheit von einer Art kultureller Romantik und neo-kolonialer Erfahrung und der dunkleren Seite der Missionsgeschichte. Nur von der Freiheit von kultureller Romantik und von Nationalismus zu sprechen, ohne sich gleichzeitig auf die übrigen Vorurteile zu beziehen, die sich im Laufe der Jahrhunderte gegenüber Völkern, Rassen, Kulturen und Religionen angesammelt haben, hieße Halbwahrheiten aussprechen.

Es bedarf einer positiven Erforschung und eines einfühlsamen Verständnisses der anderen religiösen Traditionen, bevor man theologische Aussagen über ihren Ort und ihre Gültigkeit machen kann. In der Welt von heute, in der die verschiedenen Kulturen und Religionen einander immer näherkommen, fehlt es nicht an Gelegenheiten, andere Religionen kennenzulernen. Ohne eine positive Kenntnis anderer Religionen und nur auf der Basis vorgefaßter theoretischer Prinzipien ein Werturteil über sie abzugeben, ist, gelinde gesagt, unfair. Über Religionen urteilen heißt über Völker urteilen, denn die Religion gehört wesentlich zu einem Volk, seiner Kultur und seinem Erbe.

Andere Religionen auf unsere eigenen theologischen Kategorien zu reduzieren (ohne den Versuch, in ihre Erfahrungswelt einzutreten), und sie zu verwerfen (ohne ihnen die Möglichkeit zu geben, sich selbst zu erklären), wäre epistemologisch naiv und moralisch ungehörig. Unser kognitives Bemühen muß solcherart sein, daß es das Selbstverständnis dieser Religionen und Kulturen respektiert. Wenn wir die anderen Religionen in unsere eigene Form pressen, dann verfehlen wir nicht allein das, was wertvoll in ihnen ist, sondern wir lassen es auch, und zwar auf noch grundlegendere Weise, an der Treue zur Wahrheit fehlen.

Man könnte zu Recht von dem hamartiologischen Aspekt sprechen, nämlich, daß Religionen und Kulturen mit Elementen von Sünde, Mehrdeutigkeit, Falschheit usw. vermischt sind.<sup>18</sup> So wahr diese Behauptung ist, so muß sie doch durch die Berücksichtigung der folgenden beiden Elemente in die richtige Perspektive gerückt werden: a) Wir sollten nicht die besten Elemente des Christentums mit den schlechtesten Elementen anderer Religionen vergleichen, noch sollten wir vom Christentum in idealistischer Weise



und von nichtchristlichen Religionen in ihren empirischen und geschichtlichen Erscheinungsformen sprechen. b) Wie *Gaudium et spes* richtig sagt, „erneuert die gute Botschaft Christi unausgesetzt Leben und Kultur des gefallen Menschen und bekämpft und beseitigt Irrtümer und Übel, die aus der stets drohenden Verführung zur Sünde hervorgehen“ (GS 58; vgl. auch LG 16; AG 9). Diese Worte gelten für alle Kulturen, die alten und die modernen, und für alle Völker des Erdballs, im Osten und Westen, im Norden und Süden. Überdies sollten diese Worte des Konzils im Zusammenhang mit der Wahrheit gelesen werden, daß auch die Kirche Christi „stets der Reinigung bedürftig“ ist (LG 8; vgl. auch GS 43). Die Pilgernatur der Kirche, die unterwegs ist zur eschatologischen Begegnung mit dem Herrn, ist ein mächtiger Anruf, uns von aller Selbstzufriedenheit zu befreien.

*Eine positive Einstellung gegenüber den anderen Religionen und ein lebendiger Dialog*

Unsere Beziehung zu den anderen Religionen geht auf die fundamentale Tatsache zurück, daß die Menschheit insgesamt gleichen Ursprungs ist und das gleiche Schicksal hat. „Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel“ (NA 1; vgl. auch Apg 17,26). Diese tiefste Verbundenheit und Einheit, die in der Schöpfung grundgelegt ist, kann auch durch sündige Spaltungen nicht aufgehoben werden. Die verschiedenen Völker mit ihren jeweiligen Kulturen und Religionen sollten sich heute zusammenfinden und diese Einheit stärken, denn „seine (Gottes) Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seiner Ratschlüsse des Heils erstrecken sich auf alle Menschen“ (NA 1; vgl. auch Weish 8,1; Apg 14; Röm 2,6f; 1 Tim 2,4). Natur, Schöpfung, Geschichte – alles ist Mittel der Selbstmitteilung Gottes, jedes Lebewesen und die gesamte Menschheit sind Partner in Gottes Bund (Gen 9,9–17).

Der universale Heilswille Gottes in bezug auf die Menschheit (1 Tim 2,3f), die Gegenwart des auferstandenen Herrn (Joh 8,58; Mk 9,38; 1 Kor 10,4; vgl. auch GS 22) und das Wirken des Heiligen Geistes erschöpfen sich nicht innerhalb der Grenzen der Kirche.<sup>19</sup> Gottes Wege und das Wirken seines Geistes auch außerhalb der Grenzen der Kirche zu entdecken, ist eine Pflicht, die uns obliegt. Wir dürfen nicht das mit Füßen treten, was Gott gepflanzt und genährt hat. Die Heiligen, Mystiker und Weisen verkörpern die edlen Werte, die Ideale und die Gotteserfahrung, für die eine Religion eintritt. In ihrem Leben könnten wir die wirksame Gegenwart des Geistes konkret wahrnehmen. So können wir auch in der Gemeinschaft und Einheit der Anhänger anderer Religionen, in ihrem Leben und inneren Wachstum, in der Ordnung und Wahrheit, die sie bezeugen, über die wundersamen Wege des Geistes nachsinnen, „der weht, wo er will“ (Joh 3,8).

Das Geheimnis der Menschwerdung ist ein Geheimnis des Dienens (Mk 10,45; Mk 10,43f), der Selbstentäußerung (Phil 2,8f; 1 Kor 8,9) und des



Leidens (Hebr 2,17f). In der Aufgabe, Beziehungen aufzubauen zu unseren andersgläubigen Nächsten, ist die Kirche herausgefordert, Jesus nachzufolgen, der sich selbst entäußerte (*kenosis*), und sich freizumachen von allen Formen des Triumphalismus gegenüber anderen Kulturen und Religionen. Wir müssen versuchen, im Geist des Herrn, der kam, „um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mk 10,45), Beziehungen zu den Anhängern anderer Religionen aufzubauen. Indem sie Gemeinschaft für andere ist, muß die Kirche „Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel ausbreiten“ (LG 8). Dies muß überzeugend zum Ausdruck kommen in dem Respekt, den sie den Kulturen anderer Völker, ihrem Erbe und ihren Traditionen, ihrer religiösen Erfahrung und ihren moralischen Werten zollt.

Die Anerkennung des Platzes der anderen Religionen und der „geistlichen und sittlichen Güter“ (NA 2), die sie einschließen, sollte sich auf eine natürliche Weise in einem lebendigen empirischen und existentiellen Dialog ausdrücken. Und eben dieser lebendige Dialog wird seinerseits zu einer fortschreitenden Entdeckung der anderen Religionen und zur entsprechenden Würdigung ihrer Werte führen. Die Begegnung mit anderen Religionen kann nicht nur im bloßen Diskutieren oder Vergleichen von Auffassungen bestehen, sie muß vielmehr ein lebendiger Lebensaustausch mit den Bekennern anderer Religionen in „brüderlicher Haltung“ (NA 5) sein. Im Denken des Zweiten Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen ist eine gewisse Entwicklung zu beobachten, die von *Lumen gentium* über *Nostra aetate* und *Ad gentes* bis zur pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* fortschreitet. Während *Lumen gentium* aufs neue die traditionelle Lehre von der Möglichkeit des Heils jener, die zwar noch nicht vom Evangelium gehört haben, aber aufrichtig nach Gott suchen, bestätigt und das Wahre und Gute in den anderen Religionen anerkennt, ist der Ansatz von *Gaudium et spes* mehr empirischer Art und weist den Weg zur unmittelbaren Begegnung mit den Religionen.<sup>20</sup>

Es ist von entscheidender Bedeutung, zu erkennen, daß eine echte Inkulturation nur in einer Atmosphäre der respektvollen Würdigung und des lebendigen Dialogs stattfinden kann. Dabei ist der Prozeß des Suchens und Strebens nach immer neuen und tieferen Beziehungen zu unseren Mitmenschen anderer Glaubens bereits ein Teil des Inkulturationsprozesses. Dieser lebendige Dialog kann verschiedene Formen annehmen und sich auf verschiedenen Ebenen vollziehen.

Menschen verschiedenen Glaubens kommen zusammen, um ihre Gotteserfahrung auszutauschen, einander zuzuhören, zu beten und in Schweigen zu verharren vor dem unergründlichen göttlichen Geheimnis, das alle Formen und Namen übersteigt. Es kann nur dann zum Ausdruck kommen, wenn die Anhänger der verschiedenen Religionen gemeinsam die zeitliche Ordnung mit Leben erfüllen und in gemeinsamem Handeln den Problemen von Gerechtigkeit und Frieden begegnen. Die Zusammenarbeit der Religionen für den Fortschritt der Völker ist heute um so dringender notwendig, als die Weltreligionen in der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens und in der Bestimmung des politischen Schicksals der Nationen eine wichtige Rolle



spielen. Es wäre ein schlimmer Zustand, wenn die Religionen miteinander in Konflikt lägen und eher eine Quelle der Spaltung als Ferment des Aufbaus der Gemeinschaft wären. Die Religionen sind aufgerufen, miteinander „für ein gemeinsames und sich ergänzendes moralisches und religiöses Fundament“<sup>21</sup> für das soziale und politische Leben zu sorgen. Vor einer Gruppe von religiösen Führern in Madras sagte der Hl. Vater: „Der Dialog zwischen den Anhängern verschiedener Religionen vergrößert und vertieft die gegenseitige Achtung und ebnet den Weg zu Beziehungen, die entscheidend sind für die Lösung der Probleme menschlichen Leidens. Der Dialog ist ein machtvolleres Mittel der Zusammenarbeit zwischen den Völkern, um aus dem menschlichen Leben und dem Leben der Gemeinschaft das Übel auszurotten, um die rechte Ordnung in der menschlichen Gesellschaft zu errichten und so zum Wohl aller Menschen in allen Lebensbereichen beizutragen.“<sup>22</sup>

Christliche Mitarbeit an solchen gemeinsamen Aufgaben zusammen mit andersgläubigen Mitmenschen ist eine wichtige und höchst notwendige Form der Inkulturation. Je größer und intensiver die Teilnahme der Kirche ist, desto tiefer wird sich das Evangelium verwurzeln.

Nur in einer Atmosphäre der gegenseitigen Achtung und Wertschätzung und des Dialogs kann auch ein fruchtbarer Austausch über religiöse Lehren und Grundsätze möglich sein. Der Dialog macht uns fähig, eine andere Religion wie auch ihre Anhänger in ihrem Anderssein von innen her zu verstehen. Dies ist der einzige Weg, zu einem richtigen und vorurteilsfreien Verständnis anderer Religionen zu gelangen. Um in einen solchen Dialog einzutreten, ist es keineswegs erforderlich, daß der Anhänger einer Religion seine eigenen religiösen Überzeugungen verleugnet oder aufgibt.<sup>23</sup> Wohl aber kann ein aufrichtiger Dialog zu einer veränderten Perspektive, zur Erneuerung und Bereicherung führen. Auf dieser Ebene der Erfahrung und der Begegnung wird eine Religion fähig, positive Elemente in einer anderen Religion zu finden und sich selbst in ihrer Kraft und ihren Begrenzungen besser zu erkennen. In dieser Hinsicht hat die Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen auf ihrer Ersten Vollversammlung 1974 in Taipei folgende Feststellung gemacht: „Nur im Dialog mit diesen Religionen können wir in ihnen die Saat des Wortes Gottes entdecken (AG 9). Dieser Dialog wird es uns ermöglichen, mit dem in Berührung zu kommen, was Ausdruck und Wirklichkeit unseres Volkes in seinem tiefsten Selbst ist, und darüber hinaus authentische Wege zu finden, unseren eigenen christlichen Glauben zu leben und auszudrücken. Der Dialog wird uns auch manche Reichtümer unseres eigenen Glaubens erkennen lassen, die wir vielleicht sonst nicht wahrgenommen hätten. So kann er uns zu einem freundschaftlichen Miteinander in unserem Streben nach Gott und nach Brüderlichkeit unter seinen Söhnen führen.“<sup>24</sup>

In dieser Erklärung wird deutlich, wie sehr sich die asiatischen Bischöfe der engen Verbindung zwischen Inkulturation und Dialog bewußt sind. Die Teilnahme der Christen an einem lebendigen religiösen Dialog ist nichts anderes als ein konkreter Ausdruck ihres Glaubens an den universalen Heilswillen Gottes, an das Wirken des Hl. Geistes und Ausdruck ihrer



Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes in seiner ganzen Fülle. Die Beziehung der Kirche zu den anderen Religionen sollte sich heute mehr auf die empirische Begegnung hinbewegen. In diesem Kontext ist die Initiative des Hl. Vaters, die geistlichen Führer verschiedener religiöser Traditionen in Assisi zum Gebet zusammenzubringen (27. Oktober 1987), von größter Bedeutung und richtungsweisend für die Zukunft.<sup>25</sup>

### *Eine kulturüberschreitende Hermeneutik*

Der lebendige Dialog unter den Religionen, der das Milieu für die Inkulturation darstellt, muß begleitet werden von der fortwährenden Praxis einer kulturüberschreitenden Hermeneutik, die sich bemüht, in die jeweils andere Welt verstehend einzudringen und jede Form einer oberflächlichen Inkulturation zu vermeiden. Religion und Kultur sind immer ein organisches Ganzes, und daher enthüllen bestimmte Lehren, Riten, Symbole usw. ihren Sinn immer nur im Zusammenhang mit diesem Ganzen. Jedes gewaltsame Herauslösen einzelner Elemente aus dem Horizont des Ganzen führt nur zur Verfälschung ihres Sinns und macht unsere ganze Inkulturation zu nichts anderem als Aufmachung und Dekoration. In der Anwendung des Verwertungsmodells, bei dem wir aus der Kultur des Volkes Elemente herauspflücken, die uns passend erscheinen, wird oftmals nicht der organische Charakter von Religion und Kultur und ihre Wechselbeziehung respektiert.

In diesem Zusammenhang darf darauf hingewiesen werden, daß einige lobenswerte missionarische Inkulturationsbemühungen in der Vergangenheit, wie etwa die von ROBERT DE NOBILI (1577–1656), eben deswegen erfolglos blieben, weil man versuchte, die einen oder anderen kulturellen Elemente zu übernehmen, während man den Religionen gegenüber negativ eingestellt war. Man ließ sich leiten vom Beispiel der Väter, die gegenüber den Kulturen und Philosophien der Griechen, Römer, Ägypter und Syrer durchaus offen, den Religionen der entsprechenden Milieus aber durchweg abgeneigt waren. Das zeigt, daß wir heute bei unseren Inkulturationsbemühungen im Bereich der großen Weltreligionen die Beziehung des Evangeliums zur Welt der Griechen, Römer usw. nicht als generelles, auf alle Situationen unter allen Völkern anwendbares Paradigma übernehmen können. Die neue Situation heute verlangt, daß neue, kreative Anstrengungen gemacht und neue, Kulturen und Religionen überschreitende Methoden entwickelt werden, um den christlichen Glauben und das Evangelium Jesus Christi mit den Kulturen und Religionen der Völker in eine lebendige Verbindung zu bringen.<sup>26</sup>

In jedem Falle sollten wir nicht zu hastig und übereilt Ähnlichkeiten der Auffassungen, Symbole usw. in anderen Religionen und Kulturen finden und sie als Anknüpfungspunkte für das Christentum betrachten. Angesichts der Tatsache, daß Symbole, Zeichen usw. Teile eines kulturellen bzw. religiösen Systems oder Textes sind, muß sich eine kultur- und religionüberschreitende Hermeneutik darum bemühen, homomorphe (was nicht dasselbe ist wie analoge) Symbole oder Begriffe zu finden, und zwar solche, die im jeweils



anderen religiösen oder kulturellen System eine entsprechende Rolle spielen oder Funktion ausüben.<sup>27</sup> Dies ist für eine tiefergehende Inkulturation und für einen wechselseitig verständnisvollen Dialog von größter Wichtigkeit.

### *Zusammenfassung*

Obwohl das Wort Inkulturation zunächst auf Aktion zu verweisen scheint, gehört das, was es besagt, doch in Wirklichkeit zum *Wesen* der Kirche. Inkulturation ist nicht eine unter vielen Aktivitäten der Kirche, sondern die eigentliche Form ihrer Präsenz und Verwurzelung im Volk, die Art, wie sie Anteil nimmt an seinem Leben, seiner Erfahrung, seiner „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1), und wie sich ihr Wachstum im ständigen Antworten auf die Fragen ihres Lebensraumes und in Wechselwirkung mit ihm vollzieht. Wenn Leben und Erfahrung eines Volkes inspiriert sind von einer religiösen und spirituellen Vision, dann ist es für die Kirche, wenn sie wirklich inkarniert sein soll, unumgänglich, daß sie der jeweiligen Religion und allem, was aus ihr in Kultur, Tradition, Werten und Institutionen hervorgegangen ist, begegnet.

Es liegt auf der Hand, daß der Inkulturationsprozeß nicht von außen her veranlaßt werden kann. Er muß gelebt werden. Es ist daher die Gemeinschaft der Gläubigen, die in einem bestimmten sozio-kulturellen Umfeld und im Kontext einer religiös pluralistischen Situation lebt, die die aktiv Handelnde im Prozeß der Inkulturation ist.<sup>28</sup> Pflicht und Verantwortung der Ortskirche ist es, das Evangelium in ihrem Boden zu verwurzeln (AG 19–22), und diese Verantwortung kann weder delegiert noch stellvertretend erfüllt werden. Diese Aufgabe der Kirche muß durch eine angemessene theologische Reflexion aus der jeweiligen Situation der empirischen Begegnung und des Dialogs mit den Kulturen und Religionen heraus unterstützt werden. Und eben dies ist auch das entsprechende Milieu für das Aufkommen einer sinnvollen Theologie der Inkulturation und Theologie der Religionen.

*(Übersetzung aus dem Englischen von Ursula Faymonville)*

### *SUMMARY*

Though the word inculturation suggests an action, it belongs in reality to the order of *being* of the Church. It is not one among many activities of the Church, but the very mode of its presence as rooted in the soil among a people, sharing their life, experience “joy and hope, grief and anguish” (GS 1), and growing in constant response and interaction with the milieu. When the life and experience of a people is animated by a religious and spiritual vision for the Church to be incarnate it is imperative that it meets the religion and all that it has given birth to in terms of culture, tradition, values and institutions.

It is evident that the process of inculturation cannot be induced from without. It has to be lived. Therefore it is the community of believers living in determined socio-cultural milieu and in the context of a religiously pluralistic situation, who should be



the active agents of inculturation. The local Church has the duty and responsibility to incarnate the Gospel in the soil (AG 19–22), and this responsibility can neither be delegated nor substituted. The task of the Church need to be supported by proper theological reflection from within the situation of experiential encounter and dialogue with cultures and religions. This is also the appropriate milieu for the emergence of a meaningful theology of inculturation and theology of religions.

<sup>1</sup> H. COWARD, *Pluralism – challenge to world religions* (Maryknoll N. Y.: Orbis Books, 1985), 13–15; vgl. auch W. A. VISSER 'T HOOFT, *Pluralism – Temptation or opportunity?*, in: *The Ecumenical Review* 18 (1966), 129; M. M. THOMAS, *Man and the Universe of Faiths* (Madras: CLS, 1975).

<sup>2</sup> D. B. BARRETT (Ed.), *World Christian Encyclopedia* (New York: Oxford University Press, 1982), 4.

<sup>3</sup> TH. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970); vgl. auch A. F. GLASSER, *Contemporary Theologies of Mission* (Michigan: Baker Book House, 1983), 205–219; M. AMALADOSS, *Dialogue and Mission*, in: *Vidyajyoti*, Vol. 50 (1986), 63.

<sup>4</sup> W. C. SMITH, *The Meaning and End of Religion* (London: SPCK, 1978).

<sup>5</sup> E. B. TAYLOR, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Vol. 1 (Gloucester: Peter Smith, 1958), 1.

<sup>6</sup> C. GEERTZ, *The Interpretation of Culture* (London 1975), 89.

<sup>7</sup> Vgl. T. R. VEDENTHAM/S. GOEL, *Christianity An Imperialist Ideology* (New Delhi: Voice of India, 1983).

<sup>8</sup> Vgl. R. J. SCHREITER, *Constructing Local Theologies* (London: SCM Press, 1985).

<sup>9</sup> Vgl. B. VAWTER, *Israel's encounter with the Nations*, in: J. PATHRAPANKAL (Ed.), *Service and Salvation* (Bangalore: Theological Publications, 1973), 81–92; vgl. auch M. VELLANICKAL, *Biblical Background of Interreligious Dialogue*, in: *Bible Bhashyam* 13 (1987), 106; vgl. auch J. M. M. WIJNGAARDS, *The adoption of Pagan rites in early Israelite Liturgy*, in: G. GISPERT-SAUCH (Ed.), *God's Word Among Men*, Delhi 1973, 247–256.

<sup>10</sup> Vgl. D. SENIOR/C. STUHLMUELLER, *The Biblical Foundation for Mission* (London: SCM Press, 1983).

<sup>11</sup> A. VANHOYE, *The New Testament and Inculturation*, in: *Indian Missiological Review* 7 (1985), 198–215; vgl. auch G. SOARES-PRABHU, *The New Testament as a model of Inculturation*, in: *Jeevadhara* 6 (1976), 268–282.

<sup>12</sup> Vgl. L. LEGRAND, *The Missionary Significance of the Areopagus Speech*, in: G. GISPERT-SAUCH (Ed.), *God's Word Among Men*, Delhi 1973, 59–71.

<sup>13</sup> D. GRASSO, *Il Primo Approccio della Chiesa alla cultura pagana negli Apologisti Greci del II secolo*, in: *Evangelizzazione e Culture* Vol. II. Atti del Congresso Internazionale scientifico di missiologia Roma 5–12 Ottobre 1975 (Roma: Pontificia Università Urbaniana, 1976), 98–131. Vgl. auch B. MONDIN, *Fede Cristiana e Pensiero Greco secondo Clemente Alessandrino*, in: *Evangelizzazione e Culture*, a.a.O. 132–142. Vgl. auch J. DUPUIS, *Jesus Christ and his Spirit* (Bangalore: Theological Publications in India, 1977), 3–19.

<sup>14</sup> Vgl. M. VELLANICKAL, *Biblical Background of Interreligious Dialogue* a.a.O. (Anm. 9), 116–122.

<sup>15</sup> FRANZ KÖNIG, *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen*, in: *Evangelizzazione e Culture*, Vol. I, a.a.O., 278–294.

<sup>16</sup> Vgl. K. BARTH, *Die „Kirchliche Dogmatik“ I, 2* (Zolikon 1948), 327: „Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß sagen, die Angelegenheit des gottlosen Menschen.“ Vgl. H. KRAEMER, *The Christian Message in a non-Christian world* (Edinburgh House Press 1938).



<sup>17</sup> Vgl. J. B. METZ, *Standing at the End of the Eurocentric Era of Christianity. A Catholic View*, in: V. FABELLA/S. TORRES (Ed.), *Doing Theology in a Divided World* (Maryknoll N. Y.: Orbis Books 1985), 85–90; vgl. auch K. RAHNER, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Schriften zur Theologie XIV* (Zürich–Einsiedeln–Köln: Benziger Verlag 1980), 287–302.

<sup>18</sup> W. KASPER, *Are non-Christian Religions Salvific?* in: J. PATHRAPANKAL (Ed.), *Service and Salvation*, a.a.O. (Anm. 9), 197–198.

<sup>19</sup> S. J. SAMARTHA, *Courage for Dialogue* (Genf: WCC 1981), 63–77. Vgl. auch J. DUPUIS, *Jesus Christ and His Spirit*, a.a.O. (Anm. 13), 181–227. JOHANNES PAUL II., *The Pope speaks to India* (Bombay: St. Paul Publications 1986), 79 und 83. G. LAMPE, *God as Spirit*, (London: SCM Press 1983). H. SCHWARZ, *Reflections on the Work of the Spirit Outside the Church*, in: *Credo in Spiritum Sanctum – Atti del Congresso Teologico internazionale di pneumatologia Vol. II* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983), 1455–1471.

<sup>20</sup> J. DUPUIS, *Jesus Christ and His Spirit*, a.a.O. (Anm. 13), 196ff. Vgl. auch J. PHAN TAN THANH, *Religion and religions in Vatican II*, in: *Christ to the World* 31 (1986), 381–388.

<sup>21</sup> *Dialogue with other Religions – A Study Document of the Theological Advisory Commission of the Federation of Asian Bishops' Conferences*, Singapore, April 1987, Thesis 1.

<sup>22</sup> JOHANNES PAUL II., *The Pope speaks to India*, a.a.O. (Anm. 19), 84f.

<sup>23</sup> R. PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue* (New York: Paulist Press 1978), 40–52.

<sup>24</sup> C. G. AREVALO (Ed.), *For all the peoples of Asia – The Church in Asia: Asian Bishops' Statements on Mission Community and ministry 1970–1983, Vol. I* (Manila: IMC Publications, 1984), 30. Vgl. auch Secretariat Pro Non Christianis: *The attitude of the Church towards the followers of other Religions* (Città del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis, 1984), 14ff.

<sup>25</sup> Vgl. *Osservatore Romano*, Weekly Edition, 3. 11. 1986.

<sup>26</sup> E. HAMBYE, *Roberto De Nobili and Hinduism*, in: G. GISPERT-SAUCH (Ed.), *God's Word among men*, a.a.O. (Anm. 12), 325–333.

<sup>27</sup> R. PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue*, a.a.O. (Anm. 23), 55ff.

<sup>28</sup> Vgl. *Evangelii nuntiandi*, Nr. 63; *Octogesima Adveniens*, Nr. 4.



## KLEINE BEITRÄGE

### GOTT, GOTTESERFAHRUNG UND MEDITATION IM HINDUISTISCH-CHRISTLICHEN DIALOG

#### EINE REZENSION\*

von Hans Waldenfels

Die vorliegende Arbeit des Vf.s bietet die gekürzte Fassung seiner Habilitationsschrift, in der er den Versuch unternimmt, die im Hinduismus vertretene Advaita-Lehre in der Nachfolge SHANKARAS mit dem christlichen Trinitätsverständnis ins Gespräch zu bringen. Der schnelle Ausverkauf der 1. Auflage machte kurzfristig eine 2. Auflage nötig, die dann völlig neu gesetzt, in den relativ zahlreichen Unebenheiten der 1. Ausgabe korrigiert, als Kaiser-Traktat erschien. Wir verweisen in der Rezension mit den Seitenzahlen in der Regel auf die Neuauflage. Das Werk hat am Ende ein Personen- und Sachregister sowie ein Sanskritglossar, leider jedoch kein ausführliches Literaturverzeichnis. Es fehlen für die wissenschaftliche Weiterarbeit auch die Angaben über die vedischen und die Shankara-Texte bzw. ihre Übersetzungen, die offensichtlich der vom Verlag verlangten Straffung des Textes zum Opfer gefallen sind. Hier muß aber auch in Zukunft bei so wichtigen dialogorientierten Veröffentlichungen wie der vorliegenden von den Verlagen verlangt werden, daß sie alle für den Dialog einschlägigen Informationen mitliefern.

Die Arbeit besteht aus drei großen Teilen, deren erste beiden der Beschreibung des zweifachen Ansatzpunktes, der Nicht-Dualität im Hinduismus und der Nicht-Dualität (in) der Trinitätslehre gewidmet sind. Der Teil III behandelt dann im Hin- und Herblick das Leitmotiv der Arbeit, die „Einheit der Wirklichkeit“. Das Urteil über **Teil I** steht vorrangig dem hinduistischen bzw. religionswissenschaftlichen Partner zu. Wir begnügen uns hier mit einem knappen Referat und der Mitteilung einiger Beobachtungen. Der Teil umfaßt Kap. 1–5. In diesen erläutert Vf. nacheinander das absolute Brahman als Grundlage der Advaita-Philosophie, die Lehre vom Atman, die Erscheinungsweisen des Einen bzw. das Weltverständnis, die nicht-dualistische Erkenntnistheorie, Theorie und (Meditations-)Praxis, die Realisierung der Befreiung. Nicht ganz unproblematisch ist freilich, daß Vf. nicht selten abendländische Termini eher unvermittelt in die indischen Felder einträgt und umgekehrt. So lesen wir bereits in Teil I von den „vier Offenbarungsstufen des Absoluten“ (43f), von einer „bestimmte(n) trinitarische(n) Relationalität“ in der Dreiheit *saccidananda* (52), von Schöpfung, Erhaltung und Auflösung der Welt bei SHANKARA (79), vom *karman* als „Inbegriff der Historizität der Wirklichkeit“ (91), im Anschluß an R. PANIKKAR von „theologischer“, „kosmischer“ und „eschatologischer Trinität“ in den Upanishaden (92f), vom „Verlangen nach Gottes Offenbarung, das aus dem Vertrauen in seine Gnade kommt“ (102) u. ä. m. Mit der Wahl solcher Termini fallen aber bereits im Darstellungsteil Vorentscheidungen, die für den Fortgang des Gesprächs nicht unproblematisch sind. So geht es zwar im Sinne des indischen Ansatzes in der Rede von Gott immer auch um die Welt und bei der Rede von der Welt um Gott, so daß Gotteslehre und Schöpfungslehre von Anfang an miteinander verwoben sind. Die Frage ist aber, ob das Verhältnis von Gott und Welt

\* MICHAEL VON BRÜCK, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, Chr. Kaiser/München <sup>1</sup>1986, X + 338 S.; <sup>2</sup>1987 (Kaiser-Traktate N. F. 18), 409 S.



notwendig so gedacht werden muß. Z. B. dürfte sich die Unterscheidung von *nirguna*- und *saguna*-Aspekt des (Neutrum) *brahman* so unvermittelt nicht in die christliche Theologie übertragen lassen. Der *nirguna*-Aspekt bezeichnet das beziehungslose, dem Begriff sich entziehende *brahman*, der *saguna*-Aspekt dagegen ist *brahman* in seiner Relativität und Denkbarkeit, damit in seiner Manifestation. Die Frage, die sich Vf. im Grunde nicht stellt, ist aber, wie sich ein immanentes und ein heilsökonomisches christliches Trinitätsverständnis zu diesem hinduistischen Doppelaspekt des *brahman* verhält. Und was ist das für ein Gott, der in unserer Erkenntnis „ein Komplex von Materie und Geist“ (87) ist? Ähnliche Fragen ergeben sich vor allem in Kap. 3. Wird hier nicht voreilig von Schöpfung gesprochen, zumindest durch die Wortwahl eine Nähe zum jüdisch-christlichen Verständnis insinuiert, die erst zu erweisen wäre (79ff)? Der Begriff der Realität bzw. Wirklichkeit bleibt am Ende doch unscharf, wie auch die Rede von der „Geschichte“ eher unvermittelt einsetzt (88ff). Bedenkenswert ist die Bemerkung, daß der Advaita Vedanta „kaum Ansatzpunkte für eine inkarnatorische Theologie“ bietet und Gottes Erscheinung in der Welt doketisch gedacht sei (92).

In **Teil II** setzt Vf. mit seiner Vorstellung der christlichen Trinitätslehre nicht biblisch bzw. bei der jesuanischen Gotteserfahrung und bei Jesu Selbstverständnis an, sondern dort, wo „Trinität“ bereits weniger Ausdruck der grundlegenden christlichen Gotteserfahrung als vielmehr ein Reflexionsbegriff ist, der „eine Möglichkeit“ darstellt, angesichts der Spannung von Einheit und Vielheit „den Gottesbegriff intelligibel zu machen“ (120). Die Verweisstelle bei H. KÜNG sagt aber mehr: „Es geht ganz wesentlich um die richtige Zuordnung von Gott, Jesus (Sohn, Wort, Christus) und Geist, die sowohl die wahre Verschiedenheit wie auch die ungetrennte Einheit herausstellt.“ Die Kap. 6–9 behandeln die Entwicklung des trinitarischen Denkens, die Nicht-Dualität in der Mystik und bei LUTHER, die Vollendung der Synthese bei HEGEL, die Einheit und Selbstunterscheidung in der gegenwärtigen Diskussion. Kritischer Überprüfung bedarf – wie angedeutet – der Ansatz. Hier widmet Vf. mehr Aufmerksamkeit den frühen *logos*-Spekulationen sowie den religionsgeschichtlichen Einflüssen als den genuin christlichen Ansätzen. Dabei kommt es zu recht sprunghaften, stellenweise widersprüchlichen Aussagen, so wenn es kurz hintereinander heißt: „Bei der Herausbildung des christlichen trinitarischen Denkens haben trinitarische Betrachtungsweisen sowohl neuplatonischen – und damit vermutlich indirekt auch indischen – Ursprungs als auch jüdischer Tradition eine erhebliche Rolle gespielt“ (122), etwas später aber: „Religionsgeschichtliche Parallelen bis hin zur indischen *trimurti* sind . . . herangezogen worden, um den trinitarischen Gedanken zu stützen. In all dem stecken interessante und durchaus weittragende, für die Auffindung von Parallelen in der Geistesgeschichte beweiskräftige Beobachtungen. Bei der Herausbildung des christlichen trinitarischen Denkens sind sie aber sekundär gewesen“ (123). Hatte Vf. im Teil I wiederholt im Vorgriff auf die christliche Theologie formuliert, so greift er nun immer wieder auf Teil I zurück, so daß die Trinitätslehre von vornherein in das Licht der Vedanta-Lehre gerät. Die in Variationen vorgetragene These lautet: „Man wird sagen können, daß beide Denksysteme ihren gemeinsamen Bezugspunkt darin haben, die Einheit der Wirklichkeit zu denken, eine Einheit allerdings, die in Indien durch *intuitive Erfahrung* und im Christentum durch das Geschehen der *Menschwerdung Gottes* angeschaut wird“ (128). IRENÄUS und TERTULLIAN, ORIGENES, ATHANASIUS und die Kappadokier, AUGUSTINUS sind die Stationen der ersten Etappe. Unter Auslassung der mittelalterlichen Klassik geht Vf. dann zur deutschen Mystik des Spätmittelalters und zu LUTHER über. Leider ist die sehr reiche neuere Forschung zu ECKHART und zur Rheinischen Mystik nicht rezipiert, so daß die Einzeichnung der advaitischen Notionen an dieser Stelle nicht problemlos ist. Die entsprechende Interpretation LUTHERS (176ff) soll hier nicht angefragt werden. Bedenklich erscheint freilich der Ausstieg aus der christlichen Theologie in die Hegelsche



Philosophie und deren Kennzeichnung als Vollendung der (wessen?) Synthese. Selbst hier ergibt sich freilich eine Grenzziehung: „Für HEGEL ist die Nicht-Dualität Resultat eines wirklichen Prozesses. Für SHANKARA ist die Nicht-Dualität die Erfahrung dessen, was ewig ist, wenn der Schleier unserer dualistischen Betrachtungsweise durch die advaitische Erfahrung heruntergerissen wird“ (195). Die erste Quersumme zieht Vf. im Schlußkapitel des Teils II. Dabei wird erneut deutlich, daß es ihm von seinem indischen Ansatz her um das Verhältnis von Gott und Welt geht. Da dieses aber hier pauschal ein bipolares Verhältnis ist, ist es nicht verwunderlich, daß Vf. besondere Aufmerksamkeit den „binitarischen“ Tendenzen im Christentum schenkt (vgl. dazu 119, 198, 202). (Der Anmerkungsverweis auf Moltmann bringt bei diesem aber keineswegs den zu erwartenden Beleg für eine solche Tendenz „von Augustin über Hegel bis Barth“.) Die advaitische Perspektive des Teils II führt leider auch dahin, daß die Frage der *Dreiheit* im Gegenüber zur radikalen Einheit bzw. im Zusammenhang mit *advaita* nicht reflektiert behandelt wird. Der für die christliche Trinitätslehre zentrale Personbegriff wird ebenfalls leider eher vage als selbst-verständlich vorausgesetzt als besprochen (vgl. 201ff). Für die Diskussion asiatischer Denkmodelle ist aber eine sehr präzise begriffsgeschichtliche Bestimmung der Person erforderlich, ehe – wie es heute verbreitet üblich wird – von „a-“ und „transpersonal“ gesprochen wird. Zu klären wäre sodann, wie sich der anthropologische und der theologische Personbegriff überhaupt zueinander verhalten. Im Vorfeld dieser Fragestellung wäre schließlich deutlicher auf das Verhältnis von Substanz und Relation und dessen Fortsetzung in der Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Relation zu achten. Die Frage nach der „Relation“ hat einmal eine hohe Bedeutung, wo es um die Bestimmung der drei göttlichen Personen zueinander geht. Sie hat aber dann auch einen hohen Stellenwert, wo es um die Verhältnisbestimmung von Gott und Welt geht. Die christliche Gotteslehre, konsequenterweise die Schöpfungslehre hat Gott stets als ein der Schöpfung gegenüber unabhängiges und freies Wesen gedacht, so daß der Satz „Welt kann nicht ohne Gott gedacht werden“ nicht umkehrbar ist, wie Vf. es S. 204 zu suggerieren scheint. Eine solche Wechselseitigkeit folgt eben gerade nicht aus der Diskussion der trinitätsimmanenten Relationen. Die gegen PANNENBERG vorgeschlagene „nicht-dualistische“ Lösung, nach der die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes nicht nur die Relation zur Welt „ermöglicht“, sondern sie „impliziert“ (205), fügt zu PANNENBERGS Formel von der „Vorbildung“ der Welt nichts hinzu, solange die Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht zugunsten der Wirklichkeit der Schöpfung aufgehoben ist. Nicht die Situation der reinen Möglichkeit der Welt in Gott, sondern die Situation der Wirklichkeit der Welt angesichts der Wirklichkeit Gottes müßte zur Bewährung einer nicht-dualistischen Lösung werden. Es fragt sich aber, ob sie so, wie Vf. es vorschlägt, der christlichen Rede von der Göttlichkeit Gottes gerecht wird.

**Teil III** umkreist in den Kap. 10–15 die Frage nach der Einheit der Wirklichkeit, die Einheit Gottes und der Welt ist. Vf. verfolgt sein Ziel in fünf Schritten: Ausgangspunkt ist eine Ineinanderschau von Advaita und Trinität. Es folgen als weitere Diskussionspunkte die nicht-dualistische Erfahrung, die Personalität der Wirklichkeit, das Heilswirken Christi und die Einheit der Wirklichkeit, die Frage einer advaitischen Ethik. Die These lautet: „Advaita ist weder Monismus noch Dualismus, sondern die Negation der Zweiheit in einem spezifischen Dritten: Nicht-Dualität“ (213). So richtig dieser Satz ist, so offen bleibt die Frage, ob damit eine Brücke zur christlichen Trinitätslehre gelungen ist. Vf. entfaltet in Kap. 10 seine Zusammenschau in 7 Schritten, die hier nicht nachgezeichnet werden können. (Dieser Text gehört zu den Stellen, an denen Vf. von der 1. zur 2. Auflage z. T. neu formuliert, z. T. gekürzt hat.) Es fällt aber auf, daß Vf. seinen Weg nicht verfolgen kann, ohne gleichzeitig nach mehreren Seiten Einspruch zu erheben (ein Einspruch gegen SHANKARA ist inzwischen gestrichen; vgl. 1:135 mit 2:218;



geblieben sind die Überlegungen zur Frage des Primats von Wirklichkeit und Möglichkeit: 219f, sowie zur Zwei-Naturen-Lehre: 228f). Diese Einsprüche sind allerdings zu knapp formuliert, als daß sie ohne weiteres einleuchten bzw. zum Ausgangspunkt intensiverer Nachfragen würden. Das gilt auch für die Zuordnung der Dreipersonlichkeit Gottes zum Weltprozeß, einmal im Hinblick auf das Sohneswirken:

Gott Vater → Sohn/Jesus Christus → Vielheit der Welt (228), später im Hinblick auf die Dreiheit von:

Vater (*nirguna brahman*),

Sohn (*saguna brahman*),

Geist (*atman*) (240; vgl. auch 245.367.387).

Vielleicht ist es aber gut, daß solche Zuordnungsversuche gemacht werden, damit in der Diskussion die Möglichkeit oder Unmöglichkeit solcher Versuche weiter geprüft wird. Wichtig ist nur festzuhalten, daß die Tatsache allein, daß solche Versuche unternommen werden, über ihre Gültigkeit noch nichts aussagen. Für Vf. ist aber bedeutsam, daß der im Hinduismus zur Befreiung gelangte *jivanmukta* unwiderruflich sein Ziel erreicht hat, während der Christ auch im Zeichen der Erlöstheit im Stande der Versuchlichkeit bis zum Tode bleibt (240). Auf die Behandlung der Reinkarnationsfrage kann hier aus Raumgründen nicht mehr eingegangen werden (308ff).

Wir brechen an dieser Stelle die Besprechung ab, zumal die weitere Diskussion nicht unwesentlich von der Klärung der bisher im Verlauf der Lektüre entwickelten Rückfragen an Methode und Inhalt abhängt. Bücher wie dieses müssen geschrieben werden. Sie müssen aber, je zentraler sie es mit den je eigenen Inhalten unterschiedlicher Religionen zu tun haben, ernsthaft diskutiert werden. Eine solche Diskussion sollte bei allem Ausdruck des Respektes und der Sympathie für den mutigen Schritt, den das Buch darstellt, nicht ausgeschlossen werden. H. OTT hat sie in seinem Begleitwort bedauerlicherweise nicht angestoßen. Mein Dank an den Verfasser dieses Werkes sei deshalb dieses offene Wort und seien die gestellten Fragen. Die systematische christliche Theologie kann den aus anderen Religionen und Kulturen kommenden Fragestellungen nicht mehr ausweichen.



# BEFREIUNG ZUM SEIN. AUSWAHL AUS DEN UPANISHADEN EINE REZENSION\*

von Peter Schreiner

Die Upanishaden sind Sanskrittexte, die als chronologisch wie inhaltlich letzte Textgruppe der vedischen Tradition zwar an den Ritualismus der älteren Texte anschließen, sich aber davon am weitesten entfernen in Richtung spiritueller-philosophischer Themen und mystisch-spekulativer Inhalte. Der Kanon dieser Texte hat sich über viele Jahrhunderte entwickelt und wurde nie endgültig abgeschlossen oder definiert; etwa zehn Upanishaden werden meist als die wichtigsten und ältesten Haupttexte dieses Genres angesehen und sie können mit Recht zu den klassischen Texten der indischen philosophischen und religiösen Tradition bzw. Traditionen gerechnet werden. Die vorliegende Auswahl beschränkt sich auf diese älteste Gruppe. Der Band umfaßt eine allgemeine Einführung und sieben Textgruppen in Übersetzung. Die Anordnung folgt nicht der Anordnung der Originaltexte, sondern wurde unter inhaltlichen Gesichtspunkten vorgenommen, wobei der siebte Abschnitt insofern eine Ausnahme bildet, als er, gleichsam als Gegengewicht zu der bei den anderen Texten unumgänglichen Auswahl, die Katha-Upanishad vollständig übersetzt. Jeder Abschnitt ist mit einer eigenen knappen Einführung des Themas und einer kurzen Hinführung zu den Texten versehen. Im Vordergrund stehen dabei weniger eventuelle Verständnisschwierigkeiten oder inhaltliche Erläuterungen, sondern – im Einklang mit dem Anliegen der Reihe – eher Hinweise auf die spirituelle Dimension und Anregungen zur meditativen Aneignung. Einleitungen, Kommentare und die Übersetzungen vermitteln den Eindruck von Autorität; hier spricht jemand, der weiß, wovon er spricht; und die Autorin tut es so, daß man sich gerne ihrer Führung anvertraut.

Gerade weil es sich hier um ein so gelungenes Buch handelt, das man gerne empfiehlt und das durchaus als exemplarisch zu wirken verdient, mag es erlaubt sein, einige Beobachtungen und Überlegungen anzuschließen, die nicht so sehr als Kritik an dieser speziellen Publikation gemeint sind, sondern allgemeinere Probleme anschnitten. Sie betreffen nicht zuletzt das Anliegen der Reihe, die mit diesem Band eröffnet wird.

## a) Auswahl

Eines der unlösbaren Dilemmas jeder Auswahlübersetzung liegt in der Notwendigkeit des Auswählens-Müssens begründet; diese Notwendigkeit ist bei langen Texten zwingender und vielleicht schmerzlicher als bei kurzen. Bei einer maßgeblichen und repräsentativen Upanishad wie der Brhadāranyaka-Upanishad (die hier nur im Sinne einer willkürlichen Stichprobe genannt ist), umfassen die ausgewählten und übersetzten Textstücke ziemlich genau ein Viertel des Gesamttextes. Der kritische Leser wird zu Recht nach den Kriterien der Auswahl fragen und möglicherweise unterstellen, daß die weggelassenen Texte entweder (im Blick auf den Titel der Reihe) keine klassischen Texte sind oder wenigstens nicht in hinreichendem Maße Meditation und Spiritualität betreffen. Die Übersetzerin betont ausdrücklich, daß die Texte dem spirituell interessierten Leser, besonders auch dem Christen, zugänglich gemacht werden sollen. Sie weiß um die Verständnisschwierigkeiten bei der Lektüre der vollständigen Texte, die sich daraus ergeben, daß die rituellen, mythologischen und kosmologischen Hintergründe nicht bekannt sind (s. S. 48). Die Vermittlung der Spiritualität der Texte soll

\* BETTINA BÄUMER, *Befreiung zum Sein. Auswahl aus den Upanishaden* (Klassiker der östlichen Meditation: Spiritualität Indiens) Benziger/Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, 239 S.



oder muß ohne exegetische Anmerkungen auskommen; die Texte sollen „aus sich selber verständlich sein“ (S. 49), wozu als Bedingung nur genannt wird, daß ein Text „für sich in Ruhe meditativ aufgenommen werden“ muß (S. 51). Hinter solchem Vorgehen stehen gewiß auch pragmatische Zwänge (Umfangsbeschränkung usw.) und eine pädagogische Absicht, die anerkannt werden sollten. Wenn die von B. Bäumers ange deutete ausschließende Opposition von Ritus, Mythologie und Kosmologie einerseits und Spiritualität andererseits (zugleich, wenn auch vielleicht weniger absichtlich, eine Opposition von Informiertheit und Spiritualität), den Spiritualitätsbegriff der ganzen Reihe spiegeln sollte, dann hätte dies eine ausführliche Diskussion und Begründung verdient.

#### b) Anordnung

Ein verwandtes Problem ergibt sich aus der Anordnung der Texte. „Sie folgt einer gewissen inneren Logik der Upanishaden allgemein auf der einen und des spirituellen Lebens auf der anderen Seite“ (S. 51). Da die innere Logik der Upanishaden weder aus der überlieferten Anordnung der Texte noch aus der Chronologie der Textstücke abzuleiten ist, fällt sie letztlich mit der inneren Logik spirituellen Lebens in eins, mit der auch ein indologisch ungebildeter Leser den Punkt erreichen kann, daß Texte aus ganz anderen Kontexten „aus sich selbst und direkt sprechen“ können (S. 51), bzw. dunkle Stellen durch „ein Aufsteigen des Lesers (Hörers) auf die geistige Stufe, auf der ein solcher Text sinnvoll ist und sich selbst offenbart“ (S. 49) verständlich werden. Damit rücken, trotz der Hinweise auf den „Kontext des Veda“, die lebendige Tradition und die Vielfalt upanishadischer Begrifflichkeit und Anschauungen in der Einleitung (s. z. B. S. 26ff, S. 29ff, S. 35ff), jene Aspekte in den Hintergrund, die nicht in das Raster dieser inneren Logik passen, eben z. B. die Spiritualität des upanishadischen Ritualismus, die Spiritualität mythologischer Zusammenhänge, die Spiritualität einer anderen (uns vielleicht befremdlichen) Kosmologie, wobei offen bleiben darf, ob es sich um Aspekte einer upanishadischen Spiritualität handelt oder nicht vielmehr um verschiedene Spiritualitäten, die alle nebeneinander in den Upanishaden belegt sind. Schließlich belegen die Texte, daß es eine Selbstfindung gibt, die der Wunscherfüllung dient (z. B. Chândogya 8,12.6, S. 107), und eine, die der Entsagung dient (z. B. Brhadâranyaka 3,5.1, S. 108), oder daß es eben nicht nur eine Antwort, auch auf die „echten“ Fragen, gibt (wie ja auch der Todesgott in der Kâtha-Upanishad nicht nur eine Antwort gibt – eine Tatsache, die man nicht nur spirituell, sondern auch textgeschichtlich zu interpretieren versuchen könnte).

#### c) Rezeption

Für die Rezeption, die hier als Ideal betrachtet wird, können die Texte nur gleichsam der Auslöser sein. So heißt es z. B. über die Śvetâsvatara-Upanishad: „So schlecht der Text überliefert ist und so disparat ihre nicht sehr systematisch geordneten Verse erscheinen mögen, so ist die Grundhaltung einheitlich.“ (S. 62) Wenn aber weder der Wortlaut des Textes noch seine Gliederung Aufschluß darüber geben, woher stammt dann die Erkenntnis über die „Grundhaltung“? Kriterium für Authentizität ist letztlich eine Erfahrung (wo davon die Rede ist, wird sie gern etwas unspezifisch als „mystische Erfahrung“ bezeichnet), von der offensichtlich angenommen wird, daß sie die gleiche Erfahrung ist, wo immer und wann immer und wie immer sie erlangt wird. „Vereinfachung“, „Einheit“ (z. B. aller Gegensätze, aller Vielheit der Schöpfung, von Mensch und Kosmos), „Ganzheit“, „Innerlichkeit“, „Vorbereitung auf den Tod“, „übersteigen“ (z. B. begrifflicher Antworten, empirischer Wirklichkeit, sprachlicher Gegebenheiten) sind einige der Stichworte, die Methode wie Inhalt dieser Erfahrung kennzeichnen.



Dadurch kann der Eindruck entstehen, als sei upanishadische Spiritualität Spiritualität schlechthin („... die Einsichten der Upanishaden sind allgemeingültig...“ [S. 28]; „*Upaniṣad* bedeutet daher sowohl die Methode, das Mittel der Meditation und des Lernens von einem Meister, als auch das Ziel, die Vereinigung oder Erleuchtung.“ [S. 25f]). Upanishadische Spiritualität ist hier umfassender als sie, streng geistesgeschichtlich gesehen, ist: Bei der Deutung der ursprünglichen Aussagen der Texte wird die Wirkungsgeschichte von Begriffen und Texten mit herangezogen. Innerhalb dieser Wirkungsgeschichte sind Auswahl und Interpretation der Texte vor allem der Schule des Advaita („Verweigerung der Zweiheit“) verpflichtet; darüber hinaus steht die Übersetzerin aber auch ausdrücklich in einer „Tradition“ christlicher Upanishadrezeption, die in SWAMI ABHISHIKTANANDA (HENRI LE SAUX) verkörpert ist. Solches Positionsbeziehen trägt spürbar und bereichernd zur Authentizität der Übersetzungen bei; ist es nur der fehlgeleitete Wunsch des Philologen und Religionshistorikers, dem ausdrücklichere Berücksichtigung der Vielfalt in den Texten und der Interpretationsweisen in der Wirkungsgeschichte der Texte fehlt? Die unterstellte oder erwünschte Identifikation von spirituell und mystisch dürfte auch der Breite christlicher Rezeptionsmöglichkeiten nicht ganz gerecht werden.

So heißt es z. B. S. 60 zur „Honig“-Vidyā (Brhadāranyaka-Upaniṣad II,5): „Honig“ deutet aber auch auf die Liebe hin, die alles verbindet (in der späteren Bhakti-Literatur ist Honig ein Symbol für die Süßigkeit der Gottesliebe).“ Natürlich weiß und schreibt BETTINA BÄUMER, daß im Text nichts von Liebe steht, schon gar nicht von den emotionalen Verzückungen der „süßen“ Bhakti viel späterer Epochen. Aber im Sinne spiritueller Deutung sagt sie doch: „Die Sache ist keineswegs abwesend, es handelt sich aber um eine kosmische, allumfassende Liebe.“ Honig ist in der Upaniṣad eine Metapher für das Selbst, das das „Wesen“ aller kosmischen Größen in sich schließt (wie Honig den Geschmack vieler Blumen). Somit kann „Selbst“-Findung die Beziehung zur Außenwelt ersetzen, weil das Selbst als ontisch-ontologisches Substitut der Welt gilt. Solche Meditation setzt die „innige Verbundenheit“ aller Lebewesen zwar voraus, aber sie benutzt sie zur Begründung einer recht krassen Inwendung und Abwendung, nicht zur Begründung von liebender Zuwendung. Man findet nicht das Selbst in der Welt, sondern die Welt im Selbst; und das ist nicht dasselbe, auch spirituell nicht. Und „Welt“ meint im Sinne der Upanishaden meist den Kosmos, die Elemente, selten die soziale Welt, die Gemeinschaft, den Nächsten.

Ich wiederhole, daß die angeschnittenen Probleme nicht den Respekt für den philologischen wie spirituellen Ernst und die Verlässlichkeit dieser Auswahl und Übersetzung verschütten sollen. Solch kritische Anfragen mögen dem Buch und seinem Anliegen Unrecht tun, da sie inhaltlich (spirituell?) wie methodisch von anderen (falschen?) Voraussetzungen ausgehen. BETTINA BÄUMER macht ihre Annahmen deutlich und verklammert gerade dadurch die zunächst einander anscheinend fern stehenden Bereiche upanishadischer Texte und christlicher Religiosität; Auswahl und Übersetzung sind stimmig, konsequent und ausgewogen. Man muß bereit sein, sich der Autorität der Autorin anzuvertrauen, und das darf man – nicht zuletzt im Blick auf die anerkennenden Worte, die R. Panikkar in seinem Vorwort findet – getrost tun. Das Buch verdient volle Anerkennung und breite Rezeption bei allen, die für die von dieser Buchreihe intendierte Bereicherung religiösen Lebens offen sind.



B. ZIEGENBALGS „MALABARISCHES HEIDENTHUM“  
DIE KULTURANSCHAUUNG DES ERSTEN LUTHERISCHEN MISSIONARS IN  
OSTINDIEN

von Esther Fihl

Die Tätigkeit des königlichen dänischen Missionars BARTHOLOMÄUS ZIEGENBALG in Indien im frühen 18. Jahrhundert ist nicht nur bemerkenswert, weil seine Arbeit zur methodischen Schulung der späteren lutherischen Missionstätigkeit in der ganzen Welt beigetragen hat. Unter ethnographischen Gesichtspunkten ist er ebenfalls von Bedeutung, da aus seiner Feder viele interessante Schriften über die damalige indische Gesellschaft und Religion stammen. Aus ethnographischer Perspektive soll im folgenden referiert werden.<sup>1</sup>

ZIEGENBALG berichtet von einer Kultur, die von den europäischen Kolonialmächten noch nicht total unterworfen war. Die Vorstellungen und Haltungen gegenüber der indischen Kultur sagen dabei auch etwas über die Erkenntnisbedingungen aus, die damals in Europa vorherrschten. Als Missionar wollte ZIEGENBALG die christliche Botschaft unter den sogenannten „Heiden“ verkünden.<sup>2</sup> Eine Voraussetzung dafür war die Beherrschung der tamilischen Sprache. Nach der Meinung ZIEGENBALGS verlangte die Missionstätigkeit aber auch Kenntnisse über grundlegende religiöse Strukturen des Hinduismus. Um diese zu erhalten, führte ZIEGENBALG Gespräche mit gelehrten Hindus über ihre religiösen Auffassungen und ihre jeweilige Stellung gegenüber dem Christentum. Einige dieser Gespräche sind in seinen Briefen und Berichten ausführlich aufgezeichnet.<sup>3</sup> Deshalb enthalten die Berichte ZIEGENBALGS auch sehr wichtige Elemente für eine ethnographische Analyse der geistigen Bezüge zwischen der europäischen und indischen Kultur in der Zeit der globalen Expansion Europas. Eine solche Analyse kann nicht nur etwas von den damaligen europäischen Anschauungen über die fremde tamilische Kultur aussagen, sondern auch etwas von den Anschauungen jener Fremden über die europäische Kultur. Dieser Fall, wo die Kolonisierten auch zu Worte in der überlieferten Literatur des frühen europäischen Kolonialismus gekommen sind, ist in der ganzen Welt fast einzig in seiner Art.

ZIEGENBALGS Zugang zu der fremden Kultur stützte sich auf das Lesen der tamilischen hinduistischen Texte und auf vielfältige Diskurse mit gelehrten Brahmanen. Dies beeinflusste die Art und Weise, in der ZIEGENBALG die indische Kultur den Europäern vermittelte. Seine Betrachtungsweise weist als solche direkt auf das Entstehen der frühen Indologie bei CHARLES WILKINS und WILLIAM JONES Ende des 18. Jahrhunderts hin.<sup>4</sup>

Was uns in diesem Zusammenhang am meisten interessiert, ist die fremde, tamilische Kultur, wie sie BARTHOLOMÄUS ZIEGENBALG auffaßte, besonders wie er sie in seinen Abhandlungen *Ausführliche Beschreibung des Malabarischen Heidenthums* (1711) vermittelte.<sup>5</sup>

*Unter den malabarischen Heiden*

BARTHOLOMÄUS ZIEGENBALG erreichte am 9. Juli 1706 mit seinem Landsmann HEINRICH PLÜTSCHAU die dänische Kolonie Tranquebar in Südindien. Sie waren beide Deutsche und auf der Universität in Halle ausgebildet, wo sie von Professor AUGUST HERMAN FRANCKE Unterricht erhalten hatten. Dieser war mit seiner sozial-religiösen Ausbildungsaktivität in Halle eine sehr unternehmungslustige Persönlichkeit und einer der Gründer der pietistischen Glaubenserweckung im protestantischen Europa.<sup>6</sup> Auf eine Anfrage



LÜTKENS, des Hofpredigers des pietistisch erweckten Königs FREDERIK IV. von Dänemark, waren ZIEGENBALG und PLÜTSCHAU zu den ersten Missionaren für die indischen Untertanen in Tranquebar ernannt worden.<sup>7</sup>

Mission unter den verschiedenen sogenannten „Heiden“, die den nordeuropäischen Kolonialmächten bei ihrer globalen Expansion begegneten, war nicht – wie bei ihren südeuropäischen Konkurrenten und Vorläufern des Handels und der Kolonisierung – eine selbstverständliche Tätigkeit. Die katholische Missionstätigkeit in Indien war seit der Ankunft der Portugiesen schon weit verbreitet.<sup>8</sup> ZIEGENBALG und PLÜTSCHAU begegneten bei ihrer Ankunft in Tranquebar einer kleinen römisch-katholischen Gemeinde. Die verschiedenen nordeuropäischen Handelsgesellschaften sandten zwar auch regelmäßig ihre evangelischen Prediger in die indischen Besitzungen. Aber im Unterschied zu ihren katholischen Priesterkollegen hatten die Evangelischen lange nur für die europäischen Untertanen im Gebiet gepredigt.<sup>9</sup>

Gemäß der königlichen Missionsinstruktion war der Ausgangspunkt für ZIEGENBALGS Mission die kleine Kolonie Tranquebar, die im Jahr 1620 an der Südküste des Coromandels gegründet wurde. In der Stadt Tranquebar und den zugehörigen Dörfern, die der dänischen Ostindischen Kompanie nach einem Traktat mit dem Nayak/Rajah in Thanjavur übertragen wurden, lebten im 18. Jahrhundert ungefähr 30 000 indische Einwohner. Dazu kamen einige hundert Dänen und Einwohner anderer europäischer Nationalitäten, die mit Administration, Handel und Verteidigung der Kolonie beschäftigt waren.<sup>10</sup>

Schon bald nach seiner Ankunft fing ZIEGENBALG mit der Missionsarbeit an. Er erlernte schnell die zwei gängigen Sprachen in Tranquebar, nämlich Portugiesisch und „Malabarisch“ (womit die Sprache der Tamilen gemeint ist). Nach dem pietistischen Ausbildungsmodell, das FRANCKE in Halle praktizierte, wurde in Tranquebar im Laufe der ersten Jahre schnell eine Art institutionelle Mission aufgebaut, die sowohl „Dienst der Seelen“ als „Dienst des Leibes“ wahrzunehmen versuchte.<sup>11</sup>

Als die ersten evangelisch-lutherischen Missionare in Indien stießen ZIEGENBALG und sein Kollege PLÜTSCHAU natürlich auf viele Probleme in ihrer religiösen und sozialen Arbeit unter den indischen Einwohnern von Tranquebar. Vom ersten Tag an versuchte ZIEGENBALG sich gegenüber der Kolonialobrigkeit zu distanzieren und immer den Standpunkt der Kolonisierten hervorzuführen. Aber im Unterschied zur kolonialen Macht, die sich leichter in das indische Weltbild und die geltende politische und ökonomische Machtstruktur integrieren ließ, wurde die christliche Botschaft und ihre institutionelle Ordnung mit Staat, Kirche und Gemeinde unter den Hindus nicht automatisch für gültig gehalten.<sup>12</sup> Trotz der energischen Arbeit blieb die christliche Mission unter der Leitung ZIEGENBALGS in der fremden Kultur marginal. ZIEGENBALGS Auslegung der Hindukultur konzentrierte sich darum sehr auf die sozialen und religiösen Bereiche, die die Barrieren gegenüber der Durchschlagskraft der christlichen Botschaft ausmachten. Die Aufdeckung des Zusammenhangs des fremden kosmologischen Universums sollte dazu benutzt werden, die ideologische Verteidigung des sozialen und religiösen Gesellschaftssystems durch die Brahmanenpriester zu zerrütten.<sup>13</sup> ZIEGENBALG leitete also darum ein umfangreiches Studium der sozialen und religiösen Verhaltensweisen der Eingeborenen ein. Viele seiner Resultate und seiner Reflexionen über die geistige Artikulation zwischen der europäischen und tamilischen Kultur sind in seinen Büchern, Berichten und Briefen uns heute überliefert.<sup>14</sup>

ZIEGENBALGS Darstellung der tamilischen Kultur kann aber nicht als objektive Forschung aufgefaßt werden. Er missionierte und lebte nicht nur innerhalb eines generell europäischen kulturellen Kontexts, sondern auch innerhalb einer spezifischen Institution, die gewisse Erwartungen an ihn stellte und besondere theologische Haltungen in den Berichten forderte. Die Wichtigkeit der Missionsausübung in Indien



mußte zwangsläufig in der symbolischen Sprache dieser Institution demonstriert werden. Die meisten Arbeiten von ZIEGENBALGS Hand zielten auf die Herausgabe in Deutschland, Dänemark und England. Er mußte dabei Rücksicht auf die heimische kirchliche Einstellung nehmen, die unter anderem Bedeutung für die finanzielle Situation der Tranquebarmission hatte.<sup>15</sup>

ZIEGENBALG mußte aber nicht nur gegenüber den europäischen Missionskreisen seine Arbeit legitimieren. Für ihn war der Schutz des dänischen Königs gegenüber der Kolonieobrigkeit ebenso notwendig. Die Mission und das Kolonialwesen hatten verschiedene Ziele, die manchen Keim zum Konflikt enthielten.<sup>16</sup>

### *Das natürliche Licht und das Blendwerk des Teufels*

Für den Versuch, ZIEGENBALGS besonderer Anschauung der fremden, tamilischen Kultur nachzuforschen, ist seine *„Ausführliche Beschreibung des Malabarischen Heidenthums“* von zentraler Bedeutung. Das Ziel dieses Buches war ein doppeltes, wie ZIEGENBALG es selber formulierte: Erstens sollte es zur Auskunft über die Religion des „Heiden“ beitragen. Für die kommenden Missionare in Indien sollte es leichter sein, die ideologische Rechtfertigung des Hinduismus zurückzuweisen und so das Christentum zu verbreiten. Zweitens brachte es auf dem Hintergrund sowohl der „Verblendung des Heiden von Satan“ als dem „tugentsamen Leben womit (sie) viele Christen beschämen“ die wichtige Botschaft zu den Christen Europas, ihr Leben konsequenter in Übereinstimmung mit dem christlichen Glauben zu bringen.<sup>17</sup>

ZIEGENBALGS Verständnis für die Hinduikultur und seine Gegenüberstellung von „Heiden“ und „Christen“, oftmals durch Anwendung sogenannter asymmetrischer Gegenbegriffe betont, war von der pietistischen Glaubenserweckung des protestantischen Europas im 18. Jahrhundert deutlich geprägt. Ein sogenanntes dynamisches Reich-Gottes-Verständnis lag ZIEGENBALGS Missionstätigkeit in Indien zugrunde. „Dienst der Seelen“ und „Dienst des Leibes“ waren in dieser Auslegung des Evangeliums eng verbunden. Sowohl Indiens als auch Europas Bevölkerung mußten aufgeklärt werden um „das Licht des Evangelii unter ihnen bekannt zu machen“. <sup>18</sup> Die Mission sollte dazu beitragen, sie zum wahren Glauben, durch Entfaltung innerer Frömmigkeit, deren äußeres Zeichen Betstunden und Andachten waren, zu erziehen.

Die Schriften ZIEGENBALGS lassen den europäischen Verstehenshorizont erkennen. Auf der Universität in Halle hatte ZIEGENBALG ohne Zweifel Gelegenheit gehabt, mit dem philosophischen Indienbild der Antike Bekanntschaft zu machen. Der antiken Literatur waren Spekulationen über die Wichtigkeit der indischen „Weisheit“ für die Entwicklung, speziell der griechischen, wissenschaftlichen und philosophischen Tradition, nicht fremd.<sup>19</sup> Das intellektuelle und evangelische Interesse ZIEGENBALGS am indischen Denken zieht sich wie ein roter Faden durch seine Arbeiten. Seine oft phrasenartigen, verurteilenden Aussagen über die hinduistische Philosophie konnten die Faszination und Bewunderung derselben meist nicht ganz übertönen. Vermutlich hat ZIEGENBALG auch die Texte der franziskanischen, jesuitischen und dominikanischen Indienmissionare des 16. und 17. Jahrhunderts gekannt.

Wie bei dem berühmten italienischen Jesuiten ROBERTO DE NOBILI, der Anfang des 17. Jahrhunderts in Indien missionierte, bauten ZIEGENBALGS Ideen über den Hinduismus auch auf der Vorstellung auf von der Gotteseinheit hinter den Erscheinungen der vielen Hindugötter.<sup>20</sup> Unter den „malabarischen Heiden“ war nach ihrer Meinung ein ursprüngliches und natürliches Wissen von Gott vorhanden. Die Heiden sollten von den Missionaren auf die richtige Spur gebracht werden, nämlich weg von der Verehrung der vielen Götter an deren Introduktion der „Teuffel“ und die „alten verführischen Poeten“ Schuld trugen.<sup>21</sup>



Was das indische Kastenwesen und die Rolle der Brahmanen betraf, kam ZIEGENBALG aber zu einer ganz anderen Konklusion als DE NOBILI. Für ZIEGENBALG machte das Kastenwesen eine der größten Barrieren dem Christentum gegenüber aus. Die Brahmanen repräsentierten und besaßen die ideologische Rechtfertigung dieses Gesellschaftssystems, das abgeschafft werden sollte.<sup>22</sup> Für DE NOBILI dagegen war die soziale Rolle der Brahmanen wichtiger als die religiöse. Er faßte sie als „weise Männer“ auf.<sup>23</sup> Das Verfahren DE NOBILIS war von einer ganz anderen pädagogisch-pragmatischen Natur als ZIEGENBALGS, der in seinem Buch *Ausführliche Beschreibung des Malabarischen Heidenthums* im Angriff auf das Kastenwesen kompromißlos war.<sup>24</sup> Beide hielten es für wichtig, fähig zu sein, in den Assoziationshorizont des Hindu eindringen zu können, um überhaupt Gehör für die christliche Botschaft zu finden. Deshalb machte ZIEGENBALG den Inhalt verschiedener Begriffspaare (z. B. Wahrheit–Lüge, Gott–Teufel, Sünde–Befreiung, Himmel–Hölle) zum Gegenstand gründlicher „semantischer“ und hermeneutischer Untersuchungen.<sup>25</sup>

ZIEGENBALG beschrieb die Sündenauflassung des „malabarischen Heiden“ als entgegengesetzt der christlichen Auffassung, da alle „Sünden“ ebenso wie das „Gute“ als von Gott geschaffen betrachtet werden. Er zählte verschiedene Wege der Sündenvergebung bzw. des Seelenheils auf und verglich sie mit dem lutherisch-evangelischen Heilsverständnis.<sup>26</sup> Was das Verdienst der „Armen und Elenden“ und ihre Nähe oder Ferne vom Heil anbelangte, stellt ZIEGENBALG fest, daß Armut im Christentum zur Erlösung führe, während Armut in der Karma-Auffassung des „Heiden“ Ausdruck der Verdammnis und Sünde sei.<sup>27</sup>

ZIEGENBALGS *Ausführliche Beschreibung des Malabarischen Heidenthums* ist reich an Aussagen, die eine Mischung von Mitleid und Verachtung gegenüber den indischen Untertanen des dänischen Königs in Tranquebar ausdrücken. Er bezeichnete die Religion des Hindu als „nur ein erdichtetes Fabelwerck der verführischen Poeten“ und unterstrich „wie sehr sich diese Heiden vom Teuffel verblenden und zum Aberglauben verführen laszen“.<sup>28</sup> Gegenüber den europäischen Lesern nahm er aber die „malabarischen Heiden“ in Schutz. Sie hielten ihre religiösen „Geschichtsbücher“ für wahr, „weil sie in solchem Heidenthumb gebohren und erzogen sind, und weil sie alles pro auctoritate vor wahr halten, was ihre alte Poeten fabuliret haben, auch keinen Unterschied zu machen wiszen zwischen den göttlichen Wundern und zwischen dem Gaukelspiel des Teufels und der Schwartz-Künstler, als welche bisz dato in grosser Menge unter ihnen gefunden werden, deren Wercke sie allendhalben als grosze Wunder ausgeben“.<sup>29</sup>

Seine Haltung gegenüber den „Fremden“ ist durchgehend positiv. Obwohl „sie“ nicht Christen wie „wir“ seien, verstünden sie jedenfalls viel von den „natürlichen Kräften und göttlichem Licht“. Dies zeige vor allem, daß sie auf dem rechten Weg seien. Nur die letzten „abergläubischen und heidnischen Spuren“ müßte mit Hilfe der Missionare abgeschafft werden. Deshalb sind diese „malabarischen Heiden“ kulturell gesehen „unsergleichen“. ZIEGENBALG spricht nicht von Unterentwicklung und Primitivität, wie es die Kulturanschauung des späten 18. Jahrhunderts zum Ausdruck brachte.<sup>30</sup> Seine Vorstellungen und Haltungen gegenüber der indischen Kultur können wie ein sogenannter „Kreuzkultureller Diskurs“ gelesen werden, in dem er die fremde Kultur wie einen Spiegel benutzt, um sowohl Positives als auch Negatives der eigenen Kultur zu identifizieren.<sup>31</sup> Oft werden die Vorzüge der „Heiden“ klar gegenüber den Europäern in Tranquebar und in Europa hervorgehoben. Er sah das schlechte Verhalten der Europäer in der Kolonie sogar als eines der größten Hindernisse für den Übergang zum Christentum.<sup>32</sup> Die vielen zivilisationskritischen Bemerkungen gegenüber seinen eigenen europäischen Zeitgenossen können als Ausdruck einer Tendenz gelesen



werden, die sich erst in der Aufklärungsliteratur des späten 18. Jahrhunderts völlig durchsetzt.<sup>39</sup>

Es ist wahrscheinlich wegen dieses Radikalismus und Modernismus, daß sich die pietistische Missionsleitung in Halle veranlaßt sah, vor der Herausgabe mehrere Passagen in den Berichten aus Tranquebar zu zensieren. Das Buch *Ausführliche Beschreibung des Malabarischen Heidenthums* schlüpfte nicht durch diese Zensur. Die Missionare in Indien sollten unter den Heiden missionieren und nicht Monographien über ihre Kosmologie schreiben. Erst mit der Entstehung der Indologie in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts war die Zeit reif, Reflexionen über die grundlegenden Prinzipien der Hindu-kultur und den Zusammenhang des religiösen und symbolischen Universums der christlichen Europäer und der „malabarischen Heiden“ an die Öffentlichkeit zu bringen. Da aber war das Buch schon lange in den Archiven in Halle verstaubt.

<sup>1</sup> Für sprachliche Hilfe und fachliche Erläuterungen danke ich Ethnograph Dr. BIRGIT TROELTZSCH und Theologe Dr. ANDERS NØRGAARD.

<sup>2</sup> BARTHOLOMÄUS ZIEGENBALG ist am 10. Juni 1682 in der Oberlausitz geboren und am 23. Februar 1719 in Tranquebar gestorben. Bezüglich der biographischen Details und der späteren lutherischen Missionstätigkeit vgl. ERICH BEYREUTHER, *Bartholomäus Ziegenbalg. Aus dem Leben des ersten deutschen Missionars*, Berlin 1953; *Ziegenbalg. Bahnbrecher der Weltmission*, Stuttgart 1968 und CARL GUSTAV DIEHL, *Arvet från Tranquebar*, Stockholm 1974.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. BARTHOLOMÄUS ZIEGENBALG, *Thirty four Conferences between the Danish Missionaries and the Malabarians Bramans (or heathen Priests) in the East Indies*, Sir John Philips (ed.), London 1719; *Der Königlich-dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandte ausführliche Berichte*, Halle 1718ff (= *Hallesche Berichte*), I p. 93ff, 315, 337–504, 871–959, 505, 585ff, 662, II p. 11, 73, 154ff und JOHANNES FERDINAND FENGER, *Geschichte der Tranquebarischen Mission nach den Quellen*, Grimma 1845.

<sup>4</sup> Vgl. CHARLES WILKINS, *Bhāgavat Gītā, or Dialogues of Krīṣṇā and Ārjūn; in Eighteen Lectures; with Notes*, 1785, GEORGE HENDRICK (ed.) New York 1972; WILLIAM JONES, *On the Gods of Greece, Italy and India*, in: P. J. MARSHALL (ed.), *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge 1970 p. 196ff; *On the Chronology of the Hindus*, in: Marshall, op. cit. p. 262ff. GITA DHARAMPAL hat in ihrer Dissertation *La Religion des Malabars*, Immensee 1982, und in dem Artikel *Bartholomäus Ziegenbalg and the Foundation of the Tranquebar Mission*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 38 (1982), 276–285, auch auf diesen Zusammenhang zwischen den früheren europäischen Missionsberichten und der textfundierten wissenschaftlichen Entwicklung des 18. und 19. Jahrhunderts aufmerksam gemacht.

<sup>5</sup> Die hier benutzte Ausgabe ist die von W. CALAND redigierte: *Ziegenbalg's Malabarisches Heidenthum*, Amsterdam 1926. Zur Herausgabe dieser Werke vgl. W. CALAND, *Over Ziegenbalg's Malabarisches Heidenthum*, in: *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, Deel 57, Serie A, No. 4 (1924), 73–89.

<sup>6</sup> Vgl. MARTIN SCHMIDT/WILHELM JANNASCH (eds.), *Das Zeitalter des Pietismus*, Bremen 1965.

<sup>7</sup> Bezüglich der Vorbereitungen und Auswahl vgl. JOHANNES PEDERSEN, *Fra Brydningen mellem Orthodoksi og Pietisme*, Copenhagen 1945; ARNO LEHMANN, *Es begann in Tranquebar*, Berlin 1955, p. 11f und 141f; JOHANNES OSKAR ANDERSEN, *Fra Trankebarmissionens Begyndelsestid*, in: *Nordisk Missions-Tidsskrift* 17 (1906), 13–28, 53–76, 149–190; PAUL GEORG LINDHARDT, *H. W. Ludolf, S. P. C. K. og Trankebarmissionen*, in: *Dansk teologisk Tidsskrift* 3 (1940), 1–30; LAURIDS STAMPE, *Trankebarmissionens hjemlige baggrund*, in: *Nordisk Missions-*



Tridsskrift 66 (1955), 194–210; ANDERS NØRGAARD, *Tranquebarmissionens tidlige historie. Nogle hidtil upåagtede kilder og deres betydning belyst ved eksempler*, in: Kirkehistoriske Samlinger, 7. Ser., 9 (1975/77), 81–107.

<sup>8</sup> Vgl. DHARAMPAL 1982 op. cit.; WILHELM HALBFASS, *Indien und Europa*, Basel 1981, p. 52ff.

<sup>9</sup> Zur Entstehung des evangelischen Missionsgedankens vgl. PEDERSEN op. cit.; HEINRICH FRICK, *Die evangelische Mission, Ursprung, Geschichte, Ziel*, Bonn 1922; HARTMUT BECK, *Brüder in vielen Völkern, 250 Jahre der Brüdergemeinde*, Erlangen 1981.

<sup>10</sup> Tranquebar war von 1620 bis 1845 eine dänische Kolonie. Danach wurde sie an England verkauft. Vgl. ESTHER FIEHL, *Some theoretical and Methodological Considerations on the Study of Danish Colonialism in southeast India*, in: FOLK 26 (1984), 51–66; ELISABETH STRANDBERG, *The Modi Documents from Tanjore in Danish Collections*, Wiesbaden 1983; OLE FELDBÆK, *The Development of an Indo-European Town in Mughal India: Tranquebar in the Seventeenth and Eighteenth Century*, in: KENNETH BALLHATCHET/DAVID TAYLOR (eds.), *Changing South Asia: City and Cultures*, London 1984, 11–20; DERS., *Kolonierne i Asien*, in: O. FELDBÆK/O. JUSTESEN, *Kolonierne i Asien og Afrika*, Politiken, Copenhagen 1980, 31–289; DERS., *India Trade under the Danish Flag 1772–1808*, in: Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series, no. 2, Odense 1969; KRISTOF GLAMANN, *The Danish Asiatic Company 1732–1772*, in: The Scandinavian Economic History Review 8, 2 (1960), 109–149.

<sup>11</sup> Vgl. ANDERS NØRGAARD, *Tranquebarmissionen. Forholdet mellem mission og øvrighed* (Dissertation im Manuskript) Teil II, p. 33, 1985; HANS-WERNER GENSICHEN, *The social impact of early Protestant missions in South India*, Kyrkohistorisk Årsskrift (1978), 430–435; KAMMA STRUWE, *Dansk Ostindien 1732–1776*, Band 6, 110–129, in: JOHANNES BRØNDSTED (ed.), *Vore gamle Tropekolonier*, Copenhagen 1966.

<sup>12</sup> Zum Zusammentreffen von europäischer und südindischer Kultur und Gesellschaft in der Zeit des Kolonialismus, vgl. FIEHL op. cit.; ROBERT ERIC FRYKENBERG, *Traditional Processes of Power in South India. A historical Analysis of Local Influence*, in: The Indian Economic and social History Review 1 (1963), 122–142; CHRIS J. FULLER, „British India or Traditional India? an Anthropological Problem“, in: Ethnos 42 (1977), 95–121; KATHLEEN GOUGH, *Modes of Production in Southern India*, in: Economic and Political Weekly 15: 5, 6 und 7 (1980), 337–364; DERS., *Rural Society in Southeast India*, Cambridge 1981; F. R. HEMINGWAY, *Madras District Gazetteers*, Tanjore, Madras 1904; BURTON STEIN, *Peasant, State and Society in Medieval South India*, Delhi 1980.

<sup>13</sup> Vgl. ZIEGENBALG, *Ausführliche Beschreibung des Malabarischen Heidenthums* (1711), ed. W. Caland (1926), S. 12f.

<sup>14</sup> Op. cit. 1711; Ziegenbalg 1719 op. cit.; *Propagation of the Gospel in the East*, A. W. BOEHME (ed.), London 1709; *Several Letters relating to the Protestant Danish Mission at Tranquebar in the East Indies*, A. W. BOEHME (ed.), London 1720; *Genealogy of the South-Indian Gods* (1713), G. J. METZGER (ed.), New Delhi 1984 (Neuaufgabe der englischen Ausgabe [1869] von WILHELM GERMANN'S Ausgabe *Genealogie der Malabarischen Götter*, Madras 1867). GITA DHARAMPAL zufolge, op. cit. p. 280, soll dieses Werk ZIEGENBALGS 1791 in Berlin publiziert worden sein unter dem Titel, *Beschreibung der Religion und heiligen Gebräuche der Malabarischen Hindous, nach Bemerkungen in Hindostan gesammelt*; W. CALAND (ed.), *B. Ziegenbalg's kleinere Schriften*, in: Verhandelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XXIX, No. 2 (1930), 3–87; ARNO LEHMANN (ed.), *Alte Briefe aus Indien*, Berlin 1957; verschiedene Abschnitte der „Halleschen Berichte“, op. cit.

<sup>15</sup> Wenn diese „Selbstzensur“ nicht reichte, wurden seine Texte oftmals von FRANCKE und Kollegen in Halle vor der Veröffentlichung diesem Kontext „angepaßt“, oder aber wie das Buch, *Ausführliche Beschreibung des Malabarischen Heidenthums* und andere Werke



(op. cit. 1711, 1713 und 1930), gar nicht erst veröffentlicht. Vgl. auch DHARAMPAL, op. cit. 1982, p. 279ff.

<sup>16</sup> Vgl. ANDERS NØRGAARD, op. cit., und „Tranquebarmissionen og koloniøvrigheden“, in: Arkitekten, no. 23 (1979), 551–554.

<sup>17</sup> ZIEGENBALG 1711 op. cit. p. 10, 12, 75, 79, 110.

<sup>18</sup> Op. cit. p. 10ff. Zur besonderen Hallischen pietistischen Auslegung der Verkündigung des Evangeliums vgl. HANS-WERNER GENSICHEN, „Dienst der Seelen“ und „Dienst des Leibes“ in der frühen pietistischen Mission, in: HEINRICH BORNKAMM et. al. (eds.), *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen. Martin Schmidt zum 65. Geburtstag*, Bielefeld 1975, 155–178; NØRGAARD op. cit. p. 33.

<sup>19</sup> Vgl. ZIEGENBALG 1711 op. cit. p. 42; JOHN W. MCCRINDLE, *Ancient India as described in classical Literature*, Amsterdam 1971; HALBFASS op. cit. p. 13ff.

<sup>20</sup> Vgl. S. RAJAMANICKAM, *The first Oriental Scholar*, Madras 1972; PETER R. BACHMANN, *Roberto Nobili, 1577–1656*, Rom 1972; JOSEF WICKI, *Die ältere Katholische Mission in der Begegnung mit Indien*, in: *Saeculum* 6 (1955), p. 345ff; DHARAMPAL 1982 op. cit. p. 188ff; HALBFASS, op. cit. p. 52ff.

<sup>21</sup> ZIEGENBALG 1711 op. cit. p. 44f, 62, 79, 90f, 167ff, 176.

<sup>22</sup> Op. cit. p. 198f, GENSICHEN 1978 op. cit.

<sup>23</sup> HALBFASS op. cit. p. 58.

<sup>24</sup> Vgl. auch GENSICHEN 1978 op. cit. In alltäglicher Schularbeit und Gemeindepflege zeigte sich aber auch ZIEGENBALG mehr oder weniger pragmatisch im Umgang mit dem Kastenwesen.

<sup>25</sup> ZIEGENBALG 1711 op. cit. p. 67ff, 90ff, 153ff, 160ff, 167ff, 172ff.

<sup>26</sup> Op. cit. p. 67ff.

<sup>27</sup> Op. cit. p. 90ff, 160ff.

<sup>28</sup> Op. cit. p. 62, 90f, 176.

<sup>29</sup> Op. cit. p. 148f.

<sup>30</sup> Vgl. z. B. die Kulturanschauung von STEEN BILLE, der Tranquebar im Jahre 1845 als Führer einer dänischen, wissenschaftlichen Expedition besuchte. Vgl. STEEN BILLE, „Beretning om Corvetten Galatheas Reise omkring Jorden i aarene 1845, 46 og 47, Copenhagen 1849–51; ESTHER FIEHL, *Danske rejsebeskrivelser fra 1600–1850. Opfattelsen af „de fremmede“*, Årsskrift for Etnografi 1984/85 (1986), 47–57; DERS., *Kaptajn Steen Billes rejse gennem civilisation og primitivitet*, 15–23 in: ANNETTE DAMM UND JYTTE THORNDALH (eds.): *Danskeren og den ædle vilde – vore forestillinger om os selv og andre folk i fortid og nutid*, Hovedland/Moesgård 1987; zum Vergleich verschiedener Aussagen über das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart bei BARTHOLOMÄUS ZIEGENBALG in Indien und ARTZ POUL ISERT an der Küste Guinea vgl. ESTHER FIEHL, *Om fremmede folks sæder og skikke – betydningsbærende strukturer i 1700 – tallets rejsebeskrivelser*, in: *Fortid og Nutid*, Bd. XXXIV hæfte 1 (1987), 21–32; vgl. auch: DERS., *Paradisets Have*, in: *Jordens Folk*, 22, årg. nr. 1, (1987), 30–37.

<sup>31</sup> Zum theoretisch-methodischen Hintergrund für diese Auslegung ESTHER FIEHL, *Artikulations- og subsumtionsproblematikken. En vurdering af nogle begrebsæt*, Marxistisk Antropologi 4 (1980), 5–76; REINHARDT KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M. 1979; JAMES A. BOON, *Other Tribes, other Scribes*, Cambridge 1982.

<sup>32</sup> FENGER op. cit. p. 65.

<sup>33</sup> Vgl. z. B. B. ZIEGENBALG 1718 op. cit. I p. 44. Zur Aufklärung vgl. HALBFASS op. cit. p. 86ff.



# WAHRHEIT IN EINHEIT UND VIELHEIT EINE REZENSION\*

von Josef Wohlmuth

Der hier vorgelegte Sammelband stellt die Referate der „Arbeitsgemeinschaft Philosophie in katholisch-theologischen Studien“, die auf der Jahrestagung vom 2.–5. Januar 1986 gehalten wurden, in teilweise erweiterter Fassung einem größeren Leserkreis vor. Wie der Herausgeber im Vorwort sagt, ist es Sinn dieser Arbeitsgemeinschaft, ein „gemeinsames Problembewußtsein christlicher Philosophie im Hinblick auf die Theologie zu fördern“. (8) Aus dem Vorwort geht ebenfalls hervor, daß man sich nicht das Ziel setzte, in die derzeit „viel diskutierten Wahrheitstheorien“ selbst einzugreifen. Vielmehr habe man versucht, aus theologischem Frageinteresse die logisch-erkenntnistheoretische Wahrheitsfrage „auch auf andere Dimensionen und Sachbereiche auszuweiten“. (8) Aus dem einführenden Beitrag von E. CORETH ergibt sich näherhin, daß in einer christlich zu verantwortenden Wahrheitstheorie von der Identität von „ipsum esse“ und „ipsa veritas“, von „Sein und Wahrheit Gottes als erste(m) und letzte(m) Grund aller Wahrheit“ zu sprechen sei, wobei für uns „als endlich erkennenden Wesen Wahrheit begrenzt und gebrochen (bleibt)“. (14) Wahrheit tut sich nach CORETH auf in der „Integration“, nicht in der „Negation“. Das Gespräch mit GADAMER, APEL und HABERMAS bleibt denn auch bei der Anzeige der Aporien stehen. CORETHS eigene, metaphysisch orientierte Position findet sich S. 22 kurz zusammengefaßt; es gibt einen unbedingten und deshalb unbegrenzten Geltungshorizont der Wahrheit, der aber „immer nur an der jeweils einzelhaften Erfahrung und Einsicht gegeben (ist), nicht als inhaltliche Antizipation der konkreten und vielfältigen Wirklichkeit“. (22) Wenn man aus solcher transzendentaler Option an heutige Wahrheitstheorien herangeht und sie „unter dem Aspekt ihrer Integrierbarkeit“ (8) behandelt, muß man sie in der Tat nicht näher behandeln. Daß damit aber die Probleme eher erst gestellt als gelöst sind, beweisen die Einzelbeiträge des Sammelbandes.

Schon der erste Beitrag des Bonner Philosophen J. SIMON, „Sprache und Wahrheit“ (28–41) zeigt an, daß die Wahrheitsfrage die systemimmanente Betrachtungsweise der Bedeutung von Zeichen bzw. Zeichensystemen sprengt. Theorien über eingespielte Kommunikation oder auch über „die ‚kontrafaktische‘ Voraussetzung einer allumfassenden Intersubjektivität“ (40) verdecken diese Problematik eher. In philosophischer Nähe zu E. LÉVINAS kann SIMON sagen: „Im Dasein des Nächsten ist insofern Gott als die Wahrheit da, als in den letzten oder unbeschränkt allgemeinen Fragen keiner für den anderen wissend sein kann und auch keine Wörter mehr mit letzter

\* E. CORETH (Hrsg.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*. Mit Beiträgen von EMERICH CORETH, KONRAD FEIEREIS, ALOIS HALDER, LUDGER HONNEFELDER, WALTER KASPER, WALTER M. NEIDL, GÜNTER ROMBOLD und JOSEF SIMON (= Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft) Patmos/Düsseldorf 1987.



Bestimmtheit ‚für‘ andere eingesetzt werden können.“ (41) SIMONS Beitrag macht sehr deutlich, wie sehr – nicht zuletzt von LÉVINAS her – die Prämissen einer heutigen Semiotik zu hinterfragen sind.

A. HALDERS Überlegungen zum Verhältnis von geschichtlicher und logischer Wahrheit (42–59) kommen – auf dem Hintergrund interessanter geschichtsphilosophischer Einblicke – zu der These, „daß ‚Geschichte‘ zugleich die Geschichte der Sache selbst sei – ‚ontologische‘ Geschichte, in der alle ontische Geschichte der wirklichen Erscheinungen und auch die Geschichte ... des denkenden Sprechens ... beruhe ...“. (58f)

Der umfangreiche Beitrag des Salzburger Philosophen W. M. NEIDL wendet sich mit dem Thema „Das Wahrheitsproblem der Naturwissenschaft. Zum Subjektverständnis gegenwärtigen naturwissenschaftlich-naturphilosophischen Denkens“ (60–97) einer durchaus notwendigen Einzelproblematik zu, die – neben dem ausführlichen Gespräch mit C. F. v. WEIZSÄCKER – auch an die naturphilosophischen Grundlagen einer neuen Denkart, die unter dem Namen „New Age“ kursiert, heranführt (CAPRA, RUYER), an deren Horizont auch so etwas wie „ein neuer Gott“ auftaucht, der für christliche Theologie in Zukunft wohl noch einige Herausforderung darstellen wird. (Vgl. 94–97) Auch schon v. WEIZSÄCKERS Denken sei unterwegs zu einem Modell der Einheit, dessen Konsequenzen für die Gottesfrage erst im noch ausstehenden Werk „Zeit und Wissen“ zu ziehen seien. (96)

In eine buchstäblich andere Welt führt der Erfurter Philosoph K. FEIEREIS mit seinem Aufsatz „Wahrheit – Wissenschaft – Fortschritt. Philosophie in der DDR, betrachtet aus christlicher Sicht.“ (98–127) Unter der Prämisse, daß sich die christliche Philosophie und Theologie wohl der Religionsphilosophie von MARX, nicht aber mit gleichem Ernst der von LENIN und somit der des herrschenden Marxismus-Leninismus zugewendet habe (99) tastet FEIEREIS anhand ausgewählter Einzelprobleme jene Fragen ab, in denen sich heute ein Dialog aus veränderter Situation eher anbahnen kann als noch vor wenigen Jahren. Ein nicht zuletzt wegen der realistischen Einschätzung der DDR-Philosophie und der faktischen Chance christlicher Existenz dort lesenswerter Beitrag!

„Die Wahrheit der Kunst“, der Beitrag von G. ROMBOLD (128–146), greift eine weitere Dimension des Wahrheitsverständnisses auf, das zugleich mit Recht als in der christlichen Tradition zu kurz gekommenes beklagt wird. (Vgl. 145f) Der interessante Einblick in die parallel verlaufende Geschichte der Kunst und der philosophischen Ästhetik betont m. E. ebenfalls zu Recht, daß der Begriff der Wahrheit nicht auf die Wahrheit der theoretischen Erkenntnis eingeschränkt werden dürfe. Hier hätte ich mir allerdings gewünscht, daß sich der Beitrag auch den neuesten Versuchen der Adorno-Rezeption oder den Beiträgen in „Kolloquium Kunst und Philosophie“ zugewendet hätte. Auf theologischer Seite gehen die Bemühungen zu Fragen der theologischen Ästhetik wohl ebenfalls über den von RAHNER zitierten Aufsatz hinaus. (Vgl. H. U. v. BALTHASAR, H. KÜNG, F. SCHUPP u. a.)

L. HONNEFELDERS Beitrag „Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik“ (147–169) bewegt sich im Grundsätzlichen, indem er



sich sechs Fragenkomplexen zuwendet, die hier kurz referiert seien: a) Kann man überhaupt von praktischer Wahrheit sprechen? – Die Frage wird mit ARISTOTELES bejaht, wonach praktische Wahrheit jene Wahrheit ist, „die in der Übereinstimmung mit dem richtigen Streben liegt“. (150) Dabei gilt: „Die im Begriff der praktischen Wahrheit ausgedrückte Übereinstimmung mit dem richtigen Streben ist nicht gegeben, sondern aufgegeben, die Verwirklichung des Strebens zugleich Selbstgestaltung.“ (152) b) Wie kann praktische Wahrheit erkannt werden? – Sie wird – nach ARISTOTELES – erkannt, indem sich menschliches Handeln auf ein umfassendes Ziel („das geglückte Leben überhaupt“) (152) bewußt ausrichtet und somit nicht nur sein Streben verwirklicht, sondern dies denkend und wollend tut. (Vgl. 152–154) c) Gibt es Kriterien der praktischen Wahrheit? – Nach THOMAS VON AQUIN, der hier ARISTOTELES weiterführt, „kann die praktische Vernunft als die eigentlich ordnende und regelsetzende Kraft aufgefaßt und die praktische Wahrheit als eine aufzugebene, in der Ausgestaltung der Grundantriebe sich herstellende Übereinstimmung mit dem richtigen Streben verstanden werden“. (156f) d) Worin unterscheidet sich die praktische Wahrheit von der theoretischen? – Nach HONNEFELDER enthält die praktische Frage nach dem, was ich tun soll, anders als die theoretische Frage nach dem, was der Fall ist, die grundlegendere Frage nach dem, wer ich sein will. „Moralisches Handeln ist ein Sich-zu-sich-selbst-Verhalten.“ (160) Freiheit und Gewissen stehen hier zur Debatte. „Allein in der von mir erkannten praktischen Wahrheit wird der Wahrheitsanspruch des objektiv Verbindlichen für mich erkennbar.“ (161) e) Inwiefern fällt die theoretische Wahrheit qua Praxis noch einmal unter den Begriff der praktischen Wahrheit? – Die Antwort lautet, daß die praktische Frage nach dem Guten oder – bescheidener – nach der Weltbewältigung gar nicht von der theoretischen Frage, worin denn letztlich das Gute bestehe, getrennt werden kann. (163–165) f) Welche Konsequenzen ergeben sich aus den Überlegungen in a)–e) für eine „Theorie der praktischen Wahrheit“? – In fünf prägnant formulierten Überlegungen wird das Vorausgehende zusammengefaßt. So wird davon gesprochen, daß praktische Wahrheit eine „operative Wahrheit“ sei (166), die sich – kriteriologisch – näherhin als Kohärenzwahrheit verstehen lasse (166f) und so auf das „wahre Leben“ angelegt sei, das zu verfehlen Schuld bedeutet. (167f)

Die Konsistenz der logischen Gedankenführung HONNEFELDERS zeigt sich gerade auch in diesen Schlußfolgerungen. Daß freilich ein Dialog mit der wohl konsequentesten metaphysischen Begründung von Ethik bei dem Zeitgenossen E. LÉVINAS völlig unterbleibt, hängt wohl mit dieser in sich stehenden Konsistenz des Ansatzes und seiner Durchführung zusammen. Ein Dialog zwischen beiden Ansätzen wäre m. E. aber spannend.

Der letzte Beitrag von W. KASPER stellt sich das Thema: „Das Wahrheitsverständnis der Theologie.“ (170–193) Daß die Wahrheitsfrage nicht gerade im Mittelpunkt der systematischen Theologie steht, ist uneingeschränkt zuzugeben. Ob der Zustand so desolat ist, wie KASPER 170f. andeutet, möchte ich freilich bezweifeln. Die Problemstellung wird schlaglichtartig an einigen ausgewählten Positionen dargestellt (PEUKERT, BULTMANN, HASENHÜTTEL, KÜNG,



BOFF) und kommt S. 175 zu dem Ergebnis, daß die Krise der Metaphysik mittlerweile voll auf die Theologie durchgeschlagen habe. An-sich-seiende Wahrheit könne (nach den genannten Positionen) gar nicht mehr gedacht werden. „Diese Krise des Wahrheitsbegriffs und Wahrheitsverständnisses ist die Grundkrise gegenwärtiger Theologie.“ (175) Die Diagnose teile ich, die aufgeführten Positionen würde ich jedoch differenzierter sehen, zumal PEUKERT von vornherein als „im Bann der Konsensustheorie der Wahrheit“ stehend (171) ausgeklammert wird. (Fußen nicht PEUKERTS theologische Überlegungen mehr auf W. BENJAMIN als auf HABERMAS und APEL?)

KASPERS Rekonstruktion des traditionellen theologischen Wahrheitsverständnisses (II) kommt zu der These, daß zwischen griechisch-metaphysischem und biblisch-geschichtlichem Wahrheitsverständnis letztlich kein Gegensatz bestehe (182). In seinen Überlegungen zum theologischen Wahrheitsverständnis der Neuzeit (III) tritt KASPER – trotz Bedenken in Einzelpunkten – für das RAHNERSCHE Programm der transzendentalen Methode als einzige Möglichkeit ein, „um unter den Voraussetzungen neuzeitlichen Denkens die Frage nach dem Absoluten denkerisch zu eröffnen und dabei so zu stellen, daß jeder Anschein von Heteronomie vermieden wird“. (187) Mit der Tübinger Schule erweist sich die theologische Wahrheitsfrage als „Frage nach Sinn, nach dem Einen und Ganzen der Geschichte“ (188). Da diese Schule für die „Einheit von historischer und systematischer Methode“ eintrat (188), so gilt – nach KUHN – daß theologische Wahrheit als „die gnadenhafte Bestimmung der unbestimmten Offenheit menschlicher Vernunft und menschlicher Wahrheitssuche“ zu verstehen sei. (189)

Interessant sind die abschließenden Thesen zum theologischen Wahrheitsverständnis (IV). Die These 1 besagt, daß auch in der Theologie (wie nach L. B. PUNTEL in der Philosophie) Konsensus- und Kohärenztheorie zusammengehören. Was beide Theorien meinen, muß der Leser allerdings schon wissen, da Kasper nur von deren Anwendung auf die theologischen Problemstellungen spricht (und der philosophische Ernst dieser Theorien dabei nicht recht hervortritt). Dabei stimme ich KASPER völlig zu, daß die Frage der Theologie die Wahrheit sein müsse, die Gott selbst ist. (189) Aber wie kommt Theologie zu dieser Wahrheit und wie verbleibt sie dabei? Ist die Antwort auf diese Frage nicht doch schwieriger als hier bei KASPER angedeutet? (Vgl. 189f) In These 2 wird, den Gedankengang fortsetzend, gesagt, theologische Wahrheit sei „aufgrund ihrer Bezogenheit auf die Wahrheit, welche Gott selbst ist, nicht partikulare, sondern universale Wahrheit“. (190) Als solche universale Wahrheit ist sie „Wahrheit über die Wirklichkeit insgesamt“. Ohne metaphysische Kategorien seien aber christologische und trinitarische Aussagen schlecht vorstellbar. So sehr man dem zustimmen muß, wird man jedoch nicht übersehen dürfen, wie problematisch es heute um diese Kategorien steht. Oder ist hier Theologie einfach über die philosophischen Problemstellungen erhaben? Als dritte These formuliert KASPER: „Der ekklesiale, theologale wie der universale Charakter theologischer Wahrheit führen zum recht verstandenen geschichtlichen Verständnis theologischer Wahrheit.“ (191) Dabei wird „geschichtlich“ in dreifachem Sinn verstanden. Zunächst in dem



Sinn, daß die Theologie „die geschichtliche Erinnerung (memoria) der Kirche reflektiert“; zweitens in dem Sinn, daß Theologie „um die ewige Wahrheit auszusagen auf geschichtliche Aussageformen, Begriffe, Bilder und Symbole und deren geschichtlich bedingte und begrenzte Aussagekraft zurückgreifen muß“ (191); schließlich in dem Sinn, daß theologische Wahrheit situationsbezogen ist und sich den Herausforderungen einer Zeit je neu stellen müsse. Solche Geschichtlichkeit sei dann nicht Relativismus, wenn sie von der Wahrheit des ein für allemal ergangenen Wortes Gottes ausgeht. (Kann aber solches „Ausgehen-von“ seinerseits theologisch begründet werden?) These 4 stellt sich dieser Frage, wenn sie sagt: „Das Verhältnis von menschlicher Geschichtlichkeit und Gottes ewiger Wahrheit gehört zu den Grundproblemen gegenwärtiger Theologie, ja, es ist vielleicht das Grundproblem gegenwärtiger Theologie.“ (192) Damit stehen Grundfragen der Christologie und Trinitätstheologie an, die KASPER nur andeutet, zu deren Bewältigung m. E. freilich heute die bloße Übernahme überkommener metaphysischer Kategorien nicht ausreichen dürfte. Die abschließende These 5 lautet: „In der reductio in mysterium kann und muß die Theologie gerade heute das Anliegen der theologia negativa neu aufgreifen.“ (193) Es gehe um Reflexion des je größeren Geheimnisses Gottes und somit um Theologie, die nicht zuerst Wissenschaft, sondern Weisheit sein müsse. Dem ist ohne Zweifel zuzustimmen. Welcher Theologie aber gilt die Skepsis, mit der KASPERs Überlegungen enden? Nicht eigentlich und zuerst dem „theologischen Betrieb“, der sich der Herausforderung der gegenwärtigen philosophischen Wahrheitsdiskussion entzieht?

Ich habe mich bemüht, die Vielschichtigkeit der Beiträge vorzustellen. Das Ganze überblickend, möchte ich jedoch, ohne die Einzelbeiträge in ihrem Wert zu schmälern, sagen, daß die Arbeitsgemeinschaft gerade bei dieser Thematik gut daran getan hätte, sich nicht so sehr von dem Ziel der Integrierbarkeit derzeitiger philosophischer Wahrheitstheorien leiten zu lassen, sondern sich deren Provokation durch Auseinandersetzung noch intensiver zu stellen. Der Dialog mit weiteren Vertretern derzeitiger Wahrheitstheorien hätte die Sache wahrscheinlich ernsthafter vorangebracht. Da nämlich die Positionen (wie etwa Konsensus- oder Kohärenztheorie) nicht wirklich ernsthaft diskutiert wurden, kann für christliche Philosophie und Theologie sehr leicht der Eindruck entstehen (der bei CORETH und KASPER auch anklingt), daß heutige Wahrheitstheorien in ihrer Aporetik ja leicht zu durchschauen seien und man es in christlicher Philosophie und erst recht Theologie ohnehin immer schon besser wisse. Nach meiner Überzeugung stellen die Wahrheitstheorien jedoch nicht nur im Osten, sondern gerade auch in der westlichen Welt eine solche Herausforderung dar, daß wir uns ihr philosophisch und theologisch nicht entschieden genug stellen können.



## BERICHTE

### „COMMUNICATIO IN SACRIS“ EIN SEMINAR ÜBER DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DER KIRCHE IM RELIGIÖSEN PLURALISMUS INDIENS BANGALORE 20.–25. JANUAR 1988

Mehr als andere Nationen hat Indien unter dem Konflikt der Religionen gelitten. 1947 wurde das Land in einer Flut von Haß und Blut zerrissen in die Staaten Pakistan (überwiegend mohammedanisch) und Indien. Aber auch jetzt noch leben 90 Millionen Mohammedaner in Indien, der Konflikt schwelt weiter und flackert immer wieder neu auf in blutigen Zusammenstößen. In Indien, wie anderswo auch, radikalisiert sich die religiösen Gegensätze. Mohammedaner sind sich ihrer wachsenden Macht in der Weltpolitik bewußt; dagegen steht der militante Hinduismus, der Indien für die Hindus beansprucht und vom toleranten Säkularismus NEHRUS, der von der regierenden Kongreßpartei getragen wird, keinen Fortschritt erwartet. Religiöse Gegensätze werden immer wieder für politische und wirtschaftliche Zwecke ausgenutzt.

Es gibt aber auch Gegenströmungen. Besonders unter der Jugend wächst die Ungeduld mit traditionellen Abgrenzungen von Religionen und Kasten, was leicht zu religiösem Indifferentismus führt. Ohne Bedenken nimmt man an den religiösen Feiern anderer Religionen teil; die Zahl der gemischten Ehen ist im Wachsen; oft werden sie ohne Billigung der eigenen Familien und der religiösen Gemeinschaften geschlossen. In der stetig wachsenden städtischen Bevölkerung verlieren traditionelle Religionen ihren bindenden Halt.

Wo steht die Kirche in dieser Situation? In der Vergangenheit haben indische Christen ihr Eigenleben geführt. Christentum war die Religion des Westens und kam im Gewand westlicher Kultur nach Indien. Es war auf die Entfaltung des innerkirchlichen Lebens bedacht, in klarer, oft furchtsamer Abgrenzung gegen die überwältigende Mehrheit und Überlegenheit der anderen Religionen. Wohl hat sich die Kirche einen Ehrenplatz im Erziehungswesen und in der Gesundheitspflege erworben, aber sie hat nicht das Volksleben durchdrungen. Es hat sich auch, besonders seit der Unabhängigkeit Indiens, unter Christen ein gewisser Minoritätskomplex entwickelt. Sie fühlen sich von der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Übermacht ihrer Umgebung bedroht und eingeschüchtert. Sie müssen für die Rechte christlicher Gruppen, die zu den Kastenlosen gehören oder von den Stämmen der Ureinwohner kommen, eintreten. Christentum – so fühlen sie – kann nur überleben, wenn es sich klar von den anderen Gemeinschaften abhebt.

Man soll nicht bestreiten, daß diese Sorgen berechtigt waren, auch heute noch sind. Aber sie haben doch die eigentliche Sendung der Kirche im heutigen Indien verdunkelt. In ihrer Abgrenzung, fast Isolierung von der indischen Welt hat sie das Wesen der christlichen Botschaft nicht mehr gesehen, Heil der Welt zu sein, Gemeinschaft zu bauen, Frieden zu bringen.

Im Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Kirche in neuer Weise zu ihrer Verantwortung für die Mitwelt, für die Völker erwacht. Man hat in dieser Öffnung zur Welt große Gefahren gesehen, gerade auch für die missionarische Aufgabe der Kirche. Durch die Anerkennung der hohen sittlichen und spirituellen Werte der Religionen Indiens (*Nostra Aetate* 2) scheint die Kraft der christlichen Botschaft, der missionarische Elan, gelähmt zu sein. Ein naiver Heilsoptimismus macht sich breit, als ob es gleichgültig sei, in welcher Religion oder Weltanschauung jemand angesiedelt ist, da doch jeder in seiner Weise Heil finden kann. Die Sendung der Kirche selbst scheint eine zweifelhafte



Orientierung erhalten zu haben, wenn sie sich immer mehr den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Nöten der Menschen zuwendet und ihre spirituelle Sendung vernachlässigt.

So wird also die Kontroverse über das Konzil noch lange weitergehen. Viele Aussagen werden genauer nuanciert und theologisch entwickelt werden. Aber eines hat uns das Konzil gegeben – und eben das hat man in dem Seminar, von dem hier zu berichten ist, deutlich gespürt: Wir wissen erneut von der unersetzlichen Bedeutung der christlichen Botschaft für die heutige Welt. Nie dürfen wir Partei werden, die sich in Gegensatz und Wettbewerb mit anderen definiert und eben dadurch sich absondert (selbst solche Gegensatzformulierungen wie „Christentum und nichtchristliche Religionen“ hören wir nicht mehr gern). Katholisches Christentum bedeutet Ganzheit, allumfassend, alles erfüllend, niemandem fremd. Seine Sendung besteht nicht darin, andere herabzusetzen, zu verdrängen, zu besiegen, sondern – wie Jesus es tat – zu befreien, zu öffnen und so die neue Schöpfung, die endgültige Gottesherrschaft vorzubereiten, wo Gott alles in allem ist (s. 1 Kor 15,28).

### *Die Aufgabe des Seminars*

Die Kirche in Indien muß sich also neu verstehen, nicht in statischer Identität, als abgegrenzte, isolierte Gruppe, die um ihr eigenes Überleben besorgt ist. Sie muß sich ihrer Sendung für die indische Nation in ihrem Suchen nach einer tieferen nationalen und sozialen Gemeinschaft bewußt werden und bereit sein, ihren Beitrag zu leisten. Die nichtchristliche Umgebung soll nicht als Gefahr sondern als Chance gesehen werden. In dieser Situation kann und soll sie ihre Sendung in Indien, und darüber hinaus für die ganze Kirche erfüllen. Denn in allen Ländern ist doch heute der religiöse Pluralismus zu einer Realität geworden, in der wir uns zurechtfinden müssen: Moscheen werden neben christlichen Kirchen gebaut, hinduistische Meditationszentren verschiedener Prägung gibt es in jeder Stadt, die Völker vermischen sich. Haben wir das christliche Modell solchen Zusammenlebens schon gefunden? Wir brauchen ein Modell, das nicht nur die neue Weltsituation anerkennt und „toleriert“, sondern in ihr die spezifische christliche Aufgabe in einer neuen Epoche der Geschichte erkennt. Es möchte scheinen, daß die indische Situation, die die Kirche zur verstehenden und liebenden Begegnung mit anderen Religionen förmlich zwingt, für dieses neue Zusammensein und Füreinandersein eine programmatische Bedeutung für die Weltkirche hat. Der indischen Kirche scheint im Dialog mit den Weltreligionen eine prophetische Rolle zuzufallen.

Ist die indische Kirche dazu befähigt? Haben wir die theologische Tiefe und genügende pastorale Erfahrung für diese Aufgabe? Wohl keiner der Teilnehmer am Seminar in Bangalore würde diese Fragen mit einem naiven Ja beantwortet haben. Aber damit kann sich indische Theologie nicht einfach von dieser Aufgabe dispensieren. Vielleicht muß gerade in dieser brennenden Auseinandersetzung indische Theologie langsam zu vollerer Reife und Verantwortung kommen.

Daß die Kirche in Indien sich mutig auf diesen Weg begeben muß, war auch das oft wiederholte Thema der Papstansprachen bei seinem Besuch in Indien 1986, in Delhi, Calcutta und am ausführlichsten in Madras in der Ansprache an Führer nichtchristlicher Religionen. Programmatisch sind die Worte, die er nach der Ankunft in Delhi an die versammelten indischen Bischöfe richtete: „Als Bischöfe verkörpern Sie die liebende Kirche Christi, die zur ganzen Welt hin offen sein will um zu hören, um Freundschaft und Dienst anzubieten. Dieser Dialog muß in guten gesellschaftlichen Formen stattfinden, mit Achtung, Sanftmut, Vertrauen. Rivalität und Polemik haben



darin keinen Platz. Es ist ein Dialog, der aus dem Glauben wächst und in demütiger Liebe geführt wird. Zugleich aber ‚hat die Kirche etwas zu sagen; sie hat eine Botschaft auszurichten und zu vermitteln‘ (Ecclesiam Suam 65). Sie will über die letzte Bestimmung des Menschen etwas sagen, über Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit, Fortschritt, Harmonie, Frieden und menschliches Zusammensein. Dieser Dialog ist von seiner Natur her auf Zusammenarbeit ausgerichtet zum Wohl der Menschen, für ihr materielles und spirituelles Wohlergehen. Als Diener des Evangeliums hier in Indien habt ihr die Aufgabe, die Achtung und Ehrfurcht der Kirche für alle eure Brüder auszudrücken, und für die geistigen, moralischen und kulturellen Werte, die in ihren verschiedenen Religionen verkörpert sind. Indem ihr das tut habt ihr Zeugnis für eure eigene Glaubensüberzeugung abzulegen und die Frohe Botschaft Christi anzubieten, seiner Liebe, seines Friedens und seiner Bereitschaft zu dienen.“ (*The Pope Speaks to India*, St. Paul's Publications, Bombay 1986, p. 29. Übersetzung vom Verfasser.)

So also hat sich das Seminar verstanden: Nur in gelebter Gemeinschaft, hineingeflochten in das komplexe Geschehen und Suchens in Indien, kann die Kirche ihren Beitrag zum Leben und Heil des Volkes einbringen: „Die Teilnahme an diesem Seminar ist für uns der Ausdruck unserer theologischen Sorge um die sozialen und spirituellen Auswirkungen der Situation Indiens. Immer mehr werden wir uns der großen Schätze bewußt, die in den Religionen unseres Mutterlandes enthalten sind. Wir sehen in dieser Situation eine einzigartige Aufforderung an die christlichen Gemeinden, ihre eigene Identität und ihre Aufgabe inmitten der religiösen Vielheit des Volkes neu zu bedenken und sich der schöpferischen Kraft ihres Ursprungs neu bewußt zu werden, der Vision der Kirche als Anfang der allumfassenden Gemeinschaft (koinonia) im Geiste, die Jesus meinte, wenn er von der Gottesherrschaft sprach“ (Schlußerklärung, n. 3. Übersetzung vom Verfasser).

#### *Vorläufer des Seminars*

Das Problem, dem sich dieses Seminar widmete, war in der Kirche Indiens schon lange lebendig. Die erste breitere theologische Diskussion des Themas fand in einem Seminar in Bombay, am Vorabend des Eucharistischen Kongresses 1964 statt, genau zu der Zeit, als in Rom das Konzilsdokument über die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen erörtert wurde. Damals waren die Gedankengänge des Konzils noch sehr neu und sie erregten viel Widerspruch nicht nur unter traditionellen Missionaren, sondern auch in der europäischen Presse. Doch wurden die Leitsätze des damaligen Seminars 20 Jahre später (10. Juni 1984) vom römischen Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen ausdrücklich gutgeheißen.

Damals also schon erkannte man, daß die Bedeutung der anderen Religionen nicht in „enger ekklesiologischer Perspektive“, sondern in weiter „theozentrischer Sicht“ gesehen werden muß. Denn diese Religionen sind „nicht bloß natürliche Theologie oder Moral“ sondern sind „von Gottes Gnade getragen“. Der christliche Glaube lebt aus einem „radikalen Universalismus“, der jeden Menschen und jede Religion von Gottes Gnade umschlossen weiß“. Die Kirche soll also nicht die Weltreligionen „erobern, sondern ihnen dienen“. Im Licht Jesu Christi weiß die Kirche um deren Situation; sie lebt in Solidarität mit ihnen und teilt mit ihnen eine gemeinsame Verantwortung, „nicht in passiver Koexistenz sondern in aktiver Proexistenz“. Für alle Menschen hat die Kirche „das demütige Angebot der Fülle der Heilswahrheit und des Heilswillens Gottes. Christus ist das Ursakrament der Liebe Gottes; er ist in der Kirche gegenwärtig und gießt diese Liebe über alle Welt aus zu ihrer Heiligung.“ Das also ist Mission. Die Schlüsselworte sind Koinonia, die gemeinsame Verbundenheit und Verantwortung für



die Welt, Dienst (diakonia) an den Menschen und Religionen und Zeugnis (kerygma) der Frohen Heilsbotschaft für alle. (Der volle Text findet sich in: J. NEUNER [ed.], *Christian Revelation and World Religions*, Burns and Oates/London 1967. Übersetzung vom Verfasser.)

Eine Reihe weiterer Seminare und Konferenzen studierte die Probleme: Das all-indische Seminar in Bangalore 1969, die internationale Konferenz in Nagpur, die pastorale Konferenz über Evangelisierung in Patna (1973), das Seminar über den Gebrauch nichtbiblischer heiliger Bücher in Bangalore 1974. An der praktischen Einstellung der Gläubigen und auch der offiziellen Kirche aber änderte sich wenig.

### *Der Seminarverlauf*

Es war also dringend nötig die Orientierung der Kirche anderen Religionen gegenüber, wie sie im Konzil eingeleitet worden waren, im indischen Zusammenhang zu formulieren und praktische Richtlinien zu finden. So beauftragte die 6. Tagung der liturgischen Kommission der Bischofskonferenz eine Kommission, die schwebenden Fragen zu untersuchen. Bald erkannte man, daß eine breitere Basis für die Klärung der Probleme gefunden werden mußte. So wurde das „National Biblical Catechetical and Liturgical Centre in Bangalore“ (NBCLC) gebeten, ein Research-Seminar über „Communicatio in Sacris“ vorzubereiten. Vertreter aller einschlägigen Disziplinen aus ganz Indien wurden zur Teilnahme eingeladen. Jeder sollte seinen Beitrag ausarbeiten. Die Papiere gliederten sich in folgende Gruppen:

- Philosophisch-theologische Grundlagen
- Gebet und Kult in anderen Religionen
- Biblische Grundlagen
- Das kirchliche Magisterium über ‚Communicatio in Sacris‘:
  - Das Konzil und spätere Entwicklung
- Moralthologische und liturgische Normen
- Evangelisierung und Gemeinschaft im Gebet
- Ökumenismus und Gemeinschaft im Gebet

Schwach vertreten waren die biblischen und theologischen Beiträge, am schwächsten die eigentlich theologischen Grundlagen. Vergebens suchte man nach einer theologischen Analyse des ungeheuren Umbruchs, den das Zweite Vatikanische Konzil gebracht hat mit den weiten heilsgeschichtlichen Perspektiven, dem vertieften Verständnis von Offenbarung und den Ansätzen einer entsprechenden neuen Ekklesiologie. Praktische Normen müssen aus diesen grundsätzlichen Orientierungen abgeleitet werden. Dieser Mangel an Vorbereitung war während des ganzen Seminars spürbar. Das soll aber nicht heißen, daß es in der Arbeit des Seminars an theologischem Ernst und Verantwortungsbewußtsein gefehlt habe. Es war erstaunlich und ermutigend, in dieser großen Zahl meist junger Theologen – es waren über 40 – ein tiefes gemeinsames Bewußtsein der Sendung der Kirche im heutigen Indien zu sehen – in der heutigen Welt.

Das Zentrum in Bangalore (NBCLC) war der geeignete Platz für das Treffen. Es war nach dem Konzil von der indischen Bischofskonferenz errichtet worden, um die liturgische und pastorale Erneuerung der Kirche in Indien zu inspirieren. In zahllosen Kursen, Seminaren, Studienwochen hat es eine gewaltige Arbeit geleistet. Es geriet freilich von seiten konservativer Kreise auch sehr ins Kreuzfeuer der Kritik (s. meinen Beitrag über *Indisierung oder Hinduisierung der Kirche*, in: *Katholische Missionen* 106 [1987] 189–195), da es sich von Anfang an für eine lebendige Kirche mit einer weltoffenen Theologie einsetzte, und doch hat es sich in dieser freien, oft riskanten



Orientierung im wesentlichen von willkürlichen Exzessen freigehalten. Man atmet in diesem Zentrum eine Atmosphäre spiritueller Sammlung, zumal in den vielgestaltigen liturgischen Feiern, mit echter Verantwortung für die leidenden, ringenden, vielfach unterdrückten und zerspaltenen Millionen Indiens.

Von Anfang an wurde das Seminar in diese Atmosphäre hineingenommen. Die Bibeltexte der Liturgie enthüllten die Vision „des neuen Himmels und der neuen Erde“, der erfüllten Schöpfung, in der Gott sein Volk vollendet (Offb. 21), und der prophetischen Worte Jesu von der wahren Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit (Joh 4,24). Es ist unsere Aufgabe, unser Christsein nicht mehr als „Anderssein“ zu verstehen, sondern als das radikale „Für-andere-Sein“, wie Jesus es gelebt hat, wie er es uns täglich in der Eucharistie im Brotsymbol sagt und uns einlädt, es in uns, in der Kirche, zu verwirklichen.

### *Das neue Selbstverständnis der Kirche*

So ging es also in diesem Seminar nicht bloß um praktische Vorschläge, sondern zutiefst um ein modernes Selbstverständnis des Christen, der Kirche. Drei Richtungen wurden im Seminar artikuliert und als solche auch in der Schlußerklärung formuliert (n. 10), obwohl man sich bewußt war, daß man die Teilnehmer nicht einfach in drei Kategorien einteilen konnte; Leben läßt sich ja nie so genau abgrenzen.

Da war zuerst die vorherrschende Tendenz, die ganze, reine Lehre des Glaubens und der Tradition zu bewahren, die klar umrissene Identität der eigenen Religion, bei aller Achtung vor anderen Religionen. Man würde sich aber scheuen, an religiösen Feiern anderer teilzunehmen, da eine solche Teilnahme als mangelnde Treue zur eigenen Religion verstanden würde. Es ist also die Haltung des modernen Christen, der wohl um den Aufbruch des Konzils weiß, aber in den festen Traditionen herkömmlicher Isolierung steckenbleibt.

Da ist zweitens die Anerkennung der Legitimität anderer Religionen und die positive Forderung der Zusammenarbeit im Sinn des Konzils: „Die Kirche drängt ihre Söhne, mit Klugheit und Liebe in das Gespräch und die Zusammenarbeit mit Mitgliedern anderer Religionen einzutreten. Während Christen für ihren Glauben und ihre Lebensform Zeugnis ablegen, sollen sie mit Klugheit und Liebe die spirituellen und moralischen Wahrheiten, die sozialen Lebensformen und die Kultur, die sie bei Nichtchristen finden, anerkennen, bewahren und fördern (NA 2). Die zweite Gruppe also macht sich die Vision des Konzils und seine Einladung zur Zusammenarbeit zu eigen. Sie sucht das Selbstverständnis der Kirche, wie es sich im Konzil ausgesprochen hat, zu verwirklichen.

Es gab aber auch drittens die Tendenz, eine radikale Antwort auf die neue Situation der Kirche in der modernen Welt zu finden, ein neues Identitätsverständnis. Sie denkt nicht so sehr in Kategorien kirchlicher Institution, sondern der Gottesherrschaft, der neuen Gemeinschaft, die sich allenthalben anbahnt. Sie überspielt religiöse Grenzen und kennt keine sozialen Barrieren. Wir alle sind Schwestern und Brüder. Solche Gemeinschaften existieren als lebendige Aktionsgruppen, die vom Geist Jesu beseelt sind und sich oft mit persönlichem Risiko für eine neue Gemeinschaft einsetzen. Sie wollen die Kirche von der Mitte her verstehen: Traditionelle Theologie sah die Kirche als Institution mit ihren festen Strukturen. Im Konzil wurde der Akzent auf den Glauben und die Verbundenheit mit Jesus Christus gelegt: Orthodoxe Gemeinschaften wurden als Kirchen anerkannt, obwohl sie den Primat ablehnen. Sie glauben eben an Jesus Christus und haben die Sakramente. Protestantische Gemeinschaften wurden ‚kirchlich‘ genannt weil sie an Jesus Christus glauben und christliches Leben verwirkli-



chen. Die dritte Gruppe möchte einen Schritt weitergehen: Gott selbst ist die Mitte und der Lebensquell der Kirche. Jesus hat in seiner Verkündigung doch stets nur die Gottesherrschaft gemeint, die neue Gemeinschaft der Menschen, die in Gottes Liebe geboren wird, wo Gerechtigkeit und Liebe herrschen und wo die Zerbrochenheit unserer Welt in der Gemeinschaft des Geistes geheilt wird. Wohl braucht die Kirche organisatorische Formen, zuinnerst aber ist sie Verkünderin und Bereiterin der Gottesherrschaft. Sie kann sich nicht mit einem klaren drinnen und draußen zufriedengeben, sondern ist eben Saatkorn und Anfang der Gottesherrschaft auf Erden (LG 5).

So muß also die Kirche mit all den Bewegungen in Verbindung sein, in denen eben diese Gottesherrschaft in unserer Welt wirksam wird. Sie muß wissen, daß bei vielen Ungetauften mehr von dieser Gottesherrschaft lebendig ist als unter Namenschristen, die ihr Leben auf Gewinn und Genuß ausrichten. Wir sollen nicht ängstlich besorgt sein, daß in einer solchen Ausweitung des Selbstverständnisses der Kirche Jesus Christus zurückgedrängt wird. Man soll nie Theozentrik gegen Christozentrik ausspielen. Denn eben dieser Gott allumfassender Liebe und wahren Lebens hat in Jesus Christus zu uns gesprochen. Wenn wir deshalb von der Einmaligkeit und Absolutheit der Offenbarung in Christus sprechen, so kann das nicht eine Verengung des Gotteswirkens bedeuten. Im Gegenteil, es ist die Anerkennung der unbegrenzten Universalität der Liebe und Heilsgnade Gottes. In Jesus, in der Konkretheit seines Lebens, seiner Predigt, seines Sterbens und seiner Auferstehung ist eben diese Universalität der Liebe Gottes sichtbar geworden. So wurde die Einzigartigkeit Jesu Christi von Sr. SARA GRANT (die auch am Seminar beteiligt war) beschrieben: „Wie ich es sehe, besteht die Einzigkeit Christi einfach und gänzlich in der Tatsache, daß er nichts ist als die Selbstmitteilung Gottes in und durch unsere Menschennatur. In ihm gab es nichts, das nicht Gottes Selbstmitteilung wäre. Das ist der Sinn der knappen und aufrüttelnden Formel des Johannes: ‚das Wort ist Fleisch geworden‘. Es wird bekräftigt im Kommentar des Autors des Hebräerbriefes, daß er ohne Sünde war (Hebr 4,15). Kein Schatten von Selbstsucht hat diese Selbstmitteilung Gottes verdunkelt. Er ist innerhalb der Begrenzungen einer menschlichen Existenz die sichtbare, greifbare Offenbarung des Geheimnisses jenseits aller Namen und Formen.“ (SARA GRANT R.S.C.J., *The Lord of the the Dance*, Asian Trading Corporation / Bangalore 1987, S. 193. Übersetzung vom Verfasser.)

Eine solche Öffnung des Christusgeheimnisses in die Weite der religiösen Menschheit hat also nichts mit Relativismus oder Indifferentismus zu tun. Die Gefahr soll in keiner Weise bestritten werden, aber sie soll uns nicht hindern, eben diese dringend notwendige Ausweitung in tiefem Glauben an Jesus Christus zu vollziehen und so zu einem echten, lebendigeren Verständnis Jesu Christi selber zu kommen. So möchte die Ausweitung der Ekklesiologie des Seminars verstanden werden. – Diese theologischen Tendenzen sind der Hintergrund, auf dem die konkreten Vorschläge des Seminars verstanden werden müssen.

#### *Der Gebrauch nichtchristlicher heiliger Schriften*

Dieses Thema war schon in einem Seminar 1974 ausführlich studiert worden und wurde deshalb nur kurz behandelt. Der konstruktive Zugang zu diesem Thema ist die im Vatikanum II begründete Überzeugung, daß Gott mit seinem schöpferischen Heilswillen allen Menschen aller Zeiten gegenwärtig ist, daß deshalb auch die Religionen der Völker in Gottes Heilsgeheimnis eingeschlossen sind. Wenn deshalb die großen Religionen ihre Schriften als normierende Grundlagen für ihr Leben betrachten, so darf man in ihnen die Inspirationen und Einsichten suchen, die diese Völker



durch die Jahrhunderte begleitet haben. Die Unterscheidung, was da wirklich von Gott stammt, was menschliche und auch sündhafte Zutaten sind in Aberglaube oder sozialem Unrecht ist keineswegs leicht und muß sorgfältig gelernt und geübt werden. (Auch wir müssen doch die Schriften des Alten Testaments mit bedeutsamen Abstrichen lesen; Hindus nehmen am Gott der Gewalt und Grausamkeit, wie er in manchen Texten erscheint, Anstoß.) Das Studium und der Gebrauch dieser Schriften sind eine notwendige Hilfe, der Welt und Denkweise anderer Religionen näherzukommen und uns bereichern zu lassen. Erst in solchem Austausch spüren wir, wie vielfach wir durch unsere kulturelle Tradition und die tägliche Umgebung an einseitige Vorstellungen und Vorurteile gebunden sind.

### *Gemeinsames Beten*

Die einfachste und zugleich wichtigste Form der Gemeinschaft mit anderen Religionen ist das Gebet. Es hat sich in Indien längst eingebürgert; bei GANDHI gehörte es in das tägliche Programm seiner abendlichen gemeinsamen Treffen mit dem Volk. Gemeinsames Gebet wird nicht nur in interkonfessionellen Veranstaltungen geübt, sondern hat vielfach seinen regelmäßigen Platz in Institutionen, in denen Mitglieder verschiedener Religionen beisammen sind, z. B. in Schulen und Krankenhäusern. Man gebraucht Gebetsformeln, die das gemeinsame Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott und der Verbundenheit mit ihm im täglichen Leben und Arbeiten ausdrücken. Sie sind so formuliert, daß sie von allen gebraucht werden können, niemanden abstoßen, niemanden verletzen.

Es gibt freilich auch da Probleme, die es z. B. am Gebetstag in Assisi unmöglich machten, zusammen zu beten, so daß jeder in seiner Sprache und innerhalb seiner Vorstellungswelt sein Gebet formulierte. Man kann sich sogar fragen, ob denn alle, die sich in ihrer Weise mit einer Vielheit von Namen und Vorstellungen an Gott wenden, wirklich zum gleichen Gott beten. Wohl ist all unser Sprechen von Gott und das Beten zu ihm durch die Sprache unserer religiösen Traditionen begrenzt. Aber jenseits dieser Begrenzungen gibt es doch eine Transzendenz, die alle Menschen über sich selbst hinausruft in eben dieses Geheimnis hinein, in dem alle Namen verklingen und alle Vorstellungen sich auflösen. Es gibt nur einen Gott; so sehr wir ihn verzeichnen und in die enge Welt unserer Vorstellungen und Wünsche hineinziehen möchten – zutiefst wissen wir, daß er eben Gott ist, den wir nie einfangen können, von dem wir, und alles Geschaffene umgriffen und durchdrungen sind.

So ist also im allgemeinen das gemeinsame Beten in Indien kein Problem, es kann leicht geübt werden gerade auch von einfachen Menschen. Wo es sich um Gebildete handelt, die mehr in den Traditionen ihrer konkreten Religionen verwurzelt sind, hat das Seminar einige konkrete Richtlinien gegeben (35):

Der Ort solcher Gebete soll (in der Regel) nicht einer bestimmten Gruppe zugehören (also z. B. eine Kirche oder ein Tempel), sondern ein Gebetsraum sein, der allen zugänglich ist oder eben ein allgemeiner Versammlungsraum. Man sollte sich auch hüten, sich zu sehr an die Symbole und Sprache einer bestimmten Religion oder Kaste zu halten. Besonders soll man sich nicht zu sehr an die klassischen Formeln brahmanischer Tradition anlehnen, denn man darf nicht vergessen, daß die Mehrzahl der Christen (ganz besonders in Nordindien) aus Stämmen der Ureinwohner oder aus Kastenlosen besteht, die von hochkastigen Hindus bedrückt werden und von deren religiöser Tradition nichts wissen wollen. – Der Inhalt solcher Gebete soll mit der konkreten sozialen Situation der Leute verbunden sein und so zu einem gemeinsamen Band des Suchens und Arbeitens werden. Gebete um Frieden, um Versöhnung



zwischen verfeindeten Parteien sind besonders bedeutsam. Die innere Vorbereitung und Dispositionen der Teilnehmer ist wichtig.

#### *Der Ritus der Eheschließung (n. 36–41)*

Der Ritus der Eheschließung stellt ein besonderes Problem dar. Indien hat alte, sehr sinnvolle Riten der Eheschließung entwickelt, die nochmals in verschiedenen Gemeinden und von verschiedenen Kasten vielfach abgewandelt wurden. Der christliche Ritus der Eheschließung in der Kirche ist für das Empfinden der Leute viel zu nüchtern und das gegenseitige Versprechen der Ehepartner zu legal. Das wird besonders bei Mischehen empfunden, wo der nichtchristliche Partner, und oft seine Familie, auf einer traditionellen Feier bestehen. – Ein Studium der Riten des Hinduismus zeigt, daß sie kaum abergläubische oder anstößige Elemente enthalten.

Verschiedene Möglichkeiten wurden vorgeschlagen: Nach dem neuen Kirchenrecht sollte es möglich sein, zwei Riten zu feiern, einen in der Kirche, den anderen in der Hindu-Gemeinschaft. – Oder: Man sollte in Zusammenarbeit mit den Partnern und deren Familien einen gemeinsamen Ritus erarbeiten, in dem alle, die beiden Ehepartner, deren Familien und der Priester die ihnen zukommende Rolle erhalten. Eine solche gemeinsame Feier ist um so mehr erwünscht, als die Ehe eben doch zunächst in den sozialen Bereich gehört, der von der Kirche zum Sakrament erhoben wird. – In solchen Anpassungen soll man beachten, daß Formeln und Gebräuche ausgeschaltet werden, die von einer Unterordnung der Frau unter dem Mann sprechen oder die Hoffnung auf männlichen Nachwuchs überbetonen.

#### *Eucharistische Gastfreundschaft*

Noch ein Thema hat das Seminar intensiv beschäftigt: Die Gemeinschaft der Eucharistie. Dies ist nicht der Ort, auf die kirchliche Gesetzgebung einzugehen, die die eucharistische Gemeinschaft mit anderen Christen geregelt hat. In diesen Dokumenten ist die Möglichkeit, Ungetaufte zur Eucharistie zuzulassen überhaupt nicht erwähnt, eben weil die Taufe der Eingang zum kirchlichen und sakramentalen Leben ist.

Es war aber oben schon davon die Rede, daß das Verhältnis zu Nichtchristen uns zu einer erweiterten Ekklesiologie hinführen konnte, die kirchliche Gemeinschaft nicht einfach mit soziologisch definierbaren Grenzl意思en zusammenfallen läßt. Jesu Gegenwart und das Wirken seines Geistes in der indischen Welt reichen weit über die Grenzen der sichtbaren Kirche hinaus. Es gibt Hindus, die an Jesus Christus glauben und ihr ganzes Leben für ihn einsetzen, aber einfach nicht Christen werden können. Wir stoßen hier auf ein Problem, das in Indien seinen besonderen geschichtlichen Hintergrund hat.

Die Annahme Jesu als Gottes Offenbarung und Erlöser bedeutet eine radikale Umstellung des ganzen Lebens, ein neues Leben nach dem Evangelium, und kann deshalb zu tiefen Konflikten führen. Sie bedeutet aber nicht den Bruch mit der bestehenden sozialen Ordnung, den Austritt aus den gesellschaftlichen Strukturen, in denen ein Inder beheimatet ist. Das aber ist tatsächlich mit der christlichen Taufe geschehen. Für den Hindu bedeutet sie nicht eine spirituelle Umkehr, sondern die Ausbürgerung aus der hinduistischen Gesellschaft. Nun ist Hinduismus nicht eine Glaubensgemeinschaft – ein Hindu mag in tiefem Gottesglauben leben, mag Pantheist sein, mag sich als Atheisten bekennen – er gehört aber in eine soziale Ordnung und ist in ihr akzeptiert. Es wäre also theoretisch durchaus möglich, daß ein Inder Hindu ist



und zugleich ein tief überzeugter Christ, der sein christliches Leben in vollem Ernst und Einsatz lebt. Die soziale Absonderung der Christen von der hinduistischen Gesellschaft während der kolonialen Periode, mit der Folge, daß sie ihr eigenes Personalrecht haben, muß man bedauern, kann dies aber kaum rückgängig machen. So muß man also sagen, daß der Glaube an Jesus Christus und Treue zu ihm keineswegs auf die soziologisch abgegrenzten christlichen Gemeinden beschränkt ist. Ist es denkbar, Menschen, die existentiell Christen sind, aber eben zur Hindugesellschaft gehören, zur Eucharistie zuzulassen?

Das Seminar also glaubte mit großer Mehrheit, daß eine solche Möglichkeit geöffnet werden sollte. Dabei war es sich wohl bewußt, daß eine solche Öffnung mit Gefahren des Mißbrauchs und des Indifferentismus verbunden wäre. Es hat sich auch wohl keiner gedacht, daß ein solcher Vorschlag von den indischen Bischöfen aufgegriffen wird (die Vorschläge wurden eben der indischen Bischofskonferenz übergeben); noch viel weniger ist zu erwarten, daß Rom ein solches Gesuch morgen annehmen werde. Trotzdem ist es wichtig, daß solche kühnen Vorschläge gemacht werden, eben weil uns die Situation in Indien und in der ganzen Welt zwingt, unsere Gemeinschaft mit der Mitwelt neu zu bedenken. Die Situation ist neu. Das Konzil hat das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Religionen neu gesehen. Es kann nicht ausbleiben, daß diese neue Sicht auch das Selbstverständnis der Kirche tief beeinflußt. Wir stehen mitten in diesem Prozeß.

Man kann die Bedeutung eines solchen Seminars nicht genau definieren, aber man soll eben spüren, daß es in den weiten dynamischen Zusammenhang kirchlichen Lebens gehört, daß man sich immer da neu artikulieren muß, wo sich Gott und unsere Welt berühren. Man wird sich also zuerst freuen, daß es unter Theologen einer jungen Generation ein tiefes Gemeinschaftsbewußtsein gibt, das nicht aus Protest gegen Vergangenes stammt oder aus der Auflehnung gegen institutionelle Strukturen, sondern aus dem gemeinsamen Glauben an das in Christus geoffenbarte Geheimnis Gottes, das uns Christen in besonderer Weise anvertraut ist, das aber weit über soziale Grenzziehungen hinausreicht. Charakteristisch für diese Gemeinschaft ist das Bewußtsein, von der Mitte her leben und denken zu müssen. Wir dürfen Fragen nicht einfach mit hergebrachten Formeln oder bestehenden Normen beantworten, sondern müssen auf die Mitte hören, den Quellgrund, aus dem Gottes Wort kommt und die immer wieder erstarrenden Formen unseres Denkens und kirchlichen Organisierens in Frage stellt. Dieses Bewußtsein, aus der Mitte zu leben, verbindet sich mit der intensiven Wahrnehmung der aktuellen geschichtlichen und sozialen Realität, die uns umgibt, zu der wir gehören, der wir verpflichtet sind. Es lebt aus dem Bewußtsein, daß Gott heute in eben dieser Geschichte und sozialen Realität zu uns spricht, nicht einfachhin Neues und anderes, sondern sein Wort in Jesus Christus an uns richtet, so daß wir es unserer Welt weitergeben. Denn Offenbarung ist Geschichte und bleibt immer Geschichte bis zum Ende der Zeiten. Sie kommt zu uns aus der Vergangenheit und wird in uns Zukunft. So sieht sich also diese Theologie – jede echte Theologie – in der Spannung zwischen dem Überkommenen und dem immer neu Werdenden. Solche Dynamik ist nicht gefährlich, solange sie aus der Mitte lebt und sich eingebunden weiß in die Ganzheit christlichen Lebens und des Geschehens in unserer Welt.

Shrirampur

*Joseph Neuner*



Bei diesem Seminar handelte es sich um die Eigeninitiative einer Gruppe von indischen Theologen, die als Professoren in Seminaren, als Dialogpartner in Ashrams oder in anderer Funktion mit den Fragen der Entwicklung einer indischen Theologie befaßt sind. Auf Initiative von P. IGNATIUS PUTHIADAM SJ, Leiter des Maitri Bhavan in Varanasi, waren 15 Theologen im Dhyna Ashram in Madras zusammengekommen, um erste Überlegungen in Richtung auf eine indische Christologie anzustellen. Da dieses Seminar den Anfang einer Reihe ähnlicher Werkstattgespräche auch zu anderen Bereichen der Theologie darstellt, waren sich die Teilnehmer bewußt, daß die Vorgehensweise für diese und weitere Überlegungen im Hinblick auf eine indische Theologie von großer Bedeutung sind. Man begann daher in einer eher klassischen Weise mit einer Bestandsaufnahme der Ergebnisse sowohl der biblischen Theologie, der Theologie der klassischen Konzilien und der weiteren theologischen Beschäftigung mit der Christologie in der westlichen Theologie. H. J. FINDEIS hatte die Darstellung der Ergebnisse der biblischen Theologie im Hinblick auf die Christologie übernommen. Diese Vorgehensweise wurde bewußt gewählt, um sich des historischen Erbes der theologischen Arbeit der Vergangenheit zu vergewissern und so dem Vorwurf zu entgehen, nur dem allgemeinen Trend zur Inkulturation in der Theologie Tribut zollen zu wollen. Zugleich waren sich die Teilnehmer bewußt, daß es schon eine Reihe von Vorarbeiten für eine indische Christologie gibt, die teilweise auf die Beschäftigung von hinduistischen Denkern mit der Person Jesu von Nazareth zurückgehen oder auf Arbeiten christlicher indischer Theologen in den Jahren seit Ende des 19. Jahrhunderts. Die Vorstellung dieser Ansätze nahm daher ebenfalls zu Beginn der Konferenz einen weiten Raum ein. K. T. JOHN SJ, gegenwärtig Präsident der Indischen Theologischen Vereinigung, F. VINEETH (Bangalore), A. AMALADOSS SJ (Madrass) und M. VEKATHANAM OCD (Bangalore) übernahmen diese Aufgabe. Für die Beschäftigung von Hindus mit der Person Jesu von Nazareth – genannt wurden vor allem RAM MOHAN ROY und MAHATMA GANDHI – gilt auf der einen Seite die große Hochachtung und Wertschätzung, die Jesus hier erfährt und die auf Elemente in der Person, dem Wirken und der Lehre von Jesus aufmerksam machen, die für eine indische Christologie von großer Bedeutung sein müssen. Auf der anderen Seite zeigen sich deutliche Begrenzungen in diesem Ansatz hinduistischer Denker. Genannt wurden das Betonen der eigenen Erfahrung, das selektive Vorgehen, die Mißachtung der kirchlichen Tradition, die Relativierung der Geschichtlichkeit, das einseitige Herausstellen der ethischen Lehre Jesu und die Tendenz, die Gestalt Jesu zu universalisieren, zu einem „Typus“ zu machen.

Bei der Darstellung der verschiedenen Entwürfe einer indischen Christologie auf der Basis der Benutzung der verschiedenen indischen philosophischen und religiösen Ansätze und der indischen heiligen Schriften der Bhagavadgita, der Vedanta und ihrer Terminologie geht es um grundlegende Fragen der Hermeneutik. Auf der einen Seite steht die Frage nach der bleibenden Gültigkeit der jüdisch-christlichen Tradition in ihrer Rezeption in der westlichen Theologie, auf der anderen Seite stellt sich die Frage, inwieweit hinduistisches Gedankengut und aus dem Hinduismus kommende Modelle für eine christliche Theologie einfach übernommen werden können. An einigen bisher vorgelegten Entwürfen, z. B. von R. V. DE SMET, wird kritisiert, daß hier der Versuch unternommen werde, lediglich für eine scholastische Terminologie entsprechende Ausdrücke aus der vedantischen Philosophie zu finden. Bei der Begegnung und Auseinandersetzung mit den indischen heiligen Schriften gehe es um Fragen des Textverständnisses, des jeweiligen Vorverständnisses, das an diese Schriften herangebracht werde. Umgekehrt werden ähnliche hermeneutische Fragen berührt, wenn hinduistische Denker sich mit christlichem Traditionsgut auseinandersetzen.



Lagen für den ersten Teil der Konferenz eine Reihe schriftlicher Ausarbeitungen vor, die nicht alle vorgetragen wurden, da sie als Referenz gedacht waren, so zeigte sich der Werkstattcharakter der Tagung sehr deutlich, als es an das Vorstellen neuer Modelle einer indischen Christologie ging. Im wesentlichen wurden zwei Modelle wenigstens anfanghaft entwickelt. IGNATIUS PUTHIADAM untersuchte grundlegende Begriffe der westlichen Theologie angefangen vom Schöpfungsglauben, dem Personalismus, der Trinitätslehre, der Sündhaftigkeit des Menschen bis zum Geschichtsverständnis, um nach der bleibenden Gültigkeit dieser Terminologie und der ihr zugrundeliegenden Denkkategorien zu fragen. Muß das Verständnis von Geschöpflichkeit des Menschen als grundsätzliche Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf beibehalten werden oder könnte er durch eine dem indischen Denken (Shankara) entsprechenden Begriff der Selbstbeschränkung des unendlichen Seins, das in freier Entscheidung eine endliche Erscheinungsform auf sich nimmt, ersetzt werden? Für den Personenbegriff und seiner Anwendung in der Trinitätslehre bestehen für indisches Denken und Vorstellen große Widerstände. Ähnliches gilt von der Sündhaftigkeit des Menschen und seiner Erlösungsbedürftigkeit durch einen Akt der ungeschuldeten Gnade eines Gottes, der seinen eigenen Sohn für die Sünder opfert. Indischem Denken entspricht mehr der Gedanke der Rückkehr der endlichen Dinge in ihre unendliche Quelle. Auch der im westlichen Denken so wichtige Begriff der Geschichte als linearen Prozeß und seine Anwendung in der Theologie unter dem Begriff der Heilsgeschichte, stößt auf Widerstände im indischen Denken. Wenn eine Vorstellung vom Kreislauf der Dinge unannehmbar ist für eine christliche Theologie, dann käme eine Vorstellung der Geschichte als Spiralenbewegung indischem Denken noch am ehesten entgegen. Für eine indische Christologie ergäbe sich daraus ein Verstehen der Person Jesu als Selbstbegrenzung Gottes, der in seiner Menschwerdung die Einheit des Kosmos wiederherstellt. In ihm hat die vollkommene Integration zur Ganzheit schon stattgefunden. Um die Würde seiner Person auszudrücken, müßten auf der indischen Tradition gründende neue Hoheitstitel wie z. B. „Jesus der Guru“ u. ä. gefunden werden.

Ein zweiter Ansatz, der die bestehenden sozialen Verhältnisse der Ausbeutung, Diskriminierung und Benachteiligung bestimmter Volksgruppen im Auge, wurde als „Dalit-Christologie“ von F. X. IRUDAYARAJ und P. AROCKIADOSS (beide Professoren am Regionaltheologat der Jesuiten in Madras) vorgestellt. Neben ihrer Arbeit als Theologieprofessoren arbeiten beide unter den „Dalit“, den unteren Kasten und Angehörigen der Stammesbevölkerung. Aus der Reflexion über die Situation des Leidens und der Ausbeutung dieser Menschen haben sie erste Überlegungen zu einer Dalit-Christologie vorgetragen, die aus dem jesuanischen Protest gegen das Unrecht und aus der Glaubensreflexion Jesu spricht als dem, der sich mit den Armen identifiziert und als leidender Gottesknecht in Tod und Auferstehung (Antydaya) das Reich Gottes (Samudaya) herbeiführt. Diese Gedanken mit Bildern, Vorstellungen und Begriffen aus der indischen Mythologie, der Vorstellungswelt der Dalit, auszudrücken und relevant zu machen, ist die Aufgabe einer solchen Christologie.

Mit den beiden Modellen wird die doppelte Aufgabe einer indischen Christologie deutlich gemacht: Auf der einen Seite gilt es, eine metaphysische Christologie in der Auseinandersetzung mit indischer Philosophie und Religiosität auszuarbeiten, auf der anderen Seite wird eine christologische Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten des heutigen Indien gebraucht, die Not, Elend und Unterdrückung berücksichtigt.

Die Ergebnisse der Arbeitstagung sollen gegen Ende des Jahres veröffentlicht werden. Die Gruppe der Theologen möchte ihre Arbeit weiterführen und sich zu einer Werkstatt-Tagung zu Fragen einer indischen Ekklesiologie im nächsten Jahr in Bangalore wiedertreffen.

Aachen

Georg Evers



**Arokiasamy, Soosai S.J.:** *Dharma, Hindu and Christian. According to Roberto de Nobili. Analysis of its meaning and its use in Hinduism and Christianity* (Documenta Missionalia 19) Pont. Univ. Gregoriana / Rom 1986; 376 p.

Ziel dieser Dissertation ist es, den Dharmabegriff im Hinduismus zu erforschen, wie er von R. DE NOBILI verstanden und in seinen Schriften verwendet wurde, um die christliche Lehre Hindus und indischen Christen zu vermitteln. Dieser Arbeit liegen sowohl die lateinischen wie vor allem die in Tamil verfaßten Werke, aber auch die Briefe des großen Jesuiten zugrunde. Die These umfaßt drei Teile. **Teil I** (21–190) behandelt das Dharmaverständnis im Hinduismus. Vf. beschreibt zunächst *dharma* in der doppelten Weise des Gesellschaftsethos als *varnadharma*, *dharma* in den vier Kasten, und als *asramadharma*, die sozialen und religiösen Pflichten, das Gesetz der gesellschaftlichen Klasse bzw. Kaste, die Lebensweise eines Landes und der Völker, schließlich das Verhältnis der moralischen Tugenden unabhängig vom *dharma* der Kasten und der Lebensstufen. Es folgt eine Darstellung der verschiedenen Seelentheorien und ihrer Bedeutung für das Dharmaverständnis sowie der Karma- und Wiedergeburtstheorie. Im Kap. 3 geht es um die ethischen Normen im Hinduismus und in DE NOBILIS Verständnis und deren Verhältnis zum *dharma*. Vf. prüft die Tradition als ethische Norm, die Bedeutung der Gesetzesbücher, die Beziehung von religiösem Ritual und ethischem *dharma*, die Begründung des gesellschaftlichen *dharma* und seine kritische Bewertung in der Karma- und Wiedergeburtstheorie, schließlich das Völkerrecht und die Begründung des *dharma* im Naturrecht. Dabei kommt dem Verständnis der *recta ratio* eine Brückenfunktion zu. Kap. 4 handelt von *dharma* und Erlösung, vom Gottesbegriff im Hinduismus, von der *trimurti*-Frage, dem *avatara*-Begriff und in diesem Zusammenhang erneut von der Frage der Wiedergeburt und dem letzten Ziel des Menschen. Bei all diesen Fragepunkten geht Vf. über eine rein deskriptive Behandlung der genannten Punkte hinaus zur kritischen Bewertung. Dabei zeigt er bereits, wie die verschiedenen Punkte von DE NOBILI aufgenommen und verwertet werden. – **Teil II** (191–287) ist dann ausdrücklich DE NOBILIS Übertragung des Dharmabegriffs in seine christliche Theologie gewidmet. In zwei Kapiteln bespricht Vf. zunächst den Religionsbegriff, dann das Verhältnis von *dharma* und Erlösung im Christentum. Da hier ständig auf den Teil I zurückgegriffen werden kann, kann manches knapper verhandelt werden als im vorausgehenden Teil. Ausgangspunkt für die Verhandlung des Religionsbegriffs ist das Tamilwort für Veda *vatam*, so daß sich von hier aus eine enge Bindung an die vedischen Quellen ergibt. Es geht sodann um die Gottesfrage, Gott als Ausdruck und Lehrer der Rechtschaffenheit, die wiederum Weg zum Heil ist, um das Christentum, das Gott als diesen Lehrer offenbart und den Weg der Rechtschaffenheit über alle Kastengrenzen hinweg als *dharma* der Liebe erweist. Im zweiten Kap. dieses Teils bespricht Vf. dann den Gebrauch des Dharmabegriffs im Rahmen der christlichen Theologie, die Erläuterung der Inkarnation, die wiederum als *avatara* gesehen wird, in Begriffen des *dharma*, *dharma* im Zusammenhang mit dem christlichen Verhalten, den zehn Geboten, der Tugendlehre mit der Liebe als der höchsten Tugend, *dharma* in Beziehung zum Leben der Entsagung und im ehelichen Leben, zur Gnadenlehre und zur letzten Vollendung. Es zeigt sich in der Tat, daß *dharma* zu einem zentralen Begriff auch der christlichen Lehre bei DE NOBILI geworden ist. – Das wird vollends deutlich, wo Vf. in einem kurzen **Teil III** (289–357) in drei Sektionen das Ergebnis seiner Arbeit zusammenfaßt: (1) das Dharmaverständnis im Hinduismus in seiner gesellschaftlichen, moralischen und religiösen Bedeutung und seinen Grenzen angesichts eines Vergleichs mit dem Christentum, (2) das Dharmaverständnis im Christentum in seiner vorrangig



religiösen und ethischen Bedeutung, (3) DE NOBILIS Ansatz im Lichte des Vaticanum II, das ihn als einen der großen Vorläufer heutiger interreligiöser Begegnung erweist. Die vorliegende Arbeit ist selbst ein eindrucksvolles Beispiel für das Bemühen um ein vertieftes Verständnis der christlichen Lehre im Rahmen hinduistischen Denkens und Handelns.

Bonn

Hans Waldenfels

**Clark, Francis X.:** *An Introduction to the Catholic Church of Asia* (Cardinal Bea Studies Vol. IX) Ateneo de Manila University / Manila 1987; 150 S.

Das Buch erhebt den Anspruch, als erstes eine Einführung in die Kirche Asiens als neue Einheit zu bieten und ist nicht nur für Katholiken bestimmt, sondern in besonderer Weise auch für die Millionen Asiens, die außerhalb der Kirche stehen. Asien ist hier nicht geographisch, sondern im kulturellen Sinne verstanden ähnlich wie es die Asiatische Bischofskonferenz versteht. Der Autor, ein geborener Amerikaner, aber in den Philippinen naturalisiert, ist ein guter Kenner Asiens, war viele Jahre lang beliebter Dozent für Missionswissenschaft am Ostasiatischen Pastoralinstitut zu Manila und ist heute Professor der Theologie im Theologischen Seminar von Mindanao.

Das Buch handelt in zehn kurzgefaßten Kapiteln über die neue Einheit Asiens, den geistigen Reichtum und die Bedürftigkeit der asiatischen Lokalkirchen, die wichtigsten kirchlichen Aufgaben in heutiger Zeit (Religionsdialog, Inkulturation, Soziales Engagement), über die Bedeutung der vielen asiatischen Märtyrer für diese Kirchen, die Stellung der Bibel in den einzelnen Kirchen, über ihren Beitrag zum Aufbau der Kirche in außerasiatischen Ländern, über Spannungen mit Rom, über die Notwendigkeit neuer Kreativität in vielen Lebensbereichen und die Aussichten in diesen vorwiegend jungen Kirchen. Beigefügt sind zwei Appendices. Einer bietet eine längere Diskussion der Problematik Mission–Dialog im heutigen Asien, der andere eine Bibliographie zum Thema: Katholische Bibelarbeit in Asien.

Das Buch ist kein Nachschlagewerk, das Statistiken über die Lage der Kirchen Asiens aufführt. Vielmehr ist es ein Buch über Geist und Leben dieser Kirchen, das bei aller Wissenschaftlichkeit, Hoffnung und Vertrauen weckt. Den Missionswissenschaftler dürften besonders die Ausführungen über das Wort „Mission“ interessieren. Der Autor möchte es in Asien abgeschafft wissen, weil es dort durchweg mißverstanden wird. Die Berechtigung der Sache selbst läßt er natürlich gelten. So macht er den Vorschlag in Asien künftig anstatt von Mission und Missionaren von „Gottes Werk“ und „Mitarbeitern“ zu reden. Nicht nur den Missionswissenschaftler dürfte seine Anerkennung der Förderung einheimischer Theologie im deutschen Raum interessieren: „Das beste Mittel, sich über die Theologie der neuen Ortskirchen auf dem laufenden zu halten, ist die von Missio-Aachen herausgegebene Zeitschrift *Theologie im Kontext*.“ (Anm. d. Red.: Herausgeber dieser Zeitschriftenschau ist das Missionswissenschaftliche Institut Missio e. V. in Aachen.) Aber das Buch ist nicht nur interessant in Einzelheiten. Als Ganzes ist es ein hochstehendes Buch, das geeignet ist, auch dem westlichen Leser die Besonderheiten der Kirche Asiens vor Augen zu führen.

Münster

Bernward H. Willeke

**Findeis, Hans-Jürgen** (Hg.): *Die Frau in Religion und Gesellschaft. Hinduismus – Judentum – Christentum – Islam* (Beiträge zur interkulturellen Forschung, Religionsökumene und Spiritualität 1) Lingua Verlag / Bielefeld 1987; 279 S.



Der von FINDEIS herausgegebene Band umfaßt elf Beiträge (zwei von ihm), die für eine Studientagung der Katholischen Sozialakademie in Münster 1985 verfaßt wurden. Die neun Autorinnen, die teilweise in Verbindung stehen mit dem Sonderforschungsprojekt „Stellung der Frau im Islam . . .“ an der Katholischen Theologischen Fakultät in Münster (engagierte Projektbeschreibung von IRIS MÜLLER S. 262–275), sind katholische „feministische“ Theologinnen und Frauen, die über die Rolle der Frau in anderen Religionen nicht nur wissenschaftlich, sondern auch engagiert aus der eigenen Betroffenheit berichten, da sie selbst dem Islam (ROSIE ABUL-FADL, LABIEBA JOSSEF – beide Ägypten) oder dem Hinduismus (A. VALIAMANGALAM) angehören. Teilweise leben die Autorinnen in einer interkulturellen und interreligiösen Ehe, so daß die Darstellung der Position der eigenen Religion auf dem Hintergrund der Kenntnis des westlichen und christlichen Frauenbildes erfolgt. Dabei wird deutlich, daß die westlichen Ideen von Frauenbefreiung und Gleichheit von Mann und Frau nicht als das anzustrebende Ziel internalisiert werden, sondern daß mit Rückgriff auf die eigene Tradition (z. B. die positiven Maßnahmen MOHAMMEDS für die Frauen in seiner Zeit) dort befreiende Werte revitalisiert werden unter Wahrung der eigenen Identität. Im Sudan wenden sich die gebildeten Frauen gegen „Beschneidung, Isolierung von der Gesellschaft, Heirat mit unbekanntem Mann“, aber sie möchten nicht auf die soziale Sicherheit und die Stabilität der Großfamilie verzichten. Ehe ist nicht Liebesheirat, sondern ein Vertrag zwischen zwei Familien, der sehr dauerhaft ist, da der „gegenseitige Respekt“ im Mittelpunkt steht. So scheint mir das Spezifische der Beiträge zu sein, daß hier nicht männliche Religionswissenschaftler (Ausnahme ist der gute Beitrag von FINDEIS „Die Frau in der hinduistischen Gesellschaft“) das Frauenthema erforschen, sondern Betroffene. Solche Beiträge sind in der Literatur rar und sprechen durch ihre Authentizität an, reizen den Widerspruch der Frauen heraus, die, dem eurozentrierten Denken verhaftet, glauben, daß die Emanzipation der Schwestern in der Dritten Welt nach unserem Schema verlaufen müsse (vgl. S. 202f) und stellen Frauen und Männer und die von ihnen internalisierten Werte in Frage. Die Beiträge von FINDEIS (Hinduismus), MÜLLER (Judentum), ABUL-FADL (Islam) sind Einführungen in das Thema: Die Frau im Hinduismus etc., die ergänzt werden durch Spezialstudien VALIAMANGALAM (Die Frau an der Seite der Götter), JOSSEF (Ägypten), ISMAIL-SCHMIDT (Sudan).

Durchgängiger Tenor bei allen Religionen ist, daß sie in ihrer Frühzeit im Vergleich mit der Stellung der Frauen in ihrer Entstehungszeit eine befreiende Wirkung hatten, aber diese positiven Bewertungen der Frauen im Laufe der Zeit durch Interpretationen und Traditionen wegfielen. Das gilt in besonderer Weise für das Christentum, z. B. Röm 16,7 (Junias als weiblicher Apostel noch bei Chrysostomos) wird später in einen männlichen Apostel umgedeutet, da „nicht sein kann, was nicht sein darf“ (S. 148).

Dem Christentum sind drei Beiträge gewidmet, wobei der Titel von IDA RAMING „Diskriminiert, gedemütigt, manipuliert – und trotzdem kaum empört“ ihre Analyse der Frauen in der katholischen Kirche der BRD darstellt. Sie beurteilt den Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt als die „tiefste Beleidigung der Frau“, da „sie dadurch als vollwertige religiöse Person ignoriert wird“. Ihr Beitrag zeigt die Unterdrückungsgeschichte der Frau durch die Amtskirche auf und fordert die Frauenordination. Während in der BRD dieses Thema weitgehend tabuisiert wird, beschreibt sie sehr positive Ansätze in den USA durch die Aktivitäten der Women's Ordination Conference. HEDWIG MEYER-WILMES-M. „Feministische Theologie – Auszug aus der Kirche oder Aufbruch in der Kirche?“ teilt die feministischen Theologinnen in zwei Gruppen: 1. die an eine Reform des Christentums glauben von fundamentalen Wahrheiten her, z. B. Gal 3,28 (HALKES, MOLTMANN-WENDEL, RADFORTH-RUETHER u. a.); 2. die postchristlichen Theologinnen, die glauben, daß die wesentlichen Elemente des Christentums so



sexistisch sind, daß sie nicht mehr reformiert werden können (CAROL P. CHRIST, DALY, NOAMI GOLDENBERG u. a.). Immer wieder wird deutlich, daß feministische Theologie in den USA entsteht und in der BRD zumeist nur rezipiert wird. Sie ist „parteiliche Theologie“, die in der Gemeinschaft von Frauen formuliert wird, sie ist „ökumenisch“, „ganzheitlich“ und will nicht „Theologie der Frau“ sein, sondern „Frauen und Männer“ sollen zu gegebener Zeit davon partizipieren. Es kann nur gehofft werden, daß das Plädoyer für den Einsatz theologisch ausgebildeter Frauen in der kirchlichen Sendung aufgenommen wird, „bevor sich dieses Potential vom kirchlichen Leben aus Resignation zurückzieht . . . Die ‚Mutter Kirche‘ sollte ein ureigenes Interesse nicht nur an den ‚Söhnen‘, sondern gerade an den ‚Müttern‘ des Volkes Gottes haben“ (S. 204).

Da die Beiträge als Vorträge konzipiert sind, können sie von Sprache und Inhalt her gut in der Erwachsenenbildung, in Ausschnitten auch in der Sekundarstufe II benutzt werden. Der getrennt gedruckte ausführliche Anmerkungs- und Literaturteil (S. 207–261) ermöglicht ein weiteres Eindringen in die Thematik „Frau und Religion“, die von großer Relevanz ist und nicht als Spezialgebiet in ein Ghettodasein abgedrängt werden darf.

Bochum

Gudrun Löwner

**Hardawirya, Robert, u. a.:** *Building the Church in Pluricultural Asia* (INCULTURATION, Working Papers on Living Faith and Cultures, ed. by A. ROEST CROLLIUS, VII) Centre „Cultures and Religions“, Pont. Univ. Gregoriana / Rom 1986; X + 171 p.

**Roest Crollius, Ari A., u. a.:** *Creative Inculturation and the Unity of Faith* (INCULTURATION VIII) 1986; XII + 75 p.

**Aymes, Maria de la Cruz, u. a.:** *Effective Inculturation and Ethnic Identity* (INCULTURATION IX) 1987; XI + 127 p.

Die drei Veröffentlichungen der von A. A. ROEST CROLLIUS herausgegebenen Reihe INCULTURATION bieten einen guten Einblick in die am Zentrum für Kulturen und Religionen an der Gregoriana, Rom, geleistete Forschungsarbeit hinsichtlich eines besseren Verständnisses der heute so stark geforderten Inkulturation. Nach früheren Arbeiten über den Begriff der Inkulturation, die Provokation der modernen Gesellschaft, Bibel und Inkulturation, den Islam u. a. handeln Nr. VII und VIII der Reihe von der Inkulturation in der plurikulturellen Situation Asiens und der Einheit des Glaubens. Beiden Publikationen liegen Vorlesungen eines Symposiums zugrunde, das vom 22. bis 26. 9. 1985 bei Jerusalem gehalten wurde; ihnen wurden Texte eines Symposiums in Indonesien aus dem Jahr 1983 beigegeben. Während in Nr. VII vorrangig Stimmen Asiens zum Tragen kommen, sind die Autoren in Nr. VIII Männer der westlichen Welt. Dem grundlegenden Artikel des indonesischen Jesuiten Hardawirya folgen in Nr. VII zwei weitere Beiträge aus Indonesien, je einer aus Indien, Vietnam, den Philippinen und Japan (dieser von einem Deutschen). Etwa die Hälfte der Beiträge behandeln Fallbeispiele. Ostasien ist daher bis auf die beiden Beispiele aus den Philippinen und Japan eher schwach vertreten. In diesem Sinne setzt das Heft eher ein Signal, als daß es die asiatische Situation voll ausleuchtet. Dennoch ist es a) zu begrüßen, daß die Vertreter der außereuropäischen Kirchen eingeladen wurden, selbst zu sprechen. Sodann muß b) von den konkreten Feldstudien ausgegangen werden. Der Schwerpunktartikel in Nr. VIII stammt von P. SURLIS und behandelt die Beziehung von sozialer Gerechtigkeit und Inkulturation im päpstlichen Lehramt. Ihnen gegenüber wirken die übrigen Beiträge eher als Begleiter. Das Thema der Einheit, die im Wechsel von



Babylon zu Pfingsten ihren biblischen Ausdruck findet, hat seinen Ort im einleitenden Kurzbeitrag von ROEST CROLLIUS. Ist das Thema der Einheit des Glaubens die eine große Fragestellung in den Inkulturationsprozessen, so ist die Wahrung der ethnischen Identität in der Inkulturation das entgegengesetzte Thema. Ihm ist Nr. IX gewidmet, in der wiederum eine Reihe von Fallbeispielen (Katechese bei den Spanischstämmigen in den USA, die Ahnenbeziehung in der Trinitätslehre in Afrika, Inkulturation oder Transkulturation bei den Indianern). Außerdem handeln zwei Beiträge vom Symbol bzw. Wurzelparadigma und dem Ort einer effektiven Inkulturation und dieser als Kommunikationsprozeß. Die Texte bieten in der Regel Materialien für eine weiterführende Diskussion.

Bonn

Hans Waldenfels

**Khoury, Adel Th./Hünemann, Peter** (Hg.): *Warum Leiden? Die Antwort der Weltreligionen* (Herderbücherei 1383) Herder / Freiburg-Basel-Wien 1987; 158 S.

In der für die religionswissenschaftlichen Bände in dieser kleinen Reihe typischen Weise werden hier nach einer kurzen Einleitung (P. HÜNNERMANN) die Antworten des Hinduismus (K. MEISIG), des Buddhismus (E. MEIER), des Judentums (D. VETTER), des Islam (L. HAGEMANN) und des Christentums (P. HÜNNERMANN) vorgestellt.

So wird beim Hinduismus in durchaus origineller Form auf vier Ebenen (vedisch, episch, karmisch und mystisch) gezeigt, daß die verschiedenen Glaubensrichtungen dieser vielgestaltigen religiösen Traditionen zwei Antworten auf die Frage nach den Ursachen des Leidens bereithalten: selbstverschuldet oder fremdverschuldet (vgl. S. 9). Beim Buddhismus wird durch die vielfältigen Denkanstöße aus dieser Tradition zumindest soviel deutlich: Die Ursachen-Frage ist eine falsch gestellte Frage. „Das Gefüge des Universums ist offenbar viel zu kompliziert, als daß man schlicht meinen könnte, es gäbe ‚Erklärungen‘ im Sinne eines simplen ‚Wenn dies, dann das‘“ (S. 72). Die Frage nach den Ursachen des Leidens spitzt sich im monotheistischen Kontext noch zu, wie die unterschiedlichen Antworten aus Judentum, Islam und Christentum belegen. Eines ist jedem Leser dieses Bändchens klar: eine simple Antwort auf die so schwere Frage nach dem Leiden hat keine der behandelten Religionen anzubieten.

Hannover

Peter Antes

**Schimmel, Annemarie:** *Liebe zu dem Einen. Texte aus der mystischen Tradition des indischen Islam* (Klassiker der östlichen Meditation: Spiritualität Indiens 2) Benziger / Zürich-Einsiedeln-Köln 1986; 172 S.

Die von MARTIN KÄMPCHEN herausgegebene Reihe „Klassiker der östlichen Meditation. Spiritualität Indiens“ will dem Leser einen Einblick in die reichen Schätze indischer Spiritualität gewähren. Dabei ist besonders lobenswert hervorzuheben, daß sich der Herausgeber nicht – wie so oft – auf die vielfältigen Aspekte der reichhaltigen Tradition des Hinduismus beschränkt, sondern unter dem Stichwort „Spiritualität Indiens“ gleichberechtigt neben hinduistischen Texten auch Grundtexte aus dem indischen Buddhismus, Jainismus, indischen Islam und Sikhismus bringen will. Daß es ihm mit diesem Plan ernst ist, beweist bereits der 2. Band dieser Reihe, der dem indischen Islam gewidmet ist und für den er als Autor die wohl kompetenteste Gelehrte überhaupt, nämlich ANNEMARIE SCHIMMEL, gewinnen konnte. Ihre hervorragenden Sprachkenntnisse des Arabischen, Persischen, Türkischen, Urdu, Sindhi, Paschto



und Panjabi sowie ihre außerordentlich breitgefächerte Belesenheit auf dem Gebiet islamischer Literatur und insbesondere Mystik befähigen sie wie kaum jemanden anderen, eine solche Auswahl vorzunehmen und sämtliche Texte aus dem jeweiligen Originaltext zu übersetzen.

Das Büchlein bietet daher eine höchst empfehlenswerte Kostprobe aus dem reichhaltigen Angebot des indischen Islam und eröffnet dank einer gelehrten und dennoch allgemein verständlich geschriebenen Einleitung dem Leser die Möglichkeit, die vorgelegte Auswahl im Gesamt der mystischen Überlieferung des Islam zu sehen und zu orten.

Hannover

Peter Antes

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Dr. Hans Staffner SJ, Dnyanamata Vidyalaya, Sangamner 422 605, Dist. Ahmednagar, Maharashtra, Indien · Dr. Stefen Fuchs SVD, Institute of Indian Culture, Mahakali Road, Abdheri East, Bombay 400 093, Indien · Dr. Felix Wilfred, St. Paul's Seminary, P.O. Box 36, Tiruchirapalli 620 001, Indien · Prof. DDr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-4000 Düsseldorf 31 · Dr. Peter Schreiner, A 1/24 Safdarjung Enclave, New Delhi 110 029, Indien · Esther Fihl MA, Hejiskowej 79, DK-7840 Højslev · Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Seminar für Dogmatik, Universität Bonn, Am Hof 1, D-5300 Bonn 1 · Dr. Joseph Neuner SJ, Loyola Sadan, Shrirampur 413 709, Ahmednagar Dt., Indien · Dr. Georg Evers, Missionswissenschaftliches Institut Missio, Bergdriesch 27, D-5100 Aachen.



DIE ANDERE ENTDECKUNG AMERIKAS  
THEOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR BEVORSTEHENDEN  
500-JAHR-FEIER (1492–1992)\*

von Michael Sievernich

*Nur wenige Ereignisse der Weltgeschichte sind so bekannt und werden so kontrovers diskutiert wie jene Tat des CHRISTOPH KOLUMBUS, die entweder als „Entdeckung Amerikas“ gefeiert oder als „Verdeckung Amerikas“ denunziert wird. Ob in Bewunderung oder Verurteilung, bis heute faszinieren die „Indienfahrten“ des Genuesen in spanischen Diensten ebenso wie die nachfolgende Eroberung der „Neuen Welt“. Das schwankende Bild in der Geschichte betrifft nicht allein die Entdecker und Eroberer (Konquistadoren) der Neuen Welt, sondern auch die Kirche und ihre Missionare, deren Evangelisierungsbemühungen ja eng mit der Expansion verknüpft waren.*

Vor knapp 100 Jahren, zum 400. Jubiläum der Entdeckungsfahrt des KOLUMBUS, konnte man diese Tat in einer noch ungebrochen eurozentrischen Perspektive als „Jubelfeier“ festlich begehen und als etwas geradezu Göttliches feiern: als eine „zweite Wertschöpfung“;<sup>1</sup> mit dem Unterschied wohl, daß die europäischen Schöpfer die Sünde in diesem Fall gleich mit einstifteten. Die eurozentrische Perspektive war gegen Ende des vorigen Jahrhunderts unproblematisch, weil Europa sich bewußtseinsmäßig als das Zentrum der Welt mit der höchsten aller möglichen Kulturen empfand und diesem ungebremsten Europäismus durch die koloniale Expansion des 19. Jahrhunderts sichtbaren Ausdruck verlieh; eine Haltung, die auch die Missionsbemühungen der Kirche prägte, bis Benedikt XV. nach dem I. Weltkrieg die kolonialistisch unterstützende Mission kirchenamtlich verabschiedete. Heute stellt sich jedem verantwortungsbewußten Zeitgenossen, einem der Kirche verbundenen zumal, die Frage, was bei dieser Fünfhundertjahrfeier, ein Jahr nach dem 500. Geburtstag des IGNATIUS VON LOYOLA, von wem und mit wem und zu welchem Zweck „gefeiert“ werden soll. Daß es dabei nicht allein um die Entdeckung gehen kann, die KOLUMBUS machte, verdeutlicht ein bekannter Aphorismus aus den „Sudelbüchern“ Georg Christoph Lichtenbergs, der lautet: „Der Amerikaner, der den Kolumbus zuerst entdeckte, machte eine böse Entdeckung.“<sup>2</sup> Obwohl diese launige Bemerkung die Urszene der Begegnung sicher nicht korrekt beschreibt, macht sie doch auf die kaum bewußte „Rückseite“ der europäischen Entdeckungs- und Eroberungsgeschichte aufmerksam, auf die Sicht der Besiegten.

1. Ambivalenz der Geschichte

Bei seiner ersten Indienfahrt stieß CRISTÓBAL COLÓN, wie der Italiener CHRISTOFORO COLOMBO seinen Namen hispanisierte, am 12. Oktober 1492 auf

\* Überarbeitete Fassung eines Vortrages auf der Jahrestagung des Wissenschaftlichen Arbeitskreises katholischer Missionswissenschaftler, St. Augustin, 2.–3. 10. 1987.



die kleine Insel Guanahani (Bahamas), die er „San Salvador“ nannte. In dieser Namensgebung spiegelt sich zweifelsohne seine tiefe Religiosität wider – er verstand sich und signierte als „Xo ferens“, als „Christusbringer“ –, die eine der Triebfedern des ganzen Unternehmens war, zu der sich freilich die andere, die „Suche nach Gold, Gewürzen und neuen Ländern“<sup>43</sup> wohl nicht weniger motivkräftig hinzugesellte. Neben dem Heldenideal der zeitgenössischen Ritterromane, das die überraschende neue Wirklichkeit nur in den Kategorien von Zauberdingen und Traumgesichten zu begreifen vermochte,<sup>44</sup> sollten diese beiden Motive die Expansionsbestrebungen der iberischen Mächte derart begleiten, daß bis heute um die Verquickung von Eroberung und Mission und das Miteinander von Schwert und Kreuz gestritten wird. Daß die Suche nach Gold, nach schnellem Reichtum und unbeschränkter Macht im Lauf der Conquista immer wieder die Oberhand gewannen und zu blutigen Eroberungskriegen führten, ist bei realistischer Betrachtung der menschlichen Natur nicht allzu verwunderlich, handelt es sich doch bei diesem „Götzendienst“ um eine alte Menschheitsversuchung, die biblisch im Tanz ums „Goldene Kalb“ veranschaulicht wird. So spricht auch TORIBIO DE BENAVENTE, der sich programmatisch „Motolinía“, d. h. „Armer“ nannte und zu den berühmten „12 Aposteln“ aus dem Franziskanerorden zählte, die 1524 mit der Mission des gerade eroberten Mexiko begannen, von jenem Goldenen Kalb, das als Gott anzubeten die Spanier aus Kastilien kamen.<sup>45</sup> Um so verwunderlicher erscheint dann die Tatsache, daß im Prozeß der Eroberung selbst der Keim des Zweifels (*duda indiana*) wuchs. Nicht nur, daß faktisch und individualethisch die Habgier nach Gold (*codicia del oro*) als Hauptlaster der Konquistadoren gegeißelt wurde, auch prinzipiell und politisch wurde die Frage nach der Rechtmäßigkeit und Moralität des Tuns gestellt, zuerst durch prophetischen Protest und praktischen Widerstand, dann auch in der ethisch-juridischen Reflexion von erheblicher staatstheoretischer und legislativer Wirkungsgeschichte. All dies dürfte nicht nur zum leuchtenden iberisch-amerikanischen Erbe gehören, sondern auch eine Sternstunde der Menschheit ausmachen.

## 2. Die andere Entdeckung

Der französische Schriftsteller JEAN-FRANÇOIS MARMONTEL, Enzyklopädist und Moralist im 18. Jahrhundert, greift in seinem Prosa-Epos „Inca“ (1777) über die Eroberung Perus vehement die Grausamkeit und den religiösen Fanatismus der Spanier an. In der Vorrede jedoch teilt der gewiß nicht spanischfreundliche Autor eine Einsicht von bleibender Bedeutung mit. „Alle Nationen“, so schreibt er, „haben ihre Räuber und Schwärmer, ihre Zeiten der rohen Wildheit, ihre Anfälle der Wut gehabt. Diejenigen unter denselbigen, welche dieses selbst gestehen, verdienen die meiste Hochachtung. Die Spanier haben dies Mut gehabt, der ihres Charakters würdig ist.“<sup>46</sup> Aus der Gleichheit der Nationen im Negativen ragen demnach die Spanier dadurch



hervor, daß sie ihr Vergehen selbst eingestehen. Protagonist dieses Eingeständnisses ist für ihn BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, der in der Tat einer derjenigen gewesen ist, die in der Hochzeit der kriegerischen Eroberung stellvertretend die spanischen Untaten als solche erkannt, anklagend vorgebracht und damit stellvertretend eine Art kollektives Schuldbekenntnis abgelegt haben. So wurde in aller Greuel die Stimme des Gewissens laut, die in der (Kirchen-) Geschichte Lateinamerikas nie verstummte und auch heute vernehmbar ist. Die wortgewaltige Stimme des amerikanischen Jeremias' im 16. Jahrhundert hat bei seinen Zeitgenossen wohl weniger jene Bekehrung bewirkt, die er selbst als Encomendero im Alter von 30 Jahren bei der Meditation eines alttestamentlichen Bibeltextes (Sir 34, 21–27) erlebt hatte, und auch seine Bemühungen um juristische Absicherung der Würde und Rechte der Bewohner des anderen Erdteils waren praktisch nicht sehr erfolgreich, auch wenn er sich etwa in der Kontroverse mit J. GINÉS DE SEPÚLVEDA theoretisch durchsetzen konnte.<sup>8</sup>

Den größten „Erfolg“ konnte LAS CASAS gegen seine Absichten mit der kollektiven Bekenntnis- und Anklageschrift über die Zerstörung der westindischen Länder (*Brevissima relacion de la destruycion de las Indias*)<sup>9</sup> verbuchen; sie wurde von den politischen Gegnern Spaniens gern aufgegriffen und von den protestantischen Mächten Europas zum Kernstück der anti-spanischen „leyenda negra“ (schwarze Legende) umgeformt, die als solche bis heute nachwirkt.<sup>10</sup> Wenn man MARMONTELS Einsicht in die nüchterne Sprache des heutigen Historikers übersetzt, dann ist mit den Worten WOLFGANG REINHARDS zu sagen, „daß keine andere Kolonialmacht so früh so viel Selbstkritik und so viel Demonstration guten Willens seitens der Regierung hervorgebracht hat, wie die spanische Gesetzgebung 1542–1573 und die spanische theologische Diskussion der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zeigt“.<sup>11</sup>

Man bliebe freilich bei der Hälfte der Wahrheit stehen, wenn man nicht auch die entscheidenden Motive und Intuitionen benennen würde, die bei LAS CASAS und anderen Kirchenleuten zur Selbstkritik und zum Eingeständnis kollektiv schuldhaften Verhaltens geführt haben. Diese laufen im Kern auf die *Entdeckung des anderen als Subjekt* hinaus, die aber weniger auf eine philosophische Einsicht zurückgeht, sondern auf die spirituelle Einsicht, daß im geschmähten anderen das Ebenbild Gottes, ja Christus selbst geschmäht werde. Daher spricht LAS CASAS bei seiner Rückkehr nach Spanien von dem tausendfach gezeißelten und gequälten Christus, den er in den Indischen Ländern zurücklasse;<sup>12</sup> diese Intuition wiederum ist für die Befreiungstheologie im 20. Jahrhundert zum Leitmotiv geworden.<sup>13</sup> Die Entdeckung des anderen in Amerika macht die andere Entdeckung Amerikas aus.

### 3. Das „wunderbare Wirkliche“

Den Begriff des „wunderbaren Wirklichen“ (*real maravilloso*) hat der kubanische Schriftsteller ALEJO CARPENTIER in einem kleinen Essay geprägt, das als Manifest des magischen oder mythischen Realismus der lateinamerikani-



schen Literatur gilt. In diesem Essay, das er zuerst als Vorwort seines 1949 erschienenen Romans mit dem programmatischen Titel „Das Reich von dieser Welt“ (*El reino de este mundo*) veröffentlichte, versucht CARPENTIER eine derart enge Verbindung des Realen mit dem Wunderbaren, daß dieses als Eigenschaft von jenem erscheint. Dieses Wunderbare beginnt erst dann das Wunderbare zu sein, „wenn es aus einer unerwarteten Veränderung der Wirklichkeit (dem Wunder) hervorgeht, aus einer privilegierten Enthüllung der Wirklichkeit (*revelación privilegiada de la realidad*), aus einer ungewohnten oder die übersehenen Reichtümer der Wirklichkeit besonders begünstigenden Erleuchtung, aus einer Erweiterung der Maßstäbe und Kategorien der Wirklichkeit, die kraft einer bis an Grenzzustände führenden Exaltation des Geistes mit besonderer Intensität wahrgenommen werden. Die Wahrnehmung des Wunderbaren setzt als erstes einen Glauben voraus. Wer nicht an Heilige glaubt, wird an Wundern der Heiligen nicht genesen.“<sup>14</sup> Über das ästhetische Programm hinaus, das CARPENTIER, biographische Erfahrungen in Haiti verarbeitend, hier formuliert und in seinen Romanen Gestalt gewinnen läßt, geht es überdies um den Appell, selbst im Elend die Schönheit nicht zu vergessen und bei allen Wunden die Fähigkeit zur Liebe zu erhalten,<sup>15</sup> ja die Geschichte Amerikas als „eine Chronik des wunderbaren Wirklichen“ zu lesen. Kommt man dieser Aufforderung auch über das Ästhetische hinaus nach, dann ginge es bei dieser Doppelsicht der Geschichte mithin darum, auch das Wunderbare zu sehen, das sich in der schrecklichen Wirklichkeit der Eroberung ereignete. Aufgeblitzt ist das Wunderbare, wenn auch nur für wenige Stunden, bei der ersten Begegnung des KOLUMBUS mit den Bewohnern von Guanahani, als die Christen über die Indios nicht weniger verwundert waren (*maravillados*) als diese über jene; damals gewannen die Spanier den Eindruck, daß sie „unserem Vater Adam“ im Zustand der Unschuld begegnet seien. So jedenfalls beschreibt es derselbe LAS CASAS, der zum schärfsten Kritiker der Grausamkeiten der Eroberung wurde,<sup>16</sup> ohne darüber das Wunderbare aus den Augen zu verlieren. Darum wurde er selbst zum Symbol des Wunderbaren in der konfliktiven Geschichte des Kontinents, und als solchem hat ihm ein ALFRED DÖBLIN im ersten Roman „Das Land ohne Tod“ seiner Südamerika-Trilogie literarische Gestalt gegeben: ein Bischof LAS CASAS inmitten der Herrschaft einer alles verschlingenden Natur und inmitten der Herrschaft der Federmanns und Belalcázars, der alles zerstörenden europäischen Eindringlinge.<sup>17</sup> Vielleicht hat JOSÉ DE ACOSTA das Wunderbare in der von Menschen gestalteten oder verunstalteten Geschichte in seiner großen Missionstheologie „*De procuranda Indorum salute*“ am besten auf den theologischen Begriff gebracht, als er im Kapitel über die erzwungene Minenarbeit bemerkt, daß die Habgier der Christen den Indianern zur Berufung geworden sei (*Christianorum avaritia Indorum vocatio facta est*).<sup>18</sup>

Ein weiteres Paradigma des Wunderbaren im Wirklichen, das durch die Jahrhunderte nichts von seiner Faszinations- und Integrationskraft verloren hat, ist sicherlich das Ereignis von Guadalupe (*el hecho guadalupano*), das zehn Jahre nach der Eroberung und Zerstörung der aztekischen Hauptstadt Tenochtitlán stattfand, als die dunkelhäutige Jungfrau 1531 auf dem Hügel



von Tepeyac dem Indio JUAN DIEGO erschien und eine trostvolle Botschaft übermittelte.<sup>19</sup> Seitdem wird dort ihr Bild verehrt, das sowohl nach dem ikonographischen Code des Abendlandes wie nach dem der Náhua-Kultur entziffert werden konnte und für die Völker Amerikas zum Hoffnungsbild geworden ist; denn es gab und gibt eine Antwort auf die Verwaisung und auf die Einsamkeit (soledad) der Indios, Kreolen und Mestizen,<sup>20</sup> die bis heute „nuestra América mestiza“<sup>21</sup> bilden. Denn über die Einsamkeit als anthropologische Konstante des weltausgesetzten Daseins hinaus, war es die geschichtliche Einsamkeit der Völker, deren Götter gestorben waren und denen die eigene Geschichte verweigert wurde, die zur bleibenden Frage nach der eigenen Identität führte.

„Das wunderbare Wirkliche“, so nochmals CARPENTIER, „begegnet auf Schritt und Tritt im Leben von Menschen, die in die Geschichte des Kontinents Daten eingeschrieben und bis heute nicht ausgestorbene Namen hinterlassen haben.“<sup>22</sup> Es begegnet also, so kann man folgern, auch bei denjenigen, die im 16. Jahrhundert und danach die andere Entdeckung Amerikas machten, die je auf ihre Weise die anderen Menschen der Neuen Welt wahrnahmen, schätzenlernten und sich für ihre Würde und Rechte einsetzten. Allein die Tatsache, daß LAS CASAS und seine dominikanischen Ordensgenossen noch 1537 die Abfassung der päpstlichen Bulle „*Sublimis Deus*“ veranlaßten, in der endlich festgeschrieben wurde, daß die Indios wahrhaftige Menschen seien, die zum Glauben fähig seien und weder ihrer Freiheit noch ihrer Güter beraubt werden dürften,<sup>23</sup> zeigt, daß diese Sichtweise keineswegs selbstverständlich war, sondern gegen die Interessen durchgesetzt und durch höchste Autorität bestätigt werden mußte. Begonnen hat die andere Entdeckung wohl mit den conquista-kritischen Aktivitäten der Dominikaner in Santo Domingo,<sup>24</sup> die 1511 in der berühmten Adventspredigt des ANTONIO DE MONTESINOS<sup>25</sup> gipfelten. Seitdem reißt die Kette der Namen nicht ab, in denen das Wunderbare in einer oft bedrückenden Wirklichkeit begegnet. Darunter befinden sich, außer den schon Genannten und ohne eine auch nur annähernd erschöpfende Liste vorlegen zu wollen, Bischöfe wie TORIBIO DE MOGROVEJO, VASCO DE QUIROGA, ANTONIO DE VALDIVIESO, JUAN DE ZUMÁRRAGA; Missionare, Ordensleute, Theologen und Schriftsteller wie FRANCISCO SOLANO, JOSÉ DE ANCHIETA, LUIS BELTRÁN, GASPAR DE CARVAJAL, ANTONIO RUIZ DE MONTÓYA, JÚNIPERO SERRA und PEDRO CLAVER; PEDRO DE CÓRDOBA, BERNARDINO DE SAHAGÚN, PEDRO DE GANTE, GERÓNIMO DE MENDIETA, ALONSO DE MOLINA, ISABEL FLORES DE OLIVA (ROSA VON LIMA), MARTÍN DE PORRES, ANTÓNIO VIEIRA und ALONSO DE SANDOVAL; FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA und SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ.

#### 4. Erkundungen im Vorfeld

Das Kreuz, das zu Beginn der Entdeckung und Eroberung der „Neuen Welt“ eingepflanzt wurde, offenbart zutiefst den doppelgesichtigen Charakter der geschichtlichen Ereignisse, denn es symbolisiert die Leiden der Besiegten, die Passion der „gekreuzigten Völker“, und ist doch zugleich das Zeichen der



Erlösung durch den, der durch sein Leiden und Kreuz die Befreiung verheißen und erwirkt hat. Die Ambivalenz prägte nicht nur die Geschichte der Conquista, die sich mit den Begriffen „Libertade e Servidão“ (PAULO SUESS)<sup>26</sup> umschreiben läßt, sondern bestimmt auch untergründig oder ausdrücklich die Publikationen und Veranstaltungen, die sowohl in Lateinamerika als auch in Europa das Gedenkjahr 1992 schon im Vorfeld in Erinnerung rufen, kommentieren und interpretieren. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien einige dieser Aktivitäten genannt.

#### 4.1 Hispano-amerikanische Welt

Spanien ist längst dabei, sich auf seine Weise für das Jahr 1992 zu rüsten; die Briefmarken geben dazu schon die optischen Signale. Zur Vorbereitung der 500-Jahr-Feier ist eine offizielle staatliche Gesellschaft gegründet worden; für das Jahr 1992 selbst hat sich das Land eine Reihe von Großveranstaltungen sichern können, die Weltausstellung in Sevilla und die Olympischen Spiele in Barcelona. Eine wachsende Zahl von Publikationen stehen mehr oder weniger ausdrücklich im Zeichen des Jubiläums.

Schon 1983 befaßte sich im Hinblick auf das „Quinto Centenario“ ein von LUCIANO PEREÑA und PEDRO BORGES organisiertes wissenschaftliches Symposium mit dem aus der Entdeckung und Eroberung der Neuen Welt erwachsenen Problem der Kolonialethik, wie es von FRANCISCO DE VITORIA und der Schule von Salamanca diskutiert wurde.<sup>27</sup> Diese außerordentlich bedeutsame Veröffentlichung, die zugleich eine Art Festschrift zum 500. Geburtstag FRANCISCO DE VITORIAS darstellte, befaßte sich sowohl mit der Polemik zur Frage der Rechtstitel der Eroberung als auch mit der universitären Antwort darauf und mit der Wirkungsgeschichte der Schule von Salamanca in Amerika.

Unter dem Signet der gekrönten Zahl „500“ gibt ein großer spanischer Verlag eine thematische Enzyklopädie (*Gran Enciclopedia de España y América*) heraus, die in zehn Bänden eine umfassende Darstellung der 500jährigen Beziehungen zwischen Spanien und Amerika anstrebt, die in der Perspektive von fünf Wissensgebieten – Anthropologie, Geographie, Geschichte, Religion/Literatur/Kunst und Wirtschaft – behandelt werden. Die gemeinsame hispano-amerikanische Geschichte schlägt sich besonders deutlich nieder in den vielen Chroniken, die von der Entdeckung und Eroberung des westlichen Indiens berichten. Im Hinblick auf das Jubiläum veranstaltet das spanische „Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo“ in Kooperation mit der „Universidad Nacional Autónoma de México“ eine kritische Ausgabe der großen Chroniken; eröffnet wurde diese Reihe der „Monumenta Hispano-Indiana“ mit dem berühmten Bericht von BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO.<sup>28</sup> Noch eine weitere spanische Buchreihe bringt die Chroniken der spanisch-amerikanischen Geschichte heraus, beginnend mit den Berichten des Kolumbus. Dieser inzwischen schon auf über 30 Bände angewachsenen „Colección Crónicas de América“ kommt das Verdienst zu, daß sie auch die Berichte der damals Besiegten einschließt, wie zum Beispiel den illustrierten „Brief“ des Inka FELIPE GUAMAN POMA DE AYALA an den spanischen König.<sup>29</sup>



Zweifellos gehörten die Franziskaner zu den Vorreitern einer religiös inspirierten Kultursynthese, die besonders im ehemaligen Machtbereich der Azteken zur Erforschung und Bewahrung der Kulturen und Sprachen der Völker führte; das leitende Motiv war dabei freilich kein ethnologisches oder linguistisches Ideal, sondern der Wunsch, durch ein inneres Verständnis der Kultur das Evangelium besser verkündigen und den Götzendienst wirkungsvoller bekämpfen zu können. Daher ist der franziskanische Blick zurück auf die große Zeit des „América Franciscana“ verständlich und angemessen: Diese Perspektive dokumentieren Veröffentlichungen wie die von M. ERRASTI<sup>30</sup> über die Evangelisatoren und Kenner der indianischen Welt im 16. Jahrhundert oder wie das knappe und populär geschriebene Büchlein von J. HERAS<sup>31</sup> über 500 Jahre des Glaubens. Die franziskanische Perspektive wird auch deutlich in den Akten eines internationalen Symposions an historisch bedeutsamem Ort über die Franziskaner in der Neuen Welt.<sup>32</sup> Die ebenfalls von den Franziskanern herausgegebene brasilianische „Revista Eclesiástica Brasileira“ widmete der halbtausendjährigen Evangelisierung jüngst ein ganzes Heft und stellt die Beiträge unter den programmatischen Titel „Von der Eroberung zur Entdeckung“ (Da Conquista ao Descobrimento).<sup>33</sup>

#### 4.2 Deutschsprachiger Raum

1987 wurde in Wien, Köln und München eine Ausstellung unter dem Titel „Gold und Macht“ gezeigt, die „anlässlich des 500. Jahrestages der Entdeckung Amerikas“ veranstaltet wurde und viele Schätze aus dem Madrider „Museo de América“ der deutschsprachigen Öffentlichkeit zugänglich machte.<sup>34</sup> Der von Studenten der Ethnologie verfaßte Ausstellungsführer provozierte aufgrund seiner spanien-kritischen Darstellung diplomatische Verwicklungen und Proteste.<sup>35</sup> Als eine gute Ergänzung zum reich ausgestatteten Katalog dieser Ausstellung kann die sorgfältige Dokumentation einer Ausstellung gelten, die schon zehn Jahre vor dem Gedenkjahr 1982 in Berlin zu sehen war. Diese von K.-H. KOHL, CHR. RICHARTZ und G. SIEVERNICH konzipierte Ausstellung widmete sich den „Mythen der Neuen Welt“ in der Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas.<sup>36</sup>

Führt man den Streifzug im Vorfeld weiter, stößt man auf eine Reihe von Veröffentlichungen sehr unterschiedlichen Niveaus, die einen mehr oder weniger ausdrücklichen Bezug zum kommenden Gedenkjahr haben und auf unterschiedliche Weise die Rolle des Christentums und den missionarischen Aspekt thematisieren. FRAUKE GEWECKE beschreibt in einer gediegenen Art und Weise die Wahrnehmungs- und Rezeptionsgeschichte der neuen Welt in der alten, um die ethnozentrischen Stereotypen Europas zu entlarven. Dabei fällt auf, daß sie ausgerechnet MICHEL DE MONTAIGNES Essay über die „Kannibalen“ zum hermeneutischen Ideal wählt; nur dieser habe, so ihre bemerkenswerte Argumentation, als undogmatische Persönlichkeit einen vorurteilsfreien Blick auf die Neue Welt werfen können, weil er zu deren Einwohnern *keinen* „unmittelbaren Kontakt“ gehabt habe und seine Wahrnehmung daher nicht getrübt oder verfälscht worden sei.<sup>37</sup> Folgerichtig begegnet sie den Berichten missionarischer Augenzeugen mit wenig Aufmerksamkeit, aber um so größerem Argwohn, obwohl diese doch die besten Gewährsleute für die Umkehr



des Blickwinkels und die Überwindung des Ethnozentrismus sein dürften, weil sie ihn vor Ort zuerst selbst vollzogen, bevor sie ihn reflektierten.

Auch ein hochgebildeter Kenner der hispanischen Welt und literarischer Übersetzer zahlreicher Romane Lateinamerikas, CURT MEYER-CLASON, kommt jüngst in der Einleitung zu einer Anthologie lateinamerikanischer Stimmen über Europa zu einem ebenso knappen wie undifferenzierten Urteil, das der geschichtlichen Wirklichkeit nicht standzuhalten vermag: „Die Ausbreitung des als humanistische Heilsbringung angesehenen Christentums bedeutete Unterjochung der Völker mit Feuer und Schwert, Verfolgung und Ausmerzungen vorhandener Religiosität und Neugründung eines physischen und spirituellen Apparats als Bekräftigung der triumphierenden Kirche.“<sup>38</sup>

Befragt man einen katholischen Theologen, der sich seit Jahren mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie befaßt, dann erhält man von NORBERT GREINACHER die Antwort, daß für „die lateinamerikanische Kirche, die seit ihren ersten Anfängen zur Zeit der spanischen und portugiesischen Kolonisation fast immer auf der Seite der Mächtigen gestanden und sogar die entsetzliche Unterdrückung, ja die Völkermorde an den Indios christlich legitimiert wie auch die totalitären Regimes im 19. und 20. Jahrhundert gestützt hatte“, erst das II. Vatikanum einen Neubeginn darstelle.<sup>39</sup> Befragt man einen evangelischen Theologen, fällt die Antwort auch nicht differenzierter aus; auf die „Opfer des Kolumbus“ verweist eine zornige Abrechnung, die Dokumente, Texte, Bilder und eigene Kommentare zu einer Buchcollage verquirlt, in der von kirchlichen Dingen nurmehr polemisch oder ironisch die Rede ist.<sup>40</sup>

Nimmt man schließlich, mit solchen haltlosen Einschätzungen der Geschichte seitens einiger Theologen nicht zufrieden, Zuflucht bei einem Atheisten, dann erfährt man vom Frankfurter Psychoanalytiker ALFRED LORENZER: „Mit der Entdeckung des Kontinents durch Kolumbus begann ein gigantischer Völkermord, begann eine Zerstörung von Kulturen und Menschen, die von keinem der Genozide, die sich seither ereigneten, erreicht worden ist. Wir wissen, daß die Konquistadoren – Restposten einer untergehenden feudalen Schicht – in ihrer Gier nach dem Gold nicht nur das Land entvölkert, sondern gezielt Hochkulturen vernichtet haben, deren Zeugnisse die Zerstörer selbst zu atemlosen Staunen nötigte. Wir kennen diese Kulturen nur aus spärlichen Zeugnissammlungen (dank dem Glücksfall, daß aus der Mitte der Zerstörer des heidnischen Kults Verteidiger der indianischen Überlieferung erstanden waren).“<sup>41</sup> Auch hier also das rasche, die „leyenda negra“ weiterführende Urteil, aber mit dem kleinen und entscheidenden Unterschied, daß die Verteidiger der indianischen Traditionen wenigstens in Klammern genannt werden.

Bei der Erinnerung, der theologischen zumal, wird man sicher nicht den Schmerz und die Schuld, das Unrecht und Grausamkeit der Conquista verschweigen oder beschönigen dürfen; man wird aber auch kritisch fragen müssen, ob stereotype Vorwürfe und Pauschalverurteilungen der Spanier schlechthin oder der Kirche geeignet sind, die historische Wirklichkeit und die Intentionalität der Akteure insgesamt angemessen zu erfassen. Neben der



Überprüfung der Kategorien käme es überdies darauf an, das vielfach ignorierte oder unbekannte, oft verschwiegene oder nur in Klammern erwähnte Aufblitzen des „Wunderbaren“ aus dem Schweigen oder der Klammer herauszuholen; dies kann weder apologetisch noch triumphalistisch geschehen, dafür besteht am wenigsten Anlaß, aber es sollte so an der historischen Wahrheit orientiert sein, daß die vielfältigen Bemühungen um ein friedliches Zusammentreffen der Völker und um eine Begegnung ihrer Kulturen und Religionen nicht aus der Erinnerung verbannt werden.

### *5. Programmatische Konzepte*

1984 beschloß der lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM), mit einer Reihe von Aktivitäten die Fünfhundertjahrfeier der Evangelisierung vorzubereiten, und erstellte zu diesem Zweck einen Leitfaden, der eine Reihe von Gestaltungselementen mehr spiritueller Art vorsieht.<sup>42</sup> Eines dieser Elemente ist eine neunjährige Novene, deren drei Triennien jeweils einer der drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zugeordnet sind. Das letzte, der Tugend der Liebe zugeordnete Triennium von 1990 bis 1992 soll in einem Kongreß über die „Diakonie der Liebe“ in Lateinamerika seinen Höhepunkt finden.

Die Gesamtnovene wurde am 12. Oktober 1984 in Santo Domingo durch PAPST JOHANNES PAUL II. eröffnet. In seiner programmatischen Ansprache wirft er zunächst einen Blick auf die Vergangenheit, für die er den providentiellen Charakter der Entdeckung und Evangelisierung Amerikas hervorhebt, nicht ohne hinzuzufügen, daß die Geschichte eine von Sünde und Gnade geprägte gewesen sei, in der Schwert und Kreuz allzu sehr gekoppelt waren, aber auch eine Geschichte, in der die Kirche versuchte, „der Sünde der Menschen, einschließlich der ihrer eigenen Söhne, damals wie zu anderen Zeiten die Zeiten der Gnade der Bekehrung, die Hoffnung auf das Heil, die Solidarität mit dem Hilflosen, das Bemühen um totale Befreiung gegenüberzustellen“.<sup>43</sup> Überdies hebt er hervor, daß die Evangelisierung mit der menschlichen Förderung verbunden gewesen sei und daß Lateinamerika ein vom katholischen Glauben geprägter Kontinent sei. Der Blick des Papstes in die Zukunft hebt vor allem auf die Treue zu Christus ab und ruft unter dem Stichwort einer „Zivilisation der Liebe“, das schon sein Vorgänger geprägt hatte, zur Neu-Evangelisierung des Kontinents auf. In der Linie dieser päpstlichen Vorgaben sieht ein Gesamtplan des CELAM für die Jahre 1987 bis 1992 eine Neuevangelisierung des Kontinents vor, wobei es vor allem um eine „Evangelisation der Kultur“ gehen und die Herausforderung zum interkulturellen Dialog angenommen werden soll. Zu diesem Programm gehören etwa eine Evaluation der Dokumente von Medellín (1968) und Puebla (1979) und eine Förderung des Studiums und der Applikation des II. Vatikanischen Konzils. Am Vorabend des Jubiläums, im Jahr 1991, das mit dem einhundertsten Gedenkjahr der ersten päpstlichen Sozialenzyklika „Rerum novarum“ (1891) zusammenfällt, soll ein Kongreß über die Soziallehre der Kirche im Kontext Lateinamerikas stattfinden.



An weiteren Elementen sind ein für alle Länder Lateinamerikas gemeinsames Gebet und eine Hymne geschaffen worden. Der optischen Veranschaulichung dient ein besonders gestaltetes Kreuz und ein Emblem, auf dem die Karavelle des Kolumbus auf das Kreuz zuhält. Das Motto der Vorbereitungszeit lautet: „Wir glauben, Herr. Vermehre unseren Glauben!“ Im Gedenkjahr 1992 selbst soll die IV. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats an einem geschichtsträchtigen Ort stattfinden: in der Stadt Santo Domingo (Dominikanische Republik), weil dort zuerst das erlösende Kreuz den Kontinent erreicht habe.

Neben den genannten und einigen anderen Vorhaben sollen auch Veröffentlichungen auf das Begehen des Gedenkjahres vorbereiten.<sup>44</sup> Der lateinamerikanische Bischofsrat hat eine offene Buchreihe ins Leben gerufen, deren Einzeltitel sich mit dem langen Prozeß der Evangelisation befassen, d. h. historisch, systematisch oder pastoral all jene Themen aufgreifen, die in einer positiven Sicht die Anfänge und die Wege der Evangelisation in Lateinamerika beleuchten. Die über zwanzig Titel dieser „Colección Quinto Centenario“, die bis 1988 schon erschienen sind, befassen sich vornehmlich mit einzelnen oder mehreren herausragenden Persönlichkeiten der Kirchengeschichte, mit Einrichtungen des kirchlichen Lebens (Diözesen, Orden, Seminarien, Klerus) oder dem Wirken der Kirche in bestimmten Epochen, mit den Fragen der Glaubensweitergabe (Katechese) und der Bildung. Schaut man bei diesen Veröffentlichungen auf den über die „haute vulgarisation“ hinausgehenden Wert, dann sind bislang vor allem zwei Bücher hervorzuheben: eines über die erste Dominikanerkommunität in Amerika, zu der berühmte Verteidiger der Menschenrechte wie PEDRO DE CÓRDOBA und ANTONIO DE MONTESINOS gehörten;<sup>45</sup> ein weiteres dokumentiert den Katechismus des zweiten Erzbischofs von Bogotá, LUIS ZAPATA DE CÁRDENAS.<sup>46</sup>

Zu den ersten Evangelisatoren der Neuen Welt zählten vor allem auch die Ordensleute. Daher ist verständlich, daß sich neben dem lateinamerikanischen Bischofsrat auch die Konferenz der lateinamerikanischen Ordensleute (CLAR) hinsichtlich der bevorstehenden 500-Jahr-Feier zu Wort gemeldet hat und zum Gedächtnis an 500 Jahre Glaubensverbreitung ein fünfjähriges Programm vorlegt. Um dieses wichtige Datum „nicht mit triumphalistischen und nichtssagenden Gesten [zu] verschwenden“, und angesichts der Tatsache, daß im Prozeß der Evangelisierung die Gnade „oft durch sündhaftes Vergehen verscherzt“ wurde,<sup>47</sup> fühlen sie sich selbst aufgerufen, den Schrei des Volkes zu hören, treuer die prophetische Sendung in der Nachfolge des armen Jesus wahrzunehmen und tiefer das Wort zu ergünden, das dem Volk das Leben bringt. Daher rufen sie unter dem Programmwort „Wort und Leben“ zu einer gemeinsamen Kampagne auf, um im methodischen Dreischritt von Studium, Konversion und Aktion das lateinamerikanische Ordensleben durch die Bibellektüre „aus der Sicht der Armen“ zu mobilisieren. Systematisch gesehen sollen fünf biblisch-theologische Kriterien diese neuartige Bibellektüre bestimmen: Geist, Gemeinschaft, Volk, Text und Früchte. Das Programm „Wort und Leben“ soll zu einer Brücke werden, die auf fünf



biblischen Pfeilern ruht, die in den fünf Jahren des Programms (1988–1992) errichtet werden sollen: das Wort Gottes, das das Gottesvolk beruft, das befreit, das prophetisch verkündet und anklagt, das Jesus Christus selbst ist, das die Kirche hinterfragt.

Einen anderen Tenor als die offiziellen Pläne des lateinamerikanischen Bischofsrats und der Vereinigung der Ordensleute hat eine Erklärung, die am 12. Oktober 1984 auf der Ersten Generalkonferenz für Kirchengeschichte in Lateinamerika, veranstaltet von der „Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina“ (CEHILA), verabschiedet wurde. Dieser freie Zusammenschluß von (Kirchen-)Historikern unter der Präsidentschaft von ENRIQUE DUSSEL hat u. a. eine elfbändige Geschichte der Kirche in Lateinamerika konzipiert und auf diesem lange vernachlässigten Gebiet viele Impulse gegeben, die hier nicht kritisch gewürdigt werden können.<sup>48</sup>

Die Erklärung spricht von vornherein von der „sogenannten Entdeckung Amerikas“; denn der Begriff einer „Entdeckung“ (*descubrimiento*) sei insofern ambivalent als er vom hermeneutischen Ort des europäischen Eroberers her konzipiert sei und mithin die lateinamerikanische Erfahrung dieser Entdeckung/Eroberung nicht berücksichtige. Gehe man aber von dieser Erfahrung aus, dann müsse von Invasion und „Verdeckung“ (*encubrimiento*) die Rede sein, und was die Personen angehe, nicht von KOLUMBUS, CORTÉS und PIZARRO, sondern von den ersten Einwohnern der betroffenen Länder. Es gehe um die Sicht der Beherrschten, wenn auch niemals Besiegten. Was es aber für eine „Kirche der Armen“ zu feiern gäbe, sei die Entdeckung des Evangeliums in Amerika, die durch alle Zweideutigkeit der Gewalt der Conquista und Beherrschung durch Mitglieder der Christenheit hindurch sich ereignet habe.<sup>49</sup> Diese Sicht erfordere darüber hinaus, wie ENRIQUE DUSSEL als *spiritus rector* dieser Erklärung an anderer Stelle ausführt, auch eine historische Wiedergutmachtung gegenüber den Erniedrigten.<sup>50</sup>

Ein vielfältiges Echo findet diese Perspektive in weiteren Erklärungen und Manifesten, vor allem seitens der indigenen Bevölkerung selbst oder seitens der für sie pastoral Zuständigen. Der Tenor ist entweder mehr klagend über die „soledad“, wie etwa eine Erklärung der indianischen Teilnehmer einer Konferenz zur Eingeborenenpastoral: „Man hat uns unsere Mütter genommen, um uns andere zu geben. Gewiß ist nur eins, nämlich daß wir jetzt gar keine Mutter mehr haben.“<sup>51</sup> Oder mit Schärfe wird in einem 1986 in Quito beschlossenen „Manifiesto dos povos Indígenas“ der Vorwurf des Genozids und Ethnozids erhoben, dessen Objekt die Völker 500 Jahre lang gewesen seien.<sup>52</sup> Solche Urteile sind in den bischöflichen Optionen bezüglich der Evangelisation der indigenen Bevölkerung nicht zu finden; vielmehr sind Einschätzung der Situation und Forderungen in nüchterner Sprache verfaßt, ohne indes an Deutlichkeit zu wünschen übrig zu lassen.<sup>53</sup>

Eine Erklärung von mehr philosophischer Seite, auf einem Symposium für Ideengeschichte der Entdeckung Amerikas 1984 in Mexiko verabschiedet, hebt auf die Idee der „Wiederentdeckung“ (*redescubrimiento*) ab und fordert für ein neues Kennenlernen Amerikas, ausgehend von der Anerkennung der



beiden komplementären Zeitdimensionen der mythischen und der konkret historischen Zeit, unter anderem eine systematische Revision der einschlägigen Begriffe wie Entdeckung, Eroberung etc. sowie plurinationale historische Forschungen. Im Hinblick auf die Darstellung des kulturellen Widerstands fordert sie etwa eine Kritik der Massenmedien, eine Revision der historischen Handbücher auf beiden Seiten des Atlantiks, eine Förderung der sozialen Erinnerung.<sup>54</sup>

## *6. Leitende Kriterien*

Bei den Bemühungen um ein angemessenes Gedenken an das Ereignis, das den Beginn einer gemeinsamen Geschichte mit Licht- und Schattenseiten darstellt, die ihrerseits im Rahmen des Okzidents zwei Vielvölker-Kontinente miteinander verbindet, sind an privilegierter Stelle sicherlich zunächst die Lateinamerikaner selbst gefragt und auf europäischer Seite die iberischen Völker. Aber auch der deutschsprachigen Theologie, um sich auf diese Disziplin zu beschränken, stünde es gut an, mit ihren Mitteln und Möglichkeiten sich dieses welthistorischen Ereignisses und der 500jährigen Folgezeit über die gegebenen Ansätze hinaus anzunehmen. Dabei sind natürlich an erster Stelle Kirchengeschichte und Missionswissenschaft angefragt, die in der letzten Zeit einige wichtige Beiträge geliefert haben.<sup>55</sup> Darüberhinaus könnten jedoch auch andere theologische Disziplinen ihren Beitrag leisten und so dafür sorgen, daß in der interdisziplinären Kooperation, etwa im Bereich der Lateinamerikaforschung, die nur schwach vertretene Stimme der Theologie besser zu vernehmen ist.

Es kann nun nicht im einzelnen darum gehen, alle Möglichkeiten aufzuzählen, wie das Gedenkjahr im deutschsprachigen Bereich kirchlicher- und theologischerseits gestaltet werden könnte, sei es durch Publikationen auf wissenschaftlichem, populärem oder didaktisch aufbereitetem Niveau, oder sei es durch Kongresse und Veranstaltungen auf den Ebenen der Hochschulen, Akademien, Verbände und Gemeinden.

Auch kann es nicht darum gehen, thematische Bereiche und Bahnen anzugeben, in denen sich die zu entfaltenden Aktivitäten bewegen könnten, obgleich bestimmte herausragende Themenbereiche zu einer neuerlichen oder überhaupt zu einer Bearbeitung drängen, wie etwa die Rechtstiteldiskussion (der Schule von Salamanca),<sup>56</sup> die zeitgenössischen Missionsmethoden und Missionstheorien,<sup>57</sup> die katechetischen, linguistischen und ethnographischen Beiträge, die Phänomene der Volksbewegungen und der Volkskultur (Volksweisheit und Volksreligiosität), die kolonialen Musik- und Theatertraditionen, das Bildungs- und Universitätswesen, die Rolle der Sprache im Prozeß der Evangelisierung etc.

Wohl lassen sich einige Kriterien angeben, die eine künftige theologische Befassung mit der Entdeckung, Eroberung und Evangelisierung Lateinamerikas leiten könnten:



## 6.1 Perspektivenwechsel

Bei diesem grundlegenden Kriterium geht es um die Frage des Blickwinkels auf Geschichte und Gegenwart. Sicher wird es weder kirchengeschichtlich noch profanhistorisch die triumphalistische Perspektive europäischer Superiorität wie im 19. Jahrhundert sein können, die einen G. W. F. HEGEL zum Urteil verleitete: „Von Amerika und seiner Kultur, namentlich in Mexiko und Peru, haben wir zwar Nachrichten, aber bloß die, daß dieselbe ganz natürlich (!) war, die untergehen mußte, sowie der Geist sich ihr näherte.“<sup>58</sup> Wenn man diese Weltgeistperspektive, die einmal feste Überzeugung war und bis heute nachwirkt, abtut, so ist damit freilich nicht schon eine umgekehrte Perspektive gerechtfertigt, die die koloniale Frühzeit oder gar die gesamte Geschichte Lateinamerikas ausschließlich oder vornehmlich mit der Kategorie des Genozids zu fassen versucht.<sup>59</sup> So unterschiedlich diese beiden Perspektiven *prima vista* auch zu sein scheinen, so verlassen sie doch aufgrund ihrer normativen Implikation, (beide sind so oder so am europäischen Eindringling orientiert), nicht den Rahmen des Ethnozentrismus.

Dazu bedarf es eines Perspektivenwechsels, der die Opfer in Geschichte und Gegenwart wahrzunehmen erlaubt und der die – theologisch gesprochen – Konversion derer würdigt, die den Blickwechsel lebenspraktisch vollzogen haben. Um der Opfer willen wird der Wechsel daher die Perspektive von der „Rückseite der Geschichte“ (*desde el reverso de la historia*) haben müssen, er wird die Geschichte aus der „Perspektive der Armen“ betrachten müssen, wie es die lateinamerikanischen Befreiungstheologen vorschlagen.<sup>60</sup>

Eine ähnliche Perspektive prägte schon eine 1959 erschienene und inzwischen in hoher Auflage verbreitete Sammlung von Berichten über die Conquista aus der Sicht der eroberten Azteken: „Visión de los vencidos“.<sup>61</sup> Diese von dem Historiker und Mexikanisten MIGUEL LEÓN-PORTILLA zusammengestellte Anthologie wurde später durch eine weitere Sammlung ergänzt, die der gleichen Perspektive folgt: „El reverso de la conquista“.<sup>62</sup> Systematisch betrachtet ist ein solcher Perspektivenwechsel zu den historisch Besiegten oder gegenwärtig Unterdrückten nicht „parteiisch“, wie man bisweilen annimmt, sondern gerade Ausdruck der Unparteilichkeit, insofern der bisher vorherrschende (soziale, historische und ethische) Partikularismus überwunden und ein Standpunkt eingenommen wird, der die Achtung vor der Würde der Person aller in der Gegenwart und in der Geschichte einklagt, eben ohne Ansehen der Person (cf. Jak 2,1–9).

## 6.2 Neuentdeckung

Diese Perspektive führt zu einer Neuentdeckung des anderen als Subjekt, denn sie erlaubt sowohl eine neue Wahrnehmung und Bewertung der Geschichte der Negation des anderen,<sup>63</sup> vor allem des armen und unterdrückten anderen, sei er Indio oder Schwarzer, Mestize oder Mulatte; sie erlaubt aber auch einen neuen Blick auf die frühe Einstiftung der christlichen Freiheitsidee, die mit autochtonen Vorstellungen zu einer bleibenden Grundhaltung verschmolz, die nicht erst mit den aufklärerischen Idealen gegen



Ende des 18. Jahrhunderts einsetzte.<sup>64</sup> Die Neuentdeckung bedeutet zugleich eine Öffnung auf die fremde Kultur hin, die jeden Ethnozentrismus abgelegt hat, demzufolge der eigene Kulturkreis zur Mitte und zum Maßstab erhoben und das andere, Fremde als minderwertig oder bedrohlich abgelehnt wird. Ob diese Haltung eine anthropologische Konstante ist, die sich bei den Europäern ebenso findet wie bei den Azteken, Chinesen oder Inka, die ihr Reich und ihre Kultur jeweils als Mittelpunkt ansahen und das Fremde als „barbarisch“, mag hier dahingestellt bleiben. Entscheidend ist die Tatsache, daß die christlich-jüdische Tradition Elemente der grundsätzlichen Überwindung jedes Ethnozentrismus kennt, insofern – jüdisch – der „Fremde“ in Israel besonderen Schutz und soziale Gleichstellung erfährt und insofern es – christlich – vor Gott „nicht mehr Grieche oder Jude, Beschnitten oder Unbeschnitten, Fremde (Barbaren), Skythen, Sklaven oder Freie gibt, sondern Christus ist alles und in allen“ (Kol 3, 11). Für die faktische Entdeckung und Anerkennung des anderen in der Neuen Welt, haben diese und andere Elemente eine entscheidende Rolle gespielt, nicht nur bei prophetischen Gestalten wie LAS CASAS, sondern auch bei der Ausbildung eines über die konkrete Situation hinausweisen *jus inter gentes*.<sup>65</sup> Im 20. Jahrhundert dürften es vor allem Theologie und Literatur Lateinamerikas sein, die zur Neuentdeckung des anderen in seiner Armen- und in seiner Eigengestalt beitragen<sup>66</sup> und so die noch unabgeschlossene andere Entdeckung Amerikas fortführen.

### 6.3 Eigengestalt

Ohne den Nachvollzug der Neu- oder Wieder-Entdeckung des anderen wird es kaum möglich sein, die aus einer wechsellvollen, nicht erst 1492 beginnenden Geschichte erwachsene pluriforme Eigengestalt der lateinamerikanischen Kultur wahrzunehmen und zu gewichten, die auch spezifische Formen der Frömmigkeit und Kirchlichkeit herausgebildet hat. Jahre hatte es gedauert, bis die geographische Eigengestalt Amerikas bekannt wurde und die Irrtümer des Kolumbus, so heuristisch fruchtbar sie auch gewesen sein mögen, überwunden waren. Für ZACHARIAS LILIUS ist die Welt 1496 noch in drei Kontinente aufgeteilt; erst die Kosmographie von WALDSEEMÜLLER (1507) trägt die Konturen der neuen Welt ein und benennt diese nach AMERIGO VESPUCCI, aber mit weiblichem Geschlecht: „America“. Erst SEBASTIAN MÜNSTER konnte im fünften Buch seiner Kosmographie wieder in relativierende Distanz gehen: „Ihr Land so von *unseren* America genennet worden . . .“<sup>67</sup> Sehr viel längere Zeit sollte die Wahrnehmung der Eigengestalt der Menschen und ihrer Kultur in Anspruch nehmen, anfangen von der Feststellung „de habilitate et capacitate gentium sive Indorum novi mundi“,<sup>68</sup> über die juristische Sicherung ihrer ursprünglichen Freiheitsrechte und Souveränität,<sup>69</sup> bis hin zur Erringung wenigstens der politischen Unabhängigkeit von den iberischen Mächten, die freilich sehr schnell von Abhängigkeiten anderer Art ausgehöhlt wurde. So ist gegenwärtig zwar prinzipiell eine politische und kulturelle Eigengestalt der Länder gegeben, doch wird diese faktisch vom sozialen Problemdruck, der auch von anderen Mächten mitzuverantworten ist, in eine sogenannte „Dritte Welt“ aufgelöst, deren entscheidende Kriterien



allein ökonomischer Natur sind. Gegenüber einer solchen ökonomisch eingeführten Auflösung der Eigengestalt, die ein Gegenüber gleichrangiger Partner verhindert und ein neues Superioritäts-Inferioritäts-Schema installiert, sind angesichts der charakteristischen Mischkultur (mestizaje) Lateinamerikas all jene Momente – auch theologisch – ins Spiel zu bringen, die in komplexen Inkulturationsprozessen eine unverwechselbare kulturelle Eigengestalt und Identität der einzelnen Länder und ihres religiösen Lebens hervorgebracht haben.<sup>70</sup>

#### 6.4 Dialog

Die Voraussetzung für einen interkulturellen Dialog der Theologien ist die Wahrnehmung und Respektierung der jeweiligen Eigengestalt der individuellen und kirchlichen Ausdrucksformen des Glaubens und seiner Praxis sowie der entsprechenden theologischen Reflexion, die sich kontextuell auf die ihr aufgegebenen epochalen Situationen bezieht. Bei einem Dialog der kontextuell unterschiedlichen Theologien geht es mithin nicht um die partikuläre Anwendung einer als universal angesehenen abendländischen Theologie, sondern um den Dialog eigenständiger Reflexionen ein und desselben christlichen Glaubens in unterschiedlichen kulturellen Kontexten. Wenn bei aller unbestrittenen und bleibenden Bedeutung der abendländischen Formen von Kirche und Theologie gilt, „daß es keinen legitimen philosophischen oder theologischen Grund für eine Exklusivsetzung des Abendländischen gibt“, <sup>71</sup> dann ebnet diese Einsicht J. RATZINGERS den Weg zu einem authentischen und nicht bevormundenden Dialog. Ein solches Wechselgespräch setzt jene wachsende Einsicht um, die J. B. METZ als „Weg von einer kulturell mehr oder weniger einheitlichen, also kulturell monozentrischen Kirche Europas und Nordamerikas zu einer kulturell vielfach verwurzelten und in diesem Sinn kulturell polyzentrischen Weltkirche“ <sup>72</sup> bestimmt hat. Damit wird nicht dem Zerfall in einen zusammenhanglosen Pluralismus das Wort geredet, sondern einer Integration der christlichen Erfahrung in verschiedene Kulturen; durch diesen Vorgang büßt das Christentum nichts an Gehalt ein, sondern gewinnt im Gegenteil an Ausdruckskraft. Wie komplex solche Inkulturationsvorgänge sind und welche sprachlichen Probleme dabei auftauchen, zeigt exemplarisch der interkulturelle und -religiöse Dialog mit den Azteken, den die Franziskaner kurz nach der Einnahme Mexikos unternahmen und der durch BERNHARDINO DE SAHAGÚN wenigstens fragmentarisch überliefert ist. <sup>73</sup>

#### 6.5 Wiedergewinnung

Der Dialog mit der Gegenwart und der Geschichte Lateinamerikas könnte dazu beitragen, den halbttausendjährigen Reichtum einer kirchlichen und theologischen Tradition, der bislang eher im Schatten europäischer Traditionen verborgen war, für die Gesamtkirche wiederzugewinnen. Die Geschichte des ersten Jahrhunderts der Evangelisation der Neuen Welt ist nur ein Beispiel dafür; die Missionskatechese dieser Epoche zeigt eine solch hohe theologische Qualität und Vielfalt der Entwürfe (allein im Mexiko des 16. Jahrhunderts erschienen über 80 Katechismen, viele davon in verschiedenen



Sprachen!), daß sie sich durchaus mit der Katechese im Zeitalter der Reformation und Reform in Europa messen kann<sup>74</sup> und die noch ungeschriebene Geschichte der christlichen Glaubensvermittlung um ein wichtiges Kapitel bereichern könnte. Wie reich die Begegnungsgeschichte der Alten mit der Neuen Welt gewesen ist, erhellt auch die Tatsache, daß in diesem Prozeß eine Reihe von wissenschaftlichen Disziplinen wurzeln, wie das internationale Völkerrecht, die Ethnographie, die Linguistik oder die Wirtschaftspolitik. Sie wurden zumeist von den Missionaren aus den verschiedenen Orden grundgelegt. Ein JOSÉ DE ACOSTA etwa umfaßt in seinem Werk eine große Bandbreite des Zugangs zur neuen Wirklichkeit, deren Fülle er narrativ (in einem Roman), deskriptiv (in seiner Natur- und Sittengeschichte), reflexiv (in seiner Missionstheologie) und normativ (in seiner Eschatologie) erfaßt, nicht ohne katechetisch und politisch auf sie einzugehen. Viele Werke aus dem 16. Jahrhundert der Neuen Welt gehören heute zu den Quellen- oder Standardwerken der Kulturanthropologie, der Amerikanistik, der Geschichts-, Sprach- oder Religionswissenschaft, ohne daß sie bislang auch theologisch hinreichend ausgewertet oder gewürdigt worden wären. Auch hier liegen mithin weite Felder zu einer theologischen Wiedergewinnung bereit. Eine derartige Wiedergewinnung bliebe freilich oberflächlich, wenn sie nicht auch die spirituellen und theologischen Inspirationen wiedergewönne, die sich hinter den linguistischen, ethnographischen und sonstigen Leistungen der Missionare verbergen. Es ist die schöpfungstheologisch begründete Sicht der brüderlichen Einheit des Menschengeschlechts, die Universalität des allen Menschen zugedachten Heils und die spirituelle Entdeckung, daß im anderen, zurückgewiesenen Menschen der Menschensohn selbst zurückgewiesen wird.

## 6.6 Integration

Nicht wenige Missionare des ersten Jahrhunderts der Evangelisation der Neuen Welt sahen dort angesichts der blutigen Religionsstreitigkeiten in der Alten Welt die große Hoffnung für eine Erneuerung der Kirche, ja für eine neue, indianische Kirche; nicht von ungefähr spielt bei der Aussendung der Missionare, wie etwa der franziskanischen „doce frayles“ 1524, die symbolische, an die Apostel gemahnende Zahl Zwölf eine wichtige Rolle. Mit glühendem Bekehrungseifer, nicht selten millenaristisch eingefärbt,<sup>75</sup> machten sie sich an die „conquista espiritual“,<sup>76</sup> an die geistliche Eroberung, eingedenk der spirituellen Vorgabe, daß es sich um „unsere Brüder aus demselben Stamm Adams“ handelt, wie BERNARDINO DE SAHAGÚN sagt, und daß ein heilsgeschichtlicher Zusammenhang der Alten und Neuen Welt besteht: was der Dämon der Kirche in Deutschland und anderen Ländern geraubt habe, das erstatte Gott ihr in den neuentdeckten Ländern zurück.<sup>77</sup> Theologisch wird man heute andere Wege als diese Kompensationstheorie suchen, um die Zuordnung von Europa und Lateinamerika zu fassen; es bleibt aber die Aufgabe, Lateinamerika als einen durch Geschichte, Kultur und Sprache auf engste in einer Schicksals- und Solidargemeinschaft mit Europa zu sehen und als einen gleichrangigen Teil des Okzidents, dessen kulturelle Traditions-



vielfalt keiner nordamerikanischen Überformung bedarf. Was die Zukunft der katholischen Kirche angeht, so wird diese ohnehin, allein vom quantitativen Schwergewicht her, in Lateinamerika mitentschieden. Angesichts dieser Stellung des Kontinents in der westlichen Hemisphäre<sup>78</sup> meint Integration jenen Prozeß, der dem mittleren und südlichen Teil Amerikas im ökonomischen, kulturellen und religiösen Bereich grundsätzlich jenen Platz einräumt, der ihm rechtens und moralisch zukommt und der auch im Prozeß einer politischen Einigung Europas zu berücksichtigen ist, nicht zuletzt im Hinblick auf den oben genannten Perspektivenwechsel. Ein Schritt zur solidarischen Integration könnte kirchlich etwa in einer Stärkung der bischöflichen Aktion ADVENIAT bestehen, vielleicht verbunden mit einer neuerlichen, auch institutionellen Hinwendung der deutschen Kirche zu den Kirchen des lateinamerikanischen Subkontinents. Auf europäischer Ebene könnte der Kontakt zu Lateinamerika über die iberischen Länder hinaus zu einer Sache der Europäischen Gemeinschaft werden, die in großzügigen Programmen die Integration Europas mit der Solidarität mit Lateinamerika verknüpft. Auf der Ebene der universitären Kooperation beispielsweise könnte das Programm, analog zum europäischen „ERASMUS-Programm“, aus gutem Grund den Namen „MORUS-Programm“ tragen.

## 6.7 Das Wunderbare

„Das Christentum hat hauptsächlich dazu beigetragen den Begriff der Einheit des Menschengeschlechts hervorzurufen; es hat damit auf die ‚Vermenschlichung‘ der Völker in ihren Sitten und Einrichtungen wohlthätig gewirkt.“ Diesen Prozeß, den der unverdächtige Zeuge ALEXANDER VON HUMBOLDT so beschreibt,<sup>79</sup> gilt es auch im Hinblick auf die 500jährige (Kirchen-) Geschichte Lateinamerikas durchzubuchstabieren. Dabei darf nicht verschwiegen werden, was Zerstörung und Unterdrückung, Ignoranz und Superiortätsgefühl, politische Instrumentalisierung der Kirche und kirchliche Legitimationen der Politik angerichtet haben. All dies gehört zur Schuldgeschichte, in die auch die Kirche verstrickt ist und die nur um den Preis der Unwahrheit verdrängt werden könnte; daher bedarf es jener realsymbolischen Geste, die die in Puebla versammelten Bischöfe in ihrer „Botschaft an die Völker Lateinamerikas“ machten, als sie ausdrücklich die „Bitte um Vergebung“ (Nr. 2) vorbrachten, im Glauben daran, daß „Gott im Herzen Lateinamerikas durch Jesus Christus, den Befreier, gegenwärtig und lebendig“ (Nr. 9) bleibt.<sup>80</sup>

Was andererseits an Kenntnis, Respekt und Austausch, an wechselseitiger Bereicherung, Assimilation und Synthese von bleibendem Wert geschaffen worden ist, darf ebensowenig verschwiegen werden; es gilt, die Geschichte Amerikas auch als eine „Chronik des wunderbaren Wirklichen“ zu entdecken und zu dechiffrieren. „Lateinamerika bedeutet auch“, so der Mexikaner OCTAVIO PAZ, „Imagination, Sensibilität, Liebenswürdigkeit, Sinnlichkeit, Melancholie, eine gewisse Religiosität und ein gewisser Stoizismus gegenüber dem Leben und dem Tode, ein tiefes Gefühl für das Jenseitige und ein nicht weniger ausgeprägter Sinn für das Hier und Jetzt, Gewalt und Großmut,



Uneigennützigkeit, Opferbereitschaft und Ausdauer bei der Arbeit (selbst bei der häßlichsten und niedrigsten), Phantasie der Augen und geschickte Hände der Handwerker und Bauern, eine Vorliebe für Rituale und Musik, eine originäre Vorstellung von dieser und von der anderen Welt, eine besondere Art zu kochen und zu tanzen, eine besondere Art zu leben und zu sterben: Lateinamerika ist eine Kultur.<sup>81</sup> Zu dieser Kultur gehört so wesentlich das Christentum, so kann man fortfahren, daß die Bischöfe in Puebla sich nicht gescheut haben, von einem „katholischen Substrat“ (sustrato católico) zu sprechen.<sup>82</sup> Zu feiern bleibt beiderseits des Atlantiks die Entdeckung des Evangeliums in Amerika. Dieses wunderbare Ereignis führte einst zur anderen Entdeckung Amerikas, die als Entdeckung des anderen eine bleibende Herausforderung und Aufgabe darstellt.

<sup>1</sup> R. CRONAU, *Amerika, Die Geschichte seiner Entdeckung von der ältesten bis auf die neueste Zeit. Eine Festschrift zur 400jährigen Jubelfeier der Entdeckung Amerikas durch Christoph Columbus*, 2 Bde., Leipzig 1892, V (Vorwort).

<sup>2</sup> G. CHR. LICHTENBERG, *Schriften und Briefe*, hg. von W. PROMIES, Bd. 2, München 1972, 166.

<sup>3</sup> CHR. KOLUMBUS, *Das Bordbuch*, mit einem Nachwort von F. GEWECKE, Frankfurt 1981, 99.

<sup>4</sup> So ein Chronist der Eroberung Mexikos, der die erlebte Realität nur mit den Zauberdingen der Romane („las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadis“) zu vergleichen mochte; BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia de la conquista de Nueva España* (Kap. 87), México <sup>18</sup>1983, 159.

<sup>5</sup> MOTOLINÍA, TORIBIO, *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España* (Biblioteca de Autores Españoles Bd. 240), Madrid 1970, 205.

<sup>6</sup> J.-F. MARMONTEL, *Die Incas oder die Zerstörung des Reiches von Peru*, Frankfurt und Leipzig 1777, Vorrede (unpaginiert).

<sup>7</sup> Cf. J. DURÁN LUZIO, *Lo profético como estilo en la Brevisima Relación de la Destrucción de Indias de Bartolomé de las Casas*, in: *Revista Iberoamericana* 44 (1978) 351–367.

<sup>8</sup> Zur Chronologie seines rastlosen Wirkens in Spanien und Neu-Spanien cf. das grundlegende Werk von I. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Cronología de los viajes, estancias y actuaciones de fray Bartolomé de las Casas* (Estudios monográficos, vol. II), Bayamón, Puerto Rico 1984.

<sup>9</sup> Sie erschien erstmals 1552; in: *Obra indigenista*, hg. von J. ALCINA FRANCH, Madrid 1985, 61–151. Dt. Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder, hg. von H. M. ENZENSBERGER, Frankfurt 1981.

<sup>10</sup> Cf. W. HENKEL, *Die Las Casas-Forschung 1966–1976*, in: *NZM* 33 (1977) 81–98.

<sup>11</sup> W. REINHARD, *Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 2, Stuttgart/Berlin 1985, 67.

<sup>12</sup> *Historia de las Indias III*, 138 (Obras escogidas, Bd. 2), Madrid 1957, 511.

<sup>13</sup> G. GUTIÉRREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo: evangelización y teología en el siglo XVI*, in: *Materiales para una historia de la teología en América Latina. VIII encuentro de CEHILA en Lima (1980)*, hg. von P. RICHARD, San José (Costa Rica) 1981, 137–163.

<sup>14</sup> A. CARPENTIER, *Über die wunderbare Wirklichkeit Amerikas*, in: ders., *Stegreif und Kunstgriffe. Essays zur Literatur, Musik und Architektur in Lateinamerika*, Frankfurt 1980, 118–138, hier 134f. (Die spanische Originalfassung in: *El reino de este mundo. Los pasos perdidos* (Obras completas 2), México <sup>4</sup>1987, 13–18).

<sup>15</sup> Cf. L. POLLMANN, *Geschichte des lateinamerikanischen Romans*, Bd. 2: *Literarische Selbstverwirklichung (1930–1979)*, Berlin 1984, 49–53.



- <sup>16</sup> BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Historia de las Indias I*, 40 (Obras escogidas Bd. 1), Madrid 1957, 142.
- <sup>17</sup> A. DÖBLIN, *Das Land ohne Tod. Roman*, Baden-Baden 1947.
- <sup>18</sup> JOSEPH ACOSTA, *De natura novi orbis et de promulgatione evangelii apud barbaros sive de procuranda Indorum salute III*, 18, Coloniae Agrippinae 1596, 322.
- <sup>19</sup> *Testimonios históricos Guadalupeños*, hg. von E. DE LA TORRE VILLAR und R. NAVARRO DE ANDA, México 1982. Cf. H. GONZÁLES DORADO, *Mariología popular latinoamericana. De la María conquistadora a la María liberadora*, Asunción 1985.
- <sup>20</sup> So O. PAZ, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, México <sup>2</sup>1983, 63f.
- <sup>21</sup> JOSÉ MARTÍ, *Nuestra América*, Ciudad de La Habana 1979, 9.
- <sup>22</sup> A. CARPENTIER, *Über die wunderbare Wirklichkeit Amerikas*, a.a.O. (Anm. 14), 137.
- <sup>23</sup> Der Text findet sich in deutscher Übersetzung bei J. BAUMGARTNER, *Mission und Liturgie in Mexiko Bd. 1: Der Gottesdienst der jungen Kirche Neuspaniens* (NZM. Suppl. Bd. 18), Immensee 1971, 122f.
- <sup>24</sup> J. M. PÉREZ, *¿Estos no son hombres? Lectura actual del proyecto apostólico de la primera comunidad de Dominicos en el Nuevo Mundo*, Santo Domingo 1984. Cf. auch Anm. 45.
- <sup>25</sup> Darüber berichtet LAS CASAS, *Historia de las Indias III*, 4 (Obras escogidas Bd. 2), Madrid 1957, 156ff. Cf. auch L. HANKE, *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, Philadelphia 1949, 17–22.
- <sup>26</sup> Cf. P. SUESS, *Libertade e Servidão. Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à questão indígena*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 47 (1987) 16–45.
- <sup>27</sup> *Actas del I simposio sobre la ética en la conquista de América (1492–1537)*, Salamanca 2–5 de noviembre de 1983, Salamanca 1984. Die meisten Beiträge dieses Bandes finden sich überdies textidentisch, wenn auch teilweise unter anderem Titel, in: RAMOS, D. / GARCÍA, A. u. a., *La ética en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca* (Corpus Hispanorum de pace 25), Madrid 1984.
- <sup>28</sup> BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Monumenta Hispano-Indiana 1), hg. von C. SAENZ DE SANTA MARIA, Madrid 1982.
- <sup>29</sup> FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA, *Nueva crónica y buen gobierno* (Colección „Crónicas de América“ 29a, 29b, 29c), ed. J. V. MURRA, R. ADORNO, J. L. URIOSTE, Madrid 1987.
- <sup>30</sup> M. ERRASTI, *América Franciscana*, Bd. 1: *Evangelizadores e indigenistas en el siglo XVI. Quinto Centenario de la evangelización del Nuevo Mundo*, Santiago de Chile 1986.
- <sup>31</sup> J. HERAS, *Quinientos años de fe. Historia de la evangelización de América Latina*, Lima 1985.
- <sup>32</sup> *Actas del I Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el nuevo mundo*. La Rábida 16 – 21. Sept. 1985 (Archivo Ibero-Americano 46), Madrid 1986.
- <sup>33</sup> 47 (1987) Fasz. 185.
- <sup>34</sup> *Gold und Macht. Spanien in der Neuen Welt. Eine Ausstellung anlässlich des 500. Jahrestages der Entdeckung Amerikas*, Wien 1986.
- <sup>35</sup> *Gold und Macht. Spanien in der Neuen Welt. Führer zur Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde*, Köln 1987.
- <sup>36</sup> *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, hg. von K.-H. KOHL, Berlin 1982.
- <sup>37</sup> F. GEWECKE, *Wie die neue Welt in die alte kam*, Stuttgart 1986, hier 286.
- <sup>38</sup> *Lateinamerikaner über Europa*, hg. von C. MEYER-CLASON, Frankfurt 1987, 10.
- <sup>39</sup> N. GREINACHER, *Konflikt um die Theologie der Befreiung*, hg. von N. GREINACHER, Zürich-Einsiedeln-Köln 1985, 21.
- <sup>40</sup> H. WEBER, *Die Opfer des Kolumbus: 500 Jahre Gewalt und Hoffnung. Geschichte und Gegenwart Südamerikas – historische Berichte, Kommentare, Bilder*, Reinbek bei Hamburg 1982.



- <sup>41</sup> A. LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit*, Frankfurt 1984, 219.
- <sup>42</sup> Die deutsche Übersetzung des Leitfadens: *500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika* (Adveniat Dokumente/Projekte 31), o. O. [Essen] 1987. Darauf beziehen wir uns im folgenden.
- <sup>43</sup> Ebd. 34.
- <sup>44</sup> Die Auflistung der Pläne und der Publikationen findet sich bei G. MELGUIZO YEPES, *V centenario de la evangelización de América Latina 1492–1992. Una preparación desde el CELAM*, in: Boletín CELAM No. 218 (Febr./März 1988).
- <sup>45</sup> B. CHARRÍA ANGULO, *Primera comunidad dominicana de América. Defensora del indígena* (Colección Quinto Centenario 13), Bogotá 1987.
- <sup>46</sup> LUIS ZAPATA DE CÁRDENAS OFM, *Primer Catecismo en Santa Fe de Bogotá. Manual de pastoral diocesana del siglo XVI* (Colección Quinto Centenario 18), Bogotá 1988.
- <sup>47</sup> *Wort und Leben. Das Projekt der Lateinamerikanischen Religiosenkonferenz (CLAR) zur Vorbereitung auf die 500-Jahr-Feier der Evangelisierung Lateinamerikas*, in: Verbum SVD 29 (1988) 100–108, hier 101.
- <sup>48</sup> Cf. H.-J. PRIEN, *Kirchengeschichte Lateinamerikas. Ein Forschungsbericht*, in: Theologische Literaturzeitung 111 (1986) 785–800.
- <sup>49</sup> Die Erklärung ist abgedruckt in: *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología*, hg. von P. RICHARD, San José (Costa Rica) 1985, XXf.
- <sup>50</sup> E. DUSSEL, *Del descubrimiento al desencubrimiento*, in: Concordia 10 (1986) 109–116.
- <sup>51</sup> In: Revista Eclesiástica Brasileira 47 (1987) Fasz. 185, S. 185.
- <sup>52</sup> Ebd. S. 182f.
- <sup>53</sup> Departamento de Misiones del CELAM, *La evangelización de los indígenas en vísperas del medio milenio del descubrimiento de América*, Bogotá 1985.
- <sup>54</sup> *Declaración para una preparación del quinto centenario del descubrimiento de América 1992*, in: Concordia 8 (1984) 81f.
- <sup>55</sup> Cf. etwa H.-J. PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978; R. NEBEL, *Alt mexikanische Religion und Christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus* (NZM Suppl. XXXI), Immensee 1983. W. HENKEL, *Die Konzilien in Lateinamerika. Teil I. Mexiko 1555–1897*, Paderborn 1984.
- <sup>56</sup> Noch immer gilt J. HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier <sup>2</sup>1969 (1. Auflage Trier 1947 unter dem Titel „Christentum und Menschenwürde“) als Standardwerk; cf. auch Anm. 27.
- <sup>57</sup> Cf. J. SPECKER, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden*, Schöneck-Beckenried 1953.
- <sup>58</sup> G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Werke ed. Glockner, Bd. 11), Stuttgart 1928, 122f.
- <sup>59</sup> Cf. hierzu D. RAMOS, *¿Genocidio en La Española? Algunas precisiones sobre la cuestión*, in: *Doctrina cristiana y Catecismo para instrucción del Indio* (Corpus Hispanorum de pace XXVI-1) Madrid 1986, 19–54; F. BECKER, *Das Kainszeichen des Kolonialismus. Zur Frage des Rechts und der Rechtfertigung spanischer Kolonialherrschaft in Amerika*, in: *Gold und Macht* (Anm. 34), 33–40.
- <sup>60</sup> G. GUTIÉRREZ, *Die historische Macht der Armen*, München, Mainz 1984, 125, 169.
- <sup>61</sup> *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, eingef. von M. LEÓN-PORTILLA, México <sup>10</sup>1984; eine deutsche Auswahl daraus bietet: *Rückkehr der Götter. Die Aufzeichnungen der Azteken über den Untergang ihres Reiches*, hg. von M. LEÓN-PORTILLA und R. HEUER, Frankfurt 1986. Zu Peru cf.: N. WACHTEL, *The vision of the vanquished. The Spanish conquest of Peru through indian eyes 1530–1570*, Hassocks/Sx. 1977.
- <sup>62</sup> M. LEÓN-PORTILLA, *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, México 1964, <sup>16</sup>1987.



<sup>63</sup> CASTELO-BRANCO, M. J. DE F., *A negação do sujeito na empresa colonial (Por uma Antropologia filosófica Latino-Americana)*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 47 (1987) 601–638.

<sup>64</sup> S. ZAVALA, *La filosofía política en la Conquista de América*, México <sup>3</sup>1984.

<sup>65</sup> Cf. Anm. 27 und J. FISCH, *Die europäische Expansion und das Völkerrecht. Die Auseinandersetzungen um den Status der überseeischen Gebiete vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart* (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 26), Stuttgart 1984, hier bes. 209 bis 246.

<sup>66</sup> Cf. R. GARCÍA-MATEO, *Literatur und Befreiung. Dichtung und Theologie in Lateinamerika*, in: *Stimmen der Zeit* 113 (1988) 75–84 sowie über den Beitrag der Befreiungstheologie und -philosophie zur Überwindung des Eurozentrismus: R. FORNET-BETANCOURT, *Nur der Widerhall der Alten Welt?*, in: *Stimmen der Zeit* 112 (1987) 323–329.

<sup>67</sup> S. MUNSTER, *Cosmographie oder Beschreibung aller Länder, Herrschaften und fürnemesten Stetten des gantzen Erdbodens . . .*, Basel 1583, 1376.

<sup>68</sup> Darüber handelt der Brief des ersten Bischofs von Tlaxcala, JULIÁN GARCÉS OP, den er 1537 an PAPST PAUL III. schrieb; ein Faksimile in: *First images of America. The impact of the New World to the Old*, hg. von F. CHIAPPELLI, Bd. 1, Berkeley Los Angeles 1976, 375–389.

<sup>69</sup> S. ZAVALA, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México <sup>2</sup>1971.

<sup>70</sup> P. BORGES MORÁN, *Misión y civilización en América*, Madrid 1987.

<sup>71</sup> J. RATZINGER, *Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit der Theologie*, in: *Wort und Wahrheit* 15 (1960) 179–188, hier 185.

<sup>72</sup> J. B. METZ, *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, in: *ZMR* 70 (1986) 140–153, hier 140; vlg. auch ders., *Theologie im Angesicht und vor dem Ende der Moderne*, in: *Concilium* 20 (1984) 14–18.

<sup>73</sup> *Coloquios y doctrina cristiana . . . Los diálogos de 1524, dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores . . .*, ed. M. LEÓN-PORTILLA, México 1986. Cf. M. SIEVERNICH, *Inkulturation und Begegnung der Religionen im 16. Jahrhundert. Bernardino de Sahagúns Beitrag in Mexiko*, in: *ZMR* 71 (1987) 181–199.

<sup>74</sup> Cf. hierzu J. G. DURÁN, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana* (Siglos XVI–XVIII), Bd. 1: Siglo XVI, Buenos Aires 1984; *Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI. II encuentro de la sociedad de Historia Eclesiástica Mexicana*, León (México) 1979.

<sup>75</sup> Cf. J. BECKMANN, *Utopien als missionarische Stoßkraft*, in: *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft. 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee*, hg. von J. BAUMGARTNER, Schöneck-Beckenried 1971, 361–408.

<sup>76</sup> TORIBIO MOTOLINÍA, *Memoriales a.a.O.* (Anm. 5), 9.

<sup>77</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>78</sup> Cf. R. KONETZKE, *Einige Grundzüge der geschichtlichen Besonderheit Lateinamerikas auf der westlichen Hemisphäre*, in: *Historische Zeitschrift* 204 (1967) 1–78.

<sup>79</sup> A. VON HUMBOLDT, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, Bd. 2, Stuttgart und Augsburg 1847, 234f.

<sup>80</sup> *Die Evangelisierung in der Zukunft und in der Gegenwart Lateinamerikas. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. 13. Februar 1979, Bonn 1979.*

<sup>81</sup> O. PAZ, *Land und Sprache in der lateinamerikanischen Literatur*, in: *Lateinamerikaner über Europa*, hg. von C. MEYER-CLASON, Frankfurt 1987, 181–194.

<sup>82</sup> *Die Evangelisierung in der Zukunft und in der Gegenwart Lateinamerikas* (Anm. 80), Nr. 1, 7, 412.



## THEOLOGISCHE UND EKKLESIOLOGISCHE FORDERUNGEN AN EINE NEUE EVANGELISIERUNG\*

von Leonardo Boff

### 1. Von einer kolonisierenden zu einer befreienden Evangelisierung

Die erste Evangelisierung Lateinamerikas stand unter dem Zeichen der Unterwerfung. Ihr Ergebnis ist ein kolonisiertes Christentum, das nur die religiösen Modelle der Metropole wiederholt.<sup>1</sup> Die neue Evangelisierung dagegen steht unter dem Zeichen der Befreiung, gebietet möglicherweise ein typisch lateinamerikanisches Christentum mit indianischen, afrikanisch-schwarzen, mestizenhaften, weißen und lateinischen Merkmalen und verhilft der Kirche zu einer Erneuerung ihrer Strukturen. Doch letzteres verdrängt nicht ersteres, sondern integriert und sublimiert es. Worin aber besteht dann der Unterschied zwischen der ersten Evangelisierung und der neuen, die wir gegenwärtig miterleben?

Die erste Evangelisierung fand statt am Schnittpunkt zweier Kräfte: Einmal expandierten die merkantilistischen Interessen der iberischen Länder, und zum anderen festigte sich das Bild von der Christenheit, das heißt: von einer Welt, die sich als *orbis christianus* sah. Die Kolonisierung Lateinamerikas und Brasiliens im besonderen sollte dem merkantilen Projekt sowie der spanischen und portugiesischen Krone zu Reichtum verhelfen; deshalb wurde produziert, was für die Ökonomien des Zentrums unerlässlich, komplementär und profitabel war; die Zwangsarbeit, deren man sich dabei bediente, sollte eine möglichst große Akkumulation gewährleisten. Zu diesem Zweck brauchte man Arbeitskräfte in Masse, über die aber weder Portugal noch Spanien in ausreichendem Maße verfügten. So bediente man sich der Indianer und, als dieses Ansinnen scheiterte, der Schwarzen, die man aus Afrika holte. Auf diese Weise kam es zur militärischen und wirtschaftlichen Eroberung der amerindianischen Länder. Doch dieser folgte sofort die zweite: die kulturelle und spirituelle Eroberung mit Hilfe der Katechese. Der andere (Indianer und Schwarze) mußte zum selben (zum iberischen Christen) gemacht werden. Nach der damals herrschenden Ideologie stellt der *orbis christianus* die von Gott gewollte Ordnung auf Erden dar. Päpste, Könige und Fürsten haben mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln diese Ordnung zu verbreiten. Die Bulle PAPST ALEXANDERS VI. *Inter Coetera* aus dem Jahre 1493 bringt diese Sicht deutlich zum Ausdruck: „Der katholische Glaube und die christliche Religion müssen vor allem in unseren Zeiten erhöht und allerorten verbreitet und ausgebreitet werden. Man setze sich für die Rettung der Seelen ein. Die

\* Erweiterte Fassung eines Vortrages auf der Jahrestagung des Wissenschaftlichen Arbeitskreises katholischer Missionswissenschaftler, St. Augustin, 2.-3. 10. 1987. Zuerst veröffentlicht in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 47 (1987) 120-144 unter dem Titel *Exigências Teológicas e Eclesiológicas para uma Nova Evangelização*.



barbarischen Nationen sollen unterworfen und dem Glauben unterstellt werden.“ Außerhalb dieser Ordnung gibt es nur Verderbnis und Eigenmächtigkeit. Aus diesem Grund müssen die Araber ebenso wie die Indianer und Schwarzafrikaner untertänig gemacht werden. Die Ordnung, so wie Gott sie will, ist ein politisches und religiöses Ganzes. Eingeborene evangelisieren heißt, sie in den *orbis christianus* hineinholen, will sagen: sie zu Portugiesen bzw. Spaniern machen. Patorial-theologisch gesprochen hing die Evangelisierung sozusagen an einer kulturellen luso-spanischen Beschneidung. Mit Hilfe der Ansiedlung in Dörfern und Reduktionen wurde der Indianer „portugiesiert“ bzw. „spanisiert“ und christianisiert, so daß – in einer Formulierung von JOSÉ ANCHIETA – „der Indianer nichts Indianisches mehr hatte“<sup>2</sup> und ein anderer Indianer geworden war. Versinnbildet wurde das durch den Verlust des bisherigen und die Auferlegung eines anderen Namen, den ihm die Missionare zuteilten.<sup>3</sup> Seiner Kultur sowie des alle primitiven Kulturen umfassenden Rahmens, der Religion, völlig entwurzelt wurden die Indianer und später, in systematischer und grausamer Weise, auch die Afrikaner in die Logik des merkantilistischen Projekts hineingezwungen: Sie wurden versklavt und zählten nur noch als Arbeitskraft. Evangelisierung hieß da: Belehrung im Sinne eines schon kodifizierten, fertigen Glaubens. Von interkulturellem Dialog, der womöglich zu einer neuen, von den indianischen und afrikanischen kulturellen Voraussetzungen geprägten Form des Glaubens hätte führen können, keine Spur. Mit Hilfe der Katechese wurde der andere als der andere zerstört, denn man zwang ihn ja, iberische Sitten und Gebräuche zu übernehmen. Sobald Indianer und Afrikaner akkulturiert waren, hatten sie Zwangsarbeit zu leisten. So hatte Evangelisierung eine kolonisierende Funktion. Die Ideologie des *orbis christianus* – in den Augen Gottes die einzige rechtmäßige und mögliche Ordnung – vereinte Händler und Missionare. Die einen akkulturierten, die anderen versklavten.

Was für eine Theologie liegt diesem, dem kolonialen Modell zugrunde? Vier Punkte möchten wir mit den folgenden Überlegungen hervorheben:

– *Identifizierung des Reiches Gottes mit der Kirche.* Gottes ganzer Heilsplan verdichtet sich in der Kirche. Ohne die Kirche geschieht nichts, was von bleibender Gültigkeit für menschliches Leben wäre. So erklärt sich, weshalb man sich pastoral so intensiv bemühte, die Menschen zu retten. Um zu ermöglichen, daß möglichst viele Männer und Frauen in den Himmel kämen, mußten auch möglichst viele Menschen getauft werden; denn anderenfalls hätten sie in die Hölle gemußt. Starb ein getauftes Kind, war das ein Anlaß zur Freude: „Jene (das heißt: getaufte Kinder, die starben) waren von dieser Erde für den Himmel bestimmt; und bevor das Böse sie verdorben hätte, holte sie der Herr.“<sup>4</sup> Zeitenössische Missionare erkannten außerhalb ihrer religiösen Kategorien, will sagen: in den Kulturen von Indianern und Afrikanern wie auch im Alltag der Menschen, nur schwerlich Ausdrucksformen des Reiches Gottes.

– *Identifizierung der Kirche mit der christlichen Welt.* Kirche und *orbis christianus* sind absolut deckungsgleich. Religiöse und politische Macht ergänzen sich beim Aufbau ein und desselben Modells von Gesellschaft, die ganz von der



religiösen Sicht des Mittelalters geprägt ist. Christsein kann man nur im Gewand christianisierter Kultur: Glauben und Religion, Evangelium und Welt sind ein und dasselbe. So erklärt sich, daß man den Kolonialprozeß als ein einziges, zugleich kommerzielles und missionarisches Unternehmen betrachtete. Die eine wie die andere Seite stehen im Dienst an der Ordnung, die Gott auf der Erde realisiert sehen will, und die eine wie die andere sollen zum Aufbau des Himmelreiches innerhalb der Geschichte beitragen.

– *Identifizierung der christlichen Welt mit der Welt.* Nur eine Welt verdient es, Welt zu heißen: die christliche Welt. Deshalb kommt es darauf an, alle anderen Völker der christlichen Welt einzuverleiben. Im Blick auf die Indianer schreibt ANCHIETA: Für sie „gibt es keine bessere Predigt als Schwert und Eisenstange“. <sup>5</sup> Es fehlte nicht an Stimmen, die das Streben nach Edelmetallen als Inspiration der Vorsehung bezeichneten, denn nur so sei es zur Begegnung mit den Indianern und infolgedessen auch zu ihrer Bekehrung gekommen. Ja, selbst die versklavten Afrikaner seien glücklich zu preisen, denn kraft der Taufe, die sie damit empfangen hätten, seien sie in die christliche Welt eingegliedert worden und vor der ewigen Verdammnis bewahrt worden. <sup>6</sup> Die sittlichen Vergehen, die von getauften Portugiesen und Spaniern begangen wurden, seien allein als individuelle Verfehlungen, niemals aber als Ausdruck einer eventuellen Unbilligkeit des Systems zu betrachten. Das christliche System war im Verständnis der Zeit gesund, und niemand hätte es anrühren dürfen.

– *Identifizierung des anderen und des Andersartigen als Ausdruck des Teufels.* Der andere galt entweder als Manifestation des Paradieses (die Vorstellung des Paradieses stand bei den ersten Seefahrern hoch in Kurs) und wurde mithin als Unschuldiger akzeptiert, oder aber man sah in ihm einen Ausdruck des Chaos, dessen geheimer Urheber der Dämon sei. Pajé<sup>7</sup> und Missionar liegen fortwährend im Kampf miteinander. Oft genug wird der Pajé (und sein Wissen) als Verfälscher der Wahrheit und als Werkzeug des Teufels beschrieben. <sup>8</sup>

Dieser Identifizierungsprozeß führte dazu, daß sich die iberische Gesellschaft und – innerhalb ihrer – das Christentum als geschlossene, intolerante und autoritäre Totalitäten erwiesen. Verstanden sie sich doch als ausschließliche Träger sowohl des Heils als auch der Kriterien zur Unterscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen dem, was Gott gefällt, und dem, was ihm mißfällt. Die zeitgenössischen sozialen und ideologischen Verhältnisse machten es – sollte das System nicht in eine Krise geraten – unmöglich, die traditionelle Lehre von der universalen Offenbarung Gottes und von den Samenkörnern des Wortes auch in anderen menschlichen Kulturen zum Zuge kommen zu lassen. Derartige theologische Ansätze hätten die Missionare (wie bei etlichen, vor allem in Mexiko, auch geschehen) zu einem interkulturellen Dialog befähigt und sie für eine Arbeit an einer amerindianischen Kirche geöffnet, wie sie übrigens dem späten BARTOLOMÉ DE LAS CASAS auch vorschwebte. <sup>9</sup> Evangelisierung ja, die jedoch Hand in Hand geht mit Unterwerfung. Deshalb ist das kolonisierte Christentum zutiefst widersprüchlich. Einerseits bewahrt und vermittelt es die der Frohen Botschaft innewohnende



befreiende Rede, die aber andererseits losgelöst ist von jeder kulturellen und politischen befreienden Praxis. Die Praxis zielt vielmehr auf Unterwerfung unter das kolonisierende System, das seine gesellschaftlichen und religiösen Institutionen immer wieder reproduziert. Allerdings darf man eines nicht vergessen: Auch in der kolonisierenden Evangelisierung hat sich ein Samenkorn der Befreiung<sup>10</sup> erhalten, das sich möglicherweise eines Tages aus der Verschüttung befreit und dann seinen Lauf in der Geschichte antritt.

Nach unserer Einschätzung ist dieser Tag für Lateinamerika heute gekommen. Seinen offiziellen und bewußt so formulierten Ausdruck hat er mittlerweile gefunden in dem Dokument *Evangelisierung in Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas* (Beschlüsse der lateinamerikanischen Bischofskonferenz 1979 in Puebla). In der neuen Evangelisierung ist alles enthalten, was 500 Jahre an Verkündigung und lebendigem Vollzug der christlichen Botschaft gebracht haben. Doch ihr liegt daran, die Geister zu unterscheiden, das heißt, die Grenzen und Verzerrungen zu benennen, die sie in der Bindung an das Kolonialprojekt erfahren hat. Deshalb kommt es auf Umkehr an, auf einen Bruch mit einer bestimmten Art von Vergangenheit und mit bestimmten mentalen und institutionellen Modellen von Kirche. Schließlich hat sich die neue Evangelisierung um Dialog zu bemühen – um Begegnung zwischen Glauben und unterworfenen Kulturen, zwischen Märtyrer-Kulturen und neuen Kulturen, wobei Dialog und Begegnung in der Perspektive umfassender Befreiung zu erfolgen haben. Deshalb darf die Kirche nicht den Eindruck erwecken, sie wäre eine fertige Größe, die sich nur noch durchzusetzen habe. Kirche ist vielmehr eine offene Wirklichkeit, die in Fühlung mit der allenthalben auf unserem Erdteil sich zeigenden widersprüchlichen Realität wachsen muß. Puebla liefert den pastoraltheologischen Schlüssel für diesen Prozeß einer neuen Evangelisierung, aus der eine neue geschichtliche Gestalt von Kirche erwachsen soll: „Schritt für Schritt ist sich die Kirche immer klarer und fester der Tatsache bewußt geworden, daß Evangelisierung ihr fundamentalen Auftrag ist, und daß sie ihm nur nachkommen kann, wenn sie sich unentwegt bemüht, die Wirklichkeit kennenzulernen und ihre christliche Botschaft an den Menschen von heute in einer dynamischen, gewinnenden und überzeugenden Weise anzupassen“. (no. 85)

Evangelisierung erwächst aus der Begegnung zwischen Glauben und Wirklichkeit, wobei letztere jedoch nicht bloß wahrgenommen, sondern kritisch analysiert und in ihren Mechanismen entlarvt werden muß, welche die Gesellschaft in ein paar Reiche und in Massen von Armen spalten. Hunger nach Gott, den die kolonisierende Evangelisierung geweckt hat, in Verbindung mit Hunger nach Brot, der einen gegenwärtig überall anstarrt, ergibt befreiende Evangelisierung. Die Inkulturation des Evangeliums hat Puebla zufolge „dynamisch“ zu geschehen, kann – mit anderen Worten – also keine bloße Wiederholung des bisher Gesagten und Gelehrten, sondern muß ein vitaler und flexibler Prozeß sein und die humanisierenden Potenzen der christlichen Botschaft deutlich machen. „Gewinnend“ soll Evangelisierung sein, das heißt: sie muß so kodifiziert werden, daß sie der Mentalität unserer Zeit wie auch den Verstehensmöglichkeiten jener Bevölkerungsmehrheit



entspricht, die kaum eine Schulbildung hat und die man hat verarmen lassen. Schließlich muß sie auch „überzeugen“ können, einen neuen Lebenssinn zu wecken vermögen. Dazu aber wird sie nur dann imstande sein, wenn sie sich prophetisch gegen die vielfältige geschichtlich gewordene Unterdrückung ausspricht, an der unser Erdteil leidet, und im Schaffen neuer und alternativer Möglichkeiten, die sie aus dem Schatz des Glaubens schöpft, befreiend wirkt.

In diesem Evangelisierungsprozeß gibt es jedoch nicht hie den Evangelisator und da den Evangelisierten, als ob es sich um zwei Fraktionen in der Kirche handele. Beide evangelisieren sich wechselseitig und bauen so gemeinsam eine geschwisterliche Gemeinschaft auf, die als ganze dienstbar und missionarisch ist. Was dank dem Geist gegenwärtig in Lateinamerika in Gang ist, ist eine gewaltige Ekklesiogenese. Das heißt: aus dem Samen des Evangeliums, der auf den Boden von Ungerechtigkeit und Armut fällt, erwächst eine Kirche, die ihre befreiende Kraft dokumentiert. Im folgenden möchten wir rasch etwas näher auf die theologischen und ekklesiologischen Kriterien eingehen, die der neuen befreienden Evangelisierung zugrunde liegen.

## 2. Der trinitarische Charakter der Evangelisierung

Der erste Missionar und Evangelisator ist der dreifaltige Gott selbst. Wer ein angemessenes Gottesbild hat und Gott als Gemeinschaft der drei göttlichen Personen versteht, welche die Schöpfung, und zwar Männer und Frauen, zur Teilhabe an ihrer *Communio* einlädt, begreift ohne Schwierigkeit, daß Gott in der Geschichte präsent ist. Treffend sagte JOHANNES PAUL II. vor den lateinamerikanischen Bischöfen in Puebla: „Unser Gott ist in seinem tiefsten Geheimnis kein einzelner, sondern Familie.“<sup>11</sup> Mit diesem Satz wollte der Papst den *Koinonia*-Charakter hervorheben, der das Wesen des trinitarischen Geheimnisses ausmacht.<sup>12</sup> Der christliche Gott ist ewige und essentielle Gemeinschaft zwischen den göttlichen Drei, Gemeinschaft, die freilich über das innertrinitarische Leben hinausdrängt, sich den Menschen in der Geschichte anvertraut und sie bewegt, sich um Gemeinschaft untereinander wie auch in Familie und Gesellschaft zu bemühen. Menschliche Gesellschaften, die sozialen Beziehungen ihrer Mitglieder untereinander wie auch ihr unersättliches Streben nach Teilhabe, Gemeinschaft und Zusammenleben, alles das haben wir als Impulse zu verstehen, welche von der Dreifaltigkeit in die Geschichte hineingegeben werden, als schwache Widerspiegelungen ihrer inneren Gemeinschaft. Gewiß fehlt es nicht an Spaltung, Klassenkampf und Sünde. Doch gemessen an der Dynamik, welche die Menschen in Richtung auf soziales und geschwisterliches Verhalten treibt, sind sie nicht das letzte Wort. Ein Missionar ist entweder ein kontemplativer und mystischer Mensch, oder er ist überhaupt kein Missionar im echten Sinn des Wortes. Ein wirklicher Evangelisator ist durchdrungen vom Glauben an die konkrete Gegenwart der Dreifaltigkeit in jeder Falte des Gewebes der Geschichte,



unbeschadet allen Schmutzes, den menschliche Bosheit darüber abgelagert hat. In den hoch sozialisierten Formen des Lebens bei den Azteken, in den vielfältigen Gestalten von Nachbarschaftshilfe bei den brasilianischen Indianern wie in dem tiefen Sinn für Gleichheit, den die meisten indianischen Völker in Brasilien haben, nimmt er Sakramente der dreifaltigen *Communio* und Spuren der Gegenwart des Vaters, des Sohnes und des Geistes in der Welt wahr. Der Missionar kommt immer erst nachher. Vorher ist schon der dreifaltige Gott da, der sich unentwegt in Bewußtsein und Gewissen, in Geschichte und Gesellschaft, in Geschehnissen und Bestimmung der Völker offenbart. Deshalb lehrt das II. Vaticanum hinsichtlich des missionarischen Charakters der Kirche: Sie leite „ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes her . . . gemäß dem Plan Gottes des Vaters“ (*Ad Gentes* 2). Die Kirche hat also einen ausgesprochenen trinitarischen Charakter.

In Lateinamerika muß die neue Evangelisierung, dem Anliegen der Bischofskonferenz von Puebla entsprechend, Gemeinschaft, Mitsprache und Teilhabe schaffen, auf der Grundlage jener Kräfte von Gemeinschaft, Mitsprache und Teilhabe, welche die Dreifaltigkeit selbst in den hiesigen Traditionen und Kulturen geweckt hat.<sup>13</sup> Es geht nicht darum, von außen importierte Modelle durchzusetzen, sondern darum, zu potenzieren, was die Dreifaltigkeit und die Menschen im Laufe der Jahrhunderte aufgebaut haben. Eine Evangelisierung, die es nicht fertig bringt, zu dem gewaltigen Entstehensprozeß einer solidarischen, auf Partizipation, auf Gleichheit, Verschiedenheit und Gemeinschaft beruhenden Gesellschaft ihren Beitrag zu leisten, kommt weder ihrem theologischen Auftrag nach, noch dient sie dem dreifaltigen Gott, der im Tun der Menschen anerkannt und bekannt werden will.

### 3. Die Gegenwart des ewigen und inkarnierten Wortes in der Geschichte

Im Johannesevangelium heißt es: „Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt“ (Joh 1,9). Das ewige Wort ist umfassende Offenbarung des Vaters innerhalb und außerhalb des trinitarischen Kreislaufs. Die ganze Schöpfung trägt sein Prägemaß; denn es ist der Archetyp aller geschaffenen Dinge (vgl. Joh 1,3; Kol 1,16; Eph 1,22). Auf der Grundlage dieser neutestamentlichen Aussage entwickelten die Kirchenväter (Justin, Clemens von Alexandrien u. a.) die Lehre von den „Samenkörnern des Wortes“, die in allen Kulturen stecken.<sup>14</sup> Alles, was wahr, weise und vernünftig ist, was Sinn schafft und Zusammenhänge erhellt, hat seinen letzten Ursprung im Sohn und ewigen Wort selbst. Jüngere Dokumente des kirchlichen Lehramtes bestätigen diese Auffassung.<sup>15</sup> Eine moderne Evangelisierung muß den Wert dieser Überlieferung wieder voll zur Geltung bringen. Samenkörner, die man weder als solche anerkannt hat noch hat wachsen lassen, das heißt: die Weisheit der Maya, der Azteken, der Nahuatl, der Inka, der Tupi-Guaraní und anderer Völker wie auch die heiligen Bücher der



mittelamerikanischen Weisen,<sup>16</sup> können in ihrem Wert nicht hoch genug eingeschätzt werden. In allem, was die Religionen an Positivem bieten, haben wir „sozusagen ihre Arme“ zu sehen, „die sie zum Himmel ausstrecken“ (*Evangelii Nuntiandi* 53) – als vom Wort angeregte Antworten auf die Vorgabe der Dreifaltigkeit. In dem Maße, in dem sie „lebendiger Ausdruck der Seele breitester Gruppen“ (EN 53) und Begegnungsformen der Menschen mit Gott und Gottes mit seinen Söhnen und Töchtern sind, eignet ihnen bleibender Wert. Unter dem Gesichtspunkt, daß die Fülle der Offenbarung in Jesus geschehen ist, kann und muß man in ihnen so etwas wie ein Altes Testament sehen. Da das ewige Wort in ihnen wohnt, enthalten sie bereits die Substanz des Neuen Testaments (die Einheit der Offenbarung, so wie sie im Alten wie im Neuen Testament bezeugt ist). Wir haben dafür zu sorgen, daß Indianer und Schwarze die Bibel auf ihre Weise erfahren können. So ist zum Beispiel das Buch Genesis das Ergebnis eines Dialogs zwischen dem monotheistischen Glauben des Judentums und den Schöpfungsmythen des Vorderen Orients, wobei ersterer letztere assimiliert hat. Israel wies nicht einfach ab, was es vorfand, sondern filterte alle Daten im Licht des Glaubens an den einen Schöpfergott. Ähnlich verläuft die Entstehungsgeschichte der biblischen Weisheitsliteratur, die von Ägypten und Mesopotamien beeinflusst ist. Indianer und Schwarze, die auf die Verheißungen Christi setzen, müssen auch ihrerseits eine Synthese zwischen christlichem Glauben und Elementen ihrer Kulturen schaffen dürfen. Das römische Christentum ist der Ertrag einer Begegnung zwischen dem Glauben der Bibel und der Kultur des Diasporajudentums, dem Hellenismus, der römischen Kultur, dem Beitrag der Germanen und modernem Denken. Ebenso läßt sich auch das Entstehen eines lateinamerikanischen, ameridianischen, schwarzen, mestizenhaften und weißen Christentums vorhersehen. Doch zu solch einer Synthese kann es nur dann kommen, wenn wir einen grenzenlosen Glauben auf die Kraft des Evangeliums haben und uns kühn entschlossen die Martyrerkulturen zueigen machen und mit dem Sauerteig des Christentums durchsetzen. Gewiß wird man manches läutern müssen oder auch nicht akzeptieren können, doch die Grundmuster werden von der göttlichen Offenbarung her befruchtet werden. Ohne ihre Identität zu verlieren, werden sie eine Einfärbung bekommen, die das, was das Wort in Zusammenwirken mit den Menschen bereits aufgebaut hat, übernimmt, erhöht und zur Fülle bringt. Nichtchristliche Religionen sind keine Phänomene, die mit dem Christentum nichts zu tun hätten. Sie sind von etwas durchgewirkt, das allerorten am Werk ist: In ihnen wie im Christentum pulsiert das Wort.

Das ewige und universale Wort hat sich inkarniert und partikularisiert in der irdischen Wirklichkeit Jesu von Nazaret. Dabei beinhaltet das Geheimnis der Inkarnation<sup>17</sup> unter anderem drei Dimensionen, die es hervorzuheben gilt. Da haben wir zunächst ohne jeden Zweifel eine ontologische Dimension, die auf dem Konzil von Chalcedon (451) formuliert worden ist: Vermittels der Person des Wortes verbindet sich die göttliche Natur mit einer realen, geschichtlichen, biologischen und kulturbedingten menschlichen Natur. Die Menschheit Jesu ist zugleich auch Teil Gottes. Diese Überlegung sieht ab von



konkreten, konflikträchtigen und eingrenzenden Angaben, innerhalb deren das Geheimnis existiert. Sie will die Tatsache betonen, daß es der menschlichen Natur möglich ist, mit der Gottheit „unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert“ (so die Formulierung des christologischen Dogmas von Chalcedon) zusammenzuleben und eine radikale Einheit zu bilden. Fortan hat die menschliche Natur definitiv die Gewähr, daß sie ihr Ziel erreicht, denn sie fängt an, zur Geschichte des ewigen Sohnes und durch ihn der gesamten Dreieinigkeit zu gehören. Dieses größte Geschehen unseres Glaubens begründet das sogenannte „Gesetz der Inkarnation“. Der Sohn macht sich alles zu eigen, schließt nichts aus (außer der Sünde, weil Sünde eine entartete moralische Beziehung ist; vgl. Hebr 4,15). Diese göttliche Logik inspiriert nun auch die Christen zu einem entsprechenden Verhalten: Wer dem anderen begegnet, muß sich seiner voll und ganz annehmen und zulassen, daß von innen her eine Synthese zwischen seiner Kultur und der christlichen Botschaft reift. Wie der Sohn, als er die Existenzform als Mensch annahm, ja zu ihr sagte, so haben sich analog dazu auch Mission und Evangelisierung zu gestalten. Es geht darum, Zapoteken mit den Zapoteken, Tukanos mit den Tukanos und Aymara mit den Aymara zu werden. Im Lichte des Geheimnisses der Inkarnation kann man sagen: Eine Kultur kann voll und ganz ihre Identität bewahren und zugleich das christliche Geheimnis in sich aufnehmen, ohne daß irgendetwas gespalten oder verwischt würde. Mit anderen Worten: Jedes Volk muß Volk Gottes sein können, ohne daß es der kulturellen Vermittlung jenes Volkes bedürfte, das als erstes die Erfahrung machte, von Gott geliebt zu werden, und mithin zum Volk Gottes, das heißt: zum jüdisch-christlichen Volk, wurde.

Zweitens macht es die Inkarnation möglich, die vermeintliche Unversöhnbarkeit zwischen Transzendenz und Immanenz zu überwinden. Bekanntlich stammt das Kategorienpaar aus der griechischen Philosophie und hat maßgeblich christliches Denken geprägt. Für das Verständnis des Neuen am Christentum stellt es ein schweres Risiko dar. Denn einmal droht Spiritualisierung und das andere Mal Säkularisierung. Entweder wird der Glaube von der Transzendenz her verstanden, und dann verliert die Immanenz ihr Gewicht, und das Christentum geriert sich als geschichtsloses Phänomen, das über den realen Abläufen schwebt und für den Alltag ohne Belang ist. Oder aber der Glaube artikuliert sich von der Immanenz her, und dann scheint die Transzendenz überflüssig zu sein, und das Christentum rutscht womöglich in Säkularismus ab und entpuppt sich primär als religiöse Macht, die massiv in Politik und weltliche Geschäfte eingreift. Dagegen verweist die Inkarnation darauf, daß Transzendenz im Rahmen von Immanenz gedacht sein will. Daraus resultieren die Transparenz der Immanenz und die Vergeschichtlichung der Transzendenz. Die Transparenz verbindet das eine mit dem anderen, ohne daß deren jeweilige Besonderheit beeinträchtigt würde, analog dazu, wie in Jesus auch die göttliche und die menschliche Natur ohne Vermischung und Trennung immer miteinander verbunden sind.

Bezogen auf das Thema, das uns hier beschäftigt, heißt das: Evangelisierung hat die vom Glauben angerührte Welt durchsichtig zu machen. Der



Preis dieser Transparenz sind Reinigung und Läuterung jedes einzelnen Datums, das dadurch jedoch weder verloren gehen noch verdrängt werden darf. Der Indianer darf, wenn er die Botschaft des Christentums annimmt, seine indianische Sensibilität nicht verlieren. Nein, er wird sich noch radikaler als Indianer fühlen müssen und den christlichen Glauben als Potenzierung seines Indianerseins empfinden. Das mag, als Herausforderung, utopisch anmuten. Trotzdem hat in der Geschichte eines jeden Volkes der Weg des Evangeliums in Richtung dieser Utopie zu führen.

Das dritte Element, das dem Geheimnis der Inkarnation innewohnt, ist die Form, in der es in Geschichte und Gesellschaft zum Ausdruck kommt. Wie hat Jesus von Nazaret konkret seine göttliche Sohnschaft gelebt, und unter welchen materiellen und kulturellen Bedingungen hat er seine evangelisatorische Praxis in die Wege geleitet? Anhand solcher Fragen inspirieren sich Christen für ihren Einsatz im Sinne echter Evangelisierung. Nur einige Aspekte möchten wir unterstreichen:

– *Das Evangelium ist stets eine Wirklichkeit voller vitalem und endgültigem Sinn:* Gott mit seiner Macht bleibt Sieger über die zersetzenden Mächte dieser Welt, und die Schöpfung ist integrierender Bestandteil im Plane Gottes (Reich Gottes).<sup>18</sup> Um eine glückliche Formulierung PAULS VI. zu zitieren: Evangelium ist „Verkündigung des befreienden Heils“ (EN 9). Im Evangelium steckt, wie an der Praxis Jesu abzulesen ist, stets auch die Ansage einer großen Hoffnung: „Das Reich Gottes ist nahe“, ja, „das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Mk 1,15; Lk 17,21)! Evangelisieren heißt: eine Botschaft verbreiten, die ihrerseits ein Weltbild und insbesondere ein Verständnis von der endgültigen Bestimmung der Welt beinhaltet. Doch zugleich mit der Botschaft haben wir auch die Zeichen. Dabei handelt es sich um Gesten, die die Wirklichkeit verändern und sichtbar machen, daß die verkündeten Verheißungen nicht mehr bloß Wunsch und Hoffnung sind, sondern daß sie schon anfangen, Wirklichkeit zu werden, und eine neue Geschichte eröffnen. Ohne Zeichen wäre die Botschaft pure Theorie. umgekehrt liefe Evangelisierung nur mit Zeichen und ohne die sie erläuternden Botschaften Gefahr, zu einem System von Hilfsmaßnahmen angesichts menschlicher Bedürfnisse zu werden, die nie ganz befriedigt werden können. Die Zeichen zielen auf etwas Größeres ab: Sie sollen sichtbar machen, daß unter den Bedingungen von Geschichte der letzte Sinn schon dabei ist, Realität zu werden, sich zu antizipieren und konkret zu zeigen. Doch das Konkrete ist lediglich Zeichen für das Große, das erst noch kommen wird. Bei Jesus haben wir stets das eine in Verbindung mit dem anderen: Verkündigung und Zeichen, Botschaft und Praxis.

– *Wenn Jesus evangelisiert, geht er immer von der Wirklichkeit des Volkes aus.* Zunächst einmal ist das Volk von einer großen Hoffnung erfüllt, daß nämlich alle seine Probleme umfassend und endgültig gelöst werden. Dem kommt Jesus mit der Botschaft vom Reich Gottes entgegen; das Reich Gottes ist die größte Utopie überhaupt, die er verkündet: Sämtliche Beziehungen innerhalb der Schöpfung werden radikal verändert, so daß sich Gott als unanfechtbarer Herr, als Urheber des Lebens und volle Realisierung des Menschseins erweist. Sodann wendet er sich den existentiellen Wunden zu, die die Menschen am



meisten spüren und an denen sie am ärgsten leiden: Krankheiten, Diskriminierungen aufgrund von religiösen Vorurteilen, Sklaverei des Legalismus und Kriminalisierung des Lebens durch religiösen Ritualismus. Schon bei seinem ersten Auftreten in der Synagoge von Nazaret (Lk 4,16–19) macht Jesus den unübersehbaren Befreiungscharakter seiner Botschaft deutlich. Und was ist die große Hoffnung des Volkes heute? Das Volk hofft auf eine neue, gerechte Gesellschaft, in der jeder mitreden und mitbestimmen kann. Doch wissen die Menschen auch, daß diese neue soziale Wirklichkeit einzig im Rahmen von etwas Größerem zu haben ist, das sie sich aber nur von Gott schenken lassen können: den neuen Himmel und die neue Erde, einen Menschen mit einem neuen Herzen, der sich mit seinem Ursprung wie mit seinem Ziel, das heißt mit Gott, hat versöhnen lassen. Eine Evangelisierung, die nicht auf die radikalen Hoffnungen der im Heute lebenden Menschen und vor allem der Armen eingeht, wird kaum an die Worte und Taten Jesu anknüpfen und ihnen treu bleiben können.

Darüber hinaus hat Jesus einen scharfen Blick für existentielle Brüche, für Konflikte, welche Menschen entzweien und das soziale Gewebe zerreißen. Hier liegt die Bedeutung der Heilungen, der Hinwendung zu Armen und öffentlichen Sündern wie des ständigen Eintretens für Randexistenzen, die ja gesellschaftliche Nichtse sind. Die Welt ist in den Augen Jesu weder rosarot noch frei von Konflikten. Jesus geht weder auf Distanz zu den einen noch zu den anderen und ist gegenüber der Dramatik des menschlichen Lebens, insbesondere der Ohnmächtigen, nicht gefühllos. Er mischt sich in den Konflikt ein und schlägt sich auf die Seite derer, die an religiösem Druck und an gesellschaftlicher Unterdrückung zu leiden haben. Daß er sich für die Armen entscheidet, resultiert aus der Verbundenheit, die er dem Vater wie seiner Botschaft vom Reich Gottes gegenüber verspürt. Es gibt keinen Schmerz, der ihn nicht berührte, und keinen Hilfeschrei, auf den er nicht einging. Eine Evangelisierung, die die Menschen nicht von (aufgrund von strukturellen und willentlichen Verzerrungen produzierten) geschichtlichen Ängsten befreit, die die Existenz nicht humanisiert und die das Leben nicht durch die Entwicklung einer geschwisterlichen Gemeinschaft (messianischen Gemeinschaft) erleichtert, wird schwerlich beanspruchen können, in der Tradition Jesu zu stehen. Wenn Jesus uns nicht auch von menschlichen Mißständen, an denen wir unsere Sünde spüren, und nicht für höhere Formen der Beziehung zu Gesellschaft, Mitmenschen und Gott befreit, dann ist er nicht der Jesus, der uns im Evangelium entgegentritt, sondern ein Fetisch, den sich Macht- und Herrschaftsinteressen zurechtgebastelt haben und der sich von dorthier leicht manipulieren läßt.

Die Evangelien schildern, daß Jesus das Leben des Volkes kannte: wie gesät wird, wie man ein Gut verwaltet, wie Arbeitslose auf dem Marktplatz herumstehen, wie Brot gebacken wird, wie Weizen und Unkraut zusammen sprießen, wie man Feste feiert, wie es zu Reibereien in der Familie kommt, wie die Trauer über den Verlust des einzigen Sohnes eine Witwe niederbeugt, wie Randexistenzen um Hilfe schreien. Aus allem macht er Stoff für seine Gleichniserzählungen, aus allem weiß er, Lehren zu ziehen. Aber nie



moralisiert er, denn er nimmt die Dinge, wie sie sind, mit all ihren Widersprüchen. Jeder Winkel der menschlichen Seele ist ihm vertraut: Bequemlichkeit und Feigheit, aber auch Mut und Treue bis zum Tod. Eine Evangelisierung, die Glauben und konkretes Leben nicht zusammenbringt und die nicht in der Lage ist, in ihren Diskurs über Gott die vielfältige Dramatik der Existenz einzubauen, ist eine entfremdete Angelegenheit, die für die Geschichte belanglos bleibt. Sie wird kaum etwas zu sagen haben, weil sie nicht ernst nimmt, was für das Leben ernst und wichtig ist.

– *Die kontemplative Sicht Jesu.* Jesus begegnet Gott nicht bloß an den klassischen Orten der Religion (Gebet, Schrift, Tempel, Synagoge usw.). Jesus hat eine kontemplative Sicht der Wirklichkeit. Der Vater wohnt in der Erfahrung der Menschen und ist in allen Situationen zugegen. Jesus sieht, wie die Lilien auf dem Feld wachsen und die Vögel frei am Himmel fliegen; er weiß, wie sich der Samen in den verschiedenen Arten von Erdreich verhält und wie Feigenbaum und Rebstock wachsen. Doch in diesen weltlichen Realitäten erkennt er, daß das Reich Gottes präsent und die göttliche Vorsehung am Werk ist. Deshalb kann er mit Recht sagen: „Mein Vater ist noch immer am Werk, und auch ich bin am Werk“ (Joh 5,17). Mit anderen Worten: Überall und nicht nur im Gesetz und in den Propheten sieht er, daß Gottes Wille getan bzw. negiert wird. Eine Evangelisierung, die keine Mystik unter dem Volk weckt und die zu keinem kulturellen Element wird, so daß Gott in die Schemata zur Wirklichkeitsdeutung eingeht, wird ihrem Auftrag nicht voll gerecht. Zugegeben: Die erste Evangelisierung setzte unter dem Zeichen der Unterwerfung die bestehende Religiosität fort und brachte es fertig, die Mentalität des Volkes nachhaltig im Sinne der göttlichen Vorsehung, der Gegenwart Gottes im Leiden, des Schutzes durch die Jungfrau Maria und der Begleitung durch die Heiligen zu vermitteln. Doch fehlt an dieser Evangelisierung die Verbindung zwischen Mystik und Politik, zwischen Gebet und ethischem Bemühen um Gerechtigkeit.

– *Die Armen sind die ersten Adressaten.* Nirgends grenzt Jesus die Gültigkeit seiner Botschaft ein. Seine Verkündigung hat mit der Bestimmung der Menschen in Jetzt- und Endzeit zu tun. Dessen unbeschadet setzt er stets mit den Bedürftigen und Armen ein.<sup>19</sup> Nur so, ausgehend von den Kleinen, bewahrt seine Botschaft ihre reale Universalität. Ließe sie die Armen außer acht und hätte allein die religiösen oder gesellschaftlichen Eliten im Auge, hätte sie lediglich regionale Bedeutung. Wo Menschen leiden, kann niemand gleichgültig bleiben. Deshalb sind die Leidenden Träger universaler Anliegen: Leben für alle, Gerechtigkeit für alle, Recht für alle. Daß Jesus für die Armen optiert, bedeutet, daß er der Armut den Kampf ansagt und die herausragende Würde der Person des Armen betont. Mit seiner Option bringt er folglich zum Ausdruck, daß die Menschen sowohl von der Armut als auch vom Reichtum befreit zu werden und daß der Messias wie auch seine Gefolgsleute Gerechtigkeit zu schaffen haben. Allein aus dem Blickwinkel der Armen gibt sich die Verkündigung Jesu als Frohe Botschaft zu erkennen; denn sie setzt ja der Ermattung und der Schutzlosigkeit, in der sich die Armen befinden, ein Ende. Die messianische Ansage Jesu beinhaltet das Ideal einer geschwister-



lichen und freien Gesellschaft, in der alle gleich sind, als Zeichen dafür, daß das Reich Gottes in der Geschichte bereits angebrochen ist. Eine Evangelisierung, die sich nicht direkt den Armen zuwendet und sie nicht in der Hoffnung auf eine neue und alternative Gesellschaft bekräftigt, eine Evangelisierung, die sich nicht die Sache der Armen, ihre Kämpfe und ihr Leben angelegen sein läßt, verliert an christlicher Dichte und verrät den historischen Jesus, der als armer Mensch durch diese Welt gegangen ist, sich mit den Armen identifiziert und sie zu seinen Statthaltern im entscheidenden Augenblick der Geschichte gemacht hat – beim endgültigen Gericht, wenn sich das Schicksal der Menschen wie der Schöpfung entscheidet. Im Verständnis des Matthäus sind die Armen nicht nur Adressaten der Frohen Botschaft Jesu, sondern auch ihr Inhalt.<sup>20</sup> Als Armer und nicht, weil er gut wäre, ist der Arme Gegenstand der Liebe des Vaters ebenso wie der Option Jesu. Gott als Gott des Lebens und Jesus als Träger von Leben, und zwar von Leben in Fülle (vgl. Joh 10,10), neigen sich zum Armen, dem es an Leben mangelt, zu, wobei sich ihre Gebärde zwangsläufig aus ihrer göttlichen Natur ergibt. Am Armen ist das Wesen Gottes zu erkennen: Unser Gott ist kein Wesen, das mit unserem vielfältigen Elend nicht zu tun hätte, sondern ein Gott, der das Schreien des Unterdrückten hört, ein Gott, der in der Geschichte am Werk ist und hier sein Reich für die Menschen in Freiheit entfaltet. Wie immer Evangelisierung auch aussehen mag, nie darf sie diese Perspektive aufgeben, wenn sie Gott und Jesus, der sich ja als leidender Gottesknecht unter den Armen erwiesen hat, nicht auch aufgeben will.

– *Er-lösung dramatischer Situationen.* Die Frohe Botschaft ist deshalb frohmachend, weil sie in der Lage ist, Sinn zu schaffen, wo die Existenz anscheinend gescheitert ist. Jedesmal wenn sich Jesus einer bestimmten Situation gegenüberübersieht, sprengt er sie von innen her auf. Mit mittelmäßigen Lösungen nach Maßgabe des Gesetzes oder der Tradition, gibt er sich nicht zufrieden. Immer ist er für eine Überraschung gut. Er appelliert an die hochherzigen Kräfte im Menschen, wie die Bergpredigt zeigt. Wenn er auf einen Bedürftigen eingeht, dann nicht einfach, um seine Erwartungen zu erfüllen. Gewiß, er heilt ihn, doch verlangt er Glauben und Nachfolge von ihm. Er vergibt ihm seine Sünden, aber sagt ihm auch: „Geh und sündige nicht mehr!“ Natürlich ist das Evangelium eine Vorgabe; nicht alles läßt Jesus gelten; und es gibt konkrete Inhalte im Blick auf den Vater, auf das Reich Gottes, auf das unerläßliche Ja zum Gesandten des Vaters ebenso wie auf die grenzenlose Liebe und Barmherzigkeit. Doch hüllt einen der Kontakt mit Jesus auch in eine Atmosphäre der Befreiung, der Erleichterung und des Wohlbollens. Man sieht wieder mehr Sinn im Leben, kann wieder existentiell hoffen, und Taten und Worte Jesu öffnen einen für die Unendlichkeit. Jesus tritt uns als großer Geschichtenerzähler entgegen, deren Sinn sich aus dem Wortlaut der Geschichten selbst erhellt. Immer schafft er, wie die Linguisten sagen, eine „disclosure situation“ (Robinson), eine Er-lösung der Dramen, ein Licht, das dem Menschen plötzlich aufgeht und ihm wieder Mut macht. In solchen Bekundungen zeigen sich Heil und Erlösung, die Gott mitten im Alltag des Lebens bewirkt. Eine Evangelisierung, die keine Potenzierung an Leben



bringt, die die Menschen nicht aus dem Versinken in ihre existentiellen Ängsten errettet und die nicht zu neuen Gesellschaftsstrukturen im Sinne von mehr Mitwirkung und infolgedessen von Humanisierung führt, verbreitet und aktualisiert kaum die Frohe Botschaft Jesu.

– *Auch die Methode gehört zum Inhalt der Evangelisierung.* Nicht nur die Inhalte und die Atmosphäre machen das Evangelium aus. Auch die Pädagogik, die Jesus anwendet, die Art und Weise, wie er sein Angebot vorträgt und seine Praxis gestaltet, gehört dazu. Jesus baut eine dialogische Struktur auf; niemals zwingt er jemanden nach Art eines Legalisten oder Moralisten, der immer eine autoritäre Struktur hat, etwas auf; vielmehr baut er auf dem auf, was seine Hörer an Wissen schon mitbringen. Nie benutzt er Macht, um das Reich Gottes oder seine Botschaft zu verbreiten. Er bevorzugt Überzeugung und Argumentation, auf der Grundlage des gesunden Menschenverstandes und der tiefsten Bedürfnisse des Menschen. Das Zeugnis seines eigenen Lebens: durchsichtig und nur für die anderen da, so daß er nicht einmal Zeit hat zum Essen und Schlafen, der Mut, mit dem er religiöse Falschheit und die Anmaßung religiöser Machthaber anklagt, die respektvolle und zärtliche Art, mit der er die im Leben Zukurzgekommenen behandelt, alles das bilden Elemente des Evangeliums und laden ein, ihm nachzufolgen. Die Form, wie er mit Versuchungen, wie er mit Konflikten mit seinen ideologischen Gegnern, wie etwa gewissen Stellen zufolge mit den Pharisäern, und wie er mit seinem drohenden gewaltsamen Tod umgeht, ist beispielhaft für Christen. Evangelisierung heute hat sich methodologisch an diesem Verhalten Jesu zu orientieren. Es gehört zum Geheimnis der Inkarnation. Christen haben definitiv auf die Anwendung politischer und kultureller Macht zu verzichten, um angeblich ihre Position zu stärken und sich gegenüber anderen durchzusetzen. Wer so vorgeht, zeigt kein Vertrauen auf die innere Kraft des Evangeliums. Denn er erweckt den Eindruck, das Evangelium sei nicht kraft seiner selbst wahr, sondern nur aufgrund äußeren Drucks von seiten derer, die die Macht haben, Menschen körperlich und geistig in Schemata zu packen und sich zu unterwerfen.

Heute gibt es ganz subtile Formen, an der Strategie der Macht als Werkzeug zur Verbreitung des Evangeliums festzuhalten. Man denke nur an all die Bewegungen in Verbindung mit den herrschenden Klassen wie mit den neuen gesellschaftlichen Subjekten, die über alle nationalen Grenzen hinweg das System der Beherrschung und Marginalisierung der großen Bevölkerungsmehrheiten reproduzieren. Insofern sie sich moderner, leistungsstarker Techniken bedienen, sind sie in der Regel fortschrittlich, konservativ aber, was ihre politischen Vorstellungen anbelangt. Um mit den schweren gesellschaftlichen Fragen fertig zu werden, meinen sie noch immer, auf das alte Bündnis zwischen der institutionellen Kirche und den Entscheidungszentren unserer bürgerlich-liberalen Gesellschaften setzen zu sollen. Dabei mögen sie manches für das Volk und für die Armen tun, aber mit dem Volk bzw. an der Seite der Armen und aus der Perspektive der Unterdrückten bringen sie nichts zustande. So verewigen sie das Abhängigkeitsverhältnis und hindern die Verarmten daran, Subjekte ihrer eigenen Geschichte zu werden.



Wo Jesus von Nazaret evangelisiert, künden sich immer auch Konflikte an.<sup>21</sup> Die Verkündigung der Frohen Botschaft wie die Praxis des Reiches Gottes sind zwangsläufig konfliktträchtig. Wenn Evangelisierung, wie wir sahen, Annahme des anderen (affirmatives Element) voraussetzt, dann setzt sie auch Erlösung (kritisches Element) voraus. Annahme rechtfertigt nicht, was man annimmt, sondern konfrontiert es mit den Forderungen des Reiches, mit der Utopie Gottes. Weder der Kirche noch irgendeiner anderen religiösen Artikulation bleibt verborgen, was an ihr unzulänglich ist. Alle sind eingeladen, das Gegebene und Geleistete in Richtung auf das zu überwinden, was noch getan und was noch verändert werden muß. Umkehr ist das fortwährende Thema, der bleibende Auftrag, für Christen wie für Nichtchristen. Doch heißt Umkehr nicht unbedingt Bekehrung zur Kirche oder zu einer bestimmten Form, in der sich das Evangelium darstellt. Mindestens heißt es das nicht in erster Linie. Wenn dem so wäre, dann könnte es zur Begegnung nur unter der Voraussetzung kommen, daß sich der andere aufgibt und in die Kultur des geltenden, europäisch geprägten Christentums übersiedelt.<sup>22</sup> Das aber hieße Unterwerfung und nicht Umkehr, und so etwas haben wir in Lateinamerika ja lange genug mitgemacht. Wir sagten, Umkehr sei ein fortwährendes Geschehen. Mit anderen Worten: Bekehrung ist ein Prozeß, aus dem sich die Kirche niemals heraustehlen kann, selbst wenn die einzelnen vorgäben, sie hätten dem Herrn ihr Ja schon gegeben und dies durch Taufe und Eintritt in die Gemeinde sichtbar gemacht. Die Kirche muß sich immer zu ihrem Herrn, zu ihrer messianischen Utopie bekehren – ebenso wie zu den anderen, so wie sich auch der Sohn Gottes bekehrt hat, d. h. sich der Welt zugewandt hat und in sie eingetreten ist. Doch bekanntlich tut sich in der Geschichte jeder schwer, irgendetwas Angenehmes aufzugeben. Nur widerwillig versagen wir uns, nehmen dialektisch Neues an und halten uns offen für Gott und für das Neue, das als Impuls des Geistes anbricht. So wissen wir um die Tragödie des Judentums, das sich dem Messias widersetzte und in seine eigenen Hoffnungen einkapselte; und wir gestehen, daß sich der römische Katholizismus gegenüber dem Anruf der großen Kulturen, insbesondere des Ostens, verschloß und daß es ihm bis heute nicht gelungen ist, sie schöpferisch zu durchdringen. Diese Konfliktgeladenheit ist, wie gesagt, struktureller Natur, gehört zu jedem echten Evangelisierungsprozeß dazu und entläßt weder Evangelisator noch Evangelisierten. Eine sachgerechte Missionsstrategie müßte wie folgt aussehen: Der Missionar bekehrt sich zum Indianer bzw. zum Schwarzen, und diese bekehren sich zu Christus. Auf der Grundlage ihrer Hinwendung zu Christus gehen sie ihren Weg. Was dann daraus erwächst, ist eine ekklesiale Gemeinschaft von Indianern, von Tupí-Guaraní-Völkern, von Azteken oder den Nachfahren afrikanischer Sklaven. Auch diese Kirche ist Ausdruck der *Catholica* und eines der vielen möglichen Gesichter der Kirche Christi und des Geistes in der Geschichte. Verweigert die Kirche sich heute solch einem unentwegten Prozeß der Bekehrung zum Evangelium, zum anderen, zu



Christus und zu neuen Formen, in denen das christliche Geheimnis Realität wird, dann werden wir nie eine echte Evangelisierung erleben, die mehr ist, als bloße Ausweitung des ekklesiastischen Systems, und die vom Zwang zu einer neuerlichen, das heißt westlichen und romanisierenden Beschneidung, absieht.

##### 5. Pneumatologische Kriterien für eine neue Evangelisierung

Die Unfähigkeit der Missionare, in den anderen Religionen reguläre Wege der Kulturen zu Gott zu sehen, resultiert zumindest teilweise aus dem, was man Christomonismus nennen könnte: aus einer gewissen Christokratie, aus der Konzentration des gesamten christlichen Geheimnisses auf Christus. Wer Christus sagt, muß ihn immer im Licht des Pneuma verstehen. Treffend heißt es im Konzilsdekret *Ad Gentes*, daß sich der Herr Jesus und der Heilige Geist „beide . . . darin zusammenfinden, das Werk des Heils immer und überall zur Fruchtbarkeit zu bringen“ (Nr. 4). Wie das ewige und präexistente Wort, so ist auch der Geist fortwährend in der Geschichte zugegen und vermittelt den Kräften von Leben und Wachstum ihre Dynamik. Der Geist eröffnet der Kirche neue missionarische Horizonte. Im folgenden sollen einige Elemente der Pneumatologie, die uns bei unserem Bemühen um eine neue befreiende Evangelisierung helfen können, angesprochen werden, wobei wir hier natürlich nicht die gesamte Lehre vom Geist auszubreiten imstande sind.<sup>23</sup>

– *Der Geist ist das Prinzip der lebendigen Transzendenz.* Der Satz soll folgendes Phänomen beschreiben: Alle Kulturen stehen in einer expliziten oder dulden- den Beziehung zur Transzendenz. Weder löst die Geschichte selbst die Fragen, die sie aufwirft, noch findet das Geheimnis des Menschen in sich selbst die überzeugenden Gründe des Lebens. Alle Religionen kennen einen Aufruf zum Unendlichen und alle sprechen sie davon, daß sie die letzte Frage nicht zu beantworten vermögen. In dieser unauslöschlichen Dimension des menschlichen Daseins, seiner ozeanischen Tiefe in seinem grenzenlosen Verlangen nach Gemeinschaft und ewigem Leben offenbart sich der Geist. Im Fortbestand der Religionen auch heute bezeugt sich die Gegenwart des Geistes in den verschiedenen Kulturen.

– *Der Geist sprengt Institutionen und schafft Neues.* Jede Institution, einschließlich der ekklesialen und ekklesiastischen, neigt dazu, sich zu etablieren und zu organisieren im Sinne von institutioneller Macht. Je mehr die Organisation in den Vordergrund tritt, desto mehr läuft der Organismus Gefahr, sich zu verhärten und zu erstarren. Wo sich Neues tut und wo Institutionen gesprengt werden, da ist der Geist am Werk. Da begegnen wir dem Element der Überraschung: es weckt neue Hoffnung und verleiht den Institutionen neuen Sinn. Pneumatisch gesehen, darf sich die Kirche nicht als fertigen oder ein für allemal hochgezogenen Bau betrachten. Solange irgendwelche Kulturen in Ausschnitten oder als ganze noch nicht vom Evangelium berührt worden sind und noch nicht ihre Erfahrung mit dem Christentum gemacht haben, kann man nicht sagen, der Missionsauftrag sei erfüllt. Daß der



römische Katholizismus dem Geist Widerstand leistete, als es darum ging, neue kulturelle Ausdrucksformen für die christliche Botschaft zu entwickeln, ist vielleicht seine größte Sünde in der ganzen Geschichte. Wichtige Kreise neigen dazu, die römisch-katholische Kirche für die volle Verwirklichung dessen zu halten, was Christus gewollt und an messianischen Verheißungen gebracht hat. Doch führt solch eine Einstellung nicht nur zu anmaßendem Triumphalismus, sondern auch zu der Unfähigkeit, Potenzen zur Gestaltwerdung und Möglichkeiten zur Vergeschichtlichung in den verschiedenen Kulturen der Welt wahrzunehmen. So mutet der römische Katholizismus anderen als ein Produkt des Westens an, das im Rahmen der Weltgeschichte mehr und mehr den Eindruck eines Zufallergebnisses weckt (R. Garaudy).

– *Der Geist ist das Prinzip der Aktualisierung und Übersetzung der Botschaft Jesu.* Mutig formuliert das II. Vatikanum als ein „Gesetz aller Evangelisierung“: „Das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch den Ansprüchen der Gebildeten soweit wie möglich anzupassen“ (*Gaudium et Spes* 44; im lateinischen Original: „ut Evangelium tum omnium captui tum sapientium exigentiis, in quantum par erat, aptaret“). Theologisch gesehen, ist der Geist die Kraft, aus der Christen neue Bedeutungen und neue Methoden zur Annäherung zwischen Kultur und christlicher Botschaft finden. Der Auftrag des Geistes vervollständigt die Sendung Jesu. So sagt Jesus über den Geist: „Er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden“ (Joh 16,1); „Er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26). Der Geist wird die Jüngerinnen und Jünger Jesu in die Fülle der Wahrheit einführen (vgl. Joh 16,13–15). Die Wahrheit über Jesus zeigt sich in ihrer Gänze erst in den verschiedenen Übersetzungen, die sie in den unterschiedlichen kulturellen Ausdrucksformen erfährt. Der Geist beläßt die Botschaft des Evangeliums nicht „in jener Zeit“, sondern holt sie in die Gegenwart und versetzt sie in den Stand, neue Möglichkeiten menschlicher und göttlicher Aussagekraft in unserer Zeit zu entfalten. Wer das Evangelium in nur einer Ausdrucksform gelten läßt, verurteilt es zur Mittelmäßigkeit, packt das Geheimnis in das Fassungsvermögen seines Kopfes, verweigert sich gegenüber den Werken, die Gott unter den Völkern tut, und hindert diese daran, zu einer noch ausdrucksstärkeren Fülle im Kontakt mit dem christlichen Geheimnis zu gelangen. Das Werk des Geistes an Pfingsten besteht nicht darin, daß alle ein und dieselbe Sprache sprachen, sondern daß alle in ihren jeweiligen Sprachen die Heilsbotschaft hörten (vgl. Apg 2,11). In Lateinamerika haben wir Christus noch nicht in den Hunderten von Sprachen unserer verschiedenen indianischen Kulturen gehört. Doch ist es nicht damit getan, ihn in den unterschiedlichen Sprachen zu vernehmen. Vielmehr muß seine spezifische Bedeutung auch in verschiedenen Diskursen und Theologien zum Ausdruck kommen.

– *Der Geist als Prinzip der Befreiung der Unterdrückten.* Jesu Werk ist unentwegte Potenzierung von Freiheit. „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17). Freiheit ist ein Geschenk des Geistes für alle, die gegen jede Art von Unterdrückung kämpfen. Aus diesem Grund gilt der Geist als



„Pater pauperum“, als Vater der Armen und Unterdrückten, die im Gefängnis sitzen und sich nach Freiheit sehnen. Der Geist gibt Kraft zum Widerstand und zum Überleben, schenkt Mut zur Befreiung aus Ketten und weckt in Verarmten Kreativität, die ihnen neue Wege auf tut. PAULUS sieht im Geist eine Kraft, die von den Bedingungen der Beschneidung befreit und den unmittelbaren Zugang zu Christus bekräftigt (vgl. Gal 4,6–7; 5,22–25). Müssen wir heute den Geist nicht in allen jenen Evangelisatoren am Werk sehen, die sich mühen, das Neue am Evangelium wieder zum Tragen zu bringen und es zu befreien aus der Gefangenschaft eines falsch verstandenen Römertums, das sich auswirkt wie ein Interdikt nach Art der alten Beschneidung? Die neue Evangelisierung muß ihre Wahrhaftigkeit an dem Vermögen messen lassen, die Unterdrückten wirksam zu befreien und eine amerindianische bzw. afro-latein-amerikanische Kirche zu begründen, die denen, die dort ihren Glauben leben, eine tiefere Vermenschlichung ermöglicht.

Der Geist ist göttliche Phantasie. Nirgends läßt er sich einordnen. Er ist die Mobilität der Kirche, ihr ständiger Aufbruch, ihre Sehnsucht, die sie auf den Wegen der verschiedenen Völker zu neuen Ufern treibt.<sup>24</sup>

#### 6. Ekklesiologische Kriterien für eine neue Evangelisierung

Bevor wir einige ekklesiologische Anhaltspunkte für eine mögliche neue Evangelisierung formulieren, müssen wir uns die Worte Pauls VI. vergegenwärtigen: „Die Kirche (muß) unablässig selbst vernehmen, was sie glauben muß“, und sie „beginnt damit, sich selbst zu evangelisieren“ (*Evangelii Nuntiandi* 15). Die Vielzahl der Fehlleistungen im Laufe der Geschichte wie der offensichtlichen Irrtümer in der Methode der Evangelisierung weltweit und vor allem in Lateinamerika steigern diese Notwendigkeit zu einem unumgänglichen Imperativ. Sollte die Kirche sich nicht in Demut evangelisieren lassen, wiederholte und verewigte sie all die in der Vergangenheit angehäuften Irrtümer. Wer aber soll die Kirche evangelisieren? Zunächst einmal die Christen, und zwar indem sie im kirchlichen Binnenraum ihrem prophetischen Auftrag nachkommen, die vom Evangelium her gestaltete Kreativität entfalten und eine geschwisterliche Gemeinde schaffen, in der jeder seine Pflichten und Rechte hat. Aber die Kirche muß sich auch von der Gesellschaft evangelisieren lassen, und zwar dadurch, daß sie es lernt, toleranter zu sein und sich für unterschiedliche Formen von Partizipation öffnet. Weiterhin hat sie sich, einer Empfehlung der Bischofskonferenz von Puebla (1979) zufolge (Nr. 1147), von den Armen evangelisierten zu lassen, weil gerade diese evangelische Werte an den Tag legen und praktizieren und dadurch der Kirche helfen, ärmer zu werden und sich noch mehr für Gerechtigkeit und gesellschaftliche Veränderung einzusetzen, mit denen sie bereits begonnen haben. Schließlich muß sich die Kirche von Indianern, Schwarzen und allen anderen evangelisieren lassen, die anders sind als sie, insofern diese alle zutiefst menschliche und religiöse Dimensionen leben, die von der Gegenwart Gottes unter ihnen zeugen.



Sodann muß die neue Evangelisierung das Ziel haben, Glaubensgemeinschaften entstehen zu lassen. Es ist nicht damit getan: „Rette deine Seele!“ in die Welt zu rufen. Evangelisierung zielt zwar auf ein je persönliches Ja zur Ansage des Christentums ab, aber auch darauf, daß der Glaube in einer Gemeinschaft zum Ausdruck kommt. Eine Realdefinition von Kirche, die am nächsten an die Sache herankommt, besagt, Kirche sei *Gemeinschaft des Glaubens*, das heißt: eine Gemeinschaft, die dank dem Glauben an einen Gott entstehe, der seinen Sohn gesandt habe, um uns menschlich zu erfüllen und von unseren Verkehrtheiten zu erlösen, in der Kraft des Geistes von Leben und Freiheit. Beim Evangelisieren geht es nicht um den Menschen als Einzelperson, sondern als Person in einem sozialen und kommunitären Beziehungsgeflecht. Wo Evangelisierung nicht zur Gemeindebildung führt, hat sie das ihr innewohnende Ziel nicht erreicht. Doch wenn wir von Glaubensgemeinschaft sprechen, meinen wir keine bestimmte Gestalt von sozialem Gebilde. Uns geht es um unterschiedliche Formen von Zusammenleben, will sagen: um einen Geist, der in ihnen allen steckt; die kulturelle Ausprägung kann dabei so oder so sein; nur müssen sie durch eine gewisse Unmittelbarkeit in den Beziehungen, durch Austausch und Gemeinsamkeit des Lebens, der Probleme und der Lösungen gekennzeichnet sein.<sup>25</sup> Die neue Evangelisierung wird nur dann neu sein, wenn sie ein Christentum in Gemeinschaften und Gemeinden schafft – und nicht ein Christentum nach Art der Massengesellschaft mit anonymen und asymmetrischen Bezügen und mit starrer innerkirchlicher Arbeitsteilung (hier die Kleriker, dort die Laien).

In dieser Gemeinschaft wird – als wesentlicher Teil der Kirche – der Glaube *gefeiert*. Kennzeichen dieser Feiern muß das Gedächtnis der Gründungsgesten sein; diese vermitteln die Gegenwart Christi und seines Geistes, kommen aber in Symbolen, materiellen Elementen und Riten zum Ausdruck, die der jeweiligen kulturellen Umwelt entlehnt sind. Hier gilt es, was Freiheit und Schöpfungskraft anbelangt, alle Konsequenzen zu ziehen, soweit eine gesunde Sakramenten- und Liturgietheologie sie nur gestatten und soweit sie das Gebot des „*salva substantia sacramenti*“ nicht verletzen. Aber die „*substantia*“ hat es weniger mit der Materialität der Zeichen zu tun als mit der Bedeutung, die diesen von Christus beigemessen wurde und die er mit Elementen aus seiner jüdischen Kultur zum Ausdruck brachte. Hier tut sich ein noch lange nicht ausgebeutetes Feld auf, auf dem Riten erprobt und in eine Gestalt gebracht werden können, die von den Mitgliedern der zum christlichen Glauben gelangten Kulturen selbst zu entwickeln sind.

Jede Gemeinde, die den Glauben feiert, muß auch eine *Lebens-, Dienst- und Aufgabengemeinschaft* sein. Diese Struktur ist grundlegend für die Kirchlichkeit einer Gemeinde. Gemeinschaft bedeutet unter anderem auch Erfahrungsaustausch, gemeinsames Umgehen mit allen Belangen der Gemeinde und gemeinsames Bemühen um das Gemeinwohl. *Communio* kann es nur dann geben, wenn sich die Mitglieder wirklich als gleich und als Brüder und Schwestern untereinander betrachten. Aber nicht alle machen alles. Jeder hat seine Aufgabe. Doch werden die einzelnen Aufgaben mit der gleichen Aufmerksamkeit bedacht und für gleich wertvoll erachtet, ohne Diskriminie-



rung und Beiseiteschieben. Deshalb können die verschiedenen Aufgaben und Dienste in der Gemeinde, in Funktion der Bedürfnisse der Gemeinschaften und der kulturellen Formationen eines jeden Volkes, flexibel gehandhabt werden. Natürlich gibt es Ämter, die entsprechend den strukturellen Notwendigkeiten der Gemeinde wie des Glaubens, ständig und bleibend sind, wie Verkündigung, Sakramentspendung und die für Koordination und Inspiration notwendigen Stellen. Aber es gibt auch andere Ausdrucksformen, die mit der typischen Sensibilität der jeweiligen Völker zu tun haben. Eine Evangelisierung, die den anderen akzeptiert und ihm Raum gewährt, damit er andersartige Formen kirchlicher Organisation entwickelt, kann als neue Evangelisierung gelten und ist keine Missionierung mehr, die bloß die institutionellen Typen reproduziert, welche ihr der europäische Katholizismus aus seiner Entstehungsgeschichte her anbietet. Vielgestaltigkeit ist doch eher ein Zeichen für Reichtum in Einheit als eine Bedrohung für die Einheit. Zu erwähnen ist hier freilich, daß allein die Einrichtungen, die aus dem Geist des Volkes erwachsen, und die Formulierungen, die seine kulturelle Mentalität darstellen und nicht bloß von oben nach unten Auswendiggelerntes wiederholen, evangelisatorisch im wahren Sinn genannt werden können.

Schließlich hat jede kirchliche Gemeinde den Auftrag, *anderen zu dienen*. Das ist ihre Sendung. Die Mission der Kirche leitet sich von der Mission Christi ab: Leben zu bringen, und zwar Leben in Fülle (vgl. Joh 10,10). Eine Begegnung mit dem Evangelium, die nicht zur Intensivierung von Sinn, zur Ausweitung von Lebensdynamik und zur Vertiefung sozialer Beziehungen, bis hin zur Höchstform von Beziehungen, nämlich zur Beziehung zu Gott, führt, bringt nichts. Was Wort und Geist schon in der Geschichte bewirkt haben, wird vielmehr weithin zunichte gemacht. Ja, man kann sagen, daß an nicht wenigen Stellen Lateinamerikas die Ankunft der Missionare in gewissem Sinn den Advent der traurigen Nachricht von Krankheit, Ausbeutung, Unterwerfung und Tod bedeutete. So kann der Gott des Lebens als Gottheit des Todes angesehen und abgelehnt werden, wie Pajés und weise Indianer es da und dort auch anklagend tun.<sup>26</sup> Bei den schwarzen und amerindianischen Völkern hat die Kirche aufgrund der politischen und gesellschaftlichen Umstände, unter denen die Evangelisierung erfolgte, ein gut Stück ihrer evangelisatorischen Glaubwürdigkeit verloren. Mit einiger Sicherheit kann man sagen: Jede Evangelisierung, die nicht aus einer mystischen Sicht und in Respekt vor der ersten Evangelisierung durch Geist und Wort in den Herzen der Menschen und Kulturen geschieht, ist zum Scheitern verurteilt und schafft nur ein Gegenevangelium. Daß solch ein Prozeß echter Evangelisierung durch die Evangelisierten selbst (die also diejenigen evangelisieren, durch die sie zuvor selber evangelisiert worden sind) möglich ist und Leben schafft, kann man an den Kleinen Schwestern Jesu (Charles de Foucauld) sehen, die bei den Tapirapé-Indianern im brasilianischen Bundesstaat Mato Grosso leben.<sup>27</sup>

In Lateinamerika werden wir nur dann eine neue Evangelisierung haben, die nicht bloß Unterwerfung und Kolonialprojekt fortführt, wenn sie bei den Armen einsetzt und auf deren Leben, Anliegen und Kämpfe eingeht. In der



Begegnung mit den Kleinen, die ja die Mehrheit in unserem Volk sind, erweist das Evangelium seine befreiende Kraft. Für den Fall, daß es hier keine Befreiung schafft, ist es weder das Evangelium Jesu, noch darf es legitimerweise sein Vorhaben verfolgen, in die Kultur des anderen vorzustößen. Das Kernstück der Bischofsbeschlüsse von Puebla besteht in der *Option der Kirche für die Armen*. Damit hat die Kirche die richtige Tür geöffnet zum menschen-nahen Dienst am Leben derer, die Leben brauchen und die sich nach ewigem Leben sehnen.

Mit welchen Methoden und Strategien läßt sich solch eine Evangelisierung durchführen? Eine angemessene Antwort auf diese Frage finde ich in Form und Inhalt der Muttergotteserscheinung von Guadalupe, die stattfand, als das Evangelium gerade erst unseren Erdteil berührt hatte. In Guadalupe haben wir einen Modellfall echter Evangelisierung, aus dem die Kirchen noch nicht in hinreichendem Maße die Lektion gezogen haben. Worum geht es?<sup>28</sup>

### *7. Die befreiende Methode von Guadalupe: das amerindianische Evangelium*

Um zu verstehen, worin das Neue an der Evangelisierungsmethode Unserer Lieben Frau von Guadalupe besteht, müssen wir einen Blick werfen auf die Situation gesellschaftlicher und geschichtlicher Auflösung, in die die Zivilisation der Azteken unter der Herrschaft der Spanier geraten war. Einige Daten dazu: Als am 22. April 1519 HERNÁN CORTÉS an der Spitze von sechshundert Soldaten, sechzehn Pferden und ein paar Artilleriekanonen an der Küste Mexikos landet, beginnt der lange Karfreitag von Todeskampf und Sterben der mexikanischen Kultur. Nach einer langen Belagerung fällt am 13. August 1521 Tenochtitlan, die Hauptstadt der Azteken. Schätzungen zufolge sind 240 000 Krieger gefallen. In einem anonymen Schreiben von Tlaltelolco (um 1528 in der Nahuatl-Sprache verfaßt) wird das grausige Bild geschildert: „Auf den Wegen liegen zerbrochene Speere, die Haare sind zerzaust, abgedeckt die Häuser, in Flammen stehen ihre Mauern. Würmer überall auf Straßen und Plätzen, und die Wände sind bespritzt mit zerschlagenen Hirnen . . . Gras voll von Salpeter haben wir gekaut, Lehmklumpen, Eidechsen, Mäuse, staubige Erde und überdies Würmer.“<sup>29</sup> Der religiösen Vorstellung der Azteken zufolge betrifft die Niederlage auch die Gottheiten, die für die Indianer stets männlich und weiblich sind. Ein trauriges Lied aus dem Jahre 1523 gibt zu: „Weint, meine Freunde; begreift, daß wir mit diesen Ereignissen die mexikanische Nation verloren haben. Das Wasser ist sauer geworden, und sauer geworden ist das Essen. Das hat der Spender des Lebens in Tlaltelolco gemacht.“<sup>30</sup> In dem berühmten Dialog der zwölf Apostel (der ersten Missionare, Franziskaner, die 1524 nach Mexiko kamen) mit den Weisen der Azteken im Jahre 1525 heißt es eindeutig: „Wie weit muß es denn noch kommen? Wir sind einfache Leute, vergänglich und sterblich, laßt uns also sterben, laßt uns zugrunde gehen, weil unsere Götter ja auch schon tot sind.“<sup>31</sup> Dies ist die Situation: Agonie, Verzweiflung und Sterben der aztekischen Nation. Da erscheint am 9. Dezember 1531 (zehn Jahre nach der



Niederlage von Motecuhzoma) Unsere Liebe Frau auf dem Berg Tepeyac, am Rande der Hauptstadt, auf dem *Tonantzin*, wo „ehrwürdige Mutter“, verehrt wurde. Sie erscheint Juan Diego, einem Azteken-Indianer, der zum Katechismusunterricht in Tlaltelolco unterwegs ist. Wir brauchen hier nicht alle Einzelheiten der Erscheinung, der Botschaft der Mutter Gottes an Bischof JUAN DE ZUMÁRRAGA oder des Baus der Kirche in Tepeyac, die Maria geweiht ist, zu beschreiben. Wir möchten nur einige Elemente herausgreifen, die uns unter dem Gesichtspunkt unseres Themas interessieren: Der Evangelisierung als Methode der Begegnung zwischen Kultur und Evangelium.

Zunächst einmal hat Maria bei der Erscheinung das Gesicht einer Mestizin. Offensichtlich soll dadurch die Begegnung zwischen Spaniern und Indianern versinnbildet werden. Trotzdem liegt der Akzent auf dem indianischen Beitrag, weil Maria ja einem Indianer erscheint und sich der Symbole seiner Kultur bedient.<sup>32</sup>

Sodann: Sie spricht nicht spanisch, sondern nahuatl, die Sprache der Azteken. Auch was die Gottesbezeichnung anbelangt, bedient sie sich der religiösen Begriffe der Azteken: „Ich bin die Mutter des wahrsten Gottes, durch den alles lebt, des Schöpfers der Menschen, Herrn des Nahen und des Unmittelbaren, Herrn des Himmels und der Erde.“ Bei ihren Erscheinungen verbindet sich Männliches (Sonne) und Weibliches (Mond und Sterne), wie es die Azteken taten, für welche die Gottheiten immer männlich und weiblich waren. MARIA ROJAS hat nachgewiesen, daß in der alten Aztekenreligion der Ausdruck „Mutter Gottes“ oder „Unserer Mutter“ den weiblichen Aspekt der Gottheit, Gott mit mütterlichem Antlitz zum Ausdruck bringt.<sup>33</sup> In der Tat steht die Jungfrau-Mutter von Guadalupe bei ihren Erscheinungen vor der Sonne, deren Strahlen sie von allen Seiten umgeben. Zu ihren Füßen liegt der Mond. Die Sterne auf ihrem Mantel entsprechen einigen zufolge dem Sternenhimmel der Tage, an denen sie auf dem Tepeyac-Hügel erschien. Sonne und Mond waren die großen Gottheiten der Azteken. Maria vereint beide in sich. Ihr Kleid hat die Farbe Huitzilopochtli, des höchsten Gottes, des Gottes des Lebens. Blaßrot ist ihr Kleid, wie auch der Osten rötlich ist, in dem er jeden Morgen nach den tödlichen Gefahren der Nacht siegreich geborgen wird. JUAN DIEGO versteht die Farbe sogleich als Farbe des Blutes, das die Azteken jeden Tag aufs neue zum Opfer darbringen, um so die Sonne am Leben zu halten, damit sie allen lebenden Wesen Leben spendet. Die Blüten, die das Kleid schmücken, sind von Blumen von Tepeyac, wo die Muttergöttin verehrt wird. Der Mantel ist blau-grün, wobei Blau die Farbe der Himmelgottheit und Grün die der Gottheit der Erde samt ihrer Fruchtbarkeit ist. Nur der König und die Gottheit dürfen bei den Azteken zusammen die beiden Farben tragen. Maria ist schwanger – und zeigt die Symbole, welche Aztekenfrauen über dem Bauch trugen: zwei schwarze herabfallende Bänder. Darunter ein kleines Indianerkreuz (quincunce), das für Azteken den Schnittpunkt des Weges der Menschen mit dem der Götter bedeutet. Es sieht aus wie eine Rose mit vier Blütenblättern (Weg der Menschen), die durch einen inneren Kreis (Weg der Götter) zusammengehalten werden. Das kleine Kreuz, welches das Grundsymbol der aztekischen



Kultur war, ruht auf Marias Leib, als wollte es sagen: Was Maria da in ihrem Schoß trägt und zur Welt bringen wird, ist die Begegnung zwischen Gott und den Menschen: Jesus. Andererseits ist an Marias Hals, mitten auf dem Kragen des Gewandes, das christliche Kreuz zu erkennen. Hier könnte die Botschaft lauten: Ganz in die Kultur der Azteken eingegangen, bleibt sie gleichwohl die Mutter des Sohnes, der für unsere Befreiung am Kreuz starb. Der Engel mit den typischen Flügeln eines Vogels aus den mexikanischen Tropen (tzintzican) trägt die jungfräuliche Mutter und soll die göttliche Herkunft der Erscheinenden bedeuten. Darüber hinaus wurde nach dem Kalender der Azteken (vgl. den berühmten Sonnenstein) jede wichtige Epoche durch ein himmlisches Wesen eröffnet. So bedeutet Maria die neue Heilszeit, dank Jesu und dem Geist, der Jesus aus dem Schoß Marias geboren werden läßt. Hier trägt sie beide: den ewigen Sohn, der sich in ihrem Schoß befindet, und den Geist, der ihm durch Maria eine menschliche Existenz schafft.

Wem erscheint Maria? Keinem Spanier und auch keinem Vertreter der institutionellen Kirche, sondern einem an den Rand gedrängten Indianer. Gleich zu Beginn ihrer Begegnung mit JUAN DIEGO sagt sie ihm: „Juanito, mein Sohn, man müßte sich mit großem Respekt behandeln, stattdessen drängen sie dich beiseite. Wohin bist du unterwegs?“ Die Eroberer traten den Azteken gegenüber mit äußerster Härte auf. JUAN DIEGO hatte das negative Bild, das sich die Spanier von den Indianern gebildet hatten, verinnerlicht. So sieht er sich als „armen, kleinen Indianer“, als dummen Bauer, als verachtenswerten Tölpel, als verdorrtes Blatt am Baum („soy mecapal, soy parihuela, soy cola, soy ala, un indito“). Maria will anders als im aristokratischen und feudalen europäischen Christentum, wo sie „Notre Dame“, „Nuestra Señora“, „Nossa Senhora“ usf. heißt, in Lateinamerika genannt werden: „Niña“ (Mädchen), „Virgencita“ (kleine, liebe Jungfrau), „Muchachita“ (ausgesprochen liebenswürdige Bezeichnung für: kleines Mädchen), „Hija mía menor“ (meine kleine Tochter), „Señora“ (Herrin, aber auch: Hausfrau, Amme . . .), „madrecita“ (Mütterchen) oder „la madre compasiva del pueblo“ (Mutter, die Mitleid mit dem Volk hat). Die schlüpft in die gefühlsmäßige und sprachliche Welt des Volkes und der Armen. Denn sie hat sich für die verarmten und entwürdigten Indianer entschieden und wohnt am Rande und nicht im Mittelpunkt des Geschehens.<sup>34</sup> Maria spricht nicht aus dem Palast von Bischof ZUMÁRRAGA in der Hauptstadt heraus, der immerhin aus Materialien von zertrümmerten Pyramiden gebaut worden ist; Maria spricht an einer namenlosen Stelle am Rande der Gesellschaft: Tepeyac. Sie sucht sich JUAN DIEGO aus, den sie liebevoll „Juanito“ (kleinen Johannes), „Dieguito“ (kleinen Jakob) oder „pobre indito“ (armen, kleinen Indianer) nennt. Der Eingeborene, den sich die Eroberer unterworfen haben, soll den Bischof im Zentrum evangelisieren. JUAN geht, aber wendet keine Gewalt an, wie es die Spanier gegenüber den Azteken getan haben. Sein Mittel ist das Wort der Überzeugung und sind schließlich Blumen, die er in seinem Poncho mitbringt und dem Bischof zu Füßen legt. Der evangelisatorische Auftrag JUAN DIEGOS erinnert an das, was die Bischofsversammlung von Puebla (1979) zum „evangelisatorischen Potential der Armen“ sagt (Nr. 1147). Die Botschaft Marias an den Bischof setzt



voraus, daß der Mittelpunkt an den Rand verlagert wird; ausgerechnet in Tepeyac soll nämlich ein Gotteshaus gebaut werden, und dort will die Mutter Gottes „den Leuten Gott zu erkennen geben, mit meiner ganzen persönlichen Liebe, mit meinem mitleidsvollen Blick, mit meiner Hilfe und meiner rettenden Hand; denn ich bin in der Tat eure barmherzige Mutter“. Maria sagt auch, was ihr Auftrag gegenüber den Armen ist: „Hier will ich eure Klagen anhören und zu euch kommen, um für eure Leiden und Schmerzen Abhilfe zu bringen.“ Die Erscheinung Marias, verbunden mit der Tatsache, daß sie JUAN DIEGO einen Auftrag gibt, den der Bischof der Unterdrücker ausführen soll, fördern einen neuen Sinn von Evangelisierung zutage. Hier geht es nicht mehr um institutionelle Evangelisierung durch Machtinhaber für Indiander und auf Indianer herab. Diese Evangelisierung wird vielmehr von den Armen getragen, ist aber für alle offen. Aus der Perspektive der Macht sind Eingeborene unwissend und inaktiv. Auf der Schiene der Evangelisierung sollen ihnen Inhalte vermittelt werden; so wären sie Objekte, an denen andere handeln. Indianer wären demnach das Echo dessen, was andere sagen. Aus diesem Grund müßten sie dazu gebracht werden, christlich zu handeln und christlich zu leben. Dagegen betrifft eine Evangelisierung, die vom armen Volk ausgeht, alle, wie Maria von Guadalupe zeigt. Sowohl JUAN DIEGO als auch Bischof ZUMÁRRAGA haben die Botschaft der Jungfrau zu vernehmen, sich an einen anderen Ort begeben und ihre Aufmerksamkeit den Armen zu schenken, die Maria trösten will. In diesem Fall dient Evangelisierung nicht mehr der Expansion des ekklesiastischen Systems, sondern schafft Gemeinschaften bzw. Gemeinden um eine Botschaft herum. Alle werden von Maria aufgerufen, das Zentrum in Tenochtitlan-Tlaltelolco zu verlassen und an die Peripherie in Tepeyac zu gehen. Bei diesem Marsch können die betroffenen Menschen wie Institutionen eine abrahamitische Erfahrung machen und sich evangelisieren lassen, indem sie mit den Armen zusammenleben und eine Frohe Botschaft von Leben und Heil für sie entwickeln. Interessant ist dabei die Gestalt des Onkels von JUAN DIEGO, JUAN BERNARDINO. Dieser ist krank und vom Tod gezeichnet. Die Jungfrau von Guadalupe heilt ihn. Bekanntlich stellt in der Kultur der Azteken der Onkel eine hochgeachtete Gestalt dar. Sein Erbgut fällt nicht an die Kinder, sondern an die Enkel. Der Onkel versinnbildlicht die Nation. Wenn also der Onkel krank daniederliegt, dann ist es um die ganze aztekische Nation nicht gut bestellt. Doch mit Hilfe der Mutter Gottes von Guadalupe kommt er wieder auf die Beine und steht wieder auf. Gemeint ist mithin, daß Maria der indianischen Kultur die Frohe Botschaft, das Indianerevangelium der Befreiung bringt. Azteken verstehen sofort, was mit der Jungfrau und Mutter, mit den Symbolen, mit so wichtigen Gestalten wie JUAN DIEGO und Onkel JUAN BERNARDINO gesagt werden soll. In Massen bekehren sie sich. Die Hoffnungen des Volkes stehen wieder auf. Die Gottheiten sind nicht gestorben. In der Gestalt der jungfräulichen Mutter von Tepeyac sind jetzt Rettung, Widerstandskraft und Mut zur Befreiung gekommen.

Wir können zusammenfassen: Die lateinamerikanische Kirche muß erst noch die Lektion von Guadalupe lernen. Mit einer rein pietistischen und ekklesiastischen Interpretation kommt sie nicht weiter. Alle Aspekte muß sie



in den Blick nehmen. Die Lehre, die es zu ziehen gilt, lautet: Man kann voll Azteke und zugleich auch voll Christ sein. Maria zeigt es. Nun kommt es darauf an, Guadalupe methodisch-kreativ fortzusetzen. Nur so werden wir zu einer Evangelisierung kommen, die unter dem Zeichen der Befreiung steht und die uns auf unserem Erdteil eine amerindianische katholische Kirche bringen wird.

(Übersetzung aus dem Portugiesischen von Horst Goldstein)

<sup>1</sup> Vgl. J. M. DE PAIVA, *Colonização e catequese*, São Paulo 1982, bes. 41–36.

<sup>2</sup> JOSÉ DE ANCHIETA S.J. (1534–1591): Mitbegründer der Stadt São Paulo; Verfasser der ersten Guaraní-Grammatik und eines Katechismus in derselben Indianersprache; 1578–1586 Provinzial in Salvador da Bahia; gilt als Gründer der brasilianischen Kirche; 1980 selig gesprochen (Anm. des Übersetzers). Das Zitat stammt aus: *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, São Paulo 1954, Bd. 2, 82.

<sup>3</sup> DERS., aaO. Bd. 2, 476.

<sup>4</sup> S. LEITE, *Novas Cartas jesuíticas*, Rio de Janeiro 1940, 164.

<sup>5</sup> J. DE ANCHIETA, *Cartas, Informações, Fragmentos históricos e Sermões do Pe. Joseph de Anchieta*, Rio de Janeiro 1933, 179.

<sup>6</sup> Vgl. J. HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier <sup>3</sup>1972.

<sup>7</sup> *Pajé*: In der Tupi-Sprache, geistiger Anführer der Indianer – eine Mischung aus Priester, Prophet und Medizinmann (Anm. des Übersetzers).

<sup>8</sup> Vgl. die Texte bei: M. DA NÓBREGA, *Cartas do Brasil de mais escritos*, Coimbra 1955, 56. Siehe auch: L. F. BAETA NEVES, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios. Colonialismo e repressão cultural*, Rio de Janeiro 1978, 93f.

<sup>9</sup> Vgl. J. B. LESSÊGUE, *La longa marcha de las Casas*, Lima 1974, 363f.385f.

<sup>10</sup> Vgl. E. DUSSEL, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, Salamanca 1978.

<sup>11</sup> JOHANNES PAUL II., *Predigten und Ansprache von Papst Johannes Paul II. bei seiner Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko, 26. Jan. bis 4. Febr. 79*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, D-5300 Bonn 1979; hier: Homilie beim Gottesdienst im Seminar Palafoxiano in Puebla am 28. 1. 1979, Nr. 6, S. 45.

<sup>12</sup> Vgl. L. BOFF, *Der dreieinige Gott* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987, 145–179.

<sup>13</sup> Vgl. dazu den entsprechenden Text der Bischofsversammlung von Puebla (*Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, D-5300 Bonn 1979) Nr. 212: „Christus offenbart uns, daß das göttliche Leben die dreifaltige Gemeinschaft ist. Vater, Sohn und Geist leben in einer vollendeten Gemeinschaft der Liebe, des höchsten Mysteriums der Einheit, und von dort gehen alle Liebe und alle Gemeinschaft aus, die Grundlage für die Größe und Würde der menschlichen Existenz sind.“

<sup>14</sup> Vgl. JUSTIN, *I Apologia* 46,1–4; *II Apologia* 7,1–4; 13,3–4; CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata* I 19,91–94; II. VATICANUM, *Ad Gentes* 11; *Lumen Gentium* 17.

<sup>15</sup> PAUL VI., *Evangelii Nuntiandi* 53; MEDELLÍN, *Volkspastoral* 5.

<sup>16</sup> Vgl. G. P. SÜSS, *Glaubensverkündigung, Inkulturation und Befreiung*, in: *Orientierung* 15. 11. 1986, 231–234; 30. 11. 1986, 241–243; DERS., *Culturas indígenas e evangelização*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 41 (1981), 211–249; R. NEBEL, *Altmexikanische Religion und christliche Botschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus*, Immensee 1983, 309–368.

<sup>17</sup> Vgl. A. ANTONIAZZI, *Encarnação e salvação: status quaestionis*, in: C. BRANDÃO u. a. (Hg.), *Inculturação e libertação. Semana de Estudos Teológicos*, CNBB/CIMI, São Paulo 1986, 130–143.



- <sup>18</sup> Vgl. I. STRIEDER, *Evangelização e Palavra de Deus*, in: *Evangelização no Brasil hoje*, São Paulo 1976, 75–94.
- <sup>19</sup> Vgl. C. BOFF/J. PIXLEY, *Die Option für die Armen* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987, 69–83.
- <sup>20</sup> Vgl. V. ARRAYA, *El Dios de los pobres*, San José de Costa Rica 1984.
- <sup>21</sup> Vgl. C. BRAVO, *Jesús, hombre en conflicto*, Mexiko 1986, bes. 217f.
- <sup>22</sup> Vgl. J. COMBLIN, *Teología de la misión. La evangelización*, Buenos Aires 1974, 97–103.
- <sup>23</sup> Vgl. zu diesem Teil: J. COMBLIN, *O Espírito Santo e sua missão*, São Paulo 1984; DERS., *Der Heilige Geist* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1988; DERS., *O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito Santo e a história*, Petrópolis 1928; Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg/Br.–Basel–Wien 1982.
- <sup>24</sup> Vgl. L. BOFF, *A Igreja, sacramento de Espírito Santo*, in: VERSCH., *O Espírito Santo. Pessoa, presença atuação*, Petrópolis 1973, 108–125.
- <sup>25</sup> Dies ist die Grundthese meines Buches: *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, München–Mainz 1985, 13–21.
- <sup>26</sup> Vgl. J. OSCAR BEOZZO, *Visão indígena da conquista e da evangelização*, in: C. BRANDÃO u. a. (Hg.), *Inculturação e libertação*, 79–104.
- <sup>27</sup> Vgl. P. CASALDÁLIGA, *Ich kann nicht länger schweigen* (ADVENIAT Dokumente / Projekte 11), Essen 1972 (Anm. des Übersetzers).
- <sup>28</sup> Vgl. S. CARRILLO, *El mensaje teológico de Guadalupe* (CELAM Nuestra Señora de América 14–15), Bogotá 1986, 49–96; P. CANOVA, *Guadalupe dalla parte degli ultimi. Storia e messaggio*, Vicenza 1984. Der „Relato de las apariciones“ (Bericht von den Erscheinungen) wurde zum ersten Mal schriftlich festgehalten 1549 von ANTÔNIO VALERIANO, einem Eingeborenen, der neben Nahuatl auch die lateinische und griechische Sprache beherrschte. Entsprechend den Eingangsworten zu dem Bericht in der Nahuatl-Sprache heißt er auch NICAN MOPOHUA. Siehe auch: M. CONCHA MALO, *La virgen de Guadalupe y el nacionalismo mexicano desde las clases populares*, in: *Hacia el nuevo Milenio*, Mexiko 1986, 107–124; W. M. HAVERS, *Unsere Liebe Frau von Mexiko. Maria de Guadalupe* (ADVENIAT Zeugnisse / Berichte / Kommentare 7), Essen o. J.
- <sup>29</sup> Vgl. M. LEÓN-PORTILLA, *A conquista da América Latina vista pelos índios*, Petrópolis 1985, 41.
- <sup>30</sup> AaO., 48.
- <sup>31</sup> AaO., 20.
- <sup>32</sup> Vgl. dazu Puebla: „Das Evangelium, das in unseren Völkern Gestalt annahm, faßt diese in einer einmaligen historischen Kultur zusammen, die wir Lateinamerika nennen. Strahlendes Symbol dieser Identität ist das Mestizenantlitz der Maria von Guadalupe, das am Beginn der Evangelisierung gestaltet wurde“ (Nr. 446).
- <sup>33</sup> *Nican Mopohua* (deutsch: Erzählung der Reihe nach), Mexiko 1978.
- <sup>34</sup> Vgl. die wichtige Untersuchung von E. HOORNAERT, *A evangelização segundo a tradição guadalupana*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 34 (1974), 524–545.



HISTORIA DEL PUEBLO DE DIOS EN CHILE  
EINE REZENSION\*

von Albert Rau

Im Oktober 1987 erschien dieses knapp 300 Seiten starke Taschenbuch in Santiago de Chile. Von der „Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina“ (CEHILA) herausgegeben, will es nach jenem Christentum in der Geschichte Chiles suchen, das sich von Anfang an „engagiert wußte in der Solidarität mit den Armen“ (7). Geschichtsschreibung wird in den Dienst der Befreiung der Armen gestellt und begleitet sie auf ihrem heutigen Weg zu einer neuen historischen Identität als Kirche der Armen. Dieses „neue Modell christlicher Erfahrung“, nämlich „Kirche der Armen“ zu sein, kennzeichnet den Bruch der heutigen chilenischen Kirche mit ihrer 400 Jahre alten säkularen Voraussetzung, zusammen mit den Mächtigen von Staat und Gesellschaft „Christenheit“ sein zu müssen. In diesem „Modell Christenheit“ blieben die breiten Volksmassen mit ihren authentischen christlichen Erfahrungen und Ausdrucksformen unberücksichtigt, ja wurden als von der offiziellen Norm abweichend bekämpft. Salinas will mit dem Buch nicht nur die historische Entwicklung dieses „Modells Christenheit“ analysieren, sondern auch die dieser Entwicklung inhärente und weitgehend unbeachtete historische Parallel-Entwicklung hin zum „Christentum der Armen“ aufdecken (10). Dementsprechend gliedert er seine Darstellung der chilenischen Kirchengeschichte in drei Epochen.

*I. Epoche: Der Ursprung der Christenheit und die Errichtung der Herrschaftsordnung  
(16.–17. Jh.)*

Das kriegerische Religionsverständnis der Kolonialherren ist durch das augustinisch-dualistische und mittelalterliche Erbe in Spanien bestimmt. Mit feinem Spürsinn entdeckt der Autor das Grundsymbol dieser Erobererepoche: Es ist der Nationalheilige Spaniens, der heilige Jakobus, in spanischer Soldatenrüstung und mit gezogenem Kriegsschwert, also als Kriegs- und Kolonialherr. Ihm folgen die *Herren* (König – Encomenderos – Priester) durch den Aufbau der kolonialen Herrschaftsordnung. Die Indios (Mapuches) lehnen die Glaubensverkündigung aus dem Mund dieser *Herren* eindeutig ab.

Der Autor hebt die Kritik am Kolonialsystem hervor. Schon um 1570 läßt sie sich klar belegen. Ein wichtiger Vertreter dieser Richtung ist DIEGO DE HUMANZORO, Bischof von Santiago 1662–1667. Zum Abschluß wird diese erste Epoche noch einmal, aber jetzt aus der spezifischen Sicht der Indios, betrachtet. (Diese methodische Vorgehensweise findet sich dann auch in der zweiten und dritten Epoche.) Während die Mapuches den offiziellen

\* MAXIMILIANO SALINAS CAMPO, *Historia del Pueblo de Dios en Chile. La Evolución del Cristianismo desde la Perspectiva de los Pobres*, Ediciones Rehue/Santiago de Chile 1987.



Katholizismus ganz ablehnen, ist es für SALINAS eine wichtige Entdeckung, zu sehen, daß sie zu einigen Elementen des spanischen Volkskatholizismus – besonders in der Volksfrömmigkeit andalusischer Herkunft – Zugang finden und daß sie zu einem Verständnis von Gott als demjenigen gelangen, „der sich der Sache der unterdrückten Rasse annimmt“ (83).

## *II. Epoche: Die Entfaltung der Christenheit und die oligarchische Gesellschaft (18.–19. Jh.)*

Die geistigen Quellen der mittlerweile entstandenen Klasse der Aristokraten und Großgrundbesitzer und des sich ausschließlich aus ihnen rekrutierenden Klerus sind eine weiterhin kriegerische Auffassung vom Christentum und die nachtridentinische Religiosität. Das „Modell Christenheit“ ist an seinen Höhepunkt gelangt. Grundsymbold der Epoche ist der *Vater* (Gott, König, Papst, Großgrundbesitzer, Priester), der Ehrfurcht und Gehorsam und die Unterwerfung des eigenen Willens verlangt und zur politischen und religiösen Haupttugend macht. Verunsichert durch die Einflüsse der Aufklärung, prägt die Kirche einen grundlegenden Konservatismus aus. Ein ethischer Rigorismus, der alle sinnliche und körperliche Ausdruckswelt, die Lebenswelt der Armen, zum „mundus inversus“ erklärt, vergrößert den Abstand der Kirche zu den Armen.

Nur Teile der Kirche, einige Laien und Priester, die in der Revolution eine Chance der ethisch-religiösen Erneuerung sehen, suchen den Kontakt zu den Unterschichten und finden ihn.

In der zweiten Epoche reift das Christentum der Armen: sein gewachsenes Selbstbewußtsein (Klerus- und Kirchenkritik in zahllosen Gedichten, Liedern und Pamphleten des Volkes) führt zur authentischen Aneignung der Glaubenssymbole (Christus, Maria, der Teufel) bzw. der Heiligenfeste (als Gegenfeste zu den steifen, kanonischen Zeremonien der Priester).

## *III. Epoche: Die Krise der Christenheit und das Aufkommen der Volksbewegung (von 1880 bis heute)*

Die durch den liberalen Staat bedrohte Kirche ist bereit, der Oligarchie zu dienen, weil sie mit ihrer Hilfe die „Wiedererichtung der Christenheit“ erreichen will. In ihr soll nur – Grundsymbold dieser Epoche – *Christus der König* herrschen, der vom Himmel her der irdischen Kirche die alte Macht wiedergeben wird. Nach dem Zusammenbruch der oligarchisch-liberalen Ordnung und als Antwort auf die immer stärker werdende Arbeiterbewegung versucht die Kirche – ein historischer Sprung! – ein neues Modell gesellschaftlicher Präsenz im Korporativismus und in der Option für eine christdemokratisch-soziale Bewegung und Partei. Mit Kardinal JOSÉ MARIA CARO von Santiago (1931–1958) beginnt die 50 Jahre währende Epoche des chilenischen Sozialkatholizismus, dessen zweiter Protagonist Kardinal RAÚL SILVA HENRIQUEZ (1959–1982) wird. Die Kirche tut sich schwer, den Graben zu überwinden und sich mit den Forderungen der Arbeiter- und Volksbewegung ganz zu identifizieren. Das „Modell Christenheit“ wird durch die Entdeckung der Werte des Evangeliums (Friede, Gerechtigkeit, Demokratie,



Menschenwürde und Menschenrechte, „Kirche der Schwäche“) und durch die „Option für die Armen“ endgültig überwunden.

Das Christentum der Armen nimmt in dieser Epoche die Gestalt eines autonomen Volkskatholizismus an (1880–1920), der im *Arbeiter-Christus* sein *Gegen-Symbol* sieht, weil er immer noch in Opposition zum offiziellen Katholizismus steht. Der historische Sprung in der kirchlichen Praxis gelingt erst mit den Gruppen junger Arbeiter um CLOTARIO BLEST und PADRE FERNANDO VIVES (ab 1930) und in den christlichen Basisgemeinschaften (ab 1963). Der Standort und die Bewegungsrichtung haben sich umgedreht: Kirche entsteht hier von den Armen aus, das Christentum kann sich in der Welt und Geschichte des breiten Volkes zum erstenmal wirklich verwurzeln. Der Militärputsch und die Rückkehr zu einem kriegesischen Christentum seitens des Rechtskatholizismus (mit antikommunistisch-nationalem Impetus) können diese Bewegung bis heute nicht aufhalten.

Das wissenschaftlich fundierte Buch will einen Überblick bieten, zeigt große Linien und Tendenzen auf und will zur weiteren wissenschaftlichen Vertiefung animieren. (Dazu bietet es reiche Literaturangaben.) Das Buch weckt das Interesse, mehr über das Christentum der Armen erfahren zu wollen, durch seine plastische Darstellung der drei Epochen, in denen Zeit und Menschen unter den Gesichtspunkten von Politik, Gesellschaft, Theologie, Spiritualität und Kultur an lebendiger und farbiger Gestalt gewinnen.

Der Autor beweist eine enorme Sensibilität für das unbewußt-bewußte Grundgefühl jeder dieser Epochen. In seinen Urteilen über historische Personen ist er objektiv und läßt vorhandene Spannungen in ihnen bestehen. Wie jede Geschichtsschreibung ist aber auch seine Darstellung interessegeleitet: Er sucht und findet Spuren einer „Theologie der Befreiung“ in der chilenischen Geschichte (60, 64, 81–85). Er deckt vergessene, vielfach gegenläufige Strömungen (z. B. revolutionäre Christen, Klerus- und Kirchenkritik der Armen) auf. Konsequenterweise sieht er in Gedichten, Liedern, Pamphleten, Berichten aus der Feder des Volkes historische Quellentexte, die er reichhaltig zitiert und die den Leser fesseln.

Dem Buch vorausgestellt ist ein Beitrag des Anthropologen ROLF FOESTER über die Urbewohner des heutigen Chile, die verschiedenen Indio-Gesellschaften (15–25). Abgeschlossen wird es mit einem Überblick über Ursprünge und Entwicklung der evangelischen Kirche in Chile (247–277).

Das Buch enthält insgesamt eine positive und tief christliche Botschaft, weil es den Weg des Evangeliums und der Kirche zu den Armen kritisch nachzugehen versucht.



## BERICHTE

### „CHRISTLICHE MISSION AUF DEM WEG INS DRITTE JAHRTAUSEND: DAS EVANGELIUM DER HOFFNUNG“

VII. IAMS-Kongreß Rom vom 29. 6. bis 5. 7. 1988

*von Johannes Althausen*

#### 1. Wo steht IAMS?

JOHN POBEE, Theologieprofessor aus Ghana, Direktor des Programms für Theologische Ausbildung beim ÖRK und seit Juli 1988 Präsident der „International Association for Mission Studies“ (IAMS), beschloß sein Hauptreferat auf dem Kongreß in Rom „Hoping against hope? A Biblical Perspective“ mit den Worten: „Utopia muß nicht in jedem Fall eine Illusion sein . . . Bei solchem Träumen können wir Lichtstrahlen der Hoffnung sehen. Die Hoffnung, die aus der Perspektive des Glaubens kommt, ist solch ein Traum von dem Schöpfergott, der die Erde auf dem Teller seiner Hand trägt. Aber gleichermaßen wichtig ist, daß diese Hoffnung ausgedrückt und gestaltet wird in Symbolen und Zeichen der Hoffnung, die es in allen und in jeder Gesellschaft gibt.“

Das Wagnis des Kongresses, in die Zukunft zu schauen, konnte trotzdem nur ansatzweise gelingen. Neben der geistlichen Ermutigung von POBEE war es vor allem ENRIQUE DUSSEL aus Mexiko, der zu einem nach vorn weisenden Nachdenken anregte. Sein Referat über „Die Zukunft der Missionen im dritten Jahrtausend“ geht von der These aus: Die Rolle des europäischen Christentums als Mittelpunkt der Geschichte dauerte nur ein Viertel der Zeit seiner Geschichte. In den ersten 500 Jahren sei die Kirche eine Märtyrer- und Armenkirche gewesen. Dann wurde sie – nach der konstantinischen Wende – unmissionarisch. Während der 1000jährigen Belagerung durch den Islam sei sie provinziell geworden. Universal war die Religion MOHAMMEDS. Erst in der Neuzeit habe sich das Blatt wieder gewendet. Reformation, Gegenreformation und Seefahrt führten zu neuen missionarischen Aktivitäten. Freilich sei auch daraus eine eurozentrische Mission geworden, seit 1945 abgelöst durch einen amerikanischen Weltanspruch. Aber diese sei nun – nach 500 Jahren – ebenfalls zu Ende. Die Emanzipation der Menschen in den anderen Kontinenten läutet eine neue Ära ein. Die wichtigsten Herausforderungen für die Menschheit heute seien Entkolonialisierung und Sozialismus. Die Armen rückten auf. Das dritte Jahrtausend habe begonnen.

Kirchen- und Missionsgeschichte vom Süden gesehen nötigen uns zu überprüfen, ob die Perspektiven der Weltverantwortung der Kirchen in der nördlichen Hemisphäre noch stimmen. DUSSEL spricht darüber im letzten Teil seines Referates: An die Stelle der alles beherrschenden Rolle trete die Aufgabe der Kirchen, sich in einer religiös pluralistischen Welt und in partnerschaftlichem Zusammenleben zu orientieren. Mission sei nicht mehr nach außen nötig. Der Nachbar fordere heraus. Christen haben nicht das



letzte lösende Wort für die Menschen ihrer Zeit. Vielmehr gelte es vor allem, Solidarität zu bewähren. Es gäbe auch kein geographisches Zentrum mehr für die Mission. Die Mission, die jetzt dran sei, sei Mission „mit Solidarität, eine ökumenische, weltweite, multizentrierte Mission, die die Differenzen im gemeinsamen Geist respektiert, weder mit einem Zentrum, noch mit einer Peripherie, weder mit Metropolen noch mit Kolonien, sondern in Einheit, in einer neuen Art Einheit“, die aus Joh. 17,20–22 abzulesen sei.

Aus einer neuen Geschichtsschau entsteht der bessere Durchblick in die Zukunft. Ob das Utopien sind, von denen POBEE sprach? Jedenfalls hat der indische Jesuit aus Rom, MICHAEL AMALADOSS, auch neues Mitglied der IAMS-Exekutive, seine Reaktion auf den Mexikaner als zustimmende Kritik gemeint, wenn er einen neuen weltweiten geistlichen Humanismus forderte. Globale und ganzheitliche Mission ist, so wurde hier klargestellt, nicht die Addition verschiedener Wege zur Mission seit der Reformation, sondern eine neue Qualität, die Qualität des dritten Jahrtausends. Das führt über die „ökumenische Mission“ der 60er Jahre hinaus. In dem gemeinsamen Haus, in dem wir heute leben, müssen wir vor allem lernen, miteinander zu leben und zu arbeiten, und zwar gerade mit denen, denen wir bisher meinten, das Mitwohnrecht absprechen zu dürfen, Religionen, Armen u. a.

Es gab mehr als 200 Teilnehmer in Rom. Sie kamen von überall her. Aber sie waren doch eigentlich nur ein „Klub“. Es war nicht zu verkennen, wieviel noch in alten „Missionsbahnen“ gedacht und gestritten wurde. Um so wichtiger war die Zusammenkunft. Sie führte – das ist eine IAMS-Eigenart – Praktiker und Theoretiker zusammen. In der Tat half das sehr zu realistischen Diskussionen. Falscher Optimismus war eigentlich nicht zu hören. Missionsleute sind auch nur ein schwaches Häuflein mit Grenzen und Unvollkommenheiten. Aber es gab neue Perspektiven. Darum kann es im abschließenden Aide-Memoire auch heißen: Wir bekamen „einen Vorgesmack vom dritten Jahrtausend der Mission“.

## 2. Wie hat IAMS getagt?

Zur Zeit der Tagung in Rom gab es 482 Einzelmitglieder sowie 77 korporative Mitglieder der Vereinigung. Nur 2 der Mitglieder wohnen in der DDR, in anderen osteuropäischen sozialistischen Ländern keiner. Von den in Rom versammelten Teilnehmern gehörten nur ca. die Hälfte dazu. Die Ausstrahlungskraft von IAMS ist ermutigend. In Rom tagte der VII. Kongreß. Vorher hatte man sich 1972 zur Gründung von IAMS in Driebergen/Holland versammelt, 1974 in Frankfurt/BRD, 1976 in San José/Costarica, 1978 in New York/USA (Maryknoll), 1982 in Bangalore/Indien und 1985 in Harare/Zimbabwe. Der VIII. Kongreß soll 1991 in Brasilien oder auf Hawaii stattfinden.

Das vielfältige Programm in Rom entsprach dem Tagungsstil eines Kongresses. Vorgeschaltete Besuche dienten dem Kennenlernen neuartiger missionarischer Projekte, etwa der Arbeit mit Zuwanderern aus meist südlichen Ländern (Rom, Frankfurt), der Begegnung mit anderen Religionen oder Weltanschauungen (Islam in Rom, Gossner-Mission in der DDR), Heilungs-



projekten (Bischof MILINGO in Rom) u. a. m. In sogenannten „Forum-Papers“ wurden eigene Forschungsergebnisse vorgetragen. Von missionshistorischen Spezialforschungen bis zur Auseinandersetzung mit neuen religiösen Bewegungen war hier eine große Vielfalt von Themen angeboten. Den Kern der Zusammenkunft boten die genannten Hauptvorträge mit angefügten vorbereiteten Reaktionen aus jeweils anderen Kontexten sowie die workshops, deren Berichte demnächst im Journal von IAMS, *MISSION STUDIES*, publiziert werden. Beiträge kamen schließlich durch ein längeres Grußwort des Präsidenten des vatikanischen „Sekretariats für die Nichtglaubenden“, Kardinal P. POUPARD, und durch die Präsidentin von IAMS, eine Maryknoll-Schwester, DR. JOAN CHATFIELD/Honolulu.

Vor Jahren schon waren in IAMS permanente Projektgruppen entstanden. Sie führen nicht nur verbindliche Diskussionen, sondern wollen Zusammenarbeit herstellen, z. B. auf dem Sektor von Dokumentation, Archivwesen und Bibliographie. In Rom hat dieses „DAB-Projekt“ im Anschluß an den Kongreß über EDV-Kooperation konferiert.

„BISAM“ (Biblical Studies and Mission) will biblische Theologie im Lichte des Missionsgedankens treiben. Angesichts starker fundamentalistischer Traditionen auf diesem Felde und aktiver hermeneutischer Auseinandersetzungen ist es wichtig, daß dafür ein ökumenisches Netzwerk besteht. Es ist sicher bezeichnend, daß u. a. gerade südafrikanische Theologen daran Interesse haben.

Seit einiger Zeit arbeitet auch das Projekt „Kirche als eine heilende Gemeinschaft (Healing)“. Mit seinem gerade erst neu bestimmten Vorsitzenden, Pfr. CHRISTOFFER GRUNDMANN vom Deutschen Institut für ärztliche Mission in Tübingen, hat die Gruppe in Rom einen neuen Arbeitsgang eröffnet. Heilungsversammlungen, -gottesdienste und mit Heilung beschäftigte vielfältige kirchliche Aktivitäten sind immer häufiger anzutreffen. Alle Erdteile werden davon erfaßt. Und oft genug geraten Gemeinden, Theologen und Kirchenleitungen in große Verlegenheit, weil sie damit nicht umzugehen verstehen. Wo ist schließlich die Grenze zu „New Age“? Die Projektgruppe will eine Bestandsaufnahme versuchen und theologische Leitlinien erarbeiten.

Zu weiteren Projekten hat sich in IAMS weder personell noch finanziell die nötige Basis schaffen lassen. Aber der Austausch über Publikationen, z. B. die Querverbindungen zwischen kirchenhistorischen und missionshistorischen Arbeitsgruppen u. ä., ist auch in Rom weiter gepflegt worden.

IAMS ist nicht nur international, sondern auch interkonfessionell und sogar interkulturell. Es war nicht leicht, während des Kongresses ein gemeinsames gottesdienstliches Leben zu gestalten. Das dafür eingesetzte Komitee hat unter Leitung von EDITH BERNARD, einer Mitarbeiterin des CEDIM in Paris, hervorragende Arbeit geleistet. Die täglichen Bibelarbeiten waren gut vorbereitet. Höhepunkt gottesdienstlichen Lebens war der Abschlußgottesdienst in den Katakomben, eine Eucharistiefeier in wirklich ökumenischem Geiste.

Die katholische Umgebung hat wenig auf den Kongreß eingewirkt. Bis auf den genannten Besuch aus dem Vatikan und kurze Berichterstattung in Radio



Vatikan ist nichts geschehen. Die katholischen Mitglieder von IAMS schienen darüber etwas enttäuscht. Als gastgebende Ortsgemeinde hatte sich eine Basisgemeinde zur Verfügung gestellt. Sie besteht aus einer Gruppe von Laien, die in einer stillgelegten Kirche Mission unter jungen Leuten begonnen haben und in ökumenisch offener Solidarität versucht, eine unhierarchische moderne Großstadtgemeinde zu sein. Die Freundschaft zu diesen jungen Leuten war ein wohltuender Kontrast zu der von Hierarchen bestimmten Umgebung des Petersplatzes.

### 3. Wohin geht es mit IAMS?

In seiner Rolle als Reflektor des Kongresses hat Prof. HANS-WERNER GENSICHEN/Heidelberg, einer der Väter und Mitbegründer von IAMS, davon gesprochen, daß die Vereinigung in die Jahre gekommen sei. Der neue Generalsekretär Dr. JOACHIM WIETZKE/Hamburg forderte neue organisatorische Strukturen. Je größer die Mitgliederzahl werde, desto schwerer gelinge es, ein sachgemäßes Binnenklima zu erhalten. Ob aber die erbetene Regionalisierung gelingt, ist abgesehen von der finanziellen auch eine Frage an die betroffenen Mitglieder selbst. Das Exekutivkomitee wird hieran weiterarbeiten. Außer dem Schatzmeister (MARTIN CONWAY/Selly Oak) und dem Generalsekretär gehört ihm aus Europa noch Frau Prof. G. VERSTRAELEN-GILHUIS/Leiden an.

Trotz struktureller Probleme ist der Wunsch sehr berechtigt, mehr Interesse seitens der orthodoxen Theologen für IAMS zu wecken. Unter den Teilnehmern sollten – so GENSICHEN – auch mehr Studenten sein. Ziele dieser Art sind mutig. Auch IAMS lebt in permanenten Finanznöten. Jeder Kongreß ist ein Risiko. Mit anderen Wissenschaftskongressen wird man IAMS nur schwer vergleichen können. Aber bei dieser Vereinigung ist eine hohe Beteiligung aus den südlichen Kontinenten gewährleistet. Und die Art ihrer Arbeit ist der Spezifik ihres Sachbereichs angemessen. Vielleicht hat sie darin sogar eine Pionierrolle unter anderen Kongressen zu spielen.

Man hat Rom die „ewige Stadt“ genannt. Die alten Zeiten sind in ihr überall präsent. Das aber scheint nicht zu helfen, auch die Utopien für das Morgen zu gewinnen. Eher das Gegenteil schien der Fall. Zumindest auf den ersten Blick begegnet dem Besucher im Vatikan und seiner Umgebung, ganz auffällig im Vatikan-Museum, die Welt des Mittelalters und die konstantinische Attitüde ihrer Christen. Allein im Abschlußgottesdienst des VII. IAMS-Kongresses leuchtete ein anderes Bild auf. An der Stätte, wo die frühe Christenheit ihre Toten im Glauben an die Zukunft des Auferstandenen begrub, Christen, die an den Rand gedrängt waren, hielt der als Flüchtling aus Zentralafrika gekommene Bischof im Geiste afrikanischen Heilungsglaubens und im Wissen um die Gegenwart der früheren Generationen eine ökumenische Eucharistiefeyer, die Menschen aus aller Herren Länder verband. Das war gemeint, als das Aide-Memoire vom „Vorgeschmack“ sprach.



## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

**Dierks, Margarete:** *Jakob Wilhelm Hauer, 1881–1962. Leben, Werk, Wirkung*, Lambert Schneider/Heidelberg 1986; 602 S.

In seinem schwäbischen Heimatdorf war JAKOB WILHELM HAUER zum Handwerksgesellen und Pietisten herangewachsen, der GOETHE las, beim Ortspfarrer Latein lernte und Missionar werden wollte. Von der Basler Missionsgesellschaft ausgebildet, kam er nach Südindien, wo er vier Jahre blieb, eine Schule leitete und indische Sprachen lernte. Als er dreißig Jahre alt war, bestand er in Colombo die „London Matriculation Examination“, in Oxford wurde er Student. Nach der Prüfung zum B. A. zwang ihn der Erste Weltkrieg nach Deutschland zurück. Er wurde Pfarrvikar, studierte in Tübingen Sanskrit, promovierte, bestand das Zweite Theologische Examen und verließ den Kirchendienst. Mit vierzig wurde der Privatdozent für Allgemeine Religionsgeschichte, drei Jahre später durfte er auch Indologie lehren, ab 1927 war er Ordinarius für beide Fächer in Tübingen. Im Jahre der nationalsozialistischen Machtergreifung begründete HAUER, ein Träger des Gutgläubigkeit erweckenden Titels „Professor“, mit anderen die „Deutsche Glaubensbewegung“, deren Leitung er drei Jahre später niederlegte. Während des Krieges gab er ein Handbuch zur germanisch-deutschen Glaubensgeschichte heraus und schrieb über „Religion und Rasse“. Nach Kriegsende blieb er zwei Jahre lang interniert, dann wurde er von einer Spruchkammer in Tübingen als „Mitläufer“ eingestuft und, er hatte die Altersgrenze erreicht, pensioniert. Doch aktiv blieb er auch im Ruhestand. Er gründete die „Arbeitsgemeinschaft für freie Religionsforschung und Philosophie“, gab deren Rundbriefe „für geistige Erneuerung und lebensgesetzliche Daseinsordnung“ heraus, besuchte Tagungen der „Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte“, gründete eine „Freie Akademie“ und verfaßte neue Publikationen. An Krebs erkrankt, arbeitete er bis zuletzt an seinen Manuskripten. Im Februar 1962 starb J. W. HAUER. Er ist 81 Jahre alt geworden.

Die Biographin J. W. HAUERS ist MARGARETE DIERKS. Sie hat Geschichte, Germanistik, Philosophie studiert und 1938, mit vierundzwanzig, in Geschichte promoviert. Nach dem Krieg war sie Dichterin, Journalistin, Lehrbeauftragte. Ihr Spezialgebiet wurde die Jugendbuchforschung. Literarische Essays hat sie auch in den „Studien zur Arbeit der Freien Akademie“ publiziert. Auf einer Tagung seiner „Freien Akademie“ ist sie J. W. HAUER 1959 zum ersten Mal begegnet. Sie beschreibt ihn auf S. 9 als „gereifte Alterspersönlichkeit, ein Mensch von weitreichendem, gedankenbewegtem Wissen, das spürbar um die Mitte geordnet war, ein homo religiosus, der keiner organisierten Glaubensgemeinschaft angehörte“. Die Faszination der ersten Begegnung hielt an. Zehn Jahre nach seinem Tod begann Frau DIERKS das Leben des J. W. HAUER zu erforschen.

Unbeschadet meiner Hochachtung für die Leistung der Biographin zögere ich, dem religionswissenschaftlichen Leser die Lektüre ihres Buches als besonders dringlich zu empfehlen. J. W. HAUER war Professor für Religionsgeschichte. Professoren für Religionsgeschichte verbringen ihr Leben am Schreibtisch, vertieft in Texte, neue Texte produzierend. Was wir von ihnen lernen können, sie haben es längst in Hörsälen vorgetragen oder auf Papier drucken lassen. Was sie sonst noch taten, heiraten oder geschieden werden, ein Haus bauen und in ein anderes umziehen, sich sorgen um ihre Gesundheit, ihre Karriere, ihre Familie, das alles unterscheidet sie nicht vom Durchschnittsbürger. Auch was sie selber für die Glanzlichter ihres Lebens halten mögen, das Aufsehen, das sie einst auf einem Kongreß unter ihren Kollegen verursachten oder der



Besuch bei einer Berühmtheit, in den sie sich beim Betrachten von Erinnerungsphotos wehmütig zurückversetzen, als Lesestoff wirkt es auf andere langweilig.

Daraus folgt: aus dem Leben von jemand, der nur Professor für Religionsgeschichte war, läßt sich schwerlich ein verkaufbares Buch machen, es sei denn, er hätte sich auf noch einem anderen Gebiet betätigt, hätte Dinge getan, die uns Rätsel aufgeben. Eben das ist bei J. W. HAUER der Fall. Seine Verstrickung in die nationalsozialistische Ideologie, in jene rassische Weltanschauung, die das Unheil als „Verjudung“, das Heil als „Germanisierung“ propagiert und den Heilsweg der „Entjudung“ praktiziert hat, sie gibt uns Rätsel auf. Wie war es möglich, daß ein intelligenter Mensch, zumal ein Gelehrter, sogar jemand, der in England studiert hatte, Religionsgeschichte als „artbewußte“ Wissenschaft auffassen und lehren konnte? Die das begreifen wollen, werden durch das Buch ein gutes Stück vorankommen. Ich empfehle es also doch! Aber allgemein interessierten Lesern, nicht speziell Religionswissenschaftlern. J. W. HAUER als Zeitzeuge, als Muster jener deutschen Professoren, die, begnadet mit arischen Großeltern, die Verstoßung ihrer „artfremden“ Kollegen aus der *alma mater*, die sie alle genährt hatte, für richtig oder wenigstens für unumgänglich hielten.

Lernen, so sagt man, läßt sich aus allem etwas. Was lehrt Religionswissenschaftler das Beispiel unseres früheren Fachgenossen J. W. HAUER? Vor allem doch wohl, daß ein Spezialist für Religiöses sich nicht zugleich als religiöser Spezialist betätigen sollte. Was bei Theologen als die Regel gilt, führt Religionswissenschaftler ins Abseits. Niemand wird ihnen das allgemeine Menschenrecht freier Religionsausübung absprechen dürfen. Doch sobald sie sich, als „Religionswissenschaftler“ getarnt, missionarisch betätigen, müßten unsere Warnanlagen unüberhörbar Alarm schlagen.

Zum Schluß noch eine Bemerkung in eigener Sache. In Marburg legt man Wert auf die Präzisierung einer Angabe auf S. 10. Professor HAUER wurde 1960 zum Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte nach Marburg geladen wie andere Mitglieder auch. Seinen Vortrag hatte er von sich aus angemeldet.

Marburg

Hans-Jürgen Greschat

**Horstmann, Johannes** (Hg.): *Die Verschränkung von Innen-, Konfessions- und Kolonialpolitik im Deutschen Reich vor 1914* (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte/Akademie-Vorträge 29) Schwerte 1987; 131 S.

Das Bändchen enthält fünf Vorträge einer Akademietagung des Jahres 1985 mit dem Obertitel „Kulturkampf in Übersee“, gehört also in den Rahmen des Zentenariums bzw. der Aufarbeitung deutscher Kolonialgeschichte – hier gesehen durch das Prisma der variierenden Beziehung zwischen Katholizismus und wilhelminischem Interventionsstaat. Die genannte Verschränkung des im Stichwort „Kulturkampf“ angesprochenen innenpolitischen Konfliktpotentials (Überblick bei A.-H. LEUGERS 13ff) mit den Auseinandersetzungen in den deutschen Kolonien machen den besonderen Reiz der Lektüre aus. Es zeigt sich, daß die Missions- und Kolonialpolitik in der „Peripherie“ nicht zu verstehen ist ohne Berücksichtigung der divergenten Frontenstellung des Katholizismus in der „Metropole“, nämlich einerseits der Verteidigung einer katholischen Sonderkultur gegen und andererseits des Kampfes um Integration des Katholizismus in den modernen liberal-protestantisch gefärbten Säkularstaat. Nicht selten suchte die politisch entmachtete, von der Moderne attackierte katholische Kirche gerade auf kolonialem Gebiet „verlorenes Terrain“ zurückzugewinnen (126). Umgekehrt wird deutlich, daß Ereignisse in der „Peripherie“ durchschlagen konnten auf die „Metropole“: H. GRÜNDER zeigt dies am Konflikt zwischen katholischer Mission und Kolonialverwaltung in Togo und auf Samoa und folgert, daß Kolonien „in Wirklichkeit weniger



dem Export von deutschen Problemen... als vielmehr dem Import von kolonialen Problemen in das Reich“ dienten (123). Im Fall der sog. „Hottentottenwahlen“ von 1907, so demonstriert W. BECKER (85ff), fungierte kolonial- und missionspolitisches Material sogar als direktes innenpolitisches Kampfmittel im Reich. Dem Zentrum, der Partei des politisch organisierten Katholizismus, und besonders seiner Wende von der Kolonialabstinenz zum Kolonialenthusiasmus während der 90er Jahre ist ein äußerst lesenswertes Kapitel gewidmet (W. LOTH, 67ff). Dabei ergibt sich die Frage, ob die christliche Mission im Interesse des Integrations- und Aufstiegswillens des katholischen Bürgertums (deutlich an der Bejahung der Kolonial- und Flottenpolitik) die Funktion eines innerparteilichen Legitimationsinstruments erhielt. Die „populistische Klientel“ des Zentrums, Arbeiter und ländliche Unterschichten, hatte am sozioökonomischen Aufstieg des Bürgertums nicht nur nicht teilgenommen, sondern stand vor der Gefahr weiterer sozialer Deklassierung. Koloniale Abenteuer und Profitsucht wurde für diese Schichten geradezu zum Symbol für jene Art von Fortschritt und obrigkeitstaatlichem Dünkel, gegen den sie sich empörten“ (74). Mit dem Argument christlicher Mission war dieser Klientel der Kolonialgedanke und damit auch das Ja zur Integration in den Staat des Adels und Besitzbürgertums nahezubringen. Eine These, die gewissermaßen überkonfessionell Geltung haben könnte und über die missionsgeschichtlich noch nachzudenken ist.

Heidelberg

Werner Ustorff

**Pástor, Lajos** (Hg.): *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia* (Collectanea Archivi Vaticani 2) Archivio Vaticano/Città del Vaticano 1970; 665 S.

Dieser nun schon 18 Jahre alte Quellenführer zur lateinamerikanischen Geschichte, soweit sie dokumentarische Spuren in den Archiven des Heiligen Stuhls und in italienischen Kirchenarchiven hinterlassen hat, ist auch heute noch ein wichtiges Instrument historischer Forschung. Der *Führer* gibt einen Überblick über die Lateinamerika betreffenden Dokumente zwischen Konquista und – nicht im Fall des Vatikanischen Geheimarchivs – Beginn des ersten Weltkrieges. Der geographische Begriff „Lateinamerika“ ist aus historischen Gründen relativ weit gefaßt und schließt auch Länder ein, in denen nicht spanisch oder portugiesisch gesprochen wird (z. B. Französisch-Guayana, Jamaica, Trinidad und Tobago).

Näherin sind folgende Dokumentenquellen aufgelistet:

- Geheimarchiv des Vatikans,
- Archive des Heiligen Stuhls außerhalb des Vatikanischen Geheimarchivs,
- Archive der in Italien niedergelassenen General- und Provinzialkurien der einzelnen Orden und religiösen Institute,
- Archive von römischen Kollegien, Universitäten (Gregoriana) und Bibliotheken (Vaticana und Ambrosiana).

In einer außerordentlichen Anstrengung hat der Hg. von all den in Frage kommenden Archiven ein kurzes, (auch historisch) zuverlässiges Profil gezeichnet, in welchem er die Bedeutung des Archivs abwägt und die Auffindung der entsprechenden Dokumente durch praktische Hinweise erleichtert. Auch das angehängte Namenverzeichnis verkürzt viele Wege durch das Labyrinth römischer Archive. An Hand des Namenverzeichnisses lassen sich dann auch eventuelle Lücken des Führers feststellen. So vermissen wir z. B. einen Hinweis auf die Doktoratsthese von JOÃO FAGUNDES HAUCK über Mons. CALEPI, Apostolischer Nuntius in Brasilien während der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts (Arquivo da Universidade Gregoriana) oder auf die Arbeit von Dom



OSCAR DE OLIVEIRA, Erzbischof von Mariana, über den kirchlichen Zehnten in Brasilien (Arquivo Vaticano).

Kritisch anzumerken wäre, unter anderem auch, daß der Hg. – und dahinter steht natürlich ein bestimmter Kirchenbegriff – mehr Hinweise rechtlicher als sozialer oder anthropologischer Natur gibt, wenngleich lateinamerikanische Geschichtsschreibung heute mehr auf konkreten menschlichen Leben, an sozialen Konflikten und ihrer Spiegelung in innerkirchlichen Auseinandersetzungen interessiert ist. Der Sache der Indios und der Sklaverei der Neger müßte zielstrebig dokumentarisch nachgegangen werden. Aber auch in dieser Hinsicht wird der aufmerksame Forscher Material finden können, so z. B. in den Dokumenten um die Auseinandersetzungen

- zwischen Karmeliten und Augustinern um das Eigentumsrecht von Grund und Boden in Mexiko (S. 185),
- zwischen Uruguay, Paraguay und Brasilien wegen der Jesuitenmissionen,
- in Sachen Glaubensspaltung in Kuba (S. 287) und Guatemala (S. 319),
- zwischen Jesuiten und dem Bischof von Palafox, in Mexiko (S. 408),
- wegen der Fälschung einer Bulle Alexander VI. betreffs der Oberhoheit der Könige Spaniens und Portugals über die Kirchen Westindiens.

Es wäre wichtig, die Angaben des Vatikanischen Geheimarchivs über das Jahr 1878, also über den Tod Pius IX. hinaus, verfolgen zu können. Gerade die Zeit Leo XIII. ist für Lateinamerika von besonderer Bedeutung. Heute sind auch schon die Pontifikate Pius X. (1903–1914) und Benedikt des XV. (1914–1922) für die Geschichtsforschung freigegeben. Es wäre daher dienlich – gerade auch im Hinblick auf eine historische Gewissensforschung am Vorabend einer 500jährigen Missionsarbeit in Lateinamerika – bald einen Ergänzungsband zur Verfügung zu haben.

São Paulo

José Oscar Beozzo/Paulo Suess

**Schmutterer, Gerhard Martin:** *Tomahawk und Kreuz. Fränkische Missionare unter Prärie-Indianern 1858/66. Zum Gedenken an Moritz Bräuninger* (Erlanger Taschenbücher 79) Freimund-Verlag/Neuendettelsau, Verlag der Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1987; 200 S., 5 Fotos, 1 Karte.

Verfasser, als Missionarssohn auf Neuguinea geboren, geht den Spuren fränkischer Missionare nach, die in der Mitte des vorigen Jahrhunderts unter den Indianern Nordamerikas den christlichen Glauben ausbreiten wollten. Die erste Sorge galt den deutschen Auswanderern, die in Gefahr waren, ihren Glauben zu verlieren. W. LÖHE, Pfarrer im fränkischen Neuendettelsau, erkannte die Aufgabe, daß die Kirche sich auch der Ureinwohner des Landes anzunehmen habe.

Die beiden ersten Indianermissionare waren MORITZ BRÄUNINGER (1836–1860) und JOHANN JAKOB SCHMIDT aus Fürth/Bayern. Sie begleiteten die Indianer auf ihren Streifzügen durch die Wälder, erlernten ihre Sprache und verkündeten ihnen das Evangelium. Aber das Unternehmen schlug fehl, BRÄUNINGER wurde von den Indianern ermordet.

Die Einsatzbereitschaft der beiden Missionare verdient alle Achtung. Das Scheitern hat viele Ursachen: unwirksame Planung, mangelnde Erfahrung, fehlende Vorbildung sowie die feindselige Einstellung der Militär- und Polizeitruppen. Hinzu kamen all die Schwierigkeiten des Landes, seines Klimas, der primitiven Transportmittel u. a. m.

Die Untersuchungen SCHMUTTERERS sind ein konkreter Beitrag zur Missionsgeschichte Nordamerikas und rufen das Opfer eines Mannes ins Gedächtnis, der um seines Glaubens willen gestorben ist.

Münster

Josef Glazik



**Gutiérrez, Gustavo:** *On Job. God-Talk and Suffering of the Innocent*, Orbis Books/Maryknoll, N.Y. 1987; XIX + 136 S.

Die Befreiungstheologie schlägt immer weitere Wellen. In G. GUTIÉRREZ' Buch *On Job* erreicht sie auch die Exegese und vereinnahmt den vorchristlichen Dulder Job als einen Kronzeugen des neuen sozial gestimmten theologischen Denkens. Aus dem Grübeln über das Urproblem, warum Unschuldige leiden müssen, wird ein Aufruf zur sozialen Tat.

Das spanische Original *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, veröffentlicht 1986 in Lima, Peru, ist in der Maryknoller Übersetzung, 1987, wiedergegeben als *On Job. God-Talk and the suffering of the innocent*.

Es will ein Beitrag zu dem weltweiten Dialog sein, in den die Mission heute mit der sozialen Frage getreten ist. Um dem Anliegen des Buches gerecht zu werden, muß man zwei Bedingungen erfüllen:

- 1) Man muß mit den Dokumenten von Medellín und Puebla vertraut sein und
- 2) Man muß sich bewußt bleiben, daß wir uns im südamerikanischen Raum bewegen.

Man kann keine Theologie in Lateinamerika treiben, ohne zu Gott aufzuschreien; wie Job belehrt uns der Autor, indem er auf eine verzweifelte Situation hinweist, die vom Christentum geschaffen und nur durch eine Rückbesinnung auf die Urkräfte des Christentums zu überwinden ist. Man muß sich darum hüten, die tiefen für seine Situation günstigen Einsichten des Autors zu verallgemeinern und daraus ein Allerwelts-Heilmittel für die sozialen Übel der ganzen Welt machen zu wollen.

Job selbst, aus dem Erleben des exilischen (oder nachexilischen) Gottesvolkes geschrieben, gibt weder eine rationale, noch eine definitive Lösung des Menschheitsproblems, warum Unschuldige leiden müssen. Allein im Glauben erfäßbar, weist Job mit anderen Zeugen der alttestamentlichen Offenbarung wie dem leidenden Gottesknecht (Js 42 ff), so wie es die Väter immer gesehen haben, auf denjenigen hin, der das Problem allein gelöst hat: Jesus Christus, den Leidenden und verherrlichten Gottesknecht. Aber auch das ist eine Lösung, die wiederum nur im Glauben einsichtig und annehmbar wird.

Außerhalb der christlichen Welt bietet Job keine Lösung für das brennendste Problem des bloßen Überlebens der Millionen, vor allem Asiens. Im Buddhismus und Hinduismus z. B. gibt es keine „Leiden der Unschuldigen“, da alle Leidenden schuldig geworden sind und ihnen das Karma der Strafe auf Heller und Pfennig genau zumißt und diese Strafe einfach abgelitten werden muß, ohne daß es dafür einen Nachlaß oder Ablaß gäbe. GUTIÉRREZ' Buch *Job und die Leiden der Unschuldigen* müßte völlig neu übersetzt und betitelt werden: „Buddha und die Leiden der Schuldigen!“

Es ist erstaunlich und bedauerlich, daß sich die Missiologie der Kirchen mit allen möglichen Problemen der Missionen, auch der Welt-Religionen, auseinandersetzt, aber kaum etwas Wesentliches zu einem der fundamentalsten zu sagen hat: wie die nichtchristlichen Weltreligionen mit dem Problem des Leidens fertig werden und welche praktische Hilfen man dem Leidenden geben könnte. Nun, sie werden damit gar nicht fertig, genausowenig wie Job, der aber wenigstens seine Erlösung, besser seinen Erlöser, gnadenhaft auf sich zukommen sah. Wenn wir glauben – und wir müssen das! – daß der allerlösende Christus auch in diesen „nichtchristlichen Religionen“ irgendwie wirksam ist, dann müßten die Missiologen als berufene „Interpreten“ den leidenden, erlösenden Gottesknecht auch in der Welt der „nichtchristlichen“



Religionen am Werk sehen: in Zeichen, Symbolen, Einsichten, Taten, Personen, die von Seinem Kreuz gezeichnet sind.

Dementsprechend müßte dann wohl auch die Verkündigung dieser Erlösungs-Religion Jesu Christi in der Praxis etwas andere Formen annehmen, als sie vielerorts zur Zeit hat: in den heimatlichen Ortskirchen, denen es zuweilen so gut geht, daß Job für sie eine Randfigur geworden ist und in den Missionskirchen, denen es manchmal so schlecht geht, daß sie versucht sind, auf dem Scherbenhaufen ihres Schicksals zu sitzen und zu klagen, statt in der Kraft des auferstandenen Gottesknechts selber aufzustehen und etwas zu tun, das Schicksal zu ändern.

St. Augustin

Engelbert Zeitler

**Mußner, Franz:** *Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche*, Herder/Freiburg–Basel–Wien 1987; 192 S.

In seinem Vorwort beschreibt M. nicht nur den Weg und die Hauptstationen, die sein unermüdliches Forschen und Fragen bestimmten: von der Kommentierung des Jakobus-Briefes an über den Galater-Kommentar hin zum „Traktat über die Juden“. Den vorliegenden Band versteht Vf. als Fortschreibung der früheren einschlägigen Arbeiten. Er gesteht, daß in den letzten Jahren das Mysterium, das „Jesus von Nazareth“ heißt, für ihn immer denkwürdiger wurde, und daß die jetzt vorgelegte Aufsatzsammlung Impulse zum Weiterdenken vermitteln wolle (6). Das dürfte in der Tat zutreffen! Mit gründlicher Literatur- und Sachkenntnis geht der Autor seine Themen an, ehrfürchtig gleichsam und immer neu um das Wesentliche kreisend.

Das gilt etwa für seine Beschäftigung mit der Tora im Verständnis des altbündlichen Israel und des Frühjudentums, für die Anliegen der Pharisäer und die Darstellung des christlichen Vorurteils.

Der Missionstheologe vertieft sich mit besonderem Interesse in die Behandlung der „Verstockung“ und Rettung Israels nach Römer 9–11. Man vermeint etwas zu verspüren von der persönlichen Betroffenheit dessen, der die Gedanken eines Paulus nachzuvollziehen sucht.

Der zweite Hauptabschnitt konzentriert sich auf die Gestalt Jesu. Ungewohnte Fragen stellt M., wie etwa diese: „Warum mußte der Messias Jesus ein Jude sein?“ Nicht weniger hilfreich für den Umgang mit dem Neuen Testament sind die Überlegungen zu dem „heißen Eisen der Exegese“, dem man am liebsten aus dem Wege ginge (104): „Der Anspruch Jesu.“ Da geht es z. B. darum, wessen Sohn der Messias ist. Vor allem ist die Rede von der Vollmacht Jesu. „Vor Ostern blieb Jesus von Nazareth gerade wegen seines Anspruches ein zunächst ungelöstes Rätsel, das erst nach Ostern lösbar war . . .“ (113). Das Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1–12) und die synoptischen Parallelen werden entfaltet und im Zusammenhang die Aufmerksamkeit hingelenkt auf Jesu Anspruch auf die Sammlung und Wiederherstellung Israels. Das Kapitel ist abgerundet mit einer Charakterisierung des Konfliktes um Jesus und das „Rätsel“ Jesu.

Nachdenkenswertes Impulse bietet auch das Kapitel „Das Neujudentum und die Entstehung der Christologie“. Hier setzt sich der christliche Exeget mit dem jüdischen Leben-Jesu-Forscher J. KLAUSNER auseinander. Die Weise dialogischen Vorgehens, das Bemühen um echtes Verstehen des Gesprächspartners, berühren sympathisch. Wohl am eindringlichsten innerhalb des Gesamtwerkes dürfte der Aufsatz sein „Was ist durch Jesus von Nazareth Neues in die Welt gekommen. Die Antwort des neuen Testaments?“ (140–150). In Anlehnung an Eph 2,11–3,6 nennt M. wesentliche Wirklichkeiten: das Pneuma; die Kirche; das Evangelium; das Neue Testament; Jesus.



Der Eph-Text stellt dieser Auflistung das „Neuheitserlebnis“ der Urkirche eindringlich gegenüber. „Wie kaum in einem anderen Dokument des neutestamentlichen Kanons verstärkt sich diese Darlegung noch durch zwei weitere Fragen: Hat Jesus von Nazareth das Neue gewollt? und: Was steht noch aus? Aus dem dritten Abschnitt des Werkes über die Kirche sei vor allem verwiesen auf die Untersuchung „Das Neue Testament als Dokument für den Ablösungsprozeß der Kirche von Israel“.

Den Abschluß des Buches bildet eine Zusammenstellung der Arbeiten MUSSNERS zum Thema Kirche und Judentum: Eine erstaunlich reiche und breite Sammlung kommt dabei zustande, imponierend und verwunderlich selbst für den, der mit wachem Interesse die „Werkstattarbeit“ eines Meisters an einem solch zentralen biblischen Thema zu verfolgen sucht.

St. Augustin

Josef Kuhl

**Tanabe, Hajime:** *Philosophy as Metanoetics*. Translated by Y. TAKEUCHI with V. H. VIGLIELMO and J. W. HEISIG. Univ. of California Press/Berkeley-Los Angeles-London 1986; LXII + 316 p.

**Nishida, Kitaro:** *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*. Translated by V. H. VIGLIELMO with Y. TAKEUCHI and J. S. O'LEARY. State Univ. of New York Press/Albany, N. Y. 1987; XXVI + 204 p.

Die mit K. NISHIDA (1876–1945) begründete philosophische Kyoto-Schule ist bislang in der westlichen Welt eher durch ihre späteren Vertreter bzw. durch Arbeiten über sie als durch die Werke ihrer frühen Vertreter selbst bekannt. Mit den beiden 1986 und 1987 veröffentlichten Werken von NISHIDA und TANABE werden hier wichtige Lücken geschlossen. Hinter beiden Übersetzungen wird die stille Arbeit YOSHINORIS TAKEUCHIS sichtbar, der in sorgfältiger Einzelarbeit und zugleich ständigem Kontakt mit japankundigen Amerikanern einmal das Hauptwerk seines Lehrers TANABE ins Englische übertragen hat, aber zugleich auch die Übersetzung der Werke NISHIDAS mit dem neuen Band vorangetrieben hat.

NISHIDAS Werk über „Intuition und Reflexion im Selbstbewußtsein“ ist 1917 erstmals erschienen und gehört der zweiten Schaffensperiode des Philosophen an. Es kann als Weiterführung seines Erstlingswerks „Studie des Guten“ gelesen werden. Wie das erste Werk zeigt es das Bemühen NISHIDAS, die (im Zen begründete) „reine Erfahrung“ mit (auch der westlichen Welt) verständlichen Kategorien auszusagen. Wieweit das gelungen ist, bleibt auch nach der Lektüre dieses Werkes zweifelhaft. Wie J. S. O'LEARY in der Einleitung bemerkt, sucht NISHIDA in seiner Beschäftigung mit zeitgenössischen, heute aber außerhalb der Philosophiegeschichte weithin vergessenen Autoren Brücken zu schlagen. In der Deutung des „Selbstbewußtseins“ wird hier FICHTES Begriff der „Tathandlung“ zu einem Schlüssel. Doch weniger dies als die Weise, wie hier eine Übersetzung vorgelegt wird, verdient Beachtung. Tatsächlich lag seit 1965 eine Übersetzung von V. VIGLIELMO vor. Sie befriedigte aber nicht. So machte sich vor deren Veröffentlichung O'LEARY daran, durch Straffungen, Klärungen und Neuformulierungen den gemeinten Sinn des Werkes – freilich im Sinne des Autors – zu verdeutlichen. Ob und wieweit dabei NISHIDA Gerechtigkeit widerfahren ist, ließe sich nur durch einen Vergleich mit dem japanischen Original feststellen; das ist mir im Augenblick nicht möglich. Das Vorwort des letzten „Übersetzers“ offenbart aber die ganze Skala von Schwierigkeiten, die sich bei der Übersetzung eines fremdkulturellen Textes auch dann noch ergeben, wenn dessen Autor selbst nichts anderes als den Brückenschlag im Sinn hatte. Wer sich unter Berücksichtigung der Bemerkungen zum Charakter der Überset-



zung an diese heranwagt, mag sich dann auch den Leseempfehlungen des Herausgebers anvertrauen, die in der Tat einen hilfreichen Einstieg vermitteln. In einer Zeit, in der das Werk der Übersetzung zwischen den Kulturen und Religionen ein dringendes Erfordernis ist, kann das Werk NISHIDAS auf jeden Fall als Einblick in ein Übersetzungslabor gewertet werden. Das interreligiöse Interesse läßt im übrigen zusätzliches und neues Licht auf NISHIDAS Werk fallen. In diesem Sinne ist auch das Nanzan Institute for Religion and Culture bei diesem und dem anderen Werk in Beratung und Mitarbeit tätig geworden.

H. TANABE (1885–1962) war der Nachfolger NISHIDAS auf dem Lehrstuhl in Kyoto. Das hier übersetzte Buch ist das 1946 erschienene Hauptwerk des Philosophen, der in der Entwicklung seiner Philosophie, aber auch in seiner Stellung zu Christentum und Buddhismus eine NISHIDA ergänzende Position eingenommen hat. (Für eine Einführung in TANABES Denken sei auf J. LAUBE, *Dialektik der absoluten Vermittlung*, Freiburg 1984, verwiesen; dazu ZMR 69 [1985] 243–246.) „Philosophie als Metanoia“, Reue (Metanoia) und „Nachher-Denken“/„Umdenken“ (Metanoetik), beschreibt die denkerische Ausgangssituation nach dem verlorenen pazifischen Krieg und verbindet auf eigentümliche Weise ethisches Verhalten mit philosophischem Durchdringen der eingetretenen Situation, die auf ihre Weise aber eine Offenbarung der menschlichen Situation überhaupt ist. Im Vollzug der „Reue“ (jap. *zange*) kommt der Mensch zur radikalen Konfrontation mit dem die Existenz schlechthin bedrohenden Bösen, die er nur in der Bereitschaft zum Tod und zur radikalen Selbstaufgabe besteht. Insofern als diese Selbstverneinung im absoluten Nichts gründet, ereignet sich in der Kehre der Metanoia eine Transformation von der Negation zur Affirmation, vom Tod zum Leben. In dieser Kehre erweist sich folglich das absolute Nichts *als* Liebe, buddhistisch gesagt: das große Nein *als* großes Mitleiden. Aus den Stadien der unmittelbaren Erfahrung treibt TANABE sodann die Metanoia in die Metanoetik, die er jenseits der philosophischen Spekulation in einer „Philosophie jenseits der Philosophie“ angesiedelt sieht. Diese wiederum führt zu einer Philosophie absoluter Kritik, in der die Kritik der Vernunft nach TANABE über die Standpunkte der deutschen Idealisten bis in ihre letzte Konsequenz getrieben wird. In gewissem Sinne ist KIERKEGAARDS Begriff der „Wiederholung“ ein Hinweis auf das, was TANABE auf verwinkelten Wegen vor Augen hat. Auch dieses Werk zeigt einen hohen Grad von Belesenheit, in dem die deutsche Philosophie nach KANT, auch NIETZSCHE und HEIDEGGER, dann Buddhismus und Christentum, neben dem Zen- vor allem der Amida-Buddhismus, somit europäisches und japanisches Denken, Religion und Philosophie, Ethik und Ontologie/Gnoseologie, Zeitbezogenes und Zeitumgreifendes ihren Niederschlag finden. Mit der Veröffentlichung dieses Werkes, das hier verständlicherweise nicht diskutiert, sondern im Grunde genommen nur angezeigt werden kann, ist ein großer Wunsch Y. TAKEUCHIS endlich in Erfüllung gegangen. Gerade weil dieser Teil der japanischen Philosophie in starker Berührung mit deutschem Denken entstanden ist, wäre – selbst wenn der englische Text zugrunde gelegt würde – eine deutsche Übersetzung der beiden Werke im Hinblick auf die Fortführung des interkulturellen Dialogs sehr zu begrüßen.

Bonn

Hans Waldenfels

#### RELIGIONSWISSENSCHAFT

**Greschat, Hans-Jürgen:** *Was ist Religionswissenschaft?* (Urban Taschenbücher 390) Kohlhammer/Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1988; 141 S.

„Dieses Buch soll Leser anregen“ (S. 7), so steht es im Vorwort, und die Lektüre der hier zu würdigenden Abhandlung gibt dem Verfasser Recht! Die Einführung in die



Religionswissenschaft ist als Orientierungshilfe für Fachstudenten konzipiert, deren Fragen und Anspruchsniveau der Marburger Religionshistoriker in mehr als zwei Jahrzehnten als Hochschullehrer einzuschätzen und didaktisch zu entsprechen gelernt hat. In einer bewußt einfach gehaltenen, reichbebilderten Sprache beleuchtet H. J. GRESCHAT zunächst prinzipielle wissenschaftstheoretische bzw. forschungspragmatische Probleme, um sich danach den Konstitutiva des religionsgeschichtlichen und religions-systematischen Arbeitens zuzuwenden. Dabei ist dem Verfasser die sogenannte „Personalisierung der Religionswissenschaft“ ein mehrfach erwähntes Anliegen. Im Sinne einer Ergänzung zu überkommenen philologischen bzw. völkerkundlichen Methoden der modellhaften Abstraktionen plädiert H. J. GRESCHAT für eine „Wendung zum Menschen hin“ (S. 64). Letztere wird in der geduldig-empathischen, ethisch verantwortlichen Begegnung mit Angehörigen zu untersuchender Gemeinschaften bzw. Kulturen realisiert, zielt also auf das (Mit-)Erleben des ursprünglich fremden Erfahrungshorizontes. „Erleben heißt: zugleich sehen, hören, riechen, fühlen und schmecken. Anstelle von ein paar exotischen Proben, aus der Ferne herbeigeschafft und in vertrauter deutscher Umgebung bestaunt, wird uns eine fremde Religion als lebendiges Ganzes umfassen“ (S. 74). Ob die Leser des Buches den letzten Schritt dieser Programmatik in aller Konsequenz mitvollziehen werden, bleibt allerdings fraglich. In Anlehnung an das von WILFRED CANTWELL SMITH ausgegebene Motto: „Was ich über den Islam als lebendigen Glauben sage, gilt nur insoweit als Muslime dazu ‚Amen‘ sagen können“ (S. 64), schlägt H. J. GRESCHAT nämlich vor, ausschließlich das Urteil der Anhänger einer zum Objektbereich erhobenen Religion zum Maßstab für „religionswissenschaftliche Wahrheiten“ zu erheben. Auch für die wissenschaftstheoretisch problematische Unterscheidung zwischen der begrifflichen Konstruktion und der „Sache“ Religion (S. 13) – so begründet diese Komplexitätsreduktion aus didaktischen Gründen im Rahmen der vorliegenden Einführung auch sein mag – dürfte der Verfasser nicht nur Zustimmung erfahren. Den insgesamt äußerst positiven Gesamteindruck des Buches berühren diese Bedenken jedoch nur peripher! Die Abhandlung weckt in unaufdringlicher Art Interesse am Fach, vermittelt aber auch für eine manchmal allzu selbstverständliche religionswissenschaftliche Forschungspraxis wichtige Denkanstöße.

Hannover

Frank Usarski

**Pye, Michael:** *O-Meguri. Pilgerfahrt in Japan* (Schriften der Universitätsbibliothek Marburg 31) Universitätsbibliothek Marburg/Marburg 1987; 101 S., zahlr. Abb.

Bei diesem äußerst informativen und sehr ansprechend aufgemachten Bändchen handelt es sich um einen Katalog zu einer Ausstellung in der Universitätsbibliothek Marburg zum selben Thema. Der Leser wird allerdings nicht nur durch diese Ausstellung geführt, sondern nimmt gleichsam an einer japanischen Pilgerfahrt teil, auch wenn den Exponaten und der Vorbereitung natürlich der Besuch vieler Tempel und die Teilnahme an vielen Pilgerfahrten zugrundeliegt. Was hier ausgestellt wurde und dargestellt wird, ist im besten Sinn das Ergebnis religionswissenschaftlicher Feldforschung und deren Aufbereitung innerhalb eines wissenschaftlichen Kontextes für ein breites Publikum. Schematisch zusammengefaßt ging der Betrachter und geht der Leser ähnlich wie der Pilger den Weg vom äußeren zum inneren: Über die Gestaltung der Pilgerwege hin zu den religiösen Handlungen innerhalb der Tempelbezirke als „Transaktion“ und schließlich zu deren Sinn, wie sie sich in der Verehrung von Buddhas und Bodhisattvas niederschlägt. Die überleitenden Texte sind trotz ihrer Kürze äußerst informativ, wodurch das Ganze zu einer Einheit zusammenwächst. Eine



kurze Bibliographie rundet den wissenschaftlichen Charakter dieses Bändchens ab, das man im Zusammenhang mit der Ausstellung wohl als einen sehr gelungenen Versuch der Darstellung religionswissenschaftlicher Feldforschung nennen kann.

Marburg

Rainer Flasche

**Pye, Michael/Stegerhoff, Renate** (Hg.): *Religion in fremder Kultur. Religion als Minderheit in Europa und Asien* (Schriften zur internationalen Kultur- und Geisteswelt 2: Tagungsbeiträge der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte, Marburg 1986) Dadder/Saarbrücken 1987; 231 S.

Der hier vorliegende Band enthält die Vorträge, die anlässlich der Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte im Herbst 1986 in Marburg gehalten wurden. Ein erster Themenkreis beschäftigt sich mit historischen Beispielen. So beschreibt C.-A. KELLER das Eindringen arisch-nordindischer Elemente in die religiösen Traditionen des dravidischen Südens. H. SEIWERT behandelt das Verhältnis von Buddhismus als Hochkultur und Katholizismus als fremder Religion zu Beginn der sog. Chinamission, indem er ebenso auf die sozialen und politischen Strukturen wie auf die unterschiedlichen Weltbildstrukturen eingeht. D. ZELLER erläutert das Verhältnis der alexandrinischen Juden zu Ägypten, und R. FLASCHE zeichnet die Baha'i-Religion zwischen Mystik und Pragmatismus.

Ein zweiter Themenkreis ist zeitgenössischen Problemen gewidmet: hindustanische Hindus in den Niederlanden (A. VAN DIJK), Religionen ethnischer Minderheiten in England (U. KING), die Rissho Kosei-kai und ihre Assimilation im Westen (P. GERLITZ).

Ein weiterer Themenkreis ist allgemeinerer Natur, wenn R. FABER Überlegungen zur neueren Faschismuskussion anstellt, U. NANKO den deutschen Glauben als Beitrag der Jugendbewegung zur Abwehr fremder Religionen versteht und H. ZINSE den Schamanismus im „New Age“ beschreibt.

Theoretischen Fragestellungen ist schließlich der letzte Themenkreis gewidmet. Hier stellt CHR. ELSAS Überlegungen zu angemessener religionswissenschaftlicher Behandlung des Themas „Islam in Deutschland“ an, M. BÜTTNER stellt die Wahrnehmungsgeographie vor und erläutert deren Bedeutung für die Erforschung der Umwelt-Religion-Beziehung, und J. LAUBE versucht Regeln für religionswissenschaftlich verantwortbare Übersetzung religiöser Texte in die Wissenschaftssprachen aufzustellen.

Allein diese Aufzählung zeigt das breitgefächerte Angebot, das in diesem Band vorgelegt ist, und es lohnt, sich damit eingehender zu beschäftigen.

Hannover

Peter Antes

## VERSCHIEDENES

**Adler, Gerhard** (Hg.): *Tausend Jahre Heiliges Rußland. Orthodoxie im Sozialismus* (Herder Taschenbuch 1506) Herder/Freiburg-Basel-Wien 1987; 188 S.

Zur Jahrtausendfeier des orthodoxen Christentums in Rußland hat das Radioprogramm des Südwest-Funks eine Reihe ausgestrahlt und ein Taschenbuch herausgebracht, das nicht nur über die Vergangenheit berichten will, sondern auch von den Lebensbedingungen, unter denen die russisch-orthodoxe Kirche existiert. Was das Büchlein so reizvoll macht ist, daß russisch-orthodoxe und westliche Beiträge nebeneinanderstehen. Mit besonderer Aufmerksamkeit liest man, was METROPOLIT PITIRIM von



Wolokolamsk und Jurjew zum Selbstverständnis der russisch-orthodoxen Kirche sagt. Es steht unter dem Leitwort: „Wir wollen orthodox sein und gleichzeitig die Sowjetunion als unsere irdische Heimat anerkennen.“ – Die Darstellung ist durchweg sympathisch und verhältnismäßig ausgewogen. Manche Sätze haben ihr eigenes Gewicht. So etwa: „Trotz äußerer Minderung verlor die Kirche nicht ihre geistliche Kraft... Die Zahl der Gemeinden nahm ab, doch die Seelen der Menschen blieben offen für Gott“ (30). Gefärbt ist sicherlich „die Wiederherstellung der kanonischen Gemeinschaft mit den Gemeinden Weißrußlands, in der Moldau und in der Ukraine“. Man wird zustimmen, wenn dazu vermerkt wird: „Diese Vorgänge finden naturgemäß unterschiedliche Beurteilungen“ (31). – Sehr erhellend ist, was über das geistliche Leben, Sakramente und Riten (101–126) sowie über Theologie und theologische Ausbildung in der russisch-orthodoxen Kirche (127–147) gesagt wird. Doch muß auch bedacht und gewichtet werden, was P. ROTH über die atheistische Propaganda und Religionskritik in der Sowjetunion zu berichten weiß.

Münster

Josef Glazik

*Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Bearb. und hg. von **F. W. Bautz**. T. Bautz/Herzberg; 16. Lieferung 1987: Heusser-Schweizer, Meta – Hoffmann, Gottlieb Wilhelm; 17. Lieferung 1987: Hoffmann, Gottlieb Wilhelm – Hueber, Fortunat.

Nach zehnjähriger Unterbrechung (vgl. ZMR 1980, 152) wird die durch den Tod des Herausgebers unterbrochene Arbeit am o. g. Lexikon wiederaufgenommen. Der einzige bislang spürbare Unterschied ist, daß die Artikel nun gezeichnet sind. Es zeigt sich aber, daß offensichtlich der verstorbene Herausgeber selbst weitgehende Vorarbeiten geleistet hat. Wünschenswert wären in Verbindung mit einer der nächsten Lieferungen eine deutlichere Beschreibung des zu erwartenden Verlaufs der Arbeit am Lexikon, die Nennung des neuen Herausgebers und evtl. Korrekturen in der Projektbehandlung. Auch wäre zu bedenken, daß der Wandel in der Entwicklung der Kirche aus einem missionstheologischen Aspekt eine entschiedenere Zuwendung zu den für die Weltkirche bedeutenden Autoren wünschenswert erscheinen läßt. In diesem Sinne erneuere ich meine früher bereits vorgetragenen Desiderata.

Bonn

Hans Waldensfels

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Prof. Dr. Michael Sievernich SJ, Hochschule St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, D-6000 Frankfurt 70 · Frei Leonardo Boff, Convento do Sacrado Coração de Jesu, C. P. 90023, 25600 Petrópolis/RJ, Brasilien · Dr. Johannes Althausen, Predigerschule Paulinum, Georgenkirchstr. 70, DDR-1017 Berlin · Albert Rau, von Luxburg Straße 8, D-8700 Würzburg











