

N12<522890378 021



ÜBÜBINGEN



ÜBÜBINGEN

626 Heel

K 22 190 F

R
ZEITSCHRIFT

FÜR

MISSIONSWISSENSCHAFT

UND

RELIGIONSWISSENSCHAFT

73. JAHRGANG

Januar 1989 · HEFT 1

Inhalt

ULRICH BERNER: Christentum und Mission aus der Sicht afrikanischer Schriftsteller 1 ·
JOHANN FIGL: Mystik und Dialog der Weltreligionen 14 · JACOB H. KAMSTRA: Changes in
Buddhist Attitudes towards Other Religions. The Case of the Soka Gakkai 28

Kleine Beiträge: NORBERT SCHIFFERS: Chinul und Franz von Assisi. Armut und Reform 62 ·
IMANUEL GEISS: Beiträge zur Sozialgeschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft.
Eine Rezension 72

Berichte: WILLI HENKEL: Internationaler Kongreß „Das Heil heute“ 75

Theologische Examensarbeiten im akademischen Jahr 1987/88 77

Besprechungen: Missionswissenschaft 87 · Religionswissenschaft 89 · Verschiedenes 94

127
mds



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

UR Tübingen

Gk I 825 FEB. 1989

Z11

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), Ludwig Bertsch (Aachen), Giancarlo Collet
(Münster), Ludwig Hägemann (Würzburg), Josef Kuhl (St. Augustin),
Theo Sundermeier (Heidelberg), Hans Waldenfels (Bonn)

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 56,— je Jahrgang, für Studenten DM 44,80; Preis je Einzelheft DM 16,—, für Studenten DM 12,80 (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

© 1989 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 Verlagsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1989

ISSN 0044-3123

Diesem Heft liegen die Prospekte

»Köstlich ist's, vom Baum zu essen« und »Menschsein im Wendekreis des Nichts«
(beide Verlag Aschendorff) bei.

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

73. Jahrgang

1989



ASCENDORFF MÜNSTER



Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber:

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

Redaktion: Thomas Kramm (Aachen)
in Zusammenarbeit mit

Peter Antes (Hannover), Ludwig Bertsch (Aachen), Giancarlo Collet
(Münster), Ludwig Hagemann (Würzburg), Josef Kuhl (St. Augustin),
Theo Sundermeier (Heidelberg), Hans Waldenfels (Bonn)

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 56,- je Jahrgang, für Studenten DM 44,80; Preis je Einzelheft DM 16,-, für Studenten DM 12,80 (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

© 1989 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: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1989

ISSN 0044-3123



CK I 85

Inhalt des 73. Jahrgangs ZMR 1989

Abhandlungen

<i>Ahrens, Theodor:</i> Randbemerkungen zur Frühgeschichte lutherischer Mission im östlichen Hochland von Papua Neuguinea	284
<i>Berner, Ulrich:</i> Christentum und Mission aus der Sicht afrikanischer Schriftsteller	1
<i>Evers, Georg:</i> Mission und interreligiöser Dialog. Erfahrungen mit theologischen Partnern in Asien und Afrika	161
<i>Figl, Johann:</i> Mystik und Dialog der Weltreligionen	14
<i>Findeis, Hans-Jürgen:</i> Languages of Religions and Intercultural Communication. A Contribution to the Intercultural Philosophy of Religious Language	257
<i>Gensichen, Hans-Werner:</i> Erwartungen der Religionen an das Christentum	195
<i>Kamstra, Jacob H.:</i> Changes in Buddhist Attitudes towards Other Religions. The Case of the Soka Gakkai	28
<i>Mooren, Thomas:</i> Hermeneutische Strategien im gegenwärtigen Islam	210
<i>Theologische Examensarbeiten im akademischen Jahr 1987/88</i>	77
<i>Tossou, Kossi J.:</i> Ehe und Eheabschluß in der Tradition der Ewe	109
<i>Waldenfels, Hans:</i> Maria zwischen Talmud und Koran	97
<i>Waldenfels, Hans:</i> Mission und interreligiöser Dialog. Was steht auf dem Spiel?	182

Kleine Beiträge

<i>Ahn, Byung-Mu:</i> Minjung-Bewegung und Minjung-Theologie	126
<i>Emmanuel, S.J.:</i> Interreligious Dialogue in Asia at a Turning Point. Towards New Christologies and Ecclesiologies	235
<i>Evers, Georg:</i> Interreligiöser Dialog – Brennpunkt der Theologie. Drei Konferenzen in Europa und den USA	241
<i>Geiss, Imanuel:</i> Beiträge zur Sozialgeschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft. Eine Rezension	72
<i>Schäfer, Heinrich:</i> Das Reich der Freiheit. Überlegungen zur Funktion millenaristischer Eschatologie in den gesellschaftlichen Konflikten Mittelamerikas	138
<i>Schiffers, Norbert:</i> Chinul und Franz von Assisi. Armut und Reform	62
<i>Ustorf, Werner:</i> Togo 1884-1914. Eine Rezension	134
<i>Waldenfels, Hans:</i> Hugo M. Enomiya-Lassalle. Christlicher Meister im Zen	303

Berichte

<i>Henkel, Willi:</i> Internationaler Kongreß „Das Heil heute“	75
<i>Meier, Johannes:</i> Missionsgeschichtliches Symposium in Asunción (Paraguay) 1988	307
<i>Pahnke, Donate:</i> Symposium „The History of Religions and the Critique of Culture in the Days of Gerardus van der Leeuw (1890-1950)“, Groningen 1.-3. Mai 1989	309
<i>Usarski, Frank:</i> Internationaler religionswissenschaftlicher Kongress, Hannover, 3.-7. Oktober 1988	306
<i>Willeke, Bernward:</i> Europäisches Chinatreffen in Rhöndorf (1988)	146

Besprechungen

<i>Agossou, Médéwalé-Jacob:</i> Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie (Tossou)	148
---	-----

<i>Antes, Peter</i> : Christentum — eine Einführung (Waldenfels)	149
<i>Antoncich, Ricardo / Munárriz, José Miguel</i> : Die Soziallehre der Kirche (Kruip)	150
<i>Bardy, Gustave</i> : Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten (Dassmann)	312
<i>Becker, Gerhold</i> : Die Ursymbole in den Religionen (Baumann)	151
<i>Collet, Giancarlo (Hg.)</i> : Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen (Hetterich)	248
<i>Cone, James H.</i> : Zeugnis und Rechenschaft. Christlicher Glaube in schwarzer Kirche (Hakenes)	313
<i>Covell, Ralph R.</i> : Confucius, the Buddha and Christ, a History of the Gospel in Chinese (Evers)	152
<i>Coward, Harold</i> : Sacred Word and Sacred Text. Scripture in World Religions (Waldenfels)	153
<i>Dussel, Enrique</i> : Ethik der Gemeinschaft (Kruip)	249
<i>Fernando, Antony</i> : Zu den Quellen des Buddhismus. Eine Einführung für Christen (Löwner)	89
<i>Fornet-Betancourt, Raúl</i> : Philosophie und Theologie der Befreiung (Maihold)	250
<i>Hartwich, Richard</i> : Steyler Missionare in China. III: Republik China und Erster Weltkrieg, 1911-1919. Beiträge zu einer Geschichte (Rivinius)	87
<i>Hirschberg, Walter (Hg.)</i> : Neues Wörterbuch der Völkerkunde (Janssen)	154
<i>Hoornaert, Eduardo</i> : Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes (Nagler)	252
<i>Hummel, Reinhart</i> : Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum (Bühlmann)	91
<i>Jäggi, Christian J.</i> : Zum interreligiösen Dialog zwischen Christentum, Islam und Baha'itum (Antes)	91
<i>Jochenhövel, Klaus</i> : Rom — Brüssel — Gottorf. Ein Beitrag zur Geschichte der gegenreformatorischen Versuche in Nordeuropa 1622-1637 (Reschke)	314
<i>Kehrer, Günther</i> : Einführung in die Religionssoziologie (Usarski)	315
<i>King, Ursula</i> : Women and Spirituality. Voices of Protest and Promise (Pahnke)	316
<i>Köhn, Livia</i> : Seven Steps to the Tao. Sima Chengzhen' Zuowanglun (Willeke)	93
<i>Ludin, Walter/Seiterich, Thomas/Zulehner, Paul Michael (Hg.)</i> : Wir Kirchenträumer. Basisgemeinschaften im deutschsprachigen Raum (Janssen)	94
<i>Malek, Roman / Prawdzik, Werner (Hg.)</i> : Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der Katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen (Kuhl)	254
<i>Mbiti, John S.</i> : Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum (Kuhl)	88
<i>Metz, Johann Baptist / Rottländer, Peter (Hg.)</i> : Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen (Fornet-Betancourt)	154
<i>Müller, Karl / Sundermeier, Theo (Hg.)</i> : Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe (Janssen)	89
<i>Murken, Sebastian</i> : Gandhi und die Kuh. Die Darstellung des Hinduismus in deutschen Religionsbüchern (Baumann)	317
<i>Nagel, Tilman</i> : Die Festung des Glaubens — Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert (Baumann)	155
<i>Prawdzik, Werner (Hg.)</i> : Wirklichkeit und Theologie. Theologische Versuche und pastorale Impulse aus der Weltkirche (Hagemann)	318
<i>Prawdzik, Werner (Hg.)</i> : Theologie im Dienste der Weltkirche. Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin (Hagemann)	319

<i>Röser, Johannes (Hg.): Gott kommt aus der Dritten Welt: Erfahrungen und Zeugnisse (Hakenes)</i>	156
<i>Scherer, James A.: Gospel, Church and Kingdom. Comparative Studies in World Mission Theology (Waldenfels)</i>	157
<i>Smith Owen, Eleonore (alias Laura Bohannan): Rückkehr zum Lachen. Ein ethnologischer Roman (Ahrens)</i>	95
<i>Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft (Antes)</i>	92
<i>Terazono, Yoshiki / Hamer, Heyo E.: Brennpunkte in Kirche und Theologie. Japans Beiträge und Dokumente (Waldenfels)</i>	254
<i>Usarski, Frank: Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland (Pahnke)</i>	158
<i>Waldenfels, Hans: An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West (Kramm)</i>	159
<i>Yagi, Seiichi: Die Front-Struktur als Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken (Fuß)</i>	255

25 59.85

CHRISTENTUM UND MISSION AUS DER SICHT AFRIKANISCHER SCHRIFTSTELLER

von Ulrich Berner

Einige afrikanische Schriftsteller haben in Romanen oder Erzählungen die Auseinandersetzung zwischen dem europäischen Christentum und der afrikanischen Kultur dargestellt. Diese Autoren berühren damit eine Problematik, um die es auch in der theologischen Inkulturationsdebatte geht.¹ In dieser Debatte überschneiden sich theologische und religionswissenschaftliche Fragestellungen, und die theologischen Inkulturationsprogramme können wiederum zum Gegenstand der Religionswissenschaft werden.² Die Romane, in denen die Auseinandersetzung zwischen Christentum und afrikanischer Kultur dargestellt wird, sind also für Religionswissenschaft und Theologie gleichermaßen von Interesse.³

In dem folgenden Überblick werden Werke der anglophonen und frankophonen afrikanischen Literatur berücksichtigt, aus Nigeria, Kenya und Kamerun, aus der Zeit von 1956 bis 1980. Die Betrachtung konzentriert sich darauf, wie das Wirken christlicher Missionare oder das Christentum überhaupt beschrieben und wie das Verhältnis zwischen afrikanischer und christlicher Religion bestimmt wird. Kurze Angaben zum Inhalt werden jeweils vorangestellt. Es ist in diesem Rahmen allerdings nicht möglich, die einzelnen Romane oder Erzählungen in das Gesamtwerk der Autoren und in den Kontext der afrikanischen Literatur einzuordnen.⁴

1. Literatur aus Nigeria

1.1 CHINUA ACHEBE, „Things Fall Apart“

ACHEBES erster Roman, „Things Fall Apart“, erschien 1958, noch vor der Unabhängigkeit Nigerias.⁵ Die Zeit der Handlung ist die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Der Ort der Handlung ist ein Dorf im Land der Ibos. Der Roman ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil wird die traditionelle Kultur der Ibos dargestellt, im zweiten Teil die erste Berührung mit der europäischen Kultur und im dritten Teil der Konflikt zwischen beiden Kulturen.

Die Hauptgestalt des Romans ist Okonkwo. Er hat durch eigene Leistung großes Ansehen in seiner Dorfgemeinschaft gewonnen, und er identifiziert sich vollständig mit den Werten der Ibo-Kultur. Diese Identifikation geht so weit, daß er sich selbst daran beteiligt, seinen Pflegesohn Ikemefuna zu töten, als dies vom „Orakel der Hügel und Höhlen“ gefordert wird: „He was afraid of being thought weak.“⁶ Wegen eines unbeabsichtigten Vergehens muß Okonkwo für mehrere Jahre ins Exil gehen. Während dieser Zeit dringen die europäische Kolonialmacht und die christliche Mission in seinem Dorf ein. Okonkwo ist aber nicht bereit, sich der neuen Situation anzupassen, die er bei seiner Rückkehr vorfindet. Er sucht den Konflikt und tötet einen Gehilfen der Kolonialmacht. Als er sich von der Gemeinschaft verlassen sieht, nimmt er sich das Leben.

ACHEBE beschreibt im dritten Teil des Romans zwei europäische Missionare, die ganz verschiedene Einstellungen der afrikanischen Kultur gegenüber vertreten. Der eine Missionar sucht das Gespräch mit den Vertretern der traditionellen Religion, der andere die Konfrontation.⁷ Es ist die Methode der Konfrontation, die sich schließlich durchsetzt. ACHEBE zeichnet also kein einheitliches Bild der christlichen Mission. Er macht deutlich, daß es in der Einstellung zur afrikanischen Kultur einen Freiraum gibt, der in der Missionsgeschichte nicht genutzt worden ist.

Der erste Teil des Romans nimmt den größten Raum ein. Offensichtlich geht es ACHEBE in erster Linie darum, Kultur und Religion der traditionellen Ibo-Gesellschaft als eine geschlossene Sinnwelt zu rekonstruieren und darzustellen. Auf diese Weise schafft er eine Grundlage, den Wandlungsprozeß, der zur Auflösung der traditionellen Gesellschaft führt, tiefer zu analysieren. Die Tatsache, daß ein Teil der Bevölkerung zum Christentum übergeht, wird nicht einfach auf den Druck zurückgeführt, den die christliche Mission zusammen mit dem Kolonialsystem ausübt. ACHEBE deutet zwar an, daß es einen engen institutionellen Zusammenhang zwischen Mission und Kolonialismus gibt. Er konzentriert sich aber nicht auf dieses Thema. Die Bekehrung zum Christentum erklärt er zumindest teilweise aus Bedingungen, die schon in der traditionellen Gesellschaft gegeben waren.

Soziale Randgruppen, wie die Aussätzigen und die Angehörigen der Osu-Kaste, können durch den Übertritt zum Christentum ihren sozialen Status verändern und sich in eine Gemeinschaft integrieren. Mütter von Zwillingen können sich auf diese Weise einer Gesellschaft entziehen, in der es das religiös begründete Gebot der Zwillingstötung gibt. Der älteste Sohn Okonkwos ist einer der ersten, die der christlichen Missionspredigt folgen: "It was not the mad logic of the Trinity that captivated him. He did not understand it. It was the poetry of the new religion, something felt in the marrow. The hymn about brothers who sat in darkness and in fear seemed to answer a vague and persistent question that haunted his young soul – the question of the twins crying in the bush and the question of Ikemefuna who was killed."⁸

Für alle diese Fälle gilt, daß sich durch die Bekehrung Spannungen lösen, die in der traditionellen Gesellschaft bestanden hatten. Das bedeutet aber nicht, daß ACHEBE das Christentum als die wahre Religion darstellen will. Er beschreibt die traditionelle Religion nicht als falsch oder gar sinnlos. Wenn Okonkwo, die Hauptgestalt des Romans, schließlich scheitert, so liegt der Grund nicht darin, daß er einer falschen Religion anhängt, sondern darin, daß er sich vollständig mit den Werten seiner Kultur identifiziert hat. Okonkwo hat damit jene Distanz verloren, die notwendig ist, wenn ein religiöses System nicht unmenschlich werden soll. Das Scheitern Okonkwos ist letztlich in seiner starren Identität begründet, die sich jedem Wandel verschließt.⁹

1.2 CHINUA ACHEBE, „Arrow of God“

1964 erschien ein zweiter Roman ACHEBES, der das Thema „Christentum und afrikanische Kultur“ aufgreift.¹⁰ Die Zeit der Handlung liegt nicht ganz so

weit zurück wie im ersten Roman. Der Ort der Handlung ist wiederum ein Dorf im Land der Ibos.

Die Hauptgestalt des Romans ist Ezeulu. Er ist der Priester des Gottes Ulu, und er ist in dieser Funktion für einen Verband von sechs Dörfern zuständig. Ezeulu identifiziert sich vollkommen mit seiner Rolle als Priester – er fühlt sich als „Pfeil in Gottes Bogen“. ¹¹ Im Unterschied zu Okonkwo ist Ezeulu der neuen Situation gegenüber aufgeschlossen und unterhält gute Beziehungen zu dem Repräsentanten der Kolonialmacht. Er schickt einen seiner Söhne auf die christliche Schule, um die fremde Kultur kennenzulernen. Ezeulu gerät erst dann mit der Kolonialmacht in Konflikt, als er zum Häuptling ernannt werden soll. Er lehnt dieses Angebot ab und wird deshalb längere Zeit gefangengehalten. Während dieser Zeit kann er seine rituellen Pflichten nicht ausführen. Die Dorfgemeinschaft verlangt von ihm, die rituellen Handlungen in verkürztem Zeitabstand nachzuholen, so daß die Ernte nicht allzulange hinausgeschoben wird. Ezeulu lehnt dies ab und verweist zur Begründung auf die Rolle des Priesters: „The gods sometimes use us as a whip.“ ¹² Ezeulu isoliert sich damit von der Gemeinschaft und trägt gerade auf diese Weise dazu bei, der christlichen Mission zum Durchbruch zu verhelfen: „In his extremity many a man sent his son with a yam or two to offer to the new religion and to bring back the promised immunity. Thereafter any yam harvested in his fields was harvested in the name of the son.“ ¹³ Ezeulu erlebt diese Entwicklung nicht mehr mit Bewußtsein. Er endet im Wahnsinn, nachdem sein Sohn bei der Ausführung eines traditionellen Rituals ums Leben gekommen ist.

ACHEBE beschreibt auch in diesem Roman zwei verschiedene Einstellungen der afrikanischen Kultur gegenüber. Die beiden Christen, die ein missionarisches Selbstverständnis haben, sind zwar selbst Afrikaner. Ihre Einstellungen entsprechen aber denen der europäischen Missionare, die ACHEBE in dem ersten Roman dargestellt hat: der eine vertritt die Methode der Anknüpfung, der andere die der Konfrontation. ¹⁴ Auch in diesem Fall zeichnet ACHEBE also kein einheitliches Bild christlicher Mission. Er deutet wieder die Vielfalt der Möglichkeiten an, die im Rahmen der christlichen Religion gegeben sind.

Der Erfolg der christlichen Mission wird zumindest teilweise auf das Verhalten Ezeulus zurückgeführt. Die Bekehrung zum Christentum ist nicht einfach eine Reaktion auf die neue Situation, soweit diese durch Mission und Kolonialismus bestimmt wird. Eines der Motive für die Bekehrung ist die Auflehnung gegen den traditionellen Priester, der den Dienst an seinem Gott über den Dienst an der Gemeinschaft stellt. ¹⁵ Das Eingreifen der Kolonialmacht, das den Konflikt indirekt auslöst, verstärkt Spannungen, die es schon vorher in der Dorfgemeinschaft gegeben hatte. ACHEBE beschreibt ausführlich die Konkurrenz zwischen Ezeulu und einem anderen traditionellen Priester. In seiner Analyse des historischen Wandlungsprozesses, der zur Auflösung der traditionellen Gesellschaft führt, kommt ACHEBE also in „Arrow of God“ zu dem gleichen Ergebnis wie in „Things Fall Apart“.

Die Hauptgestalten der beiden Romane, Okonkwo und Ezeulu, unterscheiden sich in ihrer Einstellung gegenüber der neuen Situation, die sich durch

die Berührung mit der europäischen Kultur ergeben hat.¹⁶ Eine grundlegende Gemeinsamkeit ist aber darin zu erkennen, daß sie an den einmal gewählten kulturellen oder religiösen Normen auch dann festhalten, wenn sie sich dadurch von der Gemeinschaft isolieren. Das Scheitern Ezeulus ist letztlich darin begründet, daß er keine Distanz zu der Rolle des Priesters hat und sich ganz mit seinem religiösen System identifiziert. Eine eigenartige Kontinuität liegt darin, daß Ezeulu gerade durch sein Selbstverständnis als „Pfeil“ des Gottes Ulu der Verkündigung des christlichen Gottes zum Durchbruch verhilft. ACHEBE vermeidet auf diese Weise eine eindimensionale Betrachtung der religiösen Systeme und eine einfache Gegenüberstellung wahrer und falscher Religion.

1.3 OBI EGBUNA, „Divinity“

Die Erzählung „Divinity“ des nigerianischen Autors OBI EGBUNA ist in einem Erzählungsband enthalten, der 1970 erschienen ist.¹⁷ Die Zeit der Handlung ist das erste Jahrzehnt nach der Unabhängigkeit Nigerias. Der Ort der Handlung wird nicht näher gekennzeichnet. Vorausgesetzt wird die Situation, daß in intellektuellen Kreisen eine Rückbesinnung auf die afrikanische Kultur und Religion eingesetzt hat, und daß ein Bischof der katholischen Kirche ein „Jahr des Anti-Aberglaubens“ ausgerufen hat.

Die Hauptgestalt der Erzählung ist Thomas, ein afrikanischer Katechet. Er folgt dem Aufruf seines Bischofs und plant eine Aktion gegen die „Ozo-Ebunu-Vereinigung“, einen traditionellen Geheimbund, dessen Macht in der Gegenwart wieder zunimmt. Die Auseinandersetzung mit der afrikanischen Tradition wird zu einem Generationenkonflikt, da der Sohn des Katecheten als Student in der „Afrikanischen Kulturvereinigung“ mitgearbeitet hat und Vizepräsident der „Black-Power-Bewegung“ geworden ist. Außerdem ist der Sohn selbst Mitglied des Geheimbundes. Der Katechet läßt sich nicht von seinem Vorhaben abbringen, auf den Träger der Juju-Maske zu schießen, um das Nichtvorhandensein „göttlicher Kraft“ (divinity) zu beweisen. Ohne es zu wissen, erschießt er seinen eigenen Sohn, der selbst die Juju-Maske trägt.

EGBUNA zeichnet das Bild eines Christentums, das als ein ständiger Kampf gegen die Sünde aufgefaßt wird. Alttestamentliche Gestalten, wie Abraham und Hiob, dienen als Vorbilder.¹⁸ Der Kampf gegen die afrikanische Religion erscheint im Rahmen dieses Christentums als eine unbedingt gültige Norm. Der afrikanische Katechet ist in seiner Frömmigkeit ganz von der Auffassung europäischer Missionare abhängig.

Am Schluß der Erzählung wird deutlich, daß Egbuna eine solche Konfrontation zwischen christlicher und afrikanischer Religion als verfehlt betrachtet. Wie der ungläubige Thomas des Neuen Testaments muß der afrikanische Katechet Thomas sich schließlich von der Göttlichkeit des Juju überzeugen lassen. Sein christlicher Eifer stellt sich nun als eine falsche Frömmigkeit dar: “No, Father’, replied the catechist after a pause. ‘I didn’t do it for faith. It was pride.’”¹⁹

EGBUNA legt sich nicht auf die Tendenz fest, das Christentum zu kritisieren und die wiederentdeckte afrikanische Religion als die wahre Religion darzustellen. Es geht ihm um die tieferliegende Identitätsproblematik seiner Generation. Dies kommt in den Worten eines anderen afrikanischen Studenten zum Ausdruck: "The youth of Africa today has become like a pendulum, Father, a pendulum oscillating between Europe and Africa through a mishmash of dissimilar beliefs and contradicting philosophies of life."²⁰ Eine einseitige Rückwendung zur afrikanischen Tradition ist keine Lösung dieses Identitätskonfliktes. Der afrikanische Student fährt fort: "Ours is an inheritance of dilemma. Our only key to this dilemma is impartial enquiry, not pedantry! Dogmatism is the most virulent enemy to clear-thinking, Father Galligan, whether in Christianity or Juju Mysticism!"²¹ Falsch ist demnach nicht das eine oder andere System, sondern die distanzlose und starre Identifikation mit einem religiösen System überhaupt. An dieser Einseitigkeit und Starrheit ihrer Identifikation sind die Vertreter beider Systeme, der Katechet und sein Sohn, gescheitert.

Die Frage stellt sich, ob EGBUNA eine Überwindung der Einseitigkeit für möglich hält und einen Weg zur wahren religiösen Identität zeigen will. In der Stellungnahme, die der andere afrikanische Student vor seinem Tod abgibt, wird diese Möglichkeit angesprochen: „You see, Father, it's far easier for a confirmed pagan to understand the Holy Trinity than for a confirmed Christian to appreciate the divinity of our Juju. Thanks to my upbringing, I'm on the borderline between the two. I like to think that I understand them both."²² Am Schluß der Erzählung wird damit angedeutet, daß die einseitige Fixierung religiöser Identität überwunden werden kann. Die Wahrheit kann in den beiden konkurrierenden Systemen gefunden werden, ohne daß diese Möglichkeit aus einer theoretischen Verhältnisbestimmung abgeleitet werden könnte.

2. *Literatur aus Kenya*

2.1 NGUGI WA THIONG'O, „The River Between“

NGUGI WA THIONG'O'S Roman „The River Between“ erschien 1965, kurz nach der Unabhängigkeit Kenyas.²³ Die Zeit der Handlung ist die Phase der Ausbreitung christlicher Mission und englischer Kolonialmacht in Kenya. Der Ort der Handlung ist ein Dorf im Land der Kikuyu. Die Bevölkerung des Dorfes ist gespalten in zwei gleich große Gruppen von Christen und Anhängern der afrikanischen Religion.

Die Hauptgestalt des Romans ist Waiyaki. Er stammt von einem Seher ab, der die Ankunft der Weißen im Land der Kikuyu vorausgesagt hatte. Waiyaki übernimmt die Aufgabe, die Einheit des Stammes zu retten. Zu diesem Zweck wird er auf die Missionsschule geschickt. Er soll „die ganze Weisheit und alle Geheimnisse des weißen Mannes“ lernen, ohne der Tradition untreu zu werden.²⁴ Waiyaki wächst in die Rolle eines Messias hinein. Er setzt sich für die Einführung von Schulen ein, und er versucht, den Konflikt zwischen

Christentum und afrikanischer Religion aufzuheben: "For Waiyaki knew that not all the ways of the white man were bad. Even his religion was not essentially bad. Some good, some truth shone through it. But the religion, the faith, needed washing, cleaning away all the dirt, leaving only the eternal. And that eternal that was the truth had to be reconciled to the traditions of the people."²⁵ Es gelingt Waiyaki jedoch nicht, eine Versöhnung herbeizuführen. Die Spannung zwischen den Christen und den Anhängern der afrikanischen Religion verschärft sich. Bei dem Versuch, die Einheit des Stammes zu retten, verliert Waiyaki sein Leben.

NGUGI zeichnet in der Gestalt des Katecheten Joshua das Bild eines afrikanischen Christentums, das ganz von europäischer Mission abhängig ist. Dieses Christentum kann sich nur in scharfer Antithese zur afrikanischen Kultur darstellen. Der Widerspruch betrifft vor allem die traditionellen Initiationsriten.²⁶ Die Bekehrung wird als ein Bruch mit der kulturellen Vergangenheit aufgefaßt. Aus der Sicht NGUGIS hat diese Entwicklung keine Zukunft.

Ein starrer Traditionalismus, wie er in der Gestalt Kabonyis, des Gegenspielers Waiyakis, dargestellt wird, hat aus dieser Sicht ebensowenig eine Zukunft. Die Einheit des Stammes kann nicht durch eine einseitige Rückkehr zur afrikanischen Religion gerettet werden. Denn der Zerfall der Einheit ist nicht nur in dem Eindringen des Christentums begründet. Eine Spaltung der Gemeinschaft hat es schon immer gegeben. Im Titel des Romans, "The River Between", hat NGUGI diese Situation bereits angedeutet. Die ganze Hoffnung beruht auf dem Messias, der die Gegensätze überwinden kann. Waiyaki scheitert aber daran, daß sich auf beiden Seiten eine starre religiöse Identität herausbildet, die sich jeder Synthese verschließt. Es bleibt die Frage, ob NGUGI nur die Bedingungen darstellt, unter denen der Versuch einer Synthese scheitern muß, oder ob er eine derartige Synthese überhaupt für unmöglich hält.²⁷

2.2 NGUGI WA THIONG'O, „The Black Bird“

In der Erzählung „The Black Bird“ beschreibt NGUGI das Nachspiel einer vergleichbaren Auseinandersetzung zwischen Christentum und afrikanischer Religion.²⁸ Die Hauptgestalt der Erzählung ist ein afrikanischer Student im modernen Kenya. Sein Großvater hatte als neubekehrter Christ die Ausrüstung eines Zauberers zerstört und damit einen Fluch auf sich und seine Nachkommen gezogen. Trotz seiner modernen Erziehung glaubt der Student, unter diesem Fluch zu stehen. Er kehrt schließlich zu dem Gott seiner Ahnen zurück und findet dort seinen Frieden, allerdings erst im Tod. Sein Gesichtsausdruck, so wird am Schluß der Erzählung berichtet, habe an den eines Evangelisten erinnert. Auf diese Weise scheint NGUGI die Möglichkeit einer Synthese anzudeuten – es wäre aber auch in diesem Fall eine Synthese, die nicht im Leben realisiert werden kann.

In einer anderen Erzählung hat NGUGI den Konflikt zwischen Christentum und afrikanischer Religion in einfacher Weise aufgelöst. Er scheint sich aber von dieser Erzählung distanziert zu haben, da er sie in eine spätere Ausgabe nicht mehr aufgenommen hat.²⁹

3. Literatur aus Kamerun

3.1 MONGO BETI, „Le pauvre Christ de Bomba“

MONGO BETI'S Roman „Le pauvre Christ de Bomba“ erschien 1956, noch vor der Unabhängigkeit Kameruns.³⁰ Die Zeit der Handlung ist die französische Kolonialherrschaft zwischen den beiden Weltkriegen. Der Ort der Handlung ist eine katholische Missionsstation in Kamerun. Der Roman ist in der Form eines Tagebuches verfaßt. Die Geschehnisse auf der Missionsstation werden aus der Sicht des afrikanischen Meßdieners beschrieben.

Die Hauptgestalt des Romans ist der französische Missionar Pater Drumont. Er ist zwanzig Jahre lang auf dieser Station tätig gewesen, und er betrachtet den Kampf gegen die Reste afrikanischer Religion und Kultur als eine Aufgabe der Mission. Während einer Inspektionsreise hat Pater Drumont immer wieder Gelegenheit, darüber zu reflektieren, warum das Christentum im Glauben der Afrikaner nicht fest verankert ist. In Gesprächen mit seinem afrikanischen Koch und mit einem französischen Kolonialbeamten wird dieser Reflexionsprozeß schrittweise weitergeführt. In der Missionsstation haben sich Dinge ereignet, von denen Pater Drumont nichts gewußt hat. Als diese Vorgänge bekannt werden, muß die Station geschlossen werden. Pater Drumont sieht darin ein weiteres Indiz für das Scheitern seiner Arbeit, und er entschließt sich, nach Europa zurückzukehren.

MONGO BETI betont die Fremdheit des Christentums in Afrika. Der Meßdiener bemerkt rückblickend: „Wir haben ihn zu wenig geliebt . . . Als wenn er nicht zu uns gehörte . . . Weil er nicht zu uns gehörte . . .“.³¹ Die vorbehaltlose Bewunderung, die der afrikanische Meßdiener dem europäischen Missionar entgegenbringt, dient als ein Stilmittel, die Kritik an der christlichen Mission um so schärfer zu formulieren. Diese Kritik betrifft vor allem den Zusammenhang zwischen Mission und Kolonialismus. Dieser Zusammenhang wird in einem langen Gespräch zwischen dem Missionar, Pater Drumont, und einem französischen Kolonialbeamten erörtert. Pater Drumont lehnt es ab, die Interessen des Kolonialsystems zu vertreten, und er verteidigt die Unabhängigkeit der Mission. Der Kolonialbeamte weist demgegenüber immer wieder auf die untrennbare Verflechtung der beiden Institutionen hin. Pater Drumont muß schließlich einsehen, daß er sich diesem Zusammenhang, der auf der Ebene der Institution besteht, nicht entziehen kann. So bleibt nur das Eingeständnis des Scheiterns und der Entschluß, nach Europa zurückzukehren: „Ich wäre sehr froh, wenn ich Gott gegenüber nie Rechenschaft über die Kolonialisierung ablegen müßte; . . . Glauben Sie mir, es gibt nur ein Entweder – Oder: Entweder ich bleibe zusammen mit Ihnen in diesem Land, an Ihrer Seite; dann helfe ich Ihnen zwangsläufig bei der Kolonisierung; . . . Oder aber ich christianisiere das Land; in diesem Fall ist es das Beste, daß ich mich unsichtbar mache, solange Sie noch hier sind . . .“.³²

MONGO BETI zeigt an der Entwicklung des Paters Drumont, daß es keine Möglichkeit gibt, die Verflechtung zwischen Mission und Kolonialismus aufzulösen, und daß eine Einsicht in diese Zusammenhänge nur den Rückzug

des Missionars zur Folge haben kann. Seine Kritik richtet sich nicht gegen das Christentum, sondern gegen die Mission.

Das Verhältnis zwischen Christentum und afrikanischer Religion wird in mehreren Gesprächen erörtert. Der afrikanische Koch weist Pater Drumont darauf hin, daß die Inhalte der christlichen Verkündigung den Afrikanern bereits bekannt gewesen sein könnten: „Hattet Ihr tatsächlich die Vorstellung, daß sie das nicht schon alles seit langem wußten, lange vor Eurer Ankunft?“³³ Aus dieser Sicht ist die Bekehrung zum Christentum in dem Bestreben begründet, das Geheimnis der europäischen Macht zu verstehen. Im Gespräch mit dem Kolonialbeamten kommt der Pater auf die Frage nach einer Vergleichbarkeit der Gottesvorstellungen zurück: „Diese rechtschaffenen Leute haben sehr wohl Gott angebetet – auch ohne uns. Was spielt es dabei schon für eine Rolle, daß sie ihn auf ihre Weise angebetet haben . . .“³⁴ Mit dieser Aussage wiederruft der Pater ein Prinzip seiner missionarischen Arbeit, die den Kampf gegen das Heidentum eingeschlossen hatte. Im Fortgang des Gesprächs fragt der Kolonialbeamte nach der Möglichkeit einer Afrikanisierung des Christentums.³⁵ Pater Drumont verwirft diese Idee. Der Kolonialbeamte ist daran interessiert, weil er das Christentum als die beste Waffe im Kampf gegen den Kommunismus betrachtet. Die Kritik MONGO BETIS richtet sich nicht nur gegen die Abwertung der afrikanischen Religion als Heidentum, sondern auch gegen den Versuch einer Afrikanisierung des Christentums.

3.2 RENÉ PHILOMBE, „Un sorcier blanc à Zangali“

1969 erschien der Roman „Un sorcier blanc à Zangali“ von RENÉ PHILOMBE.³⁶ Der Autor hat das Thema aus dem Roman MONGO BETIS wiederaufgenommen. Die Zeit der Handlung liegt allerdings weiter zurück, im Jahr 1915, also unmittelbar nach dem Wechsel von der deutschen zur französischen Kolonialherrschaft. Ort der Handlung ist zunächst die Stadt Jaunde, dann ein abgelegenes, als Zentrum der traditionellen Religion bekanntes Dorf.

Die Hauptgestalt des Romans ist Pater Marius. Wie Pater Drumont im Roman MONGO BETIS betrachtet auch Pater Marius den Kampf gegen die Reste afrikanischer Religion und Kultur als eine vordringliche Aufgabe der Mission. In der Erfüllung dieser Aufgabe unternimmt er eine gefährliche Missionsreise, nur von seinem afrikanischen Meßdiener begleitet. In dem abgelegenen Dorf wird ihm ein Stück Land überlassen, und es ergibt sich zunächst eine friedliche Koexistenz. Pater Marius stört aber absichtlich ein traditionelles religiöses Ritual. Er wird daraufhin angegriffen und mißhandelt. Dieser Vorfall hat eine Strafexpedition der Kolonialmacht zur Folge. Pater Marius versucht vergeblich, den verantwortlichen Offizier daran zu hindern, eine exemplarische Exekution durchführen zu lassen.

Wie MONGO BETI geht auch PHILOMBE ausführlich auf das Thema „Mission und Kolonialismus“ ein. In der Diskussion zwischen dem Missionar und dem französischen Offizier werden die verschiedenen Rollen und ihr Zusammenhang erörtert: „Vergessen Sie vor allem nicht, Pater Marius, bei der Ihnen

zugewiesenen Rolle zu bleiben. Meine Aufgabe ist es, die Seele des Negers mit der Rute der Gewalt zu erschließen. Ihnen kommt es zu, den Samen des Evangeliums zu säen. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht, die großartige Maschinerie des Kolonialismus in Gang zu setzen.⁴³⁷ An dem Widerspruch des Missionars macht PHILOMBE deutlich, daß die Intentionen der Mission und des Kolonialismus nicht einfach identisch sind, und daß es individuelle Versuche gibt, die wahren Interessen der Mission gegen die des Kolonialsystems durchzusetzen. An dem Ergebnis der Diskussion macht er aber auch klar, daß diese individuellen Versuche an der untrennbaren Verflechtung, die auf institutioneller Ebene gegeben ist, scheitern müssen. Seine Sichtweise stimmt mit der MONGO BETIS überein.

PHILOMBE führt aber einen neuen Gesichtspunkt ein, indem er einzelne Elemente des Christentums und der afrikanischen Religion vergleicht. Er weist darauf hin, daß afrikanische Amulette und christliche Heiligenbilder die gleiche Funktion im Leben des religiösen Menschen erfüllen.³⁸ Er beschreibt ausführlich ein afrikanisches Sühneritual und deutet einen Vergleich mit dem christlichen Abendmahl an. Der afrikanische Meßdiener bemerkt diese Vergleichbarkeit, als er das Ritual beobachtet: „Er konnte nicht umhin, gewisse Bezüge zum Christentum herzuleiten.“³⁹ Der europäische Missionar erkennt diese Vergleichbarkeit religiöser Elemente nicht. PHILOMBE betont die Gemeinsamkeiten zwischen christlicher und afrikanischer Religion. Seine Kritik richtet sich nicht gegen das Christentum, sondern gegen die Mission, die auf der Annahme beruht, daß es keine Gleichwertigkeit der Religionen gibt.

3.3 KENJO JUMBAM, „The White Man of God“

1980 erschien der Roman „The White Man of God“ von KENJO JUMBAM.⁴⁰ Auch in diesem Roman wird die Arbeit europäischer Missionare in Kamerun beschrieben. Die Zeit der Handlung ist die Phase der Ausbreitung und Konsolidierung christlicher Mission. Der Ort der Handlung ist ein Dorf, in dem es bereits eine katholische Missionsstation gibt. Die Bevölkerung ist gespalten in Christen und Anhänger der afrikanischen Religion. Diese Trennung geht auch durch einzelne Familien hindurch. Der Roman ist in der Form eines autobiographischen Berichtes verfaßt und gliedert sich in zwei Teile, die zwei verschiedenen Altersstufen der Hauptgestalt entsprechen.

Die Hauptgestalt des Romans ist Tansa, ein afrikanischer Junge, der in einer religiös gespaltenen Familie aufwächst. Seine Großmutter hängt noch der afrikanischen Religion an. Seine Eltern haben sich bereits zum Christentum bekehrt. Die Spannung zwischen den verschiedenen Religionen stellt sich als ein Generationenkonflikt dar, der in der Erziehung des Jungen immer wieder aufbricht. Tansas Großmutter läßt sich schließlich doch noch taufen, so daß die Einheit der Familie wieder hergestellt wird. Ein eindeutiger Erfolg der christlichen Mission scheint am Schluß aber nicht gegeben zu sein. Denn einer der beiden europäischen Missionare entdeckt, daß sein afrikanischer Katechet an einem traditionellen Ritual teilnimmt und selbst die Juju-Maske trägt.⁴¹

Im Unterschied zu MONGO BETI und RENÉ PHILOMBE geht JUMBAM nicht auf das Thema „Mission und Kolonialismus“ ein. In seiner Darstellung europäischer Missionare legt er sich nicht auf ein einheitliches Bild fest. Wie ACHEBE stellt auch JUMBAM zwei verschiedene Missionare in scharfem Kontrast nebeneinander. Gerade der Missionar, der nicht das Gespräch, sondern die Konfrontation sucht, muß zum Schluß die Entdeckung machen, daß es eine verborgene Kontinuität im Übergang von der afrikanischen zur christlichen Religion zu geben scheint.

Das Verhältnis zwischen Christentum und afrikanischer Religion wird in mehreren Gesprächen erörtert und in verschiedenen theoretischen Ansätzen formuliert. Dabei zeichnet sich auch die Möglichkeit einer Relationierung ab, in der eine Konfrontation vermieden wird: „there is only one God who made everything and everybody and the new way of worship was taught by his own Son . . . At first the white men sacrificed just as we do now, . . .“.⁴² Beim Vergleich der religiösen Systeme führt JUMBAM einen neuen Gesichtspunkt ein, indem er einen Lehrsatz christlicher Dogmatik problematisiert. In Gesprächen und Reflexionen wird immer wieder die Frage erörtert, ob die Möglichkeit ewiger Höllenstrafen angenommen werden müsse. Im Kontext der afrikanischen Religion ist eine solche Annahme unvorstellbar. Das Gottesbild des Christentums, in dem diese Annahme erlaubt ist, erscheint deshalb als grausam und unannehmbar.⁴³ Die theologische Problematik, die sich aus diesem Lehrsatz christlicher Dogmatik ergibt, wird bis zum Schluß des Romans als ungelöst hingestellt. Auf diese Weise verhindert JUMBAM, daß die wahre Religion mit einem einzelnen religiösen System identifiziert wird.

4. Schlußbemerkung

Die Kritik an der Methode der Konfrontation und die Forderung eines interkulturellen Dialoges gehören zu den grundlegenden Voraussetzungen der theologischen Inkulturationsprogramme. In diesem Punkt besteht eine Übereinstimmung zwischen den afrikanischen Schriftstellern und den Inkulturations-Theologen. Die Konfrontationsmethode wird in allen literarischen Werken kritisch betrachtet; ACHEBE und JUMBAM haben außerdem Ansätze eines interkulturellen Dialoges als positive Kontrastbeispiele dargestellt. BETI und PHILOMBE haben die Kritik an der Konfrontationsmethode noch verschärft, indem sie den Zusammenhang zwischen Mission und Kolonialismus thematisieren und nach der Vergleichbarkeit und Gleichwertigkeit heterogener religiöser Elemente und Systeme fragen.

Das zentrale Problem der theologischen Inkulturationsprogramme ist die Verhältnisbestimmung zwischen dem Christentum und der Religion, die zu der fremden Kultur gehört. In den religionstheologischen Modellen, die den Inkulturationsprogrammen zugrundeliegen, wird zumeist ein Stufenverhältnis angenommen. Die afrikanische Religion bleibt dem Christentum untergeordnet, auch wenn der Gott der afrikanischen Religion mit dem Gott, der

sich in der Bibel offenbart hat, identifiziert wird.⁴⁴ Es gibt aber auch ein anderes Modell, das eine pluralistische Offenbarung voraussetzt und der afrikanischen Religion eine vollständige, dem Christentum gleichwertige, Gotteserkenntnis zuschreibt.⁴⁵

Die Sicht der afrikanischen Schriftsteller könnte gerade im Hinblick auf diese Debatte von Interesse sein. ACHEBE, EGBUNA und NGUGI haben die Problematik dargestellt, die sich aus der totalen Identifikation mit einem religiösen System ergibt: der Verlust der Distanz kann zur Selbstzerstörung des Individuums oder zur Zerstörung der Gemeinschaft führen. In dieser Betrachtungsweise wird anscheinend vorausgesetzt, daß die Bedeutung eines religiösen Systems auch vom Verhalten des religiösen Individuums abhängig ist, und daß die Funktion des Systems auch und gerade durch die totale Identifikation verfehlt werden kann.

Aus dieser Interpretation der literarischen Werke könnte ein theoretischer Ansatz abgeleitet werden, der zwischen dem Inhalt religiöser Systeme und ihrer existentiellen Realisierung – sozusagen zwischen Sinn und Bedeutung religiöser Systeme – unterscheidet. Bei der Frage nach der wahren Religion müßte diese Unterscheidung dann berücksichtigt werden, so daß die Antwort nicht mehr im Rahmen eindimensionaler Vergleiche religiöser Systeme gegeben werden könnte. Eine vergleichbare Differenzierung hat W. C. SMITH eingeführt, wenn er auf den Begriff „Religion“ verzichtet und zwischen „cumulative tradition“ und „faith“ unterscheidet.⁴⁶ Die Frage nach der wahren Religion kann im Rahmen der Religionswissenschaft allerdings nicht beantwortet werden.⁴⁷ Aus einem religionstheoretischen Ansatz können sich aber Gesichtspunkte ergeben, die in der Theologie berücksichtigt werden müssen und die zur Entwicklung neuer religionstheologischer Modelle führen können.

SUMMARY

Some African novelists describe the interaction between Christianity, as being brought by European missionaries, and African religion and culture. Among these novelists are well-known authors such as CHINUA ACHEBE (Nigeria), MONGO BETI (Kamerun) and NGUGI WA THIONG'O (Kenya). The image of Christianity and of the European missionary, developed in these novels, is relevant to the actual discussion on inculturation, that concerns both the theologian and the historian of religions. This article gives an overview on the works of six African novelists from Nigeria, Kenya and Kamerun.

¹ Siehe z. B. A. ROEST CROLIUS, *Inculturation and the Meaning of Culture*, in: A. ROEST CROLIUS/TH. NKÉRAMIHIGO, *What is so New about Inculturation?*, Rom 1984 (Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures V), 33–54. TH. KRAMM, *Kirche und Inkulturation in der Dritten Welt*, in: *Stimmen der Zeit*, 203 (1985), 818–828. Speziell zur afrikanischen Theologie siehe z. B. J. S. UKPONG, *African Theologies Now. A Profile*, Eldoret (Kenya) 1984 (Spearhead No. 80), 7–38; A. SHORTER, *African Traditional Religion and Inculturation*, in: *Wajibu* 2 (1987), 6–9.

- ² Vgl. dazu: U. BERNER, *Inkulturationsprogramme in indischer und afrikanischer Theologie*, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 37 (1986), 83–95.
- ³ Eine religionswissenschaftliche Betrachtung afrikanischer Literatur bietet A. NANJI: *Religions in Conflict and Change in the Works of Modern African Novelists*, in: *Traditions in Contact and Change. Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions*, ed. P. SLATER/D. WIEBE, Ontario 1983, 515–526. Vgl. auch: S. HERTLEIN, *Christentum und Mission im Urteil der neofrikanischen Prosaliteratur*, Münster-schwarzach 1962; O. BISCHOFBERGER, *Tradition und Wandel aus der Sicht der Romanschriftsteller Nigerias und Kameruns*, Diss. phil. Freiburg (Schweiz) 1967; H. DINWIDDY, *Missions und Missionaries as portrayed by English-speaking Writers of Contemporary African Literature*, in: *Christianity in Independent Africa*, ed. E. FASHOLÉ-LUKE et al., London 1978, 426–442; E. IHERWEAZU, *Traditionsbewußtsein und Fortschritts Glaube in der afrikanischen Literatur*, in: *Afrikanische Literatur – Afrikanische Identität*, Loccumer Protokolle 17/82, hg. Ev. Akademie Loccum ³1986, 13–36.
- ⁴ Einen Überblick über die Themen der afrikanischen Literatur gibt J. RIESZ, *Afrikanische „Klassiker“ – Zur Herausbildung eines Kanons der modernen afrikanischen Erzähl-Literatur*, in: *Universitas* 40 (1985), 31–42. Im kritischen Lexikon zur fremdsprachigen Gegenwartsliteratur (hg. v. H. L. ARNOLD, München 1984ff) sind bisher drei der im folgenden genannten Autoren berücksichtigt: CHINUA ACHEBE, MONGO BETI, NGUGI WA THIONG’O.
- ⁵ CH. ACHEBE, *Things Fall Apart*, London
- ⁶ 1983 (The New Windmill Series 162); deutsch: *Ohonkwo oder das Alte stürzt*, Frankfurt 1983 (edition suhrkamp 1138).
- ⁷ CH. ACHEBE, *Things Fall Apart*, 54.
- ⁸ A.a.O., 157–162.
- ⁹ A.a.O., 128f. Die Sicht der afrikanischen Schriftsteller wäre also auch im Hinblick auf die Debatte über das Thema „African Conversion“ von Interesse. R. HORTON hat 1971 eine Debatte über dieses Thema ausgelöst. Siehe dazu: F. M. MBON, *Response to Christianity in Pre-colonial and Colonial Africa: Some Ulterior Motives*, in: *Mission Studies* 7 (1987), 42–54; E. IKENGA-METUH, *The Shattered Microcosm: A Critical Survey of Explanations of Conversion in Africa*, in: *Religion, Development and African Identity*, ed. K. HOLST PETERSEN, Uppsala 1987 (Seminar Proceedings 17), 11–27.
- ¹⁰ ACHEBE selbst scheint diese Interpretation zu bestätigen. Siehe dazu: *African Writers Talking*, ed. D. DUERDEN/C. PIETERSE, London ²1975, 14.
- ¹¹ CH. ACHEBE, *Arrow of God*, Second Edition, London ¹²1985 (African Writers Series 16); deutsch: *Der Pfeil Gottes. Ein afrikanischer Roman*, Wiesbaden 1965.
- ¹² A.a.O. 192.
- ¹³ A.a.O. 208.
- ¹⁴ A.a.O. 230.
- ¹⁵ A.a.O. 46–50.
- ¹⁶ Vgl. dazu F. M. MBON, *African Traditional Community in Transition*, in: *Bulletin for the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research* 23 (1981), 41–67: “There is an excellent illustration of the conflict between tradition and community need in Chinua Achebe’s *Arrow of God*” (50).
- ¹⁷ ACHEBE betont diesen Unterschied. Siehe dazu: *African Writers Talking* (wie Anm. 9), 16f.
- ¹⁸ O. EGBUNA, *Divinity*, in: *Daughters of the Sun and other Stories*, London 1970, 1–31; deutsch: *Göttliche Kraft*, in: *Der Neger vom Dienst. Afrikanische Erzählungen*, hg. R. JESTEL, Frankfurt 1980 (edition suhrkamp 1028), 68–107.
- ¹⁹ A.a.O. 25.
- ²⁰ Ebd.
- ²¹ A.a.O. 29.

- ²¹ Ebd.
- ²² A.a.O. 28f.
- ²³ NGUGI WA THIONG'O, *The River Between*, London/Ibadan/Nairobi ²²1985 (African Writers Series 17); deutsch: *Der Fluß dazwischen*, München ²1985.
- ²⁴ NGUGI WA THIONG'O, *The River Between*, 20.
- ²⁵ A.a.O. 141.
- ²⁶ A.a.O. 30f; 84–86.
- ²⁷ Vgl. dazu CH. WANJALA, *For Home and Freedom*, Nairobi 1980, 105–124.
- ²⁸ NGUGI WA THIONG'O, *The Black Bird*, in: *Secret Lives and other Stories*, London/Ibadan/Nairobi/Lusaka 1975 (African Writers Series 150) 29–38; deutsch: *Der schwarze Vogel*, in: *Verborgene Schicksale. Erzählungen*, Frankfurt 1982 (edition suhrkamp 1111) 72–85.
- ²⁹ NGUGI WA THIONG'O, *The Village Priest*, in: *Secret Lives* (wie Anm. 28), 22–28. Siehe dazu: *Verborgene Schicksale* (wie Anm. 28), 11f. Vgl. dazu auch: CH. WANJALA, *For Home and Freedom* (wie Anm. 27), 110f.
- ³⁰ MONGO BETI, *Le Pauvre Christ de Bomba*, Paris 1976 (Présence Africaine); deutsch: *Der arme Christ von Bomba*, Wuppertal 1980 (Dialog Afrika). Von den anderen Werken MONGO BETIS ist in diesem Zusammenhang der 1958 erschienene Roman „Le Roi Miraculé“ zu nennen; englisch: *King Lazarus*, London/Ibadan/Nairobi ⁵1982 (African Writers Series 77).
- ³¹ MONGO BETI, *Der arme Christ von Bomba*, 355.
- ³² A.a.O. 255f. Vgl. dazu auch: A.-B. ISCHINGER, *Der anticolonialistische Roman im frankophonen Schwarzafrika*, Frankfurt 1975 (Europäische Hochschulschriften XIII, 33), 58–65.
- ³³ A.a.O. 54.
- ³⁴ A.a.O. 252.
- ³⁵ A.a.O. 262–266.
- ³⁶ R. PHILOMBE, *Un sorcier blanc à Zangali*, Jaunde 1969; deutsch: *Der weiße Zauberer von Zangali*, Frankfurt 1980 (Afrikanische Autoren).
- ³⁷ R. PHILOMBE, *Der weiße Zauberer von Zangali*, 178.
- ³⁸ A.a.O. 67.
- ³⁹ A.a.O. 163.
- ⁴⁰ K. JUMBAM, *The White Man of God*, London/Ibadan/Nairobi 1980 (African Writers Series 231).
- ⁴¹ A.a.O. 143.
- ⁴² A.a.O. 37f.
- ⁴³ A.a.O. 33; 38; 151.
- ⁴⁴ Siehe z. B. CH. NYAMITI, *African Tradition and the Christian God*, Eldoret (Kenya) 1977 (Spearhead 49), 3–8.
- ⁴⁵ Siehe z. B. S. G. KIBICHO, *Revelation in African Religion*, in: *Africa Theological Journal* 12 (1983), 166–177.
- ⁴⁶ Siehe dazu: W. C. SMITH, *The Meaning and End of Religion*, New York 1978, 156f. Ein Unterschied liegt darin, daß Smith in seiner Definition des Begriffes „Faith“ zugleich auch den Begriff der „Transzendenz“ verwendet.
- ⁴⁷ Siehe dazu: U. BERNER, *Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft*, in: *ZRGG* 35 (1983), 97–116, bes. 109f; 115f.

von Johann Figl

Im Verlaufe der geistes- und kulturgeschichtlichen Entwicklung der Neuzeit traten immer wieder Strömungen und Tendenzen auf, die schwer einzuordnen waren in ein Welt- und Menschenbild, das sich selbst als rational und aufgeklärt verstand. Auch in unserer Zeit machen sich vielfach und in verschiedenen Gestalten solche irritierenden Bewegungen bemerkbar: Insgesamt zeigen diese eine Abwendung von der neuzeitlichen Lebenswelt in der Kritik der einseitigen Wissenschaftsentwicklung und der modernen Technik. Es wird von Paradigmenwechsel, von einer Situation „nach der Aufklärung“,¹ vom „Tod des Subjekts“² gesprochen. Die Stichworte dafür kennen wir alle: Ganzheit statt Partikularität wird gesucht; Irrationalität (bzw. Vorrationales) wird neu gewertet; Rationalität, Vernunftgläubigkeit genügt nicht mehr. In religiöser Hinsicht zeigt sich eine neue Religiosität,³ theologisch wird die Wiederkehr des Mythos reflektiert und diskutiert;⁴ in diesem Zusammenhang steht die Neuentdeckung und -bewertung der *Mystik*, zunächst in den östlichen Religionen und – davon angeregt – auch in der abendländisch-christlichen Tradition.

Die Thematik dieses Beitrags gehört also in eine aktuelle Situation hinein. Doch es wäre das Thema der *Mystik* mißverstanden, würde man sich ihr primär aus aktualitätsbedingten Gründen zuwenden. Das eigentliche Motiv kann nur in der *Sache*, in der *Mystik selbst* liegen – und diese ist bekanntlich relativ unabhängig von zeitbedingten oder gar modischen Trends; denn sie ist eine anthropologische Grunddimension und als solche eine elementare Realität bzw. wenigstens eine bleibende Möglichkeit religiösen Daseinsverständnisses.

Die Wesensmitte der *Mystik*, ihr für alle Zeiten gültiges Anliegen selbst ist der Grund für die Zuwendung zu diesem Thema. Und nur dieses bleibende Zentrum vermag im Dialog der Weltreligionen von Relevanz zu sein, weil sich dieser – trotz der erforderlichen Aktualitätsbezogenheit – nicht nach vielleicht nur kurzlebigen Tendenzen richten kann.

Doch schon an diesem Punkt meiner einleitenden Hinweise müssen die elementaren Fragen genannt werden, die angesichts eines solch schwer zu bestimmenden Phänomens sich wie von selbst stellen: Was ist denn jene Mitte, von der die *Mystik* lebt; wie ist sie eigentlich begrifflich zu umschreiben? Und im Zusammenhang des Dialogs taucht eine weitere Frage auf: Wie ist denn näherhin das Verhältnis der *Mystik* zu den Religionen zu verstehen, denn es ist ein Faktum, daß der *Mystik* innerhalb der Weltreligionen ein höchst unterschiedlicher Wert zugesprochen wird: während sie in den sogenannten östlichen Religionen den hauptsächlichen Heilsweg darstellt, ja das offenkundige Charakteristikum ist, so daß diese auch „mystische“ Religio-

* Antrittsvorlesung an der Universität Wien (Professur für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät) am 4. Dezember 1987.

nen genannt werden, hat sie in den prophetischen, monotheistischen Weltreligionen⁵ eine sehr unstrittene Bedeutung, die in der Geschichte sogar zu entschiedener Ablehnung, ja Verfolgung ihrer Anhänger geführt hat. Von diesem Tatbestand her ergeben sich nicht geringe Schwierigkeiten für einen universalen interreligiösen Dialog. Aber es ist noch eine grundlegendere Anfrage zu nennen: Wie soll überhaupt die Mystik ein geeigneter Ausgangspunkt für das Gespräch zwischen den Religionen sein können, wo es doch die Mystik wesenhaft mit dem Schweigen, der Dialog aber mit dem Reden zu tun hat? Schließlich wäre auch zu fragen, ob in einer Zeit, die von so vielen Widersprüchen und Problemen belastet ist wie die Gegenwart, die Zuwendung zu diesem Thema nützlich ist. Auf diese Fragen möchte der Beitrag zu antworten versuchen, und zwar – in Entsprechung zu der im Titel zum Ausdruck gebrachten doppelpoligen Problemstellung – in zwei Schritten: zuerst ist das Phänomen der Mystik näher zu klären, hernach sind auf dieser Basis Perspektiven für den Dialog der Weltreligionen heute zu nennen.

1. *Mystik als Orientierungsbegriff*

Mystik kann vieles und vielerlei sein, und der berechtigte Wunsch drängt sich auf, klar und eindeutig zu sagen, welcher Begriff hier leitend ist. Wissenschaft verlangt solche Definitionen; das gilt auch für die Wissenschaft von den Religionen, obwohl sich die in ihr behandelten Phänomene als auffällig resistent gegenüber dem logischen Zugriff erweisen. Und die Religionswissenschaft bemüht sich seit den um 1870 entstandenen sprachtheoretischen Ansätzen FRIEDRICH MAX MÜLLERS, der dieser Disziplin den Namen gegeben hat,⁶ entschieden um die Klärung ihrer zentralen Begriffe, zu denen fast immer auch die Mystik zählte. Auf vielfältigen Wegen geschah dies, und die Pluralität der Methoden und Terminologien ist in der Gegenwart nur noch reichhaltiger geworden. Auf die neuere Methodendiskussion, die ich verschiedentlich dargestellt habe,⁷ kann hier nicht eingegangen werden; nur ein Hinweis auf eine der bedeutendsten methodologischen Richtungen des 20. Jahrhunderts – es ist die Religions*phänomenologie* – soll gegeben werden, da sie die Mystik in einer Weise definiert, wie sie in abgeschwächter Form auch heute noch vielfach anzutreffen ist. In dem epochemachenden Buch FRIEDRICH HEILERS über das Gebet finden wir folgende Begriffsbestimmung: „Mystik ist jene Form des Gottesumganges, bei der die Welt und das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in dem unendlichen Einen der Gottheit.“⁸ Es fällt auf, daß Mystik hier vor allem in ihren negativen Aspekten gekennzeichnet wird, als entschiedene Weltverneinung, als Aufgehen der Persönlichkeit im Unendlichen. Diese einseitige Akzentuierung tritt noch deutlicher hervor, wenn wir den Kontext dieser Definition betrachten, sie wird nämlich als Gegensatz zu dem anderen, ihr – ich zitiere – „polar gegenüberstehende(n) hohe(n) Frömmigkeitstypus“ begriffen, den er im Anschluß an NATHAN SÖDERBLOM als „prophetische Religion“ bezeichnet;⁹ diese hat einen aktiven, ethischen, weltverändernden Charakter.¹⁰

Eine zentrale, besonders heute akute Frage wirft diese Kennzeichnung der Mystik auf, nämlich ob der Begriff Mystik primär von den negativen, Welt und personale Identität verneinenden Intentionen her zu verstehen ist. Würde dieser Aspekt zutreffen, so wäre die Mystik denkbar ungeeignet für den Dialog der Weltreligionen heute, da dieser sich in einer Zeit vollzieht, in der die aktive Zuwendung zu den irdischen Realitäten nicht als Widerspruch zu tiefer religiöser Erfahrung verstanden wird und auch die östlichen Religionen die Welt neu würdigen. Auch wäre ein solcher Mystikbegriff schwer als Ausgangspunkt des Dialoges von Religionen zu akzeptieren, deren Glaube wesentlich mit ethischen und somit für die Weltgestaltung relevanten Aussagen verbunden ist. Zudem wird nicht geklärt, warum die Mystiker ihre Erfahrung als wesentlich positiv erleben. Um einen auch diesen Aspekten gerecht werdenden Begriff von Mystik zu gewinnen, scheint es notwendig zu sein, erneut die Wesensmitte der mystischen Erfahrung zu bedenken. Was ist nun dieses Zentrum, der Kern des mystischen Erlebnisses? Wenn wir die authentischen Zeugen solcher Erfahrung befragen, so wird die Antwort alles andere als eine logische Begriffsneugier befriedigen: denn der Gehalt jener Erfahrung ist nach dem Zeugnis derer, die sie erlebt haben, nicht aussprechbar, nicht in Worten angemessen faßbar, geschweige denn in Begriffen definierbar; höchstens eine bildhafte, ängstliche, rätselhaft-paradoxe Sprache verrät etwas von diesem Erleben.

Soviel aber wird aus diesen Berichten immerhin deutlich, daß es um meditative Wege geht, die Glück, Erfüllung und inneren Frieden erfahren lassen. Diese Grunderfahrung soll kurz an exemplarischen Texten verschiedener Religionen konkretisiert werden. Treffend kommt die Erfahrung beispielsweise in einem Wort der Upanishaden zum Ausdruck: „Glück ist nichts geringeres als *bhūman* (Überfülle von allem): . . . Wo man nichts sonst sieht, nichts sonst hört, nichts sonst weiß, das ist (. . .) die Überfülle von allem.“¹¹ Die Kehrseite der Negativität der Sinneserfahrung ist also Positivität. Analoges läßt sich vom buddhistischen Nirvāna sagen: Nicht ein völliges Nichts im Sinne der Zerstörung oder Abwesenheit von allem Seienden ist das Ziel des achtfachen Pfades, sondern „ein ‚Positivum‘ und ein ‚Endgültiges‘, bei dem die Befreiung aus aller Vorläufigkeit ist.“¹² Schon die enthusiastischen Umschreibungen für das Nirvāna im altbuddhistischen Schrifttum bezeugen dies: Es wird bezeichnet als Hafen der Zuflucht, Glücksort, Befreiung, das Höchste, das Ungeschaffene, das Unsterbliche, das Bleibende, das Nie-Endende, die höchste Freude, die heilige Stadt, dann: die Stille, die Ruhe.¹³

Auch in einer theistischen Mystik wird das Ziel positiv formuliert, nämlich Ruhe im persönlichen Gott zu finden. Die Bewegung auf ihn hin ist hier eigentlich nur Antwort auf eine vorgängige Bewegung von Gott her, wie es ein beeindruckendes außerkoranisches Wort bezeugt, das zu einem Lieblingsthema des Sufismus wurde. Gott spricht: „Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; deshalb erschuf Ich die Welt.“¹⁴ Der Sufi ist darum stets ein Suchender, unterwegs zu Gott, der sein Reichtum ist und in dem die Mitte des Menschen stille wird. Nur in diesem Kontext ist die permanente

Suche des eigenen Selbst zu verstehen, wie es sehr anschaulich in dem Ausspruch des frühen persischen Sufi BAYEZID BISTAMI zum Ausdruck kommt, der jemandem, der ihn aufsuchte, um ihn zu sehen, antwortete: „Ich suche selber Bayezid.“¹⁵ Trotz der anthropozentrischen Formulierung ist das Wort nur im Zusammenhang der Suche nach Gott angemessen verstehbar.

Diesem Ziel dient alles Reflektieren und Meditieren, allem voraus das memorierende Gedenken an Gott, denn „im Gedenken Gottes findet ja das Herz Ruhe“, wie ein für das Selbstverständnis der Sufis grundlegendes Wort der Sure 13 des Korans lautet.¹⁶ Im Sufismus ist das Stillwerden des Herzens – Herz als lebendige Mitte des Menschen und aller seiner seelisch-geistigen Aktivitäten verstanden¹⁷ – angezielt: in diesem Frieden wird die Erfüllung des mystischen Weges zum personal verstandenen Gott erfahren.

Die genannten Zeugnisse lassen keinen Zweifel daran, daß es in der Mystik letztlich um die Erfahrung höchster Positivität geht, ja gerade auch dann, wenn sie das Nichts einschließt. Nur eine solche Erfahrung macht verständlich, warum sich Menschen in verschiedenen Kulturen und Religionen ihr immer wieder zuwendeten, und sie ist wohl auch die oft nur dunkel erahnte Mitte, von der jene Faszination und Provokation ausgeht, die viele Menschen in der Gegenwart spüren.

Die Mystik kann also nicht von ihren negativen, weltverneinenden Aspekten her angemessen definiert werden. Diese sind vielmehr umgekehrt im Horizont der eigentlichen positiven Kernerfahrung zu bewerten. Vor diesem Hintergrund erscheint der Bezug zur Welt und zum Selbst in einer neuen Weise: Es ist ein gewandeltes, befreiteres, weniger den Antagonismen interessen- und ichgeleiteter Antriebe verhaftetes Verhältnis zu sich selbst und zur Wirklichkeit; dieser transformierte Weltbezug gehört ebenfalls in die Definition der Mystik hinein.

Zwei Aspekte scheinen also für die begriffliche Umschreibung der Mystik wichtig zu sein: nämlich erstens die Erfahrung eines prinzipiell übergegenständlichen Absoluten bzw. eines persönlichen Gottes in einem eminent positiven Sinn, und zweitens die sich daraus ergebende gewandelte Perspektive im Verständnis der Welt und des Selbst. Mit diesen Hinweisen ist gewiß keine erschöpfende Definition gegeben, und sie soll auch nicht als abstrakte allgemeine Formel verstanden werden; denn die Mystik existiert konkret nur in spezifischen historischen Erscheinungen¹⁸ und ist jeweils in einer bestimmten Religion beheimatet. Aber es dürfte damit ein Orientierungsbegriff gewonnen sein, der geeignet ist für den interreligiösen Dialog heute.

2. Interreligiöser Dialog im Horizont mystischer Erfahrung

Erfreulicherweise gehen die Religionen heute auf verschiedenen Ebenen aufeinander zu: miteinander Sprechen, Zusammenarbeit und ansatzhaft auch miteinander Beten; umfangreicher noch sind die theoretischen Äußerungen zu einem solchen Dialog. Obwohl in jüngster Zeit allgemein die mystische Dimension der Religion stärker bewußt wird, gibt es dennoch kaum Hinweise, geschweige denn systematische Überlegungen zum Verhältnis beider

Phänomene, von Mystik und Dialog der Weltreligionen. Eher werden die Probleme erwähnt, die das mystische Religionsverständnis für den Diskurs mit sich bringt, wie es jüngst HEINZ ROBERT SCHLETTE in einem Beitrag über die Theologie der Religionen getan hat,¹⁹ oder wir finden überhaupt nur eine Fehlanzeige, wie beispielsweise in einem „Concilium-Heft“ des Jahres 1986 zum Thema ‚Christentum und Weltreligionen‘, in dem bezüglich einer „gemeinsame(n) mystische(n) Theologie von Gott“ festgestellt wird, daß „in der gegenwärtigen Literatur kein Hinweis in bezug auf ein derartiges Vorhaben zu finden (ist)“.²⁰

Abgesehen von der Frage, ob ein solches Unternehmen überhaupt realisierbar erscheint, möchten die folgenden Überlegungen sich schon im Ansatz bescheidener verstehen: nämlich als Erschließung einiger religionswissenschaftlicher Aspekte, die für den Dialog der Weltreligionen unter dem Leitbegriff der Mystik nützlich sein könnten.

In drei Schritten möchte ich die Ansatzpunkte für den Dialog aufzeigen, ausgehend von drei Aspekten des Phänomens der religiösen Mystik:

- a) daß sie eine allgemein-religiöse, ja grundlegend menschliche Erfahrung ist, die deshalb nicht auf einzelne Religionen beschränkt ist, sondern in allen Weltreligionen vorkommt und eine gemeinsame Begegnungsebene darstellt;
- b) daß sie einen geeigneten Horizont für das Verstehen anderer Religionen eröffnet;
- c) daß sie eine veränderte Beziehung zur weltlichen Wirklichkeit vermittelt, die einen grundlegenden Beitrag der Religionen zur heutigen Weltsituation darstellen könnte.

a) Mystik – als Erfahrungsmöglichkeit aller Weltreligionen

Auf der Suche nach religiösen Ausdrucksweisen und Inhalten, die allen Weltreligionen gemeinsam sind, stößt man bald auf Probleme: denn nicht einmal der Gottesbegriff ist überall anzutreffen, wie die Hochformen asiatischer Religiosität zeigen. In dieser Situation ist die Zuwendung zur Mystik naheliegend, denn sie ist ein Phänomen, das sowohl in den nichttheistischen als auch in den theistischen Religionen unzweifelhaft vorkommt. Sie scheint eine allen Weltreligionen zukommende Erfahrungsdimension zu sein. Zugleich aber ist offenkundig, daß sie in ihnen einen sehr unterschiedlichen Stellenwert hat, der vom jeweiligen Selbstverständnis der Religion abhängt. Gerade dann, wenn man dieses Phänomen zum Ausgangspunkt eines interreligiösen Dialogs machen will, ist es notwendig, den besonderen Kontext der jeweiligen Religionen zu beachten. Das heißt, es muß zuerst beachtet werden, in welcher Art sich Mystik in einer konkreten Religion ausbildet, es muß ihre religionspezifische Struktur, ihre unverwechselbare geschichtliche Gestalt und Entwicklung in einer bestimmten Religion zur Kenntnis genommen werden.²¹ Bevor also erörtert werden kann, was die Mystik in *interreligiöser* Hinsicht, also für das Gespräch zwischen den Religionen bedeuten kann, ist vorgängig zu klären, was sie *innerreligiös*, also innerhalb der einzelnen Religionen für einen Stellenwert hat.

Die gravierendste Schwierigkeit ergibt sich aufgrund des allgemein rezipierten religionsphänomenologischen Grundunterschiedes von mystischer und prophetischer Religiosität. Näherhin ist damit die Differenzierung zwischen sogenannten mystischen Religionen wie Hinduismus, Buddhismus und Taoismus einerseits und prophetischen – Judentum, Christentum, Islam – andererseits gemeint. Es ist evident, daß demnach in den östlichen Religionen die Mystik einen schlechthin zentralen Ort und eine grundlegende Bedeutung hat. Wie aber ist ihr Stellenwert in den monotheistischen Religionen? Diese Frage wird durch die These verstärkt, daß Mystik ein inhomogener Fremdkörper in den prophetischen Religionen ist; Heiler begründet dies mit dem Hinweis, daß die Idee einer Offenbarung Gottes in der Geschichte der „rein übergeschichtlichen Frömmigkeit“ der Mystik fremd sei.²² Dementsprechend wird auch die Entstehung der Mystik in monotheistischen Religionen auf Einflüsse von außen zurückgeführt.²³ Daß die erwähnten religionswissenschaftlichen Entgegensetzungen heute nicht mehr zu Recht bestehen, möchte ich in meinem Lösungsversuch dieser Probleme aufzeigen. Zuerst ist religionsgeschichtlich an der islamischen Mystik zu erweisen, daß sie nur im Kontext des jeweils spezifischen religiösen Glaubens entstehen konnte; sodann ist auf theologische Antworten zum Verhältnis Christentum – Mystik einzugehen.

Wenn man die neueren Studien der französischen Sufismusforschung berücksichtigt – ich nenne nur ANAWATI und GARDET²⁴ und die Studie über Koranexegese und mystische Sprache des Dominikaners PAUL NWYIA²⁵ – dann ist die These vom außerislamischen Ursprung dieser mystischen Bewegung nicht mehr haltbar. Vielmehr ist man generell der Meinung, daß der Sufismus seinem Wesen nach eine genuin innerislamische Erscheinung ist.²⁶ Die außerislamischen Einflüsse, die dadurch nicht geleugnet werden sollen, sind von sekundärer Bedeutung für das Verstehen des Sufismus als der dem Islam eigentümlichen Form mystischer Erfahrung.²⁷ Und zwar ist der eigentliche und innere Ansatzpunkt für die Entwicklung einer Mystik gerade die immer tiefer eindringende Meditation in die prophetische Offenbarung, wie sie im Koran vorgegeben ist.²⁸ Koranischer Offenbarungsglaube und mystische Frömmigkeit stehen demnach entstehungsgeschichtlich nicht in einem notwendigen Gegensatz, ebensowenig in systematischer Hinsicht. Die Versöhnung zwischen spiritueller Mystik und gesetzesorientierter Orthodoxie wurde bekanntlich im wesentlichen durch AL-GHAZZALI geleistet in dem Werk mit dem bezeichnenden Titel „Wiederbelebung der Religionswissenschaften“, genauer „der religiösen Wissenschaften“.²⁹ Auch heute ist von dieser positiven Verhältnisbestimmung auszugehen, denn „der Kern der islamischen Mystik (wird) vom orthodoxen Islam gegenwärtig voll und ganz angenommen“, wie jüngste Verlautbarungen der Al-Azhar-Universität in Kairo, dem theologischen Zentrum des Islam, bestätigen.³⁰ Aus dieser Perspektive wäre die Begegnung mit anderen Religionen im Horizont der Mystik möglich.³¹

Wie steht nun unsere eigene Religion, das Christentum, zur Mystik? Näherhin lautet die Frage, wie die Mystik aus der Sicht heutiger katholischer

Theologie bewertet wird. Diese Frage kann hier keineswegs ausreichend behandelt werden, sondern es soll nur ein Hinweis gegeben werden, in welche Richtung theologische Stellungnahmen im Dialog mit nichtchristlichen Religionen fruchtbar gemacht werden könnten. Es sind nämlich sehr viele Positionen anzutreffen, die auch von einem jeweils verschiedenen Mystikbegriff ausgehen und schon allein deswegen zu unterschiedlichen Sichtweisen des Verhältnisses zu den „mystischen“ Religionen des Ostens gelangen.³²

Es soll hier auf eine theologische Antwort Bezug genommen werden, nämlich auf jene KARL RAHNERs, die wegweisend zu sein scheint für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens in Hinsicht auf dessen „mystische“ Aspekte, weil sie Mystik in einem umfassenden Sinn versteht. Er konzidiert zwar, daß die klassische Konzeption der Mystik, die sie mit nichtalltäglichen, außergewöhnlichen Erfahrungen gleichsetzt, „auch eine Bedeutung und einen Wahrheitsgehalt in sich hat“, aber man müsse zugleich sagen, daß „letztlich Glaube, Hoffnung und Liebe, gemessen an außerordentlichen psychologischen Zuständen (. . .), nicht etwas Darunterliegendes, Gewöhnliches (sind), sondern dasjenige, was diese außergewöhnlichen Versenkungs- und ähnlichen Phänomene der klassischen Mystik übergreift“,³³ und diese eigentlich religiöse Erfahrung ist „auch dem normalen Christen“ zugänglich, „ja sogar jedem Menschen, der die radikale Unbegreiflichkeit, Tiefe, Absolutheit seines Daseins auf Gott hin in Freiheit vor sich läßt.“³⁴

Theologisch kann also der Begriff der Mystik auch weit gefaßt und so auf Grunderfahrungen des Glaubens bezogen werden. Von diesem weiten Begriff gilt aber dasselbe, was Rahner hinsichtlich des engeren, klassischen Begriffs sagt, nämlich daß seine eigentliche Funktion nur im Rahmen des ihn umfassenden Glaubens erfüllt werden kann, als Mystagogie, die zum Mysterium Gottes und seiner Offenbarung hinführt. Es geht um die Tiefendimension des Glaubens, die um den Wert des Schweigens weiß. Rahners Gebete „Worte ins Schweigen“³⁵ dokumentieren diesen Aspekt noch einprägsamer als theologische Reflexionen es vermöchten. Mystik ist so gesehen für die Aktualisierung der Glaubenswahrheiten eine angemessene Erfahrungsform. Sie steht darum nicht nur in keinem Widerspruch zum christlichen Offenbarungsverständnis, sondern erweist sich als Desiderat in der gegenwärtigen Glaubenssituation, wie es das häufig zitierte Wort KARL RAHNERs zum Ausdruck bringt, „daß der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei.“³⁶

Zusammenfassend können wir sagen: Aus den erwähnten generellen religionsgeschichtlichen Ergebnissen und aus der theologischen Bewertung in speziell christlicher Perspektive ergibt sich grundsätzlich, daß Mystik kein die Weltreligionen trennendes Kennzeichen ist, sondern ein sie verbindendes Phänomen sein kann. Jede dieser Religionen vermag den eigenen Glauben in einer mystischen Gestalt zu verstehen; diese Möglichkeit ist nicht auf den Osten beschränkt. Im Medium der Mystik wird das Innerste des Menschen durch die jeweils eigenen Glaubenswahrheiten durchformt. Der konkrete Glaube wird anthropologisch verwurzelt, im Seelengrund, im Lebenszentrum

menschlichen Daseins. In dieser spirituellen Tiefe, die bis zu den Konstitutionsgründen der Existenz reicht, wird eine Dimension erreicht, die Ausgangspunkt für den Dialog sein kann.

b) Mystisches Selbstverständnis als Verstehenshorizont anderer Religionen

Das mystische Selbstverständnis eröffnet verschiedene Möglichkeiten, andere Religionen in ihrer Verschiedenheit im Vergleich zur eigenen zu verstehen. Zwei einander entgegengesetzte davon will ich nennen:

1. Den radikalen Weg einer bestimmten Form der Mystik, der zur Problematisierung des eigenen Glaubensanspruchs in einer relativistischen Sicht führt;
2. einen Weg, der vom verinnerlichten mystischen Verständnis der eigenen zu einem Wesensverständnis der anderen Religion führt und vieles in ihr, insbesondere auch Meditationspraktiken, positiv zu würdigen, ja zu rezipieren vermag.

Die erste Form ist bei manchen Mystikern anzutreffen, die die Unermesslichkeit des Göttlichen so sehr betonen, daß alle religiösen Aussagen und feststehenden Glaubensformeln nur ungeeignete Versuche sind, die als partikuläre zusammengehören, wodurch die Gefahr der Infragestellung konkreter Glaubensbekenntnisse und der Relativierung der positiven Religionen entsteht. In neuerer Zeit trat sie in der Deutung neuhinduistischer Religionsphilosophie hervor, z. B. bei VIVEKANANDA, für den alle Religionen als Wege zu einem höchsten Ziel gewertet werden, wenn auch im Vergleich zur Einheitserfahrung des Vedanta als niedrigere Wege;³⁷ es ist gewissermaßen ein inklusiver, die anderen Religionen einschließender Universalismus, zu dem hier das mystische Verständnis der Alleinheit gelangt. Provozierender ist dieses relativistische Konzept innerhalb der monotheistischen Offenbarungsreligion des Islam: die prägnante Form hat ihr IBN ARABI, der große, nicht mehr orthodox zu nennende Denker gegeben, „in dessen System die spätere Mystik fast völlig gefangen blieb“;³⁸ da die Seele als „Urstoff für die Formeln aller Glaubensbekenntnisse“ zu betrachten sei und Gott „umfassender und größer (ist), als daß ihn ein (bestimmtes) Bekenntnis mit Ausschluß eines anderen einschließen könnte“, fordert er auf: „Hüte dich, daß du dich an eine bestimmte Bekenntnisformel anbindest und jede andere zurückweist, wodurch dir viel Gutes, ja sogar das Wissen vor der wahren Wesenheit Gottes entginge.“³⁹

Die Struktur solcher Gedankengänge treffen wir in zahlreichen, oft mit mystischen Intentionen verbundenen synkretistischen Bewegungen auch heute an. Zum Beispiel, wenn Esoterik gegenüber den institutionalisierten Religionen mit dem Anspruch auftritt, mystisch den innersten Kern derselben zu erfassen; dadurch werden alle Religionen als vorläufige Formen einem umfassenden Konzept eingeordnet, und man meint, hinter allen Traditionen eine Welteinheitsreligion entdeckt zu haben.⁴⁰ Jedoch sind solche Ansätze religionsphilosophisch – und erst recht theologisch – höchst unbefriedigend, weil die Wahrheitsfrage nicht zu ihrem Recht kommt. Sie darf aber nicht in einem redlichen Dialog der Religionen ausgeklammert werden;⁴¹ die eigene

Überzeugung als bloß relative und alle anderen ebenso einzustufen, ist anthropologisch kaum möglich, und würde dem Selbstverständnis jeder Religion zuwiderlaufen. Es bedarf also eines Verstehens anderer Art. Wie sich dies vollziehen kann, möchte ich an einer zweiten Form der Begegnung aufzeigen. Sie geht von der Treue zum eigenen, normativ verbindlichen Glauben und seiner Erfahrung des Unaussprechlichen aus. Diese spezifische Erfahrung Gottes verbleibt nicht im Unverbindlichen; sie kann nicht nur rein negativ ausgesprochen werden, sondern in geschichtlicher Positivität ist sie begründet. Das letztlich Unnennbare wird als etwas verkündet, das sich im Laufe der Geschichte mitteilt.⁴² Mystik ist hier eine religionspezifische Erfahrungsgestalt, die zu einer Vertiefung, Verinnerlichung des eigenen Glaubens führt. Diese spirituelle Durchdringung, das Erleben der Religion von ihrer existentiellen Mitte her, macht den Mystiker zu einem geeigneten Dialogpartner: denn er spricht aus Erfahrung, nicht aus Satzwissen allein; er vermittelt etwas von dem befreienden Glück seiner Religion; kurz: er erlebt und lebt den Zentralinhalt seines Glaubens intensiv – und dies ist zu spüren. Er konzentriert sich auf das Wesentliche seiner Religion. Aus dieser Erkenntnis heraus ist er offen für das Wertvolle und Gute der anderen Religionen, weil er auch hier nicht bei den äußeren Fehlformen und Mißverständnissen stehen bleibt, sondern zum eigentlichen Anliegen im Verstehen vordringen will. Echte spirituelle Erfahrung des eigenen Glaubens ist so gesehen ein hermeneutisch fruchtbarer Horizont für das Gespräch mit den Angehörigen anderer Religionen.

Dieses Modell des Dialogs soll nur unter einem Aspekt näher skizziert werden, nämlich in Hinsicht auf die Begegnung, vor allem von seiten des Christentums, mit den meditativen Wegen der östlichen Religionen.

In welcher Weise kann der sich spirituell verstehende Christ sie würdigen, ja, möglicherweise von ihnen etwas für die eigene Meditationspraxis lernen? Auszugehen hat dieser Dialog von der Erfahrung des eigenen Glaubens an Gottes universales Wirken. Dadurch vermag man das Wirken und die Präsenz Gottes auch in Aspekten anderer Religionen zu erblicken. HANS WALDENFELS, der Bonner Religionstheologe, verlangt diese universale Haltung von allen Religionen, wenn er für deren spirituelle Begegnung die Bereitschaft verlangt, „Gott in allem suchen und finden zu wollen (. . .), mit der Offenheit, das Wehen des Geistes Gottes auch im Fremden wahrzunehmen, weil der Geist ein Geist der Freiheit ist, der sich in Liebe und Gnade mitteilt, wo er will“,⁴³ daß also die Anhänger verschiedener Religionen sich gegenseitig hineinrufen müßten in diese Offenheit. Diesen Weg ist die Kirche von den ersten Jahrhunderten an gegangen, wenn wir an die Zeugnisse der Väterzeit denken, und er wurde vom 2. Vatikanischen Konzil eingeschlagen. Es ist für unsere Themenstellung aufschlußreich, feststellen zu können, daß in allen diesen Etappen gerade die meditative Erfahrung der östlichen Religionen ausdrücklich gewürdigt und Buddha im Zusammenhang dieser universalen Sicht schon in der alten Kirche namentlich genannt wird.

Wenn das Konzil in seiner *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* sagt, daß „die katholische Kirche nichts von alledem

ab(lehnt), was in diesen Religionen wahr und heilig ist“⁴⁴, dann darf man diese Aussage mit gutem Grund auch auf die meditativen Wege beziehen. Dafür spricht, daß in den unmittelbar vorangegangenen Sätzen ausdrücklich die „höchste Erleuchtung“ im Zusammenhang des Buddhismus und die „tiefe Meditation“ im Hinduismus genannt werden.⁴⁵ Im Missionsdekret wird zudem wörtlich gesagt, daß sorgfältig zu überlegen sei, „wie die Traditionen des aszetischen und beschaulichen Lebens, deren Keime manchmal alten Kulturen schon vor der Verkündigung des Evangeliums von Gott eingesenkt wurden“, christlich zu interpretieren seien.⁴⁶ Mit dieser Formulierung wird die Sprechweise und Theologie der Väterzeit weitergeführt, nämlich die bekannte Lehre vom göttlichen Logos, der keimhaft bei allen Völkern vorhanden sein kann. KLEMENS VON ALEXANDRIEN hat dieser Theorie die klassische Form gegeben. Er vermag die vorchristliche Philosophie der Griechen auf Christus hin zu verstehen, und diese offene Haltung ermöglicht ihm grundsätzlich die positive Würdigung von ihm fremden oder nur wenig bekannten Kulturen und Religionen. Es ist lehrreich, festzuhalten, daß sich in einem solchen universalen Kontext bei Klemens um 200 die älteste Erwähnung des Namens Buddha in der christlichen Literatur findet, indem er sagt: „Zu den Indern gehören die Anhänger der Lehre des Buddha, den sie wegen seiner alles überragenden Heiligkeit wie einen Gott geehrt haben.“⁴⁷

In dieser auf die Väterzeit zurückgehenden Einstellung gegenüber anderen Kulturen und Philosophien treffen wir eine ehrfurchtsvolle Haltung an, die das Wirken Gottes auch in vor- und nichtchristlichen Religionen konzidiert. In diesem Horizont ist es möglich, deren meditative Praktiken im Hinblick auf ihre mögliche Bedeutung für das christliche Leben zu bedenken, wozu das Konzil auffordert. Dadurch wird die eigene Glaubensüberlieferung nicht relativistisch mißverstanden; wohl aber kann diese Begegnung ein Anstoß zur Besinnung auf Aspekte sein, die im abendländischen Christentum – insbesondere durch die neuzeitliche Entwicklung – zurückgedrängt wurden, eben die spirituell-mystischen Dimensionen. Gerade aber sie scheinen notwendig zu sein, um von seiten der Religionen einen nicht unwesentlichen Beitrag zur möglichen Lösung der Konflikte der modernen Welt zu leisten. Dies soll im dritten Punkt des Beitrags kurz angedeutet werden.

c) Mystik als realitätserschließende und konfliktlösende Perspektive

Bei der Erörterung des Begriffs der Mystik im ersten Teil wurde schon gesagt, daß es in ihr nicht schlechthin um Weltverneinung geht, sondern vielmehr um eine veränderte Sicht, um das Gewinnen des Selbst und der Welt auf einer neuen Ebene, im Horizont einer neuen Erfahrung; eine grundlegend neue Form der Identität mit sich selbst und der Zuwendung zur Realität ist deren Folge. Von hierher eröffnen sich neue Perspektiven für die Bestimmung des Verhältnisses der Religionen zur säkularen Wirklichkeit.

Gerade weil sich die mystische Erfahrung auf einen übergegenständlichen, alles Gegebene überschreitenden positiven Horizont bezieht, führt ihre Selbstbesinnung nicht weg von der Realität, sondern läßt sie in ihren oft schrecklichen Dimensionen klarer erkennen und beurteilen: die Macht des

Besitzens und Besessenseins und deren Auswirkungen in Hunger und sozialer Ungerechtigkeit; die latente und offene Aggression in Rüstung und Kriegen; die unbegreiflichen Verbrechen in der jüngsten Vergangenheit; die Unfaßlichkeit der Folter heute; die Mächte, die zur Diskriminierung führen; die Bequemlichkeit, die weiterhin die Umwelt zerstören läßt; sie vermag unge-rechtfertigte Absolutismen und Selbstverständlichkeiten in ihrer Vordergründigkeit zu durchschauen.

Die spirituelle Perspektive vermag also die Realität ungeschminkt vor Augen treten zu lassen, auch in den negativen Aspekten, was nach Nietzsche als „Dialektik der Gewalt“ bezeichnet werden kann,⁴⁸ die nicht bloß eine philosophisch-abstrakte Formel bleibt, wenn man sie auf das vielfache Zerstörungspotential der heutigen Menschheit bezieht.⁴⁹ Aber kann die Mystik auch einen Beitrag leisten, dieser Spirale der Gewalt und Gegengewalt Einhalt zu gebieten? Von der spirituellen Erfahrung her sind zwar keine determiniert festgelegten Handlungsanweisungen abzuleiten, aber sie vermag Optionen zu erschließen bzw. zu bestärken, die für die Lösung heutiger Konflikte nicht belanglos sind. Im besonderen vermag sie dies durch ihre versöhnende und friedfertige Grundeinstellung; denn ihre Toleranz und Weitherzigkeit, die sich daraus ergibt, darf nicht verwechselt werden mit Gleichgültigkeit und Teilnahmslosigkeit, sondern aus umfassender Menschenliebe und Güte heraus stellt sie sich dem Problem universalen Leidens und gesellschaftlichen Unrechts. Gerechtigkeit, Mitempfinden und Frieden sind für den Mystiker keine irrelevanten Anliegen. Das Gegenteil trifft zu, denn der Friede mit Gott und mit sich selbst ist nicht trennbar vom Frieden zwischen den Menschen. Mit ihren spirituellen Überlieferungen vermögen also die Religionen einen Beitrag zur potentiellen Lösung schwer lösbarer Konflikte zu leisten.

Zugleich aber führt sie dieses anscheinend bloß säkulare Anliegen selbst näher zusammen wie das Gebetstreffen der Religionen in Assisi zeigt, das Ende Oktober 1986 stattfand, worauf ich abschließend hinweisen will. Denn es war gerade das Anliegen des Friedens der Welt, das die Religionen zu diesem Treffen bewog. Hier ist ein wegweisendes Modell des Dialoges realisiert worden, und zwar – was für die vorliegende Frage von besonderem Interesse ist – unter Einbeziehung von Momenten, die für die Mystik fundamental sind. Ausdrücklich ist das praktizierte Fasten und Schweigen zu nennen. Das Schweigen ist nicht belanglos, sondern eine geeignete, ja unverzichtbare Vorbedingung für das gemeinsame Sprechen und Beten, gerade wenn es um den Frieden der Welt geht. Zutreffend sagt HANS WALDENFELS in seinem Kommentar zu diesem Treffen: „Assisi lehrt, daß jeder Religionsdialog, der nicht aus der schweigenden Begegnung mit dem Grund allen Seins kommt, oberflächlich und unverbindlich bleibt.“⁵⁰ Dem ist nichts hinzuzufügen.

The relationship between mysticism and the dialogue of the world religions is dealt with in two parts. In the *first part* the phenomenon and the concept of mysticism is clarified, in which two aspects are put forward: the experience of a principle transcendent Absolute and a personal God in a positive sense respectively on the one hand, and the resulting altered perspective in the understanding of the world and the self on the other (whereby the aspect of world negation which is emphasized by HEILER becomes relative). In the *second part* three fundamental perspectives of interreligious dialogue are brought into view as follows: a) mysticism as a general religious experience does not separate the world religions; b) mysticism provides an appropriate horizon for the understanding of other religions, because the spiritual experience does not stop at external aspects of deficient forms; c) mysticism lays open perspectives which disclose reality and solve conflicts, which themselves are a central part in the dialogue, as for example documented by the prayer for peace of the religions in Assisi.

¹ Vgl. H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1987.

² Vgl. *Tod des Subjekts?*, hg. v. H. NAGL-DOCEKAL – H. VETTER, Wien/München 1987.

³ Vgl. z. B. *Flucht und Bindung. Zum Phänomen der „neuen Religionen“*, hg. v. G. SCHÜEPP, Düsseldorf 1981.

⁴ Vgl. die Thematik des VI. Europäischen Theologenkongresses in Wien vom 21. bis 25. September 1987: *Mythos und Rationalität*; vgl. K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

⁵ F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München ⁵1923, 249.

⁶ Vgl. H.-J. KLIMKEIT, Art. *Religionswissenschaft*, in: *Lexikon der Religionen*, hg. v. H. WALDENFELS, Freiburg i. Br. 1987, 562; Art. Müller, *Friedrich Max*, in: Wörterbuch der Religionen, begg. v. A. BERTHOLET, Stuttgart ³1976, 396f.

⁷ Vgl. J. FIGL, *Zur Methode der Religionswissenschaft. Versuch einer Vereinheitlichung des religionsphänomenologischen und religionsgeschichtlichen Ansatzes*, in: *Kairos* 27 (1985) 173–191; DERS., *Aktuelle Tendenzen der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (1986) 607–622; DERS., *Phänomenologie der Religionen*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 108 (1986) 409–421.

⁸ F. HEILER, a.a.O. (s. Anm. 5) 249.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. a.a.O. 255ff.

¹¹ CHANDOGYA-UPANISHAD 7, 23–25, zit. nach R. C. ZAEHNER, *Mystik. Harmonie und Dissonanz*, Olten 1980, 101.

¹² H. DUMOULIN, *Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 1978, 59.

¹³ Vgl. a.a.O. (= Anm. 12) 60; mit Bezug auf H. NAKAMURA, *Die Grundlehren des Buddhismus*, in: *Buddhismus der Gegenwart*, hg. v. H. DUMOULIN, Freiburg 1970, 26f.

¹⁴ Zit. nach A. SCHIMMEL, *Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers*, Köln ¹1984, 69.

¹⁵ H. RITTER, *Die Aussprüche des Bayezid Bistami*, in: F. Meier (Hg.), *Westöstliche Abhandlungen*, Wiesbaden 1954, 241; vgl. A. SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam. Geschichte des Sufismus*, Köln 1985, 78ff.

¹⁶ *Der Koran*, Sure 13, 28, zitiert nach der Übersetzung von R. PARET, Stuttgart ¹1985, 176.

¹⁷ Zum Vergleich mit AUGUSTINUS' Wort „Unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir, o Herr“ (*Confessiones* I, 1; PL 32,661), siehe: A. SCHIMMEL, *Vorwort*, in: AL GHASALI, *Das Elixier der Glückseligkeit*, übertr. v. H. RITTER, Köln ³1984, 10.

¹⁸ Vgl. L. RICHTER, *Art. Mystik. I. Begriff und Wesen*, in: RGG³ 4, 1237.

¹⁹ H. R. SCHLETTE, *Zur Theologie der Religionen*, in: *Orientierung* 51 (1987) 156.

²⁰ L. ROUNER, *Die Religionsphilosophie in der jüngeren protestantischen Theologie*, in: *Concilium* 22 (1986) 69–75, hier: 73.

²¹ Dieses methodologische Postulat gilt generell für alle Phänomene, mit denen es die Religionswissenschaft zu tun hat, wie z. B. für die Begriffe Monotheismus und Offenbarung, die im folgenden auch stets in religionspezifischen Kontexten verwendet werden. Vgl. dazu J. FIGL, *Phänomenologie der Religionen*, a.a.O. (s. Anm. 7) 419f.

²² F. HEILER, a.a.O. (s. Anm. 5) 262.

²³ Vgl. dazu die Hinweise von A. SCHIMMEL, a.a.O. (s. Anm. 15) 23f. Noch in den sechziger Jahren schreibt z. B. der Heidelberger Religionswissenschaftler GÜNTHER LANCKOWSKI: „Die Mystik als Religiosität und als Lebensweise war der prophetischen Religion Mohammeds ursprünglich ganz fremd“, und er führt deren Entstehen auf platonische, gnostische und indische Ideen zurück (*Art. Islam*, in: *Geschichte der Religionen* [Das Fischer Lexikon], hg. v. G. LANCKOWSKI, Frankfurt/M. 1972, 145).

²⁴ G.-C. ANAWATI – L. GARDET, *Mystique Muselmane*, Paris 1961.

²⁵ P. NWWIA, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut 1970.

²⁶ Vgl. R. CASPER, *Islamische Mystiker II* (Cibedo Texte 19) Frankfurt 1983, 19.

²⁷ Vgl. A. SCHIMMEL, a.a.O. (s. Anm. 15) 25ff.

²⁸ Vgl. bes. die in Anm. 25 erwähnte Arbeit von P. NWWIA; ferner S. BALIĆ, *Art. Mystik. 3. Islamisch*, in: *Lexikon religiöser Grundbegriffe*, hg. v. A. Th. KHOURY, Graz 1987, 764.

²⁹ Vgl. A. SCHIMMEL, a.a.O. (s. Anm. 15) 142ff mit Anm. 54; siehe auch Anm. 17; S. BALIĆ, a.a.O. (s. Anm. 28) 764; R. CASPER, a.a.O. (s. Anm. 26) 5f.

³⁰ R. CASPER, a.a.O. 6.

³¹ Ein ähnliches Ergebnis wie hinsichtlich des Islam darf man religionsgeschichtlich auch bezüglich der jüdischen Mystik annehmen, wenn man den wichtigen Arbeiten von G. SCHOLEM folgt. In *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Frankfurt a. M. 1980, 11) z. B. sagt er: „Ihre (scil. der jüdischen Mystik; J. F.) Vorstellungn gehen von den spezifischen Werten des Judentums aus, das heißt also vor allem von den Fragen der Einheit Gottes und des Sinns seiner in der Tora, dem heiligen Gesetz, niedergelegten Offenbarung.“ Auch hier ist die Mystik nicht primär als Fremdelement zu verstehen, sondern in ihrem inneren Zusammenhang mit dem jüdischen Glauben.

³² Vgl. z. B. den Beitrag von H. U. von BALTHASAR, *Bibel und negative Theologie*, in: *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, hg. v. W. STROLZ (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Weltgespräch der Religionen, Schriftenreihe zur Großen Ökumene, Bd. 11) 13–31, in dem Gegensätze zwischen Zen und Christentum herausgestellt werden (23), und – ausgehend von der Satori-Erfahrung als einer außergewöhnlichen Erfahrung – gesagt wird, daß „mystische Erfahrungen (wie immer man sie abgrenzen und definieren mag) für die Vollkommenheit der christlichen Liebe nicht notwendig (sind)“ (24). Vgl. den immer noch grundlegenden Beitrag von H. de LUBAC, *Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen*, in: *Das Mysterium und die Mystik*, hg. und eingel. von J. SUDBRACK, Würzburg 1974, 77–110; siehe ferner J. H. WALGRAVE, *Mystiken des Ostens und christliche Spiritualität*, in: *Internationale katholische Zeitschrift* 4 (1986) 289–302; M.-L. GONDAL, *La mystique est-elle un lieu théologique?*, in: *Nouvelle Revue théologique* 108 (1986) 666–684.

³³ K. RAHNER, *Zur Spiritualität des Priesters vom Amt her gesehen*, in: *Schriften zur Theologie* 14, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 182–207, hier: 198.

³⁴ Ebd. In vergleichbarer Weise fordert auch H. M. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen und christliche Spiritualität*, München 1987, 56, daß die Mystik nicht mehr das Privileg einiger weniger sein dürfe.

³⁵ K. RAHNER, *Worte ins Schweigen*, Innsbruck ²1940.

³⁶ K. RAHNER, *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, a.a.O. (s. Anm. 33) 368–381, hier: 375.

³⁷ Vgl. H. v. STIETENCRON, Art. *Hinduismus/Hindu-Religionen*, in: *Lexikon der Religionen* (s. Anm. 6) 288–296, hier: 294; und vor allem: I. PUTHIADAM, *Hinduistische Religionsphilosophie*, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 70 (1986) 1–14, bes. 5ff.

³⁸ A. SCHIMMEL, Art. *Mystik*, in: *Lexikon der islamischen Welt*, Bd. 2, Stuttgart 1974, 199.

³⁹ J. Chr. BÜRCEL, *Einführung*, in: *Dschelaluddin Rumi, Licht und Reigen*, Frankfurt a. M. 1974, 12.

⁴⁰ Vgl. K. HOHEISEL, Art. *Synkretismus*, in: *Lexikon der Religionen* (s. Anm. 6) 626–628, hier: 628.

⁴¹ Vgl. M. SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, in: *Theologische Quartalschrift* 166 (1986) 164–184, bes. 179ff.

⁴² Vgl. H. WALDENFELS, Art. *Meditation/Mystik. Unterscheidungsmomente*, in: *Lexikon der Religionen* (s. Anm. 6) 400–403, bes. 402.

⁴³ A.a.O. (s. Anm. 42) 402

⁴⁴ *Nostra aetate* 2, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil (Ergänzungsband 2 zu LThK²)* 491.

⁴⁵ A.a.O. (s. Anm. 44) 491 und 489.

⁴⁶ *Ad gentes* 18, a.a.O. (s. Anm. 44) Erg.-Bd. 3, 71: es wird näherhin gesagt, wie diese Traditionen in das christliche Ordensleben aufgenommen werden können, doch kann dies mit Recht auf das christliche Leben allgemein bezogen werden; siehe dazu H. M. ENOMIYA-LASALLE, a.a.O. (s. Anm. 34) 96.

⁴⁷ KLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata* I,15 (PG 8,779), Übersetzung nach O. STÄHLIN, in: *Bibliothek der Kirchenväter* 2/17, München 1936, 67; vgl. dazu: D. SCOTT, *Christian Responses to Buddhism in Pre-medieval Times*, in: *Numen* 32 (1985) 88–100, bes. 88f.

⁴⁸ Vgl. J. FIGL, *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie*, Düsseldorf 1984, bes. 286ff.

⁴⁹ Vgl. Einleitung von F. KARDINAL KÖNIG zu: *Die Friedensgebete von Assisi*, Freiburg i. Br. 1987, bes. 5.

⁵⁰ A.a.O. (s. Anm. 49) 90.

CHANGES IN BUDDHIST ATTITUDES TOWARDS OTHER RELIGIONS: THE CASE OF THE SOKA GAKKAI

von Jacob H. Kamstra

Introduction

Buddhism always has been in change. Some changes have been realized during the period when its teachings had not been put in writing yet. Some writings betray that some of these changes occurred when Buddha still was alive. These changes increased after the acceptance of Buddhism by new and other peoples than those who accepted Buddha's teachings first. Since then many elements from Hinduism and many other local religions have been assimilated into Buddhism. This happened in particular as soon as Buddhism reached China. In India changes and renovations of Buddhism due to non-Buddhist elements took place gradually. In this process its tolerance and flexibility played an important part. In China, however, its easiness in adopting new doctrines without more ado became a source of irritation to many Chinese monks. Some of this annoyance is still preserved in the correspondence of the monks Fan-t'ai, Tao-sheng and Hui-kuan (Liebenthal, 1955, 306). Chinese nationalism and the need of concise formulations of the doctrine and of a clear differentiation between Buddhism and other doctrines led to the creation of the first *p'an-chao* i.e. critical classifications and evaluations of the doctrines and the sutras's of all the sects of East-Asian Buddhism and even of non-Buddhist doctrines. These *p'an-chao* (Jap. *kyōhan*) are the distinguishing mark of East-Asian Buddhism. Every respectable Buddhist sect has its own *p'an-chao*.¹ This goes also for Japanese Buddhism.

Who wants to determine the changes in Japanese Buddhism, could – as in the study of other religions mostly is the case – just look at their external appearance and start to analyse it. It is more appropriate, however, to consider the interior structures of Japanese Buddhist sects as presented in their *kyōhan*. There are many cases to prove this. In order to be able to compete with the Shingon sect the famous Tendai-monk Ennin (792–835) added some esoteric pages to the *kyōhan* of the Tendai sect. In our days it is the Soka Gakkai which adopts its own *kyōhan* to the situation of modern Japan. In this paper I will consider a few changes of the Soka Gakkai only as far as they concern the attitude of this sect towards two non-Buddhist religions as there are Christianity and Shinto. After an introduction concerning the last developments in the religious history of Japan and of the Soka Gakkai in particular, I will look at the *kyōhan* of this sect. After these introductory remarks I will proceed to comparing the attitude of this sect towards Christianity and Shinto laid down by the Soka Gakkai in its *kyōhan*.

1. The Soka Gakkai and the latest developments of Japanese religion

In Japanese Buddhism changes have occurred since its beginning in the sixth century. So it will take many pages and books to describe all the details

of these developments (See J. H. KAMSTRA, 1988). In modern times many changes in the political and social fields sparked off the formation of hundreds of new religions trying to cope with the new situations on one hand and to maintain true Buddhism on the other. The development of new religions in Japan during the 19th and 20th centuries is characterized by three stages hinging on demographical and social factors.

The oldest stage comprises the period of the beginning of the 19th century until the Twenties of our century. During that period several new religions came into being as the Kurozumikyō, the Tenrikyō und the Konkokyō. The main aim of these religions mostly founded by farmers was to bring relief to the neglected people of rural Japan. These religions of Shinto origin assumed Buddhist organizational forms in order to extend their influence to larger areas than the local Shinto shrines are used to do. At the same time some of them promised to the faithful material prosperity under the guidance not of polytheistic Shinto gods but of a monotheistic deity. So did the Konkokyō with Konko Daijin, the Great God of Golden Light.

The second stage of new religions covers a period of about 50 years: from 1920 until 1970. This period is characterized by an enormous increase of the urban population at the expense of the rural population. So millions of people who migrated to the large urban areas of Tokyo and Osaka gave up their relations with the traditional Shinto and Buddhist shrines and temples of the countryside. In the cities they met with a large religious and social vacuum. Many new religions of buddhist origin as well as of Shinto brand came into being in order to fill this urban gap. In 1924 there were in Japan about 98 religious organizations. The number of new religions increased from 414 in 1930 until 1092 in 1935, "after life became more comfortable" (Kitagawa, 1987, 284). Some of these new religions are wellknown abroad as the Soka Gakkai, the Rissho Koseikai and the Reiyūkai. This second period of new religions marks an increase of their membership which is unparalleled in Japan's and – probably – the world's religious history. In Japan the religions of the first and of the second stage are named: *shinkōshūkyō*: the new(ly) arisen religions.²

In 1970 the period of the *shinkōshūkyō* came to an end and was followed by a third stage: the stage of *shin-shin shūkyō*: the "new new-religions". In 1970 Japan reached the goal of its post-war policy: the complete recovery of its industries from the wounds of war and a balance of trade surplus superior to that of the other main industrial countries. The Japanese people did not react to the prosperity resulting from these successes in industry and trade with a- (or even: anti-)religious secularism but with a new group of religions. Many of these new new-religions tend to cure people of many diseases (mostly of psychological nature) resulting from this new modern situation. The number of these new religions is not well known and did not appear yet in the official statistics of the Japanese Ministry of Education. One can estimate them at least 20. Some of them, e.g. the Agonshu and the Mahikari sects account together for nearly one million of adherents.³

In spite of these newest developments in Japan's religious history several new religions of the second period still account for an ever increasing membership and popularity. Under these religions the Soka Gakkai ranks first for many years. In 1986 it had in Japan a membership of 7 950 000 households which is equal to at least 17 million individual members against 5 600 000 individual members of the Rissho Koseikai. Also in 1986 the Soka Gakkai counts out of Japan 1 262 000 individual members in 115 countries of the world. The sect established several centers for its propaganda all over the world even in Europe. Since my first publication in this periodical in 1960 this sect tripled its membership. So the Soka Gakkai still deserves our undivided attention.

Originally, i.e. in the years preceding World War II, the Soka Gakkai⁴ in Japan was devised to be a layman organization of a few members only. They convened at intervals in order to discuss actual problems arising from daily experience in educational institutions. Its first founder MAKIGUCHI TSUNABURŌ (1871–1943) wrote the guidelines for these discussions between 1930 and 1934 in his *Sōka Kyōiku Taikei*, which means: a system of value creating education, a work in four volumes. The principles of this “system” were derived from some Japanese interpretations of the neo-Kantian philosophy of RICKERT and WINDELBAND (the so called Baden-school). W. KOHLER (1962, 218) is of the opinion that there is some parallelism between these theories und those of the Japanese philosopher NISHI AMANE (1829–1897), the inventor of the Japanese word for philosophy: *tetsugaku*, who studied in Leyden and Paris. This is not likely, however, for NISHI AMANE did not take much interest in Kantianism, but in the positivism and empiricism of J. S. MILL and A. COMTE (PIOVESANA, 1968, 5–18). It is more probable that MAKIGUCHI owes his value philosophy to the Neo-Kantianist philosopher SŌDA KIICHIRO (1881–1937), for since 1917 he read SŌDA's works over and over (MORI, 1977, 74ff). MAKIGUCHI tried to include the values of the common people into his philosophy. So he replaced the value of truth and holiness with the value of gain and considered gain to be the center of all values (MORI, 1977, 76). MAKIGUCHI at first denied the value of religion or holiness in his value system, but “many unusual phenomena” in his life did not only lead to the conversion to the Nichiren Shōshū, the “True Sect of Nichiren”, but also to the introduction of Buddhism into his value system in the middle 1930's. This meant an important change in MAKIGUCHI's life: a shift from philosophy and pedagogics to religion. It is difficult to determine, however, whether this shift in his value system has been made by himself or by his successor TODA JOSEI (MORI, 1977, 65ff).⁵ Since then this new brand of “western” philosophy has been added to the teachings of NICHIREN (1222–1282) and in particular to the doctrine of the Nichiren Shōshū, one out of the 37 religious sects and organizations, which inherited their teachings from Japan's medieval prophet NICHIREN. All this resulted into the official foundation of the Sōka Kyōiku Gakkai in 1937. Afterwards this name was changed into Soka Gakkai: “Institute of creative values”.

MAKIGUCHI died in prison in 1944. His companion TODA JOSEI (1900–1958) started another renovation of the sect. In 1944 he began chanting the sacred phrase: *Namu myōhō Rengekyō* (I put my faith in the wonderful Lotus sutra) more than thousand times a day. After two million repetitions of this phrase he was seized by a kind of ecstasy. In the cell of the prison he shouted to all buddhas, bodhisattvas and call common men of the world. It flashed upon him that he had found “the true meaning of life” (MURATA, 1971, 89). According to Toda this chanting was the never failing machine, handed over by NICHIREN to common people. People should use this machine, for it won't cost you any money (MURATA, 1971, 107). This new conviction brought TODA after his release from prison in 1945 and after an interval of five years in 1950 to several steps, which changed completely the old “institute of creative values” into a radical religious organization. Thus the membership of the Soka Gakkai increased greatly from 3000 families in 1951 to 400 000 in 1954 (KAMSTRA, 1960, 47). A few of those innovations are: First he invited specialists and scholars in congresses in order to discuss assertion and discussion techniques. So he came to the institution of *zadankai*: regular meetings where members discuss their daily problems.

In the second place he shaped the Soka Gakkai into a well oiled organization, which divided Japan hierarchically into 34 sections, subdivided in districts, circles, and groups. TODA as president headed this pyramidal organization. At the same time he set up special associations for the youth, for women, for people of different occupations (e.g. for teachers and workmen), for university students, for cultural activities and for education (KAMSTRA, 1960, 46, 47).

In the third place he reorganized and reformulated the doctrine of the sect. To that end he had a manual made which should be used by all members. This manual was named *Shakubuku Kyōten*, i.e. Canon of *shakubuku*⁶ “crushing and tearing” (the opinions and beliefs of others) (NAKAMURA, 1975, 613). It explains in a very plain language the doctrines of the value philosophy and of the Nichiren Shōshū, methods of indoctrination and a refutation of the false religions and beliefs. Every member has to know this manual by heart and prior to the appointment to important jobs in the sect he or she will be examined several times (KAMSTRA, 1960, 45ff). In this paper I will consider two editions of this manual more in detail. It was published for the first time by the “Educational Department” of the sect in 1951. In 1951 TODA proclaimed *shakubuku*, the crushing of other religions, and *hobobarai*, the destruction of all the other objects of worship in the houses of new converts: family altars, ancestral tablets, and Shinto worship items (WILKINSON, 1975, 41). This policy of Toda led to an explosive growth of the sect: In 1959 the membership of families passed the million mark. Six years later it increased to more than six millions (DUMOULIN, 1975, 275). In 1958 TODA passed away. In 1960 after an interval of two years since TODA's death IKEDA DAISAKU (born in 1928) became his successor as president. Since 1975 IKEDA became also president of the new international organization of the Soka Gakkai: the Soka Gakkai International (S.G.I.). In 1979 IKEDA was appointed honorary president of the Soka Gakkai

and Hojo HIROSHI succeeded him as president. After Hojo's death in 1981 AKIYA EUNOSUKE (born in 1930) was elected president for a five year term. In 1986 AKIYA became reelected president for a second five year term. Now he receives assistance of 65 vice presidents. Under the leadership of IKEDA and his successors great strides were made in many fields. To mention only a few:

1. The continuing growth in membership mentioned elsewhere.
2. The politico-religious ideal, formulated by TODA in the *Obutsu myōgōron*, "Discussion on the wonderful union of king and Buddha", led to the formation of an own political party. It was founded by IKEDA in 1964: the Kōmeitō, "the Clean Government party". In 1970 it loosened its ties with the Soka Gakkai (DUMOULIN, 1975, 266–268).
3. The construction in 1972 of a new head temple at a cost exceeding 100 million dollars.
4. The foundation of several educational and cultural institutions. The establishment of Kindergarten, elementary schools, junior and senior high schools and in 1971 at the top of this school system: the Soka University in Tachikawa near Tokyo. The aims of this university, formulated by IKEDA bespeak his aims. It has to be the highest seat of learning for human education, the cradle of a new culture, and the fortress of peace for mankind. The items of education, culture, and peace return frequently in Ikeda's many writings and speeches. The university tries to accomplish these goals through five institutes: the Institute of Peace Studies (1976), the Institute of Applied Economics (1976), the Institute of Asian Studies (1977), the Institute of Information Sciences (1977), and the Institute of Comparative Culture (1982). In other cultural fields there are the Min-on Concert Association and the Fuji Art Museums.
5. The edition of an own newspaper: the *Seikyo Shimbun*. In 1965 it became a daily of 8 pages and it has now a daily circulation of 4.7 million copies. Other periodicals in languages other than Japanese are spread throughout more than 30 countries.
6. A building program of Nichiren Shōshū temples in Japan and abroad in order to reach the goal of 60 new temples in 1990.
7. The donation of books and of money to institutions in Japan and all over the world. In 1985 350 000 books were donated to schools and the United Nations received a gift of 1 million dollar.
8. The activities abroad imply: the internationalization of the Soka Gakkai. To this end IKEDA himself founded the Soka Sakkai International of which – as has been stated – he himself is president since 1975. In order to reach the aims of this international organization in 1987 a branch of the Soka University became established in Los Angeles on a 248 acre campus. It was named: SULA, Soka University of Los Angeles.⁷ For the purpose of the propagation of the Soka Gakkai in the U.S.A. and in other countries a new conversion method was introduced: *shoju*, i.e. introduction of Soka Gakkai doctrines without the refutation of other religions. *Shakubuku* became restricted to Japan but became more carefully used (DUMOULIN, 1976, 262, 263). In

1964 the *Seikyō News* wrote: "President Daisaku Ikeda emphasized that Shakubuku, method of propagating Buddhism by refuting heretical teachings, is applicable only to Japan where people misunderstand Nichiren Shoshu, the orthodox lineage of Nichiren Daishonin's Buddhism." "In overseas countries, however", he said, "all you have to do is to introduce this religion to other people without refuting the doctrines of other religions. This is called the method of Shoju." For this reason the *Shakubuku Kyoten* never has been translated into English.

So the history of the Soka Gakkai, which is only a few decades old, displays a long series of changes: changes in doctrine: philosophy into religion; changes in membership not only numerical but also in professions: a shift from teachers and intellectuals involved in western philosophy, to the white collar men and factory labourers in the cities, chanting the *daimoku*, the Great Eye, i.e. the sacred phrase, many times a day; changes in conversion methods: *shakubuku* into *shoju*; changes in types of leadership: the would be intellectual and philosopher MAKIGUCHI into the authoritarian religionist TODA and later on into the more flexible champion of world peace IKEDA; and finally changes in the sect's attitudes towards other religions, which even are traceable in the sect's manual and in its *kyōhan*.

2. The attitude of the Soka Gakkai towards other religions in its institutionalized form: the *kyōhan*

The first *p'an chao* (*kyōhan*) we know of dates back to a certain Pao Liang of the Chinese Liang period (502–556). In a quite simple scheme he opposed three inferior buddhist doctrines, qualified by him as *upaya*, i.e. skilful means, to the "eternal and harmonious" teachings of the *Mahāparinirvāna sūtra* (Ito, 1929, 76, 77). Ever since many *kyōhan* have been devised in China and in Japan. So every Buddhist sect in East Asia possesses a *kyōhan* of its own under different names: so e.g. the Sanronsect the *nizō sambōrin* (the two pitaka's and the three wheels of the dharma), the Hossōsect the *sanjikyō* (the teachings of the three periods), the Kegonsect the *gokyō jissshu* (the five doctrines and the ten sects), The Jōdōsect the *nimonban* (the distinction of two gates) etc. The *kyōhan* of the Soka Gakkai is not an invention of its founders, but is based on the *kyōhan* in use in the Nichiren-sect and in the Nichiren Shōshū sect, which both ascribe the *Kyōhan* to NICHIREN. This, however, is not likely. It originated in the Nichiren sect (Taya, 1957, 127). This *kyōhan* is named *Guzu no gokō*, i.e. the five ropes of the propagation (of Buddhism). This Nichiren-*kyōhan* is the heart of the *kyōhan* of the Soka Gakkai, though the sect added some more distinctions in its manuals: the *goshu no sotai*, the five oppositions, the *sanshō*, the three argumentations, and some other distinctions of Buddhist doctrines. The *five ropes* to spread the doctrine (all over the world) are:

1. *kyo*: doctrine: the best doctrine to lead people to happiness is the Lotus sutra;

2. *ki*: capacity of the mind: this sutra was explained to the people with the worst disposition in the era of decay;

3. *ji*: time: the appropriate time for the spread of this teaching is now: the time of the decay of the Law(*mappō*);

4. *koku*: country: Japan is the most suitable place for this propagation;

5. *jo*: order, arrangement: the popularity of the provisional Mahayana paves the way to the true Mahayana. The Soka Gakkai changed the name of this fifth rope into: *kyōhō rufu no sengo*, the order of the spread of the doctrine and of the Law.⁸

The three argumentations consist in:

1. *bunshō*: arguments derived from the existence of its own literature: a real religion without its own dogmatics and writings does not exist;

2. *rishō*: arguments based on reason: even if a religion has the literature of its own, it nevertheless has to acquire reason for thousands of people based on scientific and philosophic studies;

3. *genshō*: argumentation based on real life: a good religion promotes the virtues of everyone by means of right belief and ascetic practices.⁹

In all these criteria the Soka Gakkai tries to draw boundary-lines, which have to indicate the position of the true religion, distinguishing it at the same time from the false religions, which do not correspond to these criteria. It does not mention, however, these "false" religions by name. To this end it developed the *goshu no sōtai*, the five oppositions, which in some of its details has its roots also in antiquity. These five oppositions in particular delineate the attitude of the Soka Gakkai towards other religions. These *five oppositions* are:

1. the opposition between *gedō* (the outer way) and *naidō* (the inner way). As this opposition is important for our subject I will return to this item later on.

2. the opposition between Hinayana and Mahayana. This opposition points to Hinayana-sects in Japan: the Kusha-sect, the Jōjitsu-sect and the Ritsu-sect. These sects belong to Buddhism of the Nara period (710–794). This opposition implies that Hinayana is inferior to Mahayana.

3. the opposition between provisional and real (Mahayana): *gonjitsu sōtai*. In Mahayana Buddhism there are some sects which do not teach the real doctrine of Buddha. For that reason they are provisional. These sects are: the Hossō-sect (Nara period), the Jōdō-sects, the Zen-sects, the Shingon-sect and the Sanron-sect (Nara period). Hence they cannot compete with real Mahayana.

4. the opposition between main and footprint: *honshaku sōtai*. The real Mahayana which emerges here adheres to the doctrine of the *Lotus sutra*. This distinction is based on the division of the *Lotus sutra* into two sections each section containing 14 chapters. The first section of the sutra is called the footprint gate (*shakumon*). The last section is named the main gate (*hommon*). In the first section Buddha did not yet reveal his eternal nature, but appeared as a being bound by limitations of time and space. In the *hommon* section the eternal nature of Buddha is revealed. The Tendai-sect believes to stay in the main gate, because this gate is higher than the footprint gate. All this,

however, is of no use at the time of the decay of the Law. For NICHIREN taught that then the *Lotus sūtra* and other sūtra's would be of no use. So finally only the Nichiren sects are left.

5. the final opposition between seeds and liberation: *shudatsu sotai*. Without the seeds of Buddhahood it is impossible to reach Buddhahood. In the age of decay these seeds will have to be sown first. For that reason the *Lotus sūtra* (the *Hokkekyō*) of the Tendai-sect is not sufficient. According to the teachings of NICHIREN it will have to be completed by (the invocation of) *Namu myōhō Rengekyō* (I put my faith in the wonderful *Lotus sūtra*). So at the end of five oppositions only the supreme Buddhist sects emerge: the sects of NICHIREN.¹⁰

The other distinctions employed by the Soka Gakkai in its manual intend to subdivide further all the existing Buddhist sects. Only one sect turns out to be superior to all others: the Nichiren Shōshū. It should be the only Nichiren-sect which corresponds exactly to his teachings.¹¹ Here I will not go into the further details of these distinctions but focus my attention on the first of the five oppositions: The *gedō* and the *naidō*, the outer and the inner way.

The division of religions into religions of the inner way (or teaching) and of the outer way (or teaching) is quite old. In China its purpose was to distinguish the new esoteric school (i.e. Buddhism) from the older exoteric school (i.e. Confucianism). The mandate of Heaven became renewed by Dharmakāya (i.e. Buddha's body of Dharma) "who in the sutras had outlined the way leading to the Confucian ideal of eternal peace. When Buddhism could be proved to fit into this scheme it was sanctioned by the Chinese tradition" (LIEBENTHAL, 1955, 68). This happened already in the fourth century. In 570 a monk named TAO-AN brought forward a document: the *Erh chiao lun*, "the discussion about the two doctrines". In it he divides all doctrines into two kinds: internal and external. "The former consists only of Buddhism, while the latter includes all other systems, which he considers (Taoism included) to be varieties of Confucianism" (HURVITZ, 1962, 120). Since that time this distinction always has been employed to separate superior Buddhism from all other religions. The Soka Gakkai explains this opposition in the several editions of its *Shakubuku Kyōten* in the same words: "*Naidō* touches upon Buddhism, *Gedō* (or in its profane form: *gaidō*) refers to all religions except Buddhism, namely: Brahmanism, Christianity, Confucianism etc."¹² It adds also some reason for this distinction: "Buddhism is based on the law of cause and effect. It preaches that where is a cause, there infallably will be an effect. This is sure for every rule and is scientific. The combination of hydrogen with oxygen leads to specific results. In science this is independent from time or place. The rules of Buddhism yield in the same causes similar effects independently from time or space. This works therefore just like science. The (religions of the) *gedō*, however, are not accurate about cause and effect. Therefore they are inferior to the *naidō*." This "scientific" principle will return many times in the discussions of the Soka Gakkai with the separate religions belonging to the outer way. In the first editions of the *Shakubuku*

Kyōten the Soka Gakkai concludes its manual with the sixth chapter: “the true body of false religions”. So in its 1954 edition it deals with: Tenrikyo (307–311), Sekai Messiakyo (311–317), P. L. Kyodan (317–322), the Nichiren-sects (!): Reiyūkai (322–325) and the Risshō Kōseikai (325–327), the Buddhist sect Kōdōkai (327–330), Shinto (331–336), Christianity (336–352) and animism (352–355). In this chapter it does not classify the religions according to its five oppositions. Buddhist sects have been included as well. In later editions of the *Shakubuku Kyōten* it takes its *kyōhan* more seriously in classifying and discussing the values of several religions. In its 38th edition of 1969, which is except for some few pages (about the *kyōhan* e.g.) quite different in comparison with its first editions, it did not stop at the above mentioned lines on *naidō* and *gedō*, but devoted in the first part about “general discussions” (Sōron) the eighth chapter to the religions of *gedō*. It named this chapter: *gedō* and folkreligion. This chapter is divided into three paragraphs, which deal with: the concepts of god and soul, superstition and the influence of evil and the last paragraph with “the criticism on the chief false religions”. These religions are: Shinto (186–190), Christianity (191–195), Tenrikyo (196–200), Konkokyo (200–201), Seicho no Ie (201–204), Ananaikyo (204–207), P. L. Kyōdan (207–208), Sekai Messiakyo (208–210) and superstition (211–219). Here Buddhist new religions are left out and quite a few other new religions are included: Konkokyō, Seichō no Ie, and Ananaikyō. It devotes less pages to Christianity (five in stead of 13), Sekai Messiakyo (two in stead of seven) and the P. L. Kyōdan (two in stead of six). It added quite a few pages on superstition to which it counts the following cults: the Inari-cult, Kishimojin-cult, Fudōcult, Jizōcult, Kannoncult and other cults (for Konbira, Ebisu and other gods).¹³ As the Soka Gakkai takes the statistics of the religions seriously into consideration, the increase or the decrease in the number of pages might reflect the growing or the weakening influence of the religions concerned. This would mean a devaluation of Christianity and of some other new religions. The Soka Gakkai, however, did not only change the numbers of pages on these religions in the succeeding editions of its manuals, but also its view on these religions. In the following pages I will focus the attention on two of them: Christianity and Shinto being better known than the “new religions” mentioned before.

3. *The attitude of the Soka Gakkai towards Christianity and Shinto*

In the following pages I will consider the views of the Soka Gakkai on Christianity and Shinto as far as they are recorded in two editions of the *Shakubuku Kyōten*: the edition of 1954 (the number of it is uncertain) and the edition of 1969 (the 38th edition). The former edition has been realised under supervision of TODA JOSEI, the latter under IKEDA DAISAKU. They both wrote the prefaces of these respective editions, which somehow allude to the situation of the time of the respective edition. This change in situation and purpose of the Soka Gakkai might have influenced its views on other religions. In his

preface to the 1954 edition TODA still refers to the prewar educational organisation of the Soka Gakkai under the leadership of MAKIGUCHI and his efforts to actualise the philosophy of NICHIREN. He also refers to the war. It was in conformity with the prophecy of NICHIREN that the total destruction of Japan led to the propagation of the doctrine of the Nichiren Shōshū all over the Far East. IKEDA in his foreword to the 39th edition does not mention anymore the loss of the war. NICHIREN's saying about the total destruction of Japan was replaced by another prophecy of NICHIREN: "The great earth has to be made into our target" (1969, 1). He further mentions the ill reputation of the Soka Gakkai due to *shakubuku*. Therefore a good understanding of Buddhism is needed. "Buddhism has two ways of propagation, one being by listening, the other by *shakubuku*, based on the Lotus sutra. So the Nichiren Shōshū is no more bound for the Far East but for the whole world." It is interesting to see how far these different viewpoints are traceable in the attitudes of the Soka Gakkai towards Christianity and Shinto.

3.1 Christianity

The *Shakubuku Kyōten* – as its name indicates – is aimed at "crushing and tearing" the other religions. For that purpose some knowledge of these religions is required in order to demonstrate their weaknesses. So an introduction of Christianity and arguments against it are both needed for a manual, written in a very clear and plain Japanese language, in order to enable every member of the Soka Gakkai to crush this religion. So in both editions I will have to compare the pictures of Christianity as well as the refutations of it.

3.1.1 The picture of Christianity in both editions of the *Shakubuku Kyōten*¹⁴

In the 1954 edition of the S.K. the attention is focussed on the person of Jesus Christ. It deals with his birth (336–337), his Resurrection (338–340), "the investigation of his doctrine" (341–343), "the nature of God as indicated by Jesus Christ" (343–345), his miracles (345–347), some "weak points" in his doctrine (347–350), the problems around his death (351), and his view on life (351). In the 1969 edition the Soka Gakkai is rather involved in a "controversial dialogue" not with the person of Jesus Christ, but with the Christian church. In detail it deals with its "origin and history" (191–192), "its teaching and the *shakubuku*" (192–194) and "the actual situation" (195). It mentions the life of Jesus Christ in a few lines only under the head of "its teaching and *shakubuku*" as a concoction of impossible stories (194). The churches are mentioned in the 1954 edition in the statement that "Some Christian churches teach that the real doctrine of Christ consists in the Sermon on the Mount. Others, however, teach that this is the doctrine of the disciples only as delivered in the Gospels, the Book of Revelation and the nine parts of the Bible" (1954, 340). Let us look more in detail at the picture of Christianity as delivered in the S.K. This will concern the history of Christianity and its teachings. I will deal with the "weak points" and "the actual situation of Christianity" under the heading of "refutations".

3.1.1.1 *The history of Christianity (in its widest sense)*

“The birth of Christ took place in the year 4 B.C. His mother was the virgin Mary, his father was God. Christianity believes therefore that all things are phenomena of the spiritual. It asserts that who looks at the phenomenon of religious feelings concerning the conception of a virgin, cannot have any doubt about it. No one should call in question the explanation that God borrowing the body of a virgin appeared on this world” (1954, 337). The 1954 S.K. says about other events in the life of Christ: “Though the date of the crucifixion of Christ is unsure, it is reported to have taken place between the 33^d and the 30st year A.D.: the crucifixion on April 3 (Friday) at 3 o’clock, the Resurrection on April 5 (Sunday) and the Ascension on May 4 (Thursday). At the time of the crucifixion one disciple Judas was manifestly in revolt, the other eleven, however, abandoned Christ out of fear. The third day Christ is said to have become restored to life. He made his first appearance to a woman and afterwards to his disciples. Finally he should have ascended into heaven. According to the general opinion the period between the Resurrection and the Ascension should have been one month” (1954, 338). To these dates (which are even more specific than in our memories!) it adds only a few other details. The 1954 S.K. mentions the miracles of Christ: “Christ performed miracles. This has been recorded 46 times. The records have been made by his followers. That it is recorded in the Bible does not prove yet that these miracles took place . . .” (1954, 345). Both the 1954 and the 1969 S.K. mention the prophecies of Christ: “the wild talk of prophecies” (1954, 350), “not a single prophecy of Christ has come true” (1969, 195). The 1954 edition also points at the death of Christ: “Christ achieved on his cross his end. This fact has defeated his followers harmfully, no matter what meaning they attached to it. When the great saint Nichiren took his seat of death, he shouted at a ‘murderer-head-cutter’: ‘Cut my head before it is too late.’ At that moment all the devas of our country appeared in masses and destroyed the wicked man by means of their protective powers. How powerless is the end of Christ if we compare this with the life power of his dharma” (1954, 351). The 1969 edition of the S.K. is rather scarce of historical data on Christianity. These data cover a few lines only: “Christianity proceeded from the Jewish religion, but nowadays Catholicism (*kyūkyō*: the old religion) and Protestantism (*shinkyō*: the new religion) vehemently are pitted against each other. The Protestants constitute a denomination dating back to Martin Luther, who in the beginning of the 16th century set forth to reform the church, which had become corrupted and degenerate and who has been excommunicated for religious reformation. These “new” and “old” churches are cracked up. As a matter of fact it is told that almost forty denominations are at variance” (1969, 191). The number of forty denominations refers to the Japanese statistics.¹⁵ I doubt, however, that all these Christian denominations in Japan were at odds at that time. The historical picture of Christianity in both editions seems to be rather poor and biased. There seems to be some difference between the two editions considered: the 1954 edition takes the

beginning of Christianity into consideration, the 1969 edition prefers to focus its attention on the actual situation of the churches rather than on the historical data of Jesus Christ.

3.1.1.2 *The teachings of Christianity*

The 1954 edition of the S.K. is more extensive in its exposition of the Christian doctrine than the 1969 edition. So I will concentrate mainly on the 1954 edition and refer to the 1969 edition when needed. Under the heading "Investigation of the doctrine" (340) it introduces first the following words of Christ: "The father of heaven has the sun to shine upon wicked and good people. He causes the rain to fall on righteous and dishonest people. What will you gain if you love only those who love you? Is a publican not doing the same? As your father in heaven is perfect, so it will be good to be perfect as well" (340). Hereupon the following "exegesis" of the text is added: "The word 'perfect' which is in use here concerns love. This perfect love appeared on this world as love which forgives the sins as a result of the death penalty of the cross. In considering this one finds out: 1. for the practice of Christian belief love is necessary being an absolute condition . . . 2. what merit will be acquired if you love people as you do yourself? As your father in heaven is perfect so it is good to be perfect as well . . . 3. a person with perfect love can remit the sins of others . . . 4. "be perfect as the father in heaven" points to the thesis that the father in heaven is supposed to exist unconditionally. There is, however, no explanation for the real body, the nature and the function of this father in heaven. There is no cause why this father came into existence. Therefore on the point of coming into existence he is rather contradictory in being nothing else but a ghost (*yu*) with a name and without a body" (341-343). The 1969 edition begins its exposition under the heading "the teaching and the *shakubuku*" with a letter of a Christian woman, who happens to be sick. "Happy will be the person, who suffers, for Christ himself will let her deeply know his love on the cross. This woman will be aware of the sufferings of Christ on the cross for the benefit of the whole mankind. No matter what kind of pain she will have to bear it in silence and patience. This is named redemption" (191-192). It mentions further superficially only the quotation from the Sermon on the Mount about love and the perfection of the father (193), and the remission of sins (194). It also has its doubts about the real body of the father (192).

The 1954 S.K. adds a special section "The nature of God as indicated by Jesus Christ". Here it exposes the nature of God in ten points: "1. God is creator, 2. God is but one, 3. God is spirit, 4. God is almighty, 5. God is omniscient, 6. God is love, 7. God is good, 8. God is immanent, 9. God is omnipresent, 10. God is transcendent. In general (the nature of God) consists of these ten characteristics" (343, 344). In the 1969 edition of the S.K. this special section on the nature of God is missing. It mentions nevertheless some qualities of God: "Let us compare two or three points of the Christian teachings with those of Buddhism. First Christianity teaches that solely the absolute God has made everything. It says subsequently that God is

omniscient, almighty, perfect, love, good etc., it does not explain however in general principles the real body of God, the cause and effect of his existence" (192).

The 1954 edition concludes its remarks on Christianity with a few lines concerning the "life view of Christianity": "There is no teaching about what happens before birth of man. It teaches that man after death will be taken into the heaven of God. There is no exact theory about what will happen after that. It is really in contradiction with the life philosophy of Buddhism" (351). The 1969 edition has also a few lines on the life philosophy of Christianity, though it does not devote a special section to it: "Christianity does not possess the power to change our actual life. It constructs a kind of logic only which apologizes for the sufferings of life. While it is not capable of changing the destiny of our modern life, it has untenable statements about the heaven and guaranties of the world to come. It asserts further that only those who belief in God will be saved. People, however, who do not believe or who cannot believe will end up as children of sin to all eternity. There is a world of difference between it and the power of Buddhist Dharma, which in the long run infallably will save even those who are opposed to it according to the sins as far as demonstrable" (192).

The Christian theories concerning sin and remission of sins puzzle both editions of the S.K. In the 1954 edition the problem of sin is one of the weak points of Christianity: "The Christian doctrine does not produce evidence for the correctness of its practice. Hence only the conclusion can be drawn that it is a false religion. It teaches for instance that if someone confesses his sins, they will be remitted" (348). The 1969 edition is a little bit more elaborate in its information about sins in Christianity: "Christianity takes sin very serious. The source of the misery of man is original sin (i.e. the sin of apostasy committed by Adam and Eve). So it became decided that man by nature is a sinner. Even public and national law were included in the sphere of sin. In order to wipe out sin, man was made to confess, which is a form of penitence" (193).

In conclusion what is the picture of Christianity we arrive at in both editions of the S.K.? The 1954 edition is rather focussed on Jesus Christ: his person and his words, his ideas on love, sin, his "father" and the qualities of his father. The 1969 edition rather concentrates on the churches, which are active in Japan. Nevertheless it still sticks to the same themes as the 1954 edition: love, sin, nature of God etc. Its exposition is less systematic and disorderly. So both might betray the degree of organizational skill of its shapers (MAKIGUCHI OR IKEDA?). In both editions the picture of Christianity is rather poor. Quite a few vital elements of Christian doctrine are missing so for instance the Trinity, the divinity of Christ, the organization of the churches (pope, bishops, hierarchy, rituals, sacraments [except for the confessions]), more historical details etc. What has been the principle of choice in the selection of Christian doctrines? Did the chosen topics ease *shakubuku*, their crushing and tearing? And did the others not? Perhaps we might find an answer in:

3.1.2 *The refutations of Christianity in both editions of the S.K.*

The purpose of the S.K. is to crush and to tear all false religions also Christianity. For crushing a religion belonging to the *gedō* as Christianity the “scientific” principle of cause and effect should be applied in order to prove the superiority of Buddhism over other religions of *gedō*. So the place which a religion occupies in the *kyōhan* system determines also the type of refutation which a religion deserves. Within the *gedō* some religions are Japanese and have some characteristics in common with Buddhist Japanese sects. So a Japanese (or Shinto) argumentation might render un-Japanese religions inferior to Japanese religions. This second type of refutation is also used in the S.K. A third type of argumentation consists in a direct confrontation with Buddhism: its teachings, its sutras, saints (e.g. Nichiren) or the Nichiren Shoshu. The last type of argumentations are the direct rejections. I will consider these four types of refutations in both editions of the S.K.

3.1.2.1 *The “scientific”, philosophical refutation*

In the 1954 edition of the S.K. this type of refutation turns up nine times, mostly under the name of “law of cause and effect”. So it says about the immaculate conception of Mary: “No matter from what angle one looks at it, but the conception of a virgin is contrary to the laws of the science of the universe. It is absolutely impossible that a virgin can become pregnant without a human father. In order to cover this fact it is said that God borrowed the body of an immaculate virgin. . . . This opinion disregards the real facts. This description is a production of old fashioned people who fancy that without the permission of God no child will be born as a result of the sexual intercourse of man and woman. This is therefore a fallacy which from both the viewpoint of modern philosophy and of science will have to be denied” (337f). It applies this kind of refutation also to the Resurrection and Ascension of Christ: “It is a principle that it is absolutely impossible that a person who is completely dead, can revive. Moreover it is sufficient (to know) that Christianity has no mysterious proofs to support this opinion. Finally what means the ascension for a body. It is a property of the body that its weight is clearly heavier than the air. That a heavy body can ascend the air, which is lighter, is in conflict with the law of Archimedes. Who beliefs this kind of realities, has to deny all the natural laws. (338f). The Resurrection was not an abnormal phenomenon but merely was a matter of people in an abnormal condition. It is just the same as in the Japanese, absorbed in Inari believe, who in a hypnotic state fancy foxes to be witches or women.¹⁶ So “Christ did not come to life with his own body. This was just an action of some women and of the disciples. Therefore this manipulation of Christianity covers its lowgrade doctrine with religious ornaments and is nothing more but a hollow, empty effort to devise a superior value of religion” (339). Concerning the qualities of God it argues: “God is creator. All the living and dead beings of the universe without any distinction are not made by some other being. We received our own lives from our parents and we are not made by God or by Buddha . . .

God is spirit. This is also wrong. All beings without distinction possess merely one life body and soul. A spirit separated from matter does not really exist. A real being that is almighty and all-knowing is therefore not conceivable. In all beings only the precise law of cause and effect is at work. Moreover we can earn that law only by means of the material world. The other qualities (of God) are human, innate and permanent qualities. It is an error that they should originate with the power of somebody else. In one word the absolute God does not exist. If he does exist, why do the peoples of the world live in different conditions? If God creates man, and he would exist within man, why then are there persons who are blind from childbirth, why then is there suffering people in lifelong poverty, why does this injustice exist? If one counts up (all these cases) one would arrive at the conclusion that God will be very cruel and this without any limits. Moreover because Christianity is not able to explain this cause it lacks theoretically any objectivity. Where objectivity is missing, there is no general adequacy and is it impossible to apply the laws of truth" (344f). It applies this argumentation also to the miracles wrought by Jesus Christ: "That they (= miracles) are recorded in the Bible does not prove yet that they really took place. Some of these miracles, e.g. the curing of an insane person, occurred also in Buddhism many times. Even nowadays in the Nichiren Shōshū there are cases of lunatics getting cured. That blind people can see and deaf persons can hear, while the roots of these faculties (the senses of sight and hearing) are only left, happens also in Buddhism. Here people will be cured according to the laws of cause and effect. Thus Buddhism procures theoretical evidence for the healing (of diseases). In Buddhism this is not unusual. Reviving a little girl, however, who died, is just a fiction. A person who is completely dead cannot revive. This is the same as in the case of Christ's Resurrection. Even nowadays Christianity explains away rare facts with the two Chinese characters of 'miracle' ('*hi-seki*'). This points clearly at the low level of those who do not know the reasons why these phenomena occur" (345f). All this leads to the final conclusion in the last lines of the section on Christianity in the 1954 edition: "Concerning the life view of Christianity . . . there is no exact theory about what happens after death. It is really in contradiction with the life philosophy of Buddhism. It is possible to demonstrate that it is of inferior quality. Its doctrine disregards *all the causes and effects*. It is alienated from real life. It is merely a collection of assumptions and ideas. It originated in the inferior religious feelings of primitive people and is hence a false religion, which conceals its incompetence to social work, to organisational and economic strength" (351f). In these last lines the Soka Gakkai emphasizes its own prerogatives.

In the 1969 edition of the S.K. the "scientific" refutation has been used only once: "Further concerning life which is the ultimate concern of religion Christianity develops doctrines which are not worth criticizing at all. First it says that the mother of Christ who was born 4 years B.C., was the virgin Mary. His father should have been God. Then Christ was 30 years old when he was crucified. The third day he came to life again. One month later he ascended to heaven. These stories are foolish no matter from what kind of

scientific common sense one looks at them. Nevertheless there are some Christians who believe them. They try to explain and to rationalize them as a kind of religious expressions. For all that the doctrine of a religion – no matter what kind of theories it develops – will have to include a philosophy, which complies with (the opinions of) everybody because of its universal adequacy” (194). The introduction of “the actual situation” has some scientific flavour: “Now in our era of scientific progress and of artistic revival, there is since the French Revolution in the peoples of Europe a sharp decrease in the number of sincere believers in Christianity. This in short subsists only in some forms and habits” (195). The “scientific” refutation of Christianity occurs in the 1969 edition less frequently and less extensively than in the 1954 edition.

3.1.2.2 *The Japanese style refutation*

In the 1954 and the 1969 editions of the S.K. there is one type of argumentation which supposes some knowledge of the Japanese way of thinking. Otherwise this kind of argumentation is hard to be understood. The mentality behind this kind of refutation narrows down to the general belief of two kinds of souls in everyone. Except for one Shinto sect most Shintoists agree in the meaning of these souls. Anesaki explains this belief as follows: “The soul was believed to be composed of two parts, one mild, refined, and happy, the other rough, brutal, and raging (the mild, NIGI-MITAMA, and the rough, ARA-MITAMA). The former cares for its possessor’s health and prosperity, while the latter performs adventurous tasks or even malicious deeds. Either of them can leave the body and appear to the astonishment of its possessor himself” (ANESAKI, 1963, 40).¹⁷ In the argumentation of the S.K. these two souls sometimes appear as two opposite aspects of one and the same thing. The crushing of Christianity with this type of refutation is to non Japanese people rather curious.

In the 1954 edition of the S.K. this type of refutation appears 5 times. In the 1969 edition there is only one slight indication of this way of thinking. In the 1954 edition of the S.K. it is applied to God and man. Both are supposed to have a body. A god without a body is unconceivable: somehow he has to be visible in this material world (see 3.1.2.1). The assertion “God is one” is also wrong: “That is also wrong: in God there are good gods and wrong, wicked gods” (344). As is well known: Shinto is the religion of myriads of gods! Concerning man this argument has to rebut the idea of an immaculate virgin: “It is impossible that a virgin can become pregnant without a father. In order to cover this fact it is said that God borrowed the body of an immaculate virgin. No matter what kind of a woman it concerns, but chastity has the quality of purity and at the same time the opposite aspect of ugliness. The explanation of Christianity is one-eyed, as it is impossible to wipe out both properties of purity and ugliness in the life of one person. It is an unquestionable fact that Mary has been an ordinary woman” (337). This means that Mary as every human being disposed of two opposite properties. There are also other opposite qualities in man. The 1969 edition of the S.K.

points at the fact that "every human being has at the same time the power to love and to hate" (193). In the 1954 edition of the S.K. this creates a real problem for people who try to love others with the perfection of the heavenly father. "For man has not only the property to love others but at the same time the innate quality to hate them. If one disregards this innate special quality it is impossible, even literally, to accomplish love of others by all means" (342). This argumentation touches also the problem of good and evil in Christianity. So the 1954 edition of the S.K. finds it difficult to allot goodness to God and wickedness to man: "Next: Christianity maintains that the nature of God consists in love and goodness, further that while the evil deeds of man are committed of his own free will, they belong to the responsibility of man. It says also that when man will live long enough, his evil deeds will become visible in quite a few phenomena and that evil in reality does not exist. Now because the decision about the value of good and evil is a problem of opposite angles, it is theoretically wrong to contend that goodness only is the responsibility of God and evil of man. Goodness as well as wickedness are both products of man's free will in connection with human life. Moreover both do not have any relation with God" (350). For what reason is this type of argumentation more explicit and frequent in the 1954 edition? Is this due to the growing awareness of the Japanese spirit behind this argumentation which could endanger the spread of the doctrine of the sect in Christian countries of the world? The attitude of Ikeda towards Christian leaders in his efforts to establish world wide peace might be a positive answer to this question.

3.1.2.3 *The Buddhist type of argumentation*

As can be expected Buddhist arguments against Christianity occur most frequently in both editions of the S.K. In the 1954 edition of the S.K. at least 8 times, in the 1969 edition of the S.K. at least 6 times. The arguments are mostly in a comparative form. The main topics are: Christianity is inferior to Buddhism (or of the same level as low grade Buddhism), inferiority of Christian love to Buddhist compassion, the problems of sin, of heaven, of miracles, of prophecies and finally of the death of Christ. As I did in the two other types of refutation I will confine myself to the main refutations.

The first group of refutations concerns the inferiority of Christianity to Buddhism. In the 1954 edition of the S.K. we find rather short statements about the inferiority of Christianity to Buddhism: "According to the words of Christ Christians need conversion and love. This is simply inferior to the Āgama-section of Buddhism (= Hinayana Buddhism) which besides faith requires also these two conditions. It leads therefore to nowhere" (343). In the 1969 edition of the S.K. Christianity is even compared with the Nichiren Shōshū: "As Christianity pursues illusions be it God, love, goodness, or sin, it fails to search for the real object of worship (*hontai*) after all. This (object) is in fact the *gohonson* (i.e. the sacred object of worship) of the *Namu-myōhō Rengekyō* (i.e.: Glory to the *Lotus sūtra* of the supreme law). This is nothing else but life as preached by the Nichiren Shōshū. Modern Christianity does not know

about this essence irrespective of what 700 years ago the great saint *Nichiren* left behind in this shabby world and it accepts a false doctrine which is quite a long way off from real life. In order to cover the incompetence of its dharma (= doctrine) it is keen in engaging in social work and in seducing people" (191).

In another group of refutations Christianity is put on a par with low grade Buddhism. In both editions of the S.K. this low grade Buddhism concerns the Jōdō-sects (Amidism). The 1954 edition mentions this Buddhism along with the Resurrection and Ascension of Christ: "The Ascension etc. is nothing else but a fiction of his followers, who made it into an unworthy problem. As Śākyamuni formulated in the *Muryōju-kyō* (the *Aparimitayus-sūtra*¹⁸), the Western Paradise and Buddha Amitābha, and preached the causes and effects of his *Hōjin* (the *sambhoga-kāya*: the reward body of a Buddha),¹⁹ so the Evangelists of primeval Christianity made up some fables in order to point out to ignorant people the love and power of Christ, which had to substitute the real facts" (309). The 1969 edition of the S.K. uses the formulation of the third of the "five oppositions" of its *kyōhan*: the *gonjitsu-sotai* (see under 2.): "What means life in Buddhism? What happens after death? How does it determine what is happiness and misfortune? It explains all these conditions of life by means of cause and effect. Thus it gives a new turn to present life and it opens up life to come. What doctrine is right and scientific? Moreover if we apply the heaven etc. of Christianity to Buddhism it is no more than the empty fable of the Western Pure Land by means of the *Nembutsu* (i.e. the invocation of the name of Amitābha in order to be reborn in his Pure Land) of the *hōben-gonkyō* (i.e. a provisional [*gon*] doctrine being a [false] means of salvation (= *hōben/sansk.*: *upāya*). Heaven after death is a complete fake" (194/195).

Both editions of the S.K. devote quite a few pages to the Christian prerogative of love and compare it with the prerogative of Buddhism: *mahākaruṇā*: *jīhi*, compassion.²⁰ The 1954 edition of the S.K. is quite verbose, the 1969 edition is more concise in its argumentation, which substantially in both editions is almost the same. Therefore I prefer the 1969 formulation of this argument: "What about the problem of love? Christ himself says in the Bible in the Sermon on the Mount: 'What will be your gain if you love others just as you do yourself. Have a perfect love just as your Father in heaven.' This is also a highly unjustifiable assertion. Every human being namely is endowed with the function of love and at the same time also with that of hate. Christianity teaches forcefully to exert all possible efforts in love. Buddhism, however, emphasizes *jīhi*, compassion. In the midst of actions to save others, it expounds *jīhi*, being an original state of mind which arises naturally. Christian love in contrast with *jīhi* is completely hypocritical and weak-looking" (193, 194). In other argumentations of the Buddhist type the S.K. sets the Christian heaven against the ten celestial areas of Buddhism (1954, 347, 348). The Christian conversion due to the power of the death of Christ is inferior to the Buddhist conversion of even those who are in hell and who in the long run will become conscious of the Buddha nature (1954, 348,

349). The prophecies of Śākyamuni about the propagation of his doctrine in the three periods hit the mark, the prophecies of Christ, however, are not even slightly applicable to our modern society. "Even Christians will understand this point when they think about it" (1954, 351).²¹

To what result will lead the comparison of the Buddhist type of rebuttal in both editions of the S.K.?

In the 1954 edition this type of refutation seems to be rather verbose, superficial and universal. It is mostly used in combination with the two other types of refutation. The 1969 edition of the S.K. replaces rather the philosophical and Japanese style argumentation by this type of refutation. Almost every Christian tenet here has been falsified by Buddhist ideas. These ideas appear to be more centered on the Nichiren Shōshū, on Nichiren and on the Soka Gakkai *kyōhan* than in the former edition. So this edition with its scarce information on Christianity presumes in its readers a quite specialized knowledge of this religion. This becomes also apparent in:

3.1.2.4 Direct rejections of Christianity

This type of refutation consists in some short negative sentences on Christianity without any arguments. The 1954 edition of the S.K. mentions these rejections mostly under the special heading of "weak points of Christianity". The 1969 edition does so in its special column: "The present situation." In order to give some impression of this type of refutations I will confine myself to a few representative rejections. In the 1954 edition the rejections are rather assertive: "The heaven of Christianity is isolated from our present life, it pursues an unrealistic situation and bewilders man" (347), or: "Christianity separates in its ideas: matter and life, spirit, body, and life, therefore it does not arrive at any conclusion. This is clearly a false view resulting from the assumption of the existence of a spirit" (350). The ideas which are rejected in this edition figure already in other pages and lines of this edition on Christianity. This is not the case in some rejections of the 1969 edition. In addition this edition presents the rejections of "the present situation" as contradictions: "Finally how will Christianity think about the following contradictions:

- the contradiction that faithful Christians though only they are said to be saved, have the duty to save those who are erring;
- the fact that Christianity, which pretends to love its enemies, persecutes Galileo and others, who are opposed to the church, and also many other scientists;
- For the first time in the history of mankind atombombs were dropped on Nagasaki, the city of Japan's Christianity, and on Hiroshima;
- The movement of the churches of the world has such an interior disunity that they testify it; is this not caused by the weakness of their doctrines?;
- While the Roman Curia was preaching poverty, spirituality and charity it displayed a history of bulky power and oppression" . . . (195).

These "contradictions" assume a more general knowledge about Christianity: the Vatican, The World Council of Churches etc., institutions which are not mentioned on other pages of both editions of the S.K.

What will be the change in attitude of the Soka Gakkai towards Christianity as reported in both editions of the S.K.? In *general* there seems to be no change in the appreciation of Christian values. It remains negative in both editions of the S.K. No sign whatsoever is displayed of a positive approach towards Christianity. In 1969 the time does not seem to be ripe yet for a dialogue with representatives of the Christian churches in order to establish world peace or to engage in actions against nuclear warfare. This is quite surprising for at present *Ikeda Daisaku* seems to be engaged in nothing more than in world peace and nuclear disarmament.

Nevertheless a more detailed look at the different types of refutation employed against Christianity reveals some important changes:

1. Compared with the 1954 edition the 1969 edition is much less philosophical. So here it follows the general trend in those days to replace philosophy by Buddhism.

2. The 1969 edition except for one minor point discontinues the refutation in Japanese style. One can only guess why this did happen. Did the Soka Gakkai because of its spread to many countries abroad become more world-minded and less nationalistic in its way of thinking?

3. In the 1969 edition of the S.K. the Buddhist type refutation became less general and more detailed. There appears to be also a more detailed knowledge about Christianity and its institutions. We can learn in it more about the Nichiren Shōshū (the *gohonson* and the Lotus sutra), *Nichiren* and his life. The argumentation takes more the system of the Soka Gakkai *kyōhan* into consideration. It is quite interesting that the argumentation is not only confined to the outer way, the *gedō*: Christianity is not only compared with Buddhism in general but it is considered worthy of a comparison with what the Soka Gakkai regards to be the highest form of Buddhism. Here it does not follow the *gedō* but the higher degrees of the "five oppositions". So here yet is a slight shift in positive appreciation. This shift in attitude, however, cannot stand the comparison with the shift in its attitude towards:

3.2 Shinto

Nakamura Hajime wrote in 1964: "It is noteworthy to point out that the Japanese turn into ridicule indiscriminately a Buddha, the Seven Deities of Good Luck, or whatever else is transplanted from abroad. But they never deride their own ancestral gods" (1964, 406). What about the Soka Gakkai? Did it have the courage to crush and to tear its own traditional and ancestral religion: Shinto? In the S.K. it considers Shinto to be a false religion belonging to the religions of *gedō*. Here I will also consider the picture of Shinto and its refutation as far as depicted in both editions of the S.K. The 1954 edition of the S.K. deals with Shinto in 7 pages under the following headings: the origin of Shinto (331-333), the meaning of *kami* (333), the relation between *kami* and Buddha (333-335), and present-day Shinto (335-336). The 1969 edition of the S.K. devotes four and a half pages to Shinto. The three topics are: the principal doubts about the *kami* (186-187),

origin and history (188–189), and the doctrine and its crushing (189–190). The 1954 edition is rather descriptive, the 1969 edition is more in discussion with some tenets of Shinto.

3.2.1 *The picture of Shinto in both editions of the S.K.*

In post-war Japan the official history of Japan has been rewritten completely. The old ideology of Japan's divine and mythical origin as described in the *Nihonshoki* and the *Kojiki* is replaced by the theories of Oka, Egami, Tsuda and many others. They posited in the 4th century A.D. the origin of the Japanese people, as coming from five population groups, which reached Japan from several directions. (See J. H. KAMSTRA, 1967, 22–36; F. Vos, 1959). The Soka Gakkai in its 1954 edition of the S.K. adheres also to these modern theories and connects them with the origin of Shinto. In its 1969 edition, however, no mention is made of these theories whatsoever. This fact might be connected – as we will see later – with its opinion on Amaterasu. The 1954 edition of the S.K. depicts the origin of Shinto in 5 points together with the origin of the Yamato (= Japanese) people: “The foundation of the Yamato people in Kyūshū took place before the conquest of the East by the emperor Jimmu. Long before this event in the east side of the continent in present Manchuria a tribe of the Tunguse people crossed North Korea and North China. Entrusting itself to the tide of the sea it crossed the sea and arrived in Kyūshū (This is the origin of the legend of *tensonkōrin* [i.e. the descent to earth of the descendants of the Sun-Goddess]). After the crossing to Kyūshū it set to assimilate with the other peoples of that region. That, however, the nucleus of this Yamato-people consisted of the continental tribe still can be determined upon our type of food and the system of our language. In fact the origin of Shinto took place during this continental period.

Namely during its Migration Period it maintained life in a collective body. Sometimes when it was hunting in groups it had to settle bargaining on peace or war with other groups. So they burned bones of animals and practiced divination. That is number one.

Peoples of the South abound in food. After they became united in groups, they started to conduct a collective life. Therefore much later on the organisation of their religions will consist in the worship of powers of the natural world. Hence it is unconceivable that they will enshrine ancestors. Now, when oceanic tribes of the sea-peoples of Indonesian descent assimilated with the people of divine descent (i.e. the Yamato-people), their customs and manners of worshipping the powers of the natural world became adopted. That is number two.

Because the peoples of the North usually came in need of food, and the wars with Southern peoples were quite violent, they had to get united into one people above all. Hence it is just natural that this decision became the core of the united people. This spirit usually was passed on to their descendants. Hence the older people who advised to do so and who had also a lot of experience in all matters, became highly esteemed. So their manners

became dyed deeply in respect for the people of the older generation. Next this (united people) started to revere its leaders who had been the center of the control of the people. Further considered from the point of reverence for dead leaders it is just natural that the custom of worshipping ancestors has its strong roots here. (This concerns also at present Buddhism being a false religion as far as it attaches great importance to the common cultivation of ancestors.)²² The cultivation of ancestors is number three.

Number four and next is the custom to deify after their death those who accomplished meritorious deeds for the development of the people and who since then had been valued accordingly. Number five is finally the deification of the frightful powers of the natural world" (331-333).

The 1969 edition of the S.K. confines the origin of Shinto to a few lines: "Japan's Shinto originally was a primitive religion without even the name of Shinto. In ancient times the Japanese people became united around its heads of the families. This custom developed gradually. Hence the custom of worshipping ancestors was born" (188). So of the five points of 1954 only one remains: ancestor worship, being the core of the Japanese people.

In the description of further details of the history of Shinto both editions of the S.K. contain quite a few points of similarity. The 1969 edition, however, adds a few more data. Concerning the points of similarity in both editions the wording is almost the same. They record mostly facts which betray foreign influences on Shinto. So in the 1954 edition: "Later on the communication with China became realized. When Confucianism and Buddhism crossed to Japan, the quarrel broke out between Buddhism and Shinto in order to determine which one was superior and which one was inferior. Ultimately it was during the period of Shōtoku Taishi (574-622) that the public in general acknowledged Buddhism to be properly superb" (334-335). The 1969 edition adds to Confucianism and Buddhism also the introduction of the yin and yang doctrine (188). This edition adds further the statement that Shinto during the Kamakura period (1185-1333) "belonged to Buddhism and it preserved the freedom from danger as well as the worldly powers" (188). It is quite surprising that the 1954 edition of the S.K. does not mention at all the role played by Shinto in connection with the ideology which led to World War II and the defeat of the Japanese nation in 1945. The 1969 edition of the S.K., however, breaks this silence and finds even out who has been responsible for this role: "At the end of the Edo period (1603-1868) the Chinese translation of the Christian Bible entered into Japan. This exerted a strong influence upon Shinto. One might say that then for the first time the doctrine of Shinto with the touch of a creed was drawn up. Shinto of these days with the 'respect the Emperor argument' for setting became the fashionable trend of thought. This became the source of the 'Abolish Buddhism, down with the Buddhist priests movement' during the Meiji Restoration. Further as Japan's State Shinto it did dominate the whole nation. Finally it displayed its true form as a false religion. Together with the military authorities it did guide the Japanese people into the road of downfall" (188).²³

Both editions of the S.K. describe the present situation of Shinto. The 1954 edition is rather succinct, the 1969 edition is a little bit more extensive. The 1954 edition mentions the existence of sects and the distribution of *kamifuda* (sacred labels).²⁴ The 1969 edition supplies more details on both items. So concerning the development of sects it phrases: "Shinto which is focussed on the (former State) shrines (Jinja-shinto) usually not only lacks a special founder, but also any doctrine. Since the end of the Edo period under impetus from Confucianism, Buddhism and others it became very much in fashion to get their systems of doctrine plagiarized. So Sect Shinto became developed apart from Jinja-shinto. As it was divided into 13 sects it was named Thirteen Sects Shinto. Recently (i.e. in 1966) we count 143 religious bodies which correspond to the confusion of the minds of people since the war. The leading ones are: Jinja Honchō, Shinto Taikyō, Ontakekyō, Fusōkyō, Kurozumikyō, Konkōkyō, Tenrikyō, P. L. Kyōdan, Inariyō, Tenshō Kōtai Jinglyō (the Dance Religion), etc., but they cheat the people with a doctrine plagiarized from Buddhism"²⁵ (189). The same edition considers Shinto to remain powerless anyway, for "at present since the loss of the war there will be no chance that it will regain its lost power. It preserves its last days in clinging to the selling of *kamifuda*, the administration of wedding halls, to festivals and so on" (189).

Comparing these historical data with those of Christianity I arrive at almost the same conclusion. The 1954 edition of the S.K. too is focussed rather on the origin than on the present situation of Shinto. The 1969 edition on the contrary almost forgets the origin of Shinto and concentrates its attention on the present situation. In both editions it is also quite striking that both deal with the Sun Goddess Amaterasu with carefulness and respect. She appears not to deserve the negative qualifications of other Shinto gods. It is also quite peculiar that both editions ascribe the radical developments in Shinto since 1868 to foreign influences (Christianity and Confucianism) rather than to anti-Buddhist or anti-foreign movements as e.g. the Restoration Shinto of Motoori and Hirata. Creemers notes with regard to this: "At the same time, however, it is true that the 'Restoration Shinto' of Motoori and Hirata provided the basis for the development of such concepts as loyalty to an Imperial line destined to rule eternally, and a nation and a people which by their special origin possessed a certain racial superiority and privilege" (CREEMERS, 1968, 10). Why is no explicit mention made of these two 'domestic' issues? Is it because things which are 'really' Japanese do not tolerate any form of criticism or derision? Perhaps we might get more information on this point from:

3.2.1.2 *The teachings of Shinto*

Shinto being a practical religion of many rituals and festivals with a minimum of doctrines is considered in the S.K. under two angles: the *kami* ('gods') and some observances. Concerning the former both editions have some different information. The 1954 edition is more specific in its treatment of several types of *kami* – as can be observed in its theory on the origin of

Shinto – the 1969 edition of the S.K. seems to assume in its readers already the knowledge of *kami*. It is inclined to pay more attention to Amaterasu. Concerning the latter the 1969 edition seems to be more elaborate than the 1954 edition.

To its description of the origin of ancestor- and nature gods the 1954 edition adds a few lines concerning the meaning of *kami*: “As is clear from the above (i.e. the numbers 1 to 5) the meaning of the word *kami* became different from then. This meaning was: a human being ‘at the top’ or a human being who was ‘dreadful’ (= a superb human being with superior capacities)” (333). The 1969 edition specifies *kami* in order to introduce Amaterasu: “The core of Japan’s *kami* are the *ujigami* (= tutelary deities). Being the leaders (*kami*) of their *uji* (tribes) they protect the tribe.”²⁶ “Amaterasu Ōmikami is the leader of the whole nation. She protects the whole of Japan. Amaterasu herself made this plain in an Imperial edict of her oracle” (336). Amidst the myriads of *kami* Amaterasu and (in the 1954 ed.) Toyouke are the only ones mentioned by name. So the picture of Shinto gods is rather poor. The 1954 edition participates a little bit in the pre- and post war discussions on the meaning of *kami*. But the reproduction of the discussion is also rather minimized.²⁷ Though Shinto is abundant in rituals and festivals (*matsuri*) in both editions of the S.K. no mention whatsoever is made of the major yearly sacred events not even of the New Year visits to the shrines in which yearly tens of millions participate. Both editions inform us about the use of *kamifuda* only. So one can read in the 1954 edition: “The peculiar power of the *kamifuda* issued by the shrines reaches as far as the words and sentences written on it for it possesses a specialized kind of energy only” (335). The 1969 edition explains further this peculiar power of the *kamifuda*: “Next are the *kamifuda*. The written functions are various indeed: charms against disasters and burglary, recovery from sickness, the well being in the family, and prosperity in business, but are they really powerful? On the whole the *kamifuda* are products of the domestic industry of the family of the *kannushi* (Shinto priest) or of a subcontract factory. The *kannushi* stamps the printing block to the paper, his wife pastes them on and the children fold the paper. If sickness and misfortune would disappear this way, there would be no hardships more in the world” (187). The 1969 edition of the S.K. describes another item, which, however, is not specific to Shinto but also to Buddhism and even to many other religions: the offertory box. In Shinto shrines it consists in a large wooden box which upper side is open, but pegged off by wooden or iron bars. People who sacrifice money throw this in the opening of the box between the bars. It is named *senbako*: “The *senbako* are inevitable accompaniments to Shinto shrines only, but gods won’t need money” (186). This small detail will not enrich much the picture of Shinto as described in the S.K. This picture remains rather poor. Why is this the case? Are the other items just left out because they are not qualified for *shakubuku*, for crushing and tearing? What then is the real attitude of the Soka Gakkai towards Shinto? This will be clear in:

3.2.2 The refutation of Shinto in both editions of the S.K.

The *kyōhan* of the Soka Gakkai locates Shinto also in the *gedō*, the outer way. So the principles which distinguish *gedō* religions from Buddhism should also be applicable to Shinto. These principles are said to be 'scientific' or philosophical. We might say that these principles in general come down to a refutation springing from a 'universal' common sense. As such they are opposed to a second type of refutation which I observed above. This second type concerns Japanese style argumentations, or argumentations originating from a more specific, i.e. Japanese common sense. Does Shinto in the eyes of the Soka Gakkai leaders correspond to this specific common sense or not? The third type of argumentation consists in a direct confrontation of Shinto with Buddhist teachings and pronouncements of Buddhist saints and leaders. This implies that we will look more closely at the attitudes of the Soka Gakkai towards the 'ujigami' of the Japanese nation: Amaterasu.

3.2.2.1 The refutation based on 'universal' common sense

In both editions of the S.K. this type of refutation turns up quite frequently: in each of both editions about seven times. The cause and effect argument as a tool of the *gedō* is employed just once. Expressions mostly in use are: it is reasonable (*dori ga aru*), it is natural (*tōzen de aru*) or theoretically (*rironteki*). Both editions discuss the *kamifuda*, the theft of doctrines, and the existence of the *kami*. The 1954 edition adds to this arguments against divination, and the 1969 edition against the *senbako*.

The 1954 edition is rather brief in its attack on *kamifuda*, which "give rise to unlucky phenomena" (335). The 1969 edition spends a whole page on the *kamifuda*. After the introduction I mentioned above it says: "Moreover every year or every half a year it certainly is a conventional practice to burn them (= the *kamifuda*) and to have them renewed. If really the *kamifuda* would have the power to guide, would not be just that something to laugh at? Just because a piece of paper as a diploma (of graduation) can be valued highly during a whole lifetime, is the burning of the *kamifuda* every year something that fails to convince entirely. In short is all this not merely a business policy aimed at an increase of earnings? Is the thankful receipt of these scraps of paper not a bizarre habit? . . . It is just natural that in sickness we pay a call upon a doctor and that if we need fish, we go to the fishman. Even so in the case of gods only people who do not know about them, advance them and pray arbitrarily: 'cure my sickness', or 'get me making money'. Truly this is no trivial matter. Is it not just the same as saying to the fishman: 'heal my illness?'" (187).

In the 1969 edition of the S.K. the same kind of remarks are made on the subject of the *senbako*: "As a matter of fact money offerings are going to be the living expenses of the household of the *kannushi*. On the whole, however, we quite never heard the reasons why the money offerings are made to the gods. All over the world goods are acquired and facilities can be obtained in return for the payment of money. Nevertheless what will at least the receipt

of money offerings contribute to our lives? If they do not impart anything at all, what then is the difference with pickpocketing and swindling?" (186, 187).

Another 'common sense' argument against Shinto is primitiveness or childishness. So the objections against ancestor worship, divination etc. in the 1954 edition of the S.K.: "The idea of adoring the core of the people, the idea of honouring the old folks and persons of distinguished services, the habit of settling matters of grave concern by way of divination, all this is brought about by the needs of Northern peoples of the indispensable necessities of life. Therefore this beginning does not deserve the name of religion consisting in habits of life" (333). The 1969 edition on the contrary – as is observed above – renames that beginning as primitive religion. Further it reduces this objection to the cult of ancestors: "The custom of setting a high value on ancestors is in theory extremely infantile" (188).

Another objection consists in the disapproval of Shinto being a religion of theft. This kind of argumentation permeates both editions of the S.K. So the doctrine of Shinto is plagiarized from Buddhism and from Confucianism. The formulation of this kind of abjections is in both editions of the S.K. almost the same. Both editions label the practice of borrowing tenets of other religions by Shinto as theft on many places. This is e.g. the case in the historical description above under "the picture of Shinto". A good illustration of this argument, though the label of theft is missing, provides the 1954 edition of the S.K.: "Since Shōtoku Taishi – as is mentioned above – Shinto has drawn up its doctrine by linking together (its own) reverence of purity and the preservation in purity of its behaviour with the thought of the virtues of Confucianism and the thought of the three worlds²⁸ of Buddhism. It made this into a *honzon* (i.e. the object of worship). Thus it became a false religion by cheating the people. Nowadays it is divided into many sects" (335). In this respect it is quite interesting that both editions reproach Sect Shinto rather than Jinja Shinto with this kind of theft and plagiarism. The 1969 edition, however, maintains that even Jinja Shinto copied its ideology from the Bible.

The 1954 edition mentions the theft of some more items. So it records the writing of the names of gods as Amaterasu, Toyo-uke etc. in Chinese characters (334). It rejects also the *honzon* of the gods, objects of worship consisting in the name of a god written in Chinese characters (334).

Some kinds of gods are attacked with the cause and effect argument only once, namely in the 1954 edition of the S.K.: "In view of 'after death' the vague philosophy of life which is close to animism being the distinguishing mark of primitif people has as religion as such no theory based on a thorough investigation into the relation of cause and effect, therefore also its system of rituals is just childish" (333). Only this argumentation still reminds of the *gedō*. All these 'universal common sense' refutations somehow prepare the second type of refutation:

3.2.2.2 *The refutation based on 'Japanese' common sense*

To what extent can we term a religion to be still Japanese if it right from the outset was primitive or even no religion at all, if it pursues economic gains only, if it is based on foreign doctrines and finally adores gods who become observable only in foreign *honzon*? This question points to the conditions made by what I term the "Japanese common sense". Besides the conditions I touched upon in the "Japanese" refutation of Christianity there is one final condition which terms a religion to be Japanese or not. Nakamura calls this the phenomenalism of the Japanese. Even gods have to comply with it, for gods and their Buddhist counterparts alike have to have their roots in Japan. For that reason Christianity is not serious for it rejects the phenomenal world being profane and not divine. Nakamura quotes Dōgen being the mouthpiece of this general Japanese mind: "The real aspect is all things. All things are this aspect, this character, this body, this mind, this world, this wind and this rain, this sequence of daily going, living, sitting, and lying down, this series of melancholy, joy, action, and inaction, this stick and wand, this Buddha's smile, this transmission and reception of the doctrine, this study and practice, this evergreen pine and ever unbreakable bamboo" (NAKAMURA, 1964/1981, 352). Both editions appeal to this mind in pretending that the *kami* left Japan and hence Shinto ceased to be a religion. So the 1954 edition of the S.K. maintains: "Precisely because in Shinto the *honzon* (of the gods) and the doctrine came into being after Shōtoku Taishi and because all of them (*honzon* is plural!) became drawn up as imitations of Confucianism and Buddhism, both are counterfeits of religion. Therefore since that time what we term as the original *kami* became disjoined from Shinto altogether. Hence changed into a false religion it became merely an obstacle for people who reach salvation in the truthful religion of Buddhism" (334). In other words: Shinto had been left behind by its own *kami* because it failed to assign to them genuine (= Japanese) roots. Buddhism on the contrary received genuine (= Japanese) roots from Shōtoku Taishi. So it was prepared to take over this part from Shinto. As is observed above, the 1969 edition of the S.K. mentions this new function of Buddhism only in its historical explanation of what happened since Shōtoku Taishi. It reserves the "departure" of the gods for the period of the last and lost war: "Now, because there was no taste of the flavor of the dharma, all the immortals and good gods not to speak of Amaterasu left Japan. Consequently there dwell no *kami* in the shrines and in the *kamifuda*. On the contrary devils and evil spirits who ruin people inhabit them. Japan had to experience the unprecedented heavy defeat of the war" (190). So in both editions we don't find any arguments intended to deny the existence of the *kami*: they do exist, but they lost their Japanese roots and hence their influence. This is confirmed by the third type of argumentation:

3.2.2.3 *The Buddhist refutation*

In the preliminary refutations we met Buddhism several times. It was used mostly as an implicit argument against Shinto which included also Confucianism and Christianity. In both editions of the S.K. there is only one explicit

Buddhist argument. It consists in a quotation of a text written by NICHIREN. The same text is used in both editions for different purposes. In the 1954 edition it concerns all the gods of Shinto, in the 1969 edition it is rather focussed on Amaterasu. As we saw above the 1954 edition repeats this text on another place in almost the same wording. I follow the 1969 edition: "The Great Saint Nichiren says in his *Risshō-ankokuron*:²⁹ 'In this world everyone is opposed to righteousness and all end in evil. Moreover the good gods leave the country together. The saints quit their places and don't return. Consequently devils and evil spirits turn up, calamities break out and troubles arise.' And he adds in his *Shinchi-goshō*:³⁰ 'If this country is a land where the law is reviled, then all the good tutelary gods leave Japan, for they do not taste anymore the flavor of the dharma'" (190).

The 1954 edition of the S.K. does not mention any difference between Amaterasu and the other gods. Her name is only mentioned once in connection with the false use of writing her name in Chinese characters. So she too should have disappeared from the Japanese soil and have lost all influence in this country. Therefore – so it argues – Shinto is a dead religion. The 1969 edition of the S.K., however, is more cautious in its opinion on Jinja-shinto. It goes even beyond the scope of its *shakubuku*, tearing of Shinto by adding a new Japanese root to the genuine *honzon* of Amaterasu (consisting in mirror, jewels and swords) which from time immemorial has been ascribed to her. So here the refutation of Shinto turns into a defense of Amaterasu:

"Now during the last war Japan did raise the nation as a whole in reverence to Amaterasu Ōmikami (i.e. the Great Goddess Amaterasu) and fought against America which reveres the philosophy of Western Europe. This resulted in a ruthless defeat of the war. Why did Amaterasu Ōmikami, though as *ujigami* she was the general, not protect Japan? To conclude in short: while Amaterasu Ōmikami did not stay anymore in Japan." After having mentioned the above remarks of NICHIREN the text continues: "This means that Amaterasu Ōmikami is the tutelary deity of the Lotus sutra. She does not live in a country where the dharma is reviled. Now, because there was no taste of the flavor of the dharma, all the immortals and good gods not to speak of Amaterasu left Japan. Consequently there are here no *kami* in the shrines and in the *kamifuda*. On the contrary devils and evil spirits who ruin the people inhabit them. Japan had to experience the unprecedented heavy defeat of the war. Even if one agrees on this point, Amaterasu is not to blame for it. If the whole nation of Japan loses no time in becoming converted to the true Law (i.e. the Lotus sutra), Amaterasu Ōmikami will be delighted. It is our duty to speed up the propagation and dissemination (of the true Law) and to pray for the return of Amaterasu Ōmikami and the other gods" (190). So in this "Buddhist" defense of Amaterasu the Lotus sutra became the modern *honzon* of Amaterasu and of all the other gods. This argument unites this religion of the *gedō* with Buddhism as far as this occupies the highest ranks in the *kyōhan* of the Soka Gakkai. This shift in policy towards Shinto, Jinja-shinto in particular, betrays the increasing popularity nowadays of this religion in Japan.

What has been the change in the attitude of the Soka Gakkai towards Shinto between 1954 and 1969 as far as recorded in both editions of the *Shakubuku Kyōten*?

In general a comparison of both editions reveals a radical turn in its appreciation of Jinja Shinto and of the Sun Goddess in particular: the 1969 edition points out that a good Shintoist has to be a good member of the Nichiren Shōshū first. This reappraisal of Shinto in Japanese society nowadays is confirmed by the increasing popularity of Jinja Shinto.²⁵ Who still has doubts about this will be convinced by watching the tens of millions of people who pilgrimage at the beginning of the New Year to the Ise and other Shinto shrines all over the country.

In both editions of the S.K. the genuineness of Shinto is emphasized: it has to be purified from foreign stains, be it rituals or doctrines. In the 1969 edition, however is not clarified why a purified Shinto still can keep its purity while possessing a *honzon* of foreign origin: the Lotus sutra.

Both editions of the S.K. mention some data on the history of Shinto. In the 1969 edition, however, the discussion on the origin of Shinto is left out and some data on the Kamakura and Edo periods are added. It is quite extensive in its exposition and refutation of *senbako* and *kamifuda*. The customs going with these objects seem to be so deeply rooted in Japanese habits that quite a few lines are necessary in order to get them eradicated.

As distinct from the lines on Shinto in the 1954 edition the 1969 edition – printed 24 years since the war – broaches the problem of the defeat of the war. This loss of the war still seems to get on the nerves of its authors. Why is it not mentioned in the 1954 edition? Perhaps this was because everybody then was convinced that Jinja Shinto was to blame for it and no satisfying apology could be found for it yet. The 1969 edition, on the contrary, tries to apologize Jinja Shinto and Amaterasu, the general and *ujigami* of the nation.

Conclusions

In these lines I will try in brief to link my conclusions with the main points touched upon in this paper: history, *kyōhan*, prefaces of the *Shakubuku Kyōten*, and refutations.

1. History

Between 1954 and 1969 the Soka Gakkai was reshaped into an international organization and gradually replaced the value-philosophy by the teaching of the Nichiren Shōshū. The shift from philosophy to religion is confirmed by a comparison of both editions of the S.K.: the philosophical refutation of Christianity in particular became almost replaced by a rebuttal based on Buddhist arguments. The spread of the Sokagakkai to the U.S.A. in particular led to the substitution of *shakubuku* by *shoju*, which means: the respectful coexistence with other religions. The refutations of Christianity and the reappraisal of Jinja Shinto explain why the *Shakubuku Kyōten* not has been translated so far.

2. *kyōhan*

The Soka Gakkai assigns both Christianity and Shinto to the *gedō*, the external way, of its *kyōhan*. In both editions of the S.K. it keeps Christianity together with Sect Shinto strictly within the bounds of the *gedō*. The 1969 edition, however, goes beyond these limits just by connecting Shinto, as far as it is limited to Jinja Shinto, with the *Lotus sūtra*. This development might be a result of the inborn syncretism in the minds of the Japanese people which even in modern religious bodies resists compartmentalization of Buddhism and of Shinto.

3. *Preface of the Shakubuku Kyōten*

The prefaces of both editions arouse hopes which in the lines on Shinto are not fulfilled. This concerns the defeat of the war. The 1954 preface mentions the prophecy of Nichiren in connection with it, but confines in its refutation of Shinto the abandonment by the gods to the period since the time of Shōtoku Taishi being the result of the double theft of Confucianist and Buddhist teachings. The 1969 preface of the S.K. mentions the prophecy of the prosperity of modern Japan, but relates in its Shinto lines the desertion of the gods as a cause of World War II to the influence of Christian doctrine during the end of the Edo period. So it twists the facts by holding Christianity responsible for the desertion of the gods and indirectly for the defeat of the war.

4. *Refutations*

Looking at the different types of argumentation I have to point out that the frequently used “universal common sense” refutation has not much in common with the “philosophical” and “scientific” cause/effect argument used against Christianity. This *gedō* argumentation is emphasized much less against Shinto than against Christianity. The use of the ‘Japanese style’ refutation occurs in the 1969 edition only once against Shinto. In the 1954 edition it is used against Christianity only. This type betrays in both editions of the *Shakubuku Kyōten* the existence of nationalistic tendencies in the Soka Gakkai be it in disguised form. The ‘Buddhist style’ arguments (in 1954 against and in 1969 in favour of) Jinja Shinto occurs only once in both editions of the S.K. In this respect this type of “refutation” is sharply contrasted with the type which is quite frequently used against Christianity in both editions of the S.K. It is not the purpose of the science of religion to refute these argumentations but to compare them and to draw conclusions from it. These refutations as such can be very useful for missiology and other theological disciplines in order to find out the Japanese way of thinking needed for a religious dialogue with Japan.

Finally concerning the attitudes towards the two religions as a whole we find out:

1. a radical rejection of Christianity and of Sect Shinto which gradually becomes more specified, but at the same time

2. an increasing and even surprising appraisal of Jinja Shinto with Amaterasu at the top, based on the *Lotus sūtra* which goes beyond the boundaries of the *gedō* defined in its own *Shakubuku Kyōten*.

¹ I will not discuss here the problem of tolerance and intolerance in Indian and Chinese Buddhism. See my points in J. H. KAMSTRA, 1978: 89–106.

² For further details on this type of rural religions see J. H. KAMSTRA, 1978: 316, 317.

³ It is not so easy to get some more information on these religions as they are not listed yet in the official statistics of the ministry of education. For some details on these religions and the present-day religious situation of Japan see: J. SWYNGEDOUW, 1986: 1–14. On the Agonshū: YAJIMA TERUO, 1985. On other sects of the new new-religions see ASAHI SHIMBUNSHA, 1984.

⁴ For further literature on the Soka Gakkai see: KOHLER, 1962: 201–235; VAN STRAELEN, 1963: 98–109; THOMSEN, 1969: 81–108; DUMOULIN, 1976: 251–270; BRYAN R. WILSON, 1987: 405–407. See for Makiguchi: M. BETHEL, 1973, and for Toda: IKEDA D., 1972–1984.

⁵ MORI, 1977, 65: “Toda Jōsei revised Makiguchi’s original *Philosophy of Value* and added some parts to it, publishing his revised version in 1953. Since then for twenty years until 1972, TODA’s version was the only copy of MAKIGUCHI’s *Philosophy of Value* available. The original *Philosophy of Value* is not found in the collection of MAKIGUCHI’s works compiled by IKEDA DAISAKU. Since this revision by TODA the original copy of MAKIGUCHI’s *Philosophy of Value* was concealed for a long time (MORI, 1977, 65ff).

⁶ The Japanese word *kyōten* means canon. So the Koran is translated into Japanese as *kaikyō no kyōten*, the bible into: *Kiristokyō no kyōten*. *Shakubuku Kyōten* could be translated as the bible of *shakubuku*.

⁷ For these items in the latest history of the Soka Gakkai see the editions of Soka Gakkai News of 1986 and 1987.

⁸ For more details see: *Shakubuku Kyōten*, 1954: 118–124; 1969: 95–98. For the *kyōhan* of NICHIREN see: TAYA, 1957: 127c; BLYTH/HUNTINGTON, 1965, 92.

⁹ See for more details: *Shakubuku Kyōten*, 1954: 114–118; 1969: 91–94.

¹⁰ See for more details: *Shakubuku Kyōten*, 1954: 106–114; 1969: 100–106.

¹¹ See *Shakubuku Kyōten*, 1969: 110–120.

¹² See *Shakubuku Kyōten*, 1954: 106–107; 1969: 100–101.

¹³ For more details on these new religions see: DUMOULIN, 1976; KOHLER, 1962; VAN STRAELEN, 1963; THOMSEN, 1969.

I will confine myself to a few remarks on the cults mentioned in the pages on superstition in the *Shakubuku Kyōten*:

Inari-cult:

the worship of a great variety of gods all over Japan in thousands of shrines related to food and rice (*ina*, rice; *nari*, growing). HERBERT: “Toutefois, les innombrables temples consacrés à ‘Inari’ sont très loin de l’identifier toujours avec le même Kami. Et son sexe même varie selon les auteurs” (HERBERT, 1967, 88). For more details see J. H. KAMSTRA, 1987: 97–111.

Kishimojin-cult:

Kishimojin (s. Hāriti) is the daughter of a yakṣa. She fed the babies of others to her own five hundred children. Upon her conversion to Buddhism she became the protector of the *Lotus sūtra*. She is further invoked as a goddess who guarantees an easy delivery of children and who guarantees also their good health. See NAKAMURA, 1975: 207.

Fudō-cult:

The veneration of this god is in Japan quite popular. This deity originated in the Indian god Siva. In Buddhism this fire producing god is believed to burn out all human defilements. Generally he is believed to be efficacious 'in overcoming disease, poison and fire, conquering enemies and tempters, and bringing wealth and peace to his devotees' (MATSUNAGA, 1969: 248, 249).

Jizō-cult:

The cult of Jizō is in Japan even more popular than that of Fudō. The bodhisattva Jizō seems to be a derivation from the Indian goddess Prthivī, a personification of the earth. He is adopted into Buddhism as a bodhisattva who is believed to save all beings in the period from the time of Buddha's death to that of the enlightenment of Maitreya. In Japan he is believed to have the ability to appear on earth in the form of other Buddhist and non-Buddhist deities as well. See MATSUNAGA, 1969, 235-238 (and note 18 on p. 237). Kannon is supposed to be well-known. For details see: Matsunaga, 1969: 120-137 and passim. Konbira is a transcription of Kubera, king of the Yakṣas. He became in Buddhism one of the four Deva Kings. This god is popular in Japan as one of the seven gods of fortune. See: MATSUNAGA, 1969: 253ff. Ebisu is also one of the seven gods of fortune. He is believed to protect the fishery. See: CASAL, 1958: 12-14.

¹⁴ The choice of these two editions is rather arbitrary: they are both in my possession (*Shakubuku Kyōten* is onwards abbreviated to S.K.).

¹⁵ According to the 1970 statistics the number of Christian denominations amounts to forty. See: HORI, 1972: 257-261. Here at least three Lutheran denominations take a preponderant place.

¹⁶ Cfr. VOLKER, 1950, 77ff: "The Inari fox is good and feared by the others. The worst is the *ninko* or *hito kitsune*, the man-fox, the fox of demoniacal possession . . . When, after a fox has taken human shape, its shadow falls upon water, it is a fox's shadow . . . The principal shape taken by a fox to deceive men is that of a dangerous woman, whose art it is to debauch man, to take him into her willing instrument and to dispossess him entirely."

¹⁷ Another view on the Japanese soul is held by Yamakage Shinto being an esoteric form of Shinto. See: HERBERT, 1964; 133ff.

¹⁸ The *Muryōju-kyō* is according to Hōnen one of the three sūtras of Pure Land teaching. The subject of the sūtra is the description of the Pure Land, together with the history of Amida Buddha. This sūtra explains also the cause and effect through which human beings attain Buddhahood in the Pure land. See: BLYTH, 1965: 203, 204.

¹⁹ BLYTH, 1965: 109: "This term refers to the body of a Buddha which is produced upon entering Buddhahood as a result of the vows and religious exercises undertaken while the Buddha was yet a *bodhisattva*. Both Amida and Yakushi are generally considered *sambhoga-kāya*."

²⁰ *jihī*: the mind or mental condition of being compassionate or sympathetic toward sentient beings.

²¹ Meant are here the three periods after Buddha's decease. They are "the period of the *shōbō* (righteous law), the period of the *zōbō* (imitative law), and the period of the *mappō* (last law): I. The period of the righteous law is the period when Buddhist doctrines, practices, and enlightenment all exist. II. The period of the imitative law is the period when both doctrine and practices still exist, but there is no longer any enlightenment . . . III. The period of the last law means the period when doctrine alone is still alive, but there is neither practice nor enlightenment" (BLYTH, 1965: 299).

²² Nowadays in Japan Buddhism of the common man became a religion practicing rituals for the dead. See: J. H. KAMSTRA, 1980: 151-168.

²³ For further details concerning the "real" history of the arrival of Buddhism in Japan see: J. H. KAMSTRA, 1967. For the role of State Shinto see: CREEMERS, 1968, p. 32ff.

CREEMERS is also of another opinion with respect to the relation between Shinto and government: "Summing up Shinto's pre-Meiji development, one might say that the worship of the *kami* of heaven and earth, from the very beginning of Japan's history, has been an affair in which the government was involved. Eventually also Buddhism received similar attention from the ruling powers, but some early texts indicate that Shinto performances were regarded as of more importance for the government than Buddhist ceremonies" (CREEMERS, 1968; 30). The role ascribed to the influence of the Bible is rather doubtful. The formation of an own doctrine in Shinto is more due to the influence of the members of the Mito-school. See: CREEMERS, 1968: 117.

²⁴ *Kamifuda*, paper amulets used at home, are akin to the *gohei* or *nusa*. See: ANESAKI, 1969: 42: "a piece of paper or cloth, so cut that the two parts hang down . . . This is called *nusa* (or *gohei*) and was originally an offering of cloth, which was converted to a symbol of sanctity or divinity."

²⁵ It is quite interesting to look at the statistics of the Shinto sects mentioned here. HORI, 1972, presents these statistics in detail. Jinja Honchō (Association of Shinto Shrines) has a membership of almost sixty million. It outnumbers all the other religious bodies combined and mentioned here. Tenrikyō, P. L. Kyōdan, Inariyō, Tenshō Kōtai Jingūkyō are in the statistics of 1970 not anymore considered to belong to Shinto but as independent organizations. In 1984 Jinja Honchō counts more than 100 million believers.

²⁶ For *uji*, *ujigami* see: J. H. KAMSTRA, 1967: 67ff.

²⁷ For this discussion see J. H. KAMSTRA, 1967: 83–85 (note 5).

²⁸ The three worlds or *sansei*, *sanshen* are according to Blyth: "the three constituents of the world: sentiens beings, non sentient beings and the FIVE SKANDHAS composing all beings, sentient and non sentient" (BLYTH, 1965: 258).

²⁹ This is one of his three major works written in 1259 and 1260. The meaning of its title is: To establish righteousness to secure the peace of our country.

³⁰ meaning: the writings of the heart of the pond. It is unknown when it has been written.

USED LITERATURE

- ANESAKI M., *History of Japanese Religion*. Tokyo 1969
ASAHI SHIMBUNSHA, *Gendai no chisana kamigami*. Tokyo 1984
BETHEL D. M., *Makiguchi: The Value Creator*. New York 1973
BLYTH R. H./HUNTINGTON R., *Japanese-English Buddhist Dictionary*. Tokyo 1965
CASAL U. A., *Die sieben Glücksgötter*. Tokyo 1958
CREEMERS W. H. M., *Shrine Shinto after World War II*. Leiden 1968
DUMOULIN H. ED., *Buddhism in the Modern World*. New York, London 1976
HERBERT J., *Aux sources du Japon Le Shinto*. Paris 1964
—, *Dieux et sectes populaires du Japon*. Paris 1967
HORI I. AND OTHERS ED., *Japanese Religion*. Tokyo 1972
HURVITZ L., 'Chih-I' in: *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. 12 (1960–1962), 6–372. Bruxelles 1962
IKEDA D., *The human revolution*, 5 vols. New York 1972–1974
ITO G., 'Tendai izen no hankyōsetsu ni tsuite' in: *Ryūkoku Daigaku ronsō*, no. 284 (1928), 76, 77. 1929
KAMSTRA J. H., 'Japans größte Gefahr – die Sōkagakkai' in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 44: 41–51; 98–106. 1960
—, *Encounter or Syncretism, the initial growth of Japanese Buddhism*. Leiden 1967

- , ‚Religie in een veranderende samenleving‘ in: *de Gids*, 141: 309–320. 1978
- , ‚Tolerant en intolerant boeddhisme‘ in: *Nederlands Tijdschrift voor Theologie*, 32: 89–106. 1978
- , ‚Urbanisatie en de dood van de voorouders in Japan‘ in: G. A. Banck ed., *Gestalten van de dood*: 151–168. Baarn 1980
- , ‚Who was first: the fox or the lady? the god of Fushimi Inari in Kyoto‘ in D. van der Plas, ed., *Effigies Dei*: 95–111. Leiden 1987
- , *De Japanse religie, een fenomenale godsdienst*. Hilversum 1988
- KITAGAWA J. W., *On understanding Japanese religion*. Princeton 1987
- KOHLER W., *Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan*. Zürich 1962
- LIEBENTHAL W., ‚A Biography of Chu Tao-sheng‘ in: *Monumenta Nipponica*, vol. XI: 284–316. 1955
- MATSUNAGA A., *The Buddhist Philosophy of Assimilation*. Tokyo 1969
- MORI K., *Study of Makiguchi Tsunesaburo: the founder of Soka Gakkai*. Ann Arbor 1967
- MURATA K., *Japan's New Buddhism*. Tokyo 1971
- NAKAMURA H., *Ways of Thinking of Eastern Peoples*. Honolulu 1964/81
- , *Bukkyōgo Daijiten*. Tokyo 1975
- PIOVESANA G. K., *Recent Japanese Philosophical Thought 1862–1962*. Tokyo 1968
- SOKA GAKKAI, *Shakubuku Kyōten* (under supervision of Toda Josei). Tokyo 1954
- , *Shakubuku Kyōten* (under supervision of Ikeda Daisaku). Tokyo 1969
- , *Soka Gakkai News*. 1986/87
- VAN STRAELEN H. / OFFENER C. B., *Modern Japanese Religions*. Leiden/Tokyo 1963
- SWYNGEDOUW J., ‚Religion in contemporary Japanese society‘ in: *The Japan Foundation Newsletter*, 13, januari: 1–14. 1986
- TAYA R., *Bukkyō-gaku Jiten*. Tokyo 1957
- THOMSEN H., *The new religions of Japan*. Tokyo 1963
- VOLKER T., *The animal in Far Eastern Art*. Leiden 1950
- VOS F., *Volken van één stam*. 's-Gravenhage 1959
- WILKINSON S. L., *Nichiren Shoshu Sokagakkai in America*. Ann Arbor 1975
- WILSON B. R., ‚The Soka Gakkai‘ in: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 13, New York: 405–407. 1987
- YAJIMA TERUO, *Agonshū to Kiriyama Seiyū*. Tokyo 1985

KLEINE BEITRÄGE

CHINUL UND FRANZ VON ASSISI: ARMUT UND REFORM

von Norbert Schiffers

In Sachen Inkulturation und Reform können koreanische Katholiken von koreanischen Sön-Buddhisten lernen. Hee-Sung Keel, Professor am Religionswissenschaftlichen Institut der katholischen Sogang-Universität Seoul, stieß diesen Lernprozeß an mit seiner Studie „Chinul: The Founder of the Korean Sön Tradition“ (Berkley 1984; siehe auch ders., Buddhism in Korea: A Historical Introduction. In: ZMR 69/1985, 130-139). Als religionswissenschaftlicher Partner des Instituts für Buddhistische Forschung der Dongguk-Universität Seoul versuchte im März 1988 der Verf. mit dem hier veröffentlichten Vergleich „Chinul und Franz von Assisi: Armut und Reform“ den Lernprozeß in einen Dialog umzuwandeln. Dies gelingt neuerdings Sang-Woo Han in seiner umfassenden, religionswissenschaftlichen Untersuchung „Die Suche nach dem Himmel im Denken Koreas“ (Peter Lang, Frankfurt 1988). Partnerschaftliche Diskussionen in Seoul und Regensburg sollen wissenschaftlich den Dialog zwischen Buddhisten und Christen in Gang halten.

CHINUL (1158–1210) und FRANZ VON ASSISI (1181–1226) waren Zeitgenossen, allerdings über Kontinente hinweg getrennt.

1. CHINULS Heimat war das damals krisengeschüttelte Königreich Koryŏ im Nordwesten des heutigen Südkorea. Als CHINUL zwölf Jahre alt war, wurde bei einer Militärrevolte Koryŏs König Ūijong abgesetzt und ins Exil geschickt. CHINUL war damals Mönchsnovize im buddhistischen Kloster Gulsan sa. Das Kloster gehörte geistig zum „Neun-Berge“-Orden des koreanischen Sön und in der Ordinationssukzession zur chinesischen Südschule des Ch'an-Buddhismus. CHINUL aber scheint wenig angetan gewesen zu sein von der herkömmlichen Sön-(Zen-)Meditation unter Anleitung eines Meisters, denn er benützte auch schriftliche Anleitungen zur Sön-Praxis. CHINUL „folgte nur dem Tao“.¹ Auch als CHINUL 1182 das Kloster nach neun Jahren wechselte, urteilte er selbständig: Die Verflechtung von Wohlstand, Politik und Mönchtum im Kloster Poje-sa mißfiel ihm. Zusammen mit zehn anderen Mönchen verließ er das Kloster, zog weg in die Bergeinsamkeit und gründete die Kyölsa-Bewegung als neue religiöse Gruppe in Korea. CHINUL notiert 1190 dazu in seinem Erstlingswerk „Ermunterung zur Praxis – Kwŏn su chŏngnye kyölsa mun“:² „Mit mehr als zehn Mönchen diskutierte ich Sön. Wir schlossen folgenden Vertrag: Absagen wollen wir Ruhm und Profit und bleiben in der Abgeschiedenheit der Bergwälder. Dort wollen wir eine Gemeinschaft bilden, um in ihr ein beständiges Training in samadhi (Sammlung des Geistes auf einen Erfahrungsinhalt, in dem Subjekt und Objekt eins sind) und prajna (intuitive, nicht begrifflich intellektuell vermittelte Weisheit) zu pflegen. Durch Verehrung des Buddha, Rezitation der Sutren (heilige Schrift: Lehrreden Buddhas, übermittelt von Ananda) und auch durch gemeinsame Körperarbeit wollen wir die Bedingungen auslöschen, die uns bestimmen und die (Selbst-)Natur hegen und pflegen in allen Situationen. Wir geloben, frei zu leben von allen Verstrickungen und dem höheren Streben aller kultivierten und wahren Menschen zu folgen. Wird das nicht wunderbar sein?“

CHINULS neue Söngemeinde bejahte das geglaubte, ungebundene Nichts (mu/gong) und deshalb existentiell eine Armut, die verzichtet auf gesellschaftlichen Ruhm wie auf den Zugewinn von Eigentum, ein Leben einer armen Kommunität, die von dem lebt, was sie sich selbst erarbeitet. Armut ist bei CHINUL offenbar eine existentielle

Bedingung für jede Kultivierung des Herzens, das sich nicht verändert und nicht aufhört wie das Nichts. Die körperliche Armut ist ein präsentisches Symbol³ des ungebundenen Herzens, das Buddha gleicht. In einer Hierarchie der Wahrheiten des Sön folgen Armsein als Freiwerden des Körpers, Herz und Buddha einander. So sagt es CHINUL in seinen „Anweisungen zur Reinigung und Kultivierung des Herzens (Sushim-Kyöl)“ auch noch später (zwischen 1203 und 1205): „Buddha ist dem Herzen gleich. Dieses Herz ist nicht irgendwo anders, sondern in eurem Körper. Euer Körper unterliegt dem Dharma (Gesetz) von Entstehen und Vergehen. Aber das Herz ist wie das Nichts, hört nicht auf zu sein und verändert (vergeht) sich auch nicht. Daher ist das wahre Herz eben Buddha und zugleich das wahre Dharma.

Wisset, daß es keinen Buddha außerhalb des Herzens gibt und daher der Versuch, die Buddhawerdung außerhalb des Herzens anzustreben, dem Versuch gleicht, mit Sandkörnern Reis zu kochen.“⁴

Klar wird in diesem Text: Nicht in der Armut geschieht die Buddhawerdung. Sie geschieht im Herzen. Doch Armsein – sagt der Gründungstext des Bergklosters – bläst dem Körper jenen eiskalten Bergwind ins Gesicht, der frieren läßt angesichts des absoluten Nichts im Herzen. Im Vergleich: Die Rede des Zen ist wie die „Rede des toten Christus im eiskalten Weltgebäude“ im „Siebenkäs“ des Jean Paul. Wie diese, so ist allerdings auch CHINULS Sön nicht nihilistisch.

Chinuls Weg beginnt emanzipatorisch, eigenständig-überlegt, wenn es darum geht, den Weg des Sön, den Weg des Herzens zu Buddha (Sön ün Bul-shim) zu finden; denn Chinul läßt neben der vom Sön-Meister geleiteten Meditation die Heiligen Schriften gelten. Daß dieser ökumenisch-buddhistische Weg CHINULS ein hermeneutisches Problem aufgibt, davon wird im zweiten Teil dieser Studie noch zu reden sein.

Hier aber geht es zunächst darum, in der emanzipatorisch-eigenständigen Methode des Einstiegs in Sön bei CHINUL und seinen ersten Weggenossen einen zweiten, aktiven Schritt auszumachen: CHINUL und seine Kommunität sind angewidert vom Zusammenspiel von Mönchsgemeinde und politischer Herrschaftsverwaltung, zutiefst von den Verstrickungen der Macht, die analysierbar werden in Prestigegegewinn und materieller Profitsucht.⁵ Doch CHINUL und seine Söng-Gemeinde belassen es nicht bei den Negativeindrücken des Widerwillens, auch nicht bei Reaktionen des Protests, die machtpolitisch letztlich hilflos sind. CHINUL und seine ersten Gefährten erinnern sich zunächst an die chinesische Reformbewegung der Amitabha-Gemeinschaft des Huiyuan (334–416). In diesen Schulen des „Reinen Landes“ wurde Buddha-Amitabha verehrt durch Opfer, wurden Sutren rezitiert und gelobt, im „Reinen Land“ wiedergeboren zu werden. Daran scheint in Chinuls „Pakt“ für das Reformkloster die Passage zu erinnern: „Durch Verehrung Buddhas, durch Rezitation der Sutren ...“. Doch der Vergleich trägt. Chinul und seine Gefährten griffen nicht zurück auf das Modell der Reformklöster der „Reinen-Land“-Bewegungen. Anders als diese läßt CHINULS Gemeinde keine Laien zu, verzichtet also auf gesellschaftliche Breitenwirkung. Und anders als die bekannten und verbreiteten Reformbewegungen geht CHINULS neue Söng-Gemeinde in die Natureinsamkeit der Bergwälder und lebt dort hart und bewußt das Ideal körperlicher Armut. Bei FRANZISKUS und seiner Gemeinde werden wir Vergleichbares finden. Auch FRANZ greift nicht zurück auf die schon bekannten Einsiedler-, Mendikanten- oder Katharerreformbewegungen. Die Franziskaner ziehen als Kommunität auf den Berg und leben dort arm und fromm. Davon wird noch zu berichten sein. Hier aber interessiert zunächst CHINULS Begründung. Eine Begründung, die offensichtlich erst langsam heranreife, dann aber Chinul in der Einsamkeit des Haga-Berges, in den drei Jahren nach 1185, ganz klar wurde. CHINUL berichtet: „Beständig kontemplierte ich das Sön-Spruchwort ‚Geist (des Herzens) ist Buddha‘ ... (Dann las ich) im Kapitel des Avatamsaka Sutras die Erleuchtungseinsichten der Tathagatas ... ‚Die Weisheit der

Tathagatas ist gleich diesem: Sie ist komplett in den Körpern aller empfindenden Lebewesen'. Erläuternd dazu liest Chinul im Kommentar zum Avatamsaka Sutra: ‚Der menschliche Körper ist die Reflexion der Weisheit. Diese Welt ist es desgleichen‘ . . . Von dieser Zeit an fuhr ich fort, meinen Geist zu bilden in diesem Glauben; und dies habe ich liebevoll kultiviert ohne nachzulassen.“⁶

Mir scheint, in diesem Begründungszusammenhang von CHINULS Sŏn liegt der Schlüssel zum Verstehen dessen, warum CHINULS Reformgemeinde in die Wälder der Bergainsamkeit zog und dort Armut lebte. Körperliche Armut läßt den Reflex der Weisheit, den der menschliche Körper hergibt, heller, leuchtender werden. Armut ist Weg zur Weisheit, ist wie die Meditation selbst Weisheitspfad. Meditation und Armut gehören zusammen. Der Glaube an die Weisheit des Herzens wird kultiviert in der Armut, die gelassen bleibt. Wenn verbunden mit Armut auch gilt, daß die Welt Reflex der Weisheit ist – und CHINUL mit Welt nicht die Welt der Gesellschaft, sondern die Natur meint – dann ist das geistbewußte Leben in der Natur der Bergwälder gleichfalls ein Weg, auf dem der Glaube an die Weisheit des Herzens kultiviert wird.⁷ Das ist nicht nur ein ästhetischer Aspekt auf CHINULS Sŏn-Weg. Wenn der Glaube an die Weisheit des Herzens die gelassen-einfühlsame Naturverbundenheit kultiviert, dann trägt dieser Glaube an die Buddhawerdung im koreanischen Sŏn Landschafts- und Bergbilder der Künsterschule in der Dongguk-Universität noch heute aus.

Armut und Kunst kultivieren im koreanischen Sŏn Chinul den Glauben an die Weisheit des Herzens. Sie kultivieren, denn sie führen weiter als Widerwille und Protest, die leicht sich selbst genügen, nicht weiterbringen.

2. FRANZISKUS, 1181 oder 1182 geboren und damit ein Jugendalter jünger als Chinul, wuchs in Mittelitalien, im damals durch Städtekämpfe krisengeschüttelten Umbrien auf.⁸ Mit 20 Jahren nimmt der Sohn eines reichen Kaufmanns in Assisi teil am Städtekrieg zwischen Perugia und Assisi. Ein Jahr verbringt FRANZ in Gefangenschaft. Gefangenschaft und nachfolgende Krankheit öffnen ihm die Augen des Geistes für das, was er jüdisch-christlich als Urgrund und Abgrund der Welt glaubt: Der unfafßbar große Gott – nicht der leibliche Vater oder sonst eine Autorität – ist FRANZENS Vater.

„Gott im Himmel – mein Vater“, rezitiert FRANZ immer neu in den drei Jahren von 1205 bis 1207. FRANZ richtet seinen Geist auf einen anderen, einen ganz anderen Vater. Doch die Dialektik zwischen dem jenseitigen „Himmel“ und dem „mein Vater“ hier und jetzt ist für FRANZ unfafßbar. Fafßbar wird sie für FRANZ auch nicht in der machtbewußten Kirche seiner Zeit. In einer Kirche, die AUGUSTINUS kontemplativ noch als „Haus Gottes“ in Weltzeit und Weltraum glaubte. Der Glaube der Kirche in der Welt und die von der Kirche geglaubte Offenbarwerdung der Welt als Schöpfung Gottes machten in AUGUSTINUS tiefem Verstehen die Kirche zum „Haus Gottes“.⁹ Doch hinter den Verkrustungen der Kirche seiner Zeit konnte FRANZ historisch Gott als Vater weder im Haus der Welt, noch im Haus der Kirche erkennen. Es ging ihm wie den Katharern seiner Zeit, die aus der Kirche Macht und Profitgier austreiben wollte, um das Haus Gottes zu reinigen von Weltlust.

Doch FRANZ war kein Katharer. Er protestierte nicht, trennte sich auch nicht von der Kirche. FRANZ tat etwas ganz Einfaches. Unter Aufbietung all seiner schwachen Körperkräfte entrümpelte, putzte und renovierte er kleine Volkskirchen in Umbrien. Er wollte, daß man in Kirchen wieder beten könne. Beten können, das meint bei FRANZISKUS, sich einüben in den Geist, der auf das eigene Ich verzichten kann (se ipsum odit).¹⁰ Dieses Beten kann durchaus zenbuddhistisch geübt werden. Franziskanisch gelesen heißt das dann: „Viele Menschen gibt es, die eifrig Gebetsübungen . . . obliegen, die aber trotzdem bei einem einzigen Wort, das ihnen Unrecht zu tun scheint, oder wegen irgendeiner Sache, die ihnen weggenommen wird, sofort verärgert und erregt sind. Solche sind nicht arm im Geiste. Der geistig wahrhaft Arme läßt von sich

selbst und liebt die, welche ihm ins Gesicht schlagen.¹¹ Wer mit FRANZISKUS betet „Gott – mein Vater“, der übt den Abgrund äußerster Armut (celsitudo altissimae paupertatis), lebt stupent ungesichert, weil er weiß, daß er nichts hat, nicht einmal sich selbst, sondern alles vom Vater-Gott, der unendlich weit weg im Himmel ist.

Noch ein zweites tat FRANZ Anfang 1207: Er lebt im Leprosenheim San Lazaro in Arce mit Aussätzigen zusammen, mit Menschen am Rand der Gesellschaft, mit Menschen, die zwischen dem Zuhause der Bessergestellten und dem Tod wohnen. In Lateinamerika heißen heute diese Menschen „marginados“. FRANZISKUS hat den gesellschaftlichen Ort gewechselt: In seinem Testament deutet FRANZ diesen Schritt zuerst psychosomatisch, dann als Bekehrung zum Mönchsleben, schließlich praktisch: „Es kam mir sehr bitter vor, Aussätzige zu sehen. Und der Herr selbst hat mich unter sie geführt. Ich habe ihnen Barmherzigkeit erwiesen (sie gewachsen, gefüttert, gekleidet, gebettet). Und als ich fortging von ihnen, wurde mir das, was mir bitter vorkam, in Süßigkeit des Herzens und des Leibes verwandelt. Und danach tat ich eine Weile nichts und verließ die Welt.“¹² Das Zitat stammt aus dem ersten Satz des „Testaments“, das FRANZ gegen Ende seines Lebens diktierte. Es erinnert daran, wie der Heilige ein Franziskaner wurde. Nicht, indem FRANZ bei einem der alten Mönchsklöster anklopfte und um Aufnahme bat. Diese Klöster lagen zwar auch außerhalb der Welt, doch sie anerkannten im Kloster ihren eigenen Vater, den Abt. FRANZ aber sucht Gott, seinen Vater im Himmel, preist ihn als guten Herrn und weiß doch, daß kein Mensch Gott erkennt oder einen Namen für Gott hat. Im „Sonnengesang“, dem Lied der Geschöpfe, sagt FRANZ: „Erhabenster, allmächtiger, guter Herr, dein sind der Lobpreis, die Herrlichkeit und die Ehre und jegliches Preisgebet. Dir allein, Erhabenster, gebühren sie. Und kein Mensch ist würdig, dich zu nennen.“ Theologisch ungebildet erfährt FRANZ, erfahren Franziskaner,¹³ was das neue Testament, einige Kirchenväter, nach FRANZ der Scholastiker THOMAS VON AQUIN, NIKOLAUS VON CUES mit seiner „docta ignorantia“, die Reformatoren mit ihrer „theologia crucis“ als Protest gegen alle Bestrebungen, Gott in ein System zu zwingen und noch später das Vaticanum I und II gegen einen theologischen Rationalismus sagen, der meint, Gott begreifen zu können. Wenn THOMAS VON AQUIN als Theologe sagt, „dies ist das Äußerste menschlichen Gott-Erkennens: zu wissen, daß wir Gott nicht wissen“,¹⁴ dann weiß dies FRANZ nicht aufgrund einer theologischen Hermeneutik: Er weiß es, weil Gott ihm im Herzen sagt, was zu tun ist. Im Testament sagt FRANZ das für sich so: „Und der Herr selbst hat mich zu den Leprosen geführt.“

Mit allen Fasern seines Leibes sträubte sich FRANZ dagegen, zu den Aussätzigen zu gehen. Aber er überwand die Ängste des Körpers und ging zu denen, die ansteckende Krankheiten hatten. Als er mit diesen Leuten lebte – was auch andere in seiner Zeit taten¹⁵ – überkam ihn die Angst des Herzens, die Bedrängnis eines Herzens, die glaubt, daß Gott allein den Menschen führt, niemand sonst. Ein Gott führt, den der Mensch FRANZ intellektuell nicht kennt und nicht kennen kann. Gott, den Franz „Herr“ nennt, weil Gott ihn führt, bleibt für ihn bedrängendes Geheimnis. Gott, das Geheimnis, macht dem von Gott Geführten Angst. Auch dann noch, wenn FRANZ in seinem Herzen, in seinem Geist den Herrn flüstern hört, was zu tun sei. THOMAS VON CELANO,¹⁶ Biograph des FRANZISKUS, notiert dazu zwei Geschichten: Bruder LEO, der FRANZ auf den Berg Alvarno begleitete, wo dieser sich in seiner Herzensangst in einer Zelle eingeschlossen hatte, befahl Angst als quälende Versuchung des Geistes. Er wurde krank und wollte ein befreiendes Wort von FRANZ, wagte aber nicht, diesen zu stören. Nach banger Tagen rief FRANZ Bruder LEO zu sich und sagte: „Bring mir ein Blatt und Tinte. Ich will die Worte des Herrn und seinen Lobpreis hinschreiben, die ich in meinem Herzen erwogen habe!“ Und FRANZ schreibt für LEO auf das Blatt: „Gepriesen sei der Herr. Der Herr segne dich . . .“ Dabei ist das Wort für „den Herrn preisen“ und

„den Menschen segnen“ das gleiche lateinische Wort „benedicere“. CELANO¹⁷ notiert, was dies bei FRANZISKUS bedeutet, wenn er ihn sagen läßt: „Ich preise dich (Gott), wie ich es kann und mehr als ich (aus dem Herzen) kann. Und was ich nicht kann, ist gekonnt in dir, der alles kann.“ Dazu paßt der Schluß von FRANZENS Testament (n. 13): „Und wer immer dies (hier Geschriebene) beobachtet, werde im Himmel erfüllt mit dem Segen des höchsten Vaters . . . Und ich, der ganz kleine Bruder FRANZISKUS, euer Knecht, bestätige euch, soviel ich kann, von innen (aus dem Herzen) und außen (mit der Hand meines Körpers) diesen heiligsten Segen.“

Die zweite Geschichte bei Celano bestätigt, wie FRANZ von Gott singen konnte und daß ihm noch unter dem Lobpreis Angst wurde: „Wenn der Geist in seinem Innern in süßer Melodie aufbrach, gab er ihr in einem Lied Ausdruck, und ein Hauch von Gottes Flüstern, den sein Ohr heimlich empfangen hatte, brach in einem Preisgesang aus . . . Diese Freudenszenen endeten häufig in Tränen . . . Dann seufzte der Heilige beständig, und sein Stöhnen nahm immer mehr zu, bis er schließlich . . . zum Himmel entrickt wurde.“

FRANZISKUS anerkennt einen Gott, der intellektuell nicht zu begreifen ist. In der Kontemplation („dann tat ich eine Zeitlang nichts“) findet und hört FRANZ seinen Gott flüstern. Gott offenbart sich, führt flüsternd FRANZ auf den Weg zu den Ausgestoßenen über das Ohr des Leibes. Gott durchglüht FRANZ im Herzen des Menschen FRANZ. Gott erfährt den Geist, läßt ihn singen. Von beiden Erfahrungen des Gottes, der unfäßbares Geheimnis bleibt, von der leibhaftigen Erfahrung des schwachen Hörens und der geistigen Erfahrung des glühenden Herzens spricht FRANZ in der Formel: „Der Herr hat es mir gegeben.“¹⁸ FRANZ ist fest überzeugt, daß Gott, der unnennbare Urgrund des Seins, ihm situationsbezogene leise Weisung gibt und FRANZENS menschliches Herz, den Geist in Gottes Geist, das Lob der Kreatur singen läßt.

FRANZENS Gott ist ewig und umfassend, deshalb Geheimnis. Vergleichbares, wenn auch nicht theistisch Gesagtes, finde ich im chinesischen „Tao“: „Das Tao, das sich aussprechen läßt, ist nicht das ewige Tao. Der Name, der sich sagen läßt, ist nicht der ewige Name.“¹⁹ Daß FRANZ seines Gottes umfassende Weisheit im Herzen erfährt und dann singt und spielt, das geht zusammen mit CHINUL und dem Sön-Buddhismus. FRANZENS „Lied der Kreaturen“ im „Sonnengesang“ klingt mit dem siebten Spruch im „Tao te king“ zusammen. In beiden Liedern, im taoistischen wie im franziskanischen, wird den Zeichen für Natur Anteil am Ursprung zugesagt, weil sie nicht sich selber leben, sondern ewig bzw. schön sind, weil sie sich weggeben: „Der Himmel ist ewig und die Erde dauernd. Sie sind dauernd und ewig, weil sie nicht sich selber leben“, singt LAOTSE . . . „Also auch der Berufene. Er setzt sein Selbst hinten, und sein Selbst kommt voran. Er äußert sein Selbst und sein Selbst bleibt erhalten. Ist es nicht also: Weil er nichts Eigenes will, darum wird sein Eigenes vollendet?“²⁰ Franziskanisch im „Lied der Kreaturen“ klingt Vergleichbares in der Gottesfrömmigkeit so: „Erhabenster, allmächtiger, guter Herr, Dein sind der Lobpreis, die Herrlichkeit und die Ehre und jeglicher Segensgesang . . .“ Gottes ist das Lied, sind die Segnungen der Erde: Gott werden sie zurückgegeben, denn nicht Selbstsein, nein Weggeben ist das Wesen der Geschöpfe: „Gepriesen seist du, mein Herr mit allen deinen Geschöpfen, zumal . . . mit Schwester Sonne. Denn sie ist der Tag und spendet das Licht uns durch sich . . . Dein Sinnbild trägt sie . . . Gepriesen seist du, mein Herr, durch Bruder Wind durch Luft und Wolken und heiteren Himmel und jegliches Wetter, durch welches du deinen Geschöpfen den Unterhalt gibst . . . Gepriesen seist du, mein Herr, durch Bruder Feuer, durch das du die Nacht erleuchtest . . . Gepriesen seist du, mein Herr, durch unsere Schwester, Mutter Erde, die uns ernährt und lenkt . . . Gepriesen seist du mein Herr, durch jene, die verzeihen . . .“²¹

Ich meine, dieses franziskanische Preislied könne gelesen werden wie ein christlicher Kommentar zu Meditationsweisheiten von Taoisten und Buddhisten, die in ihrer chinesischen wie koreanischen Geschichte nicht selten eine beeindruckende religiöse Symbiose eingegangen sind. Wenn diese Offerte, FRANZISKUS mit CHINUL gleichzeitig und sönbuddhistische Texte umgekehrt auch franziskanisch zu lesen, kontemplativer Erfahrung vielleicht standhalten kann, dann muß gleichwohl auf etwas für FRANZ überaus Wichtiges hingewiesen werden, das es bei CHINUL zwar auch gibt, allerdings nicht mit der einschneidenden Konsequenz für das ganze Leben, wie bei FRANZISKUS: Die Armut.

3. CHINULS Gründungsgemeinde wählte die Armut des Bergklosters und lebte vom Ertrag eigener Hand- und Feldarbeit. Am Anfang eines sönbuddhistischen Mönchslebens und auch als Pakt für das Kloster steht die Armut. Bei FRANZISKUS und seinen Franziskanern ist es auch so. FRANZ kümmert sich nicht um Kathedralen oder Bürgerkirchen, sondern um Kapellen in städtischen Armenvierteln (Portiuncula) oder bei den armen Bauern. FRANZ verläßt die bürgerliche Gesellschaft, geht zu den Leprosen, mit denen er lebt und die er pflegt. FRANZ gibt sein Geld den Armen und wird von seinem Vater enterbt. FRANZ schließt sich keinem alten Orden an, wird der „poverello“, akzeptiert weder für sich noch für seine Brüdergemeinde Privilegien, will kein Kloster als ein Zuhause, sondern nur eine Unterkunft, wie Menschen sie haben, die unterwegs, die Pilger sind. Mit dem Armsein fängt auch bei FRANZISKUS alles an. Das Armsein prägt ein Klosterleben lang nach der Regel des FRANZISKUS in einer so einschneidenden Härte die franziskanische Gemeinde, daß historisch gesehen der stets neue Versuch, dieses Armutsideal als undurchführbar abzumindern, zur „Franziskanischen Frage“ wurde. FRANZ folgt rigoros dem Jesuswort: „Wenn du vollkommen sein willst, gehe hin und verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen“. ²¹ Freiwillig arm werden am Anfang und arm bleiben ein Leben lang, das ist franziskanisch und sollte für alle Mönche, heute erst recht, gelten, meint der Jesuit ALOIS PIERIS, der in Sri Lanka mit buddhistischen Mönchen zusammenlebt. Die gelebte Armut bannt gnostisch-spiritualistische Simplifizierungen in Lebensmodellen. ²² Gleiches steht bei CHINUL und FRANZISKUS.

Bei FRANZ aber ist für das Armsein ein Neues zu lernen, etwas, das im siebten Spruch des „Tao te king“, im seoben zitierten Jesuspruch und in FRANZENS „Lied der Kreaturen“ schon da ist: „Himmel und Erde sind ewig, weil sie nicht sich selber leben“ – „Gib alles den Armen“ – „Gepriesen sei Schwester Sonne. Sie gibt uns das Licht durch sich.“ Arm werden und arm bleiben, das ist nicht bloß Schutz gegen Ruhmsucht und Profitgier, auch nicht nur die Einübung in das Abhängigsein des Bettlers, das buddhistische und franziskanische Mönche üben. Selbst arm werden, wenn man den Armen alles gibt, Weggebenkönnen, gewiß, auch das ist Armut. Tagtäglich geübt, kommt dies alles hart an, ist ein Narrengeschäft.

Aber Franz gibt all diesen Geschäften des Armseins und Armwerdens noch einen neuen Sinn. Einen Sinn, der Armut kultiviert: Arm werden, das heißt für FRANZ nicht nur verzichten, abhängig werden, weggeben – arm werden, das heißt für FRANZ „zurückgeben“ – reddere. ²³

Als FRANZ die kleinen Kirchen instandsetzt, gibt er sie den Armen zurück.

Wenn FRANZ die Leprosen pflegt, mit ihnen lebt, dann gibt er ihnen vorenthalte Mitmenschlichkeit zurück.

Als sein Vater ihn enterbt, zieht FRANZ seine mit Vaters Geld gekauften Kleider aus und gibt sie zurück.

Wenn die Mönche ein für viel Geld gekauftes Evangelienbuch für ihre Meditation nötig haben, dann gibt es FRANZISKUS, da er sonst nicht helfen kann, über die arme Mutter mit ihren Kindern zurück an die Buchhändler, denen sie es verkaufen wird. ²⁴

Wenn Gott dem Franziskus Brüder gibt, indem er sie vom Markt und seinen Geschäften, aus der Welt wegnimmt, dann geben sich diese Brüder auch wieder zurück: „Und wir waren wie Idioten und untertan allen.“²⁵ Das gleicht sehr der zen-buddhistischen Ochsenparabel, in der – nach der Erkenntnis, daß der mühsam eingefangene Ochse weiß wird wie ein leerer Kreis, der Hirte also arm wurde – im zehnten und abschließenden Bild der weltüberlegene, heitere und bedürfnislose „Hansack-Mönch“ (Putai Iloschang) zurückkehrt auf den Markt.²⁶

Arm ist, ermahnt FRANZISKUS,²⁷ wer auf sein Recht, auf sein eigenes Ich verzichten kann, der auch die liebt, die ihm ins Gesicht schlagen. Die Feindesliebe gibt in der Armut des eigenen Geistes noch dem zuschlagenden Mitmenschen das zurück, was zu seinem Herzen gehört – die Liebe.

Arm ist, wer wie FRANZ eine Ente, die ihm ein Fischer am See von Rieti schenkte, dem Wasser zurückgibt.

Armsein, das meint bei FRANZ: Leersein vom Bewußtsein „Ich bin wer, der etwas haben darf“. FRANZISKUS nennt das Demut: „Herrin, heilige Armut, der Herr schütze dich durch deine Schwester, die heilige Demut!“²⁸ Doch diese Demut ist kein Sichanbiedern, nichts Serviles, weil sie in der Praxis das zurückgibt, was der Herr jedem Menschen gab und in Christi Demut wiedergab: Die Kraft, so zu sein, wie man ist. Wie die Ente, die zum Wasser gehört. Wie der Mensch, der zum Mitmenschen gehört. THOMAS VON CELANO fährt in seiner Biographie, nachdem er minutiös die leibliche Gestalt FRANZENS beschrieben hat, fort: „Er trug ein rauhes Gewand, gönnte sich nur sehr kurzen Schlaf, besaß eine überaus freigebige Hand. Und weil er der Demütigste war, erwies er allen Menschen jegliche Sanftmut und glich sich in passender Weise dem Charakter aller an. Unter Heiligen noch heiliger, unter Sündern wie einer aus ihnen. So wirkte er wie ein Mensch aus einer anderen Welt.“ Im Querschiff der Unteren Basilika San Francesco in Assisi hat um 1278 Cimabue diesen Franziskus gemalt.²⁹ Herrin, heilige Armut, der Herr schütze dich durch deine Schwester, die heilige Demut.

4. Und warum war Franz arm und demütig? Arm war der „poverello“, weil er Gott, seinen Herrn, als seinen Vater nicht anders suchen und finden konnte, als in der Armut des Herzens, buddhistisch in der Leere.

Demütig war FRANZ, weil die Armut wiedergibt, was im Geist aller Menschen da ist, aber von der Ichsucht, der Sünde überwuchert. Buddhistisch: In dir, in jedem Menschen ist die Buddhaheit.

Warum aber glaubte FRANZ, daß Demut erweckt, was im Menschen ist? Gewiß nicht, weil er – und sei es auch nur in der Weise eines philosophischen, humanen Integralismus – an die Buddhaheit in jedem Menschen zen-buddhistisch glaubte. FRANZ glaubte das, was Zen-Buddhisten glauben, als Christ. Im Glauben des FRANZISKUS wurde der unbegreifliche Gott, das Geheimnis der Leere, in der Menschwerdung, im Leben und im Kreuzestod Jesu demütig. FRANZ ermahnte seine Brüder zu Armut und Demut, weil in FRANZENS Herzensglauben Menschen nur in der Nachfolge des demütigen Jesus auf dem stationenreichen Pfad der Erleuchtung sind: „Ich bin in vielem nicht arm, denn ich kenne Christus, den armen Gekreuzigten.“³⁰

Hier scheint der Vergleich zwischen CHINUL und FRANZISKUS aufzuhören, Bestand zu haben. Ein Sön-Buddhist sucht nicht den Gekreuzigten Gott – FRANZISKUS aber verehrte das Kreuz: „Und der Herr gab mir in den Kirchen einen solchen Glauben, daß ich in Einfalt so betete: Wir beten dich an, Herr Jesus Christus . . ., denn durch dein heiliges Kreuz hast du die Welt erlöst“, weiß FRANZ zu berichten.³¹ Die Kreuze in den Kirchen sind präsentische Symbole seines tiefen Glaubens: Gott, der als Herr Geheimnis bleibt, hat im Kreuz seines Sohnes die Welt erlöst. Jesus Christus ist im Gebet franziskanischer Menschen „Herr“, weil er Sohn Gottes ist und die Menschen erlöste. Dieses Gebet vor dem Kreuz ist tief, weil der Beter glaubt, was er sagt.

Das aber, was da geglaubt wird, bleibt für den praktischen Realisten und Christen FRANZISKUS' Geheimnis. In den Nummern 3a und 3b seines Testaments lese ich in Verbindung mit Nummer 2: „Der Herr gab mir in den Kirchen vor den umbrischen Kreuzen einen solchen Glauben, daß ich betete . . . Die heiligsten Namen und seine (Jesu) geschriebenen Worte will ich rezitieren. . . Dann gab mit der Herr einen so großen Glauben zu den Priestern wegen ihrer Weihe, daß ich, wenn sie mich verfolgen würden, bei ihnen Zuflucht suchen will . . . Und das tue ich deswegen, weil ich leiblicherweise von Ihm, dem höchsten Sohne Gottes, in dieser Welt nichts sehe als seinen heiligsten Leib und sein heiligstes Blut, das sie selbst empfangen und den anderen darreichen.“

FRANZ sieht in dieser Welt weder Gott noch den demütigen, befreienden, erlösenden Christus. Beide, Gott und Christus, bleiben ihm verborgen.

Auch für den Glauben an den Sinn seiner Armut und den Sinn seiner Demut bleibt bestehen: FRANZ sieht in dieser Welt weder Gott noch Christus, die er als Herrn des franziskanischen Weges ansagt. Was er von Christus sieht, sind präsentische Symbole. Gegenwartverändernde Symbole für den einfachen Christen FRANZ, der das Kreuz, den Namen Jesu und dessen Worte in der Schrift und die Eucharistie verehrt und die Priester ehrt, weil sie geben, was sie empfangen haben. Arm werden als Zurückgeben, das sieht FRANZ in den Kreuzen, dem ausgeteilten Brot und Wein, dem Leib und Blut Jesu in der Eucharistie, in den Priestern, die geben, was auch sie empfangen haben. Das sind für FRANZ heilige Zeichen der Armut Gottes im sich in den Tod gebenden Christus. Eines Christus der Armut und Demut, den er in der Menschenwelt nicht erfahren kann. Auf dem Tableau dieses Nichterfahrens in der Welt wird für FRANZ sein Glaube, daß in der Nachfolge Christi Armut und Demut ihren Sinn haben, zum Gebet:

„Herr, mach aus mir ein Werkzeug deines Friedens:
Wo Haß ist, laß mich Liebe geben.
Wo Beleidigung umgeht, laß mich für Verzeihung sorgen.
Wo Zwietracht ist, laß mich Gemeinschaft stiften.
Wo Zweifel herrscht, laß mich Glauben weitergeben . . .
Herr, laß mich mehr danach streben,
daß ich tröste, als daß ich getröstet werde,
daß ich verstehe, als daß ich verstanden werde,
daß ich liebe, als daß ich geliebt werde.
Denn:
Wer gibt, empfängt.“³²

FRANZ, der in dieser Welt weder das Geheimnis Gottes benennen, noch den Sohn Gottes sehen kann, ehrt die heiligen Zeichen, die aufgeschriebenen Worte Jesu und die Sakramente als präsentische Symbole einer Armut und Demut, die ihren Sinn hat im Armen und demütigen Christus, der sich hingab und den Menschen zurückgab, was als Geist des umfassenden, belebenden, erhaltenden, erleuchtenden Gott-Gehemisses in ihnen ist, wenn auch verschüttet.

Bei CHINUL lese ich, daß seine Gründungsgemeinde zusammenkam, um Buddha zu ehren, der die Botschaft der Erleuchtung weitergibt, die Sutren als Buddhas Worte zu lesen, in der Meditation des Herzens die Buddhaheit zu finden.

Also ist es sön-buddhistisch, bei Buddha die Regeln der Selbstbeherrschung „Gye/Vinaya“ – FRANZ würde sagen, der Armut und Demut – zu lernen. Die Erleuchtungsweisheit aber, „Hye/Prajna“ beim Lesen und Rezitieren der Heiligen Schriften (Tripitaka) zu erfahren und zu suchen. Und im „Chong/Samadhi“, in der sön-buddhistischen Sammlung, die die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt aufhebt – FRANZ würde von

der Redundanz des reddire sprechen – zu finden.³⁵ CHI KWAN LEE hat überzeugend dargelegt, daß das Zusammengehen von tripitaka-gestütztem Schriftstudium (Hye) und der sön-buddhistischen Sammlung oder Meditation (Chong) das bleibende Vermächtnis Chinuls ist für alle Sön-Mönche. Das ist ähnlich bei FRANZISKUS, wenn er den Geist der Armut seines Christus, den er in der Welt nicht sieht, in Schriftworten und Meditation sucht.

Noch heute stehen sön-buddhistische Mönche in Koreas Klöstern nachts um 3 Uhr auf. Dann verehren sie Buddha vor den Buddhabil dern. Am Morgen meditieren sie Sön. Nachmittags lesen sie in den heiligen Schriften Buddhas Wort. Abends essen sie zusammen, sprechen miteinander und diskutieren, kehren zum Markt zurück.

Franziskaner verehren Jesus in seinem Kreuzbild und in der Eucharistiefeier. Dann rezitieren und lesen sie Teile der Heiligen Schrift als Wort des Herrn. Meditieren sollten sie auch (in Dietfurt bei Regensburg tun sie es zen-buddhistisch). Dann gehen sie hinaus in die Welt von heute.

Wenn in dieser unserer modernen positivistisch-technologischen Welt weder Christus noch Buddha zu sehen sind, dann kann sich ein Vergleich zwischen CHINUL und FRANZ unter der Leitwort „mysterium paupertatis – Geheimnis der Armut“ durchaus lohnen – vorausgesetzt, man gibt weiter und damit zurück, was man erfahren hat.

¹ YI NUNGHWA: *Choson pulgyo t'ongsa*, Seoul 1918–1976, III, 139–143a; YI CHONG-IK: *Chogye chong chungkung non*, Seoul 1973, 93f; HEE-SING KEEL: *Chinul*, Berkeley, 1984, 14–24, 57–90.

² CHINUL: *Encouragement to Practice*. Übersetzt nach: ROBERT E. BUSWELL jr.: *The Korean Approach to Zen. The Collected Works of Chinul*, Honolulu 1983 (= CHINUL: *Works*), 98.

³ Vgl. SUSANNE LANGER: *Philosophie auf neuem Wege*, Frankfurt 1984, 84–104.

⁴ CHINUL: *Secrets on Cultivating the Mind-Su-shim-kyol*. In: CHINUL: *Works* 140. – Zur weiteren Interpretation vgl. SEOK-KU SONG: *Das Denken Bojo Chinuls*. In: *Zt. f. Buddhismusforschung*, Seoul, 15 (1978) 235–253.

⁵ Zum Problem „Autorität/Macht“ in christlicher Kirchengeschichte vgl. NORBERT SCHIFFERS: *Autorität/Macht*. In: PETER EICHER (Hg.): *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München 1986, I, 96–109.

⁶ Vollständiger Text in CHINUL: *Works* 24f.

⁷ Siehe Anm. 4: 140ff. Daß „Berg“ in diesem Sinne nicht nur ein chinesisches, sondern ein koreanisches Symbol ist, das koreanische Identität repräsentiert, belegt neuerdings SANG-WOO HAN: *Die Suche nach dem Himmel im Denken Koreas*, Frankfurt–Bern–New York–Paris 1988, 62–80, 180–185, 255–270.

⁸ Zur Biographie des FRANZ VON ASSISI: ANTONIO FORTINI: *Nova Vita di San Francesco*, 4 vol., Assisi 1959. – Zur Kirchengeschichte: ERNST BENZ: *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934.

⁹ Vgl. JOSEPH RATZINGER: *Die Kirche in der Frömmigkeit des hl. Augustinus*. In: JEAN DANIELOU – HERBERT VORGRIMMLER: *Sentire ecclesiam*, Freiburg 1961, 152–175.

¹⁰ FRANZISKUS: *Admonitio 14 „De Paupertate Spiritus“*. Dazu: KAJETAN ESSER: *Mysterium paupertatis. Die Armutsauffassung des hl. Franziskus v. Assisi*. In: *Wissenschaft und Weisheit*, Düsseldorf 14 (1951) 177–189, 180f.

¹¹ Ebd.

¹² FRANZISKUS: *Testamentum*, no. 1. – Daß die Formeln im Text „Et ipse Dominus conduxit me inter illos (leprosos) . . . et postea . . . exivit de seculo“ Bekehrung zum Mönchtum meinen, legt nahe KAJETAN ESSER: *Das Testament des Heiligen Franziskus von Assisi*, Münster 1949, 140–145. – Zum Vergleich „zu den Leprosen“ – „zu den marginados“: LEONARDO BOFF: *Franz von Assisi. Die Sehnsucht nach dem Paradies*, Düsseldorf 1978, 49.

- ¹³ Dazu KAJETAN ESSER: a.a.O. 178f. – FRANZISCUS: *Admonitio* 7.
- ¹⁴ THOMAS AQUINO: *Quaest. disp. de potentia Dei* 7,5 ad 14. Alle anderen Stellen und die transzendentaltheologische Gedankenführung zu „Gott ist Geheimnis“ bei: KARL RAHNER: *Geheimnis*. In: *Sacramentum Mundi*, Freiburg 1968, II, 189–196. – Hermeneutisch: GERHARD EBELING: *Existenz zwischen Gott und Gott*. In: *Zeitschr. f. Theologie und Kirche* 62 (1965) 86–113.
- ¹⁵ Vgl. H. GRUNDMANN: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935, 130ff. – ANTONIUS VON PADUA: *Sermo* 15 p. Pent; *Sermo* 6 p. Pent.; *Sermo* 3 Quadrag.
- ¹⁶ THOMAS VON CELANO: *Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi*. Werl 1964 (Franziskanische Quellschriften 3), 2 Celano 49 und 2 Celano 90.
- ¹⁷ A.a.O.: 1 Celano 108.
- ¹⁸ FRANCISCUS: *Testamentum* n. 12.
- ¹⁹ LAOTSE: Tao te king, Spruch 1.
- ²⁰ A.a.O.: Spruch 7.
- ²¹ Mt 19,21. – FRANZISKUS: *Regula non bullata*, c. 1, c. 2, c. 7, c. 8 und 9, c. 14 – und 2 Celano, n. 15. – PAUL SABATIER: *Vie de saint François d'Assise*, Paris 1894. – KAJETAN ESSER: a.a.O. 177f.
- ²² ALOYSIUS PIERIS: *Der Buddhismus als eine Herausforderung für die Christen*. In: *Concilium* 22 (1986) 41. – DERS.: *Der Ort der nichtchristlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt*. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 66 (1982) 241–270. – DERS.: *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* (Theologie der Dritten Welt 10) Freiburg/Basel/Wien 1986.
- ²³ FRANCISCUS: *Epistola ad capitulum*, c. 2: „Nihil ergo de vobis retineatis vobis, ut totos vos recipiat, qui se vobis exhibet totum.“
- ²⁴ 2 Celano 91.
- ²⁵ FRANCISCUS: *Testamentum*, n. 4: „Et postquam Dominus dedit michi de fratribus . . . Et eram ydiote et subditi omnibus.“
- ²⁶ Vgl. D. T. SUZUKI: *Manual of Zen Buddhism*, ²1984, 127–144.
- ²⁷ FRANCISCUS: *Admonitio* 14 „De paupertate spiritus“.
- ²⁸ FRANCISCUS: *Laudes de virtutibus*. – DERS.: *Regula non bullata* 9 und *Regula bullata* c.12.
- ²⁹ Das Zitat aus 1 Celano und Cimabues Bild vom heiligen FRANZ ergänzen einander in: LEONARDO BOFF: a.a.O., 108f.
- ³⁰ 2 Celano 105. – Dazu: M. BERNARDS: *Nudus nudum Christum sequi*. In: *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1951) 148ff und BONAVENTURA: *Leg. major* VII, 2: Wer über alles reich sein will, muß die Armut wählen wollen. Darum bringt er sich nudum brachiis crucificus dar.
- ³¹ FRANCISCUS: *Testamentum*, n. 2 – 1 Celano 45. – BONAVENTURA: *Legenda major* 3,572 u. ö.
- ³² Zitiert bei LEONARDO BOFF: a.a.O. 105.
- ³³ Vgl. die aktuellen Aufsätze von SEOK-KU SONG: *Das Denken Bojo Chinuls und das Bemühen um die harmonisierende Aufhebung der Gyo und Sön*. In: *Zeitschrift für Buddhismusforschung* 15 (Seoul 1978) 235–253, und CHI-KWAN LEE: *Studie über den koreanischen Sön-Buddhismus*. In: Ebd. (1984) 119–160.

BEITRÄGE ZUR SOZIALGESCHICHTE
DER NORDDEUTSCHEN MISSIONSGESELLSCHAFT
EINE REZENSION*

von *Immanuel Geiss*

Antikoloniale Befreiungsbewegungen und Dekolonisation haben die frühere Heilsgewißheit europäischer Mission in Übersee schwer erschüttert, vor allem in Afrika, wo sie in einem zeitlichen wie sachlichen Zusammenhang mit europäischer Kolonialherrschaft stand. Die Frage, ob die europäische Mission für die Herausbildung des modernen Afrika positiv oder negativ, konstruktiv oder destruktiv wirkte, läßt sich je nach sozialem und politischem Standort unterschiedlich beantworten, auch entsprechend ideologischen Vorgaben und Vorurteilen: Der moderne (auch säkularisierte) Manichäismus findet hier ein weites Feld für grelle Schwarzweiß-Zeichnungen und Dämonisierung (des jeweiligen „Feindes“), zur Erfüllung der je eigenen (politischen, ideologischen, weltanschaulichen) Mission. Gemäß den Vorgaben und -urteilen ist auch noch Schwarz für die eine Seite Weiß, für die andere Schwarz wirklich Schwarz, entsprechend Weiß Schwarz bzw. Weiß – eine komplizierte Situation, die in Schwarzafrika mit einer von überwiegend von Weißen betriebenen christlichen Mission noch verwirrender wird.

Jeder Versuch, solche manichäische Feind- und Weltbilder zu vermeiden und zu einem (soweit menschenmöglich) einigermaßen objektiven Urteil zu kommen, wird vermutlich Licht und Schatten auf allen Seiten sehen. Die christliche Mission hatte selbstverständlich auch honorige Motive und konstruktive Konsequenzen für das moderne Afrika. Ebenso wie die europäische Kolonialherrschaft repräsentiert die christliche Mission ein Stück Geschichte des modernen Afrika, das sich nicht einfach wieder auslöschen läßt: Das postkoloniale Afrika ist nun einmal von der christlichen Mission wie von der ihr folgenden bzw. sie streckenweise begleitenden Kolonialherrschaft geprägt, daß zumindest Historiker sie als ein Stück abgeschlossener Geschichte, wenn auch, wie üblich, mit weitreichenden Wirkungen bis in die Gegenwart hinein, behandeln können. Zu ihrem Selbstschutz bleibt Historikern gar nichts anderes übrig, als sich auf eine solche objektivierende Position zurückzuziehen, selbst wenn Themen und Materialien politisch-ideologisch in die eine oder andere Richtung weisen. Sonst geraten sie leicht in die Gefahr, nichts als historisch argumentierende Eiferer oder Agitatoren zu werden, die einen jeweils inkriminierten Ausschnitt aus der Vergangenheit vor den Richtstuhl ihrer Weisheit zerrn und ihn nach ihren ideologisch-politischen Maßstäben ab- und verurteilen. Besonders „linke“ Ideologiekritik und dogmatischer Antimperialismus können hier leicht zu neuer Ideologie gerinnen.

Gerade im postkolonialen Katzenjammer Europas sollte weder der Zorn kritisch gewordener Enkel und Urenkel über das, was ihre Großväter- und Urgroßvätergeneration für das Nord-Süd-Verhältnis angerichtet haben, noch gar eine verständnis- und liebevolle Apologie die Feder führen. Fakten und ihre Wirkungen sprechen eine hinreichend deutliche Sprache. Für das Missionsthema bedeuten diese Überlegungen, daß nach der selbstgefälligen bis hybriden Selbstbeweihräucherung christlicher Mission in der Vergangenheit nun keine pauschale und gnadenlose Verdammung weiterhilft: Die eine Moralisierung würde nur durch eine andere, nicht minder sich selbst und ihre

* WERNER USTORF (Hg.): *Mission im Kontext. Beiträge zur Sozialgeschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft im 19. Jahrhundert*, Übersee-Museum Bremen, Bremen 1986, 337 + 16 S.

moralischen Maßstäbe totaler Weltanschauung absolut setzende Moralisierung, abgelöst. Nur die Vorzeichen hätten sich geändert.

Wer sich dennoch von der alten Missionsapologetik auch durch wissenschaftliche Arbeit distanzieren will, hat zwei Möglichkeiten: ehrlicher Versuch, Licht und Schatten, so gut es eben geht, gerecht zu verteilen, oder aber Kritik durch Herausschälen der inneren Widersprüche, der Kluft zwischen ideologischen Ansprüchen und tatsächlichem Tun, in diesem Fall der christlichen Mission in Afrika.

Die Gruppe von Theologie- und Missionsgeschichte-Studenten um WERNER USTORF vom Missionswissenschaftlichen Seminar der Universität Hamburg hat sich, nach einem Diskussions- und Redigierungsprozeß, für die letzte der beiden Möglichkeiten akademischer Selbstdisziplinierung entschieden, ohne ihr ursprüngliches Engagement in Richtung Dritter Welt zu leugnen. Da das Thema christliche Mission in Afrika immer noch zu global ist, hat sie sich ganz pragmatisch einen Themenbereich ausgewählt, der relativ bequem von Hamburg aus archivalisch aufzuarbeiten war, denn das Archiv der Norddeutschen Mission liegt seit kurzem im Bremer Staatsarchiv. Ausgehend von einer Quellenübung im Bremer Staatsarchiv, entwickelte sich so eine kritische Innenansicht der Norddeutschen Mission, ihrer internen Voraussetzungen, Strukturen und ideologischen Inhalte, aus denen sich die Umsetzung in die Missionspraxis auf afrikanischem Boden gut vorstellen läßt.

Insgesamt drängt sich der alles überragende Eindruck auf, in welchem erstaunlichem Maße die überwiegend calvinistisch geprägte Norddeutsche Mission, nach ihren Hamburger Anfängen mit Sitz in Bremen, selbst einem manichäischen Weltbild verfallen war, das nur Licht (sich selbst, die europäische Zivilisation) und Finsternis (Afrika, „Heiden“ in der Gewalt des Satan) kannte. Die Mission der Mission war daher klar: Licht (Christentum plus Zivilisation) ins finstere, heidnische Afrika zu bringen. Die Kenntnisnahme eigenständiger Strukturen und Kulturen in Afrika wirkte nur störend im missionarischen „Feindbild“. Nuancierende Erkenntnisse wurden von einem selbstgefälligen Kultur- und Ethnozentrismus plattgewalzt, der dem unbefangenen Leser heute geradezu den Atem verschlägt. Bei aller subjektiven Redlichkeit der individuellen Motive bei den meisten Missionaren wirkte die Norddeutsche Mission kollektiv wie ein Monolith eifernder Glaubens- und Heilsgewißheit, die in alttestamentarischer Strenge nur Unterwerfung in einem als „Missionskrieg“ um Seelen verstandenen Unternehmen kannte. Um so erstaunlicher, daß noch vor dem Ersten Weltkrieg trotzdem auf dem westafrikanischen Missionsfeld unter Missionaren vor Ort ein wirkliches Interesse an afrikanischer Sprache, Kultur und Geschichte erwachsen konnte, gebündelt in der Person von DIEDRICH WESTERMANN, einem der frühen Pioniere deutscher Afrikanistik.

Beeindruckend ist auch, in welcher religiösverbrämten Naivität die führenden Köpfe der Norddeutschen Mission Ausbreitung des Christentums und (eigenes) Geschäft miteinander verbanden: Erfolg in Wirtschaft und Handel zeugte, gemäß der calvinistischen Prädestinationslehre, von Gott wohlgefälligem Tun; noch Gott wohlgefälliger war es, Zeit, Kraft und Geld für die Mission auszugeben. Da konnte es Gott sicher nur recht sein, wenn als Kompensation das Missionsunternehmen etwas für das eigene Geschäftsunternehmen abwarf, da ja vom Gewinn wieder ein Teil direkt oder indirekt in die Mission abfloß. Der religiös-kommerzielle Zirkel war geschlossen, in dem sich Geschäft und Mission gegenseitig trugen und rechtfertigten.

Einen instruktiven Einblick in Strukturen und Mentalität der alten Norddeutschen Mission verschafft die Analyse der Missionarusbildung in der Basler Mission, weil aus ihr die Missionare der Norddeutschen Mission kamen (TOBIAS EISELEN): Die Erziehung erfolgte in einem so autoritären und repressiven Geist wie nur möglich, bis in die intimsten Bereiche hinein, in quasi-klösterlicher Isolierung. Auch später blieben die Missionare in geradezu entwürdigender materieller und sonstiger Abhängigkeit von

der Mission. Man kann sich gut vorstellen, wie so systematisch deformierte Persönlichkeiten die ihnen teilweise erst anerzogenen Komplexe an ihren afrikanischen „Zöglingen“ abregiert haben mögen – mit „väterlicher“ Strenge, da sie nun endlich, wenigstens gegenüber den afrikanischen Missionszöglingen, die Rolle des gestrengen Vaters übernehmen konnten. Selbstverständlich nahmen Afrikaner als Mitarbeiter (Katecheten, Evangelisten) zunächst nur eine inferiore Stellung ein.

Die äußere Mission korrespondierte mit der Inneren Mission, einem deutschen Reflex auf die mit der Industrialisierung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts anhebende „soziale Frage“: Innenpolitisch waren die Bremer Exponenten der Norddeutschen Mission konservativ bis reaktionär, gegen die Revolution 1848/49, das demokratische Wahlrecht und die demokratische Verfassung (WERNER USTORF). Die äußere Mission war für sie ein Stück Ausweichen vor den säkularisierenden Konsequenzen von Industrialisierung und beginnender Demokratisierung: Wenn schon im eigenen Haus das Christentum auf dem Rückzug vor der Moderne war, so boten die Heiden eine Art geistliches Machtvakuum, das die christliche Mission ausfüllen sollte, um so auch die eigene Position im Mutterland wieder zu festigen. Wenn der Begriff „Sozialimperialismus“ neuerdings nicht wieder so problematisch geworden wäre, so könnte man hier schon fast von einem geistlich-religiösen Sozialimperialismus sprechen. Drei kürzere Beiträge zu besonderen Aspekten runden den Sammelband ab.

Eine Besonderheit des Bandes ist die Mitarbeit von zwei Theologen aus Übersee, die ihrerseits zugleich Betroffene und Produkte der christlichen Mission sind – WILLIAM R. DE SILVIA aus Goa, einem der ältesten Missionsfelder seit Beginn der europäischen Expansion in Übersee, und NYAMANKRANK MUSHILA aus einem der jüngeren Missionsfelder, dem Zaïre. Ihre einführenden und einleitenden Beiträge geben dem Ganzen eine besondere Note. Trotz aller noch unbefriedigenden Knappheit vermeiden sie doch mit ihren weiteren Perspektiven ein Abgleiten in provinzielle Bremer Enge und eifernde Generationsschelte, die sonst leicht naheliegt.

Die heutige Norddeutsche Mission braucht über das Spiegelbild, das ihr zunächst vielleicht als Zerrbild erscheinen mag, nicht zu erschrecken: Der Wandel der Missionsperspektiven gegenüber dem Höhepunkt der europäischen Kolonialherrschaft in Afrika ist auch in dem Band bereits angesprochen, so daß der *heutigen* Mission Gerechtigkeit widerfährt. Das Ausbreiten von Fakten und Zusammenhängen, die heute peinlich oder gar anstößig wirken mögen, sollte aber dem Sammelband heute niemand zur Last legen. Im Gegenteil: Genau das ist u. a. die Aufgabe von Historikern (wie auch von Theologen), Material zur kollektiven (wie individuellen) kritischen Gewissensüberprüfung bereitzustellen, basierend auf neuem Wissen, hinführend zur selbstkritischen Überprüfung des eigenen Tuns. Die Verdrängung heute unangenehmer Fakten kann nur dazu führen, daß sie sich zu Komplexen verdichten, die insgesamt belastend, ja vergiftend wirken. Wie der Überbringer einer schlechten Nachricht nicht schuldig an der bösen Botschaft ist, so sind auch die nachgeborenen Historiker für die von ihnen ausgebreiteten Tatsachen und Zusammenhänge nicht verantwortlich, wenn sie sich bemühen, sie so leidenschaftslos wie nur menschenmöglich vorzutragen, ohne in sie durch Einseitigkeit der Auswahl und/oder Interpretation noch zusätzliche Schärpen hineinzubringen. Erregt ihre Arbeit dennoch Ärgernis, so sollte die kirchlich-missionarische Seite sie als Anstoß zur klärenden Diskussion und Selbstbesinnung verstehen, die immer auch eine historische Dimension haben wird.

INTERNATIONALER KONGRESS: DAS HEIL HEUTE

Unter der Schirmherrschaft der Kongregation für die Evangelisierung der Völker veranstaltete die Urbaniana Universität in Zusammenarbeit mit den (kirchlichen) römischen Universitäten vom 5.–8. Oktober den missionswissenschaftlichen Kongreß „Das Heil heute“. Das weitgefaßte Thema wurde in Vollversammlungen, die gewöhnlich morgens stattfanden, entfaltet, auf welche nachmittags „Round-table“-Diskussionen und Debatten in Arbeitsgruppen folgten.

Eines der grundlegenden Referate sollte HANS URS VON BALTHASAR über „das Spezifische des christlichen Heiles“ halten, zu dem er seine Zusage gegeben hatte; sein plötzlicher Tod hinterließ eine große Lücke. In Abänderung des Programms sprach der Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Kardinal Tomko, zum Thema „Die missionarische Herausforderung der Theologie des Heiles“. Seine Ausführungen fanden großes Interesse. KARDINAL TOMKO ging in seiner Ansprache auf Gottes Heilsplan und die Rolle Jesu Christi und der Kirche in diesem Plan ein, um sodann den heutigen Darstellungen über das Verhältnis Jesu Christi zu den nichtchristlichen Religionen seine Aufmerksamkeit zu widmen. Einige Autoren, so erklärte KARDINAL TOMKO, hätten zuerst die Rolle der Kirche reduziert, um einem Ekklesiozentrismus entgegenzuwirken, den sie dann aufgegeben hätten; auf ähnliche Weise hätten manche Autoren den Christozentrismus und schließlich sogar den Theozentrismus aufgegeben, um von den Werten des Reiches Gottes, vor allem von Gerechtigkeit und Frieden, zu sprechen. KARDINAL TOMKO ging auch auf das spezifisch Christliche des Heiles ein. Zum Abschluß des anregenden Vortrages formulierte er einige Herausforderungen, die sich heute für die Mission ergeben und stellte einige dringende aktuelle Fragen an die Theologen, die es zu beantworten gelte. – Aus der Perspektive „von unten“ erörterte KARDINAL DANNEELS das Thema „Den Menschen retten“. Nachdem er einleitend mehrere heutige Auffassungen vom Heil skizziert hatte, erklärte er, daß der Mensch in der säkularisierten Welt zugebe, verloren zu sein, wenn man ihm zugestehe, sich selbst retten zu können. Die Schwierigkeiten des modernen Menschen kommen aus der Säkularisierung, dem Verlust des Sinnes für die Eschatologie und aus der Verwechslung von Auferstehung mit Reinkarnation. Ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil erläuterte er das Heil als Geschenk Gottes und plädierte für eine Katechese und Predigt, welche die Gnade in der Verkündigung stärker betone. – Zwei weitere grundlegende Referate behandelten die säkularisierte Welt: G. M. M. COTTIER O.P. (Genf), „Das Heil in der säkularisierten Welt“, und V. MATHIEU (Turin), „Kultur und Heil“. COTTIER griff zurück auf die Zeit der Aufklärung, um die Wurzeln des heutigen Säkularismus aufzuzeigen, die schon bei KANT mit dem Prinzip der Unabhängigkeit des profanen Lebens vom religiösen grundgelegt sind. Bei KANT zeigte er den Willen zur Autonomie, zur Selbstgenügsamkeit und zur Unabhängigkeit des Menschen auf, der sich als der Herr der Welt betrachtet. COTTIER sah es als erste Aufgabe an, den Menschen zu den vergessenen Prinzipien der „imago Dei“ zurückzuführen und ihm darzulegen, daß er „capax Dei“ ist. Diese beiden Referate schienen weit vom Thema wegzuführen. Vielleicht hätte man ihnen einen eigenen Kongreß widmen sollen, wie es 1961 THOMAS OHM tat, um dann auch die Rückwirkung der Säkularisierung auf die dritte Welt berücksichtigen zu können. – Der Beitrag von M. DHAVAMONY S.J. (Rom) war dem Heil in den nichtchristlichen Religionen gewidmet, die damit viele und unterschiedliche Heilsgüter bezeichnen. Als Erscheinungsformen des Heiles ergaben sich aus diesem Zusammenhang: das Heil von menschlichem Elend, Heil von Wünschen, Begierden

und Leidenschaften, Heil vom Ungehorsam gegen den Willen Gottes (Sünde) und die Befreiung vom Egoismus. Die nichtchristlichen Religionen legen Zeugnis von Sünde und Schuld ab; sie geben Mittel und Wege an, um das Böse zu überwinden. Auf diese phänomenologische Darstellung der Religionen folgte das theologische, sehr geschätzte Referat von W. KASPER (Tübingen), das die soteriologische Rolle der Kirche und die Sakramente des Heiles behandelte. Bibeltheologisch erläuterte KASPER die Kirche als Missio, indem er die universale Dimension des Heiles aufwies. Sodann entfaltete er einen geschichtlichen Überblick der traditionellen Lehre von der Heilsbedeutung und der Notwendigkeit der Kirche. KASPER ging auch auf die gegenwärtig diskutierten Probleme und auf die Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche ein. Er wies darauf hin, wie das Zweite Vatikanische Konzil den universalen Heilswillen Gottes mit der biblischen Aussage, daß Gott alle Wirklichkeit auf Jesus Christus hin und in ihm erschaffen hat, in Zusammenhang gebracht hatte und daß demnach Jesus Christus von Ewigkeit her alle Menschen zum Heil berufen habe. Im letzten Teil des Referates kam KASPER auf die universale Gesamtperspektive zurück und erläuterte den Heildienst der Kirche in seinem Verhältnis zur Weltverantwortung der Christen. KASPER deutete gelegentlich Grenzen an, die dann ausführlicher im Referat von A. SEUMOIS O.M.I. (Rom) „*Mission, Dialog und Heil*“ formuliert wurden. Aber auch die positiven Prinzipien legte SEUMOIS anhand der Enzyklika PAULS VI. *Ecclesiam Suam*, der Konzilstexte und der nachkonziliaren Dokumente dar. Nach Seumois wird der interreligiöse Dialog mit den Anhängern der Religionen und nicht mit den religiösen Systemen auf globaler Ebene geführt. Der Dialog soll für die Evangelisierung offen bleiben und der Christ soll seine Glaubensüberzeugung nicht verbergen; er soll sich über seine religiösen Überzeugungen befragen lassen. Demnach darf also der Dialog nicht vom Kerygma und der Bekehrung getrennt werden. Gerade an dieser Stelle gibt es heute gelegentlich Spannungen und einen Widerstreit der Meinungen. – Die in den Hauptreferaten behandelten Themen wurden in der Gruppendiskussion und insbesondere in weiteren 28 Beiträgen durch neue Aspekte ergänzt und zum Teil vertieft. Die Gruppen behandelten folgende Themen: das Spezifische des christlichen Heiles; das Heil in der Geschichte; das Heil in den nichtchristlichen Religionen (im einzelnen); das Heil in der säkularisierten Welt; Dialog und Heil; Heil und Kultur heute. Schließlich wurde auch der bibeltheologische Befund in der „Round-table“-Diskussion tiefer erfaßt. Darin wurden die Implikationen der Tatsache, daß der Mensch als „imago Dei“ erschaffen wurde, besonders berücksichtigt. Auch die Nichtchristen müssen dieses „Bild“ verwirklichen. Für alle, Christen und Nichtchristen, gilt, daß das Heil Geschenk Gottes ist, das durch Jesus Christus vermittelt wird. Gott aber schenkt dem Menschen das Heil nicht ohne dessen verantwortliches Mitwirken.

In der Audienz, die JOHANNES PAUL II. den Teilnehmern des Kongresses gewährte, unterstrich der Papst die geschichtliche und gesellschaftliche Dimension des Heiles, das als Geschenk Gottes allen Menschen angeboten wird; sie können sich nicht selbst erlösen, sondern Gott schenkt es ihnen in Jesus Christus.

Rom

Willi Henkel

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 1987/88

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 in der Schweiz.

AUGSBURG / UNIVERSITÄT AUGSBURG

Losinger, Anton:

„Die rechte Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“. Überlegungen zur Konzeption und Problematik der „iusta terrenarum rerum autonomia“ auf der Basis der theologischen Grundlinien der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils.

(Dissertation, Prof. Rauscher, in Bearbeitung)

Multhaup, Thomas:

Bewährung und Abfall im Denken Cyprians.

(Diplomarbeit, Prof. Gessel, Prof. Paul, Juni 1988)

BERLIN / FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

Karow, Yvonne:

„Ohne dich ist alles möglich. Mit dir ist alles möglich. Du bist das Problem.“ (Bhagwan Shree Rajneesh) Zur Konstruktion und Funktion von Subjektivität am Beispiel der Bhagwan-Bewegung und der Vereinigungskirche.

(Dissertation, Prof. Zinser, Juli 1988)

BOCHUM / RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

Bergediek, Matthias:

Das Verhältnis der Christen zur nichtchristlichen Gesellschaft nach dem ‚Octavius‘ des Minucius Felix.

(Diplomarbeit, Prof. Geerlings, Juni 1988)

Broszio, Gabriele

Die Frau als Trägerin häretischer Bewegungen.
(Staatsarbeit, Prof. Geerlings, Juni 1987)

Bruns, Peter:

1. Die Darlegungen Aphrahats des Persischen Weisen. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert.
2. Christologie nach syrischer Sprachstruktur. Ein Beitrag zum Christusbild Aphrahats, des Persischen Weisen.
(Dissertation, Prof. Geerlings, abgeschlossen)

Jahn, Bärbel:

Der Eucharisticos des Paulinus von Pella als Dokument für das Lebensgefühl in einer Umbruchszeit.
(Diplomarbeit, Prof. Geerlings, Juni 1988)

Kim, Jin:

Kants Postulatenlehre, ihre Rezeption durch Ernst Bloch und ihre mögliche Anwendung zur Interpretation des Buddhismus.
(Dissertation, Prof. Schaeffler, abgeschlossen)

Kirchberg, Julie:

Theo-Logie in der Anrede – Jüdische Gebetsprache und christliches Offenbarungsverständnis.
(Dissertation, Prof. Schaeffler, abgeschlossen)

Konetzny, Gabriele:

Jungfrauen- und Witwenweihe in der Alten Kirche.
(Staatsarbeit, Prof. Geerlings, Juli 1987)

Scheitza, Angelika:

Apartheid und christlicher Glaube.
(Staatsarbeit, Prof. Stegmann, Oktober 1987)

Starzonek, Gabriele:

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

Stöcker, Uta-Maria:

Das Bild der Frau in der neutestamentlichen apokryphen Literatur.
(Staatsarbeit, Prof. Geerlings, Juni 1987)

Thönnies, Hans-Werner:

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

Todtenhaupt, Barbara:

Die Predigten des Caesarius von Arles als sozialgeschichtliche Quelle.
(Staatsarbeit, Prof. Geerlings, November 1987)

Fischer, Wolfgang:

Befreiungstheologie und Soziallehre der Kirche. Der Verlauf der bisherigen Diskussion anhand der kirchenamtlichen Dokumente.

(Staatsarbeit, Prof. Roos, Juli 1987)

Paffhausen, Klemens:

Die Katholische Soziallehre im Dienste einer christlichen Praxis der Befreiung. Ansätze und Chancen einer christlich-sozialen Bewegung in Lateinamerika.

(Staatsarbeit, Prof. Roos, April 1988)

Sturm, Wilhelm:

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

(Dissertation, Prof. Mayer, in Bearbeitung)

Kortus, Andrea:

Zen und Gebet. Ein Beitrag zur Problematik des Versuches einer Einführung fernöstlich-buddhistischer Spiritualität und Versenkungspraxis in christliche Religions- und Lebensvollzüge.

(Diplomarbeit, Prof. Löser, WS 87/88)

Stoll, Georg SJ:

Dialog und Tradition. Zur hermeneutischen Relevanz eines theologischen Geschichtsverständnisses im Gespräch mit nicht-christlichen Religionen am Modell Horst Bürkles.

(Diplomarbeit, Prof. Löser, WS 87/88)

Faißt, Alban:

Christliches Yoga? Zur Lehre vom Jesusgebet im athonitischen Hesychasmus.

(Diplomarbeit, Prof. Greshake, abgeschlossen)

Michalke, Wolfgang:

Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien. Eine Form der Verwirklichung des Laienapostolates nach dem Vaticanum II.

(Diplomarbeit, Prof. Greshake, abgeschlossen)

Reichardt, Hubert:

Die religiöse Indifferenz als neue Form des modernen Atheismus.
(Zulassungsarbeit, Prof. Greshake, abgeschlossen)

FREIBURG (SCHWEIZ) / UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

Bau, Trang Ngoc:

L'inculturation de la foi au Vietnam marxiste actuel.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Beguin, Daniel:

Quelle visibilité de la bonne Nouvelle pour les gens qui ont faim? Éléments pour une annonce „contextualisée“ de l'Évangile en Afrique.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1988)

Geurts, Arno:

Die symbolische Dimension der Katechese unter den Bedingungen der aktuellen sozio-religiösen Mutation.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Jungo, Christian:

La morphologie méthodologique du rapport „Science des religions“.
(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Kalamba, Joseph:

La dynamique de l'auto-financement des jeunes Églises d'Afrique et son impact ecclésiologique sur leur modèle de localisation aujourd'hui.
(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Munyangabe, Justin:

Le mal dans la culture rwandaise et le péché dans la foi chrétienne.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Park, Il Young:

Minjung, Schamanismus und Inkulturation. Schamanistische Religiosität und christliche Praxis in Korea.
(Dissertation, Prof. Friedli, 1987)

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)

Rausis, Philippe-Emmanuel:

Existe-t-il un esoterisme chrétien?
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Rickenbach, Peter von:

Im Dienst ganzheitlicher Befreiung. Missionstheologische Impulse der Generalkapitel 1974, 1981 und 1988 der Missionsgesellschaft Bethlehem/Immensee.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Roulin, Jean-Charles:

Quelle espérance pour les jeunes chrétiens du Sahel? L'évangélisation face au sous-développement en pays sérére au Sénégal.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Sierro, Jean-Marc:

La Forêt et le Royaume. La vie nomade comme questionnement à l'évangélisation.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1988)

Talaat, Melik Sami:

Les coutumes magiques dans la religiosité populaire copte de l'Égypte ancien et moderne. Une Approche à l'anthropologie culturelle et les conséquences pastorales.
(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

HANNOVER / UNIVERSITÄT HANNOVER

Usarski, Frank:

Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland.
(Dissertation, Prof. Seiwert, 1988)

Wildhage, Wilhelm:

Die Winterzählungen der Oglala.
(Dissertation, Prof. Antes, 1988)

MAINZ / JOHANNES-GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ

Frenschkowski, Marco:

Audition und unerkannt wandernde Gottheit. Studien zum spätantiken Offenbarungsbegriff.
(Dissertation, Prof. Böcher, in Bearbeitung)

Handrick, Thomas:

Die Theologie des Martyriums in den historischen Schriften des Eusebius von Caesarea.
(Dissertation, Prof. Baumeister, in Bearbeitung)

Neymeyer, Ulrich:

Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte.
(Dissertation, Prof. Baumeister, 1987)

Schlitt, Michael:

Ökologische Ethik. Begründung und Kriterien.
(Dissertation, Prof. Reiter, in Bearbeitung)

Schmidt, Wolfram:

Der Missionsversuch der Gesellschaft Jesu am Sambesi 1879–1889.
(Diplomarbeit, Prof. Frank, 1988)

Wolter, Heidi:

Die Märtyrerverehrung in Salona.
(Diplomarbeit, Prof. Baumeister, 1987)

MÜNSTER / WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

Barden, Peter:

Beobachtungen zur Verwendung des Begriffs Synkretismus in der Theologie im Kontext einer kulturell polyzentrischen Weltkirche.
(Dissertation, Prof. Metz, in Bearbeitung)

Dornberg, Ulrich:

Kontextuelle Theologie in Sri Lanka. Neuere kirchliche und theologische Entwicklungen in einem asiatischen Land in ihrer exemplarischen theologischen Relevanz für die Weltkirche.
(Dissertation, Prof. Metz, 1987)

Edenfeld, Johannes:

Pater Florian Paucke SJ. Eine Biographie.
(Diplomarbeit, Prof. Lengsfeld, 1987)

Girschek, Georg:

Ricoldus de monte crucis florentinus: Contra legem Saracenorum.
(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Habbelt, Thorsten:

Der Andere in der Dialogphilosophie und angesichts der Inkulturationsfrage.
(Diplomarbeit, Prof. Metz, in Bearbeitung)

Hubert, Rainer:

Exodus-Landnahme-Ablehnung des Propheten. Religiöse Urerfahrungen im Judentum zum Vergleich mit denen des Islam. Ein Beitrag zum besseren Verständnis des ‚Heiligen Krieges‘ in Auseinandersetzung mit New-Age-Autor Ken Wilber unter besonderer Berücksichtigung der altisraelitischen Amphiktyonie.
(Diplomarbeit, Prof. Khoury, abgeschlossen)

Lienkamp, Andreas:

Die Geschichte des vatikanischen Vorgehens gegen die Befreiungstheologie: (kirchen-)politische und theologische Dimensionen des Konflikts.
(Diplomarbeit, Prof. Metz, 1987)

Maaß, Christopher:

Befreiung von Entpersönlichung. Identitätsfindung als Ausgangspunkt für eine Theologie im Afrikanischen Kontext.
(Diplomarbeit, Prof. Lengsfeld, 1987)

Oetterer, Patrick:

Anton Antweiler. Sein Anliegen. Mensch-sein als Einleben in die Fülle der ganzen Wirklichkeit Gottes. Dargestellt und verdeutlicht am Beispiel seiner Sicht vom Priestertum und in Auseinandersetzung mit neueren religiösen Bewegungen.

(Diplomarbeit, Prof. Khoury, abgeschlossen)

Okafor, Gabriel M.:

Development of Christianity and Islam in Nigeria (a critical analysis of the impacts on Nigerian society).

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Paikada, Mathew:

Characteristics of an Indian Liberation Theology as an Authentic Christian Theology. A Study based on the Analysis of the Indian Situation and the Documents of the CBCI and the FABC.

(Dissertation, Prof. Metz, 1988)

Pulsfort, Ernst:

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

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Reinders, Stefan:

Die Option für die Armen. Eine historisch-systematische Untersuchung zur lateinamerikanischen Theologie der Befreiung.

(Diplomarbeit, Prof. Metz, 1987)

Schönberger, Annette:

Zen und christliche Mystik. Vergleichspunkte im Werk von Hugo Makibi Enomiya-Lassalle.

(Diplomarbeit, Prof. Lengsfeld, 1987)

Silva Moreira, Alberto da:

„... Doch die Armen werden das Land bekommen“ (Ps 37,11). Eine theologische Lektüre der Landkonflikte in Brasilien.

(Dissertation, Prof. Metz, 1988)

Thiede, Christian:

Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen – gelebte Kollegialität für die Einigung und Reevangelisierung Europas als Beitrag zum Frieden in der Welt und zum Heil der Menschen.

(Dissertation, Prof. Furger, in Bearbeitung)

Wasmuth, Matthias:

Thomas Merton – Weltsicht und Botschaft.

(Diplomarbeit, Prof. Lengsfeld, 1987)

REGENSBURG / UNIVERSITÄT REGENSBURG

Claros, Edwin:

Die andine Religiosität im 16. und 17. Jahrhundert.

(Dissertation, Prof. Schiffers, in Bearbeitung)

Han, Sang Woo:

Die Suche nach dem Himmel im Denken Koreas. Eine religionswissenschaftliche und -philosophische Untersuchung zur Hermeneutik des Menschen zwischen Himmel und Erde.

(Dissertation, Prof. Schiffers, abgeschlossen)

Nagler, Norbert:

„Frühkatholizismus“ als Epochenbezeichnung.

(Dissertation, Prof. Brox, in Bearbeitung)

Schramm, Raimund:

„Von schwierigen Übergängen und richtigen Abständen“. Symbolische Logik in der mündlichen Tradition (Fuchscuentos) der Aymaras.

(Dissertation, Prof. Schiffers, 1988)

Speiser, Sabine:

Analyse und Interpretation Afrosmaldenischer Totenriten und ihre Bedeutung für die Kontinuität des sozialen und kulturellen Lebens angesichts der vielfältigen Dimensionen des Todes.

(Dissertation, Prof. Schiffers, in Bearbeitung)

Tavel, Ivan:

Kirche, Politik und Ethnie der Aymaras.

(Dissertation, Prof. Schiffers, in Bearbeitung)

Weig, Berthold:

Die Aymaras in der Reiseethnologie und Anthropologie des 19. Jahrhunderts anhand ausgewählter Autoren.

(Magisterarbeit, Prof. Schiffers, abgeschlossen)

Weigle-Müller, Cornelia:

Yoga und Ansätze einer integralen Bewußtseinskultur als Ausdruck des religiösen Impulses im Menschen.

(Magisterarbeit, Prof. Schiffers, abgeschlossen)

SALZBURG / UNIVERSITÄT SALZBURG

Ebenhöh, Burghart:

Der Zen-Buddhismus D. T. Suzukis und die christlich-mystische Gotteserfahrung.

(Diplomarbeit, Prof. Mödlhammer)

Thazhathukunnel, Joseph:

Gandhian Concept of Religion in a Christian Perspective.

(Dissertation, Prof. Mödlhammer, in Bearbeitung)

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)

Ezekwonna, Ferdinand:

Salvation in Igbo Traditional Religion and Christian Religion.
(Diplomarbeit, Dr. Piepke, April 1988)

Hering, Wolfgang:

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)

Reddy, Joseph:

Die heutigen Möglichkeiten zur Evangelisation in Andhra Pradesh (Indien)
(Lizentiatsarbeit, Prof. Müller, in Bearbeitung)

Ziselsberger, Georg:

Christlich-muslimischer Dialog auf den Philippinen.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Müller, in Bearbeitung)

WIEN / UNIVERSITÄT WIEN

Honsig, Markus:

Theologie im Horizont von Politik und Geschichte. Der Entwurf einer nachtheistischen Theologie bei Dorothee Sölle.
(Diplomarbeit, Prof., Figl, Juni 1988)

Kernstock, Jutta:

Die Religionspsychologie von C. G. Jung in der Hermeneutik von E. Drewermann.
(Diplomarbeit, Prof. Figl, Mai 1988)

Markl, Claudia:

Die femininen Aspekte im Tao-te-king.
(Diplomarbeit, Prof. Figl, Juni 1988)

Plank, Andrea:

Der Mahdiaufstand im Sudan. Die innere religiöse und politische Struktur eines islamischen Gottesstaates.
(Diplomarbeit, Prof. Figl, Mai 1988)

Tessar, Hans:

Trauer. Von der philosophischen und theologischen Behandlung des Phänomens „Trauer“ in der neueren Literatur.
(Diplomarbeit, Prof. Figl, Mai 1988)

Wessig, Maria:

Die Angst als Seinsweise der Freiheit bei Jean Paul Sartre.
(Diplomarbeit, Prof. Figl, Juni 1988)

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)

Nnamdi, Reginald:

Afrikanisches Denken. Sein Selbstverständnis und das Problem seiner
Bezogenheit zum Europäischen Denken.

(Dissertation, Prof. Klingler, 1987)

ANNOUNCEMENT

The Department of Religion at the University of Manitoba is planning a workshop on *Religious Studies: Directions for the next two Decades* to be held on the Campus of the University of Manitoba, September 21-23, 1989. The workshop will deal with the role of religious studies at secular universities: past, present and future. A detailed description of sessions planned and topics to be discussed will be sent on request. Abstracts of papers to be presented together with a brief curriculum vitae must reach the planning committee before March 15, 1989. The complete papers will have to be in the hands of the committee by June 15, 1989 for advance circulation to all participants. Some funding will be available. Proceedings of the workshop will be published in bookform within a year. For enquiries write to DR. KLAUS K. KLOSTERMAIER, Chair, Department of Religion, University of Manitoba, Winnipeg R3T 2N2 Canada.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Hartwich, Richard: *Steyler Missionare in China. III: Republik China und Erster Weltkrieg, 1911–1919. Beiträge zu einer Geschichte* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 40) Steyler Verlag/Nettetal 1987; 638 S.

Wie die beiden früheren Publikationen enthält auch vorliegender dritter Band eine überreiche Materialsammlung zur Geschichte der katholischen Süd-Shantung-Mission in der zweiten Dekade des gegenwärtigen Jahrhunderts. Der Kompilator zeigt die Tendenz, sämtliche Aspekte und jedes Mosaik der historischen Ereignisse und der missionarischen Aktivitäten so ausführlich zu dokumentieren, daß dem Leser ob der Fülle von Informationen, von Daten und Fakten bisweilen der rote Faden hinsichtlich der Gesamtzusammenschau verloren zu gehen droht. Gleichwohl gewährt das Buch einen anschaulichen Einblick in die damals äußerst bewegte Periode vom Ende des chinesischen Kaiserreichs bis zur Friedenskonferenz von Versailles, innerhalb derer die Missionare sich dem Werk der Glaubensverbreitung widmeten. Es gibt näherhin detaillierte Auskunft über den Alltag der Missionare und einheimischen Christen, über das kirchliche und regulare Leben, die verschiedenen Bereiche der Evangelisierung, die Organisation und Administration der Mission im allgemeinen wie über die der einzelnen Bezirke im besonderen. Die chronologisch gegliederten Angaben sind zusammengestellt worden aus der offiziellen Berichterstattung des für die Evangelisten in Süd-Shantung Verantwortlichen an die Propagandakongregation und an die Leitung des Steyler Instituts, aus der Korrespondenz und den Erlebnisschilderungen der Missionare, aus Presseveröffentlichungen und Mitteilungen der ordenseigenen Zeitschriften.

Die Erfolge der Glaubensverkündung trotz der ungünstigen Zeitläufte und die allgemeine Wertschätzung, die die christlichen Sendboten bei Beamtschaft und Bevölkerung genossen, verdankten sich weithin der Art und Weise, wie der intelligente, rührige und allseits hochangesehene Apostolische Vikar AUGUSTINUS HENNINGHAUS die Missionsarbeit konzipiert und strukturiert hatte. Er war bereits 1886 als Sekretär von Bischof JOHANN BAPTIST ANZER ins Reich der Mitte gekommen und verfügte infolgedessen über eine reiche Erfahrung. Angesichts des tiefgreifenden Umwälzungsprozesses, den das Land seinerzeit durchmachte und von dem sämtliche Bereiche des staatlichen, gesellschaftlichen und privaten Lebens erfaßt worden waren, hatte dieser Missionsveteran mehrere Jahre hindurch der Propagandakongregation konstruktive und erwägenswerte Vorschläge unterbreitet. So machte er beispielsweise aufmerksam auf den beängstigenden Konkurrenzdruck von seiten der protestantischen Missionen, betonte die forciert zu betreibende Reform des Erziehungs-, Schul- und Bildungswesens, wies hin auf die stärker zu berücksichtigende Literatur und den Ausbau des Zeitungswesens, unterstrich die Notwendigkeit einer miteinander abgestimmten Kooperation und Koordination bei allen die Evangelisation berührenden Angelegenheiten, hob die Nützlichkeit häufiger Konferenzen und gemeinsamer Konsultationen der Apostolischen Vikare hervor, plädierte für die Beseitigung der gravierenden Mängel, die sich aufgrund der Regionaleinteilung ergaben, drängte auf die Publikation einer Enzyklika, die sich speziell mit der Chinamission befaßte. Insgesamt handelte es sich bei diesen Anregungen um Forderungen, die schon die Synode von Shensi erhoben hatte. Allerdings war im vorliegenden Zeitraum die oberste kirchliche Missionszentrale nicht näher darauf eingegangen. Nach Einschätzung des Steyler Generalprokurators in Rom lag dies wesentlich im Fehlen eines für China zuständigen Nuntius begründet (23f). Im

eigenen Vikariat konzentrierte sich HENNINGHAUSENS Bemühen auf den schulischen Sektor, den sozial-karitativen Bereich, die Öffentlichkeitsarbeit sowie auf das Presse- und Publikationswesen.

Vorliegende Materialsammlung ist annalistisch angelegt. Den einzelnen Jahren gehen jeweils statistische Angaben zum Personalbestand des Mission voraus. Eine Landkarte der Provinz Shantung, ein Index der Personen- und Ortsnamen sowie ein Sachregister schließen das Buch ab.

St. Augustin

Karl Josef Rivinius

Mbiti, John S.: *Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum* (Theologie der Ökumene 22) Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1986; 212 Seiten.

„Das Buch ist ein Versuch, das Phänomen des neuen Christentums in Afrika zu verstehen . . . Es ist eine fesselnde Form des Christentums . . .“ (5). Zugrunde liegen drei Vorlesungen, die der Verfasser 1982 am General Theological Seminary in New York gehalten hat: die Paddock-Vorlesungen. Diesen Kern der Thematik, den Stellenwert der Bibel im Leben der Kirche in Afrika aufzuzeigen, erweiterte der aus Kenia stammende und in der Schweiz lebende MBITI mit reichem Informationsmaterial, nicht zuletzt aus seinen eigenen Erfahrungen. Acht Kapitel umfaßt das leicht zugängliche und lebhaft geschriebene Buch. „Der Hintergrund des christlichen Afrika“: Dieser einführende Überblick des 1. Kapitels vermittelt Verständnishilfen für die detaillierte und breite Entfaltung. Vier Linien des Christentums in Afrika zeigt M. auf: das alte Christentum; die missionarische Bewegung; die unabhängigen afrikanischen Kirchen; die Kirche der europäischen Einwanderer im südlichen Afrika. Reichhaltiges statistisches Material und eine ausgewogene Darstellung kennzeichnen die Aussagen. Das gilt verstärkt für das 2. Kapitel: „Die Übersetzung der Bibel und ihr Gebrauch in der Kirche“. Da geht es etwa um die Geschichte der Bibelübersetzungen und die Verbreitung der Schriften, um die Art des Umgangs eines afrikanischen Christen mit der Bibel oder auch um die Entwicklung der Betätigung unabhängiger Kirchen.

In Kapitel 3 wird die Verwendung der Bibel in der afrikanischen Theologie knapp und dicht dargestellt. Die folgenden Aussagen greifen je einen zentralen Aspekt des afrikanischen Christentums auf und beleuchten seine Verbundenheit mit der Bibel. In Kapitel 4 z. B. ist vom Gebet die Rede: von Formen der Gebetstradition, von der Verwurzelung der Gebethaltung im afrikanischen Erbe, von der spezifisch christlichen Gebetspraxis, von der Bildung von Gebetsgruppen usw. MBITI befaßt sich in diesem Zusammenhang auch mit den Gemeinschaftsgebeten in geistlichen Gemeinschaften und mit den Gebeten der kimbanguistischen Kirche.

Eine weitere, von der Hl. Schrift her geprägte und genährte Wirklichkeit im afrikanischen Christentum ist der Glaube (Kapitel 5). Interessante und bedenkenswerte Reflexionen bietet der Verfasser dazu an; z. B. Glaube, Gesundheit und Wohlergehen, die afrikanische Religion und ein Annehmen der Wirklichkeit Gottes.

Von zentraler Aktualität sind die Ausführungen des Kapitels 6: „Heil“. Stichworte: Taufe und Heil; Heiligung; Heilung und Heil; Bedeutung und Erfahrung von Heil . . . Schließlich kommt die Wirklichkeit und konkretes Verständnis der Mission im afrikanischen Christentum zur Sprache.

Zwei Merkmale unterstreicht der Verfasser abschließend als charakteristisch für afrikanisches Christentum: den Umgang mit der Bibel – und die Einbeziehung der afrikanischen Welt mit allen kulturellen Bereichen, nicht zuletzt der Geschichte.

Eine hoffnungsvolle Perspektive bietet M. in seiner Untersuchung; auch die ökumenische Fragestellung und das Nebeneinander von Christentum und Islam kommen zur Sprache. Insgesamt: ein informatives, ermutigendes Werk!

St. Augustin

Josef Kuhl

Müller, Karl / Sundermeier, Theo (Hg.): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Dietrich Reimer Verlag/Berlin 1987; 546 S.

Das vorliegende Lexikon präsentiert und reflektiert sowohl den Wandel in der westlich orientierten Missionswissenschaft als auch die Entwicklung der Theologie in den Ortskirchen der sog. Dritten Welt. In 110 Beiträgen führen 91 evangelische, katholische und orthodoxe Autoren in missionstheologische, interreligiöse und kontextuelle Problemkreise der Glaubensreflexion ein. Missionswissenschaftler aus dem deutschsprachigen Raum und auch einige Fachtheologen aus Afrika, Asien und Lateinamerika sind an dem hervorragenden Werk beteiligt.

Aus dem Bereich der Missionswissenschaft im engeren Sinn wurden folgende Stichwörter ausgewählt: Mission in den Religionen, Missionar (ev. u. kath.), Missionsfest, Missionsgesellschaft, Missionsmethode, Missionsrecht, Missionsschule (ev. u. kath.), Missionsstatistik, Missionswerke, Missionswissenschaft, Ethnologie und Mission, Fundamentalismus (Evangelikale Mission), Evangelisation – Evangelisierung, Glaubensmission, Orthodoxe Mission und der grundlegende Beitrag zur Theologie der Mission.

Die interkulturelle und interreligiöse Dimension der Missionstheologie wird in folgenden Stichwörtern deutlich: Ahnenverehrung, Dialog, Ethnologie, Initiation, Inkulturation, Interkulturelle Theologie, Kultur, Religion/Religionen und Religionswissenschaft. Einige Beiträge greifen gesellschaftspolitische Aspekte auf: Armut, Befreiung, Entwicklung, Frieden, Kolonialismus, Staat. Die Überwindung der nordatlantischen Begrenzung der Missionswissenschaft und die Entwicklung einer polyzentrischen Theologie deutet sich schließlich in der Behandlung folgender Themen an: Afrikanische Theologie, Chinesische Theologie, Indische Theologie, Japanische Theologie, Kontextuelle Theologie, Koreanische Theologie, Lateinamerikanische Theologie, Neue Religiöse Bewegungen, Philippinische Theologie, Schwarze Theologie und Theologie der Befreiung.

Eine systematische Aufgliederung der Einzelbeiträge und vor allem die gut ausgewählten Literaturhinweise helfen die weite Thematik aufzuschlüsseln und die subjektiven Darstellungen einiger Autoren zu relativieren. Das Lexikon füllt zweifellos eine Lücke und stellt auch für Nichtfachleute ein wichtiges Arbeitsinstrument dar.

Aachen

Hermann Janssen

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Fernando, Antony: *Zu den Quellen des Buddhismus. Eine Einführung für Christen* (Topos Taschenbücher 169) Matthias-Grünewald-Verlag/Mainz 1987; 191 S. (Original: *Buddhism and Christianity: their inner affinity*, Ecumenical Institute for Study and Dialogue/Colombo 1981).

Von seiner Biographie her ist Professor ANTONY FERNANDO wie kaum ein anderer in der Lage, eine Einführung in die Lehre des Buddhismus für Christen zu geben. Mit Promotionen in katholischer Theologie und Buddhismus, Lebenserfahrungen in katho-

lischen und buddhistischen Klöstern, verheiratet mit einer Buddhistin, als Professor für Christentum an der staatlichen Universität Sri Lankas, konfrontiert mit zumeist buddhistischen Studenten (Mönchen), geb. 1932, ist es ihm in einfühlsamer Weise gelungen, sein akademisches Wissen mit seiner tiefen Dialogerfahrung zu vernetzen. Daher hat durch die ausgezeichnete Übersetzung von W. SIEPEN das 1981 erschienene Buch (ursprünglich für seine Studenten gedacht), das inzwischen in Indien und Amerika erschienen ist, zu Recht den Weg zum deutschen Leser gefunden. Durch die Anschaulichkeit der Sprache, die Aufteilung und den guten Gebrauch der Beispiele ist das Taschenbuch jedem zu empfehlen, der Interesse am buddhistisch-christlichen Dialog hat oder Buddhismus an der Schule unterrichtet. Obwohl der Titel den Anschein erweckt, daß hier eine weitere Einführung in den Buddhismus publiziert sei, so ist dem nicht so.

Die zwei Teile des Buches „I. Die Befreiung des Menschen nach der Lehre des Buddha“ und „II. Die Befreiung des Menschen: Die innere Verwandtschaft zwischen den Lehren des Buddha und Christi“ zeigen bereits durch die Überschriften, daß der erste Teil mehr beschreibenden Charakter hat, während besonders im zweiten der eigenständige Ansatz des Autors deutlich wird, der herausfordert und der Diskussion bedarf. FERNANDO leugnet nicht die Unterschiede zwischen Buddhismus und Christentum, denn in der Lehre, dem „was“, sieht er nur wenig Vereinigendes. Für ihn ist die Brücke zwischen den beiden Religionen das „warum“ der jeweiligen Lehre und dort sieht er in hohem Maße Identität (S. 180). Buddha, der sich selbst gelegentlich als Arzt sieht, spricht immer wieder von „Befreiung“. Ein Begriff, der im Christentum durch die Befreiungstheologie an Gewicht gewonnen hat. „Befreiung als grundsätzliche Persönlichkeitsentfaltung“ (Buddha), „Erziehung zur persönlichen Entfaltung“, „Hilfe zum Erwachsenwerden“ sind Ziele, die FERNANDO in beiden Religionen sieht. Sie sollen erreicht werden durch die Religionen, die sozusagen als Medizin zur Heilung von Dukkha (Leiden, Sich-elend-Fühlen, besonders geistig-seelisch durch Erfahrung von Krankheit, Tod, Getrenntsein, Begierde, modern: Sich-unglücklich-Fühlen, obwohl alle materiellen Bedürfnisse befriedigt sind, aber das Bewußtsein der Vergänglichkeit vorhanden ist) verstanden werden. Eine Religion ist nur dann wichtig, wenn der Mensch sie für sich als Heilsweg nutzen kann.

Bis hierhin kann FERNANDOS Ansatz nachvollzogen werden, während seine Thesen zur Mission einseitig sind. Die Aufgabe eines „Missionars besteht folglich darin, Menschen zu helfen, erwachsen zu werden“. Als Folge kann er sich Menschen denken, die „buddhistische Christen“ und „christliche Buddhisten“ sind, da sie in ihrem Leben „geistigen Frieden und Selbsterfüllung“ (Buddhismus) und „aktive Verpflichtung zum sozialen Fortschritt“ (Christentum) benötigen. Hier wird im Schlußkapitel angedeutet, wie stark sich durch den Dialog die teilnehmenden Religionen wandeln. So ist es für den Westler überraschend zu erfahren, wie stark sich der Buddhismus in Sri Lanka, angeregt durch die katholische Kirche und den Rückgriff auf die eigenen Traditionen, sozial engagiert.

Desiderat ist eine Klärung des Begriffs „Religion“ in Abgrenzung zur Philosophie und dem Begriff „way of life“. FERNANDO spricht durchgängig von „Religion“ in bezug auf Buddhismus und Christentum, obwohl er selten über den volkstümlichen Buddhismus, der soziologisch als Religion bezeichnet wird, spricht. Thematisiert wird der Theismus des Christentums, nicht aber der Theismus des Buddhismus in seiner volkstümlichen Form, wo der Buddha zum Gott geworden ist. Das Fehlen dieser Themen ist charakteristisch, denn FERNANDOS Bild vom Buddhismus ist geprägt von den fortschrittlichen Mönchen unserer Zeit (Buddhadasa Thera, Thailand etc.), die Wiedergeburt (Samsāra) nicht als physische Wiedergeburt von Individuen, sondern als moralische Wiedergeburt im Hier und Jetzt verstehen. FERNANDO ist sich der Diskrepanz zwischen

gelebtem Buddhismus Sri Lankas und Teilen seiner Darstellung bewußt, aber er möchte mit seinem Buch gerade die modernen Stimmen des Buddhismus darstellen, die die Quellen in neuem Licht sehen, denn auch der Buddhismus wandelt sich.

Ein Index der Pali und Sanskrit Begriffe und ein Register erleichtern die Suche nach Einzelaspekten. Empfehlenswert ist es für den Leser, das Buch mit dem Nachwort zu beginnen, da er es dann besser einordnen kann.

Bochum

Gudrun Löwner

Hummel, Reinhart: *Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum*, Matthias-Grünewald-Verlag/Mainz, Quell-Verlag/Stuttgart 1988; 128 S.

In unserer Zeit so großer Verwirrung der Geister drängt sich erneut das paulinische Anliegen von der Unterscheidung der Geister auf (1 Kor 12,10). Deshalb die neue Buchreihe „Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus. Herausgegeben von Reinhart Hummel und Josef Sudbrack.“ Sie will auf solide, und doch allgemeinverständliche Weise dem Leser Hilfen bieten zur Unterscheidung und Entscheidung, und dies alles „in Ehrfurcht vor fremder Religiosität und auch in der Bereitwilligkeit, zu lernen und sich selbst zu korrigieren“ (6f).

Es ist bezeichnend, daß der erste Band der vordringlichen Frage der Reinkarnation gewidmet ist. In der wachsenden Fülle von Literatur zum Thema ist er ein guter Führer durch die zwei östlichen Modelle von Reinkarnation, Hinduismus und Buddhismus, und die zwei westlichen Modelle des Spiritismus von ALLAN KARDEC und der Anthroposophie von RUDOLF STEINER. Bilanz: „Die Karma-Lehre steht in einem deutlichen Konkurrenzverhältnis zum Schöpfungsglauben, wie er im Christentum verstanden ist . . . Je geringer die Rolle des Schöpfungsglaubens, desto mehr Raum für die Entfaltung einer Lehre von Karma und Reinkarnation“ (104). Auch die christlich verstandene Eschatologie ist nicht vereinbar mit Reinkarnation. Es gibt keinen qualitativen Sprung ins ewige Leben aufgrund quantitativer Aufhäufung von irdischen Leben, sondern nur aufgrund des Gnadenwortes Gottes, der selbst ewiges Leben ist. „Christliche Hoffnung gründet sich auf die Gewißheit, daß Gott in der Auferstehung aus dem Bruchstückhaften des Menschenlebens etwas Rundes und Ganzes machen kann. Aus dem so verstandenen Prinzip Gnade scheitern die Versuche, der Reinkarnationslehre einen legitimen Platz im Bereich des Strebens nach christlicher Heiligkeit zu verschaffen“ (122). Immerhin hat die Karmalehre zu tun mit der christlichen Erbsünden- und der katholischen Fegfeuerlehre, und darum ist das Gespräch des Christentums mit der Karmalehre durchaus interessant und lohnend.

Freilich, für beide Modelle gibt es keine wissenschaftlich gesicherte Auskunft. Es hängt ab von der persönlichen Entscheidung aufgrund der Plausibilität, mit der man glaubt, besser leben und sterben zu können. Nicht mehr kirchliche Entscheidungen entscheiden heute die Frage, sondern das glaubwürdige Leben der jeweiligen Gruppe. – Die neue Buchreihe ist mit gutem Grund ökumenisch, denn hier müssen die Christen zusammenstehen.

Arth/Schweiz

Walbert Bühlmann

Jäggi, Christian J.: *Zum interreligiösen Dialog zwischen Christentum, Islam und Baha'itum*, Haag + Herchen/Frankfurt 1987; 225 S.

Die Begegnung zwischen Christentum, Islam und Baha'itum ist über lange Zeiten hinweg mehr von Verfolgungen als vom Dialog her bestimmt gewesen und bis heute

zumindest mit Blick auf das Verhältnis von Islam und Baha'itum in vielen orientalischen Ländern noch bestimmt. Insofern ist es verdienstvoll, daß sich eine Dissertation, die in Zürich von der Philosophischen Fakultät I angenommen wurde, mit Vorschlägen zum interreligiösen Dialog zwischen diesen Religionen beschäftigt.

Der Natur der Sache entsprechend, werden zunächst nach allgemeinen Überlegungen zur interreligiösen Begegnung als zentralem Problem unserer Zeit die historischen Begegnungen zwischen den genannten Religionen vorgestellt, nach Phasen unterschieden und dann aus religionsspezifischer Sicht insofern auf den Begriff gebracht, als Ausführungen zum Erlebnis des Numinosen im Christentum, Islam und Baha'itum angefügt werden. Das führt den Autor zur Annahme von vier empirisch überprüfbaren Begegnungsvarianten (vgl. S. 159ff), die allerdings nicht alle in der Geschichte beobachtbaren Möglichkeiten erfassen. Am problematischsten, vom Autor aber wohl sehr empfohlen, erscheint mir dabei ein „kreatives, spielerisches Umgehen mit den Religionen“, das mit der Möglichkeit rechnet, „daß eine neue, synthetische ‚Religion‘ entsteht, wobei keine der beiden Seiten vereinnahmt wird“ (S. 163). Mögliche Einwände werden in Anlehnung an Wittgenstein zu entkräften versucht, und für den Dialog selbst wird unter Verweis auf Heidegger die Entwicklung von Brückenbegriffen vorgeschlagen (vgl. S. 206ff), die m. E. kaum wesentlich weiterführen und sicher nicht zwangsläufig die „Möglichkeit neuer Synthesen“ eröffnen werden. „Eine solche ‚synthetische‘ oder wenn man will ‚synkretische‘ (sic!) Religion oder Kultur wäre dann ein ganz praktischer und konkreter Beitrag zur Lösung von interreligiösen oder interkulturellen Konflikten“ (S. 212). Realistisch indes scheint es mir nicht, auf eine solche Konfliktlösung zu warten, nachdem doch gerade die Geschichte des Baha'itums ein klassisches Beispiel dafür ist, daß eine solche „synthetische“ Religion für Christentum und Islam keine Lösung für interreligiöse Konflikte war.

Hannover

Peter Antes

Stolz, Fritz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1988; 260 S.

Nach J. WAARDENBURG (vgl. die Rez. in ZMR 71 [1987] 225–230) hat nun auch der Züricher Religionswissenschaftler (sic!) STOLZ eine Einführung vorgelegt. Nach Bemerkungen zu Definitionen und Abgrenzungen des Phänomens Religion versucht der Vf. den Ort religionswissenschaftlicher Fragestellung zu bestimmen, indem er vor allem das Verhältnis zwischen religionswissenschaftlichen und theologischen Ansätzen durch die Charakterisierung der ersten als „von außen“ und der zuletzt genannten als „von innen“ erklärt. Danach wendet er sich der Gemeinschaft als Trägerin der Religion zu und stellt hierbei vor allem religionssoziologische Ansätze (insbesondere DURKHEIM, WEBER und die Wissenssoziologie) vor. Die Problematik um die religiöse Botschaft und ihre Darstellung bietet des weiteren die Gelegenheit, einen Blick in die Wissenschaftsgeschichte, die unterschiedlichen Theorieansätze und die verschiedenen Betrachtungsaspekte zu werfen, bevor die seelischen Vorgänge (Religionspsychologie) und die Entwicklungen im Bereich der Religionen sowie abschließend noch einmal der Zugang zum Phänomen der Religion zur Sprache kommen.

Diese Einführung zeichnet sich durch eine klar verständliche Sprache, nachvollziehbare Gedankengänge und hohes didaktisches Geschick, eine derart komplexe Materie übersichtlich darzustellen, aus. Sie wird von daher zu Recht in Zukunft ein unverzichtbares Lehrbuch in der Zunft sein und auch dem außenstehenden Interessierten einen sehr guten Zugang zur Arbeit und zu den Ergebnissen der mit dem Phänomen Religion befaßten Disziplinen ermöglichen. Nur in einem Punkt sei hier ein Widerspruch

angemeldet, obwohl sich die von STOLZ vorgelegte Differenzierung zwischen Religionswissenschaft und Theologie im Sinne des „von außen“ und „von innen“ verführerisch logisch ausnimmt, nämlich wenn er daraus den Schluß zieht, „daß die religionswissenschaftliche Darstellung einer anderen Religion vom Angehörigen dieser Religion nicht als Selbstdarstellung wird akzeptiert werden können“ (S. 41 bzw. ähnlich S. 234 u. ö.). Dies scheint mir gegen einen in der Zukunft ständig wiederholten Grundsatz zu verstoßen, daß es nämlich ein Ziel religionswissenschaftlicher Arbeit, d. h. hier der Fremdbeschreibung, sein sollte, so die Religion darzustellen, daß sich der ihr Angehörige darin wiederfindet. Wie anders sollte man etwa in KÜNGS *Christentum und Weltreligion* (vgl. die Rez. in ZMR 69 [1985] 156–158) die Vorlesungen von J. VAN ESS zum Islam, von H. V. STIETENCRON zum Hinduismus oder von H. BECHERT zum Buddhismus verstehen als den Versuch, „von außen“ das zu beschreiben, was der „von innen“ glaubt und denkt. Dies muß nach wie vor ein Feld religionswissenschaftlicher Arbeit bleiben und darf nicht einer eingängigen Unterscheidung wegen in den Bereich von Theologie allein verwiesen werden. Referate über islamische Theologie sollten islamischen Theologen als mögliche Selbstdarstellung nachvollziehbar und akzeptabel erscheinen können. Hinzu kommt, daß im Bereich der sog. Naturreligionen die ersten systematischen Darstellungen „von außen“ geschrieben wurden und heute nicht selten als Referenz für die Theoretiker „von innen“ dienen. Damit stellt sich bezogen auf die christliche Theologie die schwierige Frage nach dem Glauben als Voraussetzung für theologische Erkenntnis, eine Frage, die innerhalb der Theologie erörtert werden muß und sicher nicht für die Beschreibung der Grundzüge der Religionswissenschaft relevant ist. Was hier aber mit aller Entschiedenheit verteidigt werden muß, ist, daß das apodiktische „wird nicht akzeptiert werden können“ in dieser prinzipiellen Entscheidung nicht aufrechterhalten werden kann, sondern zurückgewiesen werden muß.

Hannover

Peter Antes

Köhn, Livia: *Seven Steps to the Tao. Sima Chengzhen's Zuowanglun.* Mit einem Vorwort von Isabelle Robinat (Monumenta Serica Monograph Series 20) Steyler Verlag/Nettetal 1987; 205 S.

Dieses Buch ist vergleichbar mit manchen Werken der religiösen Literatur des Westens. So kennt der HL. BONAVENTURA (1218–1274) in seinem *Pilgerbuch des Geistes zu Gott (Itinerarium Mentis ad Deum)* auch sechs Stufen und lehrt uns, einzutreten in das geheimnisvolle Dunkel, den Sorgen, Gelüsten und Phantasiegebilden Schweigen zu gebieten und zu jenem Grad der Glückseligkeit zu gelangen, wo wir sagen: Das genügt uns.

In ähnlicher und doch verschiedener Weise haben taoistische Mönche einen Weg gelehrt, der durch Hinterschichten der irdischen Dinge, durch innere Konzentration und tiefe Einsicht zur mystischen Vereinigung mit dem Tao führt, was Unsterblichkeit und höchstes Glück bedeutet.

LIVIA KÖHNS Buch ist in erster Linie eine sinologische Leistung. Zum ersten Male macht sie die wissenschaftliche Welt des Westens mit einem bedeutenden Taoisten der frühen T'ang-Zeit bekannt, dessen Schriften großen Einfluß ausgeübt haben. Es ist SIMA CHENGZHEN (647–735), der zwölfte Patriarch der Shangqing-Schule des chinesischen Taoismus. Mit großer Kenntnis der chinesischen und japanischen Sprache hat die Verfasserin die Daten seines Lebens, seine noch vorhandenen, oft schwer lesbaren altchinesischen Schriften identifiziert und gesammelt und die Wirkungsgeschichte der Schriften erforscht. Die Übersetzung ins Englische bot ihr, wie sie selber sagt, bedeutende Schwierigkeiten, einmal weil der taoistische Sprachgebrauch dieser Zeit

noch wenig geklärt ist, und dann, weil es in westlichen Sprachen oft keine Ausdrücke gibt, die die chinesischen Begriffe adäquat wiedergeben. Wenn auch manches in diesem Buch sowohl in der Übersetzung als auch in der Deutung der letzten Klarheit entbehrt, so ist das Buch doch ein wichtiger Beitrag zur Religionsgeschichte, besonders zur Geschichte des Taoismus.

Das Buch befaßt sich vornehmlich mit dem Hauptwerk des SIMA CHENGZHEN, *Abhandlung über das Sitzen in Vergessen*, dem *Zuowanglun*, das den Aufstieg zum Tao in sieben Stufen lehrt. In einem ersten Hauptteil bietet es eine systematische Darlegung dieser Lehre, im zweiten Hauptteil bringt es Übersetzungen des *Zuowanglun* und nahestehender Schriften. Am Schluß werden die entsprechenden chinesischen Texte beigefügt.

Die Religionswissenschaft, für die das Buch hauptsächlich bestimmt ist, wird es dankbar zur Kenntnis nehmen, aber auch neue Fragen stellen. Wenn SIMA CHENGZHEN nicht nur von den einzelnen Stufen der konzentrierten Meditation, sondern auch von der „Erreichung des Tao“ spricht, wie hat er sich das Tao gedacht? War das Ziel nur „die ganz einheitliche Person“, wie es moderne Psychologen wollen? Oder war ihm das Tao „mehr als Himmel und Erde“, eine numinose Macht, die alles durchdringt? Und wie hat er sich die in Aussicht gestellte Unsterblichkeit des Leibes und des Geistes gedacht? Was erstrebten letztlich Taoisten, die diesen beschwerlichen Weg gingen? In der Gemeinschaft des Jade-Kaisers ewig zu leben? Der Jade-Kaiser ist die höchste Gottheit der chinesischen Volksreligion, vergleichbar mit T'ien (Himmel) und Shang-ti (höchster Herrscher). Zu solchen Fragen gibt das Buch selbst keine klare Antwort, scheint aber die Richtung anzudeuten. Die Diskussion um SIMA CHENGZHEN und sein Anliegen müßte auf breiterer Basis noch weitergeführt werden.

Münster

Bernward H. Willeke

VERSCHIEDENES

Ludin, Walter / Seiterich, Thomas / Zulehner, Paul Michael (Hg.): *Wir Kirchenträumer. Basisgemeinschaften im deutschsprachigen Raum*, Walter Verlag/Olten-Freiburg 1987; 202 S.

Kirchenträumer aus der Bundesrepublik, aus Österreich und der Schweiz, Fachtheologen (W. LUDIN, TH. SEITERICH, P. M. ZULEHNER, J. AMREIN, H. GOLDSTEIN, J. MAUTNER, H. J. VENETZ und D. WIEDERKEHR) als auch engagierte Gemeindeglieder sind über die vielgestaltige ungerechte Verteilung von Lebenschancen entrüstet und suchen nach Lösungen, die scheinbar weder von der Volkskirche noch von einer Expertenkirche gefunden werden können. Die Berichte über (Außenansichten) und von (Innenansichten) deutschsprachigen Basisgruppierungen lassen erkennen, daß auf der Suche nach basiskirchlichen Entwicklungen der Blick vor allem nach Lateinamerika gerichtet ist; asiatische und afrikanische Gemeindemodelle werden nur am Rande beachtet. Eine umfassende vergleichende Gemeindepastoral steckt noch in den Anfängen.

In Deutschland soll es über 40 selbständige Basisgemeinden geben, neben den über 200 Pax-Christi-Basisgruppen, den ökumenischen Kreisen der Aktion 365 und den vielen pfarrgemeindlichen Friedens-, Dritte-Welt- und Ausländer-Initiativen. Viele Basisgemeinden ordnen sich in den lockeren Verbund der „Initiative Kirche von unten“. Im Gegensatz zu Lateinamerika zählen die „Basischristen“ im deutschsprachigen Raum, von Ausnahmen abgesehen, überwiegend zu den Angehörigen von akademisch gebildeten Mittelschichten.

Drei Grundanliegen sind allen Basisgruppierungen gemeinsam: das Evangelium, die Gemeinschaft und das sozialpolitische Engagement. Eine betonte sozialpolitische

Orientierung ist oft mit einer großkirchenkritischen Haltung und einer entsprechenden biblischen Rechtfertigung der Basisgemeinden verbunden. Pfarrgemeindliche Basisgemeinschaften, die in der vorliegenden Veröffentlichung nur ungenügend zu Wort kommen, sind eher von einer meditativen biblischen Spiritualität und dem bewußten Suchen nach Gemeinschaft geprägt; bei ihnen bleibt das Engagement vielfach auf Aufgaben in der Gemeinde beschränkt. Die Sammlung von Erfahrungen und Reflexionen macht deutlich, daß im deutschsprachigen Raum vielfältige Formen von basiskirchlichen Gruppierungen nach einer neuen Integration von Bibel, Solidarität und Engagement suchen. Pluralität ist gefordert und ein wachsendes Bewußtsein: Kirche ereignet sich in Gruppen und Gemeinde, wenn sie sich auch nicht darin erschöpft.

Aachen

Hermann Janssen

Smith Owen, Eleonore (alias **Laura Bohannan**): *Rückkehr zum Lachen. Ein ethnologischer Roman* (rororo 5851) Rowohlt/Reinbek 1987; 347 S.

Anthropologen (und Missionare!), die sich seit BRONISLAV MALINOWSKIS folgenreichen methodologischen Vorbemerkungen zu seinem zuerst 1922 veröffentlichten „Argonauten des westlichen Pazifik“ den Mühen „teilnehmender Beobachtung“ als Methode ihrer Erforschung des Fremden wie obligatorisch zu unterziehen hatten, um jene Fremden möglichst so verstehen zu lernen, wie sie sich selbst verstanden, haben lange Zeit so gut wie überhaupt nichts zu den emotionalen Belastungen und Wertkonflikten berichtet, die solch teilnehmende Beobachtung nicht selten nach sich gezogen haben muß. Die emotionalen Wirkungen, die das Leben mit Trobriandern auf MALINOWSKI selbst gehabt hat, sind erst kürzlich bekanntgeworden (vgl. dazu KARL HEINZ KOHL, *Abwehr und Verlangen*, Campus Verlag 1967, 39ff).

Ein wichtiges Buch zu dieser Problematik, das im Amerikanischen schon vor mehr als 20 Jahren veröffentlicht wurde, ist nun dem deutschsprachigen Publikum in einer gelungenen Übersetzung von ERIKA STAGL und mit einer orientierenden Einleitung von JUSTIN STAGL sowie dem Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von DAVID RIESMAN endlich zugänglich gemacht worden. Als ich das englische Manuskript vor Jahren zum ersten Mal während eigener Feldforschung in Melanesien las, dachte ich, „wie wahr, wie selten und wie mutig, so zu schreiben“.

LAURA BOHANNAN, Professorin für Anthropologie an der Universität von Illinois, hat dies spannende und tiefe Buch vermutlich mit Rücksicht auf damalige Tabuvorstellungen in der anthropologischen Zunft unter dem Pseudonym ELENORE SMITH BOWEN veröffentlicht. Sie hat mit diesem Buch nicht nur ein neues Genre kreiert – den anthropologischen Roman –, sie hat auch Standards für die neue Gattung gesetzt, die seither nur wenige erreicht haben. Ein Buch, das man neben ihrem vielleicht noch nennen könnte, ist wohl *The High Valley* von KENNETH E. READ, eine allerdings schon etwas romantisierende ethnographische Monographie mit stark autobiographischem Einschlag, die eine Gesellschaft des zentralen Hochlandes von Papua-Neuguinea zum Hintergrund hat.

Nachdem LAURA BOHANNAN, wie dies im Zwielicht des kolonialen Zeitalters noch möglich war, im Stil der Royal British Anthropology „ins Feld“ aufgebrochen ist, um als fremder Gast am Leben ihr Fremder forschend teilzunehmen, muß sie bald entdecken, daß sie nicht nur ein Spielball in der Hand rivalisierender Lokalpolitiker ist, die sie nach Belieben und zum eigenen Vorteil zu manipulieren versuchen, sondern muß auch bald begreifen, daß sie nicht gleichzeitig den Status einer (interviewenden) Außenseiterin und den eines beteiligten Familienmitgliedes beanspruchen kann. Der Versuch, zwischen objektivierender Distanz und menschlicher Anteilnahme einen Ausgleich zu finden, mißlingt. LAURA BOHANNANS Buch ist wichtig, weil sie über dieses Mißlingen

gründlich und tiefgehend Rechenschaft ablegt. Sie gesteht sich und ihren Lesern nicht nur ein, wo und wie, ihre Versuche zu verstehen, immer wieder frustriert werden und scheitern, sondern auch wo und wie sie ihre eigenen kulturellen Bedingtheiten, Gefangenhalten und Verbindlichkeiten neu entdeckt, bejaht und dann auch ganz kräftig mißbilligt, was sie an den anderen wahrnimmt – zum Beispiel das Lachen derer, denen es gelungen ist, den Hunden Blechdosen an ihre Schwänze zu binden oder Blinde in die Irre geführt zu haben. Angesichts solchen Lachens erscheinen ihr ihre Gastgeber zum ersten Mal als „Wilde“ (S. 276). Doch noch viel tiefgreifender enthüllt ihr das in zwei sehr dichten Kapiteln beschriebene, erschütternde Sterben ihrer Freundin Amara, die entbinden soll, aber (aus BOHANNANS Sicht unnötigerweise) stirbt, weil sie als Opfer des gesamtgesellschaftlich verankerten Hexenglaubens in ohnehin unentrinnbarer Lage gesehen wird, die tiefen Gräben zwischen ihrer Wahrnehmung der Wirklichkeit und der in jener Gesellschaft gültigen.

Als dann der Ausbruch einer Pockenepidemie wenig später als letzte Eskalation eines mit allen Mitteln ausgetragenen Machtkampfes zweier Lokalpolitiker erscheint, führt dies zu einer weitverbreiteten Hysterie, die schließlich in massenhafter Flucht enden muß. In diese Flucht des Volkes vor den Hexen, die doch nur Menschen sind, wird LAURA BOHANNAN hineingerissen. Sie begreift, daß sie nicht nur flieht, sondern auch schuldig wird. Doch sie kehrt zurück, und nach einer durchaus burlesken Erzählacht, in der Jugendliche des gastgebenden Weilers ihr, LAURA BOHANNAN, die Anthropologin, den Regierungsbeamten, den Missionar und eigene Rollen vorgespielt haben, kann sie in das Lachen der Leute nun einstimmen: die tragischen Geschehnisse, die Ausbrüche von Bruderhaß noch so nah, kehrt sie nun zusammen mit diesen Menschen zurück zum Lachen. Sie entdeckt das Wunder des gemeinsam Menschlichen um den hohen Preis, nicht ihres Engagements oder ihrer Solidarität – das liefe auf eine Fehlinterpretation hinaus –, sondern dadurch, daß sie sich den Tiv, die Hexen fürchten, in ihrer eigenen Verletzlichkeit und in ihrem eigenen Ausgeliefertsein gezeigt hat und ihnen nun nicht mehr als Hexerin erscheint, die es auch mit den stärksten Zauberern aufnehmen konnte – eine Projektion ihrer Gastgeber, die sie zuvor zur Stabilisierung der eigenen Position gefördert hatte.

Die Annahme, man könne nur lernen, indem man die eigenen Vorurteile unterdrückt, methodische Prinzipien aber festhalte, hat ihren Grund selber in einem Vorurteil. Wissen ist nicht gleichbedeutend mit Verstehen, und Verstehen setzt nicht automatisch das Vermögen frei, zu lieben. In teilnehmender Beobachtung am Leben fremder Menschen entdeckt LAURA BOHANNAN die Bedeutung der Treue zu den eigenen Maßstäben als ein in transkultureller Kommunikation wechselseitig wichtiges Element. Die Toleranz, zu der teilnehmende Beobachtung schmerzlich nötigt, besteht darin, jedem Menschen seine eigene Integrität zuzugestehen und zugleich zu realisieren, daß wir in unseren Biographien die sprachlich verankerten und institutionell legitimierten Vorgaben von Sinn nicht einfach nachleben, sondern kreativ und kritisch kommentieren. In solcher Art soziokultureller Häresien liegen die Chancen ökumenischer Existenz.

Hamburg

Theo Ahrens

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. Ulrich Berner, Universität Bayreuth, Postfach 10 12 51, D-8580 Bayreuth · Prof. Dr. Johann Figl, Universität Wien, Schottenring 21, A-1010 Wien · Prof. Dr. Jacob H. Kamstra, Universiteit van Amsterdam, Herengracht 514–516, NL-1017 CC Amsterdam · Prof. Dr. Norbert Schiffers, Universität Regensburg, Universitätsstr. 31, D-8400 Regensburg · Prof. Dr. Imanuel Geiss, Universität Bremen, Postfach 33 04 44, D-2800 Bremen.

von Hans Waldenfels

Die neuerliche Diskussion um die Person der Gottesmutter legt es nahe, nach Wegen Ausschau zu halten, die die gestellten Fragen den vordergründigen Animositäten zwischen Rechtgläubigen und Zweiflern entziehen. Nun ist aus dem Blickwinkel des Fundamentaltheologen bei allen dogmatischen Fragestellungen ein doppelter Ansatz zur Kenntnis zu nehmen: Alle Fragen des christlichen Glaubensverständnisses können mit den Augen des Gläubigen wie des Ungläubigen angesehen werden. Es gibt eine Sicht der Sache von außen und von innen.¹ Konkret heißt das: Was der gläubige Mensch als Großtat Gottes bekennt, erscheint einem Nichtgläubigen vielfach entweder unmöglich oder wird von ihm auf andere Weisen erklärt. Die Frage des Ansatzes erhält zusätzliche Brisanz, wo wir auf den Widerstreit von Glauben und Unglauben im Bereich des Christentums selbst, unter Umständen gar im selben Menschen stoßen und das reformatorische *simul iustus et peccator* seine Fortsetzung im *simul fidelis et infidelis* findet.²

Ein Anwendungsfall soll hier die kurze Formel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses sein: „natus ex Maria virgine“.

Der Streit um das Verständnis der Jungfräulichkeit Mariens findet heute keineswegs nur zwischen Christen und Nichtchristen statt, sondern wird im Raum des Christentums selbst ausgetragen. Der traditionelle Glaube verstand die Formel weithin wörtlich, bezog sie auf die körperliche Unversehrtheit der Gottesmutter im Geschehen der Menschwerdung Jesu und schloß entsprechend die Mitwirkung Josephs bei der Zeugung Jesu aus. Das bedeutete nicht, daß nicht gefragt wurde, wie es zu einem solchen „Wissen“ kommen konnte. Auch wurden relativ früh schon Analogien zu anderen religionsgeschichtlichen Zusammenhängen zur Kenntnis genommen. Der Widerspruch gegen ein „wörtliches“ Verstehen der einschlägigen Texte der Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas und der Einwand, daß eine entsprechende Aussage in anderen Strängen des Neues Testaments fehle, verbinden sich in unserer Zeit vorrangig mit der historisch-kritischen Forschung.

Unser eigenes Interesse gilt nun nicht dieser Forschung, sondern Beobachtungen, die auf eigentümliche Weise einen Beitrag zur ganzen Fragestellung darstellen. Beide dem Christentum unmittelbar benachbarten Religionen – Judentum wie Islam – kennen die Rede von der jungfräulichen Geburt Jesu. Beide kommen zu völlig entgegengesetzten Deutungen. Beide repräsentieren auf ihre Weise die beiden zuvor genannten Blickrichtungen von außen und von innen. Dabei steht das Judentum mit seinen Bemerkungen im Talmud dem modernen Menschen näher, während der Islam uns Christen warnt, den Standpunkt des Glaubens zu eifertig preiszugeben.

* Der Beitrag wurde am 8. Dezember 1987 im Rahmen der Festakademie anlässlich des Patroziniums des Leokonvikts Paderborn als Festvortrag gehalten.

Im Traktat *Schabbat* 104b des babylonischen *Talmud* finden wir folgenden Text:³

Es wird gelehrt: Rabbi Elieser sagte zu den Weisen: Hat denn Stadas Sohn Zauberkünste aus Ägypten mitgebracht durch Ritzungen auf seinem Fleisch? Sie sagten zu ihm: Er war ein Narr, und von Narren erbringt man keinen Beweis.

Stadas Sohn? Panderas Sohn! Raw Chisda sagte er: Der Mann hieß Stada, der Liebhaber hieß Pandera. – Ihr Mann war doch Papos, Jehudas Sohn? seine Mutter hieß Stada! – Seine Mutter war doch Mirjam die Frauenhaarflechterin? Das ist es, was wir in Pumbedita sagen: Diese war ihrem Mann untreu.

Diese Stelle enthält eine Reihe von Motiven, die auch in apologetischen Texten von Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern eine Rolle spielen:⁴ Mirjam, die Mutter Jesu, eine Handarbeiterin – Pandera oder Pantheras, der natürliche Vater Jesu – Jesu Aufenthalt in Ägypten – seine Zauberkünste. So berichtet ORIGENES in seiner Schrift *Contra Celsum* I 28 von einem jüdischen Gewährsmann, nach dem die Jungfrauengeburt Jesu erdichtet und Jesus tatsächlich aus einer ehebrecherischen Beziehung seiner Mutter hervorgegangen sei. Diese Aussage wird in I 32f dahingehend ergänzt, daß der uneheliche Vater Jesu ein gewisser Soldat Pantheras gewesen sei. Hier stellt sich allerdings heute einmal die Frage, ob der rabbinische Ben-Stada-Ben-Pandera-Komplex von Anfang an auf Jesus bezogen war, sodann die andere Frage, ob der von ORIGENES erwähnte Gewährsmann die in den *Talmud* eingegangene Tradition oder andere rabbinische Überlieferungen gekannt hat.

Die Panther-Gestalt taucht aber auch sonst bei den Kirchenvätern auf. So heißt es in den *Eclogae propheticae* III 10 des EUSEBIUS VON CAESAREA, „daß unser Erlöser und Herr Jesus Christus von einem Panther gezeugt worden sei“. Der Name „Panther“ erscheint sodann dort, wo die mit den Differenzen der beiden Stammbäume Jesu bei Mt und Lk auftretenden Schwierigkeiten diskutiert werden und eine Schwagerehe als Lösungsmöglichkeit eingesetzt wird. Hier hat der Panther-Name dann allerdings sehr wenig mit unserer Ausgangsfrage zu tun. Er findet sich – genau genommen – auch nicht in den Spekulationen über die zu Joseph führenden Stammbäume Jesu, sondern in Verbindung mit dem Stammbaum Mariens. So ist bei ANDREAS VON KRETA und anderen Marias Vater der Sohn eines gewissen Bar-Panther.⁵

Viel diskutiert worden ist die Bedeutung des Namens „Panther“. Die Frage scheint jedoch angesichts der nach wie vor weithin hypothetischen Zusammenhänge letztlich ungelöst zu sein. J. MAIER, der in einer minutiösen Untersuchung den verschiedenen Deutemöglichkeiten nachgegangen ist, schließt auch den für unseren Kontext interessanten Deutungsvorschlag, daß „Panther“ eine Verballhornung des griechischen *parthenos* sei, ausdrücklich aus.⁶

So schwierig auch die Herleitung des aufgezeigten Textzusammenhangs ist, so unübersehbar ist bis heute die jüdische Tendenz, das, was sich unter der Rede von der Jungfrauengeburt Jesu verbirgt, auf natürliche Vorgänge zurückzuführen. Angesichts des historischen Dunkels, das Jesu leibliche Herkunft begleitet, spricht etwa SCHALOM BEN-CHORIN von dem „naheliegenden Schluß einer unehelichen Geburt“ auf seiten seiner Gegner. Und nachdem er die talmudische Pandera- oder Panthera-Tradition genannt hat, fügt er an:⁷

In dem zumindest distanzierten Verhältnis Jesu zu seiner Mutter, die er nie anders als „Weib“ anredet, ... mag sich etwas von dem peinlichen Bewußtsein einer illegitimen Abkunft spiegeln. Jesus ehrt seine Mutter nicht und negiert seinen leiblichen Vater, da er offenbar um seine uneheliche und fremde (nichtjüdische) Herkunft wußte.

Selbstverständlich plädieren wir hier nicht für die Annahme der von BEN-CHORIN vorgetragenen Ansicht. Sie lehrt aber einmal, daß man, wenn man schon mit kritischen Augen die Geburt Jesu betrachtet, die Texte der Heiligen Schrift nicht mit den Augen bürgerlicher Vorurteile lesen darf, sondern sich dann schon eher mit den jüdischen Augen dem Phänomen des Ausbruchs aus solchen Lebenszusammenhängen stellen muß. So schockierend es klingen mag – man muß sich doch fragen dürfen, ob eine – für das natürliche Auge – uneheliche Geburt Jesu wirklich soviel „schlimmer“ ist als der – ebenfalls für das natürliche Auge gegebene – Verbrechertod Jesu am Kreuz. Könnte es nicht sein, daß die in Verbindung mit dem talmudischen Text zu erkennende Polemik gegen Jesus am Ende dem schockierenden Ereignis der Menschwerdung Jesu näher steht als jene menschlich so beruhigende Deutung, daß Jesus letztlich doch nur ein Mensch war wie jeder von uns, daß sein Vater Josef und seine Mutter Maria hieß und er mit ihnen eine wohlbehütete Familie bildete?

Wenn man sich nicht mit allerlei Hilfskonstruktionen helfen will, scheint die bekannte Stelle Mk 6,3, in der die Leute von Nazaret zueinander sagten:

Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und der Bruder von Jakobus, Josef, Judas und Simon?

doch als Echo eines Geredes in Nazaret ihre „natürlichste“ Erklärung zu finden. Es dürfte daher auch die Veränderung der Stelle bei Mt (13,55) in:

Ist das nicht der Sohn des Zimmermanns? Heißt nicht seine Mutter Maria, und sind nicht Jakobus, Josef, Simon und Judas seine Brüder;

und lapidar bei Lk (4,22) in:

Ist das nicht der Sohn Josefs?

eher Beweis für das Unbehagen sein, das sich bei der Formel „der Sohn der Maria“ einstellen mußte. Wenn es daher in der Anmerkung, die die *Neue Jerusalem Bibel* zu Mk 6,3 macht, heißt, die *Bible de Jérusalem* sehe in der Formel „einen versteckten Hinweis auf die jungfräuliche Geburt Jesu“, dann ist dies wohl nur so zu verstehen, daß man in der Unehelichkeit Jesu gleichsam die „natürliche“ Kehrseite des christlichen Glaubens an die jungfräuliche Geburt Jesu erblickt.

Der Vollständigkeit halber sei angefügt, daß das moderne Judentum in der Regel die Frage einer unehelichen Herkunft Jesu nicht weiterverfolgt. P. LAPIDE, der das Jesusbild in israelischen Schulbüchern analysiert hat, erwähnt, daß sich von zehn geprüften Büchern sechs mit Jesu Geburt, Familie, Kindheit und Erziehung befassen und dabei die „plausiblen Tatsachen“ vom „späteren Legendenkranz“ unterscheiden. Danach wäre Jesus dann Sohn einer Tischlerfamilie in Nazaret, der Sohn Josefs und seiner Frau Miriam gewesen.⁸ LAPIDE selbst macht auch in seinem letzten Jesusbuch keinen Hehl daraus, daß er selbst dieser Meinung zuneigt.⁹ Auch ihm erscheint Jesu Beziehung zu seiner Mutter gestört; „ob das Dunkel seiner Geburt ein Motiv für dieses gespannte Verhältnis war, bleibt im Bereich der Vermutungen“.¹⁰ Dennoch singt LAPIDE das Lied dieser Mutter, weil es zur Natur der Mutterschaft gehört, „daß niemand so eng mit Jesus verbunden war wie Maria“.

Maria im Koran

In einem Punkte unterscheiden sich Juden und Moslems nicht: Wie Jesus für sie nicht Gottes Sohn ist, so ist auch Maria für sie nicht Muttergottes. Doch ist das für den Propheten Muhammad kein Hindernis, Maria auf einzigartige Weise in den Plan Gottes mit der Menschheit verwoben zu sehen. Nicht weniger als dreimal – in den Suren 3,33–48 (Imrans Familie); 19,1–4 (Maria); 21,89–94 (Die Propheten) – finden wir die – kanonisch – aus dem Lukasevangelium bekannte Folge von Verkündigungen an Zacharias und Maria. Wir wollen uns hier auf die von C. SCHEDL als „mekkanisches Kindheitsevangelium“¹¹ bezeichnete Textgruppe der Sure 19 *Marjam* konzentrieren. Die unmittelbar die Menschwerdung Jesu betreffenden Verse heißen in SCHEDLS Übersetzung:¹²

16 *Gedenke im Buch auch Marjams!*

Als sie sich von ihrer Sippe zurückzog an einen östlichen Ort,

17 und die Arbeit aufnahm an dem von ihnen aufgetragenen Vorhang,
da sandten wir zu ihr unseren Geist,
der ihr als wohlgestalteter Mann erschien.

18 *Sie sprach:* Ich suche beim Erbarmer Zuflucht vor dir!
So wahr du Gott fürchtest!

19 *Er sprach:* Ich bin doch deines HERRN Gesandter,
dir einen Knaben zu schenken.

20 *Sie sprach:* Woher soll ein Knabe mir werden,
da mich kein Mann berührt
und ich keine Dirne bin!

21 *Er sprach:* Also spricht dein HERR:
Das ist ein Leichtes für mich!
WIR machen ihn für die Menschen zum Zeichen,
(zum Zeichen) des Erbarmens von uns;
es ist ein beschlossenes Wort!

- 22 Und sie empfing
und zog sich mit ihm zurück an einen fernen Ort.
- 23 Da überkamen sie die Wehen am Stamme der Palme,
und sie sprach: Wär' ich doch vorher gestorben,
und wär' ich vergessen, vergessen!
- 24 *Da rief er ihr von unten her zu:*
Sei doch nicht traurig;
denn ein Bächlein macht dir dein HERR unter dir!
- 25 Schüttle zu dir her den Stamm der Palme,
und frische, saftige (Datteln) fallen auf dich.
- 26 Dann iß und trink und sei frischen Auges!
Und wenn du von den Menschen einen erblickst,
so sprich: Ich hab dem Erbarmer ein Fasten gelobt
und spreche heute mit niemand!
- 27 Da kam sie mit ihm zu ihren Leuten, ihn tragend;
sie sagten: O Marjam, du hast Unerhörtes getan!
- 28 O Schwester Harüns,
ein schlechter Mann war dein Vater nicht,
und deine Mutter keine Hure.
- 29 Da deutete sie auf ihn hin.
Sie sagten: Wie sollen wir mit einem sprechen,
der noch ein Wiegenkind ist?!
- 30 *Er sprach:* Ich bin Allāhs Diener!
ER gab mir das Buch und machte mich zum Propheten.
- 31 ER machte mich zum Segen, wo immer ich bin.
ER befahl mir Gebet und Almosen, so lange ich lebe.
- 32 Liebevoll zu meiner Mutter,
nicht trutzig und stolz machte er mich.
- 33 Heil mir am Tag der Geburt und am Tage des Todes,
am Tage, da ich lebendig erstehe!
- 34 *Solcher Art ist 'Isā, Marjams Sohn,
das Wort der Wahrheit, über das sie zweifeln.*

Der Schlußsatz des zitierten Abschnitts zeigt, daß es in diesem Text um eine Glaubensaussage geht gegen solche, die eine andere Meinung über Jesus vertreten; aus dem weiteren Verlauf der Sure ergibt sich, daß es konkret um die Ablehnung der Gottessohnschaft geht. Darauf ist hier nicht einzugehen. Uns geht es um die Behandlung der Gottesmutter.

In der Verkündigungsszene begegnen wir zunächst Altbekanntem. Auch wenn wir bei ihr zunächst an das Lukasevangelium denken, lassen sich aber Einflüsse der apokryphen Evangelien, zumal des Jakobusevangeliums,¹³ nicht übersehen. Zu den auffallenden Unterschieden gehört, daß im Gegensatz zu Lk 1,27 der Verlobte Mariens, Josef, im Koran nirgends Erwähnung findet. Dafür könnte der Hinweis auf den „östlichen Ort“ eine Erinnerung an Ez 44,1f sein, wo es heißt:

Dann führte er mich zum äußeren Osttor des Heiligtums zurück. Es war geschlossen. Da sagte der Herr zu mir: Dieses Tor soll geschlossen bleiben, es soll nie geöffnet werden, niemand darf hindurchgehen; denn der Herr, der Gott Israels, ist durch dieses Tor eingezogen; deshalb bleibt es geschlossen.

Die Rede vom östlichen Tor wurde in typologischer Exegese später auf den jungfräulichen Schoß der Gottesmutter übertragen.¹⁴ Die Beschreibung der Szene erinnert im übrigen stark an die in Ost- und Westkirche übliche Ikonographie. Der „Gesandte Gottes“ tritt dann zwar in sinnlich greifbarer Gestalt zu Maria, doch will das arabische Wort *bašar*, das mit „Mann“ übersetzt wird, im Grunde aber „Fleisch“ bzw. überhaupt „Mensch“ bedeutet, bereits das ansagen, was im lukanischen wie im koranischen Dialog Mariens mit dem Engel zur Sprache kommt: Es gibt keinen Mann im Leben Marias; wie soll sich dann die Menschwerdung Jesu vollziehen? Die Antwort des geheimnisvollen WIR klingt apodiktischer als bei Lukas:

Also spricht dein Herr,
und noch einmal:

Es ist ein beschlossenes Wort.

Die zentrale Stellung, die das Wort Gottes hier erhält, hat gelegentlich dahin geführt, daß man (zumal im 2. Satz) einen entfernten Anklang an Joh 1,14 glaubte vernehmen zu können. Aufgrund der Tatsache aber, daß im weiteren Umkreis der Stelle in Sure 19,9 (aber auch in Sure 3,59) das Sprechen Allahs im Zusammenhang mit seinem Schöpfungswort gesehen wird, ist wohl auch dieser Textabschnitt mit Gottes Schöpferwort in Verbindung zu bringen.¹⁵ Damit würde dann für Muhammad die Antwort auf die Frage Mariens in nichts anderem als in Gottes souveräner Freiheit und Allmacht beschlossen sein. Hier ergäbe sich eine deutliche Parallele zu Lk 1,37:

Denn für Gott ist nichts unmöglich.

Diese Deutung findet eine zusätzliche Stützung in 19,35, wo es heißt:

Wenn er – Allāh – einen Befehl beschloß,
so spricht er „Es werde!“ und es wird.

Interessanterweise bleibt Bethlehem im KORAN völlig ausgeblendet. In Sure 19 gebiert Maria ihren Sohn in der Wüste. Die Geburt ist für sie genauso eine Stunde tiefer Not wie die erste Begegnung mit „ihren Leuten“. Maria und das Kind lassen für Maria „Unerhörtes“ ahnen. Maria selbst ist voller Sorge, und die Bemerkungen der Leute über ihre Eltern bestätigen auf ihre Weise Marias Sorge. Die Antwort gibt in beiden Fällen das sprechende Kind. In der Wüste findet Maria – ähnlich wie auf der im Ps.-Matthäus 20 geschilderten Flucht nach Ägypten¹⁶ – eine fruchttragende Palme. Wie in der Wüste spricht das noch unmündige Kind auch zu Mariens Landsleuten. Es offenbart sich – nicht als Sohn Gottes, sondern – als Gottesknecht, als Gründer des Buches – gemeint ist das Evangelium –, als Propheten, als Muslim, der auf die beiden islamischen Hauptgebote „Gebet“ und „Almosengeben“ setzt. Eigens hervorgehoben wird Jesu Liebe zu seiner Mutter.¹⁷ Jesu Rede an die Leute endet dann in der Aussage, daß es Segen und Heil gibt am Tage seiner

Geburt, seines Sterbens und seines Wiedererstehens. Inhaltlich stimmt dieser Segensspruch mit dem Lobpreis bei der Geburt des Täufers Johannes überein (19,15), doch während im Lob des Johannes dieser in 3. Person genannt ist, ruft Jesus hier selbst den Heilsspruch aus.

Was wir im „mekkanischen Kindheitsevangelium“ genauer bedacht haben, kehrt mit einigen Varianten in Sure 3, die in ihrer Ganzheit als „*Summa Islamica*“ angesprochen werden kann,¹⁸ wieder. In einen größeren Zusammenhang eingebettet, wird in dieser den medizinischen Suren zuzurechnenden Sure auch die Jesusfrage erneut behandelt. Wir beschränken uns hier auf die Beschreibung der Varianten zur mekkanischen Sure.¹⁹

Ausführlicher als in Sure 19 werden zunächst Szenen aus dem Marienleben geschildert, die uns aus den apokryphen Evangelien und der von diesen beeinflussten Kunst und Liturgie bekannt sind: Marias Geburt (3,33–36), ihre Darstellung im Tempel, wo Zacharias ihr Betreuer wird (3,37), ihre Vermählung, bei der der Partner ungenannt bleibt (3,42–44). Die Verse zu Marias Vermählung beginnen mit dem Engelsspruch (v. 42):

O Marjam, Allāh hat dich erwählt und gereinigt,
dich erwählt vor allen Frauen der ganzen Welt!

Die Ansage der Würde Mariens verbindet sich mit einer Aufforderung, die im lukanischen:

Ich bin die Magd des Herrn;
mir geschehe, wie du gesagt hast. (1,38)

ihre Entsprechung hat:

O Marjam, sei demütig deinem HERRN ergeben,
wirf dich nieder und verneige dich mit denen,
die sich verneigen! (3,43)

Es folgt dann unmittelbar darauf die Szene der Verkündigung, dieses Mal nicht durch den, sondern durch die Engel (3,45–48):

- 45 O Marjam, Allāh verkündet dir ein Wort von sich:
sein Name ist Messias Isā, Sohn Marjams.
Herrlich ist er in der Welt und im Jenseits,
einer von denen, die (Gott) nahe stehn.
- 46 Er spricht in der Wiege zu den Menschen
schon wie ein Erwachsener
Er ist einer von den Frommen.

Auch hier fragt Maria, – aber dieses Mal nicht die Engel, sondern den Herrn:

- 47 Mein HERR, woher soll ich ein Kind bekommen,
da mich ein Mann nicht berührt!

Er sprach: So sei es! Allāh schafft, was er will!
Wenn er ein Werk beschlossen,
spricht er zu ihm „Es werde“, und es wird.

- 48 Und er wird ihn das Buch und die Weissagung,
die Torah und das Evangelium lehren.

Auch in diesem Zusammenhang bleibt offen, ob das Eingangswort der Engel:

O Marjam, Allāh verkündet dir ein Wort von sich:
im Sinne des Johannesprologs verstanden werden kann oder doch besser im Sinne des auch hier anschließend gemeinten Schöpfungswortes Gottes zu deuten ist.²⁰ Feierlich ist die Nennung des Namens des Kindes: „Messias Jesus“, „Christus Jesus“, „Sohn Marias“. Im Gegensatz zu der für Mk 6,3 angenommenen abschätzigen Bedeutung der Formel ist hier eindeutig als Hinweis auf die wunderbare Empfängnis und Geburt Jesu aus Maria der Jungfrau zu verstehen.

An dieser Stelle sei auf den einschneidenden Unterschied zwischen den koranischen und den christlichen Verkündigungstexten aufmerksam gemacht, der in der Konzilserklärung *NOSTRA AETATE* 3 sein Echo gefunden hat:

Jesus, den sie – die Moslems – allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen.

Bis zur Frage Mariens an die himmlische Gesandtschaft, somit bis zum christlichen Bekenntnis zur Jungfräulichkeit Mariens stimmen die koranischen Texte mit den christlichen Vorlagen überein. Der Unterschied bricht auf, wo Muhammad die ihm bekannte christliche Überlieferung im Sinne seines eigenen dogmatischen Jesusverständnisses neu formuliert, wonach Jesus, durch Allahs allmächtiges Wort geschaffen, nicht Gottes Sohn, sondern Gottes Knecht ist.

Zur Abrundung des koranischen Marienbildes seien zwei kurze Texte wenigstens genannt. Was in Sure 66,12 (Das Verbot) über Maria, die Jungfräuliche, als Beispiel einer heiligen Frau gesagt wird, könnte als Zusammenfassung dessen dienen, was der Koran über Maria zu sagen weiß:

Sodann Marjam, die Tochter 'Imrāns, die ihren Schoß verschloß.

Wir hauchten unseren Geist hinein.

Sie traute dem Wort ihres Herrn und seinen Schriften und gehört (daher) zu den Gehorsamen (Dienerinnen).

Was an Maria geschehen ist, ist Werk des Geistes Gottes. Was sie auszeichnet, ist, daß sie eine folgsame Dienerin im Dienste des göttlichen Wortes war.

Hinter diese Aussage kann die Auseinandersetzung mit der christlichen Trinitätslehre, wie sie in Sure 5 (Der Tisch) stattfindet und in der Muhammad offensichtlich an den christologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit teilnimmt,²¹ zurücktreten. Deutlich wird hier, daß, wo immer Jesus als „Sohn Marias“ angesprochen wird, dieser Titel stets auch ein Gegenargument gegen die Gottheit Jesu in sich birgt. Im Blick auf das Konzil von Ephesus kann von Muhammads Verständnis gesagt werden, daß nach ihm Maria zwar Christusgebärende, nicht aber Gottesgebärende ist. Hinsichtlich der Frage der Jungfräulichkeit Mariens hat diese Unterscheidung im Islam jedoch keine Bedeutung. Im Gegenteil, es wäre eine reizvolle Aufgabe, die koranischen Texte

mit den marianischen Hymnen etwa EPHRÄMS und anderer Kirchenväter des Ostens zu vergleichen, um zu erkennen, wie groß die Nähe zwischen Christen und Moslems an dieser Stelle ist.

Abschließende Überlegungen

Wir schließen mit einigen Überlegungen zu den Konsequenzen, die sich für Christen aus dem Umgang der beiden, dem Christentum benachbarten Religionen mit dem christlichen Glaubenssatz zur Jungfräulichkeit Mariens ergeben. Es hat sich bestätigt, was wir einleitend sagten: Die Frage der Jungfräulichkeit Mariens kann sowohl mit „natürlich-weltlichen“ wie mit vom Glauben gelenkten Augen betrachtet werden. Im ersten Fall ruft die Geburt Jesu aus Maria nach innerweltlichen Erklärungen und das umso mehr, wenn der Gottesglaube total entfällt. Da die Geburt Jesu aus Maria aber so oder so ein Ereignis in der Menschheitsgeschichte war, kann auch eine „natürliche“ Sicht der Dinge nicht an den geschichtlichen Bezeugungen dieses Ereignisses vorbei. Zu diesen grundlegenden Bezeugungen gehören – gleichgültig, wie im einzelnen Text, Sprachformen, Intentionen des Verfassers u. ä. zu beurteilen sind, – die biblischen Texte. Sie sind so wie sie vorliegen, bereits ein geschichtliches Dokument. Die Deutung der Texte muß dann freilich bemüht sein, den Intentionen der Verfasser gerecht zu werden. Dazu sind alle verpflichtet: diejenigen, die nicht glauben können oder wollen, und diejenigen, die glauben. Auch der Glaubende hat aber seinen Standpunkt jedem gegenüber zu rechtfertigen, der nach einer solchen Rechtfertigung verlangt. Es führt denn auch zu keinem befriedigenden Ergebnis, wenn der Glaubende einem Nichtglaubenden nur dessen Unglauben attestiert, anstatt im Sinne von 1 Petr 3,15 ernsthaft bemüht zu sein, Rechenschaft von seinem eigenen Glauben abzulegen.

Kehren wir noch einmal zu Judentum und Islam zurück. Gewiß kommen die beiden Religionen sachlich in der Einschätzung der Jungfräulichkeit Mariens zu unterschiedlichen Ergebnissen. Die jüdische Interpretation repräsentiert eher den „natürlichen“ Blick, die koranische Darstellung den gläubigen Blick. Doch kommen beide darin überein, daß es ihnen in der Beschäftigung mit der Geburt Jesu um die Geburt einer historischen Gestalt geht. An der Widerständigkeit der Geschichte zerbricht denn auch jede Analogie der Jungfräulichkeit Mariens zu vergleichbaren Erzählungen im religionsgeschichtlich-mythologischen Kontext.²² Weder für den *Talmud* noch für den *Koran* haben mythologische Analogien irgendeine Rolle gespielt.

Diese Feststellung trifft sich mit dem, was zwei Theologen unserer Tage, die wir nicht ohne Grund aussondern, auf ihre Weise zur Sache festgehalten haben. Von J. RATZINGER wird gerne folgender Satz aus dem Gesamtzusammenhang genommen:

Die Gottsohnschaft Jesu beruht nach dem kirchlichen Glauben nicht darauf, daß Jesus keinen menschlichen Vater hatte; die Lehre vom

Gottsein Jesu würde nicht angetastet, wenn Jesus aus einer normalen menschlichen Ehe hervorgegangen wäre.²³

Sehr ähnlich heißt es bei L. BOFF:

Ohne Zweifel und logischerweise ist die Inkarnation Gottes nicht wesensmäßig an die jungfräuliche Empfängnis gebunden. Gott hätte ruhig jemanden, der unter den Bedingungen menschlicher Liebe gezeugt worden war, nehmen und die Inkarnation seines einziggeborenen Sohnes sein lassen können. Jesus wäre nicht weniger Sohn Gottes, weniger Befreier und weniger göttlich als jetzt, da er aus der jungfräulichen Maria zur Welt gekommen ist.²⁴

Nicht zu übersehen ist aber, daß beide Autoren hier *hypothetisch* sprechen. Tatsächlich gehen jedoch beide von den für das Christentum maßgeblichen Texten aus und denken von ihnen her in einer Weise auf die Kontexte des Christentums hin, daß nicht diese zum Maßstab des christlichen Selbstverständnisses werden, sondern umgekehrt auf sie das Licht des Evangeliums fällt.

So betont J. RATZINGER, daß „die unmittelbaren Anknüpfungspunkte der neutestamentlichen Berichte von der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria nicht im religionsgeschichtlichen Raum, sondern in der alttestamentlichen Bibel liegen“.²⁵ Aus diesem Blickwinkel aber gehört die Rede vom *Sohn Gottes* „der Erwählungs- und Hoffnungstheologie des Alten Bundes zu und kennzeichnet sie Jesus als den wahren Erben der Verheißungen, den König Israels und der Welt. Damit wird aber nun der geistige Zusammenhang deutlich sichtbar, aus dem heraus unser Bericht zu verstehen ist: der Hoffnungsglaube Israels, der, wie gesagt, von den heidnischen Hoffnungen auf wunderbare Geburten kaum völlig unberührt geblieben ist, ihnen aber eine völlig neue Gestalt und einen gänzlich verwandelten Sinn gegeben hat.“²⁶

Ähnlich weist L. BOFF die eigenmächtigen menschlichen Gedanken zur Geburt Christi zurück und auf die Texte hin:

Die Theologie hat nicht über das Produkt unserer Wünsche nachzudenken, sondern über die Heilstatsachen, so wie die Evangelien sie uns überliefern. In der Tat spricht die Bibel von dem Paar Maria und Josef; aber sie erzählt auch, daß zu deren Überraschung Jesus empfangen worden sei, während Maria noch Jungfrau war. Wenn Josef der Vater Jesu gewesen wäre, dann hätte man ihm eine heilsgeschichtliche Bedeutung und eine Verehrung zuteil werden lassen, die zumindest denen Marias gleichgekommen wären.²⁷

Und zum Verhältnis von Mythos und Heiliger Schrift bemerkt er übereinstimmend mit J. RATZINGER:

Auf die Unterschiede zwischen den Mythen und den Erzählungen des Neuen Testaments kommt es an. Hier handelt es sich nicht wie in den Mythen, in denen es durchaus nicht zimperlich zugeht, um geschlechtliche Beziehungen. Der Heilige Geist wird nicht als Vater, sondern als zeugende Kraft (Lk 1,35) geschildert. Jesus entsteht aus der Schöpfungskraft Gottes und der freien Annahme Marias und nicht aus einem sexuellen Handeln.²⁸

Für beide Theologen ist die Empfängnis Jesu aus der Jungfrau Maria „Neuschöpfung“,²⁹ „Neubeginn der Welt“.³⁰ In gewissem Sinne berühren sich hier noch einmal Judentum und Islam. Im alttestamentlichen Kontext stellt die Jungfräulichkeit keinen Eigenwert dar, und die Unfruchtbarkeit macht eine Frau verachtenswert. Kinderlose Frauen werden auch in der Zeit Marias von ihrer Umgebung geringgeschätzt. Umgekehrt erblickt der Islam in Maria eine Frau, an der Gott Großes getan hat und die zudem schon deshalb ein Beispiel ist, weil sie auf so unbedingte Weise zu Gottes Willen Ja gesagt hat. Was *Talmud* und *Koran* zu Maria sagen, findet in den beiden zentralen Sätzen des Magnifikat, im Lobgesang der niedrigen Magd auf die Größe ihres Herrn, einzigartigen Ausdruck:

Auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut.

Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter.

Denn der Mächtige hat Großes an mir getan,
und sein Name ist heilig.

Soll das Salz des Evangeliums nicht schal werden, dann darf sich der Christ in einer Zeit, in der die Religionen miteinander in einen neuen Wettstreit eingetreten sind, der Welt Frieden, Heil und Wahrheit zu künden, von niemandem übertreffen lassen in dem Ernst, mit dem Menschen auf die Mächtigkeit Gottes setzen. Die Art, wie mit dem Glaubenssatz „*natus ex Maria virgine*“ in Theologie und Verkündigung, aber auch im Denken und Reden gläubiger Christen umgegangen wird, könnte dafür ein Prüfstein sein.

¹ Vgl. das entsprechende Verfahren in den Kontextkapiteln 2 zu den Teilen II-III von H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2¹⁹⁸⁸.

² Vgl. ebd. 326-328.

³ Wir zitieren den Text nach: *Der Talmud*. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von R. MAYER, (= Goldmann Klassiker 7571). München 5. A. 1980. 202. Zur Frage nach der Identität von Ben Stada, Be Pandera und Jesus von Nazareth vgl. die Hinweise in J. MAIER, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (Beiträge der Forschung 82) Darmstadt 1978 (Register).

⁴ Das einschlägige Material findet sich in J. MAIER, *Jesus* 251-267. Vgl. auch DERS., *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike* (Beiträge der Forschung 177) Darmstadt 1982.

⁵ Vgl. J. MAIER, *Jesus* 260-264.

⁶ Vgl. J. MAIER, *Jesus* 264-267.

⁷ Vgl. SCHALOM BEN-CHORIN, *Bruder Jesus*, München 2. A. 1969, 34; dort auch das folgende Zitat.

⁸ Vgl. P. LAPIDE, *Ist das nicht Josephs Sohn?*, Stuttgart/München 1976, 53, auch 63.

⁹ Vgl. P. LAPIDE, *Wurde Gott Jude?*, München 1987, 19-25.

¹⁰ Ebd. 26; dort auch das nächste Zitat.

¹¹ Vgl. C. SCHEDL, *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*. Neu übersetzt und erklärt, Wien u. a. 1978, 178.

¹² Ebd. 179f.

¹³ Vgl. Text und Kommentar in W. SCHNEEMELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I. Evangelien*, Tübingen 1987, 334-349.

¹⁴ Vgl. dazu C. SCHEDL 192; ausführlicher R. PARET, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart u. a. 2. A. 1977, 323.

¹⁵ Vgl. C. SCHEDL 149f.

¹⁶ Vgl. W. SCHNEEMELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen I* 368.

¹⁷ Vgl. zur Textexegese ebd. 190–199.

¹⁸ Vgl. zu dieser Sure C. SCHEDL 374–454.

¹⁹ Auf den knappen Text über Maria in der (mekkanischen) Sure 23 gehen wir nicht eigens ein. Der entscheidende Vers 50 lautet:

Und WIR machten Marjams Sohn und seine Mutter zum Wunderzeichen.

Wir gewährten ihnen Zuflucht auf einer Höhe, voll Erquickung und Quellen.

²⁰ Vgl. dazu C. SCHEDL 423.

²¹ Vgl. dazu die Hinweise bei C. SCHEDL 525–527, die freilich der Vertiefung bedürfen. Leider geht auch H. STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1962, auf die vom Koran gestellten Fragen zur Dreifaltigkeit nicht ein; vgl. 261–276.

²² Vgl. in jüngster Zeit vor allem E. DREWERMANN, *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens*, Freiburg u. a. 1986, 32–66.

²³ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 225.

²⁴ L. BOFF, *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Düsseldorf 1985, 146.

²⁵ J. RATZINGER, 224.

²⁶ Ebd. 227.

²⁷ L. BOFF 146f.

²⁸ Ebd. 147f.

²⁹ J. RATZINGER 225.

³⁰ L. BOFF 150–157.

EHE UND EHEABSCHLUSS IN DER TRADITION DER EWE*

von Kossi J. Tossou

1. Einführung

Zum Ethos der christlichen Ehe hat sich J. RATZINGER einmal in folgender Weise geäußert:

„Die Geschichte der katholischen Ehemoral erscheint uns heute als ein besonders tragisches und dunkles Kapitel in der Geschichte des christlichen Denkens, wiewohl man dabei vielleicht allzusehr von der konkreten Situation und vom geschichtlichen Hintergrund abstrahiert, in dem versucht werden mußte, den radikalen Anspruch des Glaubens, d. h. die bedingungslose Bundestreue Gottes in der unauflösbaren Bundestreue der Menschen, mithin die Einzigkeit des göttlichen Bundes (den konkreten Anspruch, nur einen Gott als Bundespartner anzuerkennen) in der Einzigkeit des menschlichen Bundes zur Darstellung zu bringen. Um gerecht zu sein, sollte man nicht vergessen, daß es letztlich darum ging, diesen Anspruch zu vollstrecken, d. h. als ‚Sakrament‘ zu verwirklichen. Ihn durchzusetzen, war im Grunde ein genauso paradoxes Beginnen, wie den Menschen von den vielen Göttern zu befreien, ihn von dem Vertrauen auf das Sichtbare zu lösen und zu einem Glaubenden zu machen, mit einem Wort: ihn in die ‚eschatologische‘ Existenz zu versetzen. Gleichzeitig ist freilich unbestreitbar, daß dieser formale Grundansatz des Glaubens mit Inhalten gefüllt wurde, die nicht aus dem Glauben kamen und hinter die daher zurückgegangen werden muß, wie sehr sie auch durch eine jahrhundertelange Tradition mit ihm identifiziert zu sein scheinen.“¹

Das Tragische, Dunkle und Paradoxe, das hier angesprochen wird, ist einmal das bekannte Erbe des augustinischen Konkupiszenz-Begriffs, nach dem die Geschlechtlichkeit als der eigentliche Ausdruck der Rebellion des Leibes gegen die Seele dargestellt wird. Diese Rebellion als Aufstand der Leidenschaft, des Untermenschlichen und Animalischen gegen die höheren Kräfte des Verstandes und des Willens ist ihrerseits die Auflösung des Zuordnungsverhältnisses von Seele und Gott. In diesem Zusammenhang steht auch die Ehe als Ort der Erfüllung von Geschlechtlichkeit unter Einschuß der „entschuldigenden Güter“ (*fides, proles, sacramentum*) letztendlich bloß unter dem Regime des vernunftmäßigen, guten Gebrauchs, den man von einem „malum“ an sich machen kann („*bene utitur malo*“).² Hinzu kommt, daß die Scholastik unter dem Einfluß des antiken Naturalismus die Sittlichkeit der Ehe und in der Ehe dem bloßen Walten der „Natur“ als das, was allen Lebewesen (*animalia*) eingegeben ist, unterworfen hat. „Natur“ – abstrakt als Gattungsbegriff – schreibt vor, daß nur das sittlich ist, was „natürlich“ ist, d. h. was „naturgemäß“ geschieht. Man könnte sogar über-

* Vortrag auf der Tagung des Internationalen Interdisziplinären Arbeitskreises von Dogmatikern, Fundamentaltheologen und Kanonisten in Ost-Berlin am 9. 4. 1988.

spitzt sagen – im Einklang mit dem erwähnten Naturbegriff –, daß sittlich das ist, was nach Art animalischen Verhaltens geschieht. Ist die Ehe einem solchen Begriff unterstellt, dann kann sie logischerweise nichts anderes sein als eine Funktion der Gattung zur Selbsterhaltung. Die geistig-humane Ebene verschwindet ganz. Paradoxe Weise stellt man aber fest, daß die Ehe praktisch, da sie sich ja aus dem naturalen Kriterium nicht ableiten läßt, einem „Legalismus“ unterworfen wird, „der in seiner Unlogik und Wirklichkeitswidrigkeit nur zerstörerisch wirken kann“.³ Es empfiehlt sich dringend, hier moraltheologisch Klarheit zu schaffen, sollte nicht diese seltsame Paradoxie Herrschaftsanspruch auf ewig behalten dürfen!

Die Absicht des folgenden Beitrags ist es, die Bedeutung der Ehe in der afrikanischen Tradition darzustellen und dabei die konkreten Probleme des Eheabschlusses und der gelebten Ehe anzusprechen. Dies geschieht hier am Beispiel der Eheauffassung, des gültigen Eheabschlusses und des Ehelebens bei den Ewe, einer Bevölkerungsgruppe, die überwiegend im südlichen Teil der drei angrenzenden Länder Ghana, Togo, Benin an der Westküste Afrikas beheimatet ist.

2. Zum Begriff der Ehe bei den Ewe

2.1 Die Ehe als personal-sozialer Bund

Folgt man etwa dem Ehebegriff im neuen CIC (Can. 1055), so ist die Ehe im wesentlichen eine Sache nur der beiden Gatten mit einer Folge für die Nachkommenschaft, die daraus entsteht. Es heißt in der Tat dort wörtlich:

„Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum.“

Gattenwohl und Nachkommenschaft stehen hier im Vordergrund als Sinnziele. Dabei drängt sich geradezu der Eindruck auf, die hier angesprochenen Gatten und ihre Nachkommenschaft seien die alleinigen, die von dem neuen Ehebund betroffen werden. Es ist keine Rede davon, daß die Gatten selber auch aus einer Ehegemeinschaft, aus einer Familie kommen, deren Wohl ebenfalls durch den neuen Bund und seine Ausfüllung berührt wird. Hier kündigt sich bereits ein erster Unterschied in der Eheauffassung der Ewe und des neuen Eherechts an.

2.2 Die Sozialstruktur der Ehe

Die Wirklichkeit Ehe hat selbstverständlich soziale, wirtschaftliche und religiöse Aspekte. Die Ehe stellt insofern für den Ewe die Mitte, den Konvergenzpunkt der konkreten Existenz einer Gemeinschaft dar, zu der nicht nur die Lebenden, sondern ebenso die verstorbenen Mitglieder und die noch nicht Geborenen gezählt werden. Sie wird daher in den drei Dimensionen der Zeit gesehen und ist etwas, was alle angeht. Es gibt keinen Zuschauer, sondern alle sind sozusagen nur Akteure. Sie erfüllt eine umfassende Integrationsfunktion der Gemeinschaft. Daher erfordert sie von allen

eine aktive Teilnahme. Wer diese aktive Teilnahme verweigert, gilt als Gesetzesbrecher und Verfluchter. Es ist einer, der die Gesellschaft nicht akzeptiert und folglich auch von der Gesellschaft ausgestoßen wird.

2.3 Die Bedeutung der sozialen Dimension für die Ehe in der Vorstellung der Ewe

Aus der Tatsache, daß die beiden Partner nicht bloß als Individuen, sondern vielmehr jeweils als Mitglied einer Familie, einer Gemeinschaft, eines Clans angesehen werden, ergibt sich eine Erweiterung des jeweiligen Beziehungsgefüges. Wer heiratet, heiratet daher nicht nur einen Mann oder eine Frau; man ist zugleich mit den vielfältigen personalen Beziehungen des Partners verheiratet. Ganz gleich, ob es sich dabei um Verwandtschaftsbeziehungen, um freundschaftliche oder gar berufliche Beziehungen handelt. Eine solche Erweiterung der Beziehungen bietet der künftigen Ehegemeinschaft eine solide Existenzbasis und einen Schutz gegen Vereinsamung. Erst diese soziale Dimension verleiht der Ehe Reichtum und Vitalität und bringt sie auf die richtige Laufbahn. So wie man in der Dorfgemeinschaft nicht nur der Sohn oder die Tochter seiner eigenen Eltern ist, sondern auch von vielen anderen Vätern und Müttern im Dorf, so stellt auch die Ehe einen sozialen Akt dar, der alle angeht und insofern auch in einem bestimmten Sinne die Existenz aller widerspiegeln soll. Das erklärt auch, warum es im afrikanischen Kontext viele Regeln und Gebote, ja sogar Tabus gibt, deren genaue Einhaltung beim Zustandekommen einer Eheschließung eine wichtige Rolle spielt. Obwohl viele junge Paare heute versuchen, diesen Regeln zu entgehen, indem sie vom Dorf in die Stadt flüchten und dort versuchen, eine Ehe zustandezubringen, setzt sich jedoch die Tradition immer wieder durch, denn der dem Afrikaner sozusagen auf den Leib geschriebene Gemeinschaftssinn läßt sich durch nichts ersetzen und schon gar nicht seine sanfte Rache dort nehmen, wo ihm im Namen einer falschen Modernität Schaden zugefügt wird. Denn selbst in der Stadt wird von jedem erwartet, daß er sich nicht nur als Individuum, sondern auch vor allem als Mitglied einer bestimmten Gemeinschaft verhält. Schon die Tatsache, daß in der Regel – um die Identität zu erfahren – einer nicht gefragt wird, wer er sei, sondern vielmehr, woher er komme, d. h. welcher Volksgruppe er angehöre, aus welchem Dorf, aus welcher Region des Landes er komme, spricht hier schon eine deutliche Sprache. Es versteht sich von daher schon, daß der sozialen Dimension eine um so größere Bedeutung zukommt, je wichtiger eine Entscheidung ist, von der auch Leben und Überleben, ja die Identität der Gemeinschaft selbst abhängt. Eine solche Entscheidung muß die Normen für das Leben der Gemeinschaft widerspiegeln. Und die Ehe ist eben eine dieser Entscheidungen, die nur dann einen solchen Namen verdienen, wenn sie sich in der Gemeinschaft bewährt. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier klar festgestellt, daß die Ehe nicht einem Diktat der Gemeinschaft unterliegt. Es wird aber darauf Wert gelegt, daß sie nicht als reine Privatsache angesehen wird, da von ihr als sozialer Grundeinheit das Wohl der großen Gemeinschaft abhängt. Die Grundregel hier heißt: Einhaltung der lebenswichtigen Interdependenz von privater Gesinnung und gesellschaftlichen Pflichten. Sie ist in

der Tatsache begründet, daß jedes Individuum bestimmte Bedürfnisse hat, die über seinen privaten Bereich und den Bereich einer Zweiergemeinschaft hinausgehen. Deshalb müssen auch die Schritte in Richtung auf die Ehe so angelegt werden, daß sie sowohl den inneren als auch den äußeren Bedürfnissen der Ehe genügen. Sie müssen deutlich machen, daß die beiden Partner zwar die Subjekte ihres Ehelebens sind, sie müssen aber auch darauf achten, daß der Grundorientierung ihrer Gemeinschaft Rechnung getragen wird. Diese Grundorientierung kündigt sich bereits in der langwierigen Prozedur an, die der eigentlichen Eheschließung vorausgeht.

3. Heiratsgebräuche

3.1 Die Frau und der Mann des Jenseits

In der Anschauung der Ewe zur Ehe begegnet uns auch die Vorstellung vom Paar des Jenseits, die mit der Vorstellung vom präexistenten Menschen eng zusammenhängt. In der Tradition der Ewe herrscht eine Überlieferung vor, nach der jeder Mensch vor seiner Geburt im Diesseits ein früheres Leben im Jenseits gelebt hat. Der Ort dieses Lebens ist *Bome* oder *Dzoſe* ‚Entstehungsplatz‘. Dieser Platz wird nicht auf der Erde, sondern im Himmel gedacht, bei Gott, der die Menschen geschaffen hat. An diesem Platz im Jenseits ist es ähnlich wie im Diesseits. Alles, was es im Diesseits gibt (Tiere, Pflanzen, einschließlich Nahrungsmittel), stammt von dort her und ist seiner Natur nach nicht körperlich, sondern in der derselben geistigen Form vorhanden, in der auch der Mensch dort lebt. Auch Gott, *Mauu*, lebt dort als König; außer ihm die „Geistermutter“, *ηolimeno*, und die „Geistertante“, *ηolimetasi*, eine mächtige Gestalt, der jedermann Respekt und Gehorsam zollen muß; es folgen der „Geistervater“, die „Geistergroßmutter“ und der „Geistergroßvater“ sowie der „Geisteronkel“. In dieser jenseitigen, unsichtbaren Welt, in der der Mensch mit anderen Menschen bereits in gesonderten Familien lebt, wird er nicht „Mensch“, *ame*, genannt, sondern *ηolimevi* „Geisterkind“.

Als ein solches ist jeder Mann und jede Frau bereits mit einer Frau bzw. einem Mann des Jenseits verheiratet, bevor er im Diesseits geboren wird. Es werden aber keine Kinder gezeugt. Die Frau des Jenseits, *Dzɔgbemesi*, ist die Frau, mit der ein Mann am Entstehungsplatz der Menschen in der unsichtbaren Welt verheiratet war. Die Frau des Jenseits kommt von Gott und nimmt im Diesseits eine Schutzfunktion wahr. Das Mädchen, das ein Mann im Diesseits zuerst heiratet, hat die Frau aus dem Jenseits als ständige Begleiterin um sich. Dieselbe kommt mit jedem Mädchen in diese Welt und ist die eigentliche „Hausmutter“, *aſeno*. Die diesseitige Ehefrau hat ihr zu dienen.

Parallel zu der Begleiterin aus dem Jenseits kommt mit jedem Mann auch sein geistiger, unsichtbarer Begleiter, *Dzɔgbemetsui*, in diese Welt. Sind dieser Begleiter und die Begleiterin als Mann und Frau im Jenseits friedlich beisammen gewesen, so wird auch die Ehe ihrer diesseitigen Schützlinge eine friedliche sein und reichen Kindersegen bekommen. Anderenfalls wird über

den schuldigen Teil Krankheit oder gar im Extremfall Unfruchtbarkeit als die strengste Strafe verhängt.

Formal gesehen ist diese Vorstellung insofern lehrreich, als sie die Denkform der Ewe, ihr spezifisches Seinsverständnis deutlich macht. Das Unsichtbare ist das Leitbild des Sichtbaren. Das geistige Leben im Jenseits ist die ursprüngliche Form des geistig-körperlichen Lebens im Diesseits. In diesem Sinne begegnet uns hier ein Ontologisches, das in den kategorialen Verhaltensweisen der Menschen wirksam bleibt, wenn auch mit der Differenz auf ein Seinsverständnis hin versehen, das die wirkliche Subjektivität im Horizont des freien Selbstverhältnisses des Menschen sichtbar macht. Es wird ja nicht behauptet, daß alles Diesseitige nur eine Kopie des postulierten Jenseitigen sei. Es wird vielmehr angenommen, daß die Seinsordnung der sichtbaren Welt in irgendeiner Verbindung steht mit einer unsichtbaren Seinsordnung, in der jene gegründet ist und von woher sie auf dem Weg zu sich selbst ist. Eine sozusagen transzendente Dimension des Seins, so wie es auf dem Weg zu sich selbst Gestalt annimmt und sich aktualisiert. Diese Grundhaltung der Ewe ist in ihrer tiefen Bedeutung Ausdruck einer Grundentscheidung für das Leben als höchstes Gut, für begründete Hoffnung und gegen die Schwebel des Zufalls.

3.2 Liebe und Brautwerbung

Eine vorschnelle, wirklichkeitsfremde Interpretation der afrikanischen Traditionen in manchen kurzschlüssigen ethnologischen Studien hat größtenteils die europäische Öffentlichkeit daran gewöhnt, die Wirklichkeit der Ehe in Afrika auf das alleinige Problem der sogenannten Vielehe zu beschränken, sie in einem falschen Licht zu sehen und anzunehmen, daß Ehen in Afrika kaum aus Liebe zustandekommen, sondern mehr oder weniger einer sportlichen Betätigung gleichkämen, ja Ausdruck von sexueller Freizügigkeit und Zügellosigkeit seien oder Ausnutzung des anderen Geschlechts von seiten des Mannes zur eigenen Selbstdarstellung. Die mit einem Zerrbild behafteten Berichterstatter über afrikanische Realitäten haben außerdem dazu beigetragen, die Meinung zu verbreiten, die Afrikaner kennen und könnten sich nur eine Pflichtehe vorstellen. Demgegenüber muß aber das Gegenteil betont werden. Was die Ehe und die Eheschließung angeht, so schreibt z. B. die Tradition der Ewe eine Vielzahl von Schritten vor, die die Wichtigkeit der Ehe als bewußte Entscheidung in jeder Hinsicht unterstreichen sollen. Darüber möchten die folgenden Ausführungen einen kurzen Überblick geben. Als erstes soll die sogenannte „Kinderehe“ angesprochen werden, über die manches Mißverständnis herrscht.

3.2.1 Das eheliche Werben um ein Kind bzw. junges Mädchen

Es handelt sich hier um eine frühere Form von Brautwerbung, die heute bei den Ewe völlig verschwunden ist. Diese frühere Tradition, wobei es sich keineswegs um ein absolut verbindliches Eheversprechen handelte, hängt mit der Tatsache zusammen, daß die Ewe die Ehe für eine wichtige Sache halten, daß es ebenso für sehr wichtig gehalten wird, daß sie nur unter den

bestmöglichen Bedingungen zustandekommt. Zu diesen Bedingungen gehört es auch, daß weder in der Familie des jungen Mannes noch in der Familie der zukünftigen Braut irgendwelche Verhaltensweisen oder Vorgänge festzustellen sind, die nach den Sitten und sozialen Normen der betreffenden Gemeinschaft als Verstoß oder verbrecherisches Vorkommnis angesehen werden. Hinzu kommt die große Bedeutung, welche der Tüchtigkeit und Verlässlichkeit der Partner zugemessen wird. Man will sicher gehen, daß die zukünftige Ehe auf eine solide Basis gestellt wird und die spätere Nachkommenschaft eine sichere Stellung in Familie und Gesellschaft hat. Wenn in diesem Sinne bei den Eltern eines Jungen bzw. eines Mädchens ein Ehwunsch ausgesprochen wird, weil man davon ausgehen kann, daß der Junge bzw. das Mädchen eine gute Erziehung bekommen wird als Garantie für eine gute Ehe, so hat ein solcher Wunsch oder entsprechendes Versprechen keinerlei rechtliche Wirkung, sollte derartiger Wunsch und Versprechen auch mit Geschenken und sonstigen Leistungen in der Nachfolgezeit besonderer Nachdruck verliehen worden sein. Weder der Junge noch das Mädchen sind verpflichtet, später einander zu heiraten. Damit aus dem Wunsch der Eltern eine Ehe wird, bedarf es des erklärten Ehwillens und der gegenseitigen Liebe der beiden jungen Leute, wenn sie das Heiratsalter erreicht haben. Der Wunsch, der an ihrer Stelle ausgesprochen wurde, hat nur eine Vorsorgefunktion und keine Verbindlichkeit. Nur wenn die beiden jungen Leute im Heiratsalter ihren gegenseitigen Ehwillen auch tatsächlich und frei bekunden, werden auch jene von der Tradition vorgeschriebenen Schritte in Richtung auf die Eheschließung eingeleitet. Näheres hierzu machen die normale Brautwerbung und die Weise des anschließenden Eintritts in die Ehe besonders deutlich.

3.2.2 Die öffentliche Bekanntmachung der Heiratsfähigkeit eines Mädchens

Ist ein Mädchen ins Heiratsalter gekommen, so erkundigen sich seine Eltern bei ihm nach seiner Jungfräulichkeit. Wird die Frage positiv beantwortet, so wird die gute Nachricht an die Verwandtschaft weitergegeben. Es wird dann ein Feiertag festgelegt. An diesem Tag wird das Mädchen von den Angehörigen geschmückt und geht anschließend in Begleitung von Altersgenossinnen durch die ganze Ortschaft, um die Leute zu grüßen, und bekommt kleine Geschenke. Es wird dann gesungen und gefeiert. Dieser Brauch des Schmückens und der öffentlichen Bekanntmachung der Heiratsfähigkeit des Mädchens macht klar, daß nun um es geworben werden darf.

Ist das Mädchen mit dem Erreichen des Heiratsalters aber nicht mehr jungfräulich, so erfolgt kein Schmücken, keine Feier. Es steht aber einer Heirat freilich nichts im Wege. Der Wegfall der von der Tradition vorgeschriebenen Schmückungsfeier ist jedoch Anlaß zur Verspottung und zu Beschimpfungen. Eine natürlich peinlich und beschämende Situation für die Eltern. Um diese Peinlichkeit sowohl der betroffenen jungen Frau als auch ihren Eltern zu ersparen, ist die Sitte des Schmückens heute vollends ausgestorben.

3.2.3 Die eigentliche Brautwerbung⁴

Finden ein junger Mann und ein junges Mädchen Gefallen aneinander, so wird von seiten der beiden Familien in getrennten und geheimen Verfahren eine Informationssammlung über die beiden jungen Leute gestartet. Man erkundigt sich nach der jeweiligen Familie, wenn bislang keine genaue Kenntnis vorhanden ist, nach ihrer Geschichte und vor allem nach den Charaktereigenschaften der beiden jungen Menschen. Gehorsam, Fleiß, Tüchtigkeit, Zuverlässigkeit, Pflichtbewußtsein u. ä. haben hier einen hohen Wert. Wenn der Informationsgehalt positiv ausfällt, dann gehen die Mutter des jungen Mannes, deren Bruder oder ein anderes, in Ehren stehendes Mitglied ihrer Familie zu der Mutter des jungen Mädchens und deren Familienangehörigen und richten an sie die Anfrage und Bitte um die Hand der jungen Frau. Die Angefragten erbitten sich daraufhin eine gewisse Bedenkzeit. Diese wird in der Regel dazu genutzt, um die oben angesprochenen Informationen über den jungen Mann und seine Familie zu sammeln, wenn es sich um eine unbekannte Familie handelt; oder wenn bislang nur eine flüchtige Bekanntschaft vorhanden ist, so wird versucht, zusätzliche Informationen zu bekommen, da man die Ehe für eine viel zu ernste Angelegenheit hält, als daß man durch einen voreiligen Entschluß ihre Grundlagen gefährden dürfte und möchte.

Erst wenn die Sondierung gezeigt hat, daß einer möglichen Ehe nichts im Wege steht, wird das junge Mädchen von seiner Mutter über die bei ihr vor einiger Zeit eingegangene Anfrage informiert und um eine Antwort gebeten. Sagt es ja, dann wird seine Antwort der anderen Seite übermittelt, welche nun dazu aufgefordert wird, den gleichen Schritt auch beim Vater des Mädchens zu tun. Wenn der Vater auch seine Zustimmung gibt, dann darf die Familie des jungen Mannes nun offiziell um das Mädchen werben.

Dies geschieht, indem den Eltern des Mädchens sowie diesem selbst die nach der Tradition vorgeschriebenen Geschenke gebracht werden. Sie bestehen in der Regel aus Stoff, Getränken, landwirtschaftlichen Produkten und etwas Geld. Ein Teil dieser Geschenke ist auch für die Familienangehörigen des Schwiegervaters und der Schwiegermutter bestimmt. Von da an gibt der junge Mann seiner künftigen Braut auch Nahrungsmittel. Hinzu kommen auch Hilfeleistungen auf dem Acker des zukünftigen Schwiegervaters. Das gleiche gilt auch der Schwiegermutter gegenüber, wenn sie, wie dies bei den Ewe üblich ist, einen eigenen Acker besitzt. Die beiden jungen Menschen dürfen jetzt auch einen intensiven Kontakt miteinander pflegen. Sie gelten von nun an als Verlobte.

Wenn der junge Mann sich als tüchtig und verläßlich und insgesamt als reif genug für den wichtigen Schritt der Ehe erwiesen hat und wenn der Umgang der beiden jungen Menschen miteinander die erhoffte Harmonie gebracht hat, so daß die Basis für ein künftiges gemeinsames Leben gewährt zu sein scheint, dann folgt auch der nächste und in der Regel letzte Schritt, wobei die eigentlichen Ehegeschenke fällig werden. Der junge Mann bekommt nun von den zukünftigen Schwiegereltern die Erlaubnis, ihre Tochter als seine Frau heimzuführen.

3.3 Heimführung der Braut

An einem von beiden Seiten vereinbarten Tag wird die Braut in das Haus des Bräutigams geführt. Der eigentlichen Heimführung, die in der Regel in den Abendstunden stattfindet, geht eine vom Bräutigam organisierte Feier voraus, an der die Eltern der Braut und diese selbst aber nicht teilnehmen. Der ihnen zustehende Anteil des Festmahls wird ihnen in die Wohnung gebracht. Wenn die Stunde der Heimführung gekommen ist, schickt der Bräutigam einen Vertrauensmann zu seinen Schwiegereltern, mit dem Auftrag, ihm die Braut zu bringen. Dem Beauftragten wird aber nicht sofort erlaubt, die Braut mitzunehmen, sondern man hört sich seine Bitte zweimal an und läßt ihn jedesmal ohne die Braut zu dem Bräutigam zurückkehren. Erst beim dritten Mal wird der Bitte stattgegeben. In dem Augenblick, in dem die Braut in der Begleitung des Vertrauensmannes das Haus des Bräutigams betritt, werden zwei Flintenschüsse abgefeuert. Das ist die Bekanntmachung für das ganze Dorf, daß jemand geheiratet hat. Von diesem Tag an gelten die beiden jungen Menschen als Mann und Frau.

Eine andere Variante der Heimführung sieht vor, daß die Braut im Hause des Bräutigams eine letzte Initiation für das Eheleben erhält. Sie dauerte früher gut vier bis sieben Monate. Heute dauert sie, wo es noch Brauch ist, nur noch einen Monat, in manchen Fällen sogar nur noch drei symbolische Tage. Man betrachtet diesen Brauch als eine richtige Eheschule. In dieser Zeit braucht die Braut außer Flechtarbeit und Spinnen keine weitere Arbeit zu verrichten. Man stellt ihr andere Frauen und Kinder zur Verfügung, die für sie sorgen und alles erledigen. Sie wird jeden Tag nach einem ausgedehnten Ritual reichlich geschmückt; sie wird assistiert von eheerfahrenen Frauen, deren Führung im Eheleben als tugendhaft und vorbildlich gilt. Sie erteilen der jungen Frau Ratschläge und Auskünfte über das, was den Ehealltag ausmacht. Es geht hier um einen richtigen Eheunterricht, der nicht nur die Arbeiten der Frau im Hause oder den freundschaftlichen Umgang der Ehepartner miteinander, sondern auch eine Art sexueller Erziehung für die Ehefrau umfaßt. Hinzu kommen auch praktische Hinweise, wie man etwa Gäste empfängt, wie man das Verhältnis zur Schwiegerfamilie pflegt u. ä.

An dieser Stelle sei noch einmal darauf hingewiesen, daß viele von diesen Bräuchen heute nicht mehr praktiziert werden. Dieser Wegfall hat aber in mancher Hinsicht negative Auswirkungen, etwa die zerrütteten Beziehungen, die vor allem in den Städten immer häufiger werden.

4. Das Eheleben

4.1 Das Verhältnis zwischen Mann und Frau

Das Verhältnis zwischen Mann und Frau in der Tradition der Ewe ist weitgehend durch eine genaue Arbeitsteilung bestimmt, die es ihnen erlaubt, unnötige Streitigkeiten um Kompetenzen zu vermeiden. Die häusliche Arbeit ist die Sache der Frau, während der größte Teil der Feldarbeit vom Mann

verrichtet wird. Die Arbeit der Frau ist weder weniger schwierig noch minderen Wertes. Sie ist einfach anderer Art, in der sie ihre Kompetenz und ihr meisterhaftes Können einbringt und behauptet. Jeder genießt in seinem Bereich weitgehende Rechte. Ein besonderer Tätigkeitsbereich der Frau ist der Handel. Das hier verdiente Geld ist ihr eigenes und kann nur freiwillig von ihr selbst der Familie zur Verfügung gestellt werden. Der Mann ist im Gegenteil dazu verpflichtet, für den Unterhalt der Familie zu sorgen. Der Unabhängigkeit der Frau von ihrem Mann ist auch der Brauch dienlich, nach dem die Frau auf dem Acker ihres Mannes ein bestimmtes Stück zugewiesen bekommt, das sie bebaut und dessen Ertrag ihr exklusives Eigentum bleibt. In der traditionellen Familienordnung wird daher auch Wert darauf gelegt, daß die Ehefrau eine selbstbewußte, tüchtige Frau ist, die nicht nur aus der Tasche ihres Mannes lebt, wenn es um ganz private Sachen geht, wie etwa Schmuck und Kleidung.

Schlimme Folgen für das Zusammenleben hat die Nichteinhaltung solcher Regeln. Zank und ehelicher Zwist haben häufig hier ihre Ursache, aber auch in den Unaufmerksamkeiten des einen Partners gegen den anderen. Eine friedliche Ehe wird da gelebt, wo die Frau den Mann und der Mann die Frau ehrt. Das zeigt sich z. B. darin, daß die Eheleute sanft und freundschaftlich miteinander reden, einander keine zornige Antwort geben, sondern die Fragen ruhig und genau beantworten und im Hause alles in Ordnung halten.

Wie wichtig die Harmonie im Eheleben ist und welche Vorstellung sich die Ewe davon machen, mag man an den Ermahnungen vergegenwärtigen, die der Braut und dem Bräutigam erteilt werden. Eine Mutter ermahnt ihre Tochter etwa so:

Ich überlasse Dich heute Deinem Mann. Wohne bei ihm und fange keinen Streit mit ihm an. Wenn er einmal böse ist, so rede nicht viel. Laß Dich nicht mit anderen Männern ein, denn das ist Dein Tod, Du wirst sonst eine Hure und verdirbst Dich selber. Wenn Dich jemand beschimpft, so gehe ruhig an ihm vorüber. Wenn zwei oder drei schwatzen, so mische Dich nicht ein. Ich will nichts über Dich hören. Wenn Dich jemand etwas fragt, dann sage ihm immer die Wahrheit; denn einem Lügner glaubt man nicht. Laufe nicht müßig in der Stadt herum, sei fleißig. Wenn Du zu jemandem kommst, so sieh nur mit den Augen, aber nicht mit den Händen.

Ähnliche Mahnungen werden auch dem Bräutigam erteilt. Mit diesen und ähnlichen Ermahnungen, in denen nicht eine Theorie des Ehelebens entworfen wird, sondern praktische Hinweise gegeben werden, wird exemplarisch auf das hingedeutet, was beachtet werden muß, wenn eine Ehe Bestand haben will, und zwar nach dem Vorbild jener angenommenen jenseitigen ehelichen Gemeinschaft, worin die wirkliche Ehe im Diesseits gegründet ist und womit deutlich gemacht wird, daß die Ehe mehr ist als eine bloße rechtliche Ordnung.

4.2 Zur Einheit der Ehe

Die ursprünglichste Form der Ehe bei den Ewe ist die Einehe. Diese wird mit der schon erwähnten Vorstellung von der präexistenten Daseinsweise

der Menschen verknüpft, in der jeder Mann nur mit einer einzigen Frau zusammenlebt. Diese Vorstellung wird immer wieder hervorgehoben, um ihre große Bedeutung für den Hausfrieden im Diesseits zu unterstreichen. Als Vorbild dieser Einehe gilt auch das Verhältnis des Himmels zur Erde. Dieses Verhältnis gilt in der Anschauung der Ewe als eine eheliche Beziehung. Es gibt nur einen Himmel und nur eine Erde. Im Zusammenhang mit der präexistenten Daseinsweise wird angenommen, daß es in einer polygamen Ehe eine Entsprechung gibt zwischen der zuerst geheirateten Frau und der Ehefrau aus dem Jenseits. Nur die erste Frau ist die rechtmäßige, dem Mann von Gott und der Geistermutter gegebene Ehegattin, mit der allein der Mann in Friede und Eintracht leben kann.

Dieser Vorstellung und Überzeugung steht aber die Tatsache gegenüber, daß vor allem Häuptlinge und viele andere Männer mit mehr als einer Frau leben. Aufgrund der eben erwähnten rechtmäßigen Stellung der ersten Frau, die für die sogenannte polygame Ehe bestimmend ist, spricht man in letzter Zeit in Afrika lieber von Polygynie als von Polygamie,⁵ um die Mißverständnisse auszuräumen, welche zu unrichtigen Ausdrucksformen geführt haben, wie etwa dem häßlichen Ausdruck von „Vielweiberei“. Denn rechtlich gesehen, handelt es sich nicht um viele Ehen, sondern um *eine* einzige rechtmäßige Ehegemeinschaft mit mehr als einer Frau. Der Ehemann gründet in der Tat mit jeder weiteren Frau nicht eine neue Familie, so daß nicht mehrere Familien bzw. Ehegemeinschaften gleichzeitig nebeneinander bestehen. Die Kinder, die aus einer solchen Familie stammen, werden auch nicht als Kinder verschiedener Familien, sondern als Kinder einer einzigen rechtmäßigen Familie angesehen. Bevor ich einige Gründe für die Polygynie anführe, sei darauf hingewiesen, daß man in der traditionellen Gesellschaft eine solche Ehegemeinschaft nicht ohne weiteres gutheißt wird. Diese Haltung wird bestätigt durch die vernichtenden Urteile über die wirtschaftlichen Schwierigkeiten und den Unfrieden in einer solchen Hausgemeinschaft. Die traditionelle Gesellschaft erkennt an, daß ein Mann mehrere Frauen haben kann, aber nicht muß. Obgleich die Polygynie nicht als eine Schande angesehen wird, hält man es im allgemeinen für besser, wenn es nicht dazu kommt, falls keine zwingenden Gründe dafür sprechen.

4.3 Einige Gründe für die Polygynie

Seit den Anfängen der „Missionierung“ Schwarzafrikas ist die Ehe zu einem Hauptproblem für die Kirche erklärt worden. Daß die traditionelle afrikanische Ehe, vor allem in der Form der Polygynie, ein besonderer Kontroverspunkt ist, beruht zum Teil auf mangelnder Einsicht von seiten der christlichen Kirchen. Die Gründe, die in Afrika zur Polygynie führen, sind zahlreich und vielfältig. Die nachfolgenden Ausführungen erheben daher keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie sollen aber exemplarisch einen Einblick in die Problematik vermitteln.

1. Metaphysisch-sozialphilosophische Gründe

Für die Ewe-Gesellschaft wie für andere afrikanische Gesellschaften ist das *Leben* das höchste Gut. Es ist ein Geschenk Gottes, das die Vorfahren, die heiligen Ahnen, in seinem Auftrag an die Nachkommenschaft weitergegeben haben. Es ist das allererste Einheits- und Einigungsprinzip zwischen allen Generationen. Es ist auf religiöser Basis aufgebaut, daher werden auch die bestimmenden Wendepunkte (Geburt, Pubertät, Heirat, Tod) durch religiöse Übergangs- und Initiationsriten markiert. Es gehört zu den vorrangigen Aufgaben und Pflichten eines jeden, daß er die göttliche Gabe des Lebens weitergibt und auf diese Weise dazu beiträgt, die Wirksamkeit des Lebens zu intensivieren. Leben wird nur durch Leben erhalten und intensiviert. Die Weitergabe des Lebens ist eine heilige Pflicht in bezug auf die lebensfördernde und -erhaltende *memoria* der Ahnen. Je mehr Leben gezeugt wird, um so größer ist die Intensität. Ist aber einer der Ansicht, daß die größere Lebensintensität, welche der Wunsch aller ist, nicht durch die Ehe mit einer einzigen Frau gewährleistet ist, so ist das ein Grund für Polygynie. Hinzu kommt, daß die *Großfamilie* in Afrika nicht nur ein gesellschaftlicher Wert, sondern ein Wert an sich ist. Der Afrikaner denkt nicht und sagt nicht: „Ich bin“, sondern: „Weil wir sind, bin ich.“ Daher ergibt sich die Verpflichtung, zum begründenden „Wir“ der Großfamilie, der Sippe, des Clans und des Stammes beizutragen.⁶ Wer keine Kinder zeugt, unterbricht schuldhaft den Lebensfluß. Hierin begründet sich zum Teil der Wunsch und das Verlangen nach einer möglichst großen Kinderzahl, die ein sichtbares Lebenszeichen darstellt. Außerdem erfüllt man sich durch eine große Nachkommenschaft den Wunsch nach Wiedererlangung einer verlorenen ursprünglichen Unsterblichkeit. Auch der Kindersegen ist daher ein Wert an sich, so daß eine Polygynie in den Augen des Afrikaners als gerechtfertigt erscheint. Wer viele Kinder gezeugt hat, dessen Name bleibt von Generation zu Generation erhalten. Dagegen ist derjenige, der stirbt, ohne verheiratet gewesen zu sein und ohne Kinder gezeugt zu haben, vom Lebensfluß der Menschheit abgeschnitten. Mehr noch als ein Außenseiter gilt er als Verfluchter.

Es liegt von daher auf der Hand, daß auch *Kinderlosigkeit und Unfruchtbarkeit* einen wichtigen Anlaß zur Polygynie bieten, nicht so sehr deswegen, weil sie – oberflächlich betrachtet – als soziale Schande gelten, sondern vielmehr aus den oben genannten metaphysischen Gründen. Auch der Druck von seiten der Gesellschaft oder der Verwandten auf das kinderlose Paar, insbesondere auf den zeugungsfähigen Teil, für Nachkommenschaft zu sorgen, ist nicht nur im Äußeren begründet, sondern eher darin, daß durch die Kinderlosigkeit Fluch und Unheil den beiden Familien widerfahren würden, und zwar über Generationen. Die Polygynie bietet sich daher als ein wirksamer Weg an, um eine solche schlimme Folge abzuwehren, so wie sie auch eine Möglichkeit bietet, die Folgen einer hohen Kindersterblichkeit aufzuheben.

Es ist wichtig, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß in der traditionellen Gesellschaft bei diesen und anderen Gründen der Polygynie die Frau sich nicht als Mittel zum Zweck mißbraucht fühlt, sondern es ist auch ihr

innerster Wunsch, in einer Ehegemeinschaft ihren Beitrag zur Weitergabe des Lebens im umfassenden Sinn zu leisten. So läßt sich verstehen, daß die Initiative zur Einbeziehung einer weiteren Frau in die Ehegemeinschaft nicht nur vom Ehemann, sondern auch von der ersten Frau kommen kann.

2. Wirtschaftliche Gründe

Sind Kinderzeugung und Kinderschar ein Zeichen von Segen und menschlichem Reichtum, so läßt sich ihre praktische Notwendigkeit und Angemessenheit im traditionellen afrikanischen Wirtschaftsleben nicht übersehen. In einer nur mit einfachen Mitteln ausgestatteten Agrargesellschaft wie der der Ewe verlangen die vielfältigen Anforderungen der Feldarbeit viele helfende Hände. Je mehr Helfer zur Verfügung stehen, für die man keinen Lohn in irgendeiner Form (sei es in Geld oder Naturalien) zu zahlen braucht, um so besser sieht es für die Familie aus. Viele Frauen und mehrere Kinder bringen hier Vorteile, die nicht zu unterschätzen sind. Die Familie ist nicht nur eine tragende Säule der Gesellschaft im sozialphilosophischen Sinne, sie stellt auch eine wirtschaftliche Einheit dar.

Hinzu kommt, daß in den afrikanischen Gesellschaften, die weitgehend keine gesetzliche Sozialversicherung kennen, die Kinder die einzige Lebenssicherheit für die Eltern darstellen, wenn diese alt sind und für sich selbst nicht mehr sorgen können. Auch hier kann die Vorstellung, je mehr Kinder desto mehr Lebenssicherheit im Alter, zur Polygynie führen.

Sollte etwas an den klischeehaften und von manchen Ethnologen bevorzugten Begründungen dran sein, wonach die Ehe eines Mannes mit mehreren Frauen eine Prestigesache sei oder ein Mittel, um von anderen Respekt abzuverlangen und den eigenen Reichtum zur Schau zu stellen, so müssen diese Gründe nicht nur oberflächlich gesehen werden, sondern vielmehr in dem erwähnten Sinn. Eine polygyne Familie kann mit Recht darauf stolz sein, daß sie mit Kindern gesegnet ist, daß die Eltern, wenn sie alt sind, der Großfamilie nicht einfach zur Last fallen und sie sich vor allem aber darüber freuen und damit rühmen dürfen, daß sie, was die Erhaltung und Förderung des Lebens angeht, der Stammesgemeinschaft und der Gesellschaft insgesamt nichts schuldig geblieben sind, sondern vielmehr aus dem diesseitigen Leben in Frieden ausscheiden werden. Das vor allem verschafft ihnen Respekt und läßt sie als reich gelten, d. h. reich an Segen.

3. Der Wunsch nach männlichen Stammhaltern

Auch wenn rechtlich gesehen die verheiratete Frau weiterhin zur Ursprungsfamilie gehört und daher auch ihre Eltern beerben kann, so gilt bei den Ewe der männliche Nachkomme als der eigentliche Stammhalter. Werden in einer Ehe nur Mädchen geboren, so kann auch das zur Polygynie führen.

4. Persönliche und individuelle Gründe

Im Zusammenhang mit der Brautwahl und -werbung wurde bereits auf die große Bedeutung bestimmter Tugenden, Fähigkeiten und Qualitäten der

beiden Partner hingewiesen. Sollte die erste Frau kränzlich geworden sein und insofern in ihrer Leistungsfähigkeit zu Hause und bei der Feldarbeit eingeschränkt sein, so kann das zur polygynen Ehebeziehung führen. Das gleiche ergibt sich auch im Falle der Streitsucht, Faulheit und Diebesgelüste der ersten Frau. Die Ehegemeinschaft gilt als sehr gefährdet und muß daher durch die Einbeziehung einer weiteren Frau gerettet werden.

Ganz gleich wie man als fremder Beobachter oder auch als Christ zu den dargelegten Gründen stehen mag, es handelt sich für den Afrikaner nicht um oberflächliche Gründe, sondern um solche, die respektiert und ernstgenommen werden müssen.

4.4 Auflösung von bestehenden Ehen

Sowohl die Monogamie als auch die traditionelle Form der Polygynie gelten bei den Ewe als dauerhafte und unauflösbare Beziehungen. Die Gründe lassen sich leicht aus dem bisher Gesagten entnehmen. Die langwierige Prozedur der Eheverhandlungen, die Tatsache, daß die Ehe nicht nur die Sache zweier Partner, sondern ein Bündnis zwischen zwei Familien, Sippen oder Stammesgemeinschaften ist, wobei das Wohlergehen der beiden Partner und ihrer Nachkommenschaft quasi eine mystische Einheit mit den sozialen und wirtschaftlichen Anforderungen eingeht, die religiösen und philosophischen Aspekte der Ehe, all das macht deutlich, daß es bei der Gründung einer solchen Lebensgemeinschaft nicht um eine vorübergehende Beziehung gehen kann. Für eine solche erwies sich freilich der große Aufwand vor der Eheschließung und im späteren Eheleben als unverhältnismäßig. Auch eine kinderlose Ehe gilt bei den Ewe nicht automatisch als auflöslich. Sie führt eher zur Hinzunahme einer zweiten Frau. Falls die erste Frau sich mit diesem Schritt nicht einverstanden erklärt, verläßt sie in der Regel die eheliche Wohnung. Sie trennt sich von ihrem Mann. Die Ehe wird aber nicht formell geschieden.

Damit sind wir bei einem weiteren Fragenkomplex zum Thema der traditionellen afrikanischen Ehe. In der Regel ist die Scheidung bei den Ewe nur ein letztes Mittel, dessen Anwendung nur dann erlaubt ist, wenn alle Versuche zur Versöhnung fehlgeschlagen sind. Bevor eine Ehe für gescheitert erklärt wird, insbesondere wenn daraus Kinder hervorgegangen sind, wird nichts unterlassen, was eine Aussöhnung herbeiführen könnte. Hat ein Ehegatte einmal gegen den anderen sich etwas zu Schulden kommen lassen, so versuchen zuerst die beiden Partner, die Situation abzuklären. Das Einschreiten von Zeugen und der Großfamilie erfolgt nur als eine zweite und dritte Etappe. Es wird hier ein Weg eingeschlagen, welcher der Gemeinderegel der brüderlichen Zurechtweisung ähnelt, wie sie in Mt 18,15–18 beschrieben wird. Ein unmittelbares Einschreiten der Großfamilie gibt es nur, wenn es sich um ein schweres Vergehen handelt, etwa Ehebruch oder Inzest. Während letzter zu einer dauerhaften Trennung oder zur Scheidung führt, wird im Fall des Ehebruchs und anderer Störungen, die nicht auf ehewidrige Gründe zurückzuführen sind, eine Trennung auf Zeit angestrebt. In dieser Zeit arbeitet man ohne Unterlaß an den Aussöhnungsversuchen, welche auch

die Bestrafung des schuldigen Teils einschließen. Nur wenn die Schlichtungsversuche keinen Erfolg bringen, wird eine Wiederaufnahme der Lebensgemeinschaft für sinnlos erklärt. Die Ehe gilt dann als geschieden. Als geschieden gilt auch eine Ehe, wenn in der Zeit der Trennung einer der beiden Ehegatten eine neue Partnerschaft eingegangen ist.

Die Ewe-Tradition kennt außerdem andere Verhaltensweisen, die eine Trennung hervorrufen können. Das sind etwa eine schlimme Krankheit (z. B. früher Pocken), fortgesetzte Faulheit eines Partners, nachträgliche Impotenz, Pfandhaft des Mannes, Kleptomanie, fortgesetzte eheliche Untreue. Eine zeitliche Trennung kann dann in eine dauerhafte Trennung oder gar Scheidung umgewandelt werden, wenn beide Partner und die jeweiligen Familien darüber eine Übereinkunft erzielen, daß eine Wiederaufnahme der Lebensgemeinschaft nicht mehr möglich ist. Die hier erwähnten Trennungs- bzw. Scheidungsgründe gelten aber als Eehindernis, wenn sie vor der Eheschließung bestanden haben.

Das bisher Gesagte spricht dafür, daß in der traditionellen Ewe-Gesellschaft Trennung und Scheidung der Zweckbestimmung der Ehe entgegenstehen. Insofern werden sie nur im Extremfall in Erwägung gezogen und praktiziert, wenn zahlreiche Lösungs- und Rettungsversuche gescheitert sind.

5. *Schlußbemerkungen*

Es mag sein, daß die traditionelle Auffassung und Form der Ehe in der Ewe-Gesellschaft wie in jeder anderen traditionellen afrikanischen Gesellschaft nicht unbedingt auf die Gegenliebe eines sogenannten „aufgeklärten Geistes“ stößt. Es bleibt aber ohne Zweifel, daß ein Afrikaner sich nicht durch eine Flucht vor sich selbst retten kann. Er kann nur zu sich selbst finden durch Annahme und Bereicherung dessen, was sein Ureigenstes ist.

Die traditionelle Eheschließung, so haben wir festgestellt, ist nicht nur eine Sache der beiden jungen Menschen. Die Eheschließung mit all den dazugehörigen Leistungen und Zeremonien markiert zugleich die Besiegelung einer dauernden Beziehung zwischen zwei Großfamilien und darüber hinaus zwischen zwei Sippen und Stammesgemeinschaften. Durch diese sozusagen weiträumige Beteiligung soll dem Ehebund eine dauernde Absicherung gegeben werden. Und die Erfahrung hat gezeigt, daß Ehen, die außerhalb dieses Rahmens geschlossen werden, labil und gefährdet, ja sogar nur von kurzer Dauer sind. Gewiß: unter dem Ansturm von westlicher Kultur, christlichem Glauben und anderen Einflüssen (wie etwa Geldwirtschaft) auf die traditionelle afrikanische Gesellschaft ist eine starre Haltung in bezug auf die Tradition wie auch auf die Welle der Modernität wenig dienlich. Wer aber dem Afrikaner die Vorstellung auszureden versucht, daß Familienleben nicht auch eine soziale Angelegenheit ist, der verkennt die tiefe Dimension afrikanischer Wirklichkeit, die nicht nur in den Dörfern, sondern auch in den Städten das Zusammenleben der Menschen bestimmt.

Gerade die Ehefrage ist ein schönes Beispiel dafür, an welchem Scheideweg Afrika heute steht. Es kann an dieser Stelle nicht die Aufgabe dieses Beitrags sein, ein vollständiges Profil des heutigen, im Umbruch befindlichen Afrika aufzuzeichnen. Daher sollen nur einige Hinweise deutlich machen, daß auch die Ehefrage nicht für sich allein gelöst werden kann, sondern nur vor dem Hintergrund einer gesamtgesellschaftlichen Betrachtung und im Rahmen des umfassenden Prozesses der wahren Selbstfindung, der heute überall in Afrika zu spüren ist. Dabei muß die Feststellung, daß der Afrikaner heute zwischen zwei Identitätsregistern hin- und hergerissen ist, große Beachtung finden. Wenn trotz aller Beteuerung der Modernität eine kinderlose Ehe auch unter Gebildeten und Christen nicht hingenommen wird, wenn die Polygynie oder die Polygamie (um die übliche Bezeichnung einmal zu gebrauchen) auch im sogenannten modernen Afrika signifikant bleibt, so hat das damit zu tun, daß der Afrikaner in zwei, parallel nebeneinander laufenden Wissensordnungen lebt. Die Ordnung des Wissens des weißen Mannes wird in der Schule vermittelt; meistens ist dieses Wissen ein abstraktes, ohne Bezug zur einheimischen Wirklichkeit. Die andere Ordnung ist die des traditionellen Wissens, das zu Hause weitergegeben wird. Es vermittelt Lebensweisheit, die traditionellen Wertvorstellungen, führt in die Kunst des Lebens ein, unter Berücksichtigung des persönlichen und sozialen Gleichgewichts im gesamtkosmischen Zusammenhang. Beide Wissensordnungen bedienen sich unterschiedlicher pädagogischer Methoden, die aneinander vorbeilaufen: auf der einen Seite die Pädagogik von Vater und Mutter und Großfamilie; auf der anderen Seite die Pädagogik des Lehrers als des Repräsentanten einer anderen Welt, der Welt der westlichen Kultur und Wertvorstellungen.

Ähnlich steht es auch im religiösen Bereich mit den beiden Altären, die sich den Rücken zudrehen oder sich nur in feindlicher Absicht begegnen: der Altar der „Magie“ des schwarzen Menschen und der Altar der fremden „Magie“ des weißen Mannes, der sich auf den Trümmern des anderen, des einheimischen Altars aufrichten will. Tatsache aber ist, daß diesem eine Verehrung „in Geist und Wahrheit“ zuteil wird, während jener nur mit einem mimischen Kult bedacht wird. Bei diesem kulturellen Duell dulden die europäischen Heiligen die afrikanischen Ahnen, ihre Gastgeber nicht. Das mystische Fundament der Verpflichtungen gegenüber der Familie wird auf diese Weise schwer erschüttert. Der fremde Einfluß hat das Mitspracherecht der Familie bei der Wahl des künftigen Ehepartners untergraben. Der Pfarrer ersetzt den Familienrat und erklärt an seiner Stelle die Wahl des Partners für gültig. Die Polygynie wird ohne jegliche Verständnisbereitschaft hart und brutal verurteilt. Ebenso wenig finden auch die zwischenmenschlichen Beziehungen Beachtung in den neuen importierten legalistischen Strukturen, denen auch die Großfamilie als tragende Säule mancherorts zum Teil zum Opfer gefallen ist.

Wenn aber trotz dieser Situation und der immer noch lauernden Gefahr der Zerrüttung wichtige traditionelle Wertvorstellungen und Gebräuche am Leben erhalten sind, etwa die Tatsache, daß das Soziale im Religiösen

mitzelebriert und miterlebt wird und umgekehrt, dann genügt es nicht, wenn man bloß die Frage stellt, ob die Polygynie kirchenrechtlich nicht toleriert und die Kinderlosigkeit als Ehehindernis anerkannt werden soll. Das Problem ist z. B. nicht die Kinderlosigkeit als solche, sondern *das*, was die Kinderlosigkeit in Afrika unerträglich macht. Sollten die pastoral begründeten Forderungen nach befriedigenden Sonderregelungen im Rahmen des gültigen Eherechts bei kompetenten Stellen Gehör finden, so müssen sie auf umfassende, vertiefte Untersuchungen anthropologischer, soziologischer, sozialpsychologischer und theologischer Art gestützt sein. Nur wenn von den Voraussetzungen der menschlichen Existenz als grundlegenden Elementen des Glaubens ausgegangen wird und die *Pädagogik Gottes*, der sich in seiner Geduld nicht erschüttern läßt (2 Sam 7), ernstgenommen wird, wird sich auch eine Lösung der anstehenden Probleme finden lassen, die sich nicht krampfhaft an eine blutlose Lehre klammert, sondern Gott und seinem Heilsplan für die Menschen im Kontext ihrer realen und globalen Existenz dient.

SUMMARY

African concepts and practices of marriage seem to be a crucial problem in the relationship with christian faith, not only because of polygamy, but also because of problems connected with the social structure of African communities.

For African people, marriage does not mean something legalistic, it is a *personal* and *social* and *religious* affair. Therefore, it is a community affair, based on the desire to bring two and more families together and give them the opportunity to keep the community going by means of procreation.

On this background, the Ewe people of West Africa also think of marriage as a focus of individual and community existence. Therefore, an active participation of all members is necessary, all are involved in process of marriage and also in religious duty and responsibility connected with it. This situation throws some light on the understanding of the role parents and other relatives play in arrangements concerning the choice of the partner.

The collective efforts and the special sense of community involved in marriage arrangements affect also the socio-economic survival of the community ruled by "we-logic". Among the Ewe people, family is therefore not only a group of persons based on particular relationship, but it is also an economic factor. This should also be pointed out when speaking of polygamy (technically this should be referred to as 'polygyny') in African traditional way. However, the most important reason for 'polygyny' is that it helps to get many descendants as the strongest possible manifestation of life and intensity of personal existence and immortality. According to the general philosophical attitude of Africans, which is "I am because we are, and since we are, I am" or "We are for we", getting married this attitude should also be performed in a new way whose dictum is "the more we are, the bigger I am".

As can be deduced from accounts given above, the most important fact about African traditional marriage is that it is considered as a community affair which every member of the community should be involved in and which has its own unique "we-logic". This logic is a system which provides a participatory type informed by a deep sense of solidarity and high regard for philosophical, socio-cultural and socio-economic implications. Therefore, even a solution of the problems connected with

polygamy according to the Canon Law should be an all-embracing one which relates to the real and whole existential situation of Africans.

¹ J. RATZINGER: *Zur Theologie der Ehe*, in: G. KREMS / R. MUMM (Hg.): *Theologie der Ehe*, Pustet / Regensburg 1969, 93f.

² Vgl. H. KLUMPS: *Ehemoral und Jansenismus*, Köln 1964, 31ff.

³ J. RATZINGER: op. cit. 98.

⁴ Zum folgenden vgl. R. K. NUTSUAKO: *Blema Konuwo, lododowo kple adaganawo*, Ghana Publishing Corporation / Accra-Tema 1977, 9-22; S. A. MOTTE: *Mia Denyigba (Our Homeland)*, Ghana Publishing Corporation / Accra-Tema 1968, 73-80.

⁵ Vgl. JOHN S. POBEE: *Christliche Ehe in Afrika*, in: Ders.: *Grundlinien einer Afrikanischen Theologie*, Göttingen 1981, 119-139; hier 132ff.

⁶ Vgl. hierzu die Begriffe „Weism“, „We-law“, „We-logic“, „We are for we“ bei KORSI DOGBE: *Concept of Community and Community Support Systems in Africa*, in: *Anthropos* 75 (1980) 781-798; insbes. 790ff.

KLEINE BEITRÄGE

MINJUNG-BEWEGUNG UND MINJUNG-THEOLOGIE*

von Ahn Byung-Mu

Schon das Thema dieses Vortrages zeigt an, daß vor der Minjung-Theologie die Minjung-Bewegung steht. Entstehungsort dieser Theologie ist weder die Universität, noch der Gelehrtschreibtisch oder die Kirche. Sie ist vielmehr den vordersten Reihen der Minjung-Bewegung verpflichtet.

Man kann Minjung nicht in eine Definition fesseln – Minjung ist eine vitale soziale Größe. Minjung definiert sich selbst, indem es in der Geschichte ständig Ereignisse (event) wirkt. Es ist also nicht ein beobachtendes Subjekt, sondern Subjekt seiner Erfahrungen. In seinem Sein ständig bewegt, führt Minjung eine dynamische Existenz. Deswegen läßt sich Minjung auch nicht aufgrund einer Momentaufnahme erklären, sondern nur „erleben“, indem man in diese dynamische Existenz eintritt – mit dem Minjung lebt. Die Minjung-Theologie muß also immer wieder diese Erfahrung des Minjungereignisses suchen. Daraus ist schon ersichtlich, daß in der Minjung-Theologie die Betonung auf der Praxis und nicht so sehr auf der Theorie liegt.

Im folgenden möchte ich, zugegebenermaßen sehr kurz und exemplarisch, darstellen, wie die Minjung-Bewegung die Minjung-Theologie hervorgebracht hat.

Im April 1960 war durch eine Studentrevolution des Regime *Syngman Rhee*s gestürzt worden. Aber nach einem nur neun Monate währenden politischen Frühling, kam es am 16. 5. 1961 zu einer Machtübernahme durch das Militär mit General *Park Chung-Hee* an der Spitze. In der Folgezeit bahnte diese Militärregierung eine Normalisierung der Beziehungen zur ehemaligen Kolonialmacht Japan an. Gegen den Willen des koreanischen Volkes schloß sie 1965 den Normalisierungsvertrag ab. In dieser Zeit formierte sich auch die überwiegende Mehrheit der koreanischen Christen zum Widerstand. Das Militär reagierte mit schonungsloser Brutalität. In dieser spannungsgeladenen Zeit versuchten einige Theologen die Menschenrechtsfragen theologisch zu reflektieren. Dabei blieb dieser Begriff aber sehr im Abstrakten, da eine sozio-politische Analyse fehlte.

Am 13. November 1970 verbrannte sich *Chun Tae-II*, ein junger Schneider, vor den Augen seiner Kollegen.

Chun Tae-II hatte nur die Volksschule besucht, sein ganzer Lebensrhythmus war vom Mühen ums tägliche Brot bestimmt, Zeit zum Nachdenken oder Bücherlesen blieb da nicht. Trotzdem hat das monotone Rauschen der Nähmaschinen ihn nicht taub gemacht für die erstickten Schreie Minjungs und er hat ein Bewußtsein für seine soziale Lage entwickelt. *Chun Tae-II* hat sowohl die Regierung als auch die Kirche um Hilfe ersucht. Doch seine Welt war hermetisch abgeschlossen – in äußerster Verzweiflung hat er beschlossen, mit seinem Körper als Bombe diese kafkaesken Mauern zu sprengen. Im Tode schrie er: „Haltet das Arbeitsrecht ein! – Hört auf, diese jungen Mädchen zu mißhandeln!“ Mit seinen letzten Worten bat er seine Mutter Lee So-Sun: „Bitte führe an meiner statt fort, was ich unvollendet zurücklasse.“

Aus diesem verzweifelten Aufschrei ist ein großes Ereignis geworden. Vor allem die Studenten gingen auf die Straße, aber auch die politisch tot geglaubte Arbeiterschaft fing an, sich zu erheben. Neben den Studentendemonstrationen kam es 1971 zu 1656

* Vortrag von Prof. Dr. Ahn, Seoul, während seines Deutschlandbesuchs im Februar 1988.

Arbeiterstreiks, das war zehnmal häufiger als 1970. Durch diesen Schock wachergerüttelt, fing auch die Kirche langsam an, sich Minjung zuzuwenden. Im September 1971 wurde die UIM Arbeit begründet, kirchliche Mitarbeiter begannen mit Arbeitern und in den Slumgebieten zu arbeiten.

Aufgrund solcher Erfahrungen begannen einige Theologen zu überlegen, wie sie diese Ereignisse theologisch interpretieren könnten. Unsere Theologie wurde nicht mehr länger von Ideen bestimmt, sondern durch die Erfahrung unserer geschichtlichen Realität. Wir verlegten unser Arbeitsfeld von den Schreibtischen in die Realität der Minjung-Bewegung. Dadurch veränderte sich unsere Weltansicht radikal. Gleichzeitig kam es aber auch zu politischen Verfolgungen. Mancher von uns wurde von seinem Lehrstuhl verjagt, polizeilich verhört und inhaftiert, wodurch wir aber um so enger mit Minjung in Kontakt kamen. In dieser Phase haben wir die Galiläa-Gemeinde gegründet. In unseren Gottesdiensten liegt der Schwerpunkt mehr auf den Leidensberichten aus unserer gegenwärtigen Situation, als auf abstrakter Predigt. Damals haben wir auch an die Bekennende Kirche in Deutschland gedacht. Diese Kirche sollte aber nicht nur bekennen, sondern auch mit den Leidenden zusammen handeln. Wir haben versucht, uns so weit wie möglich mit dem leidenden Minjung zu identifizieren. In diesem Prozeß wurde die Verfolgung immer heftiger. Gleichzeitig wandelte sich unsere Beziehung zu Minjung von einem „Ich-Du-Verhältnis“ zu einer „Wir-Erfahrung“. Aus diesem Perspektivenwechsel ist Minjung-Theologie entstanden.

I.

Die Minjung-Theologie ist der Zeuge der Ereignisse, die durch den Minjung gewirkt werden. Sie will diese Ereignisse zur Sprache bringen. Erst durch die Begegnung der Minjung-Ereignisse ist uns die Bibel in einem anderen Licht erschienen. Kurz gesagt, wir lernten die Bibel selber als ein Zeugnis der Minjung-Ereignisse zu lesen. Ich möchte zuerst kurz zusammenfassen, wie die Botschaft der Bibel zu uns redet.

Wollte man den Inhalt der Bibel in einem Satz zusammenfassen, müßte das etwa folgendermaßen aussehen: Die Bibel beginnt mit der Erzählung, wie Mose *hapiru* aus der Lage der Unterdrückung in Ägypten befreite und mit ihm in eine neue Welt aufbrach, und schließt mit der Erzählung, wie Jesus in Galiläa mit dem *ochlos* gelebt hat und schließlich in Jerusalem am Kreuz getötet wurde. Die biblische Hauptströmung ist deswegen weder Weisheit noch Philosophie, sondern das Befreiungereignis. Diese sich wie ein roter Faden durch die biblischen Bücher ziehende Befreiungstradition möchte ich im folgenden skizzieren. Die Menschen, die im Exodusereignis befreit wurden, nennt man allgemein *hapiru*. Dies ist nun allerdings nicht die Bezeichnung für Israel als Volk, sondern ein Klassenbegriff. *Hapiru* war nicht nur diese Gruppe in Ägypten, sondern es gab sie überall im kleinasiatischen Raum. Auch in Kanaan gab es *hapiru*, die von einer Vielzahl feudalistischer Herrscher versklavt und ausgebeutet wurden. *Hapiru*, die sich aus Ägypten befreite, und *hapiru* in Kanaan haben sich solidarisiert und schließlich gemeinsam ein zweites Exodusereignis verwirklicht. Sie haben eine Kommunität gegründet, die man in der Forschung altisraelitischer Stämmebund oder Amphiktionie nennt. Sie etablierten unter der Prämisse „Allein Jahwe!“ einen Monojehwismus. Es ist ihr Bekenntnis, daß Jahwe der einzige Herrscher ihrer Kommunität sei. Dies darf man nun nicht als eine rein kultische Kommunität mißverstehen, denn mit diesem Slogan wird jede Herrschaft neben der Jahwes abgelehnt, was ein eindeutig politischer Aspekt ist. Diese absolute Beschränkung auf Jahwe bedeutet gleichzeitig das absolute Nein zu jeglicher Art menschlicher Herrschaft.

Der sich im AT abzeichnende Gegensatz zwischen Baal und Jahwe wird oft als Rivalität zweier Religionen gedeutet. Diese Sichtweise vernachlässigt aber den soziopolitischen Aspekt. Während der Jahwekult die Religion *hapirus* repräsentiert, ist der Baalkult die Ideologie der Herrschenden. Der Kampf zwischen Jahwe und Baal versinnbildlicht also den Kampf zwischen *hapiru* und Herrschenden. Diese beiden Traditionen flossen in einem für uns nicht mehr erkennbaren Prozeß ineinander. In der Übergangszeit wurden Jahwe und El noch parallel als Gottesbezeichnungen gebraucht.

Auf einem solchen menschliche Herrschaft ablehnenden Glauben wurde eine autonome Kommunität gegründet und ca. 200 Jahre bewahrt. In dieser Kommunität gab es keine Über- oder Untermenschen, es war eine klassenlose Gesellschaft. In Krisenzeiten gab es sogenannte Richter, die aber anders als Feudalherren, nur für eine geraume Zeit eine Führungsrolle einnahmen. Dieses Urisrael ist das Modell einer Minjung-Kommunität.

Diese Minjung-Kommunität wurde durch ein imperialistisches System zerstört. David eroberte das durch den Kampf gegen die Philister geschwächte Nordisrael und gründete Großisrael. Von dieser Zeit an beginnt eine neue Leidenszeit für Minjung. Als Reaktion darauf treten die Propheten auf. Sie haben wie „Könige ohne Krone“ die herrschende Schicht radikal kritisiert und dem leidenden Minjung eine Stimme gegeben. Das hat manchen Propheten das Leben gekostet. Einige gingen so weit zu sagen, daß es besser sei, das korrupte System zugrunde zu richten, als nur auf graduelle Veränderungen zu drängen, deshalb nennt man sie auch Unheilpropheten. Ein echter Prophet trennt Gottes Willen und die Stimme Minjungs nicht.

In Zeiten der Fremdherrschaft wurde Israels herrschende Schicht als Geiseln in die Gefangenschaft geführt. Die von ihnen Beherrschten, die nichts besaßen und keinerlei Machtbefugnisse hatten, blieben im Lande zurück. Sie bekamen von den Eroberern Boden zur Bearbeitung zugeteilt. Für sie hat sich nur der Name der Beherrscher geändert, ihre Situation blieb gleich hoffnungslos. Diese Menschen wurden *‘am hä-ares* genannt, was einen durchaus verächtlichen Beiklang hatte. In heutiger Übersetzung könnte man auch von Minjung sprechen.

Als zerstreutes Volk verlor Israel jede Hoffnung. Die Oberschicht hat es jedoch immer wieder verstanden, sich auf raffinierte Weise auch den Fremdherrschern gegenüber anzupassen und zu arrangieren. Minjung war zu dieser Art des geschickten Taktierens nicht in der Lage. Ihre hoffnungslose Lage blieb von den wechselnden Herrschern unberührt. In Reaktion auf diese Situation entstanden ständig neue religiöse Bewegungen. Die Apokalyptik ist ein solches Phänomen. Diese eschatologisch orientierte Bewegung lehnte die bestehenden Zustände total ab und erhoffte einen Neuanfang. Aufgrund der politischen Situation konnte sich diese Bewegung nur im Untergrund formieren. In symbolischer Sprache setzten sie Gerüchte in Umlauf, daß die Oberschicht zerschlagen werden wird. Diese fanden ihren Niederschlag in der apokalyptischen Literatur. Die Minjung-Bewegung zog aus dem Machtzentrum Jerusalem mit seiner Oberschicht, die mit fremden Mächten paktierte und sich gegen das eigene Volk wandte, um ihre eigenen Interessen zu wahren, aus. Neben den Apokalyptikern gab es noch andere Anti-Jerusalem-Gruppen, wie z. B. die Essener, die auf Privateigentum verzichteten und eine asketische Kommunität gründeten, oder aber auch solche, die mit Gewalt reagierten, wie die Zeloten. In dieser Zeit ist auch die Jesusbewegung entstanden.

Das Markusevangelium, das zeitlich älteste der synoptischen Evangelien, schildert den Antritt des öffentlichen Wirkens Jesu mit folgenden Worten: „Nachdem aber Johannes gefangen gelegt war, kam Jesus nach Galiläa und predigte das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!“

Johannes der Täufer hat ähnlich wie die Essener eine asketische Kommunität gegründet. Die Johannaufnahme ist allerdings nicht auf eine bestimmte Gruppe begrenzt, sondern steht jedem offen. In dieser Hinsicht ist Johannes revolutionär. Jesus hat sich mit dieser Bewegung identifiziert, auch er ließ sich taufen.

Johannes wurde von Antipas verhaftet, weil er als ein Unruhestifter unter Minjung agierte. Jesus tritt nun gerade zum Zeitpunkt seiner Verhaftung auf und wählt gerade Galiläa, das Hoheitsgebiet des Antipas, zu seinem Tätigkeitsfeld. Wie kann man das verstehen? Kurz gesagt, dies ist ein erster Hinweis darauf, daß Jesus selbst ein ähnliches Schicksal wie das des Täufers bevorsteht. Auch er wird in Konflikt mit jüdischer und römischer Oberschicht geraten und schließlich als politischer Unruhestifter hingerichtet werden.

Galiläa ist der Ort, an dem *hapiru* gegen seine feudalistischen Beherrscher gekämpft und eine eigene urisraelitische Kommunität gegründet hat. Von Juda stets verachtet, tat es in einem 600 Jahre währenden Teilungsschicksal unter wechselnden Feudalherren gelitten. Das Land ist sehr fruchtbar, aber die galiläischen Bauern waren fast ausnahmslos arm, weil der Boden wenigen reichen Großgrundbesitzern gehörte, die in den Städten von den horrenden Pachtzinsen ein sorgloses Leben führten. Die Geschichte Galiläas ist die jahrhundert alte Leidensgeschichte des *am-hā-āres*.

Jesus kam nach Galiläa und lebte mit dem *ochlos*, mit dieser Begegnung geschah ein Ereignis. Jesus proklamierte, daß die Gottesherrschaft eine gegenwärtige Realität sei. Seine Vorstellung von Gottesherrschaft weist aber auch deutliche Bezüge zur Apokalypstik auf und hat demzufolge auch eine eschatologische Komponente. Jesus prophezeit eine endgültige Vernichtung der ungerechten Strukturen. Nur Gott allein kann unser Herrscher sein, menschliche Herrschaft wird damit total abgelehnt. Diesen Aspekt der Verkündigung Jesu darf man nun nicht als unbeschreibbares, unaussprechbares Phänomen ausklammern. Der jesuanische Gottesherrschaftsgedanke orientiert sich eng an der urisraelitischen Kommunität. Man sagt häufig, daß Jesus keine konkrete Gottesreichvorstellung gehabt habe, weil er darüber so wenig geredet habe. Man könnte aber auch annehmen, daß es für damaliges Minjung eine langegehegte Wunschvorstellung war und deswegen nicht extra erklärt werden mußte.

Die Tatsache, daß Jesus im Evangelium als zentrale Gestalt dargestellt wird, darf uns nicht dazu verleiten, anzunehmen, daß Jesus Subjekt und Minjung Objekt ihrer Beziehung war. Aus der Minjung-Sicht gibt es weder Subjekt noch Objekt sondern nur *uri* (Wir).

Als Jesus nach Galiläa kam, wurde er von Menschen umdrängt. Es ist nicht ersichtlich, daß er mit einem konkreten Programm kam. Im Gegenteil, wir haben den Eindruck, daß Jesus immer wieder von Minjung in die Initiative gedrängt worden ist. In den Wundergeschichten z. B. geht die Initiative zumeist vom Kranken oder seinen Angehörigen aus. Folgende zwei Punkte erscheinen mir dabei erwähnenswert:

(1) Jesus sagt oft: „Dein Glauben hat dich geheilt!“ Die Befreiung von der Krankheit ist also nicht allein Jesu Wundertat, sondern ist dem Zusammenwirken, dem *uri*, zu verdanken.

(2) Nach erfolgreicher Heilung schickt Jesus die Patienten fast ausnahmslos nach Hause. Seine Handlungsweise zeigt, daß er die religiöse und soziale Rehabilitation sehr ernst genommen hat.

Jesus, der den Großteil seines öffentlichen Auftretens in Gemeinschaft mit dem *ochlos* von Galiläa verbracht hat, wendet sich schließlich Jerusalem zu. Wir finden nirgendwo im Evangelium eine direkte Erklärung, warum Jesus letztendlich nach Jerusalem gehen mußte. Wir sehen nur, daß er gerade zu der Zeit des Jahres ging, in der Israel seiner Befreiung aus Ägypten zu gedenken pflegte. In dieser Zeit kamen viele Juden, die in der ganzen Welt verstreut waren, nach Jerusalem. Das Evangelium

schildert, daß Jesus sich während des Tages zwar in Jerusalem aufhielt, wenn der Abend kam, aber die Stadt verließ, um sich irgendwo außerhalb der Tore Jerusalems zu verbergen. Dies mag ein Hinweis auf die Lebensgefahr sein, in der er schwebte. Am Tage konnte er sich in der Masse verbergen, in der Nacht nur in der Dunkelheit. Schließlich hat er den Jerusalemer Tempel „angegriffen“ und dessen Zerstörung prophezeit.

Jerusalem, Schutzbastion des davidischen Reiches, Jerusalem, das das Blut vieler Propheten vergossen hat, Jerusalem, Gefängnis Jahwes, Jerusalem, Zentrum der Ausbeutung Minjungs – dieses Jerusalem soll für immer verschwinden. Wie diese Auseinandersetzung tatsächlich verlaufen ist, erfahren wir durch das Evangelium nicht genau. Deutlich ist aber, daß ein Kampf gegen Jerusalem und vor allem gegen den Tempel stattgefunden hat.

Jesus wurde verhaftet und vom Repräsentanten des Römischen Reiches zum Tode verurteilt. Die Tatsache, daß man ihn zusammen mit Räubern (lesthai), eventuell Zeloten, gekreuzigt und nicht gesteinigt hat, legt die Vermutung nahe, daß die Römer ihn für einen der Zeloten hielten. Mit dem Tod Jesu scheint die Jesusbewegung jedenfalls zunächst beendet. Was ist geblieben? Was hat Jesus durch seinen Tod geerntet?

Es wird berichtet, daß die Massen, die sich an diesem Befreiungstag in Jerusalem versammelt hatten, sich von ihm abgewendet haben und auch seine Jünger ihn verließen. Dies scheint die totale Kapitulation zu sein.

Aber einige aus dem Jesus nachfolgenden Minjung sind zurückgeblieben, sie haben ständig bezeugt, was sie gesehen und erlebt haben. Sie haben ihr Zeugnis allerdings weder offiziell noch schriftlich abgelegt, sondern von Mund zu Mund weitergegeben. Das Jesusereignis, das sie überlieferten, war aus der Sicht der Herrschenden nur ein Gerücht. Aber Gerüchte sind in Zeiten der Verfolgung oft die einzig mögliche Kommunikationsform. Indem Minjung ständig dieses Jesusereignis weitererzählte, wurde er unter ihnen wieder lebendig. Die Leute, die Jesus im ersten Schrecken verlassen hatten, wurden allmählich wieder gesammelt. Die Apostelgeschichte schildert, wie sich in Jerusalem mehr als 100, bald sogar mehr als 3000 Jesus-Anhänger zusammenfinden. 50 Tage nach Jesu Kreuzigung, an Pfingsten, geschah ein großes Ereignis. Gerade in Jerusalem, wo Jesus gekreuzigt worden war und wo sie ihn verlassen hatten, wo die Leute aus Galiläa gleichzeitig verachtet und gefürchtet wurden, gerade an diesem Ort hat Jesu Minjung die Herrschenden angeklagt, daß sie Jesus gekreuzigt haben. Bemerkenswert ist, daß Lukas hervorhebt, daß diese Leute aus Galiläa waren: „Siehe, sind nicht diese alle, die da reden, aus Galiläa?“ (Apg 2,7). In diesem Moment erfahrene sie den Heiligen Geist. Wir halten dieses Ereignis für sehr wichtig, weil das Minjung aus Galiläa sich ausgerechnet mitten in Jerusalem behauptet. Dies ist ein deutliches Signal für eine Wendezeit – Minjung ist nicht länger passiv, es nimmt sein Geschick aktiv in die Hand.

Was hat sich gewendet? Die Erfahrung von Jesu Auferstehung! Man kann „egeiro“ auf verschiedene Weise verstehen, wie auch „aufstehen“ verschiedene Konnotationen hat. Man muß „Auferstehung“ nicht als miraculöses Ereignis betrachten, sondern kann in ihr auch einen geschichtliche Realität sehen. Indem Minjung Jesu Leben und Auferstehung erzählt, erzählt es seine eigene Geschichte. Sein Glaube an Jesu Auferstehung läßt es schließlich selber auferstehen. In der Folgezeit erobert seine Religion das mächtige römische Reich auf denselben Straßen, die die Römer für ihre Eroberungen gebaut haben.

II.

Ich habe geschildert, wie sich unser Verständnis der Bibel durch unsere Erfahrungen in den letzten Jahren gewandelt hat. Unsere Begegnung mit Minjung hat an unsere theologische Weiterarbeit drei große Anfragen gerichtet:

(1) Wie können wir Minjung in der koreanischen Geschichte und Gegenwart erforschen und verstehen?

(2) Wie können wir das in Bezug setzen zu dem durch die jahrhundertalte Geschichte des Christentums angestauten Erbe? Wie können wir dieses Erbe neu verstehen?

(3) Wie können wir biblisches Minjung-Ereignis und heutige koreanische Lage miteinander in Beziehung bringen?

Im folgenden möchte ich nun näher auf die Fragen eins und drei zu sprechen kommen.

Prof. SUH NAM-DONG hat versucht, die koreanische Geschichte aus dem Blickwinkel Minjungs zu interpretieren. Ausgehend von neueren Ansätzen koreanischer Historiker, die die koreanische Geschichte nicht als Geschichte der Herrschenden, sondern als Minjung-Geschichte betrachten, sucht er theologische Anknüpfungspunkte. Er schreibt:

„Ich sehe die Aufgabe der Minjungtheologie in Korea darin, die beiden – christliche und koreanische – Minjungtraditionen in der Missio Dei der koreanischen Kirche zu bezeugen. Mit anderen Worten: Es ist Aufgabe der Minjungtheologie, in den Minjungbewegungen von heute ‚Gottes Eingreifen in die Geschichte‘, also das Wirken des Heiligen Geistes und das Exodusereignis, zu erkennen, theologisch zu interpretieren und daran teilzunehmen. Engagierte Teilnahme bedeutet Übernahme der Minjungtraditionen; zur theologischen Interpretation sind ... Bezugspunkte notwendig. Dies nenne ich ‚pneumatologisch-synchrone Interpretation‘, die ich der traditionellen ‚christologisch-diachronen Interpretation entgegensetzen möchte‘ (bei Jesus von Nazaret sind beide Interpretationen möglich). Für die christologische Interpretation ist die Bezugsgröße eine gegebene religiöse Norm, für die pneumatologische Interpretation aber der jeweilige Kontext. Bei der ersten ist Jesus von Nazaret Heiland ‚für mich‘ und ‚an meiner Statt‘, bei der letzten lebe ‚ich‘ das Leben Jesu, ereignet sich das Leben Jesu in ‚meinem‘ Leben. Im Grunde sind beide Interpretationen komplementär, doch für die Minjungtheologie ist das Wirken des Heiligen Geistes die Grundlage der Interpretation; die überlieferte Tradition liefert Bezugspunkte dafür.“

Die chronologische Interpretation setzt die Missio-Dei-Theologie voraus. Gott wirkt nicht nur in der Geschichte Israels und der Kirche, sondern in der Geschichte der ganzen Menschheit. Daher kann die koreanische Geschichte nicht ausgeschlossen werden. Das Eingreifen Gottes in die Geschichte erscheint als Befreiungsereignis – in der koreanischen Geschichte zeigt es sich, wenn Gott Minjung befreit. Gott, der durch Mose Israel befreit hat, hat in der koreanischen Geschichte CHON BONG-JUN berufen.

auf diese Art und Weise versucht SUH NAM-DONG vom koreanischen Befreiungsereignis her die biblische Befreiungstradition zu verstehen und umgekehrt.

Soweit besteht Konsens unter den Minjung-Theologen. Aber es bleibt noch die gewichtige Frage offen, wie kann man „Gott und Minjung“ oder „Christus und Minjung“ nicht als nachträglich vereinigt, sondern als von vorneherein einander zugehörig, wie die zwei Seiten einer Medaille, darstellen? Wie können wir eine Sprache finden, die diese Zweiheit in der Einheit ausdrücken kann. In der koreanischen Minjung-Geschichte hat die Tonghak-Religion das Motto „Der Mensch ist der Himmel“ geprägt. Aber auch diese Formel ist noch nicht klar genug. Meint sie Bezogenheit aufeinander oder Identität? Handelt es sich um Verschiedenheit im Sein oder nur um (aus unterschiedlicher Perspektive entstandene) Verschiedenheit des Ausdrucks?

Im Koreanischen haben wir den Begriff *maek*. Wir benutzen ihn sowohl für die unter der Haut verborgenen Kraftströmungen oder Meridiane, als auch für unterirdische vulkanische Strömungen. Der Befreiungswille Minjung ist vergleichbar einem solchen Kraftstrom, der unter der Oberfläche fließt. Und wie ein tätiger Vulkan lange Zeit zu ruhen vermag und dann gelegentlich zum Ausbruch kommt, so kann auch das Minjung-Ereignis plötzlich hervorbrechen. Mag es dann auch als Einzelereignis erscheinen, so ist es doch in einem größeren zeitlichen und räumlichen Rahmen zu sehen. So sind die Erfahrungen *hapirus* in Israel und Minjungs in Korea auf einer zeitlichen Achse, die Erfahrungen der Armen und Unterdrückten in der Dritten Welt auf einer räumlichen Achse zu verorten.

III.

Beenden möchte ich diesen Vortrag mit einigen Ausführungen dazu, wie ich die gegenwärtige Minjung-Bewegung vom christlichen Standpunkt aus bewerte.

Einer der letzten traurigen Höhepunkte der Leidensgeschichte des koranischen Minjung war der blutig niedergeschlagene Kwangju-Aufstand im Mai 1980. Bei diesem Massaker ließen Tausende ihr Leben und Unzählige wurden inhaftiert. Allein in den letzten zwei Jahren haben sich über 30 Studenten und Arbeiter aus Protest gegen die Regierung selbst verbrannt. Dieser Kampf gegen die Militärdiktatur erinnert an den Kampf Minjungs und des Moses gegen den Pharao.

Im folgenden möchte ich aber auf ein konkretes Minjung-Ereignis näher eingehen und versuchen, es theologisch zu deuten. PARK JONG-CHUL war ein Student, der sich im Kampf gegen die Diktatur engagiert hatte und deshalb unter polizeiliche Observierung geraten war. Irgendwann nahm die Polizei ihn gefangen und folterte ihn zu Tode. Damit scheint PARK JONG-CHULS Widerstandskampf beendet. Die näheren Umstände spielen hier letztendlich gar keine Rolle – ein junger Mensch ist für Demokratie in seinem Lande eingetreten und wurde deswegen vom Regime ermordet. Wenn er seinen Tod in letzter Konsequenz eingeplant hätte, wäre er ein Held. Das ist aber nicht der Fall, er kämpfte vielmehr für ein gerechteres Leben.

Gerüchte kursierten, daß PARK JONG-CHUL durch grausame Folter getötet worden sei, aber niemand wagte, dies auch offiziell zu äußern. Der Arzt, der seine Leiche obduzierte jedoch, äußerte zufällig, daß sein Tod infolge der Folterungen eingetreten sei. Diese „unbeabsichtigte“ Äußerung (in dem Sinne, daß sie nicht politisch intendiert war) hat ein großes Ereignis hervorgerufen. Der Zorn Minjungs brach wie ein Vulkan aus. Die Behörden mußten zugeben, daß sie gefoltert hatten. Die Aufklärung dieses Falles vollzog sich allerdings in mehreren Wellen, da die Regierung die Untersuchungen nur sehr zögerlich durchführte. Nachdem schließlich eine kleine Gruppe der Schuldigen die geforderte Strafe erteilt hatte, glaubte man, daß der Vulkan verloschen sei. Aber durch eine Stellungnahme der katholischen Kirche wurde der Fall erneut aufgerollt und der Sturm brach erneut los, so daß bis Ende Juni 1987 im ganzen Land Anti-Regierungsdemonstrationen stattfanden.

Der Tod eines Studenten hatte einen Minjung-Aufstand verursacht. Ist dieser ermordete Student im Minjung-Aufstand auferstanden? Wenn dem so ist, ist der Student PARK der alleinige Held, der dieses Ereignis allein gewirkt hat? Nein! Dies ist ein Minjung-Ereignis. Das Minjung hat durch PARK's Tod seinen eigenen Tod erfahren und er ist im Minjung-Aufstand wieder auferstanden. Minjung kennt kein Du, sondern lebt im *uri* (Wir), in kollektiver Einheit.

Der Student PARK war kein Christ, und dieses Ereignis geschah nicht im Namen Jesu. Kann man deshalb sagen, daß es mit uns nichts zu tun hat? Wenn dem so wäre, wäre

Gott oder Christus in Bereichen, wo nicht im Namen Jesu gehandelt wird, ohnmächtig. Wenn dem so wäre, hörte die Gottesherrschaft in der Geschichte auf und seine Wirkung würde sich auf den christlichen Bereich beschränken. Nein! In dem Park Jong-Chul-Ereignis begegnen wir dem Jesus-Ereignis, das wie ein unterirdischer vulkanischer Strom mit dem Minjung-Ereignis in Verbindung steht.

Von diesem Aspekt her gesehen, ist der Mk-Schluß bemerkenswert. Markus beschreibt nicht die persönliche Erscheinung des auferstandenen Jesus. Markus hat nur den Ort gezeigt, wo sich das Auferstehungsereignis verwirklichen wird, also Galiläa. Man kann damit zu dem Schluß kommen, daß Markus die Minjung-Auferstehung als Folge des Jesus-Ereignisses vorausgesetzt hat. Matthäus und Lukas haben die Szene der Auferstehung nur kurz erwähnt, aber nicht als etwas Objektivierbares, sondern nur in der „Begegnung“ Erfahrbares (also nur bei den am Jesus-Ereignis Engagierten). Man kann also sagen: Jesus ist nicht allein oder persönlich auferstanden, sondern mit und in dem Minjung.

Auf diese Weise von der Minjung-Bewegung her das Christus-Ereignis zu deuten und dadurch den Heilswillen Gottes zu bezeugen, das ist die Aufgabe der Minjung-Theologie.

von Werner Ustorf

Dreißig Jahre dauerte die deutsche Kolonialära. In universalgeschichtlicher Perspektive mag das ein kurzer Zeitraum sein, lediglich eine historische Episode auch innerhalb der hier thematisierten Geschichte Westafrikas und insbesondere Togos – aber eine grundlegende Episode! In diesen wenigen Jahrzehnten wurde das Land Opfer des Imperialismus, und das „Togo“ der deutschen Kolonialinteressenten entstand, das allerdings Widerspruch provozierte, nämlich den Entwurf eines „Togo“ derjenigen Afrikaner hervorrief, die nicht Opfer, sondern Mitgestalter der neuen Zeit sein wollten. Beide Togo-Konzeptionen waren unvereinbar: Togo ist niemals die „Musterkolonie“ gewesen, als die es hierzulande präsentiert wurde und häufig noch wird. Diese These zu belegen, ist die erklärte Absicht des Verfassers. PETER SEBALD ist Mitarbeiter am Institut für Allgemeine Geschichte der Akademie der Wissenschaften der DDR und in der Kolonialgeschichtsschreibung kein Unbekannter. Er trat mit einer Arbeit über den Humanisten und Afrikaforscher G. A. KRAUSE hervor (Berlin/DDR 1972) und hat beispielsweise auch den Togopart in HELMUTH STOECKERS (Hg.) *German Imperialism in Africa* (Neubearbeitung und Übersetzung der deutschen Ausgabe, Berlin/DDR 1986) verfaßt. Von SEBALD ist also von vornherein eine wissenschaftliche Streitschrift im besten Sinne zu erwarten. Er streitet für das von ihm Erkannte und bestreitet jene „kolonialapologetische“ Interpretation (X), die der deutschen Kolonialpolitik pauschal eine Modernisierungsfunktion zubilligt und sie damit unversehens zum Vorläufer heutiger Entwicklungspolitik macht. Dagegen behauptet SEBALD, daß die deutsche Kolonialpolitik in Theorie und Praxis „objektiv fortschrittsfeindlich“ war (XX). Diesen Kampf um das zutreffende Geschichtsbild führt der Verfasser auf hohem wissenschaftlichen Niveau, mit einer geradezu stupenden Aktenkenntnis (zentral dabei der komplett verarbeitete Togobestand des ehemaligen Reichskolonialamtes in Potsdam) und in größtmöglicher Beachtung der Differenziertheit und Widersprüchlichkeit der kolonialen Situation. Dies vermag nur, wer wie SEBALD afrikanische Landeskenntnis hat und über einen Zeitraum von insgesamt dreißig Jahren mit dem Thema befaßt ist. Er hat nun zur deutschen Kolonialgeschichte in Togo eine 800seitige „Kurzfassung“ (vgl. Einleitung) seiner Forschungsergebnisse vorgelegt, die Maßstäbe setzt – nicht allein für den Bereich Togo, sondern für die Kolonialgeschichtsschreibung überhaupt. Das Buch ist aber nicht nur mit hohem Forscherethos geschrieben. Der Verfasser leistet auch ein ganzes Stück „Trauerarbeit“, um dieses Schlagwort zu gebrauchen. Wer den Dingen wirklich auf den Grund geht, den kann es nicht unberührt lassen, mit welcher kalter Berechnung von höchster Stelle aus „Kolonialpolitik“ betrieben wurde, wobei menschliches Leben – zähl das der Afrikaner – wenig zählte und historische weiterführende Möglichkeiten einem engen Gewinn- und Herrschaftsinteresse geopfert wurden. SEBALD bringt diese vertanen Möglichkeiten und zum Verstummen gebrachten Stimmen wieder zur Sprache (eindrücklich die Dokumente des Anhangs) und belegt damit, daß Afrikaner stets versuchten, sich zum historischen Subjekt der ihnen aufgezwungenen Kolonialgeschichte zu machen. Meisterhaft demonstriert der Verfasser, welche facettenreiches Bild aus einem Kolonialarchiv, nämlich der einseitig

* PETER SEBALD: *Togo 1884–1914. Eine Geschichte der deutschen „Musterkolonie“ auf der Grundlage amtlicher Quellen*. Mit Karten, Dokumentenanhang, Bibliographie und Register, XXIV + 792 Seiten; Akademie-Verlag Berlin (DDR) 1988 (= Studien über Asien, Afrika und Lateinamerika, Band 29)

die Sicht der kolonialen Beherrscher wiedergebenden Überlieferung „amtlicher Quellen“ zu gewinnen ist, wenn mit historisch-kritischen Methoden gearbeitet wird. Andererseits ist es für den Missionsgeschichtler erstaunlich zu sehen, wie wenig sich die beschriebene Komplexität der kolonialen Situation beispielsweise im Archiv der an der Geschichte Togos beteiligten Norddeutschen Mission widerspiegelt. SEBALDS Arbeit ist deswegen ein Hinweis darauf, daß Missionsgeschichte im größeren Zusammenhang der Gesellschaftsgeschichte verstanden und auch quellenmäßig erarbeitet werden muß. Auf SEBALDS Deutung der christlichen Missionstätigkeit in Togo ist am Schluß noch gesondert einzugehen. Hier folgt zunächst der inhaltliche Aufriß seiner Studie:

KAPITEL I beschreibt die Hauptperioden in der Geschichte Togos vom 16. Jahrhundert bis zum Beginn der direkten Kolonialherrschaft, also bis 1884. Dabei wird vor allem die aktive Rolle der afrikanischen „Import-Export-Mittler“ herausgearbeitet, einer kleinen aber einflußreichen Schicht schwarzer Kaufleute, die in der Phase des Freihandels und auch noch des vorimperialistischen, aber schon industriellen Kapitalismus sich in den Überseehandel wie in die politische Herrschaft im Küstengebiet einschalteten.

KAPITEL II diagnostiziert den „kolonialen Scheinfrieden“ (1884–1894) in Togo, d. h. eine Situation, in der einerseits noch „vormonopolistische“ Kolonialprinzipien (Kapitalismus der freien Konkurrenz) galten und andererseits die Administration noch nicht über die Machtmittel einer effektiven kolonialen Beherrschung verfügte. Diese Lage nutzten schwarze Geschäftsleute, Bauern und Lohnarbeiter, so daß sich besonders an der Küste eine soziale Differenzierung der afrikanischen Gesellschaft in Richtung einer kapitalistischen Entwicklung andeutete. An dieser Entwicklung waren die deutschen Kolonialinteressenten gerade nicht interessiert. Sie wollten ihr Herrschafts- und Ausbeutungssystem vielmehr auf den traditionellen, vorkapitalistischen afrikanischen Gesellschaftsstrukturen errichten.

KAPITEL III ist der Etablierung der effektiven Kolonialherrschaft gewidmet, die 1894 mit sogenannten „wissenschaftlichen“ Expeditionen eingeleitet wurde. Dahinter standen nach SEBALD großkapitalistische Interessen, die im Zuge des Umschlagens des Kapitalismus in sein monopolistisches und damit imperialistisches Stadium auf die gewaltsame Herstellung der Ausbeutungsbereitschaft der Kolonie abzielten. Keineswegs alle archivalisch erfaßbaren Kriegszüge sind beschrieben, aber doch ihrer fünfzig (!). Die allgemeine Brutalität des deutschen Vorgehens kann hier nur vermerkt werden – der Öffentlichkeit des Kaiserreiches wurden Informationen darüber allerdings bewußt und von höchster Stelle aus vorenthalten. Erschießungen, Brandschatzung, Plünderung und Vergewaltigung, kurz Terror scheint planmäßig in diesem fast vierjährigen Unterwerfungskrieg angewandt worden zu sein. Zahllos sind die Beispiele dafür, daß sich deutsche „Herrenmenschen“ polygame Privilegien gestatteten oder ihre fragwürdigen Sexual- und junkerlichen Allmachtsphantasien in voller Rücksichtslosigkeit („schneidig“) auslebten. SEBALD hat diese Gewaltanwendung erstmals ausführlich dokumentiert und schon von daher das Schlagwort von der „Musterkolonie“ historisch erledigt. Es war genau diese Gewaltanwendung, die den imperialistischen Zugriff überhaupt erst möglich machte, nämlich den Landraub in großem Stil und die Einführung der Zwangsarbeit.

KAPITEL IV stellt mit insgesamt 350 Seiten den Hauptteil der Studie dar und behandelt Togo „unter den Bedingungen imperialistischer Kolonialpolitik (1900–1914)“, also Funktion und Wirkung der gewaltsam errichteten kolonialen Apparatur. Thematisch schließt dies folgende Aspekte ein: das administrative, ökonomische und öffentliche Interesse in Deutschland an Togo; der koloniale Machtmechanismus (vom Gouverneur bis hin zu Söldnertruppe, Mischlingskindern und Prügelstrafe); die wirtschaftliche Ausbeutung (die Beziehung zwischen Zwangsarbeit und

Steuersystem, Handels- und Großkapital, afrikanische Unternehmen, Im- und Export); sozialökonomische Veränderungen in der afrikanischen Bevölkerung; der Islam; Missions- und Bildungspolitik; kolonialärztliche Tätigkeit und schließlich der antikoloniale Widerstand. Der rote Faden, der sich durch diese Flut von Zusammenhängen, Fakten, Daten, Namen und Statistiken zieht, ist die Verfolgung eines grundlegenden Interessengegensatzes zwischen imperialistischem deutschem Großkapital und dem sich in Umrissen bereits zeigenden afrikanischen Kapitalismus, wie er besonders von der kleinen Schicht schwarzer Unternehmer und Grundbesitzer in Lome repräsentiert wurde. Diese Gruppe, verbunden mit derjenigen der afrikanischen „Intelligenz“ (die „clerks“ der Faktoreien und vor allem die bei den Missionen angestellten Lehrer), war auch der führende Träger der antikolonialen Bewegung, die sich in den letzten Jahren vor dem Weltkrieg formierte. Grundlegend war dieser Interessengegensatz, weil die deutschen Imperialisten den vom Weltmarkt beeinflussten sozialen Wandel innerhalb der afrikanischen Bevölkerung in Richtung auf eine kapitalistische Entwicklung nicht wahrhaben wollten. Ganz im Gegenteil war es offizielle Kolonialpolitik, keine afrikanischen Konkurrenten in der Nutzung der Kolonie zuzulassen, sondern die Ausbeutung direkt auf die vorkapitalistische, traditionelle Gesellschaft zu beziehen. Gerade auf der Diskrepanz zwischen dem sozialökonomischen Niveau der Metropole und dem der Kolonie sollte das Ausbeutungsverhältnis beruhen. Deshalb spielte sich die Kolonialverwaltung als ungefragte Beschützerin der „unberührten“ afrikanischen Tradition vor europäischer „Überfremdung“ auf. Dies bedeutete: kein Zugang der Afrikaner zu moderner Bildung (schon gar nicht zur Universität), keine Gleichstellung mit den Europäern vor Gesetz und Gericht sowie im Geschäftsleben. Kolonialer Imperialismus bedeutete also die gewaltsame Rückgängigmachung einer angefangenen kapitalistisch-bürgerlichen Entwicklung im afrikanischen Togo durch deutsche Monopolansprüche. Das meint SEBALD mit der „Fortschrittsfeindlichkeit“ gerade des junkerlich-militaristischen deutschen Imperialismus, der sich graduell zumindest vom Imperialismus Englands oder Frankreichs unterschied, der von bürgerlich-parlamentarischen Systemen ausging. In Togo kam es weder zu nennenswerten Investitionen noch auch nur zu Ansätzen einer industriellen Infrastruktur. Die Deutschen hatten Togo denkbar schlecht auf die Teilnahme an der Weltwirtschaft vorbereitet.

Das SCHLUSSKAPITEL (V) behandelt die Auflösung deutscher Kolonialherrschaft im Zuge des Weltkrieges, wobei „Auflösung“ offenbar auch der geeignete Begriff ist, um das Verhalten der famosen „Polizeitruppe“ als auch der großsprecherischen deutschen Militärs beim ersten Treffen auf einen technisch ebenbürtigen Gegner zu beschreiben. Auch hier bleibt von kolonialen Legenden nichts übrig. Für die Deutschen regte sich 1914 in Togo keine afrikanische Hand. Der Sieg der Briten und Franzosen wurde bejubelt. Zunächst – später gab es die unumgängliche Ernüchterung.

Der Mission widmet SEBALD mehrere Abschnitte (138–147, 260–264, 367–369, 469–505, 559f, 565), wobei aus historischen Gründen die Bremer oder genauer Norddeutsche Mission (1836 in Hamburg gemeinsam von Lutheranern und Reformierten gegründet: kleine Berichtigung zu 139) und die katholische Steyler Missionsgesellschaft im Zentrum stehen. Die Positionsverschiebungen innerhalb beider Gesellschaften gegenüber der Kolonialadministration (die NMG unter ZAHN zunächst ein Gegner, unter SCHREIBER später eher ein Erfüller kolonialpolitischer Forderungen; die Steyler anfangs auf kolonial angepaßtem, infolge der Sexualdelikte des Bezirkschefs SCHMIDT dann zeitweilig auf scharfem Konfliktkurs) sind zutreffend charakterisiert. Gerade über den Kolonialkritiker ZAHN ließe sich gewiß noch mehr sagen und auch darüber, daß er die Mission nicht kampfflos dem Imperialismus überließ. Aber es trifft zu, daß mit seinem Tod (1900) die Gegenkräfte gleichsam erloschen waren. Das Entscheidende an

der Sebaldschen Interpretation ist auch etwas ganz anderes: Er deutet die Missionstätigkeit im Gesamtzusammenhang des kolonialen Interessenkonflikts zwischen deutschem Imperialismus und den ersten Ansätzen einer afrikanisch-kapitalistischen Entwicklung. Diese Interpretation eröffnet der missionsgeschichtlichen Forschung interessante Perspektiven. Sie zeigt, daß die auch von den Missionen favorisierte Politik der Bildungsbeschränkung bzw. der Ablehnung des Typs des westlich-modern gebildeten Afrikaners („unafrikanisch“) und damit die Leugnung des in Gang gesetzten gesellschaftlichen Wandels durchaus der imperialistischen und insofern „reaktionären“ (144) Gesamttendenz entsprach. Die deutschen Missionen verletzen damit die Sozialinteressen der angehenden Führungsschicht der afrikanischen Kirche. Es war die Rolle dieser afrikanischen Missionsintelligenz, der werdenden Kirche einen spezifischen Platz innerhalb der sich trotz aller Behinderungen entwickelnden kapitalistischen Gesellschaft zu verschaffen. Dies war nur auf dem Wege des Antikolonialismus möglich in einer Situation, wo die Mission „unzweideutig“ auf der Seite der Kolonialisten stand, deshalb nicht „Anwalt der Afrikaner“, sondern allenfalls „Anwalt für sich selbst“ war (481). Das im Blick auf die deutsche Missionstätigkeit von afrikanischen Journalisten geprägte Wort von den „Soldaten-Missionaren“ (565) bringt die politische Funktion der Kolonialmission auf den Begriff. Nach Abzug der deutschen Missionare jedenfalls (1914/17) brachen die schwarzen Gemeinden in Togo durchaus nicht zusammen, und dies war zuallererst das Verdienst der schwarzen Missionsintelligenz. Dabei erfolgte gerade dies häufig unter Absehung von pekuniären Verdienstmöglichkeiten. Es dürfen Zweifel gegenüber der Behauptung angemeldet werden, daß eher die „Verdienstmöglichkeiten“ als „christliche Überzeugung“ viele Afrikaner in den Missionsdienst gelockt hätten (491). Es steht dem Historiker ja gar nicht an, über die christliche Überzeugung seiner historischen Akteure zu urteilen. Es könnte auch dem hohen Niveau dieser Studie eher schaden, wenn das Ergebnis der jahrzehntelangen Missionstätigkeit – wobei Vf. eine afrikanische Quelle zitiert – ganz undialektisch als „Verdummung“ der afrikanischen Christen vorgestellt wird (492). Aber dies sind schon etwas angestrenzte Bemühungen, die durchgehende Qualität dieser Studie an irgendeinem Punkte anzukratzen. PETER SEBALD hat ein Standardwerk mit einer herausfordernden These geschrieben. Der Leser braucht einen langen Atem, um sich durch die Fülle des Stoffes und die Zumutung des kolonialen Weltbildes hindurchzuarbeiten. Aber dafür gibt es auch einen reichen gedanklichen Gewinn und viele Anstöße, die aufgenommen werden wollen.

DAS REICH DER FREIHEIT
ÜBERLEGUNGEN ZUR FUNKTION MILLENARISTISCHER ESCHATOLOGIE
IN DEN GESELLSCHAFTLICHEN KONFLIKTEN MITTELAMERIKAS

von Heinrich Schäfer

Der folgende Beitrag¹ versucht einige Grundformen millenaristischer Eschatologie im mittelamerikanischen Protestantismus aufzuführen und auf ihre Bedeutung für die politische Ethik hin zu reflektieren. Die Überlegungen gründen auf einer zweijährigen Feldforschung in protestantischen Kirchen in Guatemala, Nicaragua und den USA.² Sie gehen davon aus, daß symbolische Systeme sowohl die spezifische Klassenstellung und Klassenlage ihrer Vertreter repräsentieren, und auch – umgekehrt – fähig sind deren Praxis zu prägen.³ Die folgenden Ausführungen beziehen sich nicht auf die offiziellen Lehrsysteme der Kirchen, sondern auf die unter den interviewten mittelamerikanischen Christen tatsächlich verbreiteten symbolischen Systeme. Im Zentrum der Überlegungen wird die unterschiedliche Stellung verschiedener protestantischer Gruppierungen zur Vorstellung eines 1000jährigen Reiches Christi (Millennium) stehen. Die folgende terminologische Unterscheidung wird dabei den weiteren Ausführungen zugrunde liegen: „millenaristisch“ ist der Oberbegriff für drei Stellungen zum Millennium: Als „amillenaristisch“ wird die Vernachlässigung und implizite oder explizite Negation einer millenaristischen Perspektive der Eschatologie bezeichnet; Eschatologie etwa als „je meinige“ im Angerufensein durch das Evangelium oder eine Eschatologie des individuellen Todes. „Prämillenarismus“ und „Postmillenarismus“ beziehen sich beide auf das Millennium; ersterer erwartet die Wiederkunft Christi vor dem Anbruch des 1000jährigen Reiches, letztere nach dessen Vollendung auf der Erde.

I. Die Strömungen des Protestantismus in Mittelamerika

Alle evangelischen Kirchen in Mittelamerika bis auf insignifikante Ausnahmen, haben ihre Wurzeln im Protestantismus der USA.⁴ Dementsprechend reflektiert sich die geschichtliche Entwicklung des US-amerikanischen Protestantismus mit seinen Gruppenbildungen in der Struktur der protestantischen Bewegung in Mittelamerika. Noch heute ist dieser Einfluß für eine Typologie des Protestantismus in Mittelamerika von großer Bedeutung. Man kann die evangelischen Kirchen in vier große Strömungen aufteilen, die sich allesamt auf den Protestantismus in den USA zurückführen lassen. Die erste Strömung ist die des *Historischen Protestantismus*, dessen Tradition in den aus Europa in die USA eingewanderten Kirchen wurzelt, deren Kontinuität heute im sogenannten Main Stream Protestantism in den USA gewahrt ist. Es handelt sich vor allem um Episcopale, Lutheraner, Presbyterianer und Methodisten. Im Zusammenhang der Erweckungsbewegungen des 19. Jh.s spalten sich von diesen Kirchen solche ab, die die etablierte und laxe Frömmigkeitspraxis der historischen Kirchen kritisieren und den Akzent auf das persönliche Frömmigkeitserlebnis legen; die *Heiligungsbewegung* entsteht mit Kirchen wie der Church of the Nazarene oder der Church of God, Anderson. Ebenfalls im 19. Jh. bilden sich – nach dem Muster der entstehenden Handelsgesellschaften des auf Lateinamerika zugreifenden Kapitalismus – interdenominationale Missionsgesellschaften, wie etwa die Central America Mission oder die Latin America Mission. Später werden noch die missionarischen Einzelunternehmen etwa eines BILLY GRAHAM oder BILL BRIGHT diese Tradition aufnehmen. Um die Jahrhundertwende kommt es in der Heiligungsbewegung zu Konflikten um die Frömmigkeits-

formen, vor allem um die Formen der Manifestation des Heiligen Geistes. Aus Erweckungen in Topeka, Los Angeles und Chicago geht im Zuge dieser Diskussion die *Pfingstbewegung* hervor. Während JOHN WESLEY selbst – als einer der großen Theologen christlicher Heiligung – über die Heiligung noch sagte, daß sie nichts als die reine Liebe sei, fordert die Pfingstbewegung Evidenz der Zuwendung des Heiligen Geistes in Zungenrede, Heilung und Wunder. Pfingstkirchen entstehen nun auch auf dem Hintergrund von Historischen Kirchen, unterscheiden sich aber nur geringfügig von denen, die ihre direkten historischen Wurzeln in der Heiligungsbewegung haben. Zu ersteren gehören etwa die Assemblies of God und die Church of the Foursquare Gospel; zu letzteren etwa die Church of God, Cleveland. Mit dem Auftreten des *Fundamentalismus* zu Beginn dieses Jahrhunderts zwingt eine heftige Diskussion zwischen diesem und dem sogenannten Social Gospel die Kirchen dazu, sich einem der beiden Lager zuzuneigen. Die Historischen Kirchen gehen zumeist weiter auf dem Weg eines abgemilderten Social Gospel und grundsätzlich amillenaristischer Perspektive in der Eschatologie. Freilich spalten sich Teile von ihnen ab, um ihrer Option für den Fundamentalismus Ausdruck zu geben. Auch in den Heiligungskirchen kommt es zu Scheidungsprozessen; in der großen Mehrheit schlagen sich die Heiligungskirchen doch auf die Seite des Fundamentalismus. Dasselbe gilt für die Pfingstkirchen und die interdenominationellen Missionsgesellschaften. Das Epochenmodell der Geschichte im Dispensationalismus – entworfen vom Direktor der Central America Mission, CYRUS SCOFIELD – wird für den Fundamentalismus ein Grundmodell der Eschatologie, und mit ihm eine systematisierte Form des Prämillenarismus. Diese Eschatologie hat auch in den Kirchen der Pfingstbewegung eine zentrale Stellung. Im Laufe der sechziger Jahre entsteht in den USA die sogenannte charismatische und *neopfungstliche Bewegung*. Die verschiedenen Erweckungen, etwa die von VAN NUYS, zeichnen sich durch eine besonders starke Betonung der ekstatischen Elemente der Geiströmmigkeit sowie durch engen Kontakt evangelischer und katholischer Christen aus. Darüber hinaus spricht die neopfungstliche Erweckung – im Unterschied zur Heiligungs- und Pfingsterweckung, die sich in der Unterschicht ausbreiteten – besonders die gehobene Mittelschicht in den USA an.⁵ Die Eschatologie tritt – ebenfalls im Unterschied zu den traditionellen Pfingstkirchen – in dieser Bewegung gegenüber der Pneumatologie in den Hintergrund; dabei wandelt sie sich in einigen der Gruppen langsam vom Prämillenarismus zum Postmillenarismus. Es lassen sich also vier Strömungen im Protestantismus unterscheiden:

1. Die Historischen Kirchen, mit weitgehend amillenaristischer Eschatologie und tendentiell historisch-kritischer Bibelauslegung.
2. Die nicht-pfungstlichen Fundamentalischen Kirchen, mit einer prämillenaristischen Eschatologie und unhistorischer Bibelauslegung. Diese setzen sich nun aus Teilen von Historischen und Heiligungskirchen zusammen, und die Missionsgesellschaften sind ihnen hinsichtlich der theologischen Konzepte ebenfalls zuzuordnen.
3. Die Pfingstkirchen, ebenfalls mit einer prämillenaristischen Eschatologie und unhistorischer Bibelauslegung. Diese unterscheiden sich von der zweiten Gruppe im wesentlichen durch die Betonung der Evidenz der Gegenwart des heiligen Geistes in Zungenrede, Heilung und Wunder.
4. Die neopfungstlichen Kirchen mit einer Eschatologie in Transformation, unhistorischer Bibelauslegung und einer von den Pfingstkirchen charakteristisch verschiedenen, aggressiven Pneumatologie.⁶

Diese Strömungen des Protestantismus beginnen in der zweiten Hälfte des letzten und im Laufe dieses Jahrhunderts Missionsarbeit in Mittelamerika. Mittlerweile sind alle Strömungen in Mittelamerika repräsentiert und machen dort situationsbedingte Wandlungen durch.

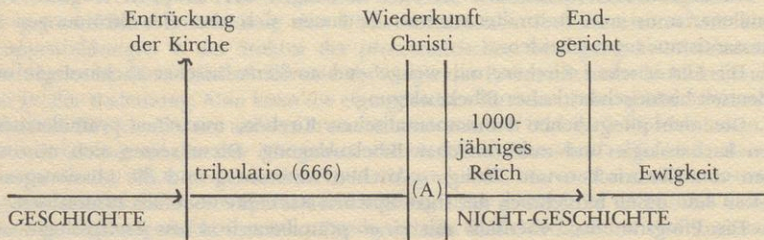
Eine der Wandlungen in kleinen Teilen der historischen, fundamentalistischen und pfingstlichen Kirchen wurde durch die Entstehung von *christlichen Basisgemeinden* ausgelöst. Mit Wurzeln in der katholischen Gemeinde- und Sozialarbeit der sechziger und siebziger Jahre und durch Impulse des Zweiten Vatikanums und der Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe (Medellin 1968) unterstützt konnte diese engagierte Bewegung einer sozial verantwortlichen christlichen Praxis der Armen in der katholischen Kirche entstehen und auch in Teilen der protestantischen Basis Fuß fassen. In der Auseinandersetzung des Glaubens mit flagrant ungerechten sozialen und politischen Bedingungen entsteht in Teilen dieser Bewegung die konkrete Utopie eines postmillenaristisch verstandenen Reiches Christi auf Erden. Dieses Modell ist freilich nicht durchgängig; oft spielt die Eschatologie nur eine untergeordnete Rolle, und eine schöpfungstheologisch begründete Ethik etwa begründet das gesellschaftspolitische Handeln; ethnische Faktoren spielen hierbei vor allem in Guatemala eine Rolle.

Für die folgenden Überlegungen sind die traditionellen Pfingstkirchen, die neopfungstlichen Kirchen sowie die christlichen Basisgemeinden von besonderem Interesse, d. h. die Vorstellungszusammenhänge von Prä- und Postmillenarismus.

II. Die Millenarismen

Der Begriff des Millenniums bezeichnet die Vorstellung eines 1000jährigen Friedensreiches. Entscheidend für den Zusammenhang von Millenarismus und Ethik sind die unterschiedlichen Auffassungen über den Zusammenhang von Geschichte und Reich Christi, die den verschiedenen Ausprägungen des Millenarismus zugrunde liegen; es geht hierbei hauptsächlich um die Frage von Kontinuität und Diskontinuität zwischen Geschichte und 1000jährigem Reich, sowie um einige sekundäre Transformationsformen. Die Möglichkeiten lassen sich anhand eines simplifizierenden Modells verdeutlichen.

Modell des Prämillenarismus

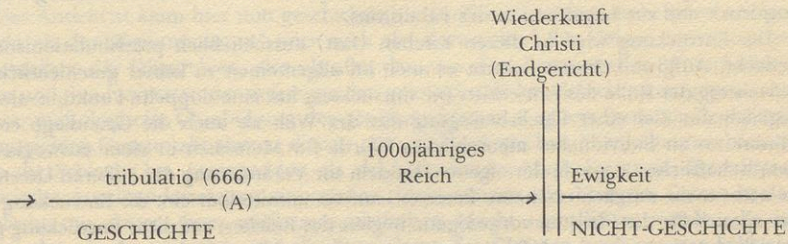


Im *Prämillenarismus* geht man von einem Bruch im Verlauf der Zeitachse aus: Wiederkunft Christi bedeutet das Ende der geschichtlichen Welt,⁷ und die Tatsache, daß das Reich Christi erst durch die Wiederkunft Christi konstituiert wird, bedeutet folglich, daß das Reich Christi gänzlich außergeschichtlich gedacht wird. Für die wahren Christen endet die Geschichte freilich schon vor der Wiederkunft Christi in der Entrückung der Kirche. Dementsprechend verschwimmen bei vielen Gläubigen die Vorstellungen über das Verhältnis von 1000jährigem Reich Christi, dem Endgericht und der Ewigkeit. *Nach* der Entrückung der Kirche – so die gängigste Vorstellung – ereignet sich in der Geschichte zunächst die Herrschaft des Antichristen (repräsentiert durch

das apokalyptische Zeichen der Zahl 666) über die nicht-christliche Menschheit. Diese wird beendet durch den zurückkehrenden Christus, der damit sein 1000jähriges Reich auf Erden etabliert. Die Schlacht von Armageddon (A)⁸ fällt also in der Vorstellung zusammen mit der Rückkehr des siegreichen Christus; das heißt, daß sie für das Glaubensleben der prämillenaristischen und prätribulationistischen Gläubigen keine Rolle spielt. Im Klartext: werden die Christen vor, während oder nach⁹ der Tribulation entrückt? Die Stellung zur Tribulation ist von großer Bedeutung für die Ethik sowie die individuelle und soziale Funktion des Glaubens.

Im Folgenden werden wir noch kurz das eschatologische Modell des *Postmillenarismus* vorstellen. Im allgemeinen sind die postmillenaristischen Vorstellungen nicht annähernd so minutiös ausgearbeitet wie die prämillenaristischen. Das hat mit einer unterschiedlichen Hermeneutik und kirchlichen Praxis zu tun, die an dieser Stelle nicht diskutiert werden können. Man kann die folgenden Grundzüge des Postmillenarismus festhalten.

Modell des Postmillenarismus



Der Postmillenarismus geht von der Kontinuität zwischen Geschichte und dem Reich Christi (auch: „Reich Gottes“) auf Erden aus. Die Wiederkunft Christi markiert das Ende des 1000jährigen Friedensreiches auf Erden, das Endgericht und den Übergang zur Ewigkeit. Eine Entrückung der Kirche kommt nicht vor. Die Gemeinschaft der Gläubigen durchschreitet vielmehr glaubend, unterdrückt und doch kämpfend die Periode der Herrschaft des Antichristen und wirft ihn nieder; letzteres ist freilich selten bis zur vollen Konsequenz als „Schlacht von Armageddon“ ausgebildet. Der Schwerpunkt dieser Position liegt auf der Tribulation als konkreter geschichtlicher Erfahrung und dem geschichtlichen Übergang zum 1000jährigen Friedensreich; die Situierung der Kirche unter der Tribulation legt dabei eine klare geschichtliche Benennung des Antichristen nahe. Eine wichtige Transformation besteht darin, daß die Tribulation häufig nicht als ein begrenzter Zeitraum verstanden wird, der sich nur auf einige Jahre unmittelbar vor dem 1000jährigen Reich beschränkt, sondern als ein Ausdruck gesellschaftlicher Herrschaft im Verlauf der gesamten Geschichte. Im Reich Christi wird nicht die Geschichte selbst überwunden, sondern die Sünde und die Herrschaft des Antichrist.

III. Die traditionellen Pfingstkirchen

Bei den traditionellen Pfingstkirchen ist die Emphase auf den Gaben des Geistes abgebbt und weit zurückgetreten hinter einer starken Betonung eines strikten prätribulationistischen Prämillenarismus. Sie beantworten damit die Nachfrage nach

Sinn, wie sie von vollkommen unterdrückten Menschen ohne Hoffnung auf eine Änderung ihrer Lage gestellt wird. Ihre Mitglieder gehören dementsprechend zu fast 100 Prozent der Unterschicht der mittelamerikanischen Gesellschaften an. Die Diskontinuität zwischen Geschichte und Reich Christi wird so gleichermaßen zum Ausdruck der Schlechtigkeit der Welt wie zum Ausdruck der Unmöglichkeit ihrer Veränderung. Die Welt befindet sich in einem Stadium permanenter Verschlechterung, das für die Kirche in ihrer Entrückung ein Ende findet; solange bestimmt der „Anfang der Wehen“ (Mt. 24,8) das Leben der Gläubigen. Diese Bedingung menschlicher Existenz in der Geschichte kann vom Menschen nicht verändert werden, sie ist hinzunehmen; der Mensch hat sich dem Gang der Heilsgeschichte zu fügen. Mehr noch: die Geschichte muß schlechter werden, damit sie auf die Tribulation zutreibt, ohne die die Entrückung der Kirche und Wiederkunft Christi, die Erlösung des Christen von der Geschichte, nicht möglich ist. Wer also im Interesse einer Verbesserung der sozialen Lage handelt, stellt sich mit seinem Handeln gegen den Plan Gottes in der Geschichte. Diese Einstellung führt zu strikter politischer und sozialer Passivität. Sie erklärt auch zu einem Teil den Konflikt der großen Pfingstkirchen in Nicaragua mit der sandinistischen Regierung, deren Reformen auf eine Verbesserung der sozialen Lage der Bevölkerung abzielen. Auf diese Weise wird die prämillenaristische Eschatologie zum Ausdruck und zur Legitimation des Fatalismus.

Die Entrückung wird in diesen Kirchen (fast) ausschließlich prätribulationistisch gedacht. Aufgrund dessen kommt es auch im allgemeinen zu keiner geschichtlichen Zuweisung der Rolle des Antichrist. Die Entrückung hat eine doppelte Funktion: sie ist zugleich das Ziel einer Fluchtbewegung aus der Welt als auch die Grundlage eines Minimums an individueller menschlicher Würde für Menschen in einer ausgeweglosen gesellschaftlichen Lage, in der eigenes Handeln zur Veränderung der äußeren Umstände nicht mehr möglich erscheint. Ersteres leuchtet unmittelbar ein: die Entrückung ist der speziell für die Christen vorgezogene Beginn des Reiches; auf diese Entrückung gilt es sich vorzubereiten durch Distanzierung von der sündigen Welt. In diesem Sinne ist die Entrückung die Gestalt der Hoffnung in einer Theologie der Verzweiflung. Als solche ist sie dann, zweitens, in der Lage, den Gläubigen ein Minimum an menschlicher Würde zurückzugeben: die Unfähigkeit die eigene Lage zu verändern – die Kondition des völligen Opfers in gänzlicher Passivität gegenüber der Welt – ist die Bedingung der Erlösung. Das Opfer der gesellschaftlichen Herrschaft erfährt sich so gerade durch sein Opfer-Sein berechtigt zur Hoffnung auf Erlösung aus dieser Herrschaft. In manchen Fällen¹⁰ wird diese weltlose Hoffnung polemisch gegen die Unterdrücker gewendet, insofern diese als Nichtchristen identifiziert werden und man ihnen den Untergang im ewigen Feuer prophezeit. Die symbolische Kompensation dient so als Grundlage der Stabilisierung des Selbstwertgefühls. Das bedeutet aber zugleich, daß dies Selbstwertgefühl mit der Fortdauer des Leidens steht und fällt: Befreiung vom Leiden wird so zur Bedrohung der Identität. Der prätribulationistische Prämillenarismus in der mittelamerikanischen Unterschicht festigt auf diese Weise die Unterwerfung unter den Status Quo.

IV: Die neopfingstlichen Kirchen

Die Mitglieder der neopfingstlichen Kirchen gehören im allgemeinen der Oberschicht und oberen Mittelschicht an. Die *Eschatologie* steht hier weit hinter der für die Mitglieder zentralen *Pneumatologie* zurück und befindet sich bei den meisten dieser Kirchen in Mittelamerika in Transformation. Viele ihrer Mitglieder und Führer empfinden das prämillenaristische Erbe der traditionellen Pfingstkirchen als obsolet.

Eine Welt, in der trotz Krise noch Profite und sozialer Aufstieg in Aussicht sind, kann man nicht unterschiedslos als moribund auffassen. Die Konsequenz für die Eschatologie ist eine Entwicklung vom Prämillenarismus in Richtung auf den Postmillenarismus, die Verwandlung der Diskontinuität zwischen Geschichte und Reich Christi in Kontinuität. Ein Postmillenarismus der Herrschenden in Reinform – das Millennium als Utopie eines weltweiten Reiches des freien und sich selbst regulierenden, des totalen Marktes¹¹ etwa – scheint in Mittelamerika eine noch nicht sehr verbreitete Vorstellung zu sein. Häufig sind dagegen Mischformen, die durch eine Verschiebung oder Annulierung der Entrückung erzeugt werden. Dadurch bekommt die Kirche eine geschichtliche Funktion in der Zeit der großen Trübsal (*tribulatio*); sie ist hier – ähnliche wie im Postmillenarismus die verfolgte aber bekennende und kämpfende Gegnerin des Antichrists. Die *Tribulation* bleibt in dieser Vorstellung freilich ein Ereignis am Ende der Zeiten und vor der *Tribulation*, so daß der Kampf selbst eindeutig apokalyptischen Charakter hat. Ein Sieg der Kirche kann somit aber nur als vorübergehender aufgefaßt werden; etwa als eine „Restoration des davidischen Tempels“ in Gestalt einer gesellschaftlich mächtigen Kirche einige Jahre vor ihrer glorreichen Entrückung und der baldigen Rückkehr mit dem wiederkehrenden Christus auf die Erde.

Der Antichrist kann hier nun geschichtlich identifiziert werden: mehr oder weniger direkt als der „Kommunismus“ oder auch als „Korruption“ der kleinen herrschenden Machteliten der Oligarchien, also als alles das, was dem herrschenden Wirtschaftssystem und den Interessen der aufsteigenden gesellschaftlichen Schichten entgegensteht. Diese mythologische Überhöhung des gesellschaftlichen Gegners kann zur Rechtfertigung rigider Gegenmaßnahmen dienen. Die eschatologischen Vorstellungen können nun die Schlacht bei Armageddon als ein bedeutendes Mythologem in die religiös-politische Auseinandersetzung einbeziehen. Etwa können die Truppen Gottes in der Schlacht mit denen einer antikommunistischen Macht identifiziert werden. Es ist dennoch weiterhin möglich, sich die Entrückung der Christen noch vor der Schlacht bei Armageddon vorzustellen; dies scheint bei den meisten mittelamerikanischen Neopfingstlern der Fall zu sein. Es ist aber auch möglich, den Christen einen aktiven Part in der Schlacht selbst zuzuschreiben; dies scheint in gewissen Ausprägungen des Neopentecostalismus und in einigen Varianten des nicht-pfingstlichen Fundamentalismus in den USA der Fall zu sein. Besonders die zweite Version macht deutlich, daß der Transformationsprozeß auf eine Veränderung des Prämillenarismus in einen Postmillenarismus hinausläuft. Im Rahmen der Klassenlage und der gesellschaftlichen Interessen der meisten Neopfingstler in Mittelamerika bietet dieses eschatologische Modell eine plausible religiöse Legitimation für die Verteidigung und Ausweitung ihres Herrschaftsanteils im Rahmen des Status Quo der gesellschaftlichen Gesamtlage.

V. Die Basisgemeinschaften

In vielen Gruppen spielen, wie schon gesagt, auch andere Erklärungs- und Begründungsmodelle für die gesellschaftliche Lage und das Handeln eine Rolle als millenaristische. Die biblische Exoduserzählung etwa ist ein wichtiger theologischer Bezugspunkt für viele Basisgemeinschaften, ebenso wie „proleptische“ (Dodd) Eschatologien. Unter den millenaristischen Ansätzen überwiegt allerdings der Postmillenarismus. Aus der Aufnahme des gesellschaftlichen Elends in die biblische Reflexion der Lebensumstände entspricht hier deren geschichtliche Negation in der konkreten Utopie eines Reiches der Freiheit ohne Unterdrückung und Ausbeutung. Basisgemeinschaften und prämillenaristische Pfingstkirchen unterscheiden sich bei gleicher gesellschaftlicher Lage der Mitglieder darin, daß die Basisgemeinschaften in der Orientie-

rung am Millennium eine *konkrete* Utopie entwickeln, die an der Geschichte orientiert bleibt. Die Kontinuität von Geschichte und Millennium ist hier die Grundlage für die Hoffnung auf eine Anschaffung der geschichtlichen Gewalt und Unterdrückung, denen die Mitglieder dieser Gemeinschaften ausgeliefert sind, und die Einsetzung von Frieden und Gerechtigkeit. Wie bei den neopfingstlichen Kirchen wird der Antichrist identifiziert, und zwar mit dem System der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und seinen gesellschaftlichen Repräsentanten. Freilich kommt die apokalyptische Engführung in Zeitprognosen, wie sie bei einem Teil der Neopfingstler auftritt, bei den Basisgemeinschaften nicht vor. Das liegt u. a. daran, daß sie die Unterdrückung als ein Phänomen auffassen, welches die ganze Geschichte durchzieht und nicht auf einen bestimmten Zeitraum beschränkt werden kann. Damit verliert die Vorstellung von der Schlacht bei Armageddon als Mythologem sehr an Bedeutung; die Perspektive freilich der Überwindung der Unterdrückung durch Entmachtung der Unterdrücker und Beginn des Reiches Christi mit Frieden und Gerechtigkeit in der Geschichte bleibt weiterhin konstitutiv. Die Klassenlage der Mitglieder der Basisgemeinschaften ist dieselbe, wie die der prämillenaristischen Pfingstkirchen; die Lage, aus der heraus die Theologie der Basisgemeinden entsteht, ist dieselbe Situation schwerer Unterdrückung und Ausbeutung. Den Basisgemeinden freilich gilt die Verschlechterung der Lage für die Christen in der Tribulation nicht als *conditio* der Erlösung, sondern als hermeneutischer Ort der christlichen Hoffnung in der und für die Geschichte. Diese Hoffnung weist einen geschichtlichen Weg in der Nachfolge, der freilich für die meisten in tieferes Leiden hineinführt. Die Basisgemeinschaften leben auf diese Weise eine Theologie der Hoffnung in einer Lage, die zum Verzweifeln ist; sie stellen darin den Grund dieser Verzweiflung, den Status Quo gesellschaftlicher Herrschaft, grundsätzlich in Frage.

VI. *Schlussfolgerungen*

Die gesellschaftlichen Spannungen in Mittelamerika begünstigen millenaristische Konzeptionen der Eschatologie. Sie sind Versuche der Gläubigen, sich mit ihrer gesellschaftlichen Lage auseinanderzusetzen, indem sie die Position der Gläubigen in der Geschichte definieren. Sie definieren damit ebenfalls die Stellung der Gläubigen zu ihrer Lage in der Gesellschaft. Die traditionelle Pfingstbewegung stellt die Beherrschten in eine Position außerhalb der Geschichte. Die Geschichte geht für diese Eschatologie verloren, Handeln in ihr wird unmöglich. Die gesellschaftliche Stellung der Mitglieder in verzweifelter Lage wird zementiert, und Hoffnung wird Vertröstung. Die neopfingstliche Bewegung spricht den Herrschenden Herrschaft über die Geschichte zu. Die Geschichte bleibt dem Glauben erhalten, doch so wie sie ist. Sie wird nicht umgewandelt vom Glauben; sie wird erhalten als Funktion des Interesses der Ausweitung und Stabilisierung von Herrschaft der einen über die anderen. Die Basisgemeinden eröffnen den Beherrschten in verzweifelter Lage die konkrete Utopie eines geschichtlichen Reiches der Freiheit und der Gerechtigkeit. Die Utopie ist die einer umgewandelten Geschichte, in der an die Stelle der Herrschaft des Menschen über den Menschen die Herrschaft Christi über die Menschen getreten und Solidarität in die Gemeinschaft der Menschen eingetreten ist. Die Utopie ist konkret und führt zum gesellschaftlichen Handeln, das angesichts der Herrschaft zur Leidensnachfolge wird, aber gerade so die Geschichte als im Kreuz erlöste begreift.

Dem Millenarismus einer institutionalisierten Verzweiflung der Beherrschten und dem einer emphatischen Machtentfaltung der Herrschenden stellen die Basisgemeinschaften aus einer verzweifelten Lage heraus das Licht einer konkreten Utopie des Gottesreiches gegenüber, die weder die Geschichte als ganze noch den leidenden Nächsten sich selbst überläßt.

¹ Die den folgenden Überlegungen zugrunde liegenden Untersuchungen wurden durchgeführt im Rahmen einer demnächst abzuschließenden Dissertation des Verfassers über den Protestantismus in Mittelamerika bei Prof. Konrad Raiser, Ökumenisches Institut, Ruhr-Universität Bochum. (Überarbeitete Fassung eines Vortrages, gehalten an der Missionsakademie, Hamburg, 22. September 1987.)

² Es wurden im Rahmen der Feldforschung in Guatemala und Nicaragua 195 strukturierte Tonbandinterviews mit protestantischen Christen geführt sowie 112 Predigten mitgeschnitten.

³ Zum soziologischen Ansatz cf. Bourdieu: 1974, p. 7ff, 42ff und 125ff, sowie Bourdieu: 1976, p. 137ff und Bourdieu: 1971, p. 295ff.

⁴ Zum Protestantismus in den USA im allgemeinen cf. vor allem Mead: 1970; Melton: 1978. Zum fundamentalismus cf. Marsden: 1980, und Sandeen: 1970; zur traditionellen Pfingstbewegung cf. Hollenweger: 1969; und zur neopfungstlichen Bewegung cf. Poloma: 1982, und Quebedeaux: 1983.

⁵ Die Unterscheidung zwischen Pfingstbewegung und neopfungstlicher Bewegung ist für die USA nicht ganz unumstritten; in Mittelamerika wird die Berechtigung dieser Unterscheidung allerdings sehr deutlich.

⁶ Da die Pneumatologie nicht Gegenstand dieses Artikels ist, sei hier auf die demnächst erscheinende Dissertation des Verfassers verwiesen.

⁷ Die prämillenaristische Theorie behauptet zwar, daß das Millennium auf der Erde stattfindet. Aufgrund des Gewichts, das dem Bruch der Kirche mit der Geschichte in der Entrückung und der Wiederkunft Christi zukommt, wird diese Vorstellung von den interviewten Gläubigen nicht nachvollzogen.

⁸ Schreibweise nach Scofield-Bible.

⁹ ... also unmittelbar vor oder in der Schlacht zur Niederwerfung des Antichristen ...

¹⁰ Wenn es doch zu einer gesellschaftlichen Benennung des Antichrist kommt, so eher in der Sekte als in der etablierten Sekte.

¹¹ Cf. zum Begriff des totalen Marktes und zur Annäherung des Fundamentalismus an den Neoliberalismus in den USA: Hinkelammert: 1987, p. 187ff, bes. 199f sowie Hinkelammert: 1984, p. 91ff.

Referenzen:

BOURDIEU, PIERRE (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt, Suhrkamp, 1979; orig: Genève, 1972.

BOURDIEU, PIERRE (1974): *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974.

BOURDIEU, PIERRE (1971): *Genèse et structure du champ religieux*; in: *Revue française de Sociologie*, 1971, XII, p. 295ff.

HOLLENWEGER, W. (1969): *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Wuppertal/Zürich, Brockhaus/Zwingli.

HINKELAMMERT, FRANZ (1987): *Deomcracia y totalitarismo*. San José, Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones.

HINKELAMMERT, FRANZ (1984): *Crítica a la razón utópica*. San José, Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones.

MARSDEN, G. M. (1980): *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of 20ies Century Evangelicalism, 1870-1925*. New York, NY: Oxford Univ. Pr.

MEAD, F. S. (1970): *Handbook of Denominations in the US*. New York, NY; Nashville, TN: Abingdon.

MELTON, J. G. (1978): *Encyclopedia of American Religions*. Wilmington: McGrath, Vol. I et II.

POLOMA, M. (1982): *The Charismatic Movement. Is There a New Pentecost?* Boston, MA: Twayne.

QUEBEDEAUX, R. (1983): *The New Charismatics II. How a Christian Renewal Movement became Part of the American Religious Mainstream*. San Francisco: Harper and Row.

BERICHTE

Europäisches Chinatreffen in Rhöndorf (1988)

Die Chinakommission des Deutschen Katholischen Missionsrats veranstaltete ein Europäisches Chinatreffen, das vom 16. bis 19. November 1988 im schöngelegenen Bildungshaus St. Hedwig zu Rhöndorf am Fuße des Drachenfels stattfand. Die rund 50 Teilnehmer kamen aus der Bundesrepublik Deutschland, aus den Niederlanden und der Schweiz, aus Italien, Österreich, Polen, Belgien, Frankreich, Irland, England und Spanien, sogar aus Hongkong und Manila. Auch vier Chinesen waren zugegen, drei Priester und ein Laie, die aber alle schon seit geraumer Zeit in Europa wohnen. Neben alten waren auch viele neue Gesichter zu sehen, darunter vor allem Vertreter von kirchlichen und anderen Organisationen, die sich für China interessieren. Selbst der frühere deutsche Botschafter in Peking, Dr. PER FISCHER, war während der ganzen Tagung zugegen. Die Spanier wurden besonders herzlich begrüßt, da sie zum ersten Mal die Gelegenheit wahrnahmen, an einem europäischen Treffen über China teilzunehmen.

Während es bei früheren Treffen in erster Linie um den Austausch von Informationen über die noch verfolgte und dann langsam wiedererstehende chinesische Kirche ging, sind solche Informationen dank besserer Kontakte heute reichlicher vorhanden. Darum konnte man diesmal einen Schritt weitergehen und über die Zusammenarbeit mit der chinesischen Kirche und die Koordinierung der Chinaarbeit in Europa sprechen. Diese Zielsetzung wurde auch von Prof. Dr. H. WALDENFELS SJ, dem Vorsitzenden der Chinakommission im Deutschen Katholischen Missionsrat, in seiner Begrüßungsansprache deutlich angesprochen.

Die vier Hauptreferate waren alle von beachtlichem Niveau und überraschender Aktualität. Erzabt Dr. NOTKER WOLF OSB (St. Ottilien) referierte inausgewogener Weise über die Perspektiven einer möglichen Zusammenarbeit europäischer und chinesischer Katholiken, indem er auf bestehende Kontakte und deren Problematik, auf unerläßliche Bedingungen des Vorgehens und auf mögliche Ziele hinwies. P. ISMAEL ZULOAGA SJ, Delegat des China-Apostolats der Jesuiten, besprach in seinem bewegenden Vortrag die aktuelle Situation der Kirche in China, die sich in der rapiden Modernisierung der chinesischen Gesellschaft zurecht finden muß. Dabei ist diese Kirche heute eine leidvoll geteilte Kirche, die einerseits aus überzeugten Anhängern der Patriotischen Vereinigung, andererseits aus den die Patriotische Vereinigung zurückweisenden Romtreuen sowie der großen Masse derer besteht, die treu zu Rom halten und doch die offiziellen Kirchen besuchen. Unter den einzelnen Gruppen gibt es große Spannungen und Verdächtigungen, die es nicht leicht machen, den Spreu vom Weizen zu unterscheiden. P. ZULOAGA erwähnte auch kurz die acht Punkte der Erklärung des Msgr. BIGGIO vom Mai 1988 und den darauf fußenden Brief über die Kirche in China, den Kardinal TOMKO an alle Bischofskonferenzen der Welt verschicken ließ. Von dem dritten Redner, P. ANGELO LAZZAROTTO PIME (Rom) wurde erwartet, in seinem Vortrag „Kirche in China. Römische Impressionen“ über die gegenwärtigen Beziehungen Roms zu China zu sprechen. Doch fühlte er sich dazu nicht berufen und befugt und sprach über Erfahrungen mit der chinesischen Kirche in einer Weise, daß sie das Bild seiner Vorredner vervollständigten. Zu konkreten und gut fundierten Vorschlägen kam dann P. JEROME HEYNDRIXX CICM (Löwen) in seinem Referat über „Möglichkeiten der europäischen Kooperation für China“. Nach der Vertreibung der ausländischen Missionare und der langen Zeit chinesischer Isolation plädierte er für einen neuen Anfang, für eine neue Zusammenarbeit mit China auf der Basis von Gleichheit und gegenseitigem Respekt, und das nicht nur auf dem Gebiete der Technologie, sondern

auch auf dem Gebiete der Literatur, der Geschichte und der Philosophie. Er befürwortete vor allem die Gründung einer neuen Europäischen Katholischen Vereinigung für akademische Studien, in der das neugegründete China-Zentrum der deutschen Kirche in St. Augustin, die „Vier-Meere-Vereinigung“ der Scheut-Missionare in Löwen und andere akademische Institutionen in Europa und auch in China zusammenarbeiten könnten. Angesichts des neuen Interesses der chinesischen Öffentlichkeit für das Christentum forderte der Redner mehr Zusammenarbeit miteinander und mit den Chinesen in der Erforschung der Geschichte des Christentums in Ostasien. Er wünschte sich auch die Errichtung eines von der europäischen Kirche dotierten Lehrstuhls für Europäische Kultur an einer chinesischen Universität. Schließlich wies der Redner auf die Wichtigkeit der Betreuung chinesischer Studenten an europäischen Hochschulen hin, was sich früher oder später in größerem Wohlwollen gegenüber dem Christentum auszahlen würde.

Das Interesse an der jüngsten Verlautbarung Roms, dem Brief des Kardinal TOMKO vom 3. September 1988 an die Bischöfe der Weltkirche, war so groß, daß P. ZULOAGA noch einmal und in größerer Ausführlichkeit dieses Dokument erläutern mußte, was eine interessante Diskussion zur Folge hatte.

Neben vielen fruchtbaren Einzelgesprächen am Rande war es vor allem die Arbeit in kleineren Gruppen, die wertvolle Erträge brachte. Hier ging es um die Problemlösung Koordination der Arbeit der Missionsorden, bessere Information über die Verhältnisse in China und deren Austausch, Forschungsvorhaben und Publikationen, ökumenische Zusammenarbeit und Stipendien für chinesische Wissenschaftler.

Katholische Chinaforscher, bisher in der losen Gruppe „Catholics in Europe concerned with China“ zusammengefaßt, haben auf ökumenischer Basis seit Jahren eng und freundschaftlich mit entsprechenden protestantischen Gruppen zusammengearbeitet. So wurde auch die für Mitte 1989 in Edinburgh geplante Internationale Konferenz besprochen, deren Vorbereitung in katholischen Kreisen, ähnlich wie bei der Konferenz in Montreal im Oktober 1981, einiges Unbehagen ausgelöst hatte. Zwei protestantische Freunde waren eigens angereist, um über die Vorbereitungen zu berichten. Leider konnten nicht alle Bedenken ausgeräumt werden, so daß sich das Plenum dafür entschied, offiziell die Konferenz nicht zu unterstützen, wengleich einzelnen Interessenten die Teilnahme freigestellt bleiben soll. Die künftige ökumenische Zusammenarbeit soll aber durch die Entscheidung in keiner Weise behindert werden.

Wegen Zeitmangels konnten die einzelnen Ergebnisse auf der Schlußsitzung nur zum Teil ausdiskutiert werden. Sie werden hoffentlich in geeigneter Weise veröffentlicht. Klar kam zum Ausdruck, daß die große Mehrzahl der chinesischen Bischöfe und Katholiken die volle Verbindung mit dem Papst wollen und ersehnen. Das große Hindernis ist die Haltung der Regierung, die keine echte Religionsfreiheit zuläßt. Die Tagungsteilnehmer waren sich darüber einig, daß es für sie keinerlei Diskriminierung der einzelnen Gruppen in der chinesischen Kirche geben wird. Sie wollen mit der ganzen Kirche Chinas zusammenarbeiten.

Man muß den Veranstaltern dieses Chinatreffens, unter ihnen vor allem P. Dr. ROMAN MALEK SVD, der die Kleinarbeit der Vorbereitung übernommen hatte, dankbar sein, daß es in dieser gelungenen Weise zustande kam. Mit seinen vielen Fachleuten und kompetenten Darbietungen hat es viel zum besseren Verständnis des heutigen China und der chinesischen Kirche in diesem Lande beigetragen, und man kann nur wünschen, daß die Pläne, die entworfen und diskutiert wurden, soweit wie möglich auch realisiert werden.

Osnabrück

Bernward H. Willeke

Agossou, Médewalé-Jacob: *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Editions Karthala/Paris 1987; 217 S.

Was bedeutet es, Christ und Kirche zu sein an einem bestimmten Ort, zu einem bestimmten Zeitpunkt und in einer bestimmten Situation? Eine solche Bindung und ein solches Eingebundensein bringen natürlich gewisse Verpflichtungen zur Selbsterkenntnis und zu einem tiefen Verstehen seiner eigenen Stärke und Schwäche mit sich.

Die vergangene und gegenwärtige Situation Afrikas ist Anlaß und Ort einer vertieften Reflexion, welche sowohl Wirtschaft und Politik als auch Kultur und Religion betrifft. Dabei ist es wichtig, daß auch die Stimme der Christen nicht fehlt. Diesem Zweck möchte das vorliegende Buch dienen, in dem der Verfasser versucht, einige Grundlinien eines afrikanischen Christentums aufzuzeichnen, und zwar unter Berücksichtigung des doppelten Gesichtspunktes der Tradition und der heutigen Zeit. Was war Afrika gestern und was ist Afrika heute? Was sind die afrikanischen Realitäten? Diese Frage läßt sich leichter formulieren als die Antwort darauf. Daß sich hierbei Abstraktionen und Konkretionen gleichermaßen nicht umgehen lassen, zeigt bereits die Rede von Werten. Wer über Werte redet, dem wird alsbald klar, daß die theoretische und praktische Bewältigung der damit verbundenen Problemlage eine besondere Sensibilität, nicht zuletzt auch für die Sprache, die man spricht, erfordert. Und so verlangt auch die Rede von den afrikanischen Traditionen und von der afrikanischen Gegenwartswirklichkeit als Ort der authentischen Verwurzelung des Evangeliums einen Unterscheidungsgeist, der nicht in die Falle eines – durchaus verständlichen – Pathos gerät, sondern nüchtern Pathos und Logos gleichsam in eine konstitutive Einheit bringt.

Diesem Weg folgend ordnet der Verfasser seine Erörterungen über „Afrikanisches Christentum als Ort einer Brüderlichkeit jenseits der Stammesgemeinschaft“ in ein Kontinuität-Diskontinuität-Schema ein, ein Schema, das den Erfordernissen des christlichen Glaubens entsprechen soll.

In einem schnellen Durchgang befaßt sich der Verfasser unter diesem Gesichtspunkt mit den Bedingungen, unter denen die Entwicklung und Entfaltung einer afrikanischen Theologie möglich sind. Dabei konzentriert er sich besonders auf die für eine solche Beschäftigung notwendige geistige Haltung. Diese will er nicht bloß als eine theoretische Anschauung der Wahrheit verstanden wissen, sondern verankert in konkreten Erfahrungen, die uns die Wahrheit erst als solche erscheinen lassen. Das zumindest lehrt die afrikanische Weisheit der Teilhabe, die im Sein als Sinnfülle und in der Wahrheit ein Beziehungsgeflecht sieht. Am klarsten und am dichtesten ist dies in der religiösen Erfahrung des Afrikaners. Mit Präzision werden am Beispiel des Vodun-Kultes die verschiedenen Aspekte dieser Erfahrung herausgearbeitet. Mit der gleichen Sorgfalt erfolgen auch die Erörterungen des afrikanischen Zeitbegriffes im erwähnten Zusammenhang.

Vor dem Hintergrund einer Rückgewinnung der afrikanischen kulturellen Identität, für die die hier angesprochene Darstellung steht, legt Agossou dar, was er unter einer neuen Begegnung zwischen Afrikanersein und Christsein versteht, nämlich in der Logik der Inkarnation einen Prozeß der Identitätsfindung und Identitätsförderung in Gang zu setzen, der die einigende Spannung zwischen der unverwechselbaren Identität des Evangeliums und dem Genius einer bestimmten Kultur aushält. Denn nur aus der Markierung einer solchen kritischen Grenze ergibt sich die Heilung vom dogmatischen Wahn, der einer wahren Katholizität im Wege steht.

Es wäre gut gewesen, wenn der Verfasser seine insgesamt straff gehaltenen Ausführungen gelegentlich doch von manchen seinen Absichten nicht unbedingt förderlichen Hinweisen befreit hätte, so etwa die Ausführungen auf S. 23ff, die am Anfang Mißverständnisse über die Tatsache einer spezifisch afrikanischen Denkweise aufkommen lassen. Es sieht dort zunächst so aus, als wolle der Verfasser eine solche Annahme in Zweifel ziehen und damit seinen eigenen Behauptungen in anderen Teilen widersprechen. Außerdem ist manches zu allgemein geblieben, das man lieber schärfer und konkreter formuliert gehabt hätte. Dennoch ist der Versuch des Verfassers, Einsicht in genuin afrikanische Selbsterkenntniswege und in die Grundsätze eines afrikanischen Christentums zu vermitteln, als gelungen anzusehen.

Münster

Kossi J. Tossou

Antes, Peter: *Christentum – eine Einführung* (Urban-Taschenbücher 378) W. Kohlhammer/Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1985; 154 S.

Zu den Zeichen einer sich rapide ändernden Zeit gehört auch, daß das Wissen um die Grunddaten der traditionellen Religion unseres Landes, des Christentums, in einem erschreckenden Maße abnimmt. Das Grundwissen um das Christentum in seinen Eckdaten gehört inzwischen nicht mehr zu dem Basiswissen, das selbstverständlich in der allgemeinen Bildung eines Menschen vorausgesetzt werden kann. Es kann auch nicht mehr vorausgesetzt werden, daß es im schulischen Unterricht noch soweit vermittelt wird, daß Schüler im Christentum ein zentrales Kulturgut unserer Landschaft wiedererkennen. Es kommt nicht selten bereits vor, daß gerade bei Intellektuellen ein auffallendes Mißverhältnis zwischen einem oberflächlichen und eher positiv gefärbten Wissen um fremde Religionen mit einem negativ gefärbten Wissen bzw. Unwissen um das Christentum und seine Lehre Hand in Hand geht. Die These, daß alle Religionen gleich sind, ist heute längst nicht mehr nur ein Beweis für mangelhafte religionsgeschichtliche Kenntnisse, sondern zugleich auch für entsprechende Lücken im Wissen um das christliche Selbstverständnis. In diesem Sinne kommt der Hannoveraner Religionswissenschaftler P. ANTES mit dem, was er auf engstem Raum in einem wirklichen Taschenbuch bietet, einem dringenden Bedürfnis entgegen. Es geht Vf. nicht um Theologie, somit nicht um die Vorstellung des Christentums aus der Sicht des gläubigen Menschen, sondern um eine religionswissenschaftliche Einführung in das Christentum als einen unaufgebbaren prägenden Grundzug unserer abendländischen Kultur- und Geistesgeschichte. In diesem Sinne präsentiert er das Christentum in seinem heutigen Erscheinungsbild in der Kultur (in Kunst, Musik, Literatur, sonstiger Geistesgeschichte), aber auch in der Pluralität christlicher Kirchentümer. Er zeichnet die entscheidenden methodischen Zugänge zum christlichen Selbstverständnis nach und beschreibt den Ursprung des Christentums, das Leben Jesu, die Rolle des Auferstehungsglaubens. Es folgt eine kurze Einführung in den typisch christlichen Gottesglauben und in die Lehre vom Menschen, seinem Handeln und seiner Religiosität. Der Band schließt mit einem vierten Kapitel über das Christentum im Dialog, die ökumenische Bewegung, den beginnenden interkulturellen bzw. interreligiösen Dialog, die Haltung des Christentums gegenüber Unterentwicklung und Unterdrückung. Das Buch ist wohl der erste Versuch einer religionswissenschaftlichen Einführung in das Christentum. Gerade als solche verdient das Buch einerseits eine weite Verbreitung unter all denen, für die das Buch geschrieben ist, im schulischen Unterricht (und dann keineswegs vor allem im Religionsunterricht, sondern auch in der Gesellschaftskunde und im Geschichtsunterricht), in den verschiedensten Formen der Weiterbildung, als Buch in der Hand des Schülers wie des Lehrers. Es sollte dann allerdings gerade von

der Religionswissenschaft selbst, die als solche im Raum des Christentums entstanden ist, auf seine Akzeptanz hin geprüft werden. Der Theologe wird ein Buch dieser Art ohnehin schon deshalb begrüßen, weil – wie sich hier deutlich zeigt – auch in einem religionswissenschaftlichen Denkansatz das Christentum mit viel Sympathie beschrieben werden kann.

Bonn

Hans Waldenfels

Antoncich, Ricardo / Munárriz, José Miguel: *Die Soziallehre der Kirche* (Bibliothek Theologie der Befreiung) Patmos/Düsseldorf 1988; 271 S.

Das gelungene Buch des in Kolumbien lebenden Peruaners ANTONCICH und des in Caracas arbeitenden spanischen Jesuiten MUNARRIZ ist ein deutlicher Beweis für die Fruchtbarkeit des befreiungstheologischen Paradigmas auch für die Katholische Soziallehre. Dies braucht nur diejenigen zu überraschen, die sich nach einer vorkonziliaren, naturrechtlich argumentierenden „klassischen“ Soziallehre zurücksehnen. Tatsächlich aber hat die lateinamerikanische Theologie das Konzil am konsequentesten durchgeführt (vgl. S. 87), so daß auch von dort mit Recht substantielle Beiträge zur „Soziallehre des Konzils“ (vgl. SRS 7) zu erwarten sind.

Folglich werden in der Darstellung die Pastoralkonstitution und die nachkonziliaren Sozialzyklen ebenso vorrangig berücksichtigt wie die für gleichwichtig erachteten Äußerungen lateinamerikanischer Bischöfe (v. a. die Dokumente von Medellín und Puebla) und anderer Gruppen der Kirche, deren prophetisches Zeugnis als „Echo der Klage des Armen“ (S. 49) nach *Octogesimo adveniens* 4 zu den „Quellen“ der Soziallehre hinzuzurechnen ist. Der Sinn der Soziallehre wird als „Dienst“ der ganzen Kirche am Leben aller Menschen gesehen (S. 17) und in den Gesamtzusammenhang einer wesentlich auf Befreiung ausgerichteten Evangelisierung eingeordnet (vgl. Dokument von Puebla 475). Wenn die Soziallehre, wie Johannes Paul II in seiner Botschaft in Puebla betonte (III, 7), „für ein Mitglied der Kirche eine Garantie für die Echtheit . . . seiner Bemühungen um die Befreiung und Förderung seiner Brüder“ darstellt, dann muß ihre Tradition umgekehrt „von einem befreienden Prozeß her gelesen werden“ (S. 64). Daraus läßt sich eine Hermeneutik zum Verständnis der lehramtlichen Texte (S. 50–71) entwickeln, in der die Option für die Armen, wie sie das Lehramt ja selbst betont (S. 62–64), die herausragende Rolle spielt.

Die Entfaltung der einzelnen Themen der Soziallehre beginnt mit ihrem „Zentrum“, der Lehre vom „solidarischen Menschen“: Personalität sei von vornherein und wesentlich auf Solidarität hin angelegt. Sie verkörpert sich am deutlichsten in der Arbeit, weshalb der auch in *Laborem exercens* (das „herausragende Dokument der aktualisierten Darstellung der kirchlichen Soziallehre“ – S. 108) geforderte Vorrang der Arbeit vor dem Kapital keine einseitige, umfassender Liebe widersprechende Option für eine beschränkte Gruppe ist, sondern „ein Schutz des Menschen, der durch die Überordnung der Sachen bedroht ist“ (S. 114). So wird die Arbeit nicht nur bewußt vor dem Abschnitt zum Thema „Eigentum“ behandelt, sondern letzteres dezidiert als ein „Recht der Arbeit“ verstanden (S. 129). Denn im Rahmen der „universalen Bestimmung der Güter“ hat das den Armen zukommende „Recht auf Eigentum“ den Vorrang vor dem „Recht des Eigentums“ derjenigen, deren Eigentum nicht im Dienst des Gemeinwohls steht. Es ist nach der Soziallehre der Kirche eine „klare Ungerechtigkeit, an ‚überflüssigen Bedürfnissen‘ festzuhalten, wenn andere ‚notwendige Bedürfnisse‘ haben“ (S. 145). Darüber hinaus müssen gesellschaftliche Strukturen als unchristlich angeklagt und geändert werden, wenn sie diese Ungerechtigkeit institutionalisieren, d. h. wenn „Eigentumsbeschränkungen, ja -mangel für weite Teile der Bevölke-

rung gerade das Ergebnis der Verteidigung des Eigentums durch privilegierte Gruppen der Bevölkerung sind“ (S. 148). Trotz solcher Aussagen beinhaltet das Werk von ANTONCICH und MUNARRIZ jedoch keine pauschale Verurteilung jedes kapitalistischen Systems, wofür auch weiterführende und konkretere Überlegungen vorauszusetzen wären, wenn sie überhaupt möglich ist.

Den Abschluß bildet der Abschnitt zum Thema „Evangelisation“, welche die Verkündigung und die Praxis kirchlicher Soziallehre mit dem Ziel befreiender Gerechtigkeit einschließen muß. Denn die „Ungerechtigkeit der Christen ist der schwerste praktische Atheismus der Geschichte“ (S. 257). Erst „wenn die Liebe zur Kirche sich gehalten hat trotz des Unverständnisses und der Verfolgung von innen, dann ist es wahr, daß es einen Glauben gibt, der Gerechtigkeit schafft“ (S. 262).

Für einen Leser, der kirchliche Dokumente aus Lateinamerika bereits gut kennt, ist die Darstellung mitunter etwas langatmig. Umgekehrt können gerade die ausführlichen Zitate für andere diese Stellungnahmen leichter zugänglich machen. Sie zeigen nicht zuletzt den kirchlichen Charakter eines solchen Ansatzes von Soziallehre auf, die heute nur noch „katholisch“ sein kann, wenn sie mit einem legitimen Pluralismus ihrer Ansätze rechnet.

Würzburg

Gerhard Kruiß

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

Das vorliegende Werk versteht sich „als ein Plädoyer für die bleibende Bedeutung und Unersetzbarkeit religiöser Weiterführung. Es lädt ein, immer neu in jene ursprünglichen Einsichten zurückzuzugreifen, die jeder religiösen Systematisierung vorausliegen und in Symbolen zugänglich werden, die auch heute noch nichts von ihrer Faszination verloren haben“ (13). Diese „ursprünglichen Einsichten“ sind BECKER zufolge in den Religionen als religiöse Erfahrungen dokumentiert, wobei die Erfahrungsdimension das entscheidende Merkmal einer Religion bilde. Zentrum der religiösen Erfahrung sei die „Erfahrung des Heiligen“ (45), die auf „das Ganz-Andere verweist“ (48), auf „das Geheimnis des Göttlichen selbst“ (48).

Hat der Autor somit im ersten Teil seinen Zugang und Verständnis von „Religion“ dargelegt, widmet er sich im zweiten Teil den „Erscheinungsformen des Göttlich-Heiligen“: dieses „Göttlich-Heilige“ werde dem Menschen zugänglich in „Ursymbolen“ wie dem Himmel als bevorzugtes Symbol des Göttlichen (66ff), der Sonne als Offenbarung des Göttlichen (109ff), den Bergen, Pflanzen, Tieren und dem „weiblichen Aspekt des Göttlichen im Umkreis von Fruchtbarkeit, Geburt und Tod“ (210ff). Hierbei erstreckt sich die phänomenologische Betrachtung der „Ursymbole“ quer durch die Religionen, um so deren Ursprünglichkeit und Universalität zu belegen. Schließlich wird die Deutung des „Menschen als Spiegel Gottes“ (238ff) aufgezeigt, um im letzten Kapitel, „Zerbrechende Spiegel“ (314ff) auf das Überschreiten dieser Deutung in der mystischen Erfahrung, auf das Transzendieren der zuvor aufgezeigten Symbole zu verweisen; Becker: „Die Mystik steht gleichsam am Ende aller Symbolerfahrung . . .“ (328), sie ist der „Prozeß der Entwerdung, des Aufgehens des eigenen Selbst im Göttlichen erfahren“ (330).

Wird der religionswissenschaftlich geschulte Leser schon durch den Titel des vorliegenden Werkes stutzig („Ursymbole“), so verstärkt sich die Skepsis mit zunehmender Lektüre des Buches: da ist vorbehaltlos von „der Religion“ im Singular die Rede, wodurch der Autor ein ahistorisches Konstrukt bildet, losgelöst von den tatsächlich existierenden Religionen; da werden verschiedenste Symbole zu „Ursymbo-

len“ erklärt, ohne jedoch Auswahlkriterien und Begründungen für deren vermeintliche Ursprünglichkeit zu liefern; auch reduziert der Autor durchweg die Vielfalt von Religionen letztlich auf die Gottesidee, auf das „Heilig-Göttliche“, ein Unterfangen, mit dem er sicherlich vielen, insbesondere asiatischen Religionen, nicht gerecht wird. Und schließlich muß, neben vielem anderen, die Verkürzung von religiösem Leben auf die individuelle Erfahrungsdimension und hier auf die mystische Erfahrung bemängelt werden; hier lehnt sich Becker an Konzeptionen N. SÖDERBLOMS und R. OTTOS an, wodurch jedoch der Gemeinschaftscharakter von Religionen beinahe völlig ausgeblendet wird.

Im Spiegel heutiger Religionswissenschaft ist der vorliegende Ansatz zu einseitig und veraltet und bleibt damit als religionswissenschaftliche „Annäherung an die Religion“ (7), als welche sich das Buch versteht (60/61), kritik- und fragwürdig.

Hannover

Martin Baumann

Covell, Ralph R.: *Confucius, the Buddha and Christ, a History of the Gospel in Chinese* (American Society of Missiology Series 11) Orbis Books/Maryknoll, N.Y. 1986; 285 S.

R. COVELL, gegenwärtig Professor für Missionstheologie am baptistischen Seminar in Denver, war während des Bürgerkriegs (1946-1951) als Missionar in Festlandchina und später für gut 10 Jahre in Taiwan. Das Anliegen des Buches, das 1400 Jahre christlicher Missionsbemühungen in China nachzeichnet, ist nicht missionshistorisch, sondern verfolgt eine theologische Fragestellung: Wie kam es, daß das Christentum während dieser langen Zeit so wenig Wurzeln hat schlagen können? Das Resümee zu Beginn des Schlußkapitels (Kapitel 12) des Buches klingt eher pessimistisch: „Während des Zeitraums von fast 1400 Jahren, vielleicht die gegenwärtige Periode ausgenommen, hat sich kein Schlüssel finden lassen, die Türe des Herzens der Chinesen für die Botschaft von Christus aufzuschließen. Als ‚Missionsfeld‘ hat sich China frustrierender als andere erwiesen.“ (248)

Im 1. Kapitel geht es um die Vielseitigkeit des Christentums auf der einen Seite und um die religiös-kulturelle Eigenart der Chinesen, als mögliche Rezipienten der christlichen Botschaft auf der anderen. In den beiden folgenden Kapiteln wird die Geschichte der Mission der Nestorianer und die der Jesuiten abgehandelt, während die Franziskanermission nur kurz erwähnt wird. Mit den Kapiteln 4 und 5 beginnt die Beschreibung der protestantischen Mission in China. Die Vermischung von Mission und das Sich-Stützen auf die Unterstützung der Kolonialmächte wird kritisiert. Die Schwierigkeiten einer Übersetzung der Bibel wird anhand der Kontroverse um den richtigen Gottesnamen dargestellt. Mit der Darstellung und dem Vergleich der weitgehend gelungenen Kontextualisierung des Buddhismus in China und dem Versagen des Christentums, in ähnlicher Weise in China heimisch zu werden, wird das zentrale Thema des Buches angesprochen (Kap. 7). Die Episode der Taiping-Revolution wird in ihrer Entstehung, ihrem potentiellen positiven Verlauf und ihrem letzten Scheitern in einiger Ausführlichkeit geschildert. C. läßt es offen, inwieweit hier eine Chance vertan wurde, die sich nur einmal in tausend Jahren bietet (W. A. P. MARTIN), oder ob das synkretistische Gemisch der Taiping-Christenheit nur eine verfehlt Form einer Indigenisierung und Politisierung des christlichen Glaubens darstellt. Es wird in den folgenden Kapiteln deutlich, daß die christliche Mission sich nie recht entscheiden konnte, ob eine Anpassung eher an die taoistischen, konfuzianistischen oder buddhistischen Religions- bzw. Lebensvorstellungen versucht werden sollte. Das lange 11. Kapitel beschreibt mehr historisch den Weg der chinesischen Christen während der

Jahre der kommunistischen Herrschaft bis nach der Kulturrevolution. Die aus der Thematik des Buches eigentlich interessante Frage, wie es dem aus dem Westen kommenden Marxismus habe gelingen können, sich so rasch in China zur politisch und weltanschaulich bestimmenden Kraft zu entwickeln, wird nicht aufgegriffen. Es findet sich nur die kurze Bemerkung, daß sich in dieser Bewegung viele ursprünglich konfuzianistische Elemente durchhalten, daß aber letztlich die Diskontinuität und damit das Revolutionäre überwiege. Das Schlußkapitel faßt die Gedanken unter der Überschrift „Die Zurückweisung des Evangeliums“ zusammen, in dem das Scheitern aller Missionsbemühungen konstatiert wird. Für die Zukunft sieht C. jedoch eine Chance, wenn die chinesischen Christen, die Erfahrungen der Kulturrevolution aufarbeiten und ungestört durch ausländische Interventionen, in der Form wohlmeinender Hilfe an Material oder Menschen, selber die Evangelisierung in die Hand nehmen. Die Erfahrung der letzten Jahre scheint aber zu zeigen, daß die chinesischen Christen die Politik der Drei-Selbst (Selbsterhaltung, Selbstverwaltung, Selbstverbreitung) immer mehr aufweichen. In einer Zeit der Politik der Offenen Tür seitens der Regierung fällt es den christlichen Kirchen immer schwerer, ihre Prinzipien einer relativen Isolierung fortzusetzen. Es wird auch nicht deutlich, wie die chinesischen Christen auf sich selbst gestellt bei der Überalterung des Kirchenpersonals und der theologischen Lehrer in der Lage sein sollten, das schwere Programm einer Kontextualisierung der christlichen Lehre in China zu bewältigen. Eine Kooperation mit Schwesterkirchen in Asien, die eine ähnliche Problematik haben und eigene Lösungen entwickelten, verspricht da wohl bessere Ergebnisse.

Die Arbeit von C. stellt wichtige Fragen der chinesischen Missionsgeschichte in einem guten Überblick zusammen. Die Fülle des historischen Materials verhindert die ausführlichere Diskussion der theologischen Problematik der Inkulturation, auch wenn das Thema von verschiedenen Seiten angegangen wird. Es ist wohl natürlich, daß die Beschreibung der protestantischen Missionsbestrebungen den größeren Raum erhält. Es bleibt aber erfreulich, daß C. die katholische Mission und ihre theologische Problematik doch immer berücksichtigt.

Corrigenda

31: ‚dai-uso‘ (= große Lüge), nicht ‚daiso‘; 43: Adam Schall von Bell (nicht: Ball); 69: Karl Gutzlaff ist nicht ‚von den Niederlanden‘, wohl Mitglied einer holländischen Missionsgesellschaft; 221 u. 282 ENDO Shusaku, nicht: SHUSAKU Endo; 230: Chinese Catholic Patriotic Association (CCPA) (nicht: Patriotic Assoc. of Chin. Cath. PACC); ‚apostolic legitimacy‘ (231) ist nicht der richtige theologisch-kanonistische Terminus; 265: Glüer Winfried, nicht: Gluer Winifred.

Aachen

Georg Evers

Coward, Harold: *Sacred Word and Sacred Text. Scripture in World Religions*, Orbis Books/Maryknoll, N.Y. 1988; 222 p.

Ein wesentlicher theoretischer Zugang zu den Weltreligionen geht über deren Heilige Schriften. Sie zu kennen, bevor ihre Rolle in sich geprüft und evtl. gar mit der des Christentums verglichen wird, gehört zu den wichtigsten Voraussetzungen heutiger Beschäftigung mit fremden Religionen. Didaktisch geschickt und in dem, was positiv gesagt wird, aufs ganze wissenschaftlich zuverlässig werden in diesem Buch die Heiligen Schriften des Judentums, Christentums und Islams, des Hinduismus, Sikhismus und Buddhismus behandelt. Prinzipiell folgt Vf. einem bestimmten Denkschema: Frage nach dem Religionsstifter (sofern die Frage sich stellt), nach der Erstellung der Schriften und ihren Autoren, nach dem Verhältnis von mündlicher und schriftlicher

Tradition, nach dem weiteren Umgang mit den Schriften in der Geschichte der Religion, der Exegese und ihren Methoden, der Rolle der Schriften in der religiösen Gemeinschaft, sodann auch dem jeweiligen Verhältnis der Heiligen Schriften einer Religion zu denen anderer Religionen. Auf diese Weise entsteht ein interessantes Netz von Informationen aus unterschiedlichsten Perspektiven, die sich zu einem eigenen Zugang zu den verschiedenen religiösen Welten entwickeln. Nicht ganz befriedigend erscheinen mir die Kapitel über die asiatischen Religionen, weil hier doch zu schematisch auf die vermutete Ursprungssituation geschaut und diese (zumindest indirekt) unter dem Eindruck abendländischer Vorgaben eingeordnet werden. Die Diskussion um das, was wirklich Hinduismus bedeutet, ob es sich nicht (wie H. V. STHIETENCRON es sieht; vgl. H. WALDENFELS (Hg.), *Lexikon der Religionen*, 288ff, 258–263), um eine Mehrzahl von Hindu-Religionen handelt, wird nicht gesehen, der Entwicklungsgang des Buddhismus stark vereinfacht, die chinesische Szene völlig überschlagen. Das Buch endet mit einem Kapitel, das nach der Zukunft der Religionen unter Berücksichtigung der Heiligen Schriften fragt. Für einen ersten Zugang ist das Buch in der vorliegenden Form gewiß eine Hilfe.

Bonn

Hans Waldenfels

Hirschberg, Walter (Hg.): *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*, Dietrich Reimer Verlag/Berlin 1988; 536 S.

1965 erschien im Alfred Kröner Verlag das „*Wörterbuch der Völkerkunde*“. Ein „*Neues Wörterbuch der Völkerkunde*“ wurde notwendig, da inzwischen neue Arbeitsgebiete, Fragestellungen, Methoden und Ergebnisse erarbeitet wurden. Nicht übernommen wurde die unübersehbare Zahl von Stammes- und Völkernamen.

64 Autoren versuchen in mehr als 1800 Stichwörtern in leicht verständlicher lexikalischer Form und mit ausführlichen Literaturhinweisen den Bereich der Völkerkunde auch für Nichtfachleute zu erschließen. Aus dem schwerpunktmäßigen Arbeitsgebiet des Herausgebers wurden vor allem die Bereiche der materiellen Kultur, der Technologie und der Ergologie aufgearbeitet. In neuere interdisziplinäre Fragestellungen führen u. a. folgende Stichwörter ein: Ethnohistorie, Ethnomedizin und Transkulturelle Psychiatrie. Nicht thematisiert wird die Interrelation von Ethnologie und Theologie. Ein Desideratum bleibt weiterhin eine eingehende Behandlung drängender entwicklungspolitischer Probleme aus ethnologischer Sicht. Für den Missionswissenschaftler sind vor allem die Informationen aus den Disziplinen der Religionsethnologie und der Religionssoziologie relevant, ferner auch die Hinweise auf Arbeitsmethoden, ethnographisches Filmen, Videographie und moderne Datierungstechniken, die bei Feldforschungen und Exposure-Programmen eingesetzt werden können.

Aachen

Hermann Janssen

Metz, Johann Baptist / Rottländer, Peter (Hg.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, Kaiser/München, Grünewald/Mainz 1988, 170 S.

Daß Lateinamerika – will man sich nicht den Zugang zu seiner vielfältigen Wirklichkeit durch eurozentrische Vorurteile von vornherein verbauen – nicht mehr als eine geistig unterentwickelte Provinz Europas verstanden werden soll, ist eine Erkenntnis, die trotz der allerdings noch stark wirkenden kolonialen Vorstellungen sich erfreulicherweise in West- und Osteuropa allmählich durchsetzt. Hierfür spricht unter anderem nicht nur das Leitthema, sondern ebenso der Verlauf der Tagung, auf

die das hier besprochene Buch zurückgeht: Vom 28. September bis zum 2. Oktober 1987 hat nämlich die Universität Münster in Verbindung mit dem Ministerpräsidenten des Landes Nordrhein-Westfalen und in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Deutsche Lateinamerikaforschung (ADLAF) und dem Europäischen Rat für Sozialforschung über Lateinamerika (CEISAL) einen Kongreß zum Thema „Lateinamerika und Europa im Dialog“ veranstaltet. Von den fachspezifischen „Werkstätten“ (Theologie, Recht, Wirtschaftswissenschaft, Kooperation, Politikwissenschaft, Verwaltung, Migration, Philosophie und Geographiedidaktik), in denen der Kongreß tagte, war zweifellos die „Werkstatt Theologie“ diejenige, die methodisch und inhaltlich dem Leitthema des Kongresses am konsequentesten Rechnung trug.

In dem vorliegenden Band findet nun diese Tatsache ihre schriftliche Dokumentation, indem er alle in der „Werkstatt Theologie“ dargelegten Vorträge und Beiträge enthält. Der Band ist somit – wie sein Titel ankündigt – die Dokumentation einer Begegnungssituation, in der Theologen aus Lateinamerika und Europa tatsächlich in den Dialog miteinander gekommen sind, und zwar vor allem deshalb, weil beide Seiten bereit waren, blockierende Vorurteile zu überwinden und sich nunmehr an dem vom Koordinator der „Werkstatt Theologie“, JOHANN BAPTIST METZ, zum Geleit gegebenen Wort zu orientieren, in dem es hieß: „Die Theologie ist in der heutigen Welt situation schon um ihrer selbst willen darauf angewiesen, nationale und kontinentale Beschränkungen zu überwinden und ihre Begriffe in interkultureller Aufmerksamkeit und Lernbereitschaft zu formulieren.“ (S. 9).

Der in diesem Band dokumentierte Dialog der Theologen (der sich entsprechend der Struktur der „Werkstatt Theologie“ auf folgende Schwerpunkte konzentrierte: Theorie und Erfahrung im Konzept der Befreiungstheologie, Stellung und Rolle der Religion in lateinamerikanischen und europäischen Gesellschaften, Prozesse der Gemeindebildung in ihrer theologischen Relevanz und ethnische Fragen im Rahmen eines kulturell polyzentrischen Weltchristentums) war jedoch weder leicht noch selbstverständlich, sondern vielmehr das Ergebnis eines engagierten Kommunikationsprozesses, der eben aufgrund seiner interkulturellen Natur gerade dort besonders schwierig wurde, wo – wie im Vortrag des Kuna-Indianers und katholischen Priesters AIBAN WAGUA aus Panama – aus einem in der eigenen Denk- und Lebenswelt wirklich inkulturierten Standpunkt heraus gesprochen wurde. Da zeigte sich zudem, daß der interkulturelle Dialog zwischen Lateinamerika und Europa eher Programm als Realität ist. Aber gerade deshalb wäre es wichtig, den folgenden Hinweis der Herausgeber ernst zu nehmen und in die Tat umzusetzen: „Der Band manifestiert einen Dialogansatz, der das in ihm gesuchte Ziel nicht erreichen kann, wenn er nicht in hörsamer und kritischer gegenseitiger Aufmerksamkeit fortgeführt wird.“ (S. 7).

Aachen

Raül Fornet-Betancourt

Nagel, Tilman: *Die Festung des Glaubens – Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, C. H. Beck/München 1988; 423 S.

Mit vorliegendem Werk setzt der Verlag C. H. Beck München seine Reihe „Alte und neue Weltmacht Islam“ fort, in der TILMAN NAGEL schon 1983 „Der Koran. Einführungen – Texte – Erläuterungen“ veröffentlichte. Nunmehr wendet sich der Autor, Professor für Arabistik an der Universität Göttingen, der spezifischen Ausformung islamischen Glaubens und Rationalismus, im fünften Jahrhundert islamischer Zeitrechnung zu: Diese ist durch die Auffassung der sunnitischen Rechtsgelehrten geprägt, „der Islam sei in das Zeitalter seiner Vollendung getreten, habe einen Grad der Reife erlangt, der jegliche Art der Weiterentwicklung nur noch als Verlust, als Minderung

des Erreichten erscheinen“ (13) lasse. Ihrer Meinung nach seien alle wichtigen, den Islam betreffenden Fragen geklärt.

Diese Vorstellung ist letztlich Resultat jahrhundertelanger theologischer wie rechtswissenschaftlicher Auseinandersetzungen zwischen der Mu'tazila und den Asch'ariten: die Mu'tazila war mit Beginn des 9. Jahrhunderts aus verschiedenen rationalen Strömungen des Islams entstanden und sprach einem theologischen Rationalismus das Wort, einem Islam, der rational zu beweisen und daher jedermann einsichtig sein müsse. Dieser Auffassung entgegen traten die Asch'ariten, eine Strömung innerhalb der Sunniten, die strikt an der göttlichen Offenbarung des Koran festhielten, dem normsetzenden Vorbild des Propheten nachzueifern aufriefen und das Ideal einer streng scharia-gebundenen Lebensweise predigten.

Das Sunnitentum galt es gegen den mu'tazilitischen Rationalismus zu verteidigen; eine Aufgabe, die im Werk des Theologen und Rechtsgelehrten AL-ĠUWAINĪ (1028–1085) ihre Vollendung findet. AL-ĠUWAINĪS Werk steht somit im Mittelpunkt der „Festung des Glaubens“: das Bild umschreibt AL-ĠUWAINĪS Bemühen, in den Wirren der Zeit, gekennzeichnet durch den Niedergang des Kalifats der Abbasiden, konkurrierenden theologischen Auslegungen und Zweifel an der Scharia-Verbindlichkeit, eine Theologie auszugestalten, die ein sicheres und unwiderlegbares Fundament bildet. Auf diesem Fundament, der rationalen asch'aritischen Theologie, stehen die Mauern der Festung, die Scharia.

Die Scharia ist AL-ĠUWAINĪ zufolge als Ausdruck der unanfechtbaren Herrschaft Gottes den Menschen auferlegt und von Gott in umfassendem Sinne gesetzt, die Befolgung der Gebote sind sowohl für den einzelnen wie für das Gemeinwesen von heilswichtiger Bedeutung. Den Rechtsgelehrten obliegt es, „ein einheitliches, in sich stimmiges Gefüge von Regeln zu Tage zu fördern, das die Wirklichkeit der islamischen Gemeinschaft endgültig und umfassend ordnen und der Staatslenkung unverrückbare Ziele setzen wird“ (331). Aus den „ein für allemal feststehenden Vorschriften der Scharia“ (331) lassen sich alle Antworten auf Fragen des Zusammenlebens, des Rechts oder der Machtausübung einheitlich ableiten; die „islamische Urangst“ (312) vor jeder Mehrdeutigkeit und den Unwägbarkeiten einer sich wandelnden Welt scheint gebannt: „Dies ist die Vollendung des Islams: Den Gläubigen ist die Bürde eigenen Suchens, das Schrecknis des Zweifels genommen. Die Mauern der Scharia schützen sie vor allen Anfechtungen; das Ungewisse, Unruhe stiftende bleibt draußen vor dem Tor.“ (347)

Außen vor blieben damit jedoch auch alle Bestrebungen von Erneuerungen innerhalb des Islams, das Zurückziehen in die Festung des verbürgten Glaubens führte zu einer folgenschweren „Erstarrung“ der islamischen Kultur“ (13) bis in die Neuzeit hinein. Erst im 19. Jahrhundert forderten muslimische Reformbewegungen, das „Tor der selbständigen Suche“ (9) wieder aufzustoßen, zu sehr war der Niedergang der einst blühenden Kultur in der Konfrontation mit den europäischen Mächten offenkundig geworden. TILMAN NAGEL schildert diese Errichtung der „Festung“ aus der Sicht der beteiligten islamischen Rechtsgelehrten. Durch die zahlreichen Beispiele alltagsgeschichtlicher Begebenheiten jener Zeit wird die scheinbar so trockene Thematik plastisch und gewinnt an Leben. Dem Autor ist somit nicht nur ein spannend zu lesendes Buch gelungen, sondern auch ein wichtiger Beitrag zum Verständnis theologischer und rechtswissenschaftlicher Diskussion islamischer Geschichte.

Hannover

Martin Baumann

Röser, Johannes (Hg.): *Gott kommt aus der Dritten Welt: Erfahrungen und Zeugnisse*, Herder/Freiburg–Basel–Wien 1988, 238 S.

Die Christen und Kirchen abendländischer Herkunft erleben derzeit durch die Rückvermittlung von Erfahrungen aus der Christenheit der Dritten Welt, daß sie nicht

mehr die nur Gebenden und Spendenden, sondern in zunehmendem Maße auch die Empfangenden und Beschenkten sind: Sie spüren, daß ihnen in einer religionslos gewordenen, nachchristlichen Zeit Gott von der anderen Seite der Erde und der Geschichte neu und unmittelbarer entgegenkommt.

Genau dies ist die Erfahrung, die das von JOHANNES RÖSER, Redakteur der Wochenzeitschrift *Christ in der Gegenwart*, herausgegebene und eingeleitete Buch in zwanzig verschiedenen Beiträgen mitteilen will. Dabei begegnet dem Leser sowohl in den Autoren, die, was positiv hervorzuheben ist, zu Beginn ihres Beitrages mit Bild und einem kurzen Text vorgestellt werden, als auch in ihren Artikeln eine recht große Bandbreite: u. a. lassen ihn eine Journalistin in Lateinamerika, ein Bischof in Südafrika, ein Pfarrer im Nordosten Brasiliens, eine Ärztin in Pakistan, ein Priester in Bangladesh, eine Hausfrau in Mexiko, ein Präsident der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, eine Missionsschwester in Kenia sowie einige Doktoren und Professoren der Theologie an ihren persönlichen Dritte-Welt-Erfahrungen Anteil nehmen.

Die einzelnen Beiträge sind so verschieden wie ihre Verfasser; zwei Dinge jedoch sind diesen allen gemeinsam: Sie stammen aus Westeuropa, näherhin aus dem deutschsprachigen Raum, und sie sind – z. T. über längere Zeit hinweg – mit der Realität der Dritten Welt vor Ort konfrontiert worden. Ihre Erfahrungsberichte, die oft ein Stück ihrer eigenen Lebensgeschichte schildern, stellen keine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Dritte-Welt-Problematik dar, sondern sind eher narrativ und tragen, wie auch dem Untertitel des Buches zu entnehmen ist, Zeugnischarakter. Dieses Zeugnis gewinnt für den Leser dadurch an Bedeutung, daß es aus seiner eigenen, d. h. mitteleuropäischen Sicht niedergeschrieben worden ist. Die Dritte-Welt-Erfahrungen bleiben so nicht abstrakt, sondern werden immer wieder zum europäischen Denken und Kontext in Beziehung gesetzt, wobei die Frage nach der Verantwortlichkeit nicht ausgespart bleibt.

Hauptsächlich zwei Impulse sind es, die diese Erfahrungen und Zeugnisse aus der Dritten Welt geben können:

angesichts des sich in der Praxis bewährenden christlichen Lebens, der erfahrenen Geschwisterlichkeit, des gemeinsamen Gebetes in der Dritten Welt, beispielsweise in den zahlreichen kirchlichen Basisgemeinden Lateinamerikas (aber nicht nur dort), geben sie frischen Wind und hoffnungsvolle Anregungen für ein erneuertes Glaubensleben in Europa, ja sogar Anstöße zu einer echten Bekehrung im Sinne einer neuen Hinkehr zum Gott des Lebens, wie sie einige der Verfasser an sich selbst erfahren durften;

angesichts der erschreckenden Armut, der menschenunwürdigen Lebensverhältnisse, der ungerechten Strukturen, der oft erlebten Ohnmacht sind sie Anklage und Herausforderung an den Reichtum und Überfluß des Westens, Anfrage auch an den eigenen Lebensstil und die eigene Trägheit, wenn es um eine glaubwürdige Umsetzung der Option für die Armen geht.

Diese beiden Impulse mit ihrem hohen Potential an Ermutigung und Kritik sowie die persönliche Nähe der Schilderungen machen das Buch zu einem lesenswerten und aktuellen Beitrag im Dienste des sich immer mehr entwickelnden und vertiefenden Nord-Süd-Dialogs.

Münster

Michael Hakenes

Scherer, James A.: *Gospel, Church and Kingdom. Comparative Studies in World Mission Theology*, Augsburg Publishing House/Minneapolis 1987; 271 pp.

Ziel des Buches ist es, Studenten und Lehrern in Fragen der Weltmission Materialien über die jüngeren Entwicklungen in der Missionstheologie an die Hand zu geben

und dabei gleichsam eine Synopse aus ökumenischer Sicht vorzulegen, die zu einem besseren Verständnis zwischen den verschiedenen in aller Welt tätigen Gruppen beiträgt. Der Autor, vormals als Missionar in China und Japan tätig, ist heute Professor für Weltmission und Kirchengeschichte an der Lutheran School of Theology in Chicago. Vf. beginnt mit einem Einleitungskapitel, in dem er den Wechsel im Missionswerk in seinen verschiedenen Gründen analysiert. In den Kap. 2-6 behandelt er in eher monographischer Weise die lutheranische Mission in geschichtlicher Perspektive, das ökumenische Missionsverständnis in seinen jüngeren Entwicklungen, die evangelikale Missionsauffassung und schließlich die römisch-katholische Missions-theologie. In all diesen Kapiteln geht es weniger um die Entwicklungen auf dem freien Markt der Diskussionen als um die Auseinandersetzungen in den offiziellen kirchlichen Kreisen, wie sie dann in entsprechenden Dokumenten der Kirchen Ausdruck gefunden haben. Das Buch schließt in seinem Schlußkapitel mit Fragen und Ausrichtungen auf die Zukunft einer neuen Missionsära. Dabei markiert der Fragenkatalog zugleich die wichtigsten theologischen Problemfelder der weiteren Missionstheologie: Wer ist Jesus Christus? Welche Art von Kirche ist Träger des Zeugnisses des Evangeliums? Welches ist das Ziel der *missio Dei*? Was für eine Einheit ist erforderlich für eine glaubwürdige Mission? Welche partnerschaftlichen Strukturen sind nötig? Welche Beziehung besteht zwischen Evangelisierung und sozio-politischer Verantwortlichkeit? Ist die vorzügliche Option der Kirche für die Armen verpflichtend? Was muß im Hinblick auf Evangelium und Kultur weiterhin geschehen? Was ist über den Dialog zwischen dem christlichen Glauben und anderen Glaubensweisen zu sagen? Welche Ausstattung ist nötig für die Mission und die Evangelisierung? Welche Strategien sind erforderlich für unabgeschlossene Aufgaben? Welche Motivation ist erforderlich für die Mission und die Evangelisierung? Welche Autorität hat die Bibel für die Mission? Was bedeutet Mission heute? Wer ist ein Missionar? Zu jeder dieser Fragen formuliert Vf. in knapper Form seine eigene These. Das Buch vermittelt vom Standpunkt des Vf. aus einen klaren, wenn auch hier und dort diskutablen und erweiterbaren Einblick in die heutigen Problemstellungen, wie sie aus den offiziellen Dokumenten zu erheben sind.

Bonn

Hans Waldenfels

Usarski, Frank: *Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 15) Böhlau Verlag/Köln 1988; 327 S.

F. USARSKIS sehr gründliche und anregende Arbeit, laut Vorwort „als Kritik an der sogenannten ‚Jugendsekten‘-Debatte ausgelegt“, widmet sich ihrem Thema in vier Einzelschritten.

Während im ersten Kapitel der generell ablehnend-ausgrenzende Grundtenor der „Jugendsekten“-Debatte in den Medien, in offiziellen Stellungnahmen und in wissenschaftlichen Beiträgen ausführlich dargestellt und hinterfragt wird, begründet der Autor im zweiten Kapitel in einem breit angelegten Methoden-Diskurs seine Entscheidung, sich seinerseits dem Thema unter Verwendung des forschungsgeschichtlich recht jungen devianzsoziologischen „Etikettierungsansatzes“ zu nähern. Die Stärke dieses „Labeling Approach“ liegt zweifelsohne in der kritischen Auseinandersetzung mit der klassischen Devianzsoziologie, und zwar hinsichtlich ihres Devianzbegriffs, ihrer Wertposition, ihres impliziten gesellschaftlichen Korrekturinteresses sowie ihrer Aktor-(sprich hier: Objekt-) Fixierung und ätiologischen Ausrichtung. Es kann als großes Verdienst F. USARSKIS angesehen werden, diesen methodischen Zugang für die Religionswissenschaft aufbereitet und nutzbar gemacht zu haben; insbesondere ange-

sichts des von ihm aufgestellten und sicher von vielen geteilten Postulats, die Religionswissenschaft möge endlich ihre (tunlichst versachlichende) Stimme in der emotional aufgeheizten „Jugendsekten“-Debatte erheben. Bedauerlich an diesem kompakten, eine beachtliche Materialfülle verwertenden Kapitel ist lediglich die Übernahme jenes unsäglichsten Soziologenchinesisch der von ihm verwendeten Literatur, eine Untugend, die leider dem Buch generell über weite Strecken eigen ist und die geeignet sein könnte, besonders die studentischen oder disziplinferneren Teile der Leserschaft abzuschrecken.

Im dritten und eigentlichen Hauptkapitel des Buches wendet F. USARSKI die vorher erarbeitete Methode auf die „Jugendsekten“-Debatte an, indem er zunächst die christlichen Kirchen als eigentliche Urheber des „Jugendsekten“-Konstrukts ermittelt und sodann Punkt für Punkt die Maßnahmen dieser „moralischen Unternehmerschaft“ gegen das von ihr selbst konstruierte Feindbild analysiert. Farbige und überzeugend wird dieser Beweisgang durch die Verwendung von Material aus jedem nur denkbaren Lebenszusammenhang dieses Themas. Nicht nur ist der größte Teil der diesbezüglichen Literatur kritisch verarbeitet worden, sondern es scheint dem Autor auch kein Flugblatt, kein Zeitungsartikel und kein noch so peripheres Statement einer der vielen „Eltern-Initiativen“ entgangen zu sein. Diese Fleißarbeit ermöglicht es der Leserschaft, F. USARSKIS Argumentationsgang leicht zu folgen und vermittelt nebenbei eine Fülle von normalerweise kaum zugänglichen Informationen. Eine grundsätzliche Frage ist allerdings, ob die vom Autor vorgenommene weitgehende Reduktion des „Jugendsekten“-Streits auf die Polarität Kirchen versus Neue Spirituelle Bewegungen das Thema wirklich vollständig erfasst, d. h. ob die „Unternehmensfelder“ Medien, Politik und Wissenschaft tatsächlich nur jene Begleitrolle neben den großen christlichen Konfessionen spielen, die F. USARSKI ihnen zuschreibt. Hier könnte möglicherweise das Interaktionsgefüge der einzelnen Bereiche öffentlichen Lebens noch genauer untersucht werden.

Das vierte Kapitel faßt (wichtig für Kurzleser!) den Untersuchungsgang nochmals zusammen, äußert sich zur Bedeutung der gewonnenen Erkenntnisse für die Religionswissenschaft und gibt in Form von 6 Thesen „Impulse für eine alternative, religionswissenschaftliche Erforschung Neuer Spiritueller Bewegungen“. Es wäre wünschenswert, wenn sich möglichst viele Religionswissenschaftlerinnen durch diese Impulse inspirieren lassen würden, denn eine gewisse unbefriedigende Leere (die nicht dem Autor anzulasten ist) bleibt nach der Lektüre des Buches: Nun weiß man zwar Vieles über die „Jugendsekten“-Debatte, aber immer noch wenig forschungshistorisch Seriöses über die entsprechenden einzelnen Gruppen selbst.

Insgesamt stellt das Buch einen der wenigen religionswissenschaftlichen Zugänge zum Thema „Jugendsekten“ dar und könnte sich insofern auch für die Zukunft als im besten Sinne innovativ erweisen, als der hier vertretene methodische Ansatz – vielleicht ergänzt durch eine stärkere Rezeption religionspsychologischer Gesichtspunkte – sich ohne größere Schwierigkeiten auch auf weitere Feldforschung übertragen ließe, z. B. hinsichtlich der immer stärker als Objektbereich religionswissenschaftlicher Forschung ins Blickfeld kommenden „New Age“-Bewegung.

Hannover

Donate Pahnke

Waldenfels, Hans: *An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West*, Kösel/München 1988; 207 S.

Dem 90jährigen Zen-Meister und Brückenbauer zwischen Ost und West, HUGO M. ENOMIYA-LASSALLE SJ, gewidmet, faßt dieser Band zahlreiche Beiträge des Vf. zum Verhältnis von asiatischer und christlicher Meditation zusammen. Die Beiträge des grundlegenden ersten Teils „Auf der Suche nach dem Ort des Heils“ zeigen auf, daß

Meditation keine Weltflucht, kein Rückzug in die Innerlichkeit, sondern Ausbruch in ein neues Sehen und Begreifen ist, das den Sprung in die Unsicherheit und das Loslassen spekulativer Ordnung verlangt. Nur unter dieser Voraussetzung kann eine Begegnung zwischen Ost und West, eine Partizipation an nichtchristlicher Spiritualität gelingen.

Der zweite Teil „Erfahrung der Grenze zwischen Wort und Schweigen“ umfaßt zwei Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Buddhismus. Aus der Erläuterung des zen-buddhistischen Erfahrungshorizonts einerseits und im Licht christlicher Mystagogik andererseits erschließt Vf. den religiösen Sinn der wortlosen Erfahrung und des erfüllten Schweigens, ohne dabei den Stellenwert des Wortes, der gläubigen Rede und Anrede zu mindern.

Auf dem Hintergrund dieser Darlegungen behandelt WALDENFELS im dritten Teil aktuelle Probleme christlicher Spiritualität unter dem Titel „Wege und Abwege der Meditation“. Unter Hinweis auf die Charakteristika der abendländischen Neuzeit und Moderne begründet er die zunehmende Attraktivität des „Asiatischen Angebotes“ im Westen und weist Wege zur gelungenen Integration östlicher und westlicher Spiritualität in der Praxis der Meditation.

Die hier vorgelegte Zusammenstellung grundlegender Beiträge stellt im ganzen (über das „praktische“ Anliegen einer Hinführung zur Meditation hinausgehend) ein überzeugendes Plädoyer für die fruchtbare Begegnung der Religionen „an der Grenze des Denkbaren“ dar.

Aachen

Thomas Kramm

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. Dr. habil. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-4000 Düsseldorf 31 · Dr. Kossi J. Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster · Prof. Dr. Ahn Byung-Mu, Korea Theological Study Institute, 740-1 Yongdoo-dong, Dong Dae Moon-Ku, Seoul, Korea · Priv. Doz. Dr. Werner Ustorf, Universität Heidelberg, Wiss.-Theol. Seminar, Kisselgasse 1, D-6900 Heidelberg · Heinrich Schäfer, Seestr. 25, D-7400 Tübingen · Prof. Dr. Bernward Willeke, Bramscherstr. 158, D-4500 Osna-brück.

MISSION UND INTERRELIGIÖSER DIALOG
ERFAHRUNGEN MIT THEOLOGISCHEN PARTNERN IN ASIEN
UND AFRIKA

von Georg Evers

Bei der Fragestellung *Mission und interreligiöser Dialog* handelt es sich um eine Problematik, die noch nicht lange die Kirche oder die Theologen beschäftigt. Ein Blick in theologische Lexika macht dies deutlich. Das „Lexikon für Theologie und Kirche“ kennt in seiner 1. Auflage von 1931 das Stichwort „Religionsgespräch“, von dem festgehalten wird, daß es „gefährlich“ und „ohne Erlaubnis des Heiligen Stuhles verboten“ sei. Gesprächspartner sind die „anderen Christen“. In seiner 2. Auflage hat das Lexikon für Theologie und Kirche (1959) das Stichwort „Dialoge“, mit dem vom Autor, Hugo Rahner, polemische Gespräche, philosophisch-dogmatische Gespräche und asketisch-hagiographische Gespräche unterschieden werden. Das „Handbuch theologischer Grundbegriffe“ von H. FRIES (1962) hat kein Stichwort „Dialog“. Das postkonziliare Lexikon „Sacramentum Mundi“ (1967) kennt auch nur das Stichwort „Dialog zwischen den Kirchen“, d. h. das innerchristliche ökumenische Gespräch. Erst neuere Lexika wie das „Ökumene Lexikon“ (1983), das Taschenlexikon „Religion und Kirche“ (1983) u. a. haben ausführliche Beiträge zum „Interreligiösen Dialog“.

Europäische Theologen haben sich in der Vergangenheit eher Gedanken gemacht über die Heilsmöglichkeit der Heiden und damit verbundene Fragen des allgemeinen Heilswillens Gottes. Erst in der jüngsten Zeit sind die theologischen Fragen des interreligiösen Dialogs weltweit zu Problemen geworden, die Theologen umtreiben, weil sie auch immer stärker über die akademische Auseinandersetzungen hinweg die „einfachen Gläubigen“ beunruhigen.

Das Zentrum der theologischen Reflexion und Auseinandersetzung ist aber nicht Europa und Nordamerika, sondern Asien und Afrika. In Asien erfahren sich die christlichen Kirchen als Minderheit inmitten der großen asiatischen Religionen, des Buddhismus, Hinduismus, Islam, Taoismus und Konfuzianismus. Trotz gar nicht so geringer Erfolge der christlichen Missionsarbeit in den letzten Jahren geht der Anteil der Christen an der Weltbevölkerung langsam zurück. Asiatische Theologen sehen sich herausgefordert, eine theologische Antwort auf die Minderheitensituation der asiatischen Ortskirchen zu geben. Auf der einen Seite besteht die Verpflichtung zur Mission und Evangelisierung, die von diesen Kirchen durchaus ernstgenommen wird. Auf der anderen Seite ergibt sich beim Blick in die Missionsgeschichte und die asiatischen Religionen, daß es nicht realistisch ist, an eine Überwindung dieser Religionen, ihr Aufgehen auf dem Weg der Bekehrung in das Christentum zu glauben. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrung der Geschichte stellen sich asiatische Theologen die Frage nach dem theologischen Stellenwert der anderen Religionen. Als *asiatische* Christen stellen sie diese Fragen nicht einfach aus der Distanz einer „akademischen Theologie“,

sondern aus der Betroffenheit von jemanden, der sich dieser kulturellen und religiösen Tradition innerlich verbunden weiß und sie als Eigengut nicht missen möchte. Die asiatischen Theologen sind sich bewußt, an einer entscheidenden Wende der Kirchengeschichte zu stehen und mit einer theologischen Frage konfrontiert zu sein, die sich nicht einfach mit dem Rückgriff auf die klassische theologische Methode: Schrift-Väter-Tradition beantworten läßt. Die Neuheit der theologischen Fragestellung nach der bleibenden Gültigkeit der anderen Religionen als Wegbegleiter des Christentums auf den Weg zur eschatologischen Vollendung (dem „Kommen des Reiches Gottes“ in jüdisch-christlicher Terminologie) bringt es mit sich, daß theologisches Neuland betreten werden muß, das karthographisch noch nicht erschlossen ist und daher die Gefahr mit sich bringt, möglicherweise auf Abwege zu geraten. Der Prozeß der theologischen Beschäftigung mit den durch diese neue Fragestellung aufgebrochenen Fragen hat gerade begonnen und befindet sich noch in einem anfänglichen Stadium. Es gibt erste Antworten, aber noch viele offene Fragen. Im folgenden kann es sich daher in erster Linie nur um das Aufzeigen des Prozesses handeln, ohne daß wir schon in der Lage sind, eine gefestigte und erprobte Theologie der Religionen, des Verhältnisses von Dialog und interreligiösem Dialog vorzustellen.

I. Aussagen des kirchlichen Lehramtes

1. Das zweite Vatikanische Konzil

Erstmals in der Kirchen- und Konziliengeschichte hat ein Konzil Aussagen zu anderen nichtchristlichen Religionen getroffen, sich positiv zur Religionsfreiheit bekannt und damit bisher geltende negative Urteile revidiert. Auf der Grundlage des allgemeinen Heilswillens Gottes werden den anderen Religionen eine positive Bedeutung für das Heil ihrer Anhänger zugesprochen und sie damit als „legitime Religionen“ anerkannt. Die Fragestellung des heutigen Tages „Mission und interreligiöser Dialog“ wurde von den Konzilsvätern thematisch nie behandelt. Auf dem Konzil wurde vielmehr der Versuch gemacht, zwei Aussagen nebeneinander stehen zu lassen, die nur schwer miteinander zu vereinen sind. Auf das Dilemma, daß die Zugehörigkeit zur Kirche nicht so heilsnotwendig ist, daß es außerhalb der Kirche schlechterdings kein Heil gibt und damit eine absolute Missionsverpflichtung nicht mehr vertreten werden kann, versucht das Konzil so zu antworten: „Wenngleich Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen (Hebr. 11.6), so liegt also doch auf der Kirche die Notwendigkeit und zugleich das heilige Recht der Evangeliumsverkündigung. Deshalb behält heute und immer die missionarische Tätigkeit ihre ungeschmälerte Bedeutung und Notwendigkeit“ (*Ad Gentes* 7).

Wie die Folgezeit bewiesen hat, hat diese kategorische Erklärung nicht verhindern können, daß viele Fragen aus dem Kreis der Missionare, der „einfachen Gläubigen“ und der Theologen sich ergeben haben, die eine

tiefgehende Erklärung des Zueinanders von Evangelisierung und verstärkten Dialog mit Angehörigen anderer Religionen verlangten.

2. Aussagen von Evangelii Nuntiandi, 8. 12. 1975

Das Apostolische Schreiben von PAPST PAUL VI. über die „Evangelisierung in der Welt von heute“, vom 8. 12. 1975, verstand der Papst als Antwort auf die von der Bischofssynode zur Evangelisierung aufgeworfenen Fragen. Das Schreiben stellt die Verpflichtung der Kirche zur Evangelisierung kraftvoll heraus. Es geht um eine „Evangelisierung der Kulturen“ (Nr. 20) eine „Botschaft der ganzheitlichen Befreiung“ (Nr. 30), die eine „Erneuerung der Menschheit“ (Nr. 18) mit sich bringen soll. Dabei wird festgehalten: „Es gibt keine wirkliche Evangelisierung, wenn nicht der Name, die Lehre, das Leben, die Verheißungen, das Reich, das Geheimnis von Jesus von Nazaret, des Sohnes Gottes, verkündet werden“ (Nr. 22). Das Miteinander von „Evangelisierung“ und „interreligiöser Dialog“ wird hier nicht artikuliert. Von den nichtchristlichen Religionen wird gesagt, daß die Kirche sie „respektiert“ und „achtet“. Aber dann wird festgehalten, „daß weder die Achtung und Wertschätzung noch die Vielschichtigkeit der aufgeworfenen Fragen für die Kirche eine Aufforderung darstellen können, eher zu schweigen als Jesus Christus vor den Nichtchristen zu verkünden“ (Nr. 53). Die theologische Begründung für diese Haltung wird darin gesehen, daß in den anderen Religionen sich zwar ein „Suchen“ und „Tasten“ nach Gott und der menschlichen Bestimmung finden läßt, das auf seine Vollendung in der christlichen Botschaft angelegt ist. Denn: „Unsere Religion stellt tatsächlich eine echte und lebendige Verbindung mit Gott her, was den übrigen Religionen nicht gelingt, auch wenn sie sozusagen ihre Arme zum Himmel ausstrecken“ (Nr. 53).

Es bleibt der theologischen Untersuchung überlassen, inwieweit mit diesen Aussagen die theologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den nichtchristlichen Religionen rückgängig gemacht bzw. korrigiert werden sollten.

3. Das Dokument „DIALOG UND MISSION“ des päpstlichen Sekretariats für die Nichtchristen (jetzt: Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog) vom 10. 5. 1984

Dieses Papier wurde zum 20. Jahrestag der Gründung des Sekretariats veröffentlicht und stellt einen Versuch dar, eine theologische Bestandsaufnahme auf der Grundlage zahlreicher Dialogsbegegnungen mit Angehörigen verschiedener Religionen in vielen Ländern zu geben. Das Dokument setzt mit einer Beschreibung des Ideals des Dialogs ein: „Es bezeichnet nicht nur das Gespräch, sondern auch das Ganze der positiven und konstruktiven Beziehungen zwischen den Religionen, mit Personen und Gemeinschaften anderer Glaubens, um sich gegenseitig kennenzulernen und einander zu bereichern“ (Nr. 3). Das Dokument möchte „Elemente zur Lösung der Schwierigkeiten anbieten, die sich bei der Mission aus der gleichzeitigen

Verpflichtung zu Evangelisierung und Dialog ergeben“ (Nr. 7). Die Verpflichtung zur Mission wird aus dem Wesen der Kirche abgeleitet und als Aufgabe jeder Teilkirche hingestellt, die dem Beispiel Christi und der Missionsgeschichte folgend in Achtung vor der Freiheit und der Person das Zeugnis des Glaubens ablegen soll (Nr. 11–19). Der Dialog wird dann, wie folgt, beschrieben:

„Der Dialog ergibt sich nicht aus dem taktischen Opportunismus eines Augenblicks, sondern aus Vernunftgründen, die durch Erfahrung, Nachdenken und sogar die Schwierigkeiten vertieft wurden“ (Nr. 20). Der Dialog gründet in personalen und sozialen Bedürfnissen, wurzelt im Glauben an Gott, den Vater und den Sohn, der sich mit jedem Menschen vereint hat, im Geist, der am Werk ist für die Verwirklichung des Reiches durch die Pflege der Keime in einem aufrichtigen Dialog (Nr. 21–28). Unterschieden werden verschiedene Formen des Dialogs: der Dialog des Lebens, der Dialog der Werke, der Dialog der Fachleute und der Dialog der religiösen Erfahrung. Das Verhältnis von „Dialog und Mission: wird eigens thematisiert, aber doch wohl nur anfanghaft beantwortet. Jede Mission hat mit Bekehrung zu tun, stellt einen Aufruf zur Bekehrung auch für den Missionierenden dar und hat immer in Achtung vor dem Gewissen des anderen zu geschehen im gegenseitigen Verlangen nach Wachstum. Vom Christen wird gesagt, daß er auch im Dialog normalerweise das Verlangen verspüre, seine „Christuserfahrung mit dem Bruder aus der anderen Religion zu teilen“ (Nr. 40). In einer Haltung des „par cum pari“ wird aber auch eingeräumt: „Ebenso natürlich erscheint es, daß der Andersgläubige etwas Ähnliches wünscht“ (ebd.). Vom Ziel des Dialogs wird gesagt, daß er dem „Aufbau des Reiches“ diene und die Kirche die Zusammenarbeit mit allen Menschen und Völkern sucht, in dem Bewußtsein, „daß jede menschliche Gemeinschaft Keime des Guten und der Wahrheit besitzt“ (Nr. 41). „Der Dialog wird damit Quelle der Hoffnung und Werkzeug der Gemeinschaft in gegenseitiger Umformung“ (Nr. 43). Das Dokument schließt mit einem Bekenntnis zu einem „offenen Christentum“ an der Schwelle zum dritten Jahrtausend.

4. Aussagen des Präfekten der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Kardinal Jozef Tomko

Bei verschiedenen Gelegenheiten hat der Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, KARDINAL JOZEF TOMKO, Aussagen über die Notwendigkeit der Evangelisierung und im Gefolge davon über die nicht-christlichen Religionen gemacht.

Bei der Pastoralitzung der Nationaldirektoren der Päpstlichen Missionswerke im Mai 1986 (*Fides Dienst*, 24. 5. 1986; Nr. 3508; 178–188) befaßt er sich mit der Notwendigkeit der Evangelisierung. Der Blick auf die Statistik zeigt, daß von 4,6 Milliarden Menschen etwa 1,4 Milliarden Christen sind und daß 3,3 Milliarden „Christus entweder gar nicht oder nur aus der Ferne kennen“. Am dramatischsten ist natürlich die Situation der katholischen Kirche in Asien. Legt man die Zahl der Priester in Asien auf die Gesamtbevölkerung

um, ergibt sich „daß ein Priester für 100 000 Gläubige zuständig ist“ (182). Für Afrika ist die Zahl etwas erfreulicher: hier kommen auf 1 Priester derzeit 30 747 Einwohner. (So auf der Generalversammlung der Päpstl. Missionswerke, Mai 1988, vgl. *Fides Dienst*, 3. 5. 1988, Nr. 3626, ND 118.) Diese „Zuständigkeit“ der Priester ergibt sich auf der Grundlage einer Missionstheologie, die davon ausgeht, daß die Kirche die göttliche Aufgabe hat, alle Menschen in sich aufzunehmen und sich für alle „verantwortlich“ zu wissen. Was bedeutet eine solche Theologie für das Verhältnis bzw. dem Dialog mit anderen Religionen. KARDINAL TOMKO sieht zunächst beim Blick auf Afrika das Wiederaufleben des Islam mit seinen „fanatischen Ausbrüchen“ als ein Phänomen, das „erschreckende Probleme für die Evangelisierung von Afrika“ (*Fides Dienst*, 24. 5. 1986, 187) schafft. Unterstützt von den „Petrodollars“ ist der Islam dabei, viele Moscheen zu bauen und der katholischen Mission das Wasser abzugraben. Der Islam kommt hier nur als Konkurrent und Gegner des Christentums in Blick, der sich gleichsam unrechtmäßig daran macht, potentielle Bekehrungen zum Christentum zu verhindern bzw. deren Bekehrung für „viele Jahrzehnte“ wenn nicht für Jahrhunderte“ (ebd. 187) herauszuschieben.

Beim Blick nach Asien stellt er zu den dortigen Religionen fest: „Der Hinduismus und der Buddhismus haben Glück gehabt, weil sie sich inkulturiert und inkarniert haben. Aber sie sind nicht Verkündigungen eines Geheimnisses, einer Offenbarung, sie beanspruchen nicht, Offenbarung von seiten Gottes zu sein. Sie behaupten nur bescheiden von sich, daß sie allein die menschliche Bemühung der Reflexion und Meditation über die Realität des Göttlichen seien. Wir dagegen präsentieren den Sohn Gottes, der Mensch geworden ist, um die Natur Gottes, das Antlitz des Vaters, zu offenbaren“ (ebd. 187). Die gleichen Ausführungen finden sich in der Ansprache vor dem Dritten Lateinamerikanischen Missionskongreß vom 5.–8. 7. 1987 in Bogotá (vgl. *Revistas Misiones*, Julio-Agosto 1987, Nr. 638, 159–168, dt. Übers. von N. OSSEMAN). Vor dem Oberen Rat der Päpstl. Missionswerke hat er im November 1987 dieselben Gedanken ausgebreitet (vgl. *Fides Dienst*, 21. 11. 1987, Nr. 3597, ND 366–371). Dort spricht er von der Größe des Christentums im Verhältnis zu den anderen Religionen. „Nicht aus Triumphalismus sollen wir es sagen, sondern, um Gott, dem Herrn, Lob zu erweisen, denn auch die großen antiken Religionen wie der Hinduismus, wie der Buddhismus, wie der Shintoismus, wollen nicht mehr als sich als eine Anstrengung des Menschen zu präsentieren, also von unten her in Richtung auf der Suche nach dem Absoluten. Doch unsere Religion ist nicht so, ist nicht von Menschen geschaffen, ist eine Offenbarung, die uns von Gott, von oben her, gegeben wird; sie ist eine Offenbarung, die Gott selbst macht, sein Gesicht enthüllt, seine Liebe. Und hier ist eine qualitative Differenz. Wir können es sagen, ohne an Respekt zu mangeln für das, was bei den anderen Religionen groß und schön ist“ (ebd. 368).

Einen differenzierteren Beitrag stellt die Eröffnungsrede von J. TOMKO auf dem Kongreß für Missiologie in Rom im Oktober 1988 dar (vgl. *Omnis Terra*, 22, 1988, no. 193, 541–553), in der er sich mit den Entwürfen einer Theologie, wie sie z. B. von J. KNITTER und M. AMALADASS SJ vorgelegt

wurden, auseinandersetzt. Dabei erhebt er gegenüber KNITTER den Vorwurf des Reduktionismus der Evangelisierung zur rein menschlichen Erlösung auf dem sozio-ökonomischen Feld eines innerweltlichen Sich-Wohl-Befindens. Sein Hauptvorwurf geht dahin, daß durch die theologische Aufwertung der anderen Religionen zu gleichberechtigten Partnern des Christentums, die Motivation für die Evangelisierung im Kern getroffen werde. Er beklagt, daß sich ganze Gruppen von Missionaren aus der direkten pastoralen Arbeit zurückgezogen hätten und sich nur der sozio-ökonomischen Zusammenarbeit mit der nichtchristlichen Mehrheit im Geiste eines „Dialogs des Lebens“ widmeten. Die vielen Möglichkeiten der direkten Verkündigung blieben brachliegen, da der einheimische Klerus nicht imstande sei, die Arbeit der ausländischen Missionare zu übernehmen. Kritisch greift er auch Gedanken von M. AMALADASS SJ, langjähriger Theologieprofessor in Indien und gegenwärtig Konsultor des Ordensgenerals in Rom, auf, der im Reich Gottes die zentrale Kategorie für den interreligiösen Dialog entdeckt habe und dabei die eigentliche Sendung der Kirche und die Bedeutung der Zugehörigkeit zur Kirche über Gebühr vernachlässige.

Auf der Grundlage dieser theologischen Aussagen zu den nichtchristlichen Religionen fällt es schwer, sich einen interreligiösen Dialog vorzustellen. Die Fragestellung „Mission und Dialog“ wird hier zugunsten einer der Komponenten, der Evangelisierung, als theologisch letztlich irrelevant aufgehoben. Fraglich bleibt dabei allerdings, inwieweit hier die theologischen Einsichten über den allgemeinen Heilswillen Gottes, die gesellschaftliche Verfaßtheit des Menschen in seiner Heilssituation, das Wirken des Heiligen Geistes außerhalb und über die Grenzen der Kirche und des Christentums in Betracht gezogen wurden. In der Diskussion um die bleibende Minderheitensituation der Christen in einer religiös und weltanschaulich pluralistischen Welt wurde der Begriff der „Stellvertretung“ theologisch neu entdeckt. Josef Ratzinger hat die damit gemeinte theologische Einsicht einmal so formuliert: „Um die Rettung aller sein zu können, muß sich die Kirche nicht auch äußerlich mit allen decken, sondern eher macht dies ihr Wesen aus, daß sie in der Nachfolge Christi, des ‚Einen‘, die Schar der ‚Wenigen‘ darstellt, durch die Gott ‚die Vielen‘ retten will. Ihr Dienst wird zwar nicht von allen, wohl aber für alle getan“ (*Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1962, „Stellvertretung“). K. RAHNER hat an vielen Stellen die bleibende Diasporasituation der Christen beschreiben und theologisch zu begründen versucht, „Warum die Christen eine Minderheit bleiben“ (*Entschluß* 37, 1982, 12, 11–20) und bleiben müssen.

II. Erfahrungen mit dem interreligiösen Dialog in Asien

1. Die Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) und der interreligiöse Dialog

Bei dem ersten Zusammenkommen von asiatischen Bischöfen 1970 in Manila unter dem Thema „Die Zukunft der Kirche in Asien“ wurden vier Schwerpunkte festgehalten:

1. Das soziale Apostolat im Kampf gegen Armut und wirtschaftliche Abhängigkeit
2. Die Auseinandersetzung mit dem Marxismus
3. Der Dialog mit den Religionen Asiens
4. Die Verkündigung der christlichen Botschaft als Erst-Evangelisierung.

Die asiatischen Bischöfe sehen diese Aufgaben als innerlich miteinander verknüpft. Die Bewältigung dieser vier Aufgaben wird entscheiden, inwieweit in Asien genuine Ortskirchen entstehen können.

Bei der Gründungsversammlung der FABC in Taipeh 1974 wird zur Aufgabe des interreligiösen Dialogs festgehalten: „Wir nehmen die asiatischen Religionen als bedeutende und positive Elemente im göttlichen Plan der Erlösung an. In ihnen erkennen und respektieren wir tiefe geistige und ethische Aussagen und Werte. Viele Jahrhunderte hindurch sind sie für unsere Ahnen der Schatz der religiösen Erfahrung gewesen, aus dem unsere Zeitgenossen auch heute weiter Licht und Kraft gewinnen. Sie waren und sie sind weiter authentischer Ausdruck der höchsten Sehnsucht ihrer Herzen und der Ort ihrer Kontemplation und ihres Betens. Sie haben geholfen, unserer Geschichte und den Kulturen unserer Nationen Gestalt zu verleihen. Wie könnten wir sie nicht verehren und achten? Und wie könnten wir Gottes Wirken nicht anerkennen, der unsere Völker durch sie zu sich gezogen hat?“ (*For all the peoples of Asia*, Vol. I, Manila 1984, 30).

Bei der 2. Vollversammlung der FABC 1978 in Kalkutta wird die positive Einschätzung der nichtchristlichen Religionen und die Aufgabe des interreligiösen Dialogs noch einmal bekräftigt: „Wir betonen noch einmal die Bedeutung des Dialogs mit anderen asiatischen religiösen Traditionen. Die Spiritualität, die die Religionen unseres Kontinentes auszeichnet, betont die tiefere Kenntnis von Gott und dem eigenen Selbst in Sammlung, Schweigen und Gebet, in der Offenheit zu anderen, in Mitleid, in Gewaltlosigkeit und Großzügigkeit. Diese und andere Gaben können sehr viel zu unserer eigenen Spiritualität beitragen, die dadurch in ihrer Christlichkeit bereichert werden kann. Ein über längere Zeit geführter und reflektierter Dialog im Gebet wird uns lehren, was der Heilige Geist den anderen in einer wunderbaren Vielfalt auszudrücken geschenkt hat. Auch wenn sie von den unseren verschieden sind, können wir in ihnen doch Seine Stimme hören, die unsere Herzen dem Vater näherbringt. Wir unterstützen daher diesen Dialog. Er sollte unternommen werden in großem Ernst, unterstützt von einer ständigen Unterscheidung der Geister, genährt und gesichert durch jene Haltung, die uns zu einer Vertiefung und zu einem geduldigen und liebenden Wachstum führen. Diese Haltungen sind: Offenheit und Feinfühligkeit, Ehrlichkeit und Demut des Geistes, eine wirkliche Absichtslosigkeit und jene brüderliche Liebe, die die Gefühle des anderen achtet und den Weg zu seinem Herzen sucht“ (*FABC Papers*, No. 25, 1979, 7f).

Die asiatischen Bischöfe waren und sind sich bewußt, daß die Problematik des interreligiösen Dialogs eine neue Herausforderung darstellt, auf die sie in der herkömmlichen theologischen Ausbildung nicht hinreichend geschult

worden sind. Seit 1979 hat es eine Reihe von „Seminaren für Bischöfe in Fragen des interreligiösen Dialogs“ (BIRA/SIRA) gegeben, um die Bischöfe mit den theologischen und pastoralen Problemen im Dialog mit den nichtchristlichen Religionen vertraut zu machen. In Sampran, Thailand, behandelten 1979 die Bischöfe aus den vorwiegend buddhistischen Ländern Asiens die besonderen Probleme des christlich-buddhistischen Dialogs. Probleme des christlich-islamischen Dialogs wurden ebenfalls 1979 in Kuala Lumpur und 1982 in Varanasi aufgegriffen unter dem Gesichtspunkt der „christlichen Präsenz unter den Muslimen“. 1982 wurde in Madras eine regionale Konferenz zum christlich-hinduistischen Dialog durchgeführt. Nach einer Auswertung dieser regionalen Seminare wird seit 1984 eine neue Reihe von BIRA durchgeführt, bei der in 7 Jahren jedem Bischof durch regionale Konferenzen die Möglichkeit gegeben werden soll, sich auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs durch die Begegnung mit anderen Bischöfen Erfahrungsaustausch und Gespräch mit Fachleuten kundig zu machen. Aus dieser Reihe haben bisher stattgefunden:

BIRA IV/1 in Bangkok 1984: Interreligiöser Dialog und Inkulturation

BIRA IV/2 in Pattaya 1985: Die Kirche im Dienst des Reiches Gottes

BIRA IV/3 in Hong Kong 1986: Unterscheidung des Geistes, der in und jenseits der Kirche in Asien tätig ist.

BIRA IV/4 in Manila 1987: Beitrag der Kirche auf den Philippinen zum interreligiösen Dialog in Asien.

BIRA IV/10 in Sukabumi (Indonesien) 1988: Theologie der Harmonie.

Die Seminare mit den Bischöfen stellen eine wichtige Aufgabe auf dem Weg zu einem tieferen Verständnis der Aufgabe des interreligiösen Dialogs in Asien dar. Bei der Evaluierung dieser Arbeit hat sich innerhalb der in der FABC zusammengeschlossenen Bischofskonferenzen gezeigt, daß eine stärkere Verknüpfung dieser Seminare mit den anderen Schulungskursen für Bischöfe auf den Sektoren des sozialen Apostolats (BISA) und des missionarischen Einsatzes (BIMA) gewünscht wird. In der Priesterausbildung und in der Katechese der Gläubigen muß das Anliegen des interreligiösen Dialogs vertieft und erläutert werden. In den verschiedenen asiatischen Ländern hat es im Laufe der letzten Jahre eine Reihe von Gründungen von nationalen, regionalen und diözesanen Kommissionen für den interreligiösen Dialog gegeben. Auch hat sich die Zahl der speziell auf dem Gebiet des Dialogs arbeitenden Institute und Zentren kontinuierlich erhöht. Auf Initiative des Nanzan Institutes für Religion und Kultur in Nagoya hat sich 1982 das Netzwerk „Inter. Religio“ gebildet, das die Zusammenarbeit von verschiedenen Instituten auf dem Gebiet der interreligiösen Begegnung in Ostasien koordiniert durch eine gemeinsame Publikation und internationale Konferenzen.

2. *Gemeinsame Konsultation der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) und der Christlichen Konferenz von Asien (CCA) „Leben und Arbeiten mit den Schwestern und Brüdern aus den anderen Religionen“ in Singapur 1987*

Die Fragen des interreligiösen Dialogs stellen eine Herausforderung für alle christlichen Kirchen in Asien dar. Es war ein ökumenisches Ereignis, daß FABC und CCA sich auf eine gemeinsame Konferenz zu diesem Fragenkomplex treffen konnten, obschon auf beiden Seiten die theologische Diskussion noch im vollen Gang ist. Dies wurde in den getrennten und gemeinsamen Arbeitssitzungen sehr deutlich, als es um die Frage ging, wie Dialog und Mission sich zu einander verhalten, ob es Bekehrung in einer theologisch zulässigen Weise nur in Richtung auf das Christentum und nicht im Hinblick auf die anderen Religionen geben kann, wie die Bemühungen des Dialogs zu Fragen der Armut und Ausbeutung in Asien in Bezug gebracht werden können. Die auf dieser Konsultation gemeinsam verabschiedete Erklärung beschränkt sich auf einige wenige Punkte. Es wird festgehalten, daß Dialog und Mission in einem engen Zusammenhang stehen, ohne miteinander identisch zu sein oder gegeneinander ausgespielt werden zu können. Gemeinsam ist beiden das Element des Zeugnis von der eigenen Glaubensüberzeugung. Ausdrücklich wurde festgehalten, daß Gottes Wirken über den Bereich der Kirche hinausgehe, auf das Reich Gottes ziele, das ebenfalls den Bereich der Kirche übersteige. Von den Angehörigen der anderen Religionen wird gesagt, daß sie mit den Christen gemeinsam auf dem Weg zur eschatologischen Vollendung sind. In der Aussage, die anderen Religionen als Weggenossen auf dem gemeinsamen Weg zur Vollendung zu sehen, verbirgt sich die These, daß die anderen Religionen bis zum Ende der Zeiten das Christentum begleiten werden und dies auch in heilsgeschichtlicher Perspektive im Willen Gottes liegt, der das Heil aller Menschen will. Die Annahme des Wirkens des Heiligen Geistes über die Grenzen der Kirche hinaus bekäme so die Qualität einer bis ans Ende der Zeiten gültigen Heilsordnung. Negativ bedeutet sie, daß das Christentum nicht länger die Aufhebung dieser Religionen durch verstärkte Missionsanstrengungen betreiben muß. Im Hinblick auf ihre Funktion, Mittel und Wege zum Heil zu sein, werden alle Religionen, das Christentum eingeschlossen, relativiert, da sie nie Ziel und Zweck in sich sein können, sondern in ihrer vorläufigen Funktionalität als Heilsvermittler ernstgenommen werden. (Vgl. FABC Papers, No. 49, 1988; Herder Korrespondenz 41, 1987, 9, 418-422, Publik-Forum 17, 1988, 1, 29f.)

3. *Thesen der Theologischen Beratungskommission der FABC zum interreligiösen Dialog (FABC Papers No. 48, Hong Kong 1988)*

Diese Thesen mit Kommentaren und pastoralen Empfehlungen zum Problem des interreligiösen Dialogs in Asien wurde von der Theologischen Beratungskommission der FABC bei zwei Konferenzen, in Hong Kong 1986 und in Singapur 1987 vorbereitet. Die Fragestellung wird wie folgt beschrieben: „Die Kirche ist sich in Asien, im Kontext der großen Religionen, die sich

im Prozeß der Wiederbelebung und Erneuerung befinden, bewußt, eine veränderte Situation vorzufinden. Wir fragen uns nicht länger nach der Beziehung der Kirche zu den anderen Kulturen und Religionen. Wir suchen vielmehr den Platz und die Rolle der Kirche in einer religiös und kulturell pluralistischen Welt. Die 1. These beschreibt die gemeinsame Aufgabe aller Religionen, eine prophetische Rolle im Kampf für Befreiung und Ganzheit zu spielen. Die Beziehung zwischen Mission/Verkündigung und interreligiösen Dialog wird eine integrale Dimension der Sendung der Kirche genannt. These 6 führt diesen Gedanken weiter und beschreibt den Dialog und die Verkündigung als integrale, aber dialektisch-komplementäre Dimensionen der Sendung der Kirche zur Evangelisierung. Die Verpflichtung zum Dialog wird theologisch als Forderung unseres christlichen Glaubens in die Trinität erklärt, die sich aus der universalen Gegenwart und Tätigkeit des Heiligen Geistes ergibt, durch die der universale Heilswille Gottes verwirklicht wird. In seinem praktischen Vollzug ist der interreligiöse Dialog die Mitteilung und der Austausch des Lebens, der Erfahrung, der Einsicht und der Reflexion der Gläubigen aus verschiedenen Religionen, die gemeinsam das Werk des Geistes unter sich entdecken, um gemeinsam den Weg zum Reich Gottes zu gehen, zu dem Gott alle Völker ruft. Dieser Dialog wird sich auf verschiedenen Ebenen ereignen, in gemeinsamen Gebetsveranstaltungen, im Hören auf Heilige Schriften, in der Mitfeier von Festen, aber auch im gemeinsamen befreienden Handeln. Es wird eingeräumt, daß es in der Geschichte viele Auseinandersetzungen zwischen den Religionen gegeben hat und gibt, die die Notwendigkeit für Versöhnung und Vergebung mit sich bringen. Als weitere theologische Begründung für den Dialog wird darauf hingewiesen, daß die Kirche nicht mit dem Reich Gottes identifiziert werden darf, auch wenn sie das Sakrament des Reiches ist. Der interreligiöse Dialog setzt die Gegenwart und das Wirken Gottes jenseits und über die Grenzen der Kirche hinweg voraus. Die Spuren dieses Wirkens aufzuspüren, ist eine wichtige Aufgabe in der Begegnung mit anderen Religionen. Der Dialog wird dann mehr sein als nur die Bemühung um gegenseitiges Verständnis und Zusammenarbeit, sondern wird zu einer gemeinsamen Herausforderung und Bereicherung. Es wird ferner auf die innere Beziehung zwischen der Förderung des interreligiösen Dialogs und dem Aufbau von authentischen Ortskirchen in Asien hingewiesen.

4. Beispiele und theologische Stimmen zum interreligiösen Dialog

a) Spiritueller Austausch zwischen Ost und West: Begegnung zwischen buddhistischen und christlichen Mönchen

Seit 1979 hat es drei Projekte gegeben, die unter der Bezeichnung des „Spirituellen Austausches zwischen Ost und West“ ein Zusammenleben von christlichen und buddhistischen Mönchen in Klöstern in Europa und Japan zum Gegenstand hatten. Die erste Begegnung bestand in einem Besuch von 30 buddhistischen Mönchen aus Japan, die für drei Wochen in verschiedenen Klöstern der Benediktiner und Trappisten in Westeuropa das Leben der

christlichen Mönche mitlebten, soweit ihnen dies möglich erschien. 1983 hat es dann einen Gegenbesuch von europäischen Mönchen in japanischen Zen-Klöstern gegeben, die ebenfalls für einige Wochen am Klosterleben und der Meditation teilnahmen. 1987 waren dann wieder eine Gruppe von buddhistischen Mönchen und Nonnen in Europa zu Besuch.

Bei diesen Begegnungen geht es um einen Dialog des Lebens, des Mitlebens des religiösen Lebens des anderen in dem Maß, in dem der Partner und die eigene Überzeugung und Tradition dies möglich machen. Es ergeben sich dabei geistige Erfahrungen und Austauschmöglichkeiten, die sich in akademischer und intellektueller Form des Dialogs in dieser Tiefe und Authentizität nicht erreichen lassen.

b) Die christliche Ashrambewegung in Indien

Bei den verschiedenen christlichen Ashram, die in immer größerer Zahl in den letzten Jahren in Indien entstanden sind, handelt es sich zunächst um einen Versuch der Inkulturation des Ordens- bzw. christlichen Gemeinschaftslebens in indische Formen des geistigen Lebens unter der Führung eines Guru auf Dauer oder vorübergehend. Wie die hinduistischen Ashram verstehen sich auch die christlichen Formen als Orte der Begegnung für jeden Suchenden, ganz gleich aus welcher religiösen Tradition er kommt. Durch diese grundsätzliche Offenheit stellen die Ashram bevorzugte Orte für eine Begegnung dar, die sich im Zusammenleben, im Schweigen und der Meditation, in der Mitfeier religiöser Zeremonien und auch im intellektuellen Austausch ereignen kann.

c) Interreligiöser Dialog und „Communicatio in sacris“

Interreligiöser Dialog ist keine feste Gegebenheit, in die man einfach „eintritt“, sondern ist ein Prozeß, der über mehrere Stufen läuft. Am Anfang wird es um den Abbau von Vorurteilen gehen. In einer nächsten Stufe kommt die Phase des gegenseitigen Vorstellens und Bekanntmachens. Daraus kann sich ein mehr oder weniger intensives Entdecken von Gemeinsamkeiten ergeben, die beglückende neue Perspektiven für das Leben der eigenen Tradition ergeben können. Theologen in Asien machen verstärkt darauf aufmerksam, daß der interreligiöse Dialog nicht zur vollen Reife gelangen kann, wenn er sich nicht zu einer Begegnung mit dem tiefsten und eigentlichsten Kern in der jeweils anderen Religion führt. Diese Begegnung im Kern der jeweils anderen Religion (core to core dialogue) wird auch mit dem aus der ökumenischen Theologie geläufigen Ausdruck der „communicatio in sacris“ (Gemeinschaft im Heilig[st]en) bezeichnet. A. PIERIS hat wiederholt davon gesprochen, daß das Christentum in Asien im „Jordan der asiatischen Religiosität“ getauft werden müsse, um in Asien Heimatrechte beanspruchen zu können (A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien*, Freiburg 1986, 131–160). In einem Beitrag für eine Dialogtagung in Mödling „Dialog aus der Mitte christlicher Theologie“ hat er am Beispiel des christlich-buddhistischen Dialogs gezeigt, wie eine „communicatio in sacris“ zwischen diesen beiden Religionen aussehen könnte (*Vidyajyoti* 51 [1987] 10, 467–483;

11, 575–588). Ihm geht es dabei vor allem um eine Vermittlung zwischen buddhistischer Gnosis und christlicher Agape.

Ähnliche Gedanken finden sich auch bei FRANCIS D'SA (*Gott der Dreieine und der All-Ganze* [Theologie Interkulturell 2] Düsseldorf 1987), der von einer „communicatio in sacris mythis“ spricht, die er als das eigentliche Ziel einer interkulturellen Theologie bezeichnet. In diesem Austausch der jeweils „heiligen Geschichte“ liegt nach D'SA auch die grundsätzliche Verwandtschaft und gegenseitige Bezogenheit von Dialog und Mission. „Dialog ist bekennender Austausch und entspringt der Glaubenserfahrung. Die jeweilige Eigenart der Glaubenserfahrung drängt dahin (Mission), daß man von ihr Zeugnis ablegt. In diesem Sinne ist Mission notwendig, weil die Eigenart einer jeden religiösen Tradition aufrechterhalten werden muß. Mission nicht allein für das Christentum, sondern für alle Religionen“ (op. cit. 128).

In einem wesentlich weiterreichenden Sinn wurde die Frage der „communicatio in sacris“ von einem Seminar in Bangalore im Januar 1988 behandelt, zu dem sich gut 40 Theologen aus Indien zusammengefunden hatten, um über das Selbstverständnis der Kirche im religiösen Pluralismus Indiens nachzudenken. Diesem Seminar vorausgegangen war die Erstellung einer Reihe von Grundsatzpapieren, die sich alle mit der Fragestellung der „communicatio in sacris“ befaßten. Das Seminar selber wurde von der liturgischen Kommission innerhalb der indischen Bischofskonferenz angestoßen und vom nationalen biblischen, katechetischen und liturgischen Institut in Bangalore (NBCLC) durchgeführt. Angeknüpft wurde an vorausgegangene Seminare und Konferenzen zu Fragen der Evangelisierung, des Gebrauchs von nichtbiblischen Heiligen Büchern und ähnlichen Fragestellungen. (Die Ergebnisse dieser Konferenz sind als Buch in Bangalore veröffentlicht worden. Die Schlußerklärung findet sich in *Word and Worship*, 21 [1988] 3, 99–111, 4, 123–1130; J. NEUNER, *ZMR* 72 [1988] 3, 240–248.) Die Konferenz nahm ihren Ausgang von der spezifisch indischen Situation eines religiösen Pluralismus, der vielfältigen Begegnung mit den Mitgliedern anderer Religionen, die zu religiös gemischten Ehen führen, aber auch zu Begegnungen auf der religiösen Ebene, die die Frage nach dem Miteinander in Gebet und Kult mit sich bringen. Auch wenn die indische Kirche sich hier in einer besonderen Situation befindet, so sind sich die indischen Theologen doch ihrer Verantwortung für die Gesamtkirche bewußt, wenn sie hier theologisches Neuland betreten. Theologischer Ausgangspunkt der Überlegungen war folgende Fragestellung: Die grundlegende Integrität des eigenen Glaubens zu bewahren und zugleich kreativ auf die neue Situation des religiösen Pluralismus zu antworten, indem man sich der Zusammenarbeit und des Teilens mit allen öffnet, die offen sind für das „Reich Gottes“. Mit dem Blick auf die anderen Religionen wird festgehalten, daß „Gottes Geist in allen Religionen und Traditionen am Werk ist“ (Nr. 16). Hier wird auch die Grundlage für eine mögliche Gemeinschaft im Gebet und Gottesdienst gesehen, weil alle Symbole und Rituale auf das eine Sakrament der Menschheit, Jesus Christus bezogen sind. Den indischen Theologen erscheint das Teilhaben an den Heiligen Schriften in anderen religiösen Traditionen nicht sonderlich proble-

matisch. Wenn man annimmt, daß der Heilige Geist in ihnen wirksam war und ist, dann erhalten diese Schriften zunächst für die Angehörigen der jeweiligen religiösen Tradition, aber auch für die Christen, eine religiöse Autorität. Konsequenterweise fordern die in Bangalore versammelten Theologen, daß das Verbot der Lesung der Schriften anderer Religionen innerhalb der christlichen Liturgie neu überdacht und rückgängig gemacht werde. BEDE GRIFITHS, Benediktiner und Leiter des Ashram Shantivanam, hat z. B. kürzlich erst die Erlaubnis seitens der Kongregation für die Ordensleute erhalten, für die liturgischen Tagzeiten Lesungen aus den Upanishaden, der Bhagavadgita und anderen heiligen indischen Schriften aufzunehmen. Die Gemeinschaft im Beten mit den Angehörigen anderer Religionen ist sicher nicht unproblematisch. Für die Gesamtkirche wurde dies in der Diskussion um den Gebetstag für den Frieden in Assisi (27. 10. 1986) und beim Friedensgebet auf dem Berg Hiei in Japan im August 1987 deutlich. (Zu beiden s. M. ZAGO, *OMI Dokumentation* Nr. 147, Febr. 1087 und TH. MICHEL, *Bulletin Secr. pro non christianis*, 22 [1987] 3, 297-306.) Bei den gerade genannten interreligiösen Gebetstreffen hatte man es vermieden, daß Angehörige verschiedener Religionen miteinander beteten; dies geschah nur konsekutiv hintereinander. In Indien ist es dagegen eher weitverbreitete Praxis bei interreligiösen Begegnungen neben dieser Form der Teilhabe auch gemeinsame Gebete zu sprechen. Hier geben die indischen Theologen praktische Hinweise für eine Vertiefung dieser Praxis. Als brennendes pastorales Problem wird die Frage der interreligiösen Eheschließungen behandelt, die nicht nur bei der liturgischen Feier der Eheschließung, sondern auch später viele praktische und theologische Fragen aufwirft. Die eigentlich theologisch brisante Frage stellt dann aber die Teilnahme von Nichtchristen an der eucharistischen Gemeinschaft dar. Handelt es sich doch hier um eine Frage, auf die man in der innerchristlichen ökumenischen Diskussion noch keine zufriedenstellende Antwort gefunden hat, dann ist deutlich, wie brisant eine solche Fragestellung innerhalb und noch mehr außerhalb Indiens wirken muß. Die Frage wird von den indischen Theologen auf dem Hintergrund gesehen, daß aus dem Verhältnis zu Nichtchristen zu einer erweiterten Ekklesiologie führen müßte, wo die kirchliche Gemeinschaft nicht mit den soziologisch definierbaren Grenzlinien zusammenfällt. Jesu Gegenwart und das Wirken seines Geistes erstrecken sich über die Grenzen der Kirche weit in die indische Welt hinein. Es gibt Hindus, die an Jesus Christus glauben, ohne ihr Hindusein aufgeben zu wollen und sich durch die Taufe der Kirche anzuschließen. Bei der Annahme oder Ablehnung der Taufe spielt die besondere Situation in Indien eine Rolle, da die Taufe immer auch als Ausgliederung aus der gesellschaftlichen Zugehörigkeit verstanden wird. Von den indischen Theologen wurde die Frage gestellt und von ihnen auch bejaht, daß ein Hindu, der existentiell sich als Christ betrachtet, unter bestimmten Bedingungen auch zur Eucharistie zugelassen werden sollte.

Von den indischen Theologen wurde vorsichtig, aber doch mutig so formuliert:

„Im Licht dieser Prinzipien können wir schließen

- a) daß die eucharistische Gemeinschaft in erster Linie für jene gedacht ist, die im Glauben und in der Taufe miteinander verbunden sind;
- b) sie ausgedehnt werden könnte auf jene, die sich Christus verbunden fühlen, aber aus bestimmten ernstesten Gründen die Taufe nicht empfangen, weil sie befürchten, sich von ihrer Gemeinschaft zu isolieren;
- c) wir vielleicht die Möglichkeit bedenken können, die eucharistische Gemeinschaft manchmal auf jene auszudehnen, die bewegt vom Geist die Werte des Evangeliums leben, in brüderlicher Gemeinschaft mit den christlichen Gläubigen verbunden sind, sich für menschliche Befreiung und Solidarität mit den Armen einsetzen, auch wenn sie Christus nicht als ihren Herrn angenommen haben. Dies wäre um so angebrachter, wenn diese Personen uns bekannt sind und wenn es sich innerhalb der Dynamik einer Gruppenerfahrung ereignet, die große Schwierigkeiten oder Gefahren mit sich bringt. Eine solche Teilhabe an der Eucharistie wäre also auf keinen Fall wahllos“ (Nr. 47).

Auch wenn J. NEUNER anmerkt, daß es wohl nicht realistisch ist zu erwarten, daß die indische Bischofskonferenz oder römische Stellen diese Überlegungen sofort positiv aufgreifen werden, so merkt er doch an: „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“ (op. cit. 248).

III. Erfahrungen mit dem interreligiösen Dialog in Afrika

1. Die religiöse Situation in Afrika

Wenn in Afrika vom interreligiösen Dialog die Rede ist, dann ist gewöhnlich an den christlich-islamischen Dialog gedacht. In den Ländern West- und Ostafrikas – mit einigen Einschränkungen auch Zentralafrikas – erleben das Christentum und der Islam seit dem Beginn dieses Jahrhunderts eine ständige Zunahme ihrer Anhänger durch Bekehrungen aus den traditionellen afrikanischen Religionen. Wegen des Fehlens von heiligen Schriften, einer festumrissenen Lehre und Organisation haben sich die traditionellen afrikanischen Religionen nicht als Gesprächspartner für einen ernstzunehmenden Dialog mit dem Christentum darstellen können. Bei dem verstärkten Bemühen der katholischen Kirche in den verschiedenen afrikanischen Ländern um Inkulturation ist auch immer wieder auf das Traditionsgut der afrikanischen Religionen, ihre Gottesvorstellungen, ihre Mythen, Symbole und Spiritualität zurückgegriffen worden. In gewisser Weise hat es auch einen Dialog zwischen diesen Traditionen und dem Christentum gegeben. Doch findet diese

Begegnung nicht mit Vertretern der traditionellen afrikanischen Religionen statt, weil sie nicht über ein theologisches bzw. philosophisches Rüstzeug verfügen, das für einen Dialog auf der Ebene gleichberechtigter Partner geeignet wäre. Andererseits ist zu hoffen, daß bei den Anstrengungen um Inkulturation auch Wege gefunden werden, Partner für eine Begegnung auf der religiösen Ebene in den Reihen der traditionellen afrikanischen Religionen zu finden.

Im April 1988 hat der „Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog“ (das frühere „Sekretariat für die Nichtchristen“) sich mit einem Brief an die afrikanischen Bischöfe gewandt und für verstärkte Anstrengungen für eine Auseinandersetzung mit den traditionellen afrikanischen Religionen plädiert. Auf der protestantischen Seite fand im September 1988 eine Konsultation auf Anregung des Weltrates der Kirchen statt, die sich ebenfalls mit der Bedeutung der afrikanischen traditionellen Religionen im Hinblick auf die Inkulturation des Christentums in Afrika befaßte. In beiden Fällen werden von den afrikanischen Ortskirchen verstärkte Anstrengungen für eine Auseinandersetzung und Dialog gefordert. Das römische Schreiben regt die Gründung von eigenen Kommissionen in den verschiedenen afrikanischen Ländern an und fordert die theologischen Institute (in Kinshasa, Abidjan, Port Harcourt und Nairobi) auf, sich verstärkt diesem Thema zu widmen (vgl. *Sedos Bulletin*, 1988, 293–296).

Die gegenwärtige religiöse Szene Afrikas ist davon bestimmt, daß die afrikanischen Religionen in einem Prozeß einer langsamen Auflösung begriffen sind. Islam und Christentum bemühen sich beide, die Angehörigen dieser Religionen, die sog. „Inseln des Animismus“, für sich zu gewinnen. Diese sich aus soziologischen, kulturellen und religiösen Gründen ergebende Situation bringt das Christentum und den Islam in eine Konkurrenz, die zunächst unabhängig vom guten oder bösen Willen der jeweils beteiligten Vertreter der beiden Religionen besteht. Durch Schlagworte wie „Islam im Angriff auf Afrika“, „Ausbreitung des Islam durch Petrodollars“ oder von der anderen Seite: „Kreuzzug des Christentums in Afrika“ und ähnliche dramatische Hinweise auf die christliche Mission wird der Eindruck erweckt, als ob jeweils die andere Religionsgemeinschaft mit unlauteren Mitteln Proselytismus betreibe.

Was das Zahlenverhältnis zwischen Islam und Christentum in Afrika angeht, wo wurde für 1975 für den Islam eine Anteil von 41,3 Prozent und für das Christentum von 40,6 Prozent an der Gesamtbevölkerung Afrikas errechnet. Nach den Angaben von DAVID BARRET in der „World Christian Encyclopaedia“ müßte das Christentum den Islam zahlenmäßig in Afrika überholt haben und diese Vormachtstellung bis zum Ende dieses Jahrhunderts noch ausbauen.

2. *Islam und Christentum in Nordafrika: Kirche im „Haus des Islam“*

Im ehemals christlichen Nordafrika ist die katholische Kirche eine kleine Minderheit, die im ureigenen Gebiet des Islam („Haus des Islam“) ganz

bewußt die Rolle auf sich nimmt, durch ihre Gegenwart als kleine Gruppe Zeichen zu sein für das Reich Gottes, das in ihr anfanghaft schon verwirklicht ist. Die Kirchen in Nordafrika sind in einer besonderen, in vieler Hinsicht einmaligen Situation, da sie nur im uneigentlichen Sinn als Ortskirchen mit einheimischen Gläubigen anzusprechen sind. Sie bestehen weitgehend aus Katholiken, die als Ausländer aufgrund verschiedenster Lebens- und Berufs- umständen in diesen Ländern mehr oder weniger permanent leben.

Diese Kirchen haben sich entschieden – bzw. waren durch die Umstände de facto dazu gezwungen –, ganz auf die direkte Evangelisierung zu verzichten. Sie sehen ihre Aufgabe in erster Linie darin, unter den Muslimen gegenwärtig zu sein, durch ihr christliches Leben, ihr Engagement für die sozialen Belange der Schwachen und Armen, den Einsatz in der Erziehung ein indirektes Apostolat auszuüben. Die seltenen Fälle von Konversion von Angehörigen der einheimischen muslimischen Bevölkerung stellen die Kirche eher vor Probleme, als daß sie Anlaß zur Freude wären, da die Konvertiten aus dem Islam zum Christentum zumindest sozial geächtet werden, wenn ihnen nicht Schlimmeres droht, da nach der Sharia der Abfall vom Islam mit dem Tod bedroht wird.

Ein Dialog zwischen Christen und Muslimen findet auf der Ebene der einfachen Gläubigen kaum statt, soweit damit die Behandlung direkt religiöser Themen gemeint ist. Das friedliche Zusammenleben und die damit gegebenen Kontakte stellen aber eine gewisse Vorstufe des Dialogs dar. Einige Dialogzentren und kirchliche Institutionen bemühen sich seit Jahren um einen kontinuierlichen Dialog auf der Ebene der Fachleute und Intellektuellen.

3. Christlich-islamischer Dialog in Westafrika (CERAO)

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nimmt die katholische Kirche in Westafrika die Aufgabe des Dialogs mit den Muslimen sehr ernst. Vor allem im Bereich der frankophonen Bischofskonferenz von Westafrika (CERAO), zu der die Länder Mali, Elfenbeinküste, Niger, Burkina Faso, Senegal, Mauretanien und Guinea gehören, hat es beständige Bemühungen um eine christlich-islamische Begegnung gegeben. Die regionale „Kommission für die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen“ führt, unterstützt von nationalen Kommissionen, seit 15 Jahren eine regelmäßige Studienarbeit, Publikationen und Einzelveranstaltungen durch, um Bischöfe, Priester, Ordensleute, Theologiestudenten, Katechisten und andere kirchliche Mitarbeiter gezielt für das Gespräch mit den Muslimen vorzubereiten. Die ersten Initiativen dazu gingen von ausländischen Missionaren aus, in der Zwischenzeit sind aber immer mehr einheimische Priester in diese Arbeit eingestiegen. Die Anstöße für den Dialog lagen und liegen gewöhnlich auf seiten der Christen, die Muslime sind eher der „reagierende Teil“.

Aus der Verbundenheit im afrikanischen Lebensgefühl und afrikanischer Lebensweise finden sich in vielen Dörfern Christen und Muslime zur Feier lokaler Feste zusammen, begegnet man sich bei Hochzeiten, Beerdigungen und Beschneidungszeremonien.

Die praktische Notwendigkeit des Dialogs zwischen Christen und Muslimen und seine theologische Begründung werden überall in den Kirchen Afrikas grundsätzlich bejaht. Je nach den Gegebenheiten in den verschiedenen Ländern West- und Ostafrikas stehen der Verwirklichung der guten Absicht, mit den Muslimen in ein Gespräch zu kommen, mehr oder weniger große Schwierigkeiten gegenüber. Der langjährige Vorsitzende der Kommission für die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Westafrika, Bischof DIONE, meinte zu den Schwierigkeiten des Dialogs: „Nicht wir haben den Dialog erfunden. Der erste Dialog war der zwischen Gott und Adam, und seitdem hat sich Gott nie entmutigen lassen, trotz der geringen Antwort, die er bei den Menschen gefunden hat. Also laßt uns mutig fortfahren, auch wenn es einige weniger Dialogfreudige gibt.“ Damit diese Bereitschaft zum Dialog trotz Schwierigkeiten nicht als naive Haltung verkannt wird, hat er hinzugefügt: „Unsere Bereitschaft zum Dialog darf nicht als Schwäche angesehen werden, auch nicht als Mittel, uns zu schützen angesichts unseres Status als Minderheit in verschiedenen Ländern Afrikas. Wir stehen oft in der Gefahr, die christliche Lehre, um unseren islamischen Brüdern zu gefallen, so weit zu strecken, bis uns nichts mehr bleibt. Haben wir den Mut, wir selber zu sein. Wir haben nicht die Absicht, jemanden gegen seinen Willen zu bekehren, aber umgekehrt lassen wir uns auch nicht gegen unseren Willen bekehren“ (vgl. *Zwischen Rivalität und Dialog*, in: Herder Korrespondenz 42 [1988], 8, 382–388).

Hier wird die Problematik von „Dialog und Mission“ angesprochen und eine klare Unterscheidung dergestalt gemacht, daß zum Dialog die Bereitschaft gehört, ganz sich selber zu sein, d. h. doch wohl auch ein volles Bekenntnis zu seiner Glaubensüberzeugung abzulegen. Andererseits es aber das Ende des Dialogs bedeutet, wenn versucht wird, jemanden gegen seine Überzeugung zur eigenen Religion bekehren zu wollen. Gewöhnlich richten sich die Anstrengungen auf die Bekehrung in Schwarzafrika sicher auf die Angehörigen der traditionellen afrikanischen Religionen. Aber es gibt in verschiedenen Ländern Westafrikas in letzter Zeit auch verstärkt Bemühungen seitens islamischer Kreise, christliche Afrikaner zum Islam zu bekehren. Da diese Anstrengungen auch öfter mit materiellen Anreizen für die Bekehrung zum Islam untermalt werden, d. h. im Klartext, es sich um Proselytismus handelt – der eigentlich auch im Islam verpönt ist –, werden die Beziehungen zwischen Islam und Christentum belastet.

4. Christlich-islamische Begegnung in den anglophonen Ländern Westafrikas

Die Bischöfe der anglophonen Bischofskonferenz von Westafrika (AECA-WA) – Vereinigung der Bischofskonferenzen von Gambia, Ghana, Liberia, Nigeria und Sierra Leone – haben im Oktober 1986 in einer grundlegenden Erklärung „Christentum und Islam im Dialog“ (dt. *Weltkirche* 9/1986, 283–286) ihre Bereitschaft zu einem fortdauernden Dialog mit dem Islam bekundet. Sie taten dies auf dem Hintergrund mancher Spannungen und Differenzen, die von den Bischöfen beim Namen genannt werden. In Nigeria

geht die Auseinandersetzung zwischen Christen und Muslimen um die Frage der Sharia-Gesetzgebung als nationales Gesetz für den gesamten Bundesstaat Nigeria. Schon immer galten die Sharia-Gesetze als Personenstandsgesetze für die Muslime im Norden. Umstritten ist, ab diese für Muslime geltende Bestimmungen auf das ganze Land ausgedehnt werden sollen. Auch ist die Zugehörigkeit Nigerias zur Organisation islamischer Staaten strittig. Im Norden Nigerias, in Kaduna, sind 1987 mehrere gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen vorgekommen, in deren Gefolge über 150 Kirchen verbrannt wurden.

Trotz dieser und anderer Schwierigkeiten betonen die Bischöfe die bleibende Notwendigkeit des christlich-islamischen Dialogs für ein friedliches Zusammenleben der beiden Religionsgemeinschaften. Hierhin gehören auch Äußerungen von Bischof KAMPHAUS (KNA vom 17. 8. 88), in denen er den Islam als ernsthaftes Problem für die Kirche in Afrika bezeichnet. Der Islam sei nur da dialogbereit, wo er in der Minderheit sei, über aber, wo er die Mehrheit stelle, sei er intolerant und aggressiv. Als Aussage einer bedauerlichen Tatsache wird man dieser Feststellung zustimmen müssen. Es müßte aber auch gesagt werden, daß diese Haltung wesentlichen Lehren des Islam widerspricht. Die theologische Einsicht in die Notwendigkeit und Berechtigung des Dialogs wird davon nicht berührt, wohl aber die Möglichkeit, unter diesen Umständen in einen Dialog auch nur anfanghaft eintreten zu können.

IV. Schlußbemerkungen / Offene Fragen (Quaestiones Disputatae)

1. Das „Überkreuzargument“ und die interreligiöse Begegnung

Von R. PANIKKAR stammt die Bemerkung, daß es in der Begegnung und vor allem in der Bewertung von anderen Religionen ein interessantes Phänomen gibt. Bei der Darstellung der jeweils eigenen Religion bedienen wir uns mit Vorliebe einer „platonischen Sehweise“, d. h. wir zeichnen von ihr ein idealtypisches Bild, während wir uns im Hinblick auf die jeweils andere Religion einer „aristotelischen Sehweise bedienen, d. h. faktisch/empirisch die Schwachstellen in der Praxis der jeweils anderen Religion darstellen. Diese Über-Kreuz-Argumentation ermöglicht es dann, die grundsätzliche Überlegenheit der eigenen Religion im Vergleich mit anderen mit Überzeugung zu vertreten. Aus der Wirkungsgeschichte und Praxis der anderen Religionen mit ihren Schwachstellen und Defekten wird dann auf grundsätzliche Mängel dieser religiösen Systeme geschlossen.

2. Religiöser Pluralismus – von Gott gewollt?

Es gibt eine grundsätzliche theologische Frage im Hinblick auf die Fragestellung „Mission und/oder Dialog“, die so lautet:

– Ist der Pluralismus der Religionen eine Folge menschlicher Verirrung und Sündhaftigkeit? Stellt sie den Abfall von einer von Gott ursprünglich gewollten religiösen Einheit dar?

- Oder: Ist der religiöse Pluralismus von Gott positiv gewollt und hat daher einen bleibenden Platz im universalen Heilswillen Gottes?

In der westlichen Theologie wurde die erste Frage beantwortet und von einer grundsätzlichen Aufgehobenheit der nichtchristlichen Religionen in Jesus Christus (K. RAHNER) gesprochen. Wenn man sich, wie viele Theologen in Asien, positiv auf die zweite Alternative einläßt, erfordert dies ein grundsätzliches Umdenken und bringt eine Reihe weiterführender theologische Fragen mit sich.

3. Das Problem der Ausschließlichkeit

Diese Frage wird innerhalb der christlichen Theologie auch unter der Terminologie: Absolutheitsanspruch des Christentums, Einzigartigkeit und eben Ausschließlichkeit diskutiert. Dabei wird übersehen, daß es in den anderen Religionen, auch wenn sie in der Geschichte oft „toleranter“ als das Christentum sich gezeigt haben, genau die gleichen Ansprüche gibt. Für jeden Buddhisten ist es eine unumstößliche Glaubenswahrheit, daß es „außerhalb des achtfachen Pfades“ keine Erlösung/Erleuchtung/Befreiung gibt. Die Entdeckung dieses Pfades ist für gewöhnlich über die Person des GAUTAMA SIDDHARTA, als des „Samma-Sambuddha“ (der Höchste Erleuchtete), vermittelt, wenn es auch die „Pacceka-Buddha“ gibt, die unabhängig vom historischen Buddha die vier Wahrheiten entdecken, die schlechthin die Grundbedingungen der menschlichen, kosmologischen und transzendenten Wirklichkeit wiedergeben.

In der christlichen Theologie haben wir uns von der ausgrenzenden Theologie des „Extra ecclesiam nulla salus“ und dem damit gegebenen Ekklesiozentrismus zu einer vorsichtigen Annahme von Heilsmöglichkeiten innerhalb der anderen Religionen durchgerungen. Bei der Frage: Heil außerhalb Christus? bleiben wir bei einem kategorischen: Niemals! In Asien empfinden christliche Theologen diese Position in ihrem herkömmlichen Verständnis als zu einengend für den interreligiösen Dialog. Es geht dabei um die Fragen der Einmaligkeit und Einzigartigkeit der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, um die Unterscheidung vom historischen Jesus von Nazaret und dem kosmischen Christus und andere damit zusammenhängende Fragen.

4. Dialog und Bekehrung

Auch wenn genuiner Dialog nie die Bekehrung des anderen direkt zum Ziel haben sollte, können sich im Dialog Bekehrung ereignen. Bei der Konferenz von FABC/CCA in Bangkok wurde von FELIX WILFRED die folgende Frage, gleichsam als heuristisches Prinzip, um das theologische Verständnis für die anderen religiösen Partner zu testen, in die Diskussion eingebracht: Wir Christen freuen uns und preisen das Wirken des Heiligen Geistes, wenn ein Muslim (resp. Buddhist, Hindu . . .) sich zum Christentum bekehrt. Können wir uns auch freuen, wenn ein Christ sich zum Islam (resp. Buddhismus,

Hinduismus . . .) bekehrt und ebenfalls darin das Wirken des Heiligen Geistes erkennen?

Dialog im Vollzug lebt von der Haltung der Gegenseitigkeit. Ohne eine Bereitschaft in Freiheit und ohne Hintergedanken, in den Dialog einzutreten, kann es keine tatsächliche interreligiöse Begegnung geben. Die der Bereitschaft zum Dialog zugrunde liegende theologische Einsicht in die Möglichkeit, Erlaubtheit und Notwendigkeit des Dialogs kann aber nicht abhängig sein von der mehr oder weniger positiven oder auch negativen Einstellung eines möglichen Partners im Dialog. Wir mögen über die Zurückweisung unserer Gesprächsbereitschaft betroffen sein und daran leiden, wenn unser Wille zum Dialog nicht aus taktischer Überlegung – in diesem Sinne aus einer „Schönwetterhaltung“ erwächst, dann müßten unsere theologischen Einsichten nicht eigentlich berührt sein.

5. *Mission oder Dialog?*

Von Gegnern der Öffnung der Kirche zum interreligiösen Dialog wird oft der Einwand verwendet, daß die Bereitschaft zum Dialog in unerträglicher Weise den Willen zur Mission und Evangelisierung lähme. Ohne jetzt noch einmal auf die theologischen Fragen einzugehen, die damit angesprochen werden, soll hier nur ein praktisches Argument vorgebracht werden. Die praktischen Folgen sowohl des Standpunktes eines ungebrochen geltenden universalen Missionsbefehls, wie auch die Relativierung dieses Auftrags durch die Bejahung der Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs kommen im Endergebnis wahrscheinlich auf das Gleiche hinaus. Auch bei der Einstellung, daß grundsätzlich alle Menschen, gleich welcher Religion, zum Christentum bekehrt werden müssen, hat es sich in der Vergangenheit gezeigt – und die bescheidene Ausdehnung des Christentums in Asien belegt dies –, daß Bekehrungen von überzeugten Angehörigen anderer Religionen sich gar nicht oder höchst selten ergeben haben. Bekehrungen fanden und finden dort statt, wo jemand auf seinem bisherigen Weg unsicher geworden ist und nach einer neuen Orientierung sucht. Die Mission und Evangelisierung wird sich an solche Menschen richten und mit der Hilfe des Heiligen Geistes Bekehrung bewirken. Im interreligiösen Dialog begegnen sich in der Regel Menschen, die in einer religiösen Überzeugung verwurzelt sind. Im Dialog mag sich eine Änderung dieses Beheimatetsein ergeben und die Suche nach neuer Überzeugung beginnen. In diesem Fall würde die Dialogsituation, d. h. die Begegnung zweier Partner mit ungebrochener unterschiedlicher religiöser Überzeugung, beendet sein und aus dem dialogischen Miteinander das kerygmatische Sprechen der Verkündigung und Evangelisierung werden, in dem dem anderen die eigene religiöse Überzeugung als möglich für ihn selber angeboten wird.

Die Ausführungen machen deutlich, daß wir theologisch in einem Umbruch stehen. Die Fragestellung des interreligiösen Dialogs mit seinen Implikationen wird uns noch lange begleiten. Der Blick nach Asien müßte

uns gezeigt haben, wie ernst und existentiell betroffen asiatische Theologen mit diesen Fragen ringen. Die Erweiterung unseres Denkhorizontes und das Aufbrechen liebgewordener Vorstellungen wird von dem einen als Befreiung und „kopernikanische Wende“, von anderen wieder als Bedrohung und Ausverkauf unverzichtbarer Grundsätze beklagt. Die Herausforderungen unserer religiös und weltanschaulich pluralistischen Welt bringen es mit sich, daß diese Fragen nicht nur von akademischer Bedeutung sind, sondern direkt das Zusammenleben in Frieden und Gemeinschaft von uns allen betreffen.

MISSION UND INTERRELIGIÖSER DIALOG: WAS STEHT AUF DEM SPIEL?¹

von Hans Waldenfels

In den letzten Jahrzehnten wird von Mission eher mit verhaltener, von Dialog dafür mit lauter Stimme gesprochen. Das Verhältnis von Mission und Dialog ist dabei keineswegs eindeutig geklärt. Für nicht wenige scheint der Dialog an die Stelle der Mission zu treten. Für andere ist der Dialog nichts anderes als eine neue Taktik der Mission. Schließlich gibt es diejenigen, die beidem – der Mission und dem Dialog – ihr Recht zuerkennen wollen, weil für sie beides nicht deckungsgleich ist.

Nun geht es hier um den *interreligiösen* Dialog, nicht um den Dialog schlechthin. Für das Christentum und seine Verkünder ergibt sich dadurch eine Situation, daß andersreligiöse Verkündigungen heute auf eine bislang nicht gekannte Weise in Konkurrenz zur christlichen Verkündigung treten. Anders gesagt: Das Christentum sieht sich mit seiner Botschaft dem Pluralismus der Religionen gegenüber.

Von dieser Voraussetzung her seien im Folgenden einige Thesen zur neuen Situation diskutiert. Diese betreffen (1) die veränderten Voraussetzungen für Mission und Dialog bzw. die abzulösende Missionsgestalt und den interreligiösen Dialog, (2) die Gestalten des interreligiösen Dialogs, (3) den Dialog als Provokation des Christentums und (4) die Frage nach dem Normativ-Christlichen.

1. Mission und Dialog

1.1. Mission

Wenn wir von Mission sprechen, meinen wir in der Regel nach wie vor *die* Mission, wie sie uns aus der neuzeitlichen Missionsgeschichte nach der Entdeckung der neuen Kontinente, nach der Reformation bzw. nach FRANZ XAVER geläufig war. Wir meinen somit die neuzeitliche Missionsgestalt. Das bedeutet nicht, daß das grundsätzliche Wollen der Mission nicht von den Ursprüngen des Christentums gedeckt ist. Der Missionsbefehl in seinen verschiedenen Gestalten – Mt 28,18ff par; Apg 1,8 – machte das Christentum – gegenüber dem Judentum – zur Weltreligion, die allen Menschen, allen Völkern und allen Zeiten Heil verheißt und grundsätzlich niemanden aus dieser Heilsverheißung ausschließt.

Allerdings erschien die Realisierung des Heils einzigartig mit der Gestalt des gekreuzigten und auferstandenen Jesus von Nazaret verbunden, des einzigen Mittleren zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5), in dessen Namen allein Heil ist (vgl. Apg 4,12). Von Jesus Christus her wurde die Botschaft des Evangeliums in eine gott- und heillose bzw. unheile Welt hineingetragen. Die moderne Missionspraxis war wesentlich von der Überzeugung beherrscht, daß die Nichtverbreitung der Botschaft Christi für die Welt Unheil bedeute.

Der Schock, daß es Länder außerhalb des Römischen Reichs Deutscher Nation gab, löste sich in dem ungeheuren Einsatz, diese mit der Anverwandlung an die gesellschaftliche Gestalt des Abendlandes zugleich zu christianisieren. Abendländisch-europäische Welteroberung und christliche Weltmission wurden eins. Da im Sinne dieser Mission unerlöste Menschen als solche auch in der Entfaltung des Menschseins hinter ihren Möglichkeiten zurückgeblieben waren, bedeutete für die christlichen Missionare die Christianisierung der Völker zugleich deren Humanisierung. Nur wer getauft und damit Christ war, war auch ein vollwertiger Mensch. Es gehört zu den erschreckenden Entdeckungen, die die Lektüre zur lateinamerikanischen Missionsarbeit 500 Jahre nach deren Beginn heute mit sich bringt, daß in diesem Missionsprozesse oft genug das Menschsein der Lateinamerikaner als Nichteuropäer und Nichtchristen gezeugnet und ihre Menschenwürde mit Füßen getreten worden ist.²

1.2. *Dialog*

Wo nicht in allgemeiner Weise das Wesen des Dialogs erörtert wird, bedeutet seine Betonung im Zusammenhang dieser Überlegung: Es begegnen sich Menschen verschiedenster Denkart, Kultur, Rasse, Weltanschauung und Religion, die sich gegenseitig als Menschen in ihrem jeweiligen Anderssein ernstnehmen wollen. Voraussetzung für solche Begegnungen ist, daß sich unterschiedliche Menschengruppen in der Welt nicht mehr gegenseitig ausgrenzen, sondern miteinander leben. Das aber war zu keiner Zeit der Weltgeschichte so entschieden der Fall wie in der Gegenwart.

Tatsächlich resultiert das Bewußtsein des heutigen Pluralismus einmal aus der immer noch andauernden Migration und Vermischung von Völkern und Volksgruppen. In unserem eigenen Land sind nicht nur die Konfessionsgrenzen zerbrochen, sondern kommt es heute wie in Nordamerika, Großbritannien, Frankreich und den meisten Ländern Europas zum Zusammenleben mit den verschiedensten nationalen und religiösen Gruppierungen. Auch wenn die nichtchristlichen Gruppen bei uns noch religiöse Minderheiten bilden, repräsentieren sie doch in spürbarer Weise den Pluralismus der Religionen.

Das Bewußtsein des Pluralismus wird dann weiterhin vertieft durch die Begegnungen, die sich aufgrund der modernen Mobilität, des Tourismus, der internationalen Politik und Wirtschaftsbeziehungen, aber auch der modernen Nachrichtentechnik, zumal der audiovisuellen Technologien ergeben. Nie zuvor war das Wissen um Anderes und Fremdes so verbreitet wie heute. Ein solches Wissen mag breit und flach sein. Es verhindert aber immer mehr, sich ein für allemal zu entscheiden und einmal vorgenommene Optionen für unüberholbar zu halten. Wer hier – wie etwa die Kirche – anderes erwartet oder fordert, erzeugt statt Vertrauen Skepsis. Wenn Religionen fast markt-schreierisch umfassende Heilsmöglichkeiten verheißen, kommen sie in den üblen Geruch heutiger Werbemethoden.

Die Erfahrung des Pluralismus führt aber nur dann positiv zu einem Ergebnis, wenn *für mich* – konkret: für das neuzeitliche abendländische Ich-Subjekt – der Fremde, *das fremde Du*, zum gleichbedeutenden Subjekt wird. Aus befreiungstheologischer Perspektive können wir sagen: Wo an die Stelle des modernen Ich der „arme Andere“ so zum Bezugspunkt wird, daß er in seiner Subjektivität ernstgenommen wird, entstehen Intersubjektivität, Dialog und Solidarität.³ Anders gesagt: Der „arme Andere“ muß *für mich* mehr sein als das notwendige *Objekt* meiner Zuwendung. Erst da geschieht zweimal Befreiung – meine und seine –, wo die Begegnung mit dem Fremden ihn und mich in unser je eigenes Subjektsein entläßt.

Dialog, wie es hier gemeint ist, meint also ein dreifaches: (a) *Ich teile mich* im Hinblick auf einen anderen mit. (b) *Der andere teilt sich* im Hinblick auf mich (und andere) mit. (c) Das gegenseitige Miteinander von verschiedenen Subjekten findet sein Ende aber nicht im gemeinsamen Wir der aktuellen Partner, sondern in der Offenheit für alle, denen grundsätzlich Anteil an der Kommunikationsgemeinschaft möglich ist. Anders gesagt: Der menschliche Dialog endet in der Offenheit von Mit-Teilung und Selbst-Mitteilung, von Teilgabe und Teilhabe, von Kommunikation und Partizipation, im *sharing* oder wie immer man den selbstvergessenen, selbstlosen Austausch zwischen Menschen nennen mag.

2. Ebenen des interreligiösen Dialogs

Die Beschreibung der Grundstruktur des Dialogs läßt bereits hinreichend erkennen, daß es in der Begegnung unterschiedlicher Subjekte, die sich gegenseitig ernstnehmen, unterschiedliche Tiefengrade und Ebenen gibt. Im Hinblick auf interreligiöse Begegnung habe ich selbst grob vier Ebenen unterschieden:⁴ (a) die gesellschaftlich-politische, (b) die intellektuell-wissenschaftliche, (c) die „philosophisch“-theologische, (d) die asketisch-spirituelle. Diese Ebenen sind zwar nicht in jeder Hinsicht sauber voneinander abzutrennen, markieren aber doch gewisse Schwerpunkte der Begegnung.

2.1. Gesellschaftlich-politisch

Auf der gesellschaftlich-politischen Ebene begegnen sich die Religionen in ihren Vertretern, um sich den gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit zu stellen und – im Sinne der Forderung von *Nostra aetate* 1 an die Kirche – auch ihrerseits „Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern“. Hierbei tritt vor allem das ins Auge, was die Menschen verbindet. In gewissem Sinne werden die Religionen selbst dabei fast schon wieder antlitzlos. Vielfach geht es um praktische Schritte und Hilfen. Die Frage nach dem je eigenen religiösen Verständnis von Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit, Welt, Mensch und Menschheit, Geschichte, ihrem Anfang und ihrer Erfüllung stellt sich erst, wo nach der religiösen Begründung und Motivation des praktischen Welteinsatzes gefragt wird.

2.2. Intellektuell-wissenschaftlich

Auf der intellektuell-wissenschaftlichen Ebene setzt sich das Bemühen um ein besseres Kennenlernen des Fremden in der phänomenologischen Erfassung und in der Beschäftigung mit anderen wissenschaftlichen Gesichtspunkten, dem historischen, soziologischen und psychologischen, fort. Diese Ebene erinnert an die ersten Schritte, die wissenschaftlich im Religionsvergleich gemacht wurden. Sie war bei den Religionswissenschaftlern, die diese Ebene weithin geprägt haben, von der Haltung der „Unabhängigkeit von normativen Bindungen“ (H.-J. KLIMKEIT)⁵ bestimmt. Auch wenn diese Haltung für die Wissenschaft selbst inzwischen immer fragwürdiger geworden ist, da das Wesen von „Religion“ sich ohne Rückgriff auf normvermittelnde Wissenschaften nicht ermitteln läßt, hat sie doch im außerwissenschaftlichen Raum sehr an Einfluß gewonnen. Der wissenschaftliche wie der rein praktische Religionsvergleich hat weithin die Normansprüche der Religionen neutralisiert.

2.3. „Philosophisch“-„theologisch“

Wir nennen die dritte Ebene „philosophisch“-„theologisch“, um darauf aufmerksam zu machen, daß die im Abendland verbreitete Trennung von Philosophie und Theologie für den praktischen Dialog zumal mit den Religionen Asiens weithin untauglich erscheint. Von Theologie kann im Rahmen des Buddhismus angesichts der Tatsache, daß eine Gott-Rede in ihm ausgespart bzw. verweigert wird, kaum die Rede sein. Zum anderen aber leisten asiatische Philosophen häufig mehr als die abendländischen. A. PIERIS hat mit anderen asiatischen Theologen darauf hingewiesen, daß in Asien Kultur und Religionen überlappende Facetten einer unteilbaren Soteriologie sind, die zugleich als Philosophie eine religiöse Weltanschauung und als Religion eine Lebensphilosophie ist.⁶

2.4. Asketisch-spirituell

Im Umgang mit Juden, aber dann auch mit Buddhisten erfahren wir heute die vierte Begegnungsebene. Zu erinnern ist an den gegenseitigen spirituellen Austausch, der sich heute bereits zwischen benediktinischen Gemeinschaften und buddhistischen Klöstern und Zentren vollzieht, an die verbreitete, von asiatischer Methodik geprägte Meditationserneuerung. „Als herausragendes, in der Reflexion noch nicht eingeholtes und darum so stark umstrittenes Beispiel ist das von JOHANNES PAUL II. initiierte Friedensgebet der Religionsvertreter in Assisi im Oktober 1986 zu nennen.⁷ Widerspruch gegen den Papst ist in diesem Punkte nicht nur von M. LEFEBVRE und seinen Anhängern, sondern auch von konservativen katholischen Missionswissenschaftlern wie J. DÖRMANN nachdrücklich angemeldet worden.⁸ Daß vor allem außerhalb Europas Entwicklungen in Gang gekommen sind, die Beachtung verdienen, zeigt jüngst die Dokumentation des provokativen *Research Seminar* zum

Thema *Sharing worship* (lat. *communicatio in sacris*) vom 20.–25. Januar 1988 in Bangalore/Indien.⁹ Die Grundthese, die dort bedacht worden ist, möchte ich auf die Formel bringen: Wer davon überzeugt ist, das Beste zu kennen und zu haben, was es gibt, darf es nicht für sich behalten, sondern muß es mit allen teilen. Nicht Abgrenzung und Exkommunikation ist Trumpf, sondern Verbindung und Gemeinschaft, im Englischen: *sharing*.

3. Interreligiöser Dialog als Provokation des Christentums

Der Überblick über die verschiedenen Ebenen des interreligiösen Dialogs läßt leicht erkennen, daß die zukünftigen Entscheidungen vorrangig auf der dritten und vierten Ebene fallen werden. Hier aber sind alle am Dialog Beteiligten in der Identität ihres je eigenen Grundengagements herausgefordert. Für die Christen bedeutet das, daß sie sich der Provokation bewußt werden, die die von ihnen geforderte Teilnahme am interreligiösen Dialog mit sich bringt.

3.1. Der Alltagsdialog

Dabei ist der Dialog inzwischen längst nicht mehr eine Angelegenheit für Spezialisten allein. Er ereignet sich vielmehr ausdrücklich oder einschlußweise, offen oder verdeckt überall, wo Menschen im Alltag mit religiös oder weltanschaulich Andersorientierten zusammenleben. Man mag in religiöser Indifferenz der ausdrücklichen Auseinandersetzung ausweichen, doch muß man sich in der Lebenspraxis so oder so ethisch-praktisch verhalten und kann folglich nicht jeder Stellungnahme ausweichen. Die Indifferenz aber ist ihrerseits bereits ein erstes, eher negatives Resultat eines Lebens in pluralistischer Gesellschaft. Positiv wird sie vielfach verhüllt durch die Rede von der religiösen Toleranz, die heute keineswegs nur dem Andersdenkenden und Andersgläubigen gilt, sondern auch der fremden Ansicht und Überzeugung, die in Konkurrenz tritt zur eigenen Ansicht und Überzeugung.¹⁰ Der öffentliche Pluralismus macht die religiöse Überzeugung und das ihr gemäße religiöse Leben zur Privatsache.

Diese auch die mitteleuropäische Christenheit prägende Religionseinstellung hat aber dann Konsequenzen für das Verständnis der christlichen Lehre und die christliche Verkündigung selbst. Die neue Fragwürdigkeit des Christentums kann leicht am Zusammenbruch dessen erläutert werden, was in nachhegelscher Zeit als *Absolutheitsanspruch des Christentums* bezeichnet wurde.

3.2. Die Absage an den christlichen Absolutheitsanspruch

Im folgenden geht es nicht um die Begriffsgeschichte des christlichen Absolutheitsanspruchs, die inzwischen vielfach behandelt worden ist.¹¹ Statt dessen wollen wir die Geschichte dieses Anspruchs in der Praxis verfolgen.

Dort aber deutet sich eine Entwicklung von der Ekklesiozentrik über die Christozentrik und Theozentrik zur Soteriozentrik an.

3.2.1. *Ekklesiozentrik: „Außerhalb der Kirche kein Heil“*: Bis in das 2. Vatikanische Konzil hinein ist der aus der Väterzeit stammende Satz „*Extra Ecclesiam nulla salus*“¹² wirksam. Unter Hinweis auf die Heilsnotwendigkeit von Glaube und Taufe besteht die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 14 auf der Notwendigkeit der Kirche: „Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr ausharren wollten.“

So deutlich der Kerngedanke ausgedrückt bleibt, so unscharf sind doch die Ränder. Für die Praxis ergibt sich dabei, daß die Unterscheidungslinie nicht zwischen denen verläuft, die zur Organisation Kirche gehören, und solchen, die nicht zu ihr gehören. Denn für die Wirksamkeit des Satzes wird zweierlei vorausgesetzt: a) das klare Wissen um die Rolle der Heilsanstalt Kirche und b) der mangelnde Wille des einzelnen, seiner Einsicht zu folgen. Die klare Einsicht kann aber sowohl solchen abgehen, die nicht zur Kirche gehören, wie solchen, die die Taufe empfangen haben. Der Zusatz „oder nicht in ihr ausharren wollten“ deutet jedenfalls auf die in der Kirche selbst wachsende Einsicht hin, daß es offensichtlich ein Verlassen der Kirche gibt, das nicht einfachhin als böser Wille interpretiert werden kann.

Wer auf dem *Außerhalb der Kirche kein Heil* besteht, muß aber dann zur Kenntnis nehmen, daß ungefähr zur gleichen Zeit, in der dieser Satz in Texten der Verkündigung – nicht der systematisch-theologischen Reflexion – auftaucht, auch erstmals von Wegen, die in Gottes Mysterium beschlossen sind, gesprochen wird. Erinnerung sei an die Rede von der Begierdetaufe, von den verschiedenen Weisen des Verlangens (lat. *votum*), die dann ihrerseits – wie das *Extra Ecclesium nulla salus* – in die systematischen Überlegungen der Ekklesiologie Eingang fanden.

3.2.2. *Christozentrik: „In keinem anderen Namen Heil“*: Auch wenn die Notwendigkeit einer äußeren Kirchenzugehörigkeit in ihrer Heilsbedeutung bereits lange relativiert wurde, blieb doch das eschatologische Heil bis in unsere Gegenwart hinein christozentrisch verankert. Anders gesagt: Es war an den menschgewordenen Gottessohn, an Kreuz und Auferstehung Jesu gebunden. Die Theologie war entsprechend bemüht, die Bindung der Menschheitsgeschichte an die Heilstat Christi aufzuzeigen. Das geschah in diesem Jahrhundert in der Reflexion auf die Geschichte als Heilsgeschichte, in der Rede von den „anonymen Christen“ u. a. m.

Die Christozentrik beherrscht deutlich die Texte des 2. Vatikanischen Konzils. Das ist der Fall, wo in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* 4 des Heilswerk Christi als die Vollendung der Heilsgeschichte von Anbeginn vorgestellt wird. Die Christozentrik zeigt sich, wo in *Lumen gentium* 14 vor aller Besinnung auf die unterschiedlichen Grade der Christus- und Kirchnähe (ebd. 15/16) „Christus allein“ als „Mittler und Weg zum Heil“ angespro-

chen wird, und wo dasselbe im Missionsdekret *Ad gentes* 7 wiederholt wird, bevor es sprachlich eher beiläufig heißt, daß „Gott Menschen auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen“. Sie findet sich in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* 2, wo es heißt, daß die Kirche Christus verkünden muß, „der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat“, und in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 45, wo Christus als das Alpha und Omega der Menschheitsgeschichte vorgestellt wird.

Inzwischen wird diese Form der Christozentrik ebenfalls in Frage gestellt. Es sei im Bereich deutschsprachiger Publizistik hingewiesen worden auf die Veröffentlichungen von R. PANIKKAR, *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Mainz, 2. Aufl. 1986). J. HICK, *Gott und seine vielen Namen* (Altenberge 1985), P. KNITTER, *Ein Gott – viele Religionen* (München 1988). Theologen dieser Ausrichtung kommen bei allen Unterschieden im einzelnen darin überein, daß sie Jesus von Nazaret als universalen Heilmittler leugnen; jedenfalls gilt das christliche „Jesus allein“ oder „nur Jesus“ als Rhetorik und Übertreibung. Dagegen rekurren sie auf den je größeren Gott. An die Stelle der Christozentrik tritt die Theozentrik.

3.2.3. *Theozentrik: „Gott und seine vielen Namen“*: Nun gibt es an all den Stellen des 2. Vatikanischen Konzils, an denen von den Wegen die Rede ist, auf denen die gerettet werden, die das Evangelium Christi und seine Kirche nicht kennen, den Rekurs auf den je größeren Gott. Die klassische biblische Stelle für den universalen Heilswillen Gottes 1 Tim 2,4–6 begründet diesen, wie auch die Konzilstexte zeigen, mit der universalen Heilmittlerschaft Jesu: „Er will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.

Denn: Einer ist Gott,

Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen:

der Mensch Christus Jesus,

der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle,

ein Zeugnis zur vorbestimmten Zeit.“

Diese Sicht der Dinge wird in dem neuen Versuch aber gleichsam halbiert. Genauer gesagt: Der erste Satz der zitierten Schriftstelle, der den universalen Heilswillen Gottes ausspricht, wird von seiner Begründung, daß es einen Gott und einen Mittler des Heils gebe, getrennt und für sich allein genommen. Der Grund dafür ist, daß Gottes Heil auch in anderen Religionen ihren Ausdruck findet. Wenn aber der eine Gott in den vielen Religionen der eine ist, treffen die Anhänger der verschiedenen Religionen zwar auf den einen Gott des Heils, doch bedürfen sie des Namens Jesu zur Erlangung des Heils nicht.

Dieser Provokation, die heute nicht nur von Repräsentanten nichtchristlicher Religionen, sondern auch von christlichen Theologen vor allem englisch-amerikanischer Herkunft, aber auch Asiens, zumal Indiens in den Raum

des Christentums hineingetragen wird, muß sich das Christentum stellen. Sie ist nicht damit erledigt, daß man im Hinblick auf die asiatische Gottesvorstellungen Indiens oder auf den „gott-losen“ Buddhismus auf die Aporien einer letztlich doch aus dem jüdisch-christlichen Denkhorizont konzipierten Theozentrik aufmerksam macht. P. KNITTER sucht der von ihm inzwischen offensichtlich erkannten Aporetik dadurch zu entgehen, daß er von der Theozentrik zur Soteriozentrik fortschreitet.

3.2.4. *Soteriozentrik: Religionen als Soteriologien:* Die Ersetzung der Rede von Gott – *Theologie* – durch die Rede vom Heil – *Soteriologie* – hat für den asiatischen Raum den Vorteil, daß auch da, wo wie im Buddhismus Gott nicht zur Sprache kommt, dennoch ein gemeinsamer Nenner, nämlich die Suche nach Heil, gefunden wird. Die fragwürdige Unterscheidung zwischen Philosophie und Religion, die im Abendland, aber nicht in den außereuropäischen Kulturen einleuchtet, läßt sich hier leicht umgehen. Alle Menschen können in dem gemeinsamen Streben nach umfassendem Heil vereinigt werden. Auch diese Sicht der Dinge kann sich im übrigen auf das 2. Vatikanische Konzil berufen. Sowohl im Eingangsteil von *Nostra aetate* 1 wie in *Gaudium et spes* 10 ist davon die Rede, daß sich die Menschen wie die Religionen vor die gleichen grundlegenden Fragen gestellt sehen: Sinn und Ziel des Lebens – Weg zum Glück – Tod, Gericht, Vergeltung – das Geheimnis unserer Existenz. In beiden Fällen werden die Fragen formuliert, ohne daß ausdrücklich nach Gott gefragt wird; für den, der Ohren hat zu hören und Augen zu sehen, erscheint Gott gleichsam am Horizont menschlichen Fragens. Der Gang von der Ekklesiozentrik über die Christozentrik zur Theo- und Soteriozentrik markiert für Christen in dem Maße einen Prozeß wachsender Sprachlosigkeit, als der Blick für das Eigentümlich-Christliche verlorengeht. Weder Mission im alten Verständnis noch der Ruf nach Dialog aber haben eine Chance, wenn Christen nichts mehr zu sagen haben. So stellt sich denn in unserem letzten Teil die Frage nach der bleibenden Botschaft des Christentums: Was haben Christen eigentlich noch zu sagen?

4. Das Normativ-Christliche

Wir wollen uns im weiteren Verlauf der Überlegungen nicht damit begnügen, vom Eigentümlich- oder Einzigartig-Christlichen zu sprechen, weil eine solche Rede nicht ohne weiteres einen allgemeingültigen Verpflichtungscharakter mit sich führt. Wir sprechen vom Normativ-Christlichen. Das heißt: Wir fragen nach dem, was christlicherseits in den Dialog mit den Religionen wie überhaupt in die Verkündigung als verpflichtender Aufruf an die Welt eingebracht wird.

Nun ist der Gang der Bestreitung des christlichen Absolutheitsanspruchs nicht allein in seiner Negativität gegenüber dem Christentum zu sehen. Schließlich verbindet sich mit der Bestreitung zugleich der Versuch, gegenüber allem Eigentümlichen und Unterscheidenden das allen Religionen

Gemeinsame zu betonen. Wo nach der bleibenden Normativität des christlichen Anspruchs gefragt wird, muß daher der umgekehrte Weg eingeschlagen werden. Wir setzen folglich beim Ausgangspunkt der konkreten, an das Christentum gerichteten Frage an und prüfen dann in der Umkehr des bisher gegangenen Weges das Christliche auf seine bleibende Normativität hin.

4.1. *Zweifacher Ausgangspunkt*

Der Rückgriff auf das 2. Vatikanische Konzil läßt uns im Spannungsfeld von „Zeichen der Zeit“ und „Licht des Evangeliums“ (*Gaudium et spes* 4) zwei Ausgangspunkte erkennen.

4.1.1. *Ausgangspunkt 1: Fragen der Menschen:* Die Unordnung und die Gefährdungen der Welt, die Unsicherheit hinsichtlich der Zukunft, die Frage nach Ziel und Herkunft, Sinn und Auftrag des Lebens, die Sehnsucht nach Frieden, Heil, Glück und Erfüllung –, all das verbindet auf je eigene Weise die Menschen aller Zeiten und aller Völker. Auch wenn diese Grundfragen auf ihren Zeit- und Raum-Index hin abgefragt werden können, so haben sie eine deutliche Zeit und Raum überschreitende Komponente. Die Fragen gehören somit zur Menschheit, vielleicht gar zum Menschsein, jedenfalls zur konkreten Weltgeschichte, soweit wir sie als Menschheitsgeschichte zurückverfolgen können.

Philosophen nennen den Menschen ein fragendes Wesen. Wer fragt, ist aber nicht am Ziel. In diesem Sinne sind denn auch alle Menschen unterwegs, auf dem „Weg“. In der Religionsgeschichte ist „Weg“ seit langem ein anderer Name für „Religion“.¹³ Die Weghaftigkeit menschlichen Lebens dürfte denn auch ein allen Religionen gemeinsamer Ausgangspunkt des religiösen Bewußtseins sein.

4.1.2. *Ausgangspunkt 2: Bindung an Jesus Christus:* Für den Christen kommt – analog zu entsprechenden Ausgangspunkten in anderen Religionen – als zweiter Ausgangspunkt des religiösen Bewußtseins die Bindung des menschlichen Lebensweges an Jesus Christus als *den* Weg (Joh 14,6) hinzu. Das Verständnis des Weges Jesus – des Weges, den Jesus vorbildhaft gegangen ist, wie des Weges, der in seiner Lebensexistenz bleibend *ist* –, läßt aber nochmals unterschiedliche Einstellungen und Tiefengrade zu. Die heutige Theologie, aber auch das interreligiöse Gespräch in Richtung Christentum ließen sich inzwischen leicht unter der Rücksicht einer Neuentdeckung Jesu beschreiben.¹⁴ Um so entschiedener sind Christen in ihrer Lebenspraxis aufgerufen, sich auf Jesus einzulassen und die Frage: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (Mk 8,29 par) zu beantworten.

4.2. *Die bleibende Antwort des Christentums*

Christlich gesehen, gibt es keine Antwort auf die Fragen der Menschen nach ihrem Heil an Jesus Christus vorbei. Ausgangspunkt 1 und 2 als Frage

der Menschen und Frage nach Jesus Christus müssen sich folglich in einer Antwort treffen, die im Blick auf Jesus von Nazaret gegeben wird.

4.2.1. *Religion als Moment der Kultur?*: An dieser Stelle muß aber zunächst noch vor einer auf den ersten Blick wohlwollenden Interpretation der historischen Religionen gewarnt werden, die heute auch in nachmarxistischer Religions-
theorie anzutreffen ist.¹⁵ Es geht darum, daß die konkreten Gestalten der Religionen als notwendiges Moment der Kultur eingeordnet werden. Gewiß erhält eine Religion ihre konkrete Gestalt immer unter dem Einfluß einer bzw. mehrerer bestimmter Kulturen, wie umgekehrt Religionen auch Kulturen prägen und zu Momenten von Kulturen werden. Das Wesen einer konkreten Religion wird aber verfehlt, wenn die Konkrettheit letztlich als Produkt einer bestimmten Kultur hingestellt und die Religion selbst auf ein Kulturprodukt reduziert wird. Eine Religion wäre entsprechend auch in ihrem Anspruch nicht ernstgenommen, wenn der einzelnen Gründergestalt (wo sie gegeben ist) mit Hilfe einer historisch-kulturellen Ortsbestimmung und Einordnung ihre Maßgeblichkeit abgesprochen und ihr universaler Anspruch von vornherein relativiert würde.

Die in der christlichen Theologie vieldiskutierte Frage nach der Begründung der historischen Jesusgestalt als *concretum universale* ist ein Beitrag zur rationalen Durchdringung dieser Thematik. An dieser Stelle kann sie freilich nicht ausführlich diskutiert werden. Religionstheologisch ist die Diskussion aber nicht nur für das Christentum, sondern für alle Religionen, die den Anspruch erheben, *Weltreligion* zu sein, das heißt, einen kulturübergreifenden Beitrag zur Lösung der zuvor angesprochenen Grundfragen zu bieten, von höchster Bedeutung.

Damit kehren wir zur Frage nach dem Normativ-Christlichen zurück. Wir behandeln die Frage in drei Schritten.

4.2.2. *Es gibt Heil für alle*: Es gehört zum Wesen der Weltreligionen, daß sie Heil für grundsätzlich alle Menschen zu verkünden weiß. Dabei geht es zunächst nicht darum, ob Menschen diese Verheißung für sich akzeptieren oder nicht, sondern um die Tatsache einer Verheißung, die die ganze Menschheit, ja die ganze Welt zum Adressaten hat. Das gilt nun auch für das Christentum. Unleugbar verkündet es Gottes Heil für alle Menschen und die ganze Schöpfung. In dieser universalen Heilszusage findet es aber heute Bündnispartner in anderen Religionen, die ihrerseits von einer Heilsmöglichkeit überzeugt sind, die grundsätzlich allen Menschen offensteht. So irritierend das lange Zeit auf christliche Verkünder auch gewirkt hat, – die Tatsache, daß auch andere Religionen grundsätzlich von derselben Sache – Heilsmöglichkeit für alle – überzeugt sind, desavouiert die christliche Botschaft im Grunde nicht. Christen dürfen sich vielmehr freuen, daß die Grundüberzeugung über die Grenzen der christlichen Glaubensgemeinschaft hinaus wirksam ist.

4.2.3. *Universaler Heilsmittler*: Unbestritten ist auch, daß das Christentum den universalen Heilswillen Gottes in seiner Wirksamkeit mit der Gestalt Jesu Christi als des universalen Heilsmittlers verbunden sieht. Die Bindung universalen Heils an die Gestalt des gekreuzigten Herrn besagt positiv: Vom in Jesus Christus gewirkten Heil der Welt ist grundsätzlich niemand ausgeschlossen; es betrifft alle Menschen. Es bleibt eine diskutierte Frage, ob das *mysterium iniquitatis*, das Geheimnis der Bosheit, so wirksam sein und bleiben kann, daß am Ende sich doch Menschen außerhalb des Heils wiederfinden. Anders gesagt: Es bleibt die Frage, ob die Rede von der Ewigkeit der Hölle eine Möglichkeit oder eine Wirklichkeit meint. Wie immer diese Frage auch beantwortet wird, es bleibt bestehen, daß aus der Intention Gottes heraus die Heilstat Jesu Christi universal ist; sie betrifft ausnahmslos alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Räumen.

Von hier aus ist es selbstverständlich, daß die christliche Theologie immer wieder bemüht war, die Heilswirksamkeit der Erlösungstat Christi auch für jene Zeiten, Räume und Menschengruppen verstehbar zu machen, denen eine ausdrückliche Annahme Jesu als des Heilsmittlers schon faktisch unmöglich war und ist. Für unsere eigene Zeit ist die vor allem von K. RAHNER vorgetragene Rede von den „anonymen Christen“ ein solcher Deutungsversuch. Er braucht hier nicht diskutiert zu werden. Die Grenze dieses Versuches wird freilich dort offenkundig, wo das „anonyme Christsein“ durch das „anonyme Buddhistsein“ u. ä. neutralisiert wird. Wir können auch sagen: Sie wird dort sichtbar, wo die universale Heilsmittlerschaft Jesu gleichsam durch andere universale Heilsverheißungen neutralisiert wird. Die wechselseitige Rede von einer anonym vorhandenen Struktur ist aber zugleich ein Hinweis dafür, daß die Geschichte der Menschen in ihrer letzten Tiefe von einem in der Reflexion nicht einzuholenden Prozeß der Interkommunikation geprägt ist, der alle Menschen mit allen verbindet.

Was aber bedeutet in diesem Prozeß der Interkommunikation die Einzigartigkeit Jesu? Ist er – so wird heute im Blick auf andere Religionen und deren Heilsangebot gefragt – wirklich der einzige Mittler, oder sollte das Christentum diesen Anspruch nicht als Ausdruck eines immer noch nicht überwundenen falschen Herrschaftsdenkens ablegen?

4.2.4. *„Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen“*: Die Frage, die sich heute im interreligiösen Dialog stellt, ist nicht so neu, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Im Rahmen der katholischen Theologie gibt es die Diskussionen um den einen Heilsmittler und die vielen Vermittlungen bereits des längeren unter ökumenischem Vorzeichen. Protestantischerseits wurde nicht zuletzt im Hinblick auf die Gnadenmittlerschaft der Gottesmutter und die katholische Heiligenverehrung der Vorwurf erhoben, die Katholiken würden auf diese Weise die Einzigartigkeit der Mittlerschaft Jesu verletzen. Was K. RAHNER in einem Vortrag aus dem Jahre 1966 zum Thema „Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen“ vorgetragen hat,¹⁶ erlangt heute in einem weltreligiösen Rahmen neue Aktualität.

Vier Dinge sind danach zu beachten:

a) Die Rede von einer universalen Heilsmittlerschaft setzt als Verstehenshorizont „die interkommunikative Existenz des Menschen als erfahrene, die uns, d.h. unserer Freiheit, zur Annahme oder Ablehnung immer auferlegt ist“, voraus (226).

b) Die Rede von einer universalen Heilsmittlerschaft schließt ein, „daß solche interkommunikative Existenz immer *vor Gott*, von ihm her und auf ihn hin geschieht, so unthematisch und anonym das geschehen mag“ (228).

c) Wer „in Konkurrenz“ zur Heilsmittlerschaft Jesu von anderen Heilsmittlerschaften spricht, muß dies im vollen Bewußtsein dessen tun, was christlich die radikale und totale freie Selbstmitteilung bzw. Selbstentäußerung Gottes in der Inkarnation Jesu Christi meint. Gerade weil es hier christlich nicht um ein Denkmodell oder eine spekulative Reflexion geht, sondern weil christlich von der historischen Gestalt des Jesus von Nazaret, seiner Lehre und seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung her gedacht wird, kann im Gespräch der Religionen der historische Ansatzpunkt des christlichen Glaubens nicht ausgeblendet werden. Darum gilt auch das, was RAHNER zur Frage des Christus-Prinzips sagt.

d) „Wenn Jesus Christus nicht zu einer abstrakten Idee, zu einem Christus-Prinzip und so zu einem unglaubwürdigen Mythologem werden soll, dann muß Jesus von Nazareth, der konkrete Geschichtliche, geliebt werden können, dann darf er nicht einfach nur ein anderes Wort für die unberechenbare Souveränität der Gnade des transzendenten Gottes sein. Wie soll ich ihn aber als den konkreten Menschen annehmen und wirklich lieben können (und nicht nur ein theologisches Wort von ihm entgegennehmen) und wie soll *diese* Liebe zu diesem konkreten Menschen mein Heil sein, wenn ich nicht andere Menschen, die konkret mir Nahestehenden, lieben könnte und von ihnen geliebt würde in einer gegenseitigen Liebe (in Gottes Pneuma natürlich und auf Gott hin), die nicht nur ein Gebot, sondern das *Heil selber ist?*“ (233).

Es muß auffallen, wie bei K. RAHNER nach einer langwierigen Argumentation diese am Ende auf merkwürdige Weise umkippt. Das Argumentieren schlägt um in Bezeugung, das Verlangen nach Einsicht ruft nach Liebe. Für unsere Thematik können wir feststellen: Aus dem Dialog wird wieder der vielfach stammelnde und schweigende Vollzug der Mission im Liebeszeugnis eines Lebens in der Nachfolge Jesu. Aus diesem Leben heraus muß der Christ freilich bereit sein, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die ihn erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15).

Gewiß hat Jesus sich zu seiner Zeit unter die Sünder Israels eingereiht und von Johannes taufen lassen. Er mag im interreligiösen Gespräch heute auch wieder einer von vielen Heilsmittlern werden. Nur wer *sieht*, wie sich über Jesus der Himmel öffnet, kann mit Johannes *bezeugen*: „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (vgl. Joh 1,29–34). Das neue Wort entstammt aber dann der schweigend-sehenden Anbetung.

¹ Mit diesem Beitrag setze ich frühere Überlegungen zur Sache fort. Verwiesen sei ausdrücklich auf: *Von der Weltmission zur Kirche in allen Kulturen*, in: P. GORDAN (Hg.), *Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung*. Graz u. a. 1982, 303–350; Nachdruck: *Theologisches Jahrbuch 1987*. Leipzig 1987, 447–480; *Theologie im Kontext der Weltgeschichte*, in: *Lebendiges Zeugnis* 32/4 (1977) 5–18; *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (= KF). Paderborn u. a. 1985, 76–80, 397f u. ö.; *Das Christentum im Pluralismus heutiger Zeit*, in: *StdZ* 206 (1988) 579–490; *Buddhismus und Christentum im Gespräch*, in: *Internat. kath. Zeitschr. COMMUNIO* 17 (1988) 317–326.

² Vgl. dazu die verschiedenen Arbeiten von M. SIEVERNICH u. a.: „*Theologie der Befreiung*“ im interkulturellen Gespräch, in: *Theologie und Philosophie* 61 (1986) 336–358; wieder aufgenommen in: M. SIEVERNICH (Hg.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*. München/Mainz 1988, 15–43.

³ Vgl. M. SIEVERNICH (Hg.), *Impulse* 18–23; J. B. LIBANIO, *Europäische und lateinamerikanische Theologie. Unterschiedliche Perspektiven*: ebd. 139–158, bes. 149ff.

⁴ Im Folgenden greife ich auch in Formulierungen auf meinen Beitrag in *COMMUNIO* 1988 (Anm. 1) zurück.

⁵ Vgl. H.-J. KLIMKEIT, Art. *Religionswissenschaft*, in: H. WALDENFELS (Hg.), *Lexikon der Religionen* (= LR). Freiburg, 2. Aufl. 1988, 560ff.

⁶ Vgl. A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* (= *Theologie der Dritten Welt* 9) Freiburg 1986, 80f, 155f u. ö.

⁷ Vgl. dazu: *Die Friedensgebete von Assisi*. Eingeleitet v. F. KÖNIG, Kommentar v. H. WALDENFELS. Freiburg u. a. 1987; inzwischen auch: *Theol. Quartalschrift* 169 (1989) 1.

⁸ Vgl. das Interview mit F. SCHMIDBERGER, in: *Herder-Korrespondenz* 42 (1988) 417–424, bes. 421; J. DÖRMANN, *Der theologische Weg des Papstes zum Weltgebetstag in Assisi*, in: *Theologisches* 18 (1988) 323–332, 376–388, 453–464; zuvor bereits: *Die eine Wahrheit und die vielen Religionen* (= *RESPONDEO* 8). Abensberg 1988.

⁹ Vgl. P. PUTHANANGADY SDB (ed), *Sharing Worship. Communicatio in Sacris*. Bangalore 1988.

¹⁰ Vgl. dazu H. WALDENFELS, *Wahrheit – Toleranz – Indifferenz*, in: *Lebendiges Zeugnis* 38/2 (1980) 5–18.

¹¹ Vgl. dazu die einschlägigen Lexikaartikel zum Thema, sodann W. KASPER (Hg.), *Absolutheit des Christentums*. Freiburg u. a. 1977. Ich selbst habe mich mehrfach mit der Frage auseinandergesetzt; vgl. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, in: *Hochland* 62 (1970) 202–217; *Der Absolutheitsanspruch und die großen Weltreligionen*, in: J. BEUTLER/O. SEMMELROTH (Hg.), *Theologische Akademie* 11. Frankfurt 1975, 38–64; KF 193–199.

¹² Vgl. dazu J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*. Düsseldorf 1969, 339–375; H. WALDENFELS, KF 394f.

¹³ Vgl. dazu H. WALDENFELS, Art. *Heil/Heilsweg I*: LR 243f. Zum Thema „Weg“ vgl. ebd. Art. *Weg*: LR 698 sowie meine Ausführungen in KF 349–354.

¹⁴ Vgl. dazu H. WALDENFELS, KF 205–228, dort weitere Literaturhinweise.

¹⁵ Als Beispiel sei auf die beachtenswerte Studie des Chinesen X. ZHUO, *Theorien über Religion im heutigen China und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens*. Frankfurt u. a. 1988, verwiesen.

¹⁶ Vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VIII*, 218–235; folgende Zitate im Text aus diesem Artikel.

ERWARTUNGEN DER RELIGIONEN AN DAS CHRISTENTUM

von Hans-Werner Gensichen

1

Wie sich die Bilder gleichen: Vor einem halben Jahrhundert, an der Schwelle zum Jahr des Kriegsbeginns, fanden sich in Tambaram bei Madras Vertreter der protestantischen Weltchristenheit zur dritten Weltmissionskonferenz zusammen. Im Zentrum stand die Frage nach Auftrag und Zukunft der Kirche inmitten einer Welt der Religionen, und es war diese Frage, die in der Konferenz zu dramatischer Polarisierung führte. KARL HARTENSTEINS Urteil läßt, in zeitgenössischer Sprache, die Nachwirkungen dieser Erfahrung erkennen: „Es gibt heute keine theologische Formel, die diesen Gewalten gewachsen wäre, und es gibt keine Theologie, mit der wir auch nur entfernt . . . die heraufziehenden Auseinandersetzungen zwischen Christentum, Buddhismus und Hinduismus fassen könnten.“¹ Im Januar 1988, fünfzig Jahre später, nach den Erschütterungen der Kriegs- und Nachkriegsjahre und angesichts der „radikalen Pluralität“ (STANLEY SAMARTHA) einer neuen Welt-epoche, trifft man wiederum nahe Madras zusammen. Wieder zeichnen sich Fronten ab, ähnlich denen, die bereits 1938 eine Scheidung der Geister verursachten. Einigkeit besteht jetzt zwar darüber, daß das Christentum zusehends in seine neue Aufgabe hineinwache, nicht mehr nur Religion des Westens, sondern auch eine „Religion der Dritten Welt in einer offenkundig multireligiösen und interdependenten Weltgemeinschaft“ (C. F. HALLENCREUTZ) zu sein. Man fragt ausdrücklich nach Möglichkeiten, Gottes Heils-handeln in anderen Religionen zu erkennen, oder auch nach dem legitimen christlichen Zeugnis von dem „einzigartigen, entscheidenden und universal gültigen“ Leben und Werk Jesu Christi angesichts der Ansprüche anderer Religionen auf Einzigartigkeit und Universalität. Nicht minder entschieden ist der Widerspruch gegen Versuche, das spezifisch christliche Wahrheitszeugnis mit dem Zeugnis anderer Religionen deckungsgleich oder austauschbar zu machen.

Mindestens an einem Punkt lassen die Berichte immerhin erkennen, daß Tambaram 1988 über Tambaram 1938 hinauszugehen bereit ist: Nicht nur werden Mission und interreligiöser Dialog in engerer Nachbarschaft gesehen, wobei sich die Erfahrungen aus ökumenischen Dialogbemühungen der letzten dreißig Jahre auswirken; man postuliert ausdrücklich auch ein aufmerksameres Eingehen auf die „views and perspectives“ der Menschen anderen Glaubens, als unabdingbare Voraussetzung sowohl für den Dialog als auch für die Mission. Freilich zieht man in Tambaram 1988 so wenig wie in Tambaram 1938 die Konsequenz, jene potentiellen Adressaten des christlichen Zeugnisses an Ort und Stelle über ihre „views and perspectives“, nicht zuletzt auch über ihre Erwartungen an das Christentum zu befragen und mit ihnen selbst darüber zu sprechen. Meint man darüber schon alles zu wissen,

was man wissen sollte? Oder ist dies eine Fragerichtung, die man aus anderen Gründen meidet?

Daß in dieser Hinsicht so etwas wie eine negative ökumenische Tradition besteht, daß insbesondere die Erwartungen der Nichtchristen gegenüber den Christen, der nichtchristlichen Religionen gegenüber dem Christentum, im innerchristlichen Gespräch über die Sendung der Kirche in der Welt meist nur eine untergeordnete Rolle gespielt haben, daß sie vielleicht sogar *der* „forgotten factor“ waren und sind, ist, bezeichnend genug, wohl am deutlichsten von einem Nichtchristen in Erinnerung gebracht worden. HASAN ASKARI, einer der wenigen islamischen Zeitgenossen, die seit Jahren das Gespräch mit Christen suchen und es trotz aller Enttäuschungen und Irritationen auch im eigenen Lager unermüdlich weitertreiben, hat mit aller wünschenswerten Deutlichkeit registriert, was dem Nichtchristen an beinahe allen wichtigen Etappen des modernen ökumenischen Gesprächs über die Religionen peinlich auffallen muß: daß nämlich der Dialog „durch und durch christlich inspiriert, von ständigen Verweisungen auf christliche Bekenntnisse, christliches Zeugnis und christlichen Ökumenismus begleitet sei, daß also jede Bezugnahme auf eine andere Religion und das, was in ihr für den Dialog bedeutsam sein könnte, fehle“.² Sicherlich sollte hier nicht jedes Wort auf die Goldwaage gelegt werden. Auch ASKARI würde heute anerkennen, daß sich die Verhältnisse im Lauf der letzten Jahre geändert haben. Indessen bleiben Absicht und Akzent deutlich und markieren, was nach ASKARIS und anderer Überzeugung in der Tat im christlich-nichtchristlichen Gegenüber allzu oft auf der Strecke zu bleiben droht: die Wahrnehmung der Erwartenshaltung, mit der Christen von den nichtchristlichen Partnern gesehen werden, die Bereitschaft der Christen, ausdrücklich danach zu fragen: „Sehen wir richtig, daß ihr uns so seht? *Wie seht ihr uns in unserer Perspektive auf euch?*“ (MICHAEL WELKER).³

Daß es in der langen Geschichte der christlich-nichtchristlichen Begegnung bisher an einer solchen „Abstimmung von Innen- und Außenperspektiven“ gefehlt hat, kann kaum zweifelhaft sein. Die partikular-exklusivistische Einstellung gegenüber fremder Religion, die lange Zeit vorherrschte und auch heute noch weit verbreitet ist, befindet sich an diesem Punkt besonders fühlbar im Nachteil. Gewiß hat sie sich nicht immer in so verhängnisvoller Weise manifestiert wie etwa in der Zeit der spanischen Conquista in Amerika, wo, nach dem Urteil des BARTOLOMÉ DE LAS CASA, das Christentum durch seine eigenen Vertreter bei den Indios zum „stinkenden Abscheu“ wurde, allen Versuchen der Evangelisierung zum Trotz. Der Kazike HATUEY warf, wie LAS CASAS glaubhaft berichtet, 1511 im heutigen Cuba einen Goldklumpen in einen Fluß und erklärte den Indianern den Sinn dieses Tuns: „Das Gold ist der Gott der Spanier, und ich werfe diesen Gott in den Fluß, damit er uns nicht schade.“ Von den Spaniern wurde er dafür bei lebendigem Leibe verbrannt.⁴ Schon nach wenigen Jahren der Symbiose von Kolonialismus und Mission war offenbar vergessen, was noch ein halbes Jahrhundert zuvor der KARDINAL NIKOLAUS VON KUES im Gebet erfleht hatte: „Verbirg dich nicht länger, o Herr! Sei gnädig und zeige Dein Antlitz... Wenn Du

gnädiglich so tun wirst, dann werden aufhören das Schwert und der neidvolle Haß und alle Übel“; denn – und das war die Summe dessen, was NIKOLAUS von den anderen Religionen zu sagen vermochte – „alle werden erkennen, wie nur *eine* Religion ist in der Mannigfaltigkeit der religiösen Bräuche“ (*religio una in rituum varietate*).⁵

Eben darin allerdings zeigte sich auch der Kusaner als Kind einer Zeit, die fremde Religion in ihrer Eigenständigkeit nur ganz eingeschränkt wahrzunehmen vermochte. Mit der Sorge um den Frieden der Religionen war es ihm so ernst wie sonst kaum einem Zeitgenossen, mochte er sich auch aus politischen Gründen gedrängt sehen, vor dem Regensburger Reichstag den Türkenkrieg zu befürworten. Die Sicherheit aber, mit der er eine Religion wie den Islam dem Christentum als der unbestritten höchsten religiösen Norm zuordnete – relativ gewiß ein Fortschritt gegenüber der sonst üblichen pauschalen Verdammung des Islam als strafwürdiger Häresie – entspricht der prinzipiell monologischen und possessiven Grundhaltung, die, von wenigen Ausnahmen wie dem großen Missionar und Apologeten RAYMUNDUS LULLUS abgesehen, das christliche Verhältnis zur fremden Religion bestimmte. Hier schon ist im Bereich der Religion vorgebildet, was wiederum einige Jahrzehnte später, 1535, im Kontext der Conquista espiritual der letzte Inka-Herrscher ATAHUALPA dem Feldkaplan PIZARROS ins Gesicht sagte: Der Papst müsse wohl wahnsinnig sein, daß er verschenke, was ihm nicht gehöre.⁶ Auf seine Weise hat der Kusaner auf das vorausgewiesen, was eine spätere christliche Theologie der Religionen zum Programm erheben sollte: *Alle Menschen guten Willens, gleich welcher Religion, gehören als „anonyme Christen“ von vornherein in die Gemeinschaft der Kirche. Was dann HANS KÜNG dazu angemerkt hat, dürfte auch heute gelten: „In Wirklichkeit leider bleiben sie, die Juden, Moslems, Hindus, Buddhisten und alle die anderen, die selber sehr wohl wissen, daß sie völlig ‚unanonym‘ sind, draußen. Sie wollen auch gar nicht drinnen sein.“⁷ Was tatsächlich ihre Erwartungen an das Christentum sind, bleibt allemal ungewiß, denn es wird nicht ernsthaft danach gefragt, ganz zu schweigen davon, daß im Rahmen jener Theorie eine solche Frage gegenstandslos wäre.*

Nicht viel besser sieht es dort aus, wo man, belehrt durch die Erfahrung der Resistenz der Nichtchristen gegen Versuche der Vereinnahmung, den Pluralismus zur Norm erhebt, die Unterschiede der Religionen nivelliert und alle religiösen Phänomene in höherer Harmonie vereinigt oder aufgehoben weiß. Und selbst wenn es dem Christen gelänge, nach zeitweiligem Ausziehen seiner Schuhe gleichsam ins fremde Heiligtum einzutreten, es von innen kennen zu lernen und sich ihm zu assimilieren, bleibt es auch dann nur zu leicht bei dem, was ULRICH SCHOEN als die „Umgestaltung eines Monopols“ bezeichnet hat: „Anstatt den anderen reden zu lassen, so wie er wirklich ist, verwandle ich seine Stimme in das Echo meiner eigenen Stimme.“⁸ Nichtchristliche Erwartungen an das Christentum bleiben also auch dann der „forgotten factor“, der sie schon allzu lange gewesen sind.

Der neue Anlauf, den das Thema verlangt, muß offenbar damit beginnen, daß die Wunschbilder der Vergangenheit durch eine neue Wahrnehmung

der religionsgeschichtlichen Realitäten ersetzt werden. Unwiderruflich haben sich die Voraussetzungen für die Begegnung der Religionen verändert. Die werdende „Eine Welt“, Welthandel und Weltverkehr erlauben trotz aller Rückschläge und Krisen eine Nachbarschaft der Kulturen und Religionen, wie sie in früheren Epochen der Menschheitsgeschichte kaum je zu denken war. Noch nicht einmal ein Jahrhundert ist es ja her, seit in Chicago 1893 ein „Weltparlament der Religionen“ zusammentreten konnte. Eben dies Parlament hat freilich auch bewiesen, daß das Bewußtsein der Nachbarschaft in der Pluralität ambivalente Folgen zeitigen kann. Die zunehmende Konvergenz der Religionen ist eine attraktive Hypothese, aber eben nicht mehr als eine Hypothese. Auch darauf wird zu achten sein, wenn nach den Erwartungen der Religionen gegenüber dem Christentum gefragt wird.

Könnte diese Frage aber eines Tages nicht doch durch den Sieg der totalen Säkularisierung irrelevant werden? Die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte sprechen eher dagegen. Es sind gerade die großen alten Religionen gewesen, die ein hohes Maß von Widerstandsfähigkeit gegen die Auflösung religiöser Überzeugungen und Strukturen unter dem Druck schlechthinniger Weltlichkeit entwickelt haben, nicht zu reden von den Phänomenen der Revitalisierung scheinbar überholter und veralteter religiöser Positionen, die in der neueren Religionsgeschichte immer wieder begegnen. Verschiedener Meinung kann man allenfalls hinsichtlich der sogenannten „Neuen Religionen“ sein, wie sie etwa zum Kennzeichen der japanischen religiösen Szene geworden sind, aber auch im Umfeld anderer Religionen erscheinen. Schon in Tambaram 1938 war aufgefallen, daß viele dieser Bewegungen als Reaktionen auf Versäumnisse „etablierter“ Religionen, nicht zuletzt auch des Christentums, in Erscheinung traten – ein Grund mehr dafür, daß, wie man damals meinte, ihnen keine selbständige Bedeutung eigne.⁹ Damit wäre heute gewiß nicht mehr durchzukommen. Trotzdem dürfte es zweckmäßig sein, die Fragestellung, auf die es hier ankommt, auf die älteren Weltreligionen zu beschränken. Es ist fraglos die Begegnung mit ihnen, in der sich die qualitativ neue Herausforderung des Christentums besonders intensiv geltend macht, im Sinne des berühmten, aus SCHLEIERMACHERS fünfter Rede abgeleiteten Worts von HEINRICH FRICK: „Religion ist wirklich nur in Religionen“.¹⁰ Nur in diesem Rahmen ist schließlich einsichtig zu machen, daß auch das Christentum selbst hier allererst als Religion unter anderen gefordert ist – also nicht als könnte es, in seiner Eigenschaft als allein „wahre“ Religion, gleichsam als *arbiter religionum*, unfehlbare Entscheidungen über einander widerstreitende Wahrheitsansprüche fällen, wohl aber so, daß es – um eine Überlegung von WILFRED CANTWELL SMITH aufzugreifen – im Verlauf einer solchen Begegnung selbst wahr *wird*, wo es alltäglich gelebt wird; „es wird wahr, indem wir es vom Bücherregal nehmen und es in unserem dynamischen Existieren für uns zur persönlich angeeigneten Wahrheit werden lassen“.¹¹ Es ist damit zu rechnen, daß dann weniger die ökumenischen Verlautbarungen und Konferenzprotokolle *über* den Dialog wichtig werden, sondern eher der aktuelle „dialogue in community“ an Ort und Stelle, von Mensch zu Mensch,¹² weniger die *theologia gloriae* derer, die sich selbst

bestätigen möchten, als die *theologia crucis* derer, die auch in den Situationen interreligiöser Begegnung die Erfahrung machen, daß die Kraft des Geistes in den Schwachen mächtig wird.

2

Was man in nichtchristlichen Religionen etwa von Christen und vom Christentum erwartet, läßt sich, angesichts der Fülle des Stoffs, zweckmäßig in drei konzentrischen Kreisen ordnen. Im weitesten Kreis ist nach den religionspolitischen Gegebenheiten zu fragen, die auch die praktischen Probleme der Religionsfreiheit einschließen. Im zweiten, engeren Fragekreis wären aktuelle Gesichtspunkte aus dem Bereich der gesellschaftlichen Implikationen hinzuzunehmen. Erst im dritten und engsten Kreis ist dann auf die inhaltlich prägnanten Themen einzugehen, die im Erwartungshorizont der Religionen gegenüber dem Christentum besondere Aufmerksamkeit verlangen. Um die Darstellung nicht ausufern zu lassen, wird nicht jeder Fragekreis für alle wichtigen Religionen abgehandelt werden können. Man wird sich vielmehr mit Beispielfällen begnügen müssen, deren Auswahl an der jeweils aktuellen Bedeutung orientiert sein soll.

Für den ersten Fragekreis kann man beim Islam einsetzen, da er Befunde liefert, die vielleicht auf den ersten Blick nicht in den Rahmen des Themas zu passen scheinen – Beispiele dafür, daß die Erwartungen an die Christen überwiegend negativer Natur sein können: Zu erwarten ist von den Christen letztlich die Bereitschaft zur Kapitulation, nach den Bedingungen der Mehrheitsreligion. Natürlich setzt dies eindeutige Dominanz des Islam voraus, trifft überdies auch nicht in *allen* überwiegend islamischen Ländern zu. Im Iran und in Libyen etwa fehlen die Voraussetzungen, da es eine nennenswerte christliche Präsenz nicht (mehr) gibt. In Libanon, wo nicht nur Muslime und Nichtmuslime, sondern auch verfeindete islamische Gruppierungen einander gegenüberstehen, geht es für alle gleichermaßen um ein Überleben angesichts des drohenden Chaos. Anders liegen die Dinge in mehrheitlich islamischen Staaten, in denen heute die traditionelle Verflechtung von Religion und Politik mit neuer Dynamik zur Geltung gebracht wird und somit auch die Situation religiöser Minderheiten beeinflusst. Gewiß haben Juden und Christen als „Leute des Buchs“ in der islamischen Theorie den Status tolerierter Minoritäten (*dhimmis*), und einzelne von ihnen haben es in der Geschichte islamischer Staaten nicht selten zu einflußreichen Positionen gebracht. Dies ändert aber nichts an der Tatsache religiöser und kultureller Isolierung, die mit wachsendem Druck der Erneuerung des islamischen Selbstbewußtseins rapide zunimmt. Schon „das klassische islamische Millet-System (Bildung von nichtmuslimischen Gemeinden, die im privaten Bereich ihren Glauben ausüben dürfen und sich rechtlich selbst verwalten) ... sah weder vollkommen gleichberechtigte Bürger noch eine umfassende Integration dieser Minoritäten vor, die über die formale Anerkennung hinausginge“.¹³ Die Situation kann dadurch verschärft werden, daß – wie beispielsweise

im Sudan erst seit 1983 – die Scharia, das islamische religiöse Gesetz, für die gesamte Bevölkerung, einschließlich der Nichtmuslime, verbindlich gemacht wird.

Da überdies zwar der Christ das Recht hat, seinen Glauben zu wechseln, nicht aber der Muslim, gibt es keine Glaubensfreiheit im Vollsinn des Begriffs. Was immer in diesem Rahmen den Christen noch gestattet sein mag – die *eine* Erwartung, der sie gerecht zu werden haben, ist die Unterwerfung unter ein System, durch das auf lange Sicht sie ihrerseits zu „introvertierten, selbstgenügsamen, selbstbezogenen, somit auch abweisenden Gruppierungen“ werden und damit zum Wesen der christlichen Gemeinde nach neutestamentlichem Verständnis zutiefst in Widerspruch geraten; denn wo es der Gemeinde verwehrt wird, zum Glauben einzuladen, bleibt nur noch die Alternative von „De-missionieren“ oder Leiden.¹⁴ In früher von westlichen Mächten beherrschten Ländern wie z. B. Malaysia mag für die heute Herrschenden die Versuchung naheliegen, sich auf diese Weise für die Erfahrungen unter einem imperialistischen Kolonialsystem und dessen Religionspolitik zu rächen. Je mehr der Islam aber gerade in Malaysia zum Zwangssymbol für malaische Alleinherrschaft, für die auch in der Verfassung festgeschriebene Sonderrolle der „Söhne der Erde“ (bhumiputra) stilisiert wird, desto eher kann die Störung des religionspolitischen Gleichgewichts auf das gesamte gesellschaftliche und politische Gefüge übergreifen.

Die Einseitigkeit des Bildes scheint bedrückend und weckt die Frage, ob es nicht auch Gegenbeispiele gibt, also Beispiele dafür, daß vom Christentum nicht nur passives Hinnehmen restriktiver Maßnahmen einer nichtchristlichen Mehrheitsreligion, sondern auch aktiver Einsatz für Religionsfreiheit erwartet wird. Unter den überwiegend islamischen Staaten wäre etwa Indonesien als ein Land zu nennen, in dem dies zutrifft. Ein solches Beispiel sollte allerdings nicht verallgemeinert werden. In den Heimatländern der großen asiatischen Religionen ist das Christentum durchweg in einer so drastischen Minderheitssituation, daß seine Wirkungsmöglichkeiten im öffentlichen Bereich empfindlich beschränkt sind. Zudem ist gerade die Religionsfreiheit, als Ausschnitt aus dem größeren Problemkomplex der Menschenrechte, in den meisten Staaten der Dritten Welt ein aus der westlichen Geschichte stammender Importartikel gewesen, den man bestenfalls zusammen mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) von den Vereinten Nationen übernahm, für dessen sinnvolle Nutzung man aber vom Christentum zu allerletzt eine Hilfestellung erwartet hätte. In Indien ist heute nur noch wenigen bewußt, daß es in erster Linie einem christlichen Mitglied der verfassungsgebenden Versammlung zu verdanken ist, wenn in den verfassungsmäßigen Grundrechten auch das Recht zum Bekennen, zur Ausübung und zur Ausbreitung religiöser Überzeugungen für alle Bürger verbrieft ist. Wäre es nach dem Willen anderer gegangen, wäre die Indische Union nicht ein „weltlicher“ Staat – „secular“, wie es in Art. 25 der Verfassung von 1950 heißt – sondern ein „Hindustan“ geworden, in dem die religiösen Minderheiten auf Gedeih und Verderb von der Hindu-Mehrheitsreligion abhängig gewesen wären. Seitdem gehören die Christen Indiens zu den eifrigsten Verteidigern des „säkularen“ Staats.

GANDHI hatte mehr, vielleicht zu viel von den Christen seiner Zeit erwartet, wenn er sich über mangelnde christliche Unterstützung im indischen Befreiungskampf beklagte. SARVEPALLI RADHAKRISHNAN, der große Hindu-Philosoph und Staatsmann der folgenden Generation, verschätzte sich sozusagen in der anderen Richtung, wenn er verächtlich von den Christen sagte, sie seien ganz gewöhnliche Leute, die lediglich außergewöhnliche Ansprüche stellten. Was beide, Radhakrishnan und Gandhi, *nicht* erwarteten, hat jedoch die christliche Minderheit schon in der Kolonialzeit vorgeschlagen und dann nach der Unabhängigkeit auch als Bestandteil der verfassungsmäßigen Ordnung durchgesetzt: Sie verzichtete auf separate christliche Vertretungen in den parlamentarischen Körperschaften und widerlegte damit den Verdacht, daß ihre Unterstützung des „säkularen“ Staats lediglich durch den gruppenegoistischen Selbsterhaltungstrieb motiviert sei. Seitdem ist ihre religionspolitische Wachsamkeit immer wieder auf die Probe gestellt worden, sei es durch zahllose Gerichtsverfahren, in denen man den Christen Bekehrungsversuche mit unlauteren Mitteln zu unterstellen versuchte, sei es durch die Unterdrückung der bürgerlichen Freiheiten in der Zeit des von Frau INDIRA GANDHI aus sehr fragwürdigen Gründen verhängten Ausnahmezustandes 1975–77. Damals beschränkten sich die Proteste von christlicher Seite freilich auf eine „Minderheit in der Minderheit“, während nicht wenige prominente Kirchenführer in dieser Situation dem Regime ihre Loyalität meinten versichern zu müssen.

Wenn nicht alle Zeichen trügen, hat gerade die Erfahrung der Unsicherheit und des Versagens in den eigenen Reihen der Christen das Bewußtsein der Mitverantwortung für Religionsfreiheit und Menschenrechte geschärft. Mag sich auch an ihrer religionspolitischen Minderheitsposition nichts geändert haben – die Stimme derer, die im Sinne des Prophetenworts „der Stadt Bestes suchen“ (Jer 29,7), verschafft sich Gehör, nicht nur in den Kirchen, sondern auch in der breiteren Öffentlichkeit. Die Aufgaben im Bereich der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit, treten heute für alle Religionen, nicht nur in Indien, in den Vordergrund. Je mehr das Christentum hier an Glaubwürdigkeit gewinnt, desto gewichtiger wird der Beitrag sein, den die christlichen Minderheiten zu leisten vermögen und der auch von ihnen zu erwarten ist – vorausgesetzt daß nicht eine Mehrheitsreligion ihnen die Freiheit dazu verwehrt.

3

Allzu lange konnte – wie schon angedeutet – die universale Geltung der Menschenrechte dadurch beeinträchtigt erscheinen, daß sie mit spezifisch westlichen Interessen und Überzeugungen identifiziert wurden. Für den Abendländer mag es beispielsweise selbstverständlich sein, die Menschenrechte am Primat und der Unverfügbarkeit menschlicher Personalität zu orientieren, nicht aber für Bewohner von Dritte-Welt-Ländern, die von Hause aus den Menschen nicht zuerst als einzelnen sehen, sondern als Glied

in einem Sozialgefüge. Die individuellen Menschenrechte gegenüber Staat und Gesellschaft werden deswegen ebenso wenig außer Kraft gesetzt wie soziales Menschenrecht, das auf Umgestaltung der Gesellschaft zielt. Ihnen voraus geht aber eine viel elementarere Gerechtigkeit – das Recht auf Leben und Überleben, auch inmitten einer internationalen Wirtschaftsordnung, unter der die Reichen immer reicher, die Armen immer ärmer werden. Dagegen helfen keine philosophischen oder theologischen Debatten über Rechte des einzelnen, wie sie etwa zur Zeit der spanischen Conquista in Amerika von spanischen Kolonialethikern geführt wurden. Die eigentliche Not, die Misere der Entrechteten und Unterdrückten, wurde vielmehr oft in tragischer Weise verfehlt, und sogar das Zeugnis des Las Casas und seiner Freunde blieb dagegen letztlich ohnmächtig. Es ist ein Zeichen der Hoffnung für die gesamte Sache der Menschenrechte wie auch für die christliche Weltausrichtung, daß sich heute sowohl in Lateinamerika als auch in Asien und Afrika gerade unter christlicher Initiative ein Durchbruch zu neuer, konkreter Anwaltschaft der Gerechtigkeit abzeichnet, der nun allerdings auch im Gegenüber zu anderen Religionen zu bewähren ist.

Sieht man die Frage nach den Erwartungen der Religionen gegenüber dem Christentum unter diesem Aspekt, wird man nicht an dem einen bedeutenden Beispielfall aus neuerer Zeit vorbeigehen können, der in Indien eine soziale Revolution hätte einleiten können, wenn sich die damit verbundenen Erwartungen gegenüber dem Christentum erfüllt hätten. Hauptakteur des Geschehens war der wohl fähigste Führer, den die Massen der Kastenlosen je gehabt haben: DR. R. B. AMBEDKAR (1891–1956), unter NEHRU Justizminister in der ersten Zentralregierung und einer der maßgebenden Gestalter der indischen Verfassung von 1950. Sein Programm war von radikaler Eindeutigkeit: Die Kastenlosigkeit, Erbübel der indischen Sozialstruktur, muß fallen; wenn das nicht ohne Abkehr vom Hinduismus zu haben ist, muß eben auch diese Konsequenz gezogen werden. Und wenn der Hinduismus darauf verweist, daß alle Religionen doch letzten Endes gleich seien, dann ist das nur eine Irreführung, die der religiösen Verklärung von Unterdrückung und Armut dient.

AMBEDKAR hat mit diesen Prämissen das Unerhörte getan und mehrere andere in Indien vertretene Religionen als Alternativen zum Hinduismus in Betracht gezogen. Im Islam und seinem Sozialfatalismus konnte er keine Alternative finden, die den Kastenlosen durchgreifend geholfen hätte, ebenso wenig im Sikhismus. War das Christentum in der Lage, seinen Erwartungen gerecht zu werden? Ambedkar war nach jahrelangem gründlichen Studium der Bibel und religionsvergleichender Literatur zu dem Ergebnis gekommen, daß sowohl Jesu Lehren als auch die „befreiende Botschaft des Paulus“ (sonst in Indien außerhalb der Kirche kaum verstanden oder geschätzt) das „vollkommene Gegenmittel für das Gift, mit dem der Hinduismus die Seelen infiziert“, darstellten, daß mithin „von ihnen die Kraft zu erwarten sei, die sie (die Kastenlosen) aus ihrer Degradierung zu befreien vermöchte“.¹⁵ Intensive Kontakte mit christlichen Missionaren hatten bei AMBEDKAR diesen Eindruck bestätigt, konnten allerdings auf lange Sicht auch

seine enttäuschenden Erfahrungen mit Christen und Kirchen nicht kompensieren. Wie konnten Christen wirklich konsequent für die soziale Befreiung der Kastenlosen eintreten, wenn gerade innerhalb ihrer Gemeinschaft die Kastenregeln immer noch respektiert wurden, ganz zu schweigen von den hausgemachten konfessionellen Spaltungen, die das Postulat christlicher Einheit allzu deutlich widerlegten?

Der weitere Verlauf der Entwicklung ist bekannt: Es war der Buddhismus, der für AMBEDKAR schließlich über das Christentum siegte. Nur in der Zuwendung zu ihm, in Gestalt eines Massenübertritts von mehreren hunderttausend Kastenlosen in Nagpur am 14. Oktober 1956, einem hohen Hindu-Festtag, fand Ambedkar die Gewißheit, „von der Hölle befreit zu sein“. Infolge seines frühen Todes, nur sieben Wochen nach dem Tag von Nagpur, verlor die Bewegung ihren Schwung, ehe er sich auf breiterer Front auswirken konnte – mit Resultaten, die das religiöse und soziale Gesicht des Subkontinents zweifellos zutiefst verändert hätten.

Weniger offenkundig, aber vielleicht kaum weniger schwerwiegend waren die Konsequenzen für die indischen Christen und ihre Kirchen. Ihre Führer mochten weiter über den christlichen Beitrag zum „nation-building“, wie man es damals nannte, oder auch über die sichtbare Einheit der Kirchen debattieren – das Odium der enttäuschten Erwartungen war damit nicht zu bannen. Das prophetische Wort Gandhis über den Hinduismus, schon eine Generation früher kaum beachtet, hat auch für das Christentum bis heute sein Gewicht behalten: „Die große Hindu-Religion mit ihren Millionen sogenannter Anhänger wird zugrunde gehen, solange ihre Bekenner sich mit dem Übel der Unberührbarkeit abfinden.“¹⁶ Gewiß betont man heute mit Recht, „die christliche Minderheit könne nur dadurch in Indien wieder glaubwürdig werden, daß sie die doppelte Unterdrückung durch Kaste und Klasse sowohl in ihrer eigenen Mitte als auch in der gesamten indischen Gesellschaft bekämpfe.“¹⁷ Daß in diesem Ringen durch revolutionäre Aktionen einiger Einzelkämpfer oder kleiner Gruppen der Beweis des Geistes und der Kraft erbracht werden könnte, ist allerdings unwahrscheinlich. Erst recht gibt es vorerst kaum Anzeichen dafür, daß die Mehrheitsreligionen in Indien gerade diese Art Befreiung gerade vom Christentum erwarteten. Die Sternstunde, die vor dreißig Jahren mit dem Namen AMBEDKARS verbunden war, wird sich so bald nicht wiederholen.

Man könnte erwägen, ob in diesem Zusammenhang nicht noch an eine andere, frühere Epoche der Begegnung von Hinduismus und Christentum zu erinnern wäre, in der sich hinduistische Erwartungen an das Christentum besonders nachdrücklich artikulierten. Der Kürze halber sei auf den Titel des Buchs verwiesen, mit dem der Hindu RAM MOHAN ROY 1820 den Auftakt gab: „Die Gebote Jesu – ein Führer zu Friede und Glück“. Die Bewegung ist oft beschrieben, ebenso oft freilich ganz unterschiedlich bewertet worden – entweder als eine einzige großartige Demonstration der Präsenz des „Christus unter den Hindus“ (OTTO WOLFF), oder aber als der Ursprungsort eines emanzipierten Hindu-Nationalismus. Die Wahrheit dürfte in der Mitte liegen. Tatsache ist, daß man, wie es KESHAB CHANDRA SEN ausdrückte, „der

Einwirkung Jesu nicht zu widerstehen“ vermochte, daß sich sein Bild aber zugleich in das eines „Oriental Christ“ (P. C. MOZOOMDAR) verwandelte, der unter jüngeren Hindu-Intellektuellen eine Bewegung „zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen“ (H. J. KLIMKEIT)¹⁸ inspirierte. Wenn man hier von Erwartungen an das Christentum sprechen will, dann wohl nur mit der Einschränkung, daß eine in mancher Hinsicht verkürzte christliche Botschaft als ein Faktor neben anderen auf eine Bewegung für soziale Veränderung eingewirkt hat, die ihre vielfach sich verzweigenden Wege eher abseits der christlichen Kirchen und ihres Zeugnisses suchte und fand.

Schließlich sollte nicht übersehen werden, daß etwa gleichzeitig mit jener überwiegend auf soziale Anpassung und Toleranz gerichteten Bewegung des Reformhinduismus sich auch der offene Widerstand gegen ein Christentum formierte, in dem prominente Sprecher des Hinduismus nach wie vor nichts anderes als eine „verachtenswerte Landplage“ zu sehen vermochten, die „den Weg des wahren Dharma zu der von den Alten vorhergesagten Endkatastrophe des Universums nur beschleunigen“ könne.¹⁹ Ausgelöst durch einen aggressiven Vorstoß des schottischen Missionars JOHN MUIR (1810-1882) entstand hier eine wechselseitige Apologetik, deren Ernsthaftigkeit sich schon dadurch erwies, daß beide Kontrahenten sich nicht eines westlichen Idioms, sondern des Sanskrit bedienten. Es wäre nicht unangebracht, darin schon einen Vorgeschmack dessen zu finden, was ein Jahrhundert später, inmitten des ersten Weltkriegs, RUDOLF OTTO als den eigentlich „wünschenswerten“ Zustand beschreiben sollte: „Weder ein Mergen und Mischen noch ein Verschleifen, Neutralisieren und künstliches Angleichen . . . weniger das ‚Universalisieren‘ als das Individualisieren und Konkretisieren.“ OTTO hatte noch keine authentische Kenntnis von den Dokumenten des von MUIR eingeleiteten Schlagabtauschs, der hier nicht im einzelnen referiert zu werden braucht. Aber was er sich als das kommende „Riesenringen“ der Religionen vorstellte, den „hohen Stil“ des Kampfs, „wo endlich Geist auf Geist, Ideal auf Ideal, Erlebnis auf Erlebnis trifft, wo Jeder ohne Hülle sagen muß, was er Tiefstes, was Echtes hat, und ob er was hat“²⁰ – davon gibt die Geschichte jenes „Resistant Hinduism“ schon einen Eindruck, bei dem Stringenz und Schärfe der Argumentation deutlich das übertreffen, was etwa noch RAM MOHAN ROY bei der Suche nach Friede und Glück mit Hilfe der Gebote Jesu bewegt hatte. Was immer hier noch an Erwartungen gegenüber dem Christentum übrig blieb – durchschlagend ist doch das Urteil des modernen Beobachters, dem die Erforschung jener Vorgänge zu danken ist: „Die Beteiligten waren ihrem je eigenen Dharma treu und versuchten, wenn nicht mit Sympathie, dann doch mit intellektueller Redlichkeit sich miteinander auseinanderzusetzen. Wenn auch heutzutage diese beiden Qualitäten einander auszuschließen scheinen, so zeigt doch der Rückblick auf den Dialog von Hinduismus und ‚Christus-Dharma‘, daß sie koexistieren konnten“ (RICHARD FOX YOUNG).²¹

Es wäre der Mühe wert, etwas von diesem Geist in zeitgemäßer Gestalt für den heutigen interreligiösen Dialog wiederzugewinnen. Heute wie damals könnte dabei beides zur Geltung kommen: die Bereitschaft zu Selbstkritik

und -reform, damals im Zuge der Begegnung mit Christentum und westlichem Humanismus sich vor allem für den Hinduismus auswirkend; ebenso aber die Entschiedenheit, mit der jede Seite ihr Eigenstes zu bezeugen genötigt war. Es soll nicht unterschlagen werden, daß einer der drei Hindu-Pandits, die den Disput mit dem christlichen Herausforderer aufnahmen, Nilakantha Goreh, durchaus widerstrebend und erst nach langem Ringen den Weg zum christlichen Glauben und zur Taufe fand. Als NEHEMIAH GOREH wurde er einer der großen, bis zum Ende aber auch unabdingbar selbstkritischen Evangeliumszeugen der indischen Christenheit, dessen theologische Werke bis heute als Dokumente einer werdenden indischen Theologie ihre Bedeutung behalten haben.²²

4

Die Frühgeschichte des christlich-hinduistischen Dialogs hat bereits anfangsweise jenen innersten Bereich, den engsten Kreis der Begegnung der Religionen erschlossen, in dem sozusagen der harte Kern der Konfrontation wie auch der Erwartungen gegenüber dem Christentum zu Tage kommt und in dem besonders der Buddhismus eine wichtige Rolle spielt. DR. AMBEDKAR hatte sich zwar auf diese Aspekte noch kaum eingelassen. Seine Option gegen das Christentum war im Grunde ebenso pragmatisch und politisch wie seine Entscheidung für den Buddhismus. Für ihn war der Buddha ein Klassenkämpfer, seine scheinbar esoterische Mönchsethik in Wahrheit eine sozialrevolutionäre Ideologie – Umdeutungen buddhistischer Positionen, wie sie heute auch in sozialistischen Staaten wie Burma eine Rolle spielen, ohne jedoch das authentische Bild dieser Religion gänzlich zu entstellen. Auch von anderer Seite ist der Zugang, wenngleich in guter Absicht, eher behindert als erleichtert worden. ARNOLD TOYNBEE, der britische Historiker, hat bekanntlich in einer Art von Union von Christentum und Mahayana-Buddhismus (nicht Theravada!) die künftige Sinnerfüllung für beide Religionen und zugleich die einzige Gewähr für ihr Überleben angesichts der Herrschaft totalitärer Ideologien sehen wollen.²³ Ein so erfahrener Ökumeniker wie der syrisch-orthodoxe Metropolit MAR GREGORIOS (der frühere PAUL VERGHESE) hat bei Buddhisten „viel von der Lehre Christi“ zu finden gemeint, was diese freilich nur deswegen nicht publik werden lassen wollten, damit sie nicht in den Verdacht einer „Kapitulation vor einer arroganten und ausbeuterischen westlichen Kultur“ gerieten.²⁴ Wo man das wirkliche Gewicht der Probleme höher einschätzt, weiß man indessen von einer wesentlich gespannten Beziehung, insbesondere auch davon, daß „der Einspruch gegen den Widerspruch des Buddhismus zum Christentum deshalb so schwerfällt, weil die gegenseitige Verständnisbasis noch keineswegs gesichert ist.“²⁵ Vor Jahren schon hat GERHARD ROSENKRANZ daran erinnert, daß der Buddhismus jederzeit die Möglichkeit gehabt habe und noch habe, den christlichen Gottesglauben in das Reich der Niederen Wahrheit zu verweisen und auf diese Weise eine ernsthafte Auseinandersetzung zu gehen. Nur so wird

eine Äußerung wie die des japanischen Religionsphilosophen MASAHARU ANESAKI (1873–1949) verständlich: „Wir Buddhisten sind bereit, das Christentum anzunehmen; besser noch: unser Glaube an Buddha ist Glaube an Christus. Wir sehen Christus, weil wir Buddha sehen.“²⁶ Um in dieser Situation eine einigermaßen verlässliche Orientierung zu gewinnen, bedarf es der Besinnung auf sachliche Schwerpunkte des buddhistisch-christlichen Verhältnisses, in denen sich zugleich bündeln läßt, was aus den vorhergehenden Überlegungen an Fragen übrig geblieben ist. Dabei ist zu bedenken, daß bei einer so dezidiert missionarischen Religion, die auch inmitten der westlichen Christenheit mit einem zwar weit gefächerten, aber gezielt eingesetzten Angebot eine lebhaftere Werbetätigkeit entfaltet, die Frage nach Erwartungen an das Christentum vielleicht ohne schlüssige Antwort bleiben muß, da sie an der buddhistischen Strategie vorbeigeht.

Dies zeigt sich bereits bei der ersten Grundfrage, der Frage nach Gott. Im buddhistisch-christlichen Gespräch bleibt sie recht eigentlich *das* Tabu. Wie sollte gerade in dieser Hinsicht noch etwas vom Christentum zu erwarten sein, wenn doch das Thema längst ausdiskutiert ist? „Die ganze Frage ist dunkel und bleibt ungewiß“, urteilte der chinesische Abt T'AI-HSÜ, der sonst durchaus auch am Buddhismus Kritik geübt hat; „diese Art Mythos hat seit alters und durch viele Generationen hindurch Wandlungen durchgemacht, die mit der zunehmenden Verstandesbildung des Menschen und seiner Entwicklung gleichlaufen. Die Formen unserer Mythen mußten sich dem Ablauf der Wandlungen anpassen und gleichfalls ändern. Das Ergebnis ist der Polytheismus, Monotheismus und Pantheismus gewesen.“²⁸ Nicht nur Christus und sein Kreuz – dieses sogar nur aus dem „sadistischen Trieb eines defekten Gehirns“ erklärbar (D. T. SUZUKI)²⁹ – verfallen der gebotenen Entmythologisierung, sondern auch die jüdisch-christliche Vorstellung eines Schöpfergottes, wie sie freilich aus den biblischen Zeugnissen Alten und Neuen Testaments schlechterdings nicht zu eliminieren ist. Religionsphilosophen wie der durch KARL BARTH beeinflusste MASAO ABE mühen sich darum, den Glauben an den Schöpfergott als unentbehrliches Korrelat des christlichen Glaubens an die in der Inkarnation des Logos bewirkte Erlösung, also in seinem christologischen Bezug, zu interpretieren und Gottes Schöpferhandeln womöglich als „Selbstnegierung aus freiem Willen“ verständlich zu machen, nach Analogie der sich-selbst-entäußernden Liebe, entsprechend dem buddhistischen Gedanken der Leere (Shunyata).³⁰ Aber kommt man dabei, bestenfalls, über „eine gewisse Ähnlichkeit in der Motivierung“ hinaus?³¹

Daß auch der Versuch einer Analogisierung des buddhistischen Dhamma mit dem christlichen Gottesgedanken unter dem Oberbegriff der „ultimate reality“ von anderen buddhistischen Denkern als völlig irreführend verworfen wird, zeigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Auseinandersetzung zwischen BUDDHADASA INDAPANNO (Thailand) und AMASIRI WEERARAME (Sri Lanka) in den Jahren 1967/68.³² Ob Buddhisten damit, daß sie sich mit der Kenosislehre befassen, schon „unbewußt vom Geheimnis des Personalen angezogen“ sind,³³ sollte besser dem buddhistischen Selbstverständnis als der

unerbetenen, wenn auch wohlwollenden christlichen Interpretation überlassen bleiben. WEERARAMES Verdikt gegen BUDDHADASA ist kaum zu überhören: „Wer das Christentum wegzuinterpretieren (!) versucht, damit es nur ja in die Denkformen des Buddhismus passe, tut beiden Gewalt an, dem Buddhismus und dem Christentum.“³⁴

Entsprechendes wäre zum Menschenbild zu sagen. Auch dabei erscheint alles, was das Christentum glaubt und bezeugt, als überholt, wirklichkeitsfremd, günstigstenfalls der Niederen Wahrheit zuzuordnen. Buddhistische Denker heben nicht ohne Grund hervor, daß keine andere Religion als die ihre, vom Theravada bis hin zum Mahayana und den modernen ostasiatischen Bewegungen, dem Menschen einen so einzigartig zentralen Platz angewiesen habe – Anthropologie im eminenten Sinn sowohl in der Diagnose als auch in der Therapie der *condition humaine*, von der Kamma-, Anicca- und Dukkha-Lehre über die Theorie der „Entstehung in Abhängigkeit“ bis hin zum Heil im Nibbana. Die Schlußkette läßt keine Lücke. Wenn das Mahayana dem Menschen eine Einigung mit der Buddha-Wahrheit, die Unterstützung seines Müehens um die große Befreiung durch einen väterlichen Buddha oder Bodhisattva konzediert, dann doch auch nur, weil alle diese Hilfen selbst der Niederen Wahrheit zugehören, ebenso wie der, der sie in Anspruch nimmt. Und wenn es um die Früchte der Bemühung geht, kann auch der Außenstehende – im vorliegenden Fall ein moderner Hindu-Heiliger, gleichsam als Unparteiischer – sich immer noch eher bei Buddhisten zu Haus fühlen, die wenigstens dem Pfad des Meisters folgen, als bei den Christen, die in dieser Hinsicht notorisch zu wünschen übrig lassen (SWAMI RANGANATHANADA).³⁵

Es ist übrigens eben dieser Swami von der Ramakrishna-Mission gewesen, der, erstaunlich genug, in diesem Zusammenhang dem Christentum allzu freizügige Zuwendung zur Welt vorgeworfen hat. Christlicher Glaube sei doch offenkundig, nach alter semitischer Weise, überwiegend der Zeitstimmung und dem historischen Prozeß verpflichtet, woran ein leicht überweltliches „Geschmäckle“ (*flavour*) nichts zu ändern vermöge.³⁶ Dies würde darauf hinauslaufen, daß das Christentum hinsichtlich der Frage nach der Rolle des Menschen in der Welt vor dem Richterstuhl des Buddhismus schon gar nicht bestehen könnte; denn Schein ist die Welt der Erscheinungen, rasender Wechsel von Vergehen und Entstehen, bis einmal alle leidvollen Faktoren ins Weiselose entschwunden wären. So kann der Buddhismus für den eigenen Bereich nicht nur auf radikalere Daseinsanalyse, sondern auch auf die viel tiefer fundierte, in der Meditation ständig geläuterte umfassende Praxis von *metta* und *karuna*, der Ethik des grenzenlosen Wohlwollens, des Mitleidens mit *allen* Wesen, verweisen. Offenbar bleibt dann, statt allfälliger Erwartungen des Buddhismus gegenüber dem Christentum, nur noch die These von GERHARD SZCZESNY übrig, daß wieder einmal der sogenannte christliche Westen dem Buddhismus hoffnungslos hinterherhinke und nicht etwa diesen zu inspirieren vermöchte, sondern vielmehr selbst nur noch an einem „Buddha für das Abendland“ genesen könne.³⁷

Die These empfängt eine indirekte Bestätigung durch die Tatsache, daß auch die Entstehung des buddhistischen Modernismus mit seiner Neuinterpretation der alten Tradition, insbesondere im heutigen Sri Lanka, nachweislich mit antichristlichen Bestrebungen unter jugendlichen Buddhisten in Zusammenhang stand, wie denn auch der spätere buddhistische Sozialismus im Lande bevorzugt gegen verwestlichte christliche Eliten Front machte. Jedenfalls ist es dieser auch als „protestantisch“ etikettierte Neobuddhismus in Sri Lanka gewesen, aus dem dann die – zwar in Indien entstandene, in Sri Lanka aber eine eigene Gestalt und Dynamik gewinnende – Sarvodaya-Bewegung herausgewachsen ist.³⁸ Wer einmal die Arbeit der jungen, engagierten Mitglieder der Bewegung an Ort und Stelle kennen gelernt hat, kann sich dem Eindruck dieser neuen Verbindung von Nationalbewußtsein, buddhistischem Modernismus und bewußter Abgrenzung gegen westliche Entwicklungsideologie kaum entziehen. Die aus der Geschichte überkommene Zurückhaltung gegenüber dem Christentum ist spürbar, aber nicht ausschlaggebend. Wenn einmal die Wirren des Bürgerkriegs überwunden sind, könnte die Bewegung auch zu einer für beide Teile fruchtbaren Neubegegnung mit dem Christentum finden. Es wird viel darauf ankommen, daß es nicht die Routiniers westlich-kirchlicher Entwicklungsorganisationen sind, die als erste mit dem Übergewicht ihrer Hilfsangebote zur Stelle sind, sondern daß die christlichen Gemeinden am Ort in eine praktische Zusammenarbeit für einen Frieden in Gerechtigkeit und, in der Folge, in einen Dialog an der Basis eintreten, der vielleicht eine buddhistisch-christliche Begegnung neuer Art einzuleiten vermöchte – in gleichem Maße neu für Buddhisten, nachbuddhistische Agnostiker und Christen.³⁹

In D. KANTOWSKYS Sarvodaya-Buch kommen, wenn wir recht sehen, die Christen nur polemisch oder gar nicht vor (ausgenommen kurze Hinweise auf amerikanische Quäker-Gruppen). Es wäre zu hoffen, daß eine Fortsetzung seines Werks eines Tages auch Auswirkungen von Sarvodaya auf einen interreligiösen Dialog registrieren könnte, wie er zwischen Christen und Buddhisten bisher noch kaum zustande gekommen ist, einen Dialog, der die Frage nach Erwartungen der Religionen an das Christentum durch neue Impulse für Begegnungen an der Basis ergänzt, die dann auch in weitere Bereiche der interreligiösen Beziehungen hineinwirken könnten und vor anderen die Christen in die Pflicht nehmen, im Sinne der von W. C. SMITH formulierten Frage: „Werden wir nicht vielleicht der Wahrheit – die Gott ist – näher kommen, wenn wir sie nicht für uns in Anspruch nehmen, sondern in aller Demut erkennen, daß sie es ist, die uns in Anspruch nimmt?“⁴⁰

1 *Was haben wir von Tambaram zu lernen?* in: MARTIN SCHLUNK (Hg.), *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde*, Stuttgart/Basel 1939, 202.

2 *Inter-Religion*, Aligarh 1977, S. 135.

3 „Einheit der Religionsgeschichte“ und „universales Selbstbewußtsein“ – *Zur gegenwärtigen Suche nach Leitbegriffen im Dialog zwischen Theologie und Religionswissenschaft*, in: *EvTh* 48 (1988) 18 (Hervorhebung von H.-W. G.).

4 Vgl. HANS-JÜRGEN PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, 77.

5 *De pace fidei* (1453). *Opera omnia*, vol. VII, Hamburg 1959, 7.

- ⁶ JOSEPH HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1969, 167 (mit Erörterung der Überlieferungsprobleme).
- ⁷ *Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes*, in: *EvTh* 33 (1973) 412.
- ⁸ ULRICH SCHOEN, *Art. Dialog*, in: K. MÜLLER / TH. SUNDERMEIER (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 67.
- ⁹ *Tambaram Series*, vol. I, London 1939, 208f.
- ¹⁰ *Vergleichende Religionswissenschaft*, Berlin/Leipzig 1928, 62.
- ¹¹ *Questions of Religious Truth*, London 1967, 67f.
- ¹² Vgl. SCHOEN, a.a.O. (Anm. 8), 66; KLAUS NÜRNBERGER, *Ethik des Nord-Süd-Konflikts* (MWF 20), Gütersloh 1987, 294.
- ¹³ MONIKA TWORUSCHKA, *Islam*, Göttingen 1982, 107f.
- ¹⁴ Vgl. KENNETH CRAGG, *The Dome and the Rock. Jerusalem Studies in Islam*, London 1964, 217ff. – Zum anders gelagerten Beispielfall Nigeria vgl. KURT DOCKHORN, *Kirche, Religion und Gesellschaft in Nigeria*, in: *ZMiss* 13, 1987, 224ff.
- ¹⁵ Zit. b. T. S. WILKINSON / M. M. THOMAS (Hg.), *Ambedkar and the Neo-Buddhist Movement*, Madras 1972, p. 60.
- ¹⁶ *Harijan*, 11. Febr. 1933.
- ¹⁷ WALTER FERNANDES, *Implications of the Involvement of a Minority Group in People's Struggles: The Case of India*, in: *Mission Studies* II-2 (1985) 26–31.
- ¹⁸ So der Untertitel des Buches *Der politische Hinduismus*, Wiesbaden 1981.
- ¹⁹ Zit. b. RICHARD FOX YOUNG, *Resistant Hinduism*, Wien 1981, 177f.
- ²⁰ *Vishnu-Narayana*, Jena 1917, 155.
- ²¹ YOUNG, a.a.O., 176.
- ²² YOUNG, a.a.O., 169ff; STEPHEN C. NEILL, *A History of Christianity in India, II: 1707–1858*, Cambridge 1985, 374, 469.
- ²³ *An Historian's Approach to Religion*, London 1956, 274ff.
- ²⁴ Zit. b. H.-J. LOTH / M. MILDENBERGER / U. TWORUSCHKA (Hg.), *Christentum im Spiegel der Weltreligionen*, Stuttgart 1978, 19.
- ²⁵ Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn u. a. 1985, 38.
- ²⁶ *Der Weg des Buddha*, Stuttgart 1960, 330.
- ²⁷ Zit. b. JOSEPH J. SPAE, *Die buddhistisch-christliche Begegnung: eine ermutigende Tatsache*, in: *Lebendiges Zeugnis* 32 (1977) 38.
- ²⁸ Zit. b. ROSENKRANZ, a.a.O., 326.
- ²⁹ *Mysticism Christian and Buddhist*, London 1957, 136.
- ³⁰ Vgl. die ausführliche Erörterung bei HEINRICH DUMOULIN, *Begegnung mit dem Buddhismus*, Freiburg 1978, 140ff.
- ³¹ DUMOULIN, a.a.O., 146.
- ³² Ausführlich dokumentiert und kommentiert in *Christentum im Spiegel der Weltreligionen* (s. Anm. 24), 50ff.
- ³³ DUMOULIN, a.a.O., 146.
- ³⁴ *Christentum im Spiegel*, 55.
- ³⁵ SWAMI RANGANATHANANDA, *The Christ We Adore*, Calcutta 1960, 32.
- ³⁶ Ebd., 6.
- ³⁷ So der Titel des Buches von K. SZCZESNY, Reinbek 1976, dem offenbar auch UDO TWORUSCHKA in seinem Kommentar zu einem Abschnitt aus dem Werk *The Revolt in the Temple* von V. C. VIJAYAVARDHANA (Colombo 1953) beipflichtet (*Christentum im Spiegel*, 280ff).
- ³⁸ Die beste umfassende Darstellung und ideengeschichtliche Analyse der Bewegung stammt von dem deutschen Soziologen DETLEF KANTOWSKY (*Sarvodaya – The Other Development*, New Delhi 1980).
- ³⁹ Vgl. GOTTFRIED ROTHERMUNDT, *Buddhismus für die moderne Welt. Die Religionsphilosophie K. N. Jayatillekes*, Stuttgart 1979, 136.
- ⁴⁰ *Conflicting Truth Claims: A Rejoinder*, in: JOHN HICK (Hg.), *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth Claims*, Philadelphia 1974, 162.

von Thomas Mooren

Inspiriert ist die Schrift. Ja!
aber der Boden war trocken,
Drauf sich der Geist ausgoß . . .
(L. Feuerbach, Inspiration, Xenien)

1. „Zurück zur Schrift!“

Man geht wohl nicht fehl in der Vermutung, daß einer der am häufigsten gebrauchten Begriffe in der derzeitigen Diskussion zum Thema Religion, gleich ob es sich um Hinduismus, Christentum, Islam oder sonst eine der aktuellen Religionen handelt, der des Fundamentalismus ist. In die Schlagzeilen gerückt ist der „Fundamentalismus“ zwar hauptsächlich durch den Islam, doch dürfte er mit zu den für unser ausgehendes Jahrhundert charakteristischen Merkmalen überhaupt gehören, nicht nur im Feld der Religion, sondern in Kultur und Gesellschaft ganz allgemein. Dabei ist keineswegs immer klar, was im einzelnen jeweils mit „Fundamentalismus“ gemeint ist. Vielmehr zeigt sich, daß man mit diesem Begriff etwa genauso umgeht, wie es Schelling einst in seiner Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809, mit Blick auf den Pantheismus) unter der Bezeichnung „allgemeine Namen“ gebrandmarkt hat:

„Hat man einmal zu einem System den rechten Namen gefunden, so ergibt sich das übrige von selbst, und man ist der Mühe, sein Eigentümliches genauer zu untersuchen, enthoben. Auch der Unwissende kann, sobald die allgemeinen Namen ihm nur gegeben sind, mit deren Hilfe über das Gedachteste aburteilen.“¹

Ein Denker, der die „Untersuchung des Eigentümlichen“ im Fundamentalismusbegriff durchaus nicht scheut, ist der 1928 in Algerien geborene und in Paris lehrende Muslim MOHAMMED ARKOUN. Er äußert sich folgendermaßen zu diesem Problem:

„Was heißt das denn wirklich: ‚Fundamentalismus‘? Der Fundamentalismus ist die Haltung eines Gläubigen, für den ein Absolutum existiert. Im Christentum wie im Islam. Ein Absolutum, das von Gott selber in der Heiligen Schrift offenbart wurde.“²

ARKOUN will also den Begriff „schlicht“ wörtlich fassen: er betrifft Menschen, die ein Fundament haben, die sich inmitten der Relativität der Welt an ein Absolutes, d. h. Gott, halten. Und dieser Gott ist zugänglich in der Schrift. Sehen wir im Moment einmal von der Frage ab, wie (oder wie weit) das „Absolute“ in die Schrift kommt – die wichtige Frage nach dem

* Ein Teil dieses Beitrags wurde als Vortrag unter dem Titel: „Radical Monotheism and Society; the contemporary challenge of Islam“ im März 1988 am Washington Theological Union gehalten, gefolgt von einer öffentlichen Diskussion mit dem Imâm von Washington DC.

theologischen Inspirationsmodell – so scheint sich für ARKOUN eine „fundamentalistische“ Bewegung mit dem Ruf: „Zurück zur Schrift!“ oder dem Ursprung, eben dem Fundament, zu decken. Und für ARKOUN heißt das: ein Zurück zum religiösen Wahrheitsgehalt einer Religion.³ Entschieden wehrt er sich dagegen, in dieser Rückbesinnung eine Quelle oder auch nur Legitimierung von Gewalt zu sehen:

„Wenn man im Westen vom islamischen Fundamentalismus spricht, versucht man zuweilen, die Anwendung von Gewalt aus dem Islam heraus erklären zu wollen. Mit scheint das eine typisch westliche Phantasie zu sein. Man will sich offenbar des Islam als eine Art Sündenbock bedienen, um über die Gewalt in den eigenen europäischen Gesellschaften hinwegzugehen, um sagen zu können: in Europa, ja, da hat man sich von seinen mittelalterlichen Instinkten befreit, während anderswo die Gesellschaften unterentwickelt geblieben sind. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß das Bild des Islam in christlich-gläubigen Kreisen oft durch den apologetischen Wunsch geprägt ist, die Überlegenheit des Christentums zu demonstrieren.“⁴

An dieser Bemerkung ARKOUNS ist sicherlich vieles richtig. Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen. „Fundamentalismus“, gesehen als eine „Zurück-zur-Schrift-Bewegung“, ist nicht nur nicht notwendigerweise gewalt-sam oder reaktionär, sondern eventuell sogar eine „progressive“ Waffe innerhalb des geschichtlichen Entwicklungsprozesses. Im Sinne einer schrift-zentrierten Existenz wären nämlich z. B. sowohl die meisten protestantischen Neuenglandsiedler der ersten Stunde als auch, auf der andern Seite, ein Hl. Franziskus und seine Bewegung „Fundamentalisten“. Und von beiden kann man nicht behaupten, sie seien automatisch gewaltorientiert oder gar geschichtlich reaktionär.

Ob „Fundamentalismus“ reaktionär-repressiv ist oder nicht, scheint dann nicht so sehr am Rückgriff auf die Schrift oder gar an der Schrift selbst zu liegen, sondern eher an konkreten geschichtlichen Umständen, unter denen die Rückbesinnung vorgenommen wird. Auf der einen Seite, um bei unseren Beispielen zu bleiben, die nicht wiederholbaren Umstände der Kolonisierung der Neuen Welt mit den daraus erwachsenden bekannten Folgen, auf der andern Seite eine ganz bestimmte Phase des Hochmittelalters in Westeuropa: nämlich eine aufsteigende Klasse von Bürgern und Kaufleuten, die zwar nun eine bisher noch nicht so dagewesene Machtposition besaßen, aber noch keine „Ideologie“. Die Bettelorden mit ihrer „Neuentdeckung“ des Evangeliums lieferten sie. Für die heutige Zeit zeigt J. O. VOLL ähnliches für die Nil-Region auf. VOLL sucht nachzuweisen, daß „Fundamentalismus“ dort auch heißt, daß bisher nur oberflächlich islamisierte und ökonomisch rückständig gebliebene Gesellschaftsgruppen dank Modernisierung und tiefgreifender sozialer Umwälzungen nun in der Lage sind, sich auch religiös dem „mainstream“- oder Standard-Islam anzuschließen.⁵

Repressiv-reaktionärer Schriftgebrauch hingegen ließ sich, folgt man diesem Gedankengang, immer denn feststellen, wenn Gruppen Macht und Einfluß, die sie vorher (eventuell sogar in Monopolstellung) besaßen, verloren haben oder dabei sind zu verlieren, wenn sie geschichtlich „überholt“ werden. Der Schriftgebrauch, aggressiv und defensiv zugleich, lebt dann von

der Vielzahl der die „Bastion Islam“ bedrohenden Gegner, sei es in Form von Säkularismus, wissenschaftlichem Weltbild, Atheismus, Materialismus etc. Dabei sollen entweder islamische Prinzen auf schwankendem Thron, die Ausschau nach religiöser Legitimation halten, gestützt werden (Marokko, Saudi-Arabien z. B.),⁶ oder es geht um die (offiziell als revolutionär deklarierte und in einem Anfangsstadium vielleicht auch tatsächlich „progressive“) Macht von Partei, Militär oder Klerus.⁷ – Doch diese repressiv-defensive Art des Schriftgebrauchs ist keineswegs auf den Islam beschränkt; wir finden sie bei den Bibelfundamentalisten von heute, ja sogar, auf weite Strecken, als Strategie christlicher „Großkirchen“.

Alles in allem, und wieder mit Blick auf den Islam, wird man M. ARKOUN nur zustimmen, wenn er bemerkt:

„Was wir gegenwärtig in den islamischen Ländern erleben, und hier liegt das eigentliche Problem, ist, daß politische Gruppen die Macht übernehmen – in der Regel mit Gewalt – und sich dann der Religion als eines Instruments zur Legitimierung ihrer Herrschaft bedienen. Aber das hat nichts mit Religion zu tun, das heißt ihrem Wahrheitsgehalt. Hier geht es um soziale Kräfte, die die Religion gebrauchen und mißbrauchen, die eine Herrschaftsideologie etablieren.“⁸

Allerdings sind dieser eher soziologisch orientierten Betrachtungsweise auch Grenzen gesetzt. Gerade wenn wir im Sinne ARKOUN „Fundamentalismus“ als ein Zurück zur Schrift – „im Christentum wie im Islam“⁹ –, als ein radikales Ernstnehmen des eine Religion verpflichtenden Textes interpretieren, bzw. ARKOUNS Hinweis auf den Wahrheitsgehalt einer Religion berücksichtigen, kommen wir nicht umhin, auch die *theologische* Frage zu stellen: zurück zu *welcher* Schrift? – oder, was die Kehrseite derselben Sache ist: wir müssen uns dem oben vorübergehend ausgeklammerten Problem widmen, wie oder wie weit das „Absolute“ in den Text kommt, bzw. wie es mittels des Textes erfahren, „gehandhabt“ wird. Mit andern Worten: die historisch-soziologischen Erwägungen müssen durch die Frage nach der Art und Weise der Textaneignung, der *Hermeneutik*, ergänzt werden, sonst bleibt das bisher skizzierte Bild vom Rückgriff auf die Schrift unvollständig. So sehr es nämlich richtig ist, den Mißbrauch von Schrift im Zusammenhang mit Legitimierung von Gewalt zu geißeln, so wichtig ist auch die Frage: Wie weit kommt eine Schrift dem Inhalt nach (mit ihren konkret entwickelten Modellen zur Lebensbewältigung oder ihre Stellung im Ganzen einer Religion), einem solchen Mißbrauch entgegen bzw. inwieweit liefert die Methode ihrer Aneignung die Schrift einem solchen Mißbrauch schutzlos aus?

Auch ohne vom „apologetischen Wunsch“ getrieben zu sein, „die Überlegenheit des Christentums zu demonstrieren“¹⁰ (denken wir daran, wie spät, nämlich erst 1943, *Divino afflante Spiritu* erschien!), ist es doch legitim, auf das Problem der Verbalinspiration – das immer noch äußerst populäre Modell der Inspirationstheologie im Islam – auch angesichts von Versen, die den Gebrauch von Gewalt legitimieren (z. B. Sure 8, 12;47, 4–6), hinzuweisen, bzw. ganz generell hinzuweisen auf den Charakter des Islam als einer Gesetzesreligion.¹¹

Sicherlich, es wäre naiv, in der Umsetzung von Versen des Korans in Recht und Praxis, einen konfliktfreien, problemlosen Vorgang zu sehen. Ein ganzes Arsenal von Prozeduren steht der Vernunft zu Gebote, um das Wort Gottes zu kommentieren (tafsîr) und in die jeweilige Zeit und Situation hinein umzusetzen. Genannt seien nur, mit Blick auf das islamische Recht (fiqh), ohne alle diese Elemente hier im einzelnen erläutern zu können: die grundsätzliche Flankierung des Korans durch die Tradition (sunna), gesammelt in oft diametral entgegengesetzten Prophetengeschichten (ḥadīth), die Kontrolle ihrer „Überlieferungsketten“ (isnād), die Untersuchung der Umstände des „Herabsteigens“ (tanzīl) der Verse; ferner, je nach Rechtsschule, persönlich engagiertes Ein- und Abschätzen der Rechtslage (idjtihād), Gebrauch der eigenen juristischen Meinung (ra’y), des Analogieschlusses (qiyās), die Berücksichtigung der „juristischen Präferenz“ (istiḥsân, eine Art juristisches bonum commune), der allgemeine Konsenz (idjma‘), sowie – sowohl für Kommentar wie Recht – die Hinzuziehung von „Hilfswissenschaften“ wie Grammatik, Philologie, Geschichte, Geographie etc.¹²

Aus rechtspraktischen Gründen schreckten, in der Geschichte des islamischen Rechts, die Experten nicht einmal vor der Theorie eines „fiktiven“, aber vollständigen „Urkorans“ (kitâb Allâh), verschieden von der historisch vorhandenen, niedergeschriebenen Surensammlung (maṣâḥif), zurück.¹³ Auch Traditionalisten, die behaupteten (oder behaupten), ihre Thesen seien „reine“ Tradition, konnten (können) dies nur mit Vernunftmitteln, die nicht aus der „Tradition“ kommen, plausibel machen: auch der Traditionalist ist zur Argumentation gezwungen oder ein traditionalistischer Richter zum Gebrauch des „ra’y“, der „eigenen juristischen Meinung“.¹⁴

Verwunderlich ist dies nicht, eben weil jedes „Zurück-zur-Schrift“ notwendigerweise in einem Spannungsverhältnis zum Jetzt der Geschichte, der konkreten geschichtlichen Situation steht, die dem inhaltlich festgelegten Gesetz (sharī‘a, „the preordained system of God’s command“¹⁵) ipso facto immer voraus ist, weshalb jene Spannung eben nur durch eine dem Islam eigentümliche Interpretationskunst ausgetragen werden kann. Das mag dann manchmal so aussehen, als sei man nach der Devise vorgegangen: wähle (z. B. aus den Werten, die die Gegenwart anbietet) das Beste, denn das Beste ist immer koranisch (muß es mit theologischer Notwendigkeit sein); oder: wie kann man glauben machen, daß der Koran enthält, was im Grunde nicht von ihm kommt, bzw. nicht auf seine Autorität hin geglaubt wird.¹⁶ Anders: Geschichte scheint die einmal fixierte göttliche Norm in vielen Fällen eher zu bedrohen als eine Chance für das in dieser Norm liegende Potential darzustellen, und so kommt es dann zu künstlichen, rein formalen Harmonisierungsversuchen zwischen Gesetz und Wirklichkeit, damit sie sich wenigstens dem Wortlaut nach decken.¹⁷

Wenn wir nun nach diesen kurzen Überlegungen die oben gestellte Frage wieder aufnehmen „zurück zu welcher Schrift und mit welcher Interpretationsmethode“, so ist es wohl berechtigt darauf hinzuweisen, daß der Islam als Gesetzesreligion, d. h. im Spannungsfeld zwischen Geschichte und einem inhaltlich fixierten Wort (Gebot) Gottes – selbst wenn er sich von der

Verbalinspiration lossagt – der theologischen Stoßrichtung nach verschieden ist (wenn auch nicht unbedingt von der gelebten Praxis des Christentums) von des Christen grundsätzlicher Verpflichtung zum „Prinzip Liebe“ (Joh 13,34). Denn „Liebe“ als eher „formales“ oder „offenes Prinzip“ verweist den Menschen anstatt an den Text (Hl. Buch) immer wieder an seine Erfindungsgabe, seine Freiheit und Verantwortung im Hl. Geist (cf. Jo 8,6,11)¹⁸ oder klassisch formuliert, an ein „secundum rationem vivere“ (Thomas von Aquin), wobei „ratio“ natürlich nicht herrschaftlich-instrumental, sondern als vom Geist des Erbarmens „aufgeklärte“ ratio zu lesen ist. Noch einmal anders: christliche Hermeneutik ist von der Offenheit des in Jo 13,34 ausgesprochenen Gebotes her grundsätzlich der Geschichte ausgeliefert¹⁹ oder, um es mit F. BÖCKLE zu sagen, ihr ist die „Diskontinuität ehtischer Normen“ in die Wiege gelegt, bei einem gleichzeitigen „Kontinuum eines unumkehrbaren Erkenntnisprozesses“.²⁰ Damit ist gemeint, daß wir heute im Lichte einer durch Jo 13,34 erleuchteten Vernunft z. B. wissen, daß 1 Kor 7,20ff und Eph 6,5–7 (Erlaubnis der Sklaverei) nicht mehr, auch nicht mit den kühnsten Interpretationskniffen, für Christen in Geltung sind. Und gelehrt hat uns das die Geschichte.²¹

Das ist christlicherseits auch kein Offenbarungsverlust, weil der „hermeneutische Magnet“ nicht der Text als solcher, sondern das Christusgeheimnis ist, die persönliche Begegnung mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen, der zwar auch im Text vorkommt, aber nicht ohne Erfahrung in Liturgie, Sakrament, gelebtem Beispiel (Begegnung mit dem Armen etc.), ja selbst Einschluß der „kosmischen Dimension“ (Kol 1,13ff). Nur in diesem Sinne eingebettet in die von Jo 13,34 bezeichnete transzendente Perspektive, gibt es für den Christen ein „Absolutum, das von Gott in der Heiligen Schrift offenbart wurde“.²²

Wenn dieser Argumentationsgang stimmt, dann müßte ein wirklich christliches „Zurück-zur-Schrift“ eben doch anders ausfallen als in einer Religion, in der das Gesetz Hauptsache, das „Prinzip Liebe“ zwar nicht abwesend, aber keineswegs zentral ist.²³ Die Folge ist, daß christliche Hermeneutik gewissermaßen „von Hause aus“ im „Geist“ (und das heißt auch im Geist der Geschichte), den Richter des „Buchstabens“ (und der in ungeschichtlicher Weise begriffenen Normen) sehen kann.²⁴

Wir können das Problem zusammenfassend auch so formulieren: das „Zurück-zur-Schrift“ meint die Anstrengung, in das von der Schrift Mitgeteilte bzw. in die vom Text erschlossene Wahrheitsdimension – sei es für den Islam die des Einen Gottes, für die Christen das Christusgeheimnis – in ein Verhältnis der Gleichzeitigkeit zu treten, sich gewissermaßen mit dem Text zu „synchronisieren“. Die Frage ist dabei jedoch, wie die diachronische Distanz zum Text, der geschichtliche Abstand behandelt wird. Grundsätzlich bieten sich zwei Strategien an. Entweder wird die Diachronie bewußt in den Interpretationsvollzug integriert, was auf eine Hermeneutik im Geiste, dem Geiste der Schrift nach hinausläuft, oder die geschichtliche Distanz wird bewußt ignoriert, womit der Eindruck vermittelt wird (denn es handelt sich tatsächlich um eine Illusion), der Text werde „ungebrochen“, „unvermittelt“, d. h. wörtlich genommen bzw. rezipiert (Hermeneutik des Buchstabens).

Das Ringen M. ARKOUNS um eine „Kritik der islamischen Vernunft“²⁵ belegt aufs Eindringlichste, daß es im gegenwärtigen Islam durchaus Tendenzen gibt, die erste der oben angedeuteten Lösungen der hermeneutischen Spannung zu wählen, d. h. die Diachronie zu integrieren,²⁶ und dies bei M. ARKOUN in einer äußerst radikalen Weise.²⁷ Dabei steht dieser nicht allein. Wie wir weiter unten zeigen werden, gibt es z. B. auch im gegenwärtigen Islam Indonesiens vergleichbare Tendenzen.

Beispiele für die zweite Lösung, die Ignorierung der geschichtlichen Distanz, bzw. die Verweigerung, sie in den Interpretationsprozeß zu integrieren, finden sich besonders im Umfeld der sog. „Fundamentalismen“ von heute – wenn wir den Terminus nun nicht mehr im Sinne ARKOUNS, sondern in der Bedeutung von „Integrismus“ und „Reaktion“ gebrauchen. Als Vertreter dieser Lösung sollen, im Kontrast zur indonesischen Fallstudie, einige Daten aus der Geschichte der ägyptischen Muslimbrüder herangezogen werden.

2. Überspringen der Geschichte: Sayyid Qutb und die Folgen²⁸

Die ägyptischen Muslimbrüder (al-ikhwân al-muslimîn), gegründet 1928 von ḤASAN AL-BANNÂ, kämpften zunächst mit den üblichen Untergrundmethoden gegen die britische Kolonialherrschaft und die Monarchie in Ägypten.²⁹ 1949 wurde ḤASAN von der politischen Polizei ermordet, sein Nachfolger wurde ḤASAN AL-HUDAYBÎ (1951). 1952 übernehmen die „Freien Offiziere“ (NASSER, SADAT etc.) die Macht. Die Muslimbrüder unterstützen NASSER zunächst, doch bald schon wenden sie sich gegen ihn, da er ihnen nicht islamisch genug ist. Am 26. Okt. 1954 versucht ein Muslimbruder, NASSER zu töten. Die unverzügliche Reaktion des Regimes: 6 Führer der Muslimbrüder werden gehängt, Hunderte ins Konzentrationslager gesteckt. Unter diesen befindet sich auch SAYYID QUTB (1906 in Mittelägypten geboren, 1964 befreit, zwei Jahre später, am 29. Aug. 1966, gehängt). Im KZ schreibt QUTB die „Zeichen am Weg“ (ma'âlim fi'l ṭarîq).³⁰ In ihnen wird Ägypten aus der Perspektive eines Konzentrationslagerhäftlings geschildert. Sie sind eine unerläßliche Quelle, um die Mentalität der Muslimbrüder zu verstehen.

QUTB war 1948 von der Regierung in die USA geschickt worden, um das dortige Erziehungssystem zu studieren. Man war überzeugt, QUTB käme als begeisterter Verfechter des „American way of life“ zurück. Doch das Gegenteil trat ein. Noch auf dem Schiff, abgeschnitten von seiner gewohnten Umwelt, entdeckte QUTB seine muslimischen Wurzeln, wurde sich der Kultur seines Volkes bewußt. Diese Neuentdeckung gab ihm Halt in der Fremde. Er verrichtete die täglichen Gebete und predigte sogar den mitreisenden Muslimen. Eine halbnackte Betrunkene lauerte ihm in seiner Kabine auf. QUTB schickte sie weg. Diese Episode ist jedoch bezeichnend für die Art, wie er später Amerika erfahren sollte: als ein moralisch korruptes Land, in dem nur der Dollar angebetet wird. Nach seiner Rückkehr (1951) entwickelt QUTB sich zu einem dermaßen radikalen Kritiker Amerikas, daß er aus dem Erziehungsministerium entlassen wird. So wird er, 45 Jahre alt, zum Muslimbruder.³¹

Die größte „ideologische Leistung“ der „Zeichen am Weg“ besteht – aus der Sicht der Gegner des Nasser-Regimes – in der Denunzierung dieses Regimes als Heidentum, der Qualität nach dem vorislamischen Arabien in der Zeit der „Unwissenheit“ (*djahilyya*, der arabische Terminus für das vorislamische arabische Heidentum) gleichzusetzen.³² Damit brach QUTB ein Tabu, denn es galt als ausgemacht, daß die *djahilyya vorbei* war, d. h. daß dieser Terminus sich *nur* auf eine ganz bestimmte Epoche beziehen durfte. Auf Bitten der vom Nasser-Regime unterstützten Al-Azhar-Universität wurde dies noch einmal ausdrücklich von Scheich Muḥammad ‘Abd al-Laṭīf al-Sibkī, dem Vorsitzenden der Kommission für Rechtsgutachten (*fatwā*) bekräftigt, der außerdem noch feststellt, daß die meisten der zeitgenössischen Führer der islamischen Länder gut seien: die „Zeichen am Weg“ seien daher subversiv, ein purer Mißbrauch von Koranversen.³³ QUTBs Gedanken werden, im Gegensatz zu anderen „fundamentalistischen“ Ideen, kompromißlos verworfen.³⁴ QUTBs Synchronisierung der Nasser-Zeit mit der Zeit Muḥammads, bzw. *vor* Muḥammad, war inakzeptabel. QUTB jedoch hatte auf diese Weise historische Kategorien in einen auch existenziell brauchbaren hermeneutischen Schlüssel zur Entzifferung der Jetztzeit verwandelt. Existenziell brauchbar: weil aus dem Sich-Gleichsetzen mit der Epoche des Propheten bestimmte praktische (und theoretische) Handlungsanweisungen folgten.

Natürlich entstanden Spaltungen unter den Anhängern QUTBs über die Frage, welche praktischen und theoretischen Konsequenzen im einzelnen aus der vorgenommenen Synchronisierung zu ziehen seien. Wenn NASSER Pharao war (als *der* Repräsentant des Heidentums), genügte es dann, nur ihn zu zerschmettern oder mußte auch die ganze zeitgenössische Gesellschaft mit ihm zerstört oder zumindest exkommuniziert (*takfir*) werden? Diese und viele andere Fragen von strategischer Wichtigkeit, mit denen wir uns im einzelnen hier nicht beschäftigen können, standen im Gefolge QUTBs zur Debatte.³⁵ Erwähnt sei allerdings noch die vielleicht wichtigste Folge der von QUTB vorgenommenen Enthistorisierung des Begriffes „*djahilyya*“: wenn das Nasser-Regime Heidentum, sprich heidnisches Mekka vor der Rückeroberung durch den Propheten war, bot sich dann nicht als praktische Konsequenz eine Nachahmung des Exodus des Propheten nach Medīna an, mit anderen Worten: ein realer Bruch mit der Gesellschaft? Und wie real hatte er zu sein? Rein mental oder auch physisch?³⁶

Einer der „Schüler“ QUTBs, SHUKRĪ MUṢṬAFA,³⁷ entschied sich für einen Bruch an Seele *und* Leib, für einen wirklichen Auszug aus der Gesellschaft: den „Großen Bruch“ (*mufaṣāla* oder ‘*uzla kāmila*).³⁸ 1942 in Mittelägypten geboren (von 1965–1971 im Konzentrationslager), ist SHUKRĪ in den siebziger Jahren mit der Leitung der „Gesellschaft der Muslime“ (*djamā ‘at al-muslimīn*), einer fundamentalistischen Untergruppe, beschäftigt.³⁹ SHUKRĪS Gruppe vollzieht den Exodus des Propheten von Mekka nach Medina (*hidjra*) nach durch einen (zumindest zeitweiligen) Rückzug in entlegene Grotten oder Felsenhöhlen oder durch ein „Abwandern“ in die Armenghetos Kairos oder anderer Städte.⁴⁰ In der auf diese Weise aufgebauten Gegen-Gesellschaft mit ihrer Gegen-Kultur (in einer Zeit, in der im Westen

noch der „underground“ modern ist), läßt SHUKRIS Gruppe die Welt der *djahilyya* ostentativ und „in persona“ hinter sich. In der ägyptischen Presse wird später⁴¹ das Bild einer Bande von bärtigen Guerillos und fanatischen Kriminellen gezeichnet werden, die *al-takfir wa-l hidjra* getauft wird,⁴² – nirgendwo erwähnt die Presse den richtigen Namen der Gruppe SHUKRIS, nämlich „Gesellschaft der Muslime“,⁴³ doch vorerst sieht man in SHUKRIS Gruppe nur eine „gang“ von „Erleuchteten“ auf dem Weg in die Abgeschiedenheit des Yemen, eine Gruppe, um deretwillen junge Mädchen das Elternhaus verlassen.⁴⁴

Hinter dieser letzten Notiz steckt mehr, als die „öffentlichen Gerüchte“ später daraus machen.⁴⁵ Sie berührt vielmehr eine andere Konsequenz der Synchronisierung der eigenen Realität mit der Zeit des Propheten, d. h. die sich hinter dieser Notiz verbergenden Tatsachen werden sinnvoll, wenn wir sie im Lichte des Versuchs eines Neuaufbaus der „wahren, umma“, des stammesähnlichen Gebildes der islamischen Urgemeinde in Medina sehen – denn zur Wirklichkeit dieser umma gehört auch die entsprechende Heiratspraxis. Um was handelt es sich? Der Prophet (koranisches Recht) verlangt für eine gültige Eheschließung nichts anders als Konsens und Zeugen. Die ägyptische Realität der siebziger Jahre sieht aber anders aus. Hält ein junger Mann um die Hand eines Mädchens an, so muß er erst beweisen, daß er im Besitz einer Wohnung ist. Diese jedoch ist ohne Schwarzmarkt und Schmiergelder nicht zu erstehen. So kommt es, daß gerade die Jugend zwischen 20 und 30 Jahren erst einmal auf den Ölfeldern Saudi-Arabiens oder sonstwo ihr Glück versuchen muß. SHUKRÍ räumt mit dieser Praxis, wenn auch nur dem Prinzip nach, auf. Er schafft, so weit es geht, die ökonomischen, unkoranischen Garantien ab und installiert seine Leute in den Slums von Kairo, auf engem Raum zwar, aber in getrennten Wohneinheiten (also keine Promiskuität).⁴⁶

Ferner gilt, und auch das kann als ein Indiz für das Selbstverständnis von SHUKRIS Gruppe als „neuer umma“ gewertet werden, daß, wer als Verheirateter (Mann oder Frau) zu ihr stößt, ohne daß der Ehepartner mitzieht, seine Ehe annullieren kann. Die Welt „draußen“ ist ja die Welt der Heiden, und somit liegt Shukrî ganz auf der Linie von Sure 2,221, in der ja stipuliert wird, daß die Religionszugehörigkeit in Heiratsfragen absoluten Vorrang vor allen anderen Erwägungen besitzt.⁴⁷

Erwähnen wir noch aus dem Programm der Gruppe den strikten Antialkoholismus, das Nein zum Militärdienst mit der Begründung, daß ja kein Unterschied bestehe zwischen Juden und Ägyptern der *djahilyya* – hier zeigt sich besonders deutlich die Absage an die offizielle Ideologie, aufgebaut auf Islam, Sozialismus und Antizionismus – und natürlich auch die Weigerung, in den Staatsdienst zu treten, wobei festgestellt wird, daß das öffentliche Erziehungswesen, besonders die Alphabetisierungsbemühungen, sowieso nutzlos seien.⁴⁸ Ein besonders wichtiges Element der „hermeneutischen Strategie“ SHUKRIS ist sein Kampf gegen die „Schließung der Tore der Interpretation“. Gemeint ist damit, daß die offiziellen Rechtsexperten „*idjti-hâd*“, persönliches und engagierte Ein- und Abschätzen der Rechtslage (s. o.

213) lahmgelegt haben: seitdem geht es, nach SHUKRĪ, mit dem Islam bergab.⁴⁹ Es geht also um ein direktes Zurück zum Koran und zur Propheten-tradition, unter Umgehung der geschichtlichen Tradition, d. h. besonders der sich auf die großen Rechtsgelehrten der Vergangenheit, ABŪ ḤANĪFA, MĀLIK, SHĀFI'Ī, IBN ḤANBAL berufenden Schulen. All das ist für SHUKRĪ nur Ballast, ja mehr noch: Götzendienst. Für ihn sind die Rechtsgelehrten selber zu Götzen (aşnām) geworden, die sich zwischen Gott und die Gläubigen stellen. Im Grunde haben sie, so SHUKRĪ, auch nur für den vulgum pecus die „Tore der Interpretation“ geschlossen. Die Prinzen und Mächtigen können immer ihr Recht bekommen, sie hätten immer Ulamas gehabt, die in ihrem Sold standen. Das Ergebnis sei auf jeden Fall, daß im gegenwärtigen Ägypten alle möglichen Laster, von Wucher und Fornikation bis hin zum Wein und eine Regierung, die nicht nach göttlichem Recht regiert, erlaubt seien.⁵⁰

Im Herbst 1976 versuchen einige kleine fundamentalistische, mit SHUKRĪ rivalisierende Gruppen, Mitglieder der ShukrĪ-Gruppe zu sich hinüberzuziehen – SHUKRĪS Gruppe zählte damals an die 2000 Leute –, interne Dissidenz kommt hinzu.⁵¹ In SHUKRĪS Augen aber ist Verlassen seiner Gruppe gleichwertig mit Abfall vom Islam selbst.⁵² In einem solchen Fall jedoch rechtfertigt der Koran physische Gewalt gegen die Gegner des Islam (cf. Sur 8,39;5, 33 etc.).

Die Anwendung von Gewalt provoziert jedoch das Eingreifen der ägyptischen Sicherheitsorgane.⁵³ Vierzehn Anhänger SHUKRĪS werden verhaftet, die Presse schaltet sich ein und zeichnet das Bild von fanatischen Kriminellen.⁵⁴ SHUKRĪ versucht seine Leute freizubekommen und vor allen Dingen auch seine Ideen „unverfälscht“ an die Öffentlichkeit zu bringen. Als er mit beidem scheitert und SHUKRĪS Autorität immer mehr bedroht ist,⁵⁵ entführt seine Gruppe am 3. Juli 1977 den Exminister für waqf-Fragen (fromme Stiftungen etc.), MUḤAMMAD AL-DHAHABĪ, um so ans Ziel zu kommen. Doch SHUKRĪ kommt damit nicht durch und der Exminister wird umgebracht.⁵⁶ Daraufhin kommt es zur Verhaftung von mehreren hundert Mitgliedern der ShukrĪ-Gruppe, darunter die gesamte Führung. Im Rahmen eines Schnellverfahrens werden 5 Todesurteile verhängt und vollstreckt. SHUKRĪ ist einer der Hingerichteten.⁵⁷

Was wie ein Mißerfolg aussieht, erweist sich jedoch nur als eine Phase im Gärungsprozeß des modernen Ägyptens. Zunächst einmal hat es SHUKRĪ in den Augen der „Fundamentalisten“ geschafft, den Staat durch das Aussprechen der Todesurteile zu zwingen, sein wahres Gesicht zu zeigen, seine – in den Augen der Fundamentalisten – heidnisch-teuflische Natur zu entblößen. Ferner geht die Sache der Muslimbrüder in anderen Gruppen und Kleinstgruppen unter anderem Namen weiter. Eine der nächsten Etappen wird die Ermordung von SADAT sein (6. Okt. 1981), ausgeführt von Lieutenant KHĀLID AL-ISLAMBULĪ von der Untergrundgruppe „al-djihad“.⁵⁸ Es überrascht nicht mehr zu hören, was KHĀLIDS Worte nach vollbrachter Tat waren: „Ich bin Khālid al-Islambulī, ich habe Pharao getötet und habe keine Angst vor dem Tod!“⁵⁹

Die hier vorgelegten, notwendigerweise ausschnittshaften Daten⁶⁰ können in vielfacher Weise interpretiert werden. So fällt auf, daß sich der „Fundamentalismus“ zunächst und zu allererst an bzw. gegen die Muslime selbst richtet. Es sind muslimische Führer und Gesellschaftssysteme in „islamischen“ Ländern, die attackiert werden und dann erst, gewissermaßen in abgeleiteter Form, der „amerikanische Satan“ oder der „Westen“ allgemein. Ferner wäre auf die gesamtpolitische und gesellschaftliche Lage hinzuweisen, in der die Muslimbrüder operieren: die typische Situation der (offiziell) postkolonialen Phase der „dritten Welt“ mit ihren Konsequenzen: Armut, Überbevölkerung, Arbeitslosigkeit, Intellektuellenproletariat, Verlust der Identität etc. Wir können die an allen Fronten entstehenden Frustrationen – in Ägypten nicht zuletzt auch noch Israel und dem Zionismus gegenüber – wohl kaum unterbewerten.⁶¹

Um so bemerkenswerter ist, daß all diesen Fragen gegenüber die „fundamentalistische Lösung“ Züge eines eigenen, will heißen authentisch-islamischen Weges trägt, also jenes Kunststück eines sog. „Dritten Weges“ fertig zu bringen scheint, von dem es kaum irgendwo eine überzeugende Realisierung gibt.⁶² Zumindest formal ist das angebotene Modell nichts anderes als der Koran selbst. Wir brauchen hier nicht auf die Frage einzugehen, ob man mit dem Koran in der Hand Staat, Gesellschaft und Wirtschaft regieren oder organisieren kann, vielmehr genügt es, auf die von den „Fundamentalisten“ bewirkte Freisetzung von Energie und gesellschaftlichem Potenzial hinzuweisen, die zunächst nicht anders denn als „revolutionär“ qualifiziert werden kann. Zu unterstreichen ist ferner im Rahmen unserer Untersuchung die Tatsache, daß dies methodisch durch ein ganz bestimmtes hermeneutisches Vorgehen ermöglicht wurde: nämlich ein Synchronisierungsverfahren mit der Epoche des Propheten, allerdings unter *Ignorierung* des geschichtlichen Abstands. Dadurch wird die Illusion erzeugt, es handle sich beim Existenzkampf des modernen Ägypten rein um einen Kampf der Werte vor dem Hintergrund gleichbleibender historischer Bedingungen. Dabei ist es doch die *Geschichte*, die die Werte überhaupt erst in die Krise gestürzt hat, und zwar die koranischen wie die traditionellen Werte ganz allgemein.

Der „Fundamentalismus“ erkennt, daß es ein hohles Verfahren der offiziellen Politik der Ulamas ist, nachträglich islamisch abzusegnen, was ganz und gar außerkoranischen Ursprungs ist, sei es nun ein Produkt des Sozialismus oder des Industriekapitalismus. Deswegen will er nicht rechtfertigen, sondern abschaffen. Ferner wehrt er sich in diesem Zusammenhang gegen das Schließen der „Tore der Interpretation“, jedoch nur um sie seinerseits mit einem „neuen“, will heißen dem in ungeschichtlicher Weise übernommenen *alten* stammesartigen, theokratischen Modell zu verriegeln. Gelänge es ihm erst einmal, die Macht zu ergreifen, so wäre das Ergebnis zwangsläufig eine Diktatur. Was „revolutionär“ anfinge, würde „reaktionär“ enden. Denn das Sich-außerhalb-der-Geschichte-Stellen, die bewußte Ignorierung der diachronischen Distanz bei der Rezeption des Hl. Textes, ist eine Verweigerung der Pluralität, die ein natürliches Produkt jeder geschichtlichen Entwicklung ist.

Die Synchronisierung unter Absehung von der geschichtlichen Distanz, eine Hermeneutik des Buchstabens also, hat auf den ersten Blick immer den

Nimbus des besonders Frommen an sich. Hier scheint kompromißlos, ja geradezu „plastisch-greifbar“, ernst gemacht zu werden mit der Herrschaft Gottes,⁶³ während eine Interpretation dem Geiste nach den Gläubigen darüber im Unklaren zu lassen scheint, was überhaupt zu tun sei. Hier liegt mit Sicherheit ein Grund für die Attraktivität des „fundamentalistischen“ Modells. Daß aber jede Gleichzeitigkeit unter Auslassung der Geschichte gewaltsam und damit eine Täuschung ist, wird, obwohl es auf der Hand liegt, übersehen – es ginge ja auch sonst der Sekurisierungseffekt verloren. Es darf nicht zu Tage treten, daß auch der „Fundamentalist“ auswählt, interpretiert, verkürzt, überzieht etc., kurz, ein geschichtliches Wesen ist. Es gibt schlichtweg keine Befolgung einer Regel sine glossa.

Daß der „fundamentalistische“ Weg nicht der einzige ist, den der gegenwärtige Islam beschreitet, soll nun an einigen Aspekten des Islam in Indonesien erläutert werden.

3. Indonesien: Vom Islamstaat zur islamischen Gesellschaft

Der Islam in Indonesien hatte schon immer sein eigenes Gesicht oder genauer – angesichts der Verschiedenheit und Vielfalt der Stämme und Kulturen des Inselreiches – seine eigenen Gesichter.⁶⁴ Daß der „Fundamentalismus“ eines davon war (bzw. ist), überrascht daher nicht. Als ernstzunehmende Extremistengruppierungen erschienen zu Beginn der siebziger Jahre das „Komando Jihad“ in Ost- und Zentral-Java und die Bewegung „Unabhängiges Aceh“ (Gerakan Aceh Merdeka), die natürlich nicht unbemerkt blieben von Armee und islamischen Rechtsexperten (Ulamas). Die Armee beschäftigte sich in Form von Seminar und Weißbuch mit dem Thema Islam und Gesellschaft⁶⁵ und baute den Kontakt zu Muslimpersönlichkeiten aus. Sie versuchte aber Favorisierungen in Richtung Islam (oder einer Volksgruppe) zu vermeiden – was sich u. a. in der Besetzung von Spitzenpositionen ausdrückt – wohl wissend, daß sie gemäß ihrer eigenen Konstitution Garant der Einheit des Vielvölker- und Vielreligionenstaates Indonesien ist. Ohne sie, so der Autor des *Tempo*-Artikels vom 27. Okt. 1984, fiele Indonesien auseinander, würde zu einem zweiten Libanon, „wo alles drunter und drüber geht“.⁶⁶ Dies gilt um so mehr nach den Unruhen von Tanjung Priok (Sept. 1984), die die Armee jedoch lieber religiös-neutral interpretiert.⁶⁷ Ob dem im einzelnen so ist, braucht hier nicht näher untersucht zu werden. Wichtiger jedoch ist eine andere Feststellung, nämlich daß man wohl nicht in der Annahme fehl geht, die Mehrheit der indonesischen Muslime sei nicht bereit, für „islamische“ Ziele zur Waffe zu greifen. Mehr noch: Diese Ziele selbst sind in den letzten Jahren neu definiert worden. Das zeigt sich in spektakulärer Weise in der Übernahme, August 1984, der Pancasila als Leitlinie auch durch die Islampartei PPP, die von da an auch auf das Symbol der Ka'ba in ihrem Wappen verzichtet.⁶⁸

Die Pancasila ist das aus 5 Prinzipien bestehende Staatsdokument Indonesiens, dessen erster Grundsatz das „Prinzip des alleinigen Gottes“ (Ketuhanan Yang Maha Esa) betrifft. Von den „Vätern der Republik“, besonders den Nationalisten unter ihnen wie SUKARNO, war es gedacht als ein Prinzip, das

alle (zumindest „großen“) auf dem Boden Indonesiens vorkommenden Religionen versöhnen sollte. Von manchen Muslimkreisen jedoch wurde es – wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Bekenntnis des Einen Gottes – als Einstieg in die Errichtung eines Islamstaates (negara Islam) angesehen. Als sich dies jedoch als Illusion erwies und es sich vielmehr zeigte, daß das Prinzip auch gegen die Idee eines Islamstaates verwandt werden konnte, setzten sich die muslimischen Parteien von ihm ab. Dies wiederum veranlaßte SUKARNO, nach den für die Muslime erfolglos verlaufenen Wahl von 1955, die Pancasila zwangsweise durchzusetzen. Nur noch Parteien, die schriftlich ihre Zustimmung zur Pancasila gaben, wurden zugelassen.

Inzwischen hat sich, seit der Einführung des „Ordo Baru“, der „Neuen Ordnung“, nach der Machtübernahme durch SUHARTO, September 1965, die Parteienlandschaft Indonesiens radikal verändert. Die letzten Wahlen in Indonesien (23. April 1987) ergaben einen massiven Sieg für die Regierungsparteien (Golkar = Golongan Karya; 299 Sitze = 73,17 Prozent), dritter wurde die Demokratische Partei Indonesiens (PDI), der auch die christlichen Parteien angehören (40 Sitze = 10,87 Prozent) und die PPP zweiter. Sie kam auf nur 61 Sitze (15,97 Prozent) im Parlament und verlor 33 im Vergleich zu den Wahlen 5 Jahre zuvor.⁶⁹

Doch nicht nur das Schicksal der PPP ist für unser Thema erwähnenswert. Gleichermassen interessant ist der Gang der NU, der „Erweckungs-/Erneuerungspartei“ der Ulamas (Nahdatul Ulama) durch die indonesische Geschichte.⁷⁰ 1926 als sozio-kulturelle, religiöse, nicht parteipolitische Organisation gegründet, stieg die NU zu Beginn der Unabhängigkeit in die Politik ein, zunächst im Verbund mit der Masjumi,⁷¹ dann seit 1952 unter eigener Flagge bis zur Fusion mit der PPP. Im Jahre 1984 jedoch löst die NU ihre Bindungen mit der PPP, verwandelt sich wieder zurück in das, was sie anfangs war, nämlich eine religiös-kulturelle Organisation, und stellt ihren Mitglieder frei, sich für die Partei ihrer Wahl zu entscheiden.

Was steckt nun, wenn wir mal von allen partei- und machtpolitischen Intrigen absehen, die sicherlich auch ihre Rolle gespielt haben (und noch spielen), eigentlich hinter dem Rückzug der NU von der unmittelbaren parteipolitischen Szene, hinter dem Aufgeben der Ka^cba als Parteisymbol und Anerkennung der Pancasila im Falle der PPP? Und in wieweit ist das für unsere Fragestellung nach der hermeneutischen Strategie relevant? Hier kann uns eine Analyse der Meinungen bekannter Muslimpersönlichkeiten zum Thema der vierundachtziger „Wende“, deren Folgen bis heute noch nicht erschöpft sind, weiterhelfen.⁷²

Das damalige (und seit 1987 wieder im Amt bestätigte) Religionsminister MUNAWIR SJADZALI sieht in den zur Debatte stehenden Vorgängen keine Depolitisierung des Islam, legt jedoch auch die alte politische „Zauberformel“ wieder neu auf, nach der die Pancasila nur die islamische Staatsethik neu formuliere,⁷³ während ein bedeutender geistlicher Leiter darauf hinweist, die Umwandlung der PPP könnte auch zur Folge haben, daß sie wählbar für Katholiken oder überhaupt Mitglieder der PDI sei. Im übrigen sei aber die Situation in Indonesien für eine derartige Öffnung noch nicht reif.⁷⁴

Daß die Öffnung der PPP keine Depolitisierung bedeute, wird auch mit aller Deutlichkeit von ABURRAHMAN WAHID, Exekutiv-Vorsitzender der NU, herausgestrichen. Ihm geht es vor allem darum, daß das islamische Konzept, die islamische (politisch-kulturelle) „Aspiration“ (aspirasi Islam) nicht in den Untergrund abgedrängt wird.⁷⁵ Wie Hefe, so könnte man sagen, habe der Islam im Pancasila-Kontext zu wirken.⁷⁶ Auf keinen Fall könne man den Islam aus der Politik entlassen, Politik und Islam seien unzertrennbar.⁷⁷

Was vor allen Dingen not tue, so die Meinung weiterer von *Tempo* Befragter, sei das Finden einer neuen Identität für die PPP, die dem Pancasila-Geist gemäß weder materialistisch noch säkular, sondern „spirituell-materiell“ zu sein habe und eine möglichst große Menschenmasse anziehen müßte; das wiederum ginge am besten mit einem Thema wie „Gerechtigkeit“.⁷⁸ In diesem Sinne schlägt z. B. auch NURCHOLISH MADJID, das Wahlergebnis von 1987 in Händen, vor, die PPP könne die Rolle der deutschen Sozialdemokratie übernehmen, die, obwohl schon hundertjährig, von der Macht zwar ausgeschlossen sei, dennoch die Rolle einer inspiratorischen Kraft spiele.⁷⁹ Allgemeine Themen wie Gerechtigkeit, Kriminalität, Korruption etc., die nicht nur für Muslime, sondern auch für Christen, Buddhisten u. a. interessant seien, ins Strategieprogramm aufzunehmen, legt auch SALIM SAID den Muslimpolitikern ans Herz.⁸⁰

In dieser breiten Perspektive ist es auch nicht verwunderlich, wenn der Rückzug der NU aus der direkten Parteipolitik positiv gewürdigt wird. LUKMAN HARUN, von der 1912 in Mitteljava durch K. H. AHMAD DAHLAN ins Leben gerufenen Reformbewegung Muhammadiyah, meint z. B., in ihrer neuen Form könne die NU sogar wesentlich erfolgreicher sein denn als politische Partei – als solche sei sie nämlich gescheitert.⁸¹ MAHRUS IRSYAM, Dozent für Sozial- und Politikwissenschaften an der „Universitas Indonesia“ rühmt die große Elastizität der NU, die sie auf diese Art mal wieder beweise, als die Stärke der Ulamas.⁸² Vor der NU läge allerdings die Herausforderung einer durchgreifenden Modernisierung und Anpassung, auch in der Methode der Breitenwirkung und Durchführung konkreter Projekte, an das technische Zeitalter und seine Bedürfnisse. Eine Stärke der NU sei es schon immer gewesen, nicht „buchstäblich“, rein legalistisch an Koran und Prophetentradition festzuhalten,⁸³ sondern über die (so können wir hinzufügen „geschichtliche“) Vermittlung der großen Rechtslehrer der Vergangenheit. Nur eine (bewußte) Inzitation zum Unglauben setze der Akzeptanz eines politischen Systems die Grenze.⁸⁴

In dieselbe Richtung weist auch der Versuch MUHAMMAD DAWAN RAHARDJOS, des Direktors des Instituts für Forschung, Entwicklung und Erziehung in Wirtschaft und Gesellschaft (LP3ES), die Geschichte der NU zu deuten. Er unterstreicht den Opportunismus der Ulamas, dessen sie sich wohl selber nicht bewußt seien,⁸⁵ ja sie seien in ihrer Praxis sogar eher „säkularistisch“ (als „fundamentalistisch“), weil sie eine deutliche Trennung zwischen Religion und nicht-religiösen, bzw. staatlichen Problemen machten.⁸⁶ Im Gegensatz zur Muhammadiyah hat die NU kein, wenn man so will, grundsätzliches ideologisches Konzept im modernen Sinn. Sie geht, nach RAHARDJO, an die Probleme in Staat und Gesellschaft von Fall zu Fall heran – was nicht

unbedingt vom klassischen islamischen Recht geregelt ist, steht der Improvisation frei – und würde selbst eine Monarchie akzeptieren.⁸⁷

Der Pesantren⁸⁸ – Leiter K. H. TOHIR WIDJAYA, Ex-NUler und jetzt Golkar-Mitglied schließlich schätzt die Entparteilichung der NU, weil sich so die Ulamas wieder mehr ihrer Hauptaufgabe zuwenden könnten: in ihren täglichen Pflichten den Propheten Muḥammad nachzuahmen.⁸⁹

Aufschlußreich zum Verständnis der Entwicklung des Islam in Indonesien in jüngster Zeit – und damit auch für unsere spezielle Fragestellung – ist weiterhin das Ergebnis einer von *Tempo* durchgeführten Befragung zum Thema Islam und Politik bzw. Staat, nämlich ob der Islam ein konkretes Staatskonzept besitze.⁹⁰ Hier ist besonders die Bemerkung HARUN NASUTIONS, des ehemaligen Rektors des Islaminstitutes (IAIN) in Jakarta interessant, der Koran und die Prophetentradition kümmere sich nur um die Basisprobleme, gewissermaßen die staatlichen Rahmenbedingungen, und nicht um die detaillierte Ausführung der Staatsgeschäfte. Zu diesem koranischen und durch die Tradition abgesicherten Rahmen gehören für NASUTION Gerechtigkeit, Demokratie, die Gleichberechtigung aller vor dem Gesetz und Toleranz. Für uns mag das zwar wie ein Hineinlesen von modernen Werten in den Koran aussehen, es führt NASUTION aber zu der Feststellung, die Lehre des Islam sei äußerst flexibel.⁹¹ NASUTION führt dann weiter aus, islamisches Recht brauche zwar den Druck oder die Durchsetzungskraft der Regierung zu seiner Verwirklichung, die auf die Pancasila gegründete Republik Indonesien stehe jedoch in Einklang mit der Epoche der (ersten vier) „rechtgeleiteten“ Kalifen. Im übrigen gebe es kein Land, in dem islamisches Recht total verwirklicht sei. Klingt auch NASUTIONS Argumentation in vielen Punkten eher „klassisch“, so ist doch seine abschließende Frage von Bedeutung, nämlich in wieweit ein vor 1000 Jahren konzipiertes Recht für heute noch taugte: „Das muß ins Auge gefaßt werden.“⁹² Und als Beispiel gibt er die Ehegesetzgebung an, die an der Emanzipationsfrage nicht mehr vorbeigehen könne.⁹³ In alten Zeiten, so argumentiert er, hätten Frauen oft keine Erziehung genossen. Das sei heute aber nicht mehr wahr, ja Frauen würden häufig sogar mehr verdienen als Männer! Hält man dies zusammen mit der Feststellung, daß islamisches Recht äußerst flexibel sei, so sieht man deutlich, wie hier an der Geschichte nicht vorbeigedacht wird, wie ein Tor geöffnet wird, den Koran nicht „wörtlich“, sondern von der Geschichte her zu verstehen.

Ein führender Kopf der Muhammadiyah, H. DJARNAWI HADIKUSUMA, geht noch weiter. Er behauptet klipp und klar: „Im Islam gibt es keinen Islamstaat, noch ein Konzept für einen solchen!“⁹⁴ Was wir wirklich vorfinden, sind nur verschiedene Interpretationsversuche der Ulamas.⁹⁵ Man gehe daran, in Staaten mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung die Regierung zu zwingen, islamisches Recht durchzuführen. Islamisches Recht sei jedoch nicht Regierungssache, sondern dessen Schicksal entscheide sich auf der Ebene sozialer Organisationen, der Führer der Gesellschaft, der Lehrer etc. Mit anderen Worten: nicht die Regierung, sondern die Gesellschaft muß islamisiert werden, durch Erziehung, durch soziale Aktivitäten.⁹⁶

Der bekannte, schon zitierte Muslimtheoretiker NURCHOLISH MADJID, der in Chicago promoviert hat, argumentiert ähnlich: „Heutzutage halten immer mehr Menschen an der Idee einer islamischen Gesellschaft (Moslem society) und nicht an einem islamischen Staat (Moslem state oder Islamic state) fest.“⁹⁷ Der Nachdruck werde daher nicht mehr auf Fragen des Staatswesens als solches, sondern auf gesellschaftliche Probleme gelegt.⁹⁸ Der Ausdruck Islamstaat (negara Islam) selbst sei eine pakistanische Erfindung; vorher habe die Geschichte des Islam so etwas nicht gekannt. Ja, der Prophet selbst habe nicht einmal klargemacht, daß sein Werk etwas mit einem Staat zu tun habe.⁹⁹ Das ganze Staatsproblem sei kein integraler Bestandteil des Islam. Der Staat habe zwar Werkzeugcharakter mit Blick auf die Festigung der Lehre des Islam. Auf eine bestimmte Staatsform wird jedoch nicht verwiesen. Vielmehr stehe die ganze Palette von Parteien, Organisationen, Moscheen, Lehranstalten zur Verfügung. Jedenfalls habe der Prophet, so N. MADJID, Mekka nicht verlassen, weil er dort keinen bestimmten Staat habe errichten können, sondern weil er die Religion nicht habe einpflanzen können. Und Medina sei kein Islamstaat (negara Islam) gewesen. Der Islam sei zwar nicht theorienlos in Sachen Staat, aber seine Staatsidee sei nicht exklusiv islamisch, sondern könne auch für Nicht-Muslime attraktiv sein. Die Strategie der Zukunft für die hier zur Debatte stehende Frage liege jedenfalls nicht in einem rein „politischen“ Agieren im engen Sinn, sondern in kulturellem Handeln, von dem die Politik nur ein Teil sei. Man solle politisch nicht erzwingen, was kulturell langsam reifen könne.¹⁰⁰ Alles in allem könnte man, wenn man so will, diesen ganzen Prozeß eine Depolitisierung des Islam nennen oder aber, hintergründigerweise auch: eine Politisierung, die im Grunde nur raffinierter, „gekonnter“ ist.¹⁰¹

Die Auffassungen N. MADJIDS zum Problem Islamstaat sind interessanterweise nicht sehr verschieden von denen des schon genannten Exekutiv-Vorsitzenden der NU, ABDURRAHMAN WAHID. Auch für Wahid ist der Islam keinem bestimmten Staatswesen verpflichtet, sondern der Gesellschaft, der Gemeinschaft als solcher.¹⁰² Was der Islam allerdings besitzt – im Hinblick auf jedwede Staatsform – ist der Auftrag zur Gerechtigkeit.¹⁰³ Der Führer eines Staates müßte, von Islam her gesehen, jedoch gerecht sein.¹⁰⁴

Der Auftrag zur Gerechtigkeit wird auch von dem schon erwähnten K. H. ACHMAD SIDDIQ, dem zur Zeit der Befragung durch *Tempo* gerade frisch gewählten Präsidenten der NU, geteilt. SIDDIQ legt auch Wert auf den Hinweis, daß sich die NU schon am 22. Okt. 1945 gegen Gewalt oder Hl. Krieg als Methode zur Durchsetzung ihrer Ziele entschieden habe.¹⁰⁵ Allerdings ist für den Präsidenten der NU Indonesien zwar kein Islamstaat (negara Islam) – einen Staat aufzubauen, sei nie Auftrag des Islam gewesen –, aber eine Muslimnation (negara Muslim), und zwar wegen der historischen Tatsache, daß Indonesien ehemals von den Muslimen unterworfen worden war.¹⁰⁶ Die so geschaffenen Machtverhältnisse (und der daraus resultierende rechtliche Zustand) seien zwar von der holländischen Kolonialmacht unterbrochen worden, dennoch bleibe aber – nach Rechtsauffassung der Ulama – Indonesien eine Muslimnation (negara Muslim).

Die Subtilität des Etikettenspiels ist für die Ulama wichtig. Sie verschafft Handlungsspielraum. Opportunismus, feines Gespür für die wirklichen Machtverhältnisse – wie dem auch sei, gesucht wird der Ulama der Zukunft, für den die Fragen nach Staatsform, „politique politicienne“, das „pakistanische“ Problem eines nominellen Islamstaates usw. nicht mehr zentral sind. Zentral ist jetzt und für die Zukunft die wirklich effektive, reale Präsenz des Islam auf der Ebene der konkreten Gesellschaft. Der Ulama der Zukunft ist nicht mehr nur der, der in den klassischen Fragen der Religion bewandert ist, sondern der weiß, wie man „organisiert“. ¹⁰⁷ So wurde das Konzept des Ulama „plus“ geboren. ¹⁰⁸ Der Ulama „plus“ ist Spezialist in Fragen der Wirtschaft, Soziologie, Psychologie etc., kurz all der wichtigen Bereiche des modernen Lebens, für die das klassische Recht (fiqh) gar nicht geschaffen worden war und die eine neue Epistemologie und eine neue Praxis fordern.

Soweit unser Überblick über gewisse Tendenzen im gegenwärtigen Islam Indonesiens. Es versteht sich von selbst, daß es falsch wäre, aus diesem notwendigerweise unvollständig gebliebenen Abriß von Meinungen eine Einmütigkeit des gesamten Islam im Land der Pancasila herauszulesen. Aber die Verschiebung der Problemlage, nämlich weg von der die diversen „Fundamentalismen“ so sehr beschäftigenden Frage nach dem formalen oder nominellen Islamstaat hin zur Inangriffnahme der realen gesellschaftlichen Probleme, zur „islamischen Gesellschaft“ wie es heißt, scheint uns doch ein deutliches Resultat unserer Analyse zu sein. Die Strategie der friedlichen, die Konkurrenz akzeptierenden Durchdringung der Gesellschaft mit islamischen Ideen verdient m. E. durchaus den Namen einer „geistigen Revolution“, denn der Islam steht damit vergleichsweise in einer ähnlichen Situation wie die christdemokratischen Parteien, denen es um die Durchsetzung des christlichen Anspruchs (sofern er noch aufrecht erhalten wird) in einer pluralistischen Gesellschaft geht.

Daß heute Teile des Islam diese Ausgangslage überhaupt als Operationsrahmen akzeptieren, ist sicherlich auch der Armee bzw. der nationalen, nicht an eine bestimmte Religion gebundenen Ideologie des Gründungsaktes Indonesiens selbst (pancasila), zu verdanken. Wird nicht der Weg der Revolte eingeschlagen, bleibt nur die Akkomodation.

Doch so hoch man auch das feine, durch eine lange geschichtliche Tradition erworbene politische Gespür der Ulamas einerseits und den Druck des Staates bzw. Armee (z. B. in Sachen PPP) andererseits ¹⁰⁹ in diesem Umbruchprozeß veranschlagt, er wird nur dann nicht zu einem Trauma für den Islam werden, wenn er mit einer entsprechenden theologischen, und das will auch heißen: hermeneutischen, Neubesinnung einhergeht. Darauf weist auch der *Tempo*-Beitrag zum Islamstaat in seiner Einleitung mit aller wünschenswerten Klarheit hin. Er setzt sich nämlich genau mit dem von uns angesprochenen Kernproblem der Hermeneutik auseinander, eben der Synchronisierung, und die ist nun mal grundsätzlich möglich – wenn auch nur der Intention nach – mit oder ohne „Geschichte“, dem Geist oder dem Buchstaben nach: „Muß der Muslim das ganze koranische Gesetzeswerk übernehmen, mit anderen Worten: all das, was vom Propheten und seinen

Gefährten praktiziert wurde, oder (kann er hierzu) Alternativen wählen...?¹¹⁰

Läßt man aber die Frage nach Alternativen zu, akzeptiert man die Geschichte, und zwar nicht nur als eventuellen Lieferanten von Optionen,¹¹¹ sondern als das hermeneutische Problem überhaupt; man akzeptiert dann, daß es keinen Stillstand, kein künstliches Einfrieren weder von Situationen, aus denen heraus interpretiert wird, noch von Texten, die interpretiert werden, geben kann, kurz: man akzeptiert mit Geschichte auch deren grundsätzliche Offenheit. Und so kommt der *Tempo*-Artikel auch zu dem, für manche Ohren unter gewissen Gesichtspunkten vielleicht recht kühnen Schluß, die Frage nach Alternativen stelle sich aus dem Bewußtsein heraus, daß aus dem Blickwinkel des Islam die Geschichte nicht abgeschlossen sei, nicht stagniere.¹¹²

Der *Tempo*-Beitrag wird sogar noch deutlicher. Nachdem er anerkannt hat, daß zu dieser Frage die Meinungen der führenden Muslimpersönlichkeiten durchaus auseinandergehen, formuliert er das Problem noch einmal so: Gott bietet den Glauben der ganzen Menschheit, hier den Muslimen, an. Wird aber die Offenbarung so vor ihre Augen gelegt, dann bringen die Menschen in die Anstrengung, den Willen Gottes zu verstehen, ihre konkrete geschichtliche Situation mit ein.¹¹³ Wenn dem aber so ist, dann hat das für die „Gretchenfrage“ (topik „angker“) eines Islamstaates, nämlich die berühmte Anwendung des Straf- und Kriminalrechts, eine ganz klare Folge: dieses Recht verliert seine islamische Legitimation!¹¹⁴ Vielleicht erschrocken von seiner eigenen Kühnheit, fragt dann aber der Beitrag: „Wie weit jedoch kann man in diesem Interpretationsprozeß (penafsiran) gehen?“¹¹⁵ Man ist jedenfalls in eine ganz andere Richtung gegangen als die ägyptischen Muslimbrüder.

SUMMARY

The article deals with hermeneutic strategies in modern Islam. The art of hermeneutics is seen as the effort of the interpreter to synchronize his/her existence with the level of the text. The arising problem is, how to deal with diachronical, i. e. historical distance with regard to the text-event. „Fundamentalists“ as exemplified by the Egyptian Muslim-Brothers (al-ikhwân al-muslimûn) have the tendency to ignore the diachronical distance, to pretend to be able to live the Coranic events, as if they were actions of today, for example the *hidjra* from Mekka to Medîna. In the same vein they declare the present situation in Egypt to be equal to the *djahilyya*, the pre-islamic heathendom. – On the other hand thinkers like MOHAMMED ARKOUN born in Algeria and some tendencies in modern Indonesian Islam try to integrate the diachronical distance into their hermeneutic efforts. In this way M. ARKOUN fights against an Islam functioning as a legitimation of violence in politics and some Indonesian Muslims reject the Pakistani-model of an Islamic state in favor of an Islamic society where Islamic ideas have to be realized in a peaceful way.

¹ ST. DIETZSCH (Hg., Komm.), *F. W. J. Schelling, Schriften 1804–1812, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), 135, in: *Texte zur Philosophie – und Religionsgeschichte*, Berlin 1982, 131–207.

² In: M. LÜDERS, *Für eine Kritik der islamischen Vernunft. Ein Gespräch mit Mohammed Arkoun*, in: *Die Zeit*, Nr. 29, 10. Juli 1987, 32.

³ Cf. *ibid.*, 32.

⁴ *Ibid.*, 32.

⁵ Cf. *Revivalism and Social Transformation in Islamic History*, 179/80, in: *The Muslim World* 76 (1986), 168–180. Mit andern Worten: „... efforts are being made to bring social (and political) institutions into line with the new affirmations and expectations (*ibid.*, 180).“

⁶ Cf. u. a. B. TIBI, *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt/M. 1985, 204ff.

⁷ Das herausstechendste Beispiel für klerikale Macht ist natürlich der Iran, wobei es wohl nicht übertrieben ist zu behaupten, daß die iranische Revolution etwa soviel mit dem Islam zu tun hat wie PINOCHET mit dem Christentum. Cf. zu diesem Thema u. a. K. GREUSSING (Redakt.), *Religion und Politik im Iran; mardom nameh – Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients* (Hg. v. Berliner Instit. f. vergl. Sozialforschung) Frankfurt/M. 1981. Abzuwarten bleibt, was aus der iranischen Revolution nach dem Friedensschluß zwischen dem Irak und Iran wird. Daß man beim Imām Khomeiny keineswegs vor Überraschungen sicher ist, zeigt u. a. der instruktive Beitrag von A. SALAMATIAN, *L'Imam Khomeiny se retourne contre les conservateurs*, in: *Le Monde Diplomatique*, 14. 6. 1988, 14–15, der beschreibt, wie sich der Ayatollāh gegen die Spitzen des Klerus der „Realpolitik“ zuzuwenden scheint.

⁸ M. LÜDERS (Anm. 2), 32.

⁹ *Ibid.*, 32.

¹⁰ *Ibid.* 32; cf. Anm. 4.

¹¹ S. zu diesem Problem auch TH. MOOREN, „Kein Zwang in der Religion!“ *Zum Verständnis von Sure 2, 256 mit einem Beispiel aus einem indonesischen Korankommentar*, bes. 120, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 72 (1988) 118–136. Zum Problem der Verbalinspiration s. u. a. ders.: *Einige Hinweise zum apologetischen Schrifttum des Islam in Indonesien*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 66 (1982) 163–182. – Eine klassische Formulierung der Verbalinspiration lautet: der Koran ist Offenbarung Gottes sowohl dem Wortlaut, der Ausdrucksweise, als auch der Bedeutung nach (anna-l-kurʿān al-fāṭuhu wa-l maʿānihi bi-wahyin min Allāh). Dies gilt nicht für die Tradition (sunna), deren Wortlaut „nur“ auf den Propheten zurückgeht (s. A. AMĪN, *Fad̡ir- l-Islām*, Bd. I, Kairo ʹ1933, 274; nach: E. TAPIÉRO, *Le Dogme et les Rites de l'Islam. Par les textes*, Paris 1971, 37; franz. Übstzg. der arabischen Texte durch M. BORRMANS, *Le Dogme . . .*, Rom, PISAI, s. d., Sect. IV, 1).

¹² Wichtig ist der Vorgang der Traditionsbildung überhaupt (Konflikt Gewohnheitsrecht/Lokalrecht – Koran; Absicherung extrakoranischer Rechtspraktiken durch Rückgriff auf den Propheten) im Zeichen der – von der „ratio theologica“ vorgegebenen – Theorie der göttlich inspirierten Gesetzgebungstätigkeit des Propheten und die Rolle, die MUḤAMMAD IBN IDRĪS AL-SHĀFIʿĪ (geb. 767) in diesem Prozeß spielte. S. hierzu bes. N. J. COULSON, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964 (Paperback 1978), 53–62. – Zum Ganzen s. ferner: J. SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964; ders.: *Islamic Law*, 392–403, in: J. SCHACHT, C. E. BOSWORTH (Hg.), *The Legacy of Islam*, Oxford ʹ1974; J. BURTON, *The Collection of the Qurʿān*, Cambridge, London, New York, Melbourne 1977; F. M. PAREJA u. a., *Islamologie*, Beirut 1957–1963, 622–690; E. TAPIÉRO (Anm. 11), 25–57 = M. BORRMANS (Anm. 11), sect. IV–V; H. GÄTJE, *Koran und*

Koranexegese, Zürich 1971 (engl.: *The Qurʾān and its Exegesis. Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*, London, Henley 1976); J. WANSBROUGH, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, London 1977; A. K. S. LAMBTON, ISLAMIC POLITICAL THOUGHT, 404–424, in: J. SCHACHT, C. E. BOSWORTH (Hg.), *The Legacy of Islam*, Oxford 1974; H. LAOUST, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la Religion Musulmane*, Paris 1965; I. GOLDZIEHER, *Le Dogme et la Loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, Paris 1973 u. ders.: *Etudes sur la tradition Islamique*, Paris 1952.

¹³ Hierzu, bes. auch im Zusammenhang mit der Abrogationspraxis von Suren (an-nāsikh wa-l mansūkh), s. J. BURTON (Anm. 12) 3, 46ff, 72ff, 239ff; f. auch K. RUDOLPH, *Neue Wege der Qoranforschung?*, Sp. 11–19, in: *Theologische Literaturzeitung* 105 (1980), Sp. 1–19; F. M. PAREJA (Anm. 12) 614.

¹⁴ „... il y était contraint car le progrès de la civilisation (at-takaddumu fi-l madanyati) créait chaque jour de nouvelles situations qui requéraient la consultation juridique des juriconsultes... Cependant les juriconsultes difféèrent de manière variable selon la mesure où ils utilisent le Ra'y et s'appuyaient sur lui. Il y en avait qui en restreignaient l'importance, d'autres qui la grandissaient, d'autres enfin qui s'en tenaient à un juste milieu... C'est là l'un des plus importants fondements qui mirent la dissension entre les imāms au sujet de l'œuvre législative.“ (A. AMIN, *Duḥā-l-Islām*, Bd. II, Kairo 1934–36, 154, in: E. TAPIÉRO [Anm. 11] 45 = M. BORRMANS [Anm. 11], sect. IV, 4).

¹⁵ N. J. COULSON (Anm. 12) 75.

¹⁶ Zur Verdeutlichung sei aus vielen Beispielen hier eins aus der Literatur des Islams in Indonesien genannt. So behauptet K. BURHANUDIN WAHID KEY in seinem Buch *Konsepsi kebudayaan manusia dalam Islam* (Kulturkonzept des Menschen im Islam), Jakarta 1978, 12, der moderne Rationalismus stelle „nicht nur das eigentliche Wachs unseres Zeitalters dar, sondern ganz besonders ist er die Seele der islamischen Lehre selbst“. Mit Bezugnahme u. a. auf Sure 15, 21 u. 25, 29 sieht er die Evolutionslehre schon im Koran entwickelt (zur Argumentation s. ibid., 21–30) und ebenso, mit Bezugnahme auf Sure 2, 30–39; 7, 11–25; 20, 115–127 die Psychologie S. FREUDS (cf. ibid., 41–64). Er schreibt ausdrücklich: „Freud hat wirklich recht, denn seine Ansicht stellt nur die völlige Anerkennung einer Wahrheit dar, die schon dreizehn Jahrhunderte vor ihm im Koran dargestellt wurde (ibid., 58).“ – Das alles mag wirklich K. B. W. KEYS persönliche Überzeugung sein, sieht aber, „objektiv“ betrachtet, wie ein Hineinlesen in den Koran aus. (Zu K. B. W. KEY und anderen „apologetischen“ Autoren s. auch unsere Arbeit: *Einige Hinweise...* [Anm. 11] 163–182) – Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf neuzeitliche Reformer und Korankommentatoren wie die Ägypter MUḤAMMAD ʿABDUH († 1905), RASHID RIḌĀ († 1935) u. a.; cf. auch R. CASPAR, *Cours de Théologie Musulmane*, Rom (IPEA), 1968, 63–67; J. JOMIER, *Le Commentaire Coranique du Mânar. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris 1954; E. S. SABANEH, *Muhammad b. Abdallāh „Le Prophète“; portraits contemporains, Egypte 1930-1950. Jalons pour une histoire de la pensée islamique moderne*, Paris, Rom 1981; H. SROUR, *Die Staats- und Gesellschaftstheorie bei Sayyid Gamāladdīn „Al Afghāni“ als Beitrag zur Reform der islamischen Gesellschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Freiburg 1977; KH. S. AL-HUSRY, *Three Reformers. A Study in Modern Arab Political Thought*, Beirut 1966. – Das hier angesprochene Problem ähnelt in ersterinstanzlicher Weise demjenigen der chinesischen Reformer der Neuzeit in Hinblick auf die Aneignung/Beibehaltung chinesischen Erbes im allgemeinen, bzw. der Rezeption der Schriften des Konfuzius im besonderen. So fragte die chin-wen-Schule („modern text school“): „How can we make ourselves believe that Confucius said what we accept on other authority?“, während TS'AI YÜAN-P'EI'S (1867–1940) Position darin bestand „that value is universal and, therefore, a fortiori, Chinese. If the Chinese only

„select the best“, they are true to themselves.“ (Cf. J. R. LEVENSON, „History“ and „Value“: *the tensions of intellectual choice in modern China*, 167, 174, in: A. F. WRIGHT (Hg.), *Studies in Chinese Thought*, Chicago 1953 (Midway reprint 1976), 146–194.

¹⁷ Cf. hierzu auch N. J. COULSON (Anm. 12); 182–225, bes. das Problem, koranisches Eherecht und koranische Eheauffassung (bzw. Recht und Eheauffassung der muslimischen Tradition) mit der Neuzeit in Einklang zu bringen. So bemerkt COULSON u. a. (ibid., 221/22): „The restriction of polygamy and repudiation, for example, is obviously aimed at the ultimate goal of equality between the sexes. Within the structure of traditional Shari‘a law, however, these institutions appear as derivative rights of the husband stemming from the root concept of marriage as a contract of sale wherein the husband purchases the right of sexual union by payment of the dower. If the law, therefore, is to endorse, logically and satisfactorily, any system of real equality between husband and wife, it is at least arguable that this basic traditional concept, epitomised by the payment of the dower, must be completely eradicated.“

¹⁸ Cf. auch die Zurückweisung des Richteramtes durch Jesus in Lk 12,14: „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbteiler über euch eingesetzt?“

¹⁹ Das heißt nicht, daß christliche Praxis dies immer bewußt reflektiert hat oder gar die sich daraus ergebenden Chancen genutzt hat. Im Gegenteil, wie in gewissen Ausprägungen des Islam, so wurde auch im Christentum Geschichte, trotz einer langen Tradition in Geschichtstheologie, zuweilen als Gefahr gesehen, bes. mit Blick auf emanzipatorische Entwicklungen, die sich in der Geschichte Bahn zu brechen suchten. Ferner, selbst wenn man sagt, das Christentum habe seit der „Neuzeit“ eigentlich mehr re-agiert als agiert, so ist es m. E. trotzdem nützlich darauf hinzuweisen, daß es vom Kern seiner Botschaft her, eine Konfrontation mit der Geschichte eigentlich nicht zu scheuen bräuchte, ja auf Geschichte hin, d. h. auf ein immer tieferes geschichtliches Begreifen seiner selbst und seiner Botschaft angelegt ist. – Der entscheidende Unterschied zum Islam ist, was Geschichte angeht, wohl letztlich der, daß das Christentum wesentlich heilsgeschichtlich denkt, plus Einbeziehung des eschatologischen Horizontes, der Islam jedoch theologisch die Heilsgeschichte auf das monotheistische Urdatum eingefroren hat. Die Propheten bringen die Heilsgeschichte nicht vorwärts, sondern wiederholen immer nur dasselbe: die Lehre von dem Einen Gott. – Cf. hierzu TH. MOOREN, *Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit*, 28,29, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 64 (1980) 10–32; ders., *Der Islam in theologischer, anthropologischer und philosophischer Sicht*, 301, in: *Franziskanische Studien* 68 (1986), 295–319.

²⁰ *Die kulturgeschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen*, 132, in: H. TRÜMPY (Hg.), *Kontinuität – Diskontinuität in den Geisteswissenschaften*, Darmstadt 1973, 115–132.

²¹ Cf. auch F. BURGER, *Was Ethik begründet. Deontologie oder Teleologie – Hintergrund einer moraltheologischen Auseinandersetzung*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1984, bes. 17/8, 51–53. Man kann den hier angesprochenen Unterschied auch mit der Terminologie TILICHs umreißen, nämlich als die Spannung zwischen Heteronomie und Theonomie. Cf. P. TILICH, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956, 103ff, 175ff, 184; ders., *Le christianisme et les religions, précédé des réflexions autobiographiques*, Paris 1968, 21 (engl.: *Autobiographical Reflections*, New York 1952, u. *Christianity and the Encounter of the World Religions* = Bampton Lectures 1961).

²² M. LÜDERS (Anm. 2), 32; cf. Anm. 2.

²³ S. hierzu R. CASPAR, *Cours de Mystique Musulmane*, Rom (Institut Pontifical d’Etudes Arabes) 1971, 10, 11, 41, 88, 90 etc.

²⁴ Wenn wir sagen „von Haus aus“, so soll das gerade nicht heißen, dem Islam sei eine solche Art der Hermeneutik verschlossen. Als prophetischer Gesetzesreligion ist sie ihm allerdings, so können wir vielleicht sagen, nicht unbedingt mit in die Wiege gelegt.

„Von Haus aus“ heißt auf der anderen Seite aber auch, daß im Christentum, trotz der gegenteiligen Ausgangslage, eine „Hermeneutik des Buchstabens“ de facto als Lösung des hermeneutischen Konflikts durchaus Realität war (und noch ist). (Hier treten eben voll die nicht-theologischen Faktoren auf den Plan.)

²⁵ M. LÜDERS (Anm. 2), 32; s. such *ibid.*, 32: „Es gibt keine metaphysische Substanz im Innern des Islam, die die Modernisierung verhindert, wie manche Leute im Westen gern glauben.“

²⁶ S. hierzu auch: M. TALBI, *Islam et Occident au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes*, in: *Islamochristiana* 7 (1981) 57-77; A. CHARFI, *La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes*, in: *Islamochristiana* 8 (1982) 57-67.

²⁷ Total abwesend ist die Integration der Diachronie nie (s. o. 213 u. Anm. 14). Ihre Abwesenheit ist sogar im Fall der zweiten Lösung ja nur eine behauptete, bewußt intendierte. Sie wurde aber durch eine zumindest formale Übereinstimmung von Gesetz und Leben im Kontext einer *civitas islamica*, der *civitas christiana* ähnlich, geglättet. Zum Problem wurde die geschichtliche Vermittlung der Offenbarung eigentlich erst durch die westliche Kritik. Dies nimmt ARKOUN ernst und daher seine Radikalität. So meint er: „Es gab auch in den islamischen Ländern Ansätze zur Herausbildung einer Handelsbourgeoisie, doch der europäische Kolonialismus hat diese Entwicklung durchbrochen. Und das Fehlen einer solchen Klasse, die infolge ihrer ökologischen Dynamik die Säkularisierung erzwingt, erklärt, warum es in den islamischen Ländern keine vergleichbaren Kräfte gibt, die Entsprechendes einfordern können . . . Nietzsche konnte in Deutschland reden, wie er geredet hat, weil er sich auf eine lange Tradition pilosophischer Kultur berufen konnte. Nietzsche kam nach Kant . . . nach der Aufklärung und der Französischen Revolution. Ereignisse, die die intellektuelle Landschaft im Westen völlig verändert haben. Diese Ereignisse haben in der Geschichte des Islam niemals stattgefunden. Niemals . . . Ich habe kürzlich ein Buch mit dem Titel: ‚Für eine Kritik der islamischen Vernunft‘ geschrieben. Diesen Titel könnte ich im Arabischen nicht verwenden. Denn die arabische Sprache kennt – linguistisch gesprochen – den philosophischen Gehalt des Wortes ‚Kritik‘ nicht.“ (M. LÜDERS [Anm. 2] 32)

²⁸ S. zum Folgenden die ausgezeichnete Studie G. KEPELS, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris 1984.

²⁹ Zur Chronologie s. G. KEPEL (Anm. 28), 23-45.

³⁰ Zur eingehenden Besprechung der „Zeichen“ s. *ibid.*, 45-60. Arabischer Text der „Zeichen“: Dâr al-Shurûk, Beirut, Kairo 1980. Eine Liste von 20 weiteren Werken QUTBS findet sich in G. KEPEL (Anm. 28), 68/69.

³¹ Cf. KEPEL (Anm. 28), 43. QUTB soll später dazu gesagt haben (*ibid.*, 43): „Ich bin 1951 geboren.“

³² Cf. *ibid.*, 46-49; Auch arab. Text, Dâr al-Shurûk, 98; in der Übersetzg. KEPELS (Anm. 28), 49: „Est jahilite toute société qui n'est pas musulmane . . . de facto, toute société où l'on adore un autre objet que Dieu et Lui seul . . . Ainsi, il nous faut ranger dans cette catégorie l'ensemble des sociétés qui existent de nos jours sur terre!“

³³ Cf. hierzu G. KEPEL (Anm. 28), 60-62, bes. 61; s. ferner: ʿA ALLĀH IMĀM, ʿ*Abd al-Nāṣir wa-l Iḫwān al-Muslimūn*, Kairo 1980.

³⁴ S. hierzu G. KEPEL (Anm. 27), 62, der mit Bezug auf MUḤAMMAD ʿABD AL-LATĪF AL-SIBKĪS Position feststellt, daß sie „ . . . exclut toute possible ‚récupération‘ de la pensée de Qutb par le pouvoir, à la différence de ce qui sera le lot d'autres courants du mouvement islamiste. Il confère également à *Signes de pistes* le statut prestigieux d'ouvrage dangereux pour le regime en place.“

³⁵ Im einzelnen s. *ibid.*, 74/5, 183-206.

³⁶ Cf. *ibid.*, 47, 54-58, 74/5.

³⁷ Zu SHUKRIS Lebensweg s. *ibid.*, 73–77.

³⁸ Cf. *ibid.*, 74: „On peut regrouper celles-ci [die verschiedenen ‚fundamentalistischen‘ Fraktionen] en deux courants principaux qui divergent sur la compréhension du terme qutbien mufasala, ou uzla (séparation, retrait): pour une première tendance le retrait de la société n’est qu’abstraction spirituelle; pour la seconde, il est séparation totale.“ – SHUKRÍ gehörte zu dieser zweiten Tendenz, „qui prône la mufasala kamila, c’est à dire la séparation totale avec la société (*ibid.*, 75).“ Am Rande der offiziellen Gesellschaft soll dann die wahre Muslingesellschaft entstehen „qui excommunie la jahilyya sans se dissimuler (*ibid.*, 75)“. (Cf. auch *ibid.*, 78)

³⁹ Zum Namen der Gruppe s. *ibid.*, Anm. 1, 70 u. 77.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 76/7 und *ibid.*, 77: „... le groupe n’a vécu que très temporairement dans des grottes: les disciples habitaient ensemble dans les logements meublés situés dans les quartiers périphériques et misérables du Caire et d’autres villes.“

⁴¹ Als es zum offenen Konflikt zwischen SHUKRIS Gruppe und rivalisierenden Splittergruppen und den staatlichen Organen kommt. Hierzu KEPEL: „Du 4. juillet au 1er decembre 1977, la presse égyptienne ... offrait quotidiennement à la réprobation de ses lecteurs des portraits de jeunes gens barbus, accusés d’appartenir à un groupe de guerrilleros terroristes ... (*ibid.*, 70). (Cf. auch *ibid.*, 77)

⁴² Cf. *ibid.*, 77: „Mais surtout les médias égyptiens s’emparent de l’affaire et dépeignent la Société des Musulmas [SHUKRIS Gruppe] sous les traits d’une bande de guerilleros fanatiques, de criminels. Ils la surnomment al takfir wa-l hijra, car elle pratique l’excommunication de ses concitoyens ... et fait retraite dans les montagnes (hijra).“ Zur Tatsache der „Exkommunikation“ s. auch *ibid.*, 75 und oben, Anm. 38).

⁴³ „Nulle part la presse égyptienne ne rend compte de l’affaire [de SHUKRÍ] n’a mentionné même son [SHUKRIS Gruppe] véritable nom, la Société des Musulmans (*ibid.*, 77).“

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 76: „Il semble que le groupe soit perçu à l’époque [Anfang 1973] comme une secte d’illuminés qui veulent fuir le monde en s’exilant au Yemen, et dont le tort principal est d’entraîner des jeunes filles qui quittent le foyer familial pour aller vivre avec les adeptes.“

⁴⁵ Nämlich: „... débauche sans frein dont Chukri serait le coryphée (*ibid.*, 87).“

⁴⁶ S. hierzu *ibid.*, 86–90. SHUKRÍ scheint sich ferner das Recht vorbehalten zu haben, zu bestimmen, wer wen heiratet: „Il semble, autant que l’on puisse le savoir, que Chukri ait choisi lui-même les partenaires des uns et des autres (*ibid.*, 87).“ Und (*ibid.*, 90): „Mais c’est également un mariage arrangé, décidé par lui [SHUKRÍ], imposé aux deux partenaires.“ – Jedoch konnte sich auch SHUKRÍ nicht den ökonomischen Notwendigkeiten entziehen: „l’essentiel des ressources du groupe provenait des mandats envoyés d’Arabie, du Koweït ou d’ailleurs, par les adeptes auxquels Chukri donnait l’ordre d’émigrer à tour de rôle (*ibid.*, 88).“ So kam es, daß manche junge Braut ihren Ehemann zunächst nur per Fotografie kannte (cf. *ibid.*, 87), bzw. junge, in die ökonomische Emigration gehende Männer erst nach der Rückkehr nach Ägypten heiraten konnten: „Et à son retour au pays, l’adepte, semble-t-il, avait droit à une femme (*ibid.*, 89).“

⁴⁷ SHUKRÍ geht allerdings über die etablierte Tradition weit hinaus, wenn er auch der Frau ein Scheidungsrecht aus Gründen der Verschiedenheit der Religionszugehörigkeit einräumt: cf. *ibid.*, 87.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 79, 83–85. Nach KEPEL (*ibid.*, 78) beziehen sich die hier wiedergegebenen Programmpunkte zusammen mit anderen Äußerungen SHUKRIS auf drei Sitzungen, die hinter verschlossenen Türen am 6., 7. und 8. Nov. 1977 vor dem Militärgerichtshof für Staatssicherheit stattfanden.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, 78.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, 79. Für SHUKRIS Äußerungen zum idjtihād s. das oben in Anm. 48 angegebene Verfahren vor dem Militärgerichtshof für Staatssicherheit.

⁵¹ Cf. *ibid.*, 77, 93.

⁵² Cf. *ibid.*, 77: „Or, quitter le groupe, c'est être, aux yeux de son chef, un apostat qui quitte l'islam et donc est passible de la mort.“

⁵³ Cf. *ibid.*, 77. SHUKRI war auf den offenen Konflikt mit dem Staat nicht vorbereitet. Vielmehr operierte er noch aus der „Phase der Schwäche“ heraus, d. h. er verstand sein Tun in dieser Hinsicht im Lichte der mekkanischen Phase des Propheten, vor der Hidjra, als dieser noch zu schwach war, um offen und siegreich gegen die Kuraysh-anzutreten. (s. auch *ibid.*, Anm. 2, 74 u. 94)

⁵⁴ Cf. oben, Anm. 41; cf. G. KEPEL (Anm. 28), 77, 94.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 95.

⁵⁶ Die Leiche des Exministers wird am 7. Juli gefunden: *ibid.*, 96.

⁵⁸ Im einzelnen s. *ibid.*, 77 u. 94–100.

⁵⁸ Hierzu s. *ibid.*, 183–206.

⁵⁹ S. *ibid.*, 184.

⁶⁰ Für weitere Informationen s. die Bibliographie *ibid.*, 231–233.

⁶¹ Zur Verdeutlichung s. auch die Statistiken über Herkunft, Beruf und wohnortliche Verteilung (in Groß-Kairo) der vor Gericht beschuldigten Mitglieder der al-djihad-Gruppe: *ibid.*, 207–209.

⁶² Zum „Dritten Weg“ in Israel und der Frage der kibbutzim s. z. B. J. NAUGHTON, *Adin Steinsaltz's 25-Year Quest to Translate the Talmud*, D2, col. 5/6 in: *The Washington Post*, 27. April 1988, D1–D3. Allgemein s. auch: H. SCHÖPFER, *Gibt es für Lateinamerika einen „Dritten Weg?“ Bemerkungen zur gesellschaftspolitischen Grundsatzdiskussion in der lateinamerikanischen Theologie*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 65 (1981) 40–50; s. jetzt auch: M. PAIKADA, *Characteristics of an Indian Liberation Theology as an Authentic Christian Theology. A Study Based on the Analysis of the Indian Situation and the Documents of the CBCI and the FABC*, Inaugural Dissertation in Theologie, Münster 1988.

⁶³ Cf. hierzu auch G. KEPEL (Anm. 28), 50.

⁶⁴ Zur Geschichte des Islam in Indonesien s. TH. MOOREN, *Beobachtungen zum Islam in Indonesien*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 66 (1982) 35–57.

⁶⁵ In einem Text kommt sie zum Schluß, daß sich Koran und Prophetentradition gemäß der Islam loyal zur Regierung verhält: „Pada dasarnya, Alquran dan Hadis mengajarkan sikap loyal umat Islam kepada pemerintah.“ (*Tempo*, 27. Okt. 1984, 16: *Mencoba Melawan Yuwaswisu*, 12–16.)

⁶⁶ „Bila ABRI pecah karena perbedaan suku dan agama, akibatnya bisa dilihat seperti yang terjadi di Libanon: Indonesia yang porak peranda.“ (*ibid.*, 16.)

⁶⁷ Cf. *ibid.*, 16; N. MADJID, *Islam dan Sempalan Ekstrem*, 15, in: *Tempo*, 27. Okt. 1984, 14–15. S. auch N. MADJIDS Meinung (*ibid.*, 15), wonach der „Fundamentalismus“ in Indonesien weniger ein ideologisches als ein sozial-psychologisches Phänomen sei, nämlich das Frustrationsgefühl, nicht mit dem Westen Schritt halten zu können, wobei paradoxerweise dieses Gefühl am stärksten bei denen entwickelt ist, die westliche Kultur genossen haben: „Ironisnya, perasaan ini memperoleh ekspresi terkuat justru di kalangan orang Islam yang mulai ikut serta dalam kebudayaan Barat, dalam arti tertidik secara Barat.“ Wäre die Mehrheit Indonesiens katholisch, so N. MADJID weiter (*ibid.*, 15), so würde man von katholischem Extremismus sprechen. (Vgl. Sprengstoffattentate südtiroler Separatisten, die mit „Gott mit uns!“ signiert sind!) – Zur Zeit der Drucklegung dieses Artikels hat sich (Anfang Februar 89) ein ähnlich gearteter „fundamentalistischer“ Aufstand – unter Verwendung von Giftpfeilen – in Lampung,

Südsumatra, ereignet (s.u.a. *Kompas* vom 18. 2. 89, I, VIII; *Tempo* vom 18. 2. 89, 14–25). Die gegen die Pancasila rebellierende Gruppe nannte sich *Komando Mujahidin Fisabilah*.

⁶⁸ 1973 kam es durch Regierungsdruck zur Fusion von 4 Islamparteien, NU, MI, PSII und Perti, zur PPP: Partai Persatuan Pembangunan. – Hierzu und zum Folgenden s. *Cerita Ricuh Berkepanjangan*, in: *Tempo*, 25. August 1984, 18; *Jangan Tinggalkan Partai*, in: *Tempo*, 15. Dez. 1984, 17, 18; *Robohnya Dinding Politik Islam*, in: *Tempo*, 29. Dez. 1984, 12–16. Zur Geschichte der Pancasila in Indonesien s. auch TH. MOOREN (Anm 34), 47–49; ders., PENGANTAR AGAMA ISLAM II. SEJARAH AGAMA ISLAM DI INDONESIA, Parapat 1982 (Manuskript Sekolah Tinggi Filsafat), 42–47.

⁶⁹ Cf. hierzu auch: *Tempo*, 2. Mai 1987, 22–28 (Laporan Utama); *Ujung Perjalanan Partai Islam*, in: *Tempo*, 9. Mai 1987, 24–25; M. DJAMILY, *Mengenai Kabinet Pembangunan V*, Jakarta 1988 (P. T. Kreasi Jaya Utama), 50.

⁷⁰ S. u. a. TH. MOOREN (Anm. 34), 40, 46 u. (Anm. 38), 33/4; *Jangan Tinggalkan Partai* (= Anm. 38), 17/8; *Selama Al-Barzanji masih dibaca Orang . . .*, in: *Tempo*, 15. Dez. 1984, 16/7; *Perjalanan Aspirasi*, in: *Tempo*, 9. Mai 1987, 24/5.

⁷¹ Diese von den Japanern ins Leben gerufene Konsultativversammlung der indonesischen Muslime wurde am 7. 11. 45 als politische Partei reorganisiert.

⁷² S. hierzu *Robohnya . . .* (= Anm. 38), 12–16; *Selama . . .* (= Anm. 40), 16/17; *Ini Partai, Bukan Komplotan*, in: *Tempo*, 25. August 1984, 14–16.

⁷³ Cf. *Robohnya . . .* (= Anm. 38), 13.

⁷⁴ Meinung des ostjawanischen Pesantrenleiters und späteren Präsidenten der NU, K. H. ACHMAD SIDDIQ: „Dalam pandangan saya, masyarakat Indonesia belum siap untuk itu.“ (*Ini Partai . . .* [Anm. 42] 14)

⁷⁵ „ . . . agar tak menjadi kelompok underground (ibid., 14).“

⁷⁶ „Aspirasi Islam diserap dalam aspirasi Pancasila (ibid., 14).“

⁷⁷ Cf. auch A. WAHID in: *Robohnya . . .* (= Anm. 38), 12; „Islam adalah agama yang legal formalistis, hingga tak bisa dipisahkan dengan politik.“

⁷⁸ Cf. *Ini Partai . . .* (= Anm. 42), 15/6.

⁷⁹ Cf. *Ujung . . .* (= Anm. 39), 25.

⁸⁰ *S. Zaman Kesadaran Program*, in: *Tempo*, 9. Mai 1987, 26.

⁸¹ „ . . . kini NU lebih bisa berhasil, karena dalam politik gagal (*Selama . . .* [Anm. 40] 16).“

⁸² „ . . . adalah potensi utama NU (ibid., 16).“

⁸³ „ . . . tidak berlangsung berpegang secara legalistis pada Quran dan Hadis (ibid., 16).“

⁸⁴ „ . . . batasnya, asal tidak mengarah ke arah kekufuran (ibid., 16).“

⁸⁵ „ . . . yang oleh orang NU sendiri tidak dirasakan sebagai sikap opportunistis (ibid., 16).“

⁸⁶ „NU memisahkan antara masalah agama dan bukan agama atau duniawi (ibid., 16).“

⁸⁷ Cf. ibid., 16.

⁸⁸ Pesantren: religiöses Zentrum, wo zusammen gelebt und studiert wird.

⁸⁹ „ . . . bisa meniru Nabi Muhammad dalam melaksanakan tugas sehari-hari (ibid., 17).“

⁹⁰ In der Ausgabe vom 29. Dez. 1984, 16–19, unter dem Titel: *Islam Punya Konsep Kenegaraan?*

⁹¹ „Ajaran Islam itu sangat flexibel (ibid., 19).“

⁹² Ibid., 19.

⁹³ „ . . . mesti disesuaikan dengan emansipasi (ibid., 19).“

⁹⁴ Ibid., 19.

⁹⁵ „Yang ada . . . hanya penafsiran dari beberapa ulama (ibid., 19).“

⁹⁶ „Yang diislamkan itu masyarakat, melalui dakwah pendidikan, serta amal sosial (ibid., 19).“

⁹⁷ Ibid., 17.

- ⁹⁸ „... lebih menekankan kepada soal-soal kemasyarakatan (ibid., 17).“
- ⁹⁹ „... tak secara tegas merumuskan bahwa yang ia bentuk itu sebuah negara (ibid., 17).“
- ¹⁰⁰ „Apa kita ini akan memaksakan segi politik itu atau membiarkannya tumbuh dengan wajar (ibid., 17/8).“
- ¹⁰¹ „Diakuinya (= N. M.), keadaan ini bisa disebut depolitisasi Islam, atau politisasi yang lebih sophisticated (*Robohnya*... [Anm. 38] 14).“
- ¹⁰² „Yang ada hanya kemasyarakatan dan komunitas (*Islam Punya*... [Anm. 60] 18).“
- ¹⁰³ „Jadi, apa sebenarnya tujuan bernegara bagi Islam? Hanya untuk menegakkan keadilan (ibid., 18).“
- ¹⁰⁴ „... harus memiliki sifat adil (ibid., 18).“
- ¹⁰⁵ Cf. ibid., 16.
- ¹⁰⁶ „Setiap wilayah atau tempat yang pernah dikuasai oleh orang Islam, nama negara atau wilayah itu tetap Muslim dan tidak berubah selamanya (ibid., 17).“
- ¹⁰⁷ So A. WAHID in *Robohnya*... (Anm. 38), 14.
- ¹⁰⁸ S. hierzu die detaillierte Analyse in der Tageszeitung *Kompas* vom 14. Jan. 1987.
- ¹⁰⁹ Bzw., in letzter Analyse, der Druck der u. a. auch durch die Kolonialzeit aufgezungenen Auseinandersetzung mit westlichem Ideengut überhaupt.
- ¹¹⁰ „Haruskan orang Islam mengambil oper semua bentuk Islam dalam Quran, alias yang dipraktekan Nabi dan para sahabat, ataukah memilih berbagai alternatif...? (*Islam punya*... [Anm. 60] 17).“
- ¹¹¹ „... alternatif dalam sejarah kaum Muslimin (ibid., 17).“
- ¹¹² „... dengan keyakinan bahwa sejarah, dalam pandangan Islam, sebenarnya tidak mandek (ibid., 17).“
- ¹¹³ „Masalahnya ialah ini: bila Tuhan memberi kepercayaan kepada manusia (Muslim, di sini) ... meski dengan tetap meletakkan Wahyu di depan mata, dan mengikutsertakan sejarah masanya sendiri dalam mencoba memahami kemauan Tuhan itu (ibid., 17).“
- ¹¹⁴ „... dengan yang resminya bukan dari Islam (ibid., 17).“
- ¹¹⁵ Ibid., 17.

KLEINE BEITRÄGE

INTER-RELIGIOUS DIALOGUE IN ASIA AT A TURNING POINT TOWARDS NEW CHRISTOLOGIES AND ECCLESIOLOGIES*

by S. J. Emmanuel

I propose to present here my humble understanding of the progress and problems of inter-religious dialogue in Asia, as it reaches a turning point towards demanding as well as evolving new Asian christologies and ecclesiologyes.

In the recent decades we have rightly pre-occupied ourselves in searching the reasons for dialogue and establishing the need and necessity for it. It is no more a question about the need and necessity of dialogue. Nor is it even trying to reach more and more agreement on commonalities and shelving back the unpleasant differences and difficulties for the future. It is now time for a sincere and committed review of our own faith, of the form (formula) and content of our belief and for facing the consequences of such a renewed faith for our Asian Churches moving towards God's Kingdom.

In the light of our new experiences in Asia, with the people of other faiths, in the light of our own histories and the religio-cultural heritage God has given to us, in the light of all socio-political challenges facing us in Asia, we are called to justify, express and witness our belief in a new way in Jesus Christ and his church. In the Asian continent, defined as one rich with cultures and religions but poor in socio-political-economic realities, it is only right and fitting that christianity be contextualized both in the richness and poverty of Asia. In responding the challenges of the turning point we do not overlook or under-value our christian sources. The sacred scriptures will continue to inspire us, the heritage of christian tradition and magisterium (as constitutive elements of an evolving christianity) will continue to guide and help us. It will be our sacred responsibility to be faithful to these as well as to the new demands of our Asian journey around the turning point.

1. *Our convictions are strengthened about new directions for the future*

a) *We can move only forward*

What is for us beyond doubt is that we cannot go back on Vat. II. We can move only forwards (Final statement, Extra-ord, Synod 1985). As far as the third world churches are concerned, Vat. II is "a great stride forward, in the direction of the coming of God's Kingdom" (Engelbert Mveng, *Afrikanisches Profil von Theologie und Kirche*, in: ZMR Heft 2/8 1986 p. 154). We cannot stop with Vat. II either - as a conclusion valid for all times. The fruit of Vat. II lies not merely in concluding a counter-reformation period, but more in initiating and encouraging a progress for the future. The universal magisterium of the day is obliged therefore not to stifle but to

* Extract of a presentation made to the meeting of the Pontifical Council for Inter-religious Dialogue, its Asian consultors and the Office of Ecumenical and Inter-religious Affairs of the Federation of Asian Bishops Conferences at Hua Hin (Thailand) from 23rd Sept. - 29th Sept. 1988.

Fr. S. J. Emmanuel is Rector of St. Francis Xavier's Seminary, Jaffna, Sri Lanka.

discern optimistically the Spirit of Vatican II, moving also over Asia. The very Holy Spirit who inspired Vat. II with the renewal of the church from within (LG, GS, AG) and opened the church to the world outside (GS, NA, DH) continues to operate in the Asian churches and even in other religions too on their journey towards the Kingdom.

b) *Our search with others is not against authentic christian faith*

There is no such thing as a partial renewal of the church, only from within. The 'inner and outer' renewals are inter-dependent and simultaneous. A deeper renewal of the church as that of Christ will imply a new relationship with the world of religions, cultures and ideologies. And a sincere openness and collaboration with the world of religions and cultures will result in appreciating and strengthening our own faith and life in the church in an authentic way. In other words, a life of deep faith in Christ and within his church is not to be falsely polarised as against a sincere and collaborative search with people of other faiths for ultimate truth and realities.

c) *Nor are we giving up our specific richness*

The dialogue experience with other religions do not demand a giving up or a watering down of the specific richness that is revealed in the mystery of Jesus Christ nor of any specific richness that was assumed by his church through the early encounters with other religions and cultures of the West. On the contrary, dialogical experiences will only help us to situate the mystery of Jesus Christ *in a wider perspective of the divine presence in the whole world* and show how the Divinity is active also in other eastern religions. It will also help us to situate Jesus the Christ *in the right order of divine revelations*, and the church which came after him, *in the proper context of world religions*. Exclusivity and isolation with respect to Jesus Christ and to his church will only amount to hiding the light under the bushel, or preserving the salt and leaven in a bottle.

d) *Jewish-christian revelation does not exhaust all divine revelations*

We have had in the past a concept of revelation which limited all divine revelation to Jesus Christ and his church in a narrow sense. The truth that we profess that all revelations reach their fulness in Jesus Christ or that Jesus Christ being the fullness of revelation must not be interpreted to limit and impoverish the infinite revelatory action of God to "only in and through Jesus Christ", but must be understood only in relation to the revelations made to the Jews in their history.

Hence a distinction must be made between the Jewish-christian revelation that has come to us through the medium of the church and the other (non-christian) revelations (of the same God) in the religions and cultures around us. We need to complement our Jewish-christian linear notion of revelation with a God-centred but allradiating and all-pervading notion of divine revelation.

"History of Israel is no longer the unique place where God's action for the salvation of the world is realised. It is a paradigm, a powerful example of how God's mission makes its way into the history of the nations of the world. What happened in Israel happened in the history of other nations as well" (JAN VAN BUTSELA, *Israel in Ecumenical thinking: an analysis*, in: IRM July 1988, p. 444).

Accepting christian revelation should not lead us to deny or depreciate the revelatory force of other religions and cultures, but on the contrary, show us a christic way of praising and thanking God for his marvels among men.

e) *False fears of syncretism could impoverish our idea of God*

False fears that dialogue with or openness to other religions will lead to syncretism have made some of us unwilling to open ourselves to anything outside the church and outside the christian revelation. Our understanding of God and Jesus Christ has been nourished only by a christian revelation – and that too filtered through scholastic philosophy and theology of the West. As a consequence we tend to impoverish our concept of God and forget a fact that is evident in all world religions – “God is All in All”. This does not mean that the christian revelation is imperfect and wanting. It only means that the wholeness of God be not denied for the excellence of the part.

f) *The need for a Kingdom-centred christology and ecclesiology*

The Jewish-christian revelation, though linear, yet points towards an understanding of the finality and goal of all religions and cultures. Jesus’ revelation was all about the Kingdom and he presumed a whole variety of religions and cultures from East and West meeting on the last day (Is. Lk. 13:29; 60:4-7; Ps. 72:10). Instead of developing a Kingdom-centred christology, eschatology and ecclesiology, we have been influenced probably by the earthly kingdoms, principalities and powers, and moved away in other directions. Consequently we have inherited only a narrow understanding of revelation, salvation and even of the Kingdom! This narrowness has made us somewhat uncomfortable in the total context of the God-given religions and cultures, and made us less concerned, or even unconcerned, about the Kingdom for the vast majority of humanity.

We used to interpret the “May thy Kingdom come” into “may thy church grow”, and consequently interpret missionary zeal and activity in terms of quantitative church-growth. Vat. II has helped us to rediscover the Kingdom-centred Christ and the Kingdom-centred Church so that all our missionary efforts will be within the parameters of a Kingdom centred christology, ecclesiology and missiology. In this perspective inter-religious dialogue is an integral and indispensable dimension of the new missionary vision of the church.

g) *We Asians can contribute to the enrichment in the understanding of Christ/Church*

In the first phase of evangelization the Asians accepted Jesus Christ and his Church in the dress and language in which he was accepted by the Jews, the Greeks and the Romans. What was presented then to the Asians was not the historical person of Jesus Christ and the form of early communities of believers in him. It was an already developed christology and an already fortified institutional church. We have gone along with such a christology and ecclesiology for three to four centuries.

But such a christology and ecclesiology, by their monopolistic-exclusivistic absolutism cannot meet the demands of the Asian pluralism. *Nor are we wanting in the necessary religio-cultural and socio-economic categories that can grasp and express belief in Jesus Christ and his Church.* Hence we are faced with the obligation to re-discover Jesus the Christ from the biblical sources through Asian categories and allow an Asian christology to evolve in history. Similarly we have to re-discover the constitutive elements of the early christian communities (Word, Spirit, Faith, Worship, Eucharist, Service etc.) and allow Asian christian communities of believers to move towards new ecclesio-genesis (new local churches, basic christian communities etc.).

Such a re-discovery with respect to christology and ecclesiology is not counter to, nor a denial of the one faith, one baptism, one church, nor even a contradiction of the scholastic christology and ecclesiology that is taught in Europe. The Asian christologies and ecclesiologies by their diversity, will only help enrich the universal understanding of Christ and his Church.

2. The New Testament origins of christology and consequent development in the first centuries, will still remain fundamental and constitutive for future development

We who are familiar with the origins and foundation of the New Testament christology are also aware

- a) that behind all christological developments, there stands the historic figure of Jesus and the claims – direct and indirect – which he made for himself in the midst of a judaic audience.
- b) that it was the resurrection of Jesus which gave the decisive stimulus to christological thinking of Jesus as Lord and Messiah.
- c) of various tools – Palestinian Judaism, Hellenistic Judaism, Hellenistic Gentile – used in evolving christology and
- d) that the roots of christology were in the application of expectant and nostalgic categories from the O. T. and Judaism to Jesus.

We are also aware that the development of christology during the first few centuries of the church has been stimulated by heresies and erroneous claims made by different churches. Hence the teaching of the Universal Church assumed the form of an apologetic christology which gradually reduced the functional claims of Jesus as Christ and increased an ontological absolutism about his being and nature. This led to an exaggerated christocentric sense in christology and revelation, to the detriment of a theo-centric sense in them. The experience of dialogue with other faiths can help us to move away from such an exaggerated pre-occupation with Christ to a more realistic and beneficial understanding of Christ in human history. The first Christ-event is not an end in itself, but an effective pointer (Sacrament of God) to the wider presence of God in history. The factors that contributed to early christology also remind us of the new factors from our own time and place, which can shape the future christologies.

3. Need to rethink and revise the absolutist and exclusivist claims of Christology and Ecclesiology

We have passed the initial stage of joy and consolation at discovering some similarities between christianity and other religions, at seeing Christ and christianity latent in other religions, and at seeing other religions and their scriptures as having a preparatory role in relation to christianity similar to that of Judaism to christianity.

With the official statement given by Vat. II against the absolutist and exclusivist stance of the church with regard to itself, with regard to salvation, with regard to the non-catholic christian churches (LG. 15,16,8; N.A. 1,4), we are slowly led to discover the kernel of that openness of Vat. II in things such as universal salvific will of God, possibility of salvation in other religions, the true church of Christ only subsisting in the Roman Catholic Church, the action of the Holy Spirit outside the Church etc. All these have the cumulative effect of calling for revision and reunderstanding of our old theological formulae – and among these eminently, those of chalcedonian christology and counter-reformation ecclesiology.

Contrary to the accusations that dialogue with other faiths can relativize (reduce) our faith in God, in Christ, in Church etc., we Asians have a different experience. We start from the experience how God the Infinite has relativised Himself as man in order that he be understood, how he has revealed himself in various forms and in stages in the history of humanity, and how he has been active and still active in our cultures and histories. In such a perspective we feel that the christian revelation and its contents have been too much isolated and absolutised.

Vat. II, realizing the difficulties of harmonising the traditional christian teaching with that of the local religions and cultures, admits that such difficulties must stimulate the mind to a more accurate and penetrating grasp of the faith through new theological investigations. Hence its exhortation that theologians take "to more suitable ways of communicating doctrine to the men of their times" (GS. 62 abc).

Further the conviction that we are responsible for our own salvation and that we Asians must take more seriously and evaluate positively all the God-given native religions and cultures of Asia, is growing. The fear of syncretism decreases and the heroism to take risks increases – especially after Vat. II's clear statement that "the deposit of faith or revealed truths is one thing, the manner in which they are formulated without violating their meaning and significance is another" (GS 62c). Hence many of the Asian theologians reject an unparalleled, unsurmountable uniqueness, absolutism and exclusivism in their christology and ecclesiology.

It is only God who is "absolutely" absolute, exclusive and unique. Religions, christianity inclusive, can only opt for a "restrictive absoluteness" that can compromise with religious pluralism, with salvific values in other religions and even salvation in other religions. Thus each religion enjoys a "relative absoluteness" which is different from the absoluteness of God. Religious beliefs and their practices are only experiences of an Absolute Reality far beyond their limits.

4. *The distinction between the historic person of Jesus and his christological titles is necessary and important*

The unity of the person Jesus Christ was established in Chalcedon (451) as a definitive answer to all the christological errors that arose in the 4th and 5th centuries. But an uncritical acceptance of this dogmatic truth has led catholic theology to overlook an important distinction between the historical Jesus and his christological titles and has helped to identify totally Jesus as Christ and Christ as Jesus. It is now questioned not for any heretical reasons as in the 5th century, but by those who see an important and necessary distinction between the once and for all definitive event of a historical Jesus and the christological titles given to him later by particular beliefs and cultures that accepted him. Seeking a reunderstanding of the Chalcedonian christology is not to go back to anti-Chalcedonian heresies or watering down the christological belief of the present Church. It is precisely to make real and intergrated our christological faith in Jesus that such a revision, rethinking and reformation is demanded. An example of how experiences and expressions of the ultimate reality are conditioned by languages and cultures of people is seen in the distinction and parallel ALOY PEIRIS draws between Jesus the Christ and Gautama the Buddha. He brings out the dangers of a closed and total identification between the human person and the titles they inherit from their believing communities and indicates a prophetic christology vis à vis the buddhology. (The Buddha and the Christ, Part III, in: EAPR 1988/2.)

Asians will accept and acknowledge the historic Jesus and profit from the christological titles given by the early christians of the Judeo-Hellenistic communities. But we will not stop with those titles. We will accept and acknowledge the same Jesus in our own categories.

5. *Asian christologies and ecclesiologies must have a cultural and liberative dimension*

In the language of the West, a neat distinction has been made between religion, culture and between social, political and economic conditions. That this distinction

cannot hold water in Asia is the experience of Asian Christianity. It is struggling to live as an institutional church, foreign to the religio-cultural character of the people but promoting inter-religious tolerance or dialogue. Even the socio-economic development services are being attempted through a superiority of Western funds and technology. In recent times parallel to its openness and optimism towards other religions there are also attempts at inculturation and contextualization. But the futility of promoting culture and at the same time attempting development in the above way, namely, without a dialogue with the culture and religions of the people, without harnessing the local potentialities and without involving them directly in the process, is emerging clearly in many instances.

Asian theologians, taking religions, cultures and socio-economic realities of the people as constituent components of the one emerging society will find theological value not merely in a purely restricted inter-religious dialogue of the word nor in a restricted inculturation or contextualisation, but in a *dialogue (dialectic) of life* that encompasses religion, culture and socio-economic conditions. Hence Asian Christologies and Ecclesiologies must vibrate with the religio-cultural richness as well as with the socio-political poverty of Asia.

Conclusion: Dialogue as dialogue or its goals and methods have not been our primary concerns here. We have tried to see the demand and impact of inter-religious dialogue in the evolution of Asian christologies and ecclesiologies. There are many ways to prepare raw materials towards Asian theologies. For example, the struggles of the Asian masses on one side for justice and freedom – in the face of dehumanising injustice and oppression – and on the other side, the various images of Jesus, as emerging even in popular Asian religiosity, will contribute to the future christologies and ecclesiologies in Asia.

Christology or ecclesiology is not the goal of dialogue, nor dialogue the goal of any christology or ecclesiology. But dialogue in so far it remains a *movement of life, of sincere searching together towards the Ultimate Truth and Ultimate Happiness* will have the greatest impact and evolutionary force on these sciences. And conversely a progress in these sciences, through their praxis-doxis consensus will greatly enhance and enrich the movement of humanity towards the Ultimate.

May all attain this Ultimate Moksha, Nirbana, Eternal life and Kingdom.

INTERRELIGIÖSER DIALOG – BRENNPUNKT DER THEOLOGIE DREI KONFERENZEN IN EUROPA UND DEN USA*

von Georg Evers

Die Überschrift dieses Rezensionsartikels will die wachsende Bedeutung der Theologie der Religionen für die gesamte Theologie herausstellen. Dabei ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß die Auseinandersetzung mit den theologischen Fragen des interreligiösen Dialogs gegenwärtig und in der Zukunft eher noch stärker in Asien stattfindet. In der Besprechung theologischer Konferenzen zu dieser Thematik in Europa und den USA wird auch das Defizit der mangelnden Kommunikation zwischen den Kontinenten zur Sprache kommen.

Die theologische Vorarbeit, die zur Erklärung des II. Vatikanischen Konzils zum „Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (*Nostra Aetate*) führte, war noch zum größten Teil von der europäischen Theologie geleistet worden. Erst danach hat sich der Schwerpunkt der Diskussion nach Asien, im geringeren Maß nach Afrika und in die USA verlagert.

Seit 1975 haben die von den Steyler Patres (A. BSTEH u. a.) durchgeführten „Religionstheologischen Studientagen“ in Mödling (bei Wien) sich als wichtiges Forum für den Austausch von europäischen Theologen mit außereuropäischen Fachleuten und Angehörigen anderer Religionen erwiesen. Mit der Veröffentlichung der Hauptreferate in der Reihe „Beiträge zur Religionstheologie“ (zwischen 1976 und 1987 sind bisher 5 Bände erschienen) sind diese Seminare einem weiteren Kreis zugänglich gemacht. Nachdem vorausgegangene Konferenzen sich mit dem Islam, Buddhismus und Hinduismus und den Möglichkeiten des Dialogs mit ihnen beschäftigt hatten, wurde 1986 mit der Tagung „Dialog aus der Mitte christlicher Theologie“ versucht, eine erste Bestandsaufnahme zu ziehen. Waren bei den vorausgegangenen Tagungen auch immer Vertreter der anderen Religionen eingeladen gewesen, so kamen bei der 5. Mödlinger Tagung acht christliche Theologen zu Wort, von denen drei, A. PIERIS zu Fragen des Buddhismus, G. CHEMPARATHY zum Hinduismus und G. ANAWATI zum Islam referierten. R. SCHAEFFLER entwickelte die Prämissen einer Philosophie des Dialogs, die er dann einer theologischen Neuinterpretation unterzog. Dabei kommen die außerbiblischen Religionen nur in der Form der „paradiesischen Erinnerung“ an eine Zeit vor, in der die Menschen noch nicht der Versuchung erlegen waren, Geschöpfe für den Schöpfer zu setzen und wiederum in „endzeitlicher Hoffnung“, wo diese Versuchung endgültig überwunden ist. Die Christen haben ihnen gegenüber einen „Überschuß“ – die Freiheit der göttlichen Erwählung –, sollten aber doch in verantwortlicher Form von den Heiden lernen. Ein Dialog in der Form des „par cum pari“ ist in dieser Konstellation jedoch unvorstellbar.

E. SCHWEITZER bringt einen neutestamentlichen Beitrag, der von den Gleichnissen Jesu ausgeht und daran die Frage nach der Absolutheit des Christentums anschließt. Dabei kommt eigentlich nur der einzelne Nichtchrist zur Sprache und nicht die soziale Verfaßtheit des Menschen, wie sie sich in der Zugehörigkeit zu einer Religion zeigt.

* BSTEH, ANDREAS (Hg.): *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, (Beiträge zur Religionstheologie 5) Verlag St. Gabriel/Mödling 1987, 245 S. – SWIDLER, LEONARD (ed.): *Toward a Universal Theology of Religion*, (Faith meets Faith Series), Orbis Books/Maryknoll, New York 1987, 256 p. – HICK, JOHN / KNITTER, PAUL (ed.): *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Faith meets Faith Series), Orbis Books/Maryknoll, New York 1987, 227 p.

Nostalgisch und zugleich bezeichnend ist SCHWEITZERS Bekenntnis, vor 50 Jahren sich einmal mit den Veden und der Bhagavadgita beschäftigt zu haben, zu einer lebendigen Begegnung mit anderen Religionen ist es aber nie gekommen. Unter dem Titel „Das Christentum im Gespräch mit den Religionen“ wird ein Beitrag von W. KASPER abgedruckt, der zu den Konferenzunterlagen gehörte, wegen der Verhinderung von KASPER aber nicht vorgetragen wurde. Der Titel berührt etwas seltsam, da „die Religionen“ nicht weiter spezifiziert werden. Man denke sich einen Titel „Der Hund im Gespräch mit den Tieren“, wonach man wohl schließen müßte, daß sich der Hund für ein „ganz besonderes Tier“ hält. KASPER versucht, die theologische Grundlage des Dialoges mit dem Schwerpunkt auf der Frage nach der „wahren Religion“ herauszuarbeiten. Im Gegensatz zu asiatischen und nordamerikanischen Theologen verneint er, daß die heutige Theologie der Religionen es mit einer neuen Fragestellung zu tun hat. Dies versucht er mit einem Rückblick auf die geschichtliche Begegnung des Christentums mit den Religionen des Mittelmeerraums und der Germanen zu belegen, die das Christentum auf exklusive bzw. inklusive Weise überwunden habe. Vor allem asiatischen Theologen erscheint dieser Rückgriff auf die Kirchengeschichte unzutreffend. Sie sehen eine neue Fragestellung, weil die Religionen Asiens, – der Buddhismus, Hinduismus, der Islam u. a. – gegenwärtig eher eine Renaissance durchmachen, sich nicht vom Christentum als „praeparatio evangelii“ beerben lassen, sondern sich als Gegenüber zeigen, die Gleichzeitigkeit und eschatologische Weggenossenschaft mit dem Christentum beanspruchen. KASPER entwickelt eine Theologie der Heilsgeschichte, die den göttlichen Heilsplan in Jesus Christus – in Differenz zur Kirche – zur Verwirklichung kommen läßt. Immerhin stößt KASPER hier auf Asien und seine Religionen und sieht hier die „großen Herausforderungen für den Dialog“ heranreifen, allerdings erst für das Christentum von morgen (118). Hier stellt sich die Frage, warum er nicht zur Kenntnis nimmt, was sich heute schon in Asien an interreligiöser Begegnung und Dialog ereignet. Ob sein Ansatz, über das „dialogische Wesen der Person“ angewandt auf die sozio-kulturellen Gegebenheiten der Religionen wirklich ein guter Einstieg in den interreligiösen Dialog darstellt, kann sicher mit guten Gründen bezweifelt werden. Die Einheit der Religionen läßt sich für KASPER theologisch nur in Jesus Christus finden. Damit wird der Christozentrismus mit Nachdruck festgeschrieben, ohne die Diskussion um diese Position zur Kenntnis zu nehmen. Daraus ergeben sich drei Bezüge des Christentums zu anderen Religionen: den positiven (Anerkennung des Wahren und Guten), den kritischen (Depravierung werden aufgezeigt) und den schöpferischen Bezug (das Christentum bringt den anderen Religionen erst ihre eigene Wahrheit und eigenen Reichtum zu Bewußtsein). In Abgrenzung gegenüber K. RAHNER und H. R. SCHLETTE spricht KASPER den anderen Religionen die Qualität von „Heilswegen“ als verhängnisvolle Fehlentwicklung (128) ab. Auch die Literaturangaben machen deutlich, daß hier noch einmal die Diskussion der 60er Jahre im innerdeutschen Kontext geführt wird.

W. PANNENBERG setzt mit einer Kritik an K. BARTHS Theologie der Religionen an, hält aber seinerseits dezidiert an Absolutheitsanspruch des Christentums (188) fest, der zum Kernbestand christlichen Glaubens gehöre. Daraus resultiert ein Ekklesiozentrismus, da die Heilsteilhabe gegenwärtig nur in der Kirche Christi verbürgt sei (189). Damit ist nicht notwendig die Zugehörigkeit zur Kirche als Voraussetzung des Heils in dieser Erdenzeit gemeint, sondern die Tatsache, daß im Endgericht die Botschaft Jesu das Kriterium für die Heilsteilhabe jedes einzelnen Menschen sein wird. Es wird dann eine besondere Nähe des Judentums und des Islam zum Christentum festgestellt. Für die Religionen des Ostens wird eigentlich nur festgehalten, daß ein Dialog mit ihnen „schwierig“ sein wird. Die wenigen Bemerkungen machen deutlich, daß ein Teil der Schwierigkeiten darin liegt, daß europäische Theologen keinen existentiellen Bezug zu diesen Religionen haben.

Ähnliches gilt von der Meditation über das Kreuzgeheimnis (*scandalum crucis*), die W. KERN beisteuert und die er für eine „Bekehrung der Religionen“ fruchtbar machen will. Die anderen Religionen kommen dabei nur in einer typisierten Form vor und fehlen als Gegenüber so gut wie vollständig.

Aus der langjährigen Erfahrung mit der Begegnung mit dem Islam und den Problemen des christlich-islamischen Dialogs ist der Beitrag von G. ANAWATI gewachsen. Er zeichnet die Geschichte der Be- und Vergegnung nach und plädiert für einen Mittelweg zwischen den Extremen der minimalistischen Sicht des Islam (Position der Orientalisten, die den Islam letztlich für reformunfähig halten) und der Position der Maximalisten (Anerkennung Muhammads als Prophet, Offenbarungscharakter der Koran), um beiden Religionen die Wahrung ihrer verschiedenen Identität und die Möglichkeit vertieften gegenseitigen Kennenlernens offenzuhalten.

Ähnliches versucht G. CHEMPARATHY für das Gebiet des christlich-hinduistischen Dialogs. Die Möglichkeiten und die Schwierigkeiten des christlich-hinduistischen Gesprächs werden an der Gottesvorstellung in den beiden Religionen verdeutlicht. CHEMPARATHY weist auf ein wichtiges Phänomen hin, daß der intellektuelle Dialog nur ein Teilaspekt ist und daß die tiefere Begegnung sich da ereignet, wo es zum Austausch von geistiger Erfahrung in der Tiefe des Herzens kommt, womit die Frage nach der „*communicatio in sacris*“ angesprochen ist.

Dieser Frage geht vor allem A. PIERIS nach, der eine Begegnung zwischen Christentum und Buddhismus jeweils im Kern für nötig und fruchtbar hält. Für das Christentum ist dieser Kern die „christliche Agape“ und für den Buddhismus die „Gnosis“. Im Dialog müßte es darum gehen, die Elemente einer „agapeischen Gnosis“ im Christentum und einer „gnostischen Agape“ im Buddhismus zu erkennen. Der interreligiöse Dialog hat drei Ebenen: die ursprüngliche *Erfahrung*, die *kollektive Erinnerung* an diese Erfahrung und die philosophische, theologische und exegetische *Interpretation*. Die neue Theologie der Religionen, wie sie in Asien entsteht, versucht, auf der Ebene der kollektiven Erinnerung zu einem Austausch mit den Angehörigen anderer Religionen zu kommen. Dies ist mit der „*communicatio in sacris*“ gemeint. Für den christlich-buddhistischen Dialog bedeutet dies, daß der Christ versucht, hinter die Sprachbarriere zu gelangen, um die befreienden Elemente in der buddhistischen kollektiven Erinnerung zu erfahren, die schon in den gnostischen Elementen der christlichen Agape-Erfahrung zugrunde gelegt sind.

Die Religionstheologischen Studententagungen von Mödling haben einen wichtigen Platz in der theologischen Reflexion über den interreligiösen Dialog in der deutschsprachigen Theologie. Als Veranstalter charakterisiert A. BSTEH die Eigenart dieser Gespräche als Begegnung aus der Mitte der jeweils anderen Überzeugung in einem bewußt religiösen Rahmen, die neben der akademischen Diskussion auch Zeiten des gemeinsamen Gebets und des gegenseitigen Zeugnisses der eigenen Glaubenserfahrung ermöglichen soll. Von der Anlage her sind die Begegnungen nur eingeschränkt auch „dialogisch“, weil die Partner unabhängig voneinander vorbereitete Papiere vortragen und die Aussprache über die Grundsatzäußerungen nur anfanghaft bleibt. Bedauerlich ist jedenfalls, daß die Diskussionen – der beginnende eigentliche „Dialog“ – in die Dokumentation der Publikation „Beiträge zur Religionstheologie“ nicht aufgenommen werden. So findet die Auseinandersetzung zwischen W. PANNENBERG und A. PIERIS, die das „Selbstgespräch der deutschen Theologen“ so erfrischend unterbrochen hatte, keinen Niederschlag.

Die Diskussion um eine Theologie der Religionen und Fragen des interreligiösen Dialogs hat in den USA in den letzten Jahren an Lebendigkeit zugenommen. Neben dem viel bemühten Bild eines Paradigmenwechsels, der auf diesem Feld angezeigt sei,

spricht man von einem „theologischen Rubikon“, den es für die christliche Theologie in der dialogischen Begegnung mit den anderen Religionen zu überschreiten gelte, oder einer „kopernikanischen Wende“, mit der auf die neuen Herausforderungen reagiert werden müsse. Dabei bilden sich zwei Stränge der Argumentation heraus. Auf der einen Seite gibt es die Vertreter einer „universalen Theologie der Religionen“, die nach einer einheitlichen Theorie suchen, um das Miteinander der vielen Religionen theologisch verantwortlich beschreiben zu können. Die andere Strömung vertritt konsequent einen Pluralismus in der Theologie der Religionen, der die Spannungen einer bleibenden und unaufgelösten Vielheit auszuhalten versucht. Die im folgenden besprochenen beiden Bücher aus der neuen Reihe „Faith meets Faith Series“, die der Orbis-Verlag in New York (Maryknoll Missionary Society) seit 1987 herausbringt, beinhalten die Diskussion zweier theologischer Konferenzen in den USA, auf denen beide Richtungen zu Wort kamen.

Bei dem ersten Band „Unterwegs zu einer universalen Theologie der Religionen“ handelt es sich um Referate, Korreferate (responses) und eine Zusammenfassung der Diskussionen einer gleichlautenden Konferenz, die 1984 an der Temple-Universität in Philadelphia in Zusammenarbeit mit der Zeitschrift „Journal of Ecumenical Studies“ durchgeführt wurde. Die Hauptbeiträge wurden von christlichen Theologen – L. SWIDLER, W. C. SMITH, J. COBB, R. PANIKKAR und H. KÜNG – beigesteuert, während Juden, Muslime, Hindus und Buddhisten in den Korreferaten zu Wort kamen. Die Konferenz wurde von L. SWIDLER vorbereitet, dessen Grundsatzpapier „Interreligiöser und interideologischer Dialog: die Matrix für die systematische Reflexion heute“ im Vorfeld der Konferenz an die anderen Referenten geschickt wurde, die wiederum ihre Beiträge vor Beginn der Konferenz den Personen zugänglich machten, die auf diese Beiträge kritisch reagieren sollten. L. SWIDLER trägt grundsätzliche Gedanken zum Dialog vor, entwickelt seine bekannten Grundregeln des Dialogs und schließt mit der Forderung nach einem ökumenischen Esperanto, um eine gemeinsame Sprache für eine „universale Theologie der Religion bzw. der Ideologie“ zu entwickeln. Auch W. C. SMITH unterstützt das Anliegen einer universalen Theorie der Religionen. SMITH versteht sich eher als Historiker der Religionen, denn als systematischer Theologe und entwickelt seine These von der Wechselwirkung zwischen Transzendenz und Geschichte aus diesem Blickwinkel. Daß auch die anderen Religionsgemeinschaften in der Gnade Gottes leben, erscheint ihm dann nicht zweifelhaft zu sein.

J. COBB erteilt der Suche nach einer allgemeinen Theologie der Religionen eine klare Absage und plädiert seinerseits für eine „christozentrische katholische Theologie“, wobei „katholisch“ nicht für eine Konfession, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung von „allgemein“ verstanden wird. Durch das Festhalten an einem Christozentrismus will COBB einerseits den eigenen Standpunkt deutlich machen und auf der anderen Seite verhindern, für andere zu sprechen und ihnen die eigenen Einsichten aufzuzwingen. Dabei setzt er sich kritisch mit der Annahme „einer letzten Wirklichkeit“ auseinander, die in den verschiedenen Traditionen zwar unterschiedlich benannt, im Grunde aber ein und dieselbe sei. Er möchte mit einer pluralistischen Ontologie als Arbeitshypothese vorangehen und sich mehrere Möglichkeiten offenhalten.

Auch R. PANIKKAR ist gegen das Aufstellen einer einheitlichen Theorie der Religionen und stellt an ihre Stelle das „kosmische Vertrauen in die Wirklichkeit“. Die Suche nach einer letzten Einheit, einer einheitlichen „Feldtheorie“ (A. EINSTEIN u. a.) erscheint ihm als Teil des „westlichen Mythos“. Dagegen entwickelt er die Idee des Pluralismus, die von einer gegenseitigen Bezogenheit mehrerer Wahrheiten ausgeht, ohne damit einem Relativismus das Wort reden zu wollen. Die Wirklichkeit, auch die „letzte Wirklichkeit“, fällt nicht vollständig mit Bewußtsein zusammen. Im Westen wird Einheit und Wahrheit (unum et verum convertuntur) immer zusammen gesehen.

PANIKKAR plädiert dagegen für den Begriff der „Übereinstimmung“ (concord/harmony), um sein Verständnis von Pluralismus zu verdeutlichen. Diese Bejahung einer bleibenden Vielfalt setzt ein „kosmisches Urvertrauen“ voraus, wie es sich exemplarisch im Sprachenwunder zu Pfingsten zeigte, als die „vielen“ trotz der „Vielfalt“ der Sprachen gemeinsam die Großtaten Gottes verstanden.

Der Beitrag von H. KÜNG über den christlich-islamischen Dialog bringt einen Überblick über die Fragestellungen und die Möglichkeiten des gemeinsamen Gesprächs. Mit Recht stellt KHALID DURAN in seinem „response“ fest, daß die meisten „neuen Einsichten“, von denen KÜNG redet, unter den im christlich-islamischen Dialog beteiligten alte Hüte sind, wie die Frage nach dem Prophetentum Muhammads, der Inspiration des Koran etc. P. KNITTER richtet an H. KÜNG die Aufforderung, den „theologischen Rubikon“ zu überschreiten und von der Einmaligkeit und Einzigartigkeit Jesu Christi abzurücken, weil er mit dem Festhalten daran, daß die anderen Religionen letztlich doch nur in Jesus Christus ihre Erfüllung finden können, bei der inklusivistischen Sicht bleibe.

Der zweite Band der Reihe „Faith meets Faith“ hat den provozierenden Titel „Der Mythos der christlichen Einzigartigkeit“ mit dem mehr sachlichen Untertitel „Unterwegs zu einer pluralistischen Theologie der Religionen“. Unter der Herausgeberschaft von J. HICK und P. KNITTER sind hier die Referate und Reaktionen einer gleichnamigen Konferenz zusammengefaßt, die 1986 in Claremont in Kalifornien stattfand. Die Beiträge sind in drei Kategorien eingeteilt: 1. Die geschichtlich-kulturelle Brücke: Relativität; 2. die theologisch-mystische Brücke: Geheimnis und 3. die ethisch-praktische Brücke: Gerechtigkeit.

Zum ersten Themenkomplex betont G. D. KAUFMANN die Notwendigkeit, daß alle Religionen bei der Bewältigung der drängenden Fragen und Probleme der Menschheit zusammenarbeiten, da die reale Gefahr bestehe, daß wir sonst die Welt endgültig zerstören. In einem grundlegenden Beitrag geht es J. HICK darum, die Nicht-Absolutheit des Christentums zu erweisen. Dabei benutzt er das Kriterium der Leistung (performance) und stellt fest, daß das Christentum in der Geschichte im Vergleich mit anderen Religionen sich keiner besonderen „Heiligkeit“ rühmen könne. Auch sei die These falsch, daß es in einer besonderen Affinität zu den modernen Naturwissenschaften stehe. Ähnliches gelte für den Sektor der Menschenrechte, auf dem das Christentum im Vergleich mit den anderen Religionen wiederum nicht als eindeutig überlegen erscheine.

L. GILKEY entwickelt die theologischen Implikationen der Pluralität und spricht von einer „relativen Absolutheit“, die in der Treue zur jeweils eigenen Tradition bestehe und doch Offenheit für den Dialog lasse. Die Annahme eines absoluten Standpunkts sei nicht haltbar. Wenn man ein Kriterium sucht, dann gelte es, den Vorrang der Liebe (praxis) vor dem Glauben (Orthodoxie) zu bewahren.

Den 2. Teil eröffnet ein Beitrag von W. C. SMITH, der in einer originellen Weise den alten Begriff des „Götzendienstes“ (idolatry) aufgreift. Er kritisiert die vorschnelle Verwendung dieses Begriffes seitens christlicher Theologen und Missionare, die oft Götzendienst feststellten und nicht beachteten, daß die Verehrung nicht den kulturellen Gegenständen, sondern der mit ihnen bezeichneten transzendenten Wirklichkeit gilt. Die zentrale These seines Beitrags lautet: Wenn Christen auch heute noch der Auffassung sind, daß allein das Christentum wahr, endgültig und heilsbringend sei, dann stellt dies eine Form des Götzendienstes dar.

S. J. SAMARTHA unternimmt es, die Stellung Christi in einer multireligiösen Gesellschaft zu bestimmen. Inkarnation bedeutet für ihn, daß Gott sein Selbst in die Geschichte hinein relativiert hat. Wie können Christen dann wieder umgekehrt den verabsolutieren, den Gott relativiert hat? Christliche Theologen sollten sich die Frage

vornehmen, warum die anderen Religionen trotz der intensiven Mission des Christentums so wenig Neigung zeigen zu verschwinden, sich vielmehr in mancher Weise erstaunlich lebendig zeigen. Kann es Gottes Wille sein, daß diese Religionen gleichzeitig mit dem Christentum weiterbestehen? SAMARTHA fordert eine „theozentrische Christologie“, um die Engführung einer Jesulogie bzw. eines Christomonismus zu überwinden.

R. PANIKKAR spricht von drei „kairologischen Momenten“ eines „christlichen (christic) Selbstbewußtseins“, die er mit drei Flußnamen: Jordan, Tiber und Ganges umschreibt. In der Kirchengeschichte unterscheidet er fünf geschichtliche Perioden: 1. Die Zeit des *Zeugnisses* im Sinne des Martyriums, die etwa bis 430 dauert. Daran schließt sich 2. die Periode der *Bekehrung* an, verstanden als Bekehrung zum Christentum im allgemeinen und im tieferen Sinn als „*conversio morum*“, d. h. Hinwendung zum Mönchtum (430–1000). In der Zeit der Kreuzzüge (1000–1453) steht 3. das Christentum als „*vera religio*“ in Auseinandersetzung vornehmlich mit dem Islam. Diese Periode wird 4. abgelöst durch das Zeitalter der *Mission* (1492–1960), das Zeitalter der Entdeckungen und des Kolonialismus, das 5. abgelöst wird durch die Periode des *DIALOGS*, die mit der Entkolonialisierung beginnt. Am Beispiel der Flüsse werden bestimmte theologische Haltungen verdeutlicht. Der Jordan steht für Glauben, Religiosität und Jenseitigkeit und damit für Ausschließlichkeit (exclusivism). Der Tiber bedeutet Institution, Religion und Introvertiertheit und hat Inklusivismus zur Folge, d. h. das Bestreben, in einer Erfüllungstheologie alles Gute, Wahre und Schöne für das Christentum zu beschlagnahmen. Der Ganges könnte dann für die Erde, für Vertrauen, Religiosität und Offenheit und damit für Pluralismus stehen. PANIKKAR versucht, zwischen Christentum (christendom), Christenheit (christianity) und Christlichkeit (christianness) zu unterscheiden. Sie könnten „*cum grano salis*“ auf die drei Flüsse angewandt werden und dann stehen der Jordan für das Christentum, der Tiber für die Christenheit und der Ganges für Christlichkeit. Um dem Dilemma von Exklusivismus und Inklusivismus zu entkommen, fordert er eine „kopernikanische Wende“, die in einem Wandel von einem linearen Geschichtsverständnis zu einer „theanthropokosmischen Vision“ besteht. Das Zentrum ist weder die Erde (unsere partikuläre Religion), noch die Sonne (Gott, Transzendenz, das Absolute). Jedes Sonnensystem hat sein eigenes Zentrum, ohne daß es ein absolutes Zentrum gibt. Pluralismus im Gegensatz zur Pluralität, bejaht die Vielfalt und versucht nicht, sie auf eine letzte Wirklichkeit zurückzuführen, weder eine einzige Wahrheit, noch die Gleichheit aller Wahrheiten zu behaupten und der kein universales System errichten will, sondern sich dem Geheimnis gegenüber offenhält.

Der dritte Teil steht unter dem Leitwort der Gerechtigkeit und beginnt mit zwei Beiträgen von R. RUETHER und M. SUCHOCKI, die Fragen des religiösen Pluralismus aus dem Blickwinkel einer feministischen Theologie angehen. Sie sehen eine Entsprechung der Unterdrückung der Frau zu einem „religiösen Imperialismus“, der die eigene Religion absolut setzt.

Aus seiner Erfahrung im christlich-buddhistischen Dialog steuert A. PIERIS einen Beitrag bei, indem er Buddha und Christus als Vermittler von Befreiung aufzeigt. Die Auseinandersetzung über die „Einzigartigkeit“ sowohl von Jesus als auch von Gotama beinhaltet eigentlich die Diskussion über die Einzigartigkeit ihrer Heilsvermittlung. PIERIS sieht eine gegenseitige Ergänzung, indem die „gnostische Entsagung“ (freiwillige Armut) der Buddhisten und das christliche „agapeische Engagement“ im Kampf gegen erzwungene Armut sich in „menschlichen Basisgemeinschaften“ zusammenfindet.

P. KNITTER beschließt den Band mit seinem Beitrag „Unterwegs zu einer Befreiungstheologie der Religionen“, indem er von der Armut als „Zeichen der Zeit“ ausgeht, das er mit dem anderen der religiösen Vielfalt in Beziehung setzt. Wie verhalten sich die

„vielen Armen“ zu den „vielen Religionen“? Die Theologie der Befreiung und die Theologie der Religionen bedürfen einander. KNITTER möchte die Methodologie der Befreiungstheologie für die Theologie der Religionen fruchtbar machen und darüber zu einer pluralistischen Christologie kommen. Er sucht einen neuen Ansatz, einen gemeinsamen Ausgangspunkt und Kontext, um in den Dialog einzutreten. Diesen Ausgangspunkt sieht er im Einsatz für Gerechtigkeit und Entwicklung. Mit M. M. THOMAS spricht er von einer Gemeinschaft in der befreienden Praxis, die über die Grenzen einer bestimmten Religion hinausgehen muß, um der Größe der anstehenden Probleme gerecht zu werden. Aus diesem Grund möchte er den theozentrischen Ansatz mit einem soteriologischen Ansatz vertauschen. KNITTER wäre mißverstanden, wenn gegen ihn der Vorwurf erhoben wird, daß er den interreligiösen Dialog in die befreiende Praxis, d. h. in den rein innerweltlichen Ansatz der Arbeit für Gerechtigkeit aufgehen ließe. Wie u. a. A. PIERIS geht es ihm vielmehr darum, einen falschen Gegensatz von „Befreiungstheologie“ gegen eine „Theologie der Religionen“ zu vermeiden, bei dem die Befreiungstheologie als die Bewegung gesehen wird, die sich den sozio-ökonomischen Problemen der Armut annimmt, während die Theologie der Religionen sich mit den Fragen der Transzendenz, der Meditation und des Dialogs beschäftigt und den Niederungen des Alltags enthoben bleibt.

Mit den drei hier angezeigten Büchern wird ein Einblick in die gegenwärtige Diskussion um die Fragen einer Theologie der Religionen gegeben, die in ihrer Verschiedenheit die Unterschiede der jeweiligen Kontexte deutlich macht. Zugleich zeigt sich in ihnen der anfanghafte globale Austausch in dieser Frage, indem einzelne asiatische Stimmen mit in den Dialog unter europäischen und amerikanischen Theologen einbezogen werden. Die Stimme Afrikas und Lateinamerikas fehlt dagegen vollständig.

Collet, Giancarlo (Hg.): *Der Christus der Armen, Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen*, Herder/Freiburg-Basel-Wien 1988; 231 S.

„*Der Christus der Armen, das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen*“ – unter diesem Titel erschien 1988 bei Herder ein Sammelband verschiedener christologischer Entwürfe aus Lateinamerika.

Der Herausgeber, GIANCARLO COLLET, bezeichnet in seiner Einleitung „die Zielsetzung des vorliegenden Bandes“ als „bescheiden“. Der Leser wird mit dem christologischen Denken einiger Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie vertraut gemacht, was sicher nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann.

In der Einleitung gibt COLLET einen klaren, sehr komprimierten Überblick zur Geschichte der Befreiungstheologie. Auf diesem Hintergrund führt er in die lateinamerikanische Christologie ein, die sich seit fast fünf Jahrhunderten zwischen „Christus als König“ (Symbol der Herrschenden) und dem „leidenden Christus“ (Symbol der Armen) bewegt.

Im folgenden hält sich die Rezension an die vom Herausgeber vorgelegte Dreiteilung der Aufsätze.

a) *Historische Arbeiten:*

Die beiden historischen Beiträge von S. TRINIDAD und G. GUTIÉRREZ geben einen Einblick in die Geschichte der Kolonisierung, mit der Konsequenz einer zweigeteilten Christologie, der Herrschenden und der Unterdrückten.

In seinem Aufsatz „Auf der Suche nach den Armen Jesu Christi – Evangelisierung und Theologie im 16. Jahrhundert“ zeigt GUTIÉRREZ den Indio des 16. Jahrhunderts als Objekt falsch verstandener Christianisierungspraktiken auf dem Hintergrund des Expansionsstrebens der Kolonialmächte. Dieser, vom Autor 1980 geschriebene Artikel, gewinnt vor dem Hintergrund der derzeitigen brasilianischen Indianerproblematik neue Brisanz und Aktualität.

b) *Systematische Beiträge*

Der vom historischen zum systematischen Teil überleitende Artikel des Mexikaners R. VIDALES löst, durch eine gewisse Redundanz und Langatmigkeit, kaum ein, was die im Titel gestellte Frage: „Wie heute von Christus sprechen?“ verspricht.

Sehr klar und eindeutig, auch mit konkreten Anfragen an die europäische Christologie, geben die beiden Aufsätze von J. SOBRINO gute Einblicke in die lateinamerikanische Christologie. Mit äußerst präziser Begrifflichkeit (die auch in der Übersetzung noch erhalten bleibt) zeigt SOBRINO in seinem Artikel „Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus in der lateinamerikanischen Christologie“, daß der Hinwendung zum historischen Jesus die konkrete Befreiungspraxis der Christen, vom gesellschaftlichen und kirchlichen Standort einer „Welt-“ und „Kirche der Armen“ als Konsequenz folgt.

In seinem Aufsatz „Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes“ zieht SOBRINO die Verbindungslinien vom jesajanischen Gottesknecht, über Jesus, zum gekreuzigten Volk unserer Tage, das aus dem Glauben an diesen leidenden und gekreuzigten Jesus, Kraft zum Leben und Handeln schöpft. Ein Beitrag, der auf dem Hintergrund, der bis heute spannungsgeladenen Situation in El Salvador zu sehen ist.

Die Ausführungen J. L. SEGUNDOS über „Jesus und seine Gemeinde“ lesen sich eher wie ein theologischer Traktat und fallen gerade zwischen den beiden Aufsätzen J. SOBRINOS ab.

Schon der Titel „Eine Christologie von der Peripherie her“ macht den Standort von L. BOFFS Ausführungen deutlich. Vom gesellschaftsanalytischen Ansatz her deutet BOFF „Leben, Tod“ und „Auferstehung Jesu“, den „Reich Gottes“-Begriff und die „Nachfolge“ im Kontext einer umfassenden Befreiung. Dieser systematisch gut gegliederte, sehr engagiert und ausdrucksstark geschriebene Artikel kann sicher als einer der Höhepunkte dieses Sammelbandes gelten.

c) *Biblich-spirituelle Abhandlungen:*

Auf einen weiteren Höhepunkt stoßen wir nun im Schlußteil des Buches. Der Aufsatz des Peruaners H. ECHEGARAY, „Gott kennen heißt Gerechtigkeit üben“. In konkreten, lebendigen Farben malt er das Bild eines engagierten Gottes, eines Gottes für die Armen, der „menschlicher als die Menschen“ handelt.

Der folgende Artikel „Der geistliche Weg Jesu“ des ebenfalls aus Peru stammenden A. CUSSIÁNOVICH wirkt etwas langatmig, allerdings werden die auf elf Seiten vorgebrachten Thesen zur Spiritualität Jesu komprimiert und exemplarisch in den „Schlußüberlegungen: Das Vaterunser als geistlicher Weg Jesu“ zusammengefaßt.

Die beiden abschließenden Aufsätze des in El Salvador lebenden I. ELLACURÍA, zeigen die Relevanz der „Seligpreisungen“ für den Standort der Kirche als Kirche der Armen.

Würzburg

Christiane Hetterich

Dussel, Enrique: *Ethik der Gemeinschaft* (Bibliothek Theologie der Befreiung) Patmos/Düsseldorf 1988; 239 S.

Dieses Buch des in Mexiko lehrenden Theologen und Historikers E. DUSSEL umfaßt zwei Teile: Unter der Überschrift „Zehn Grundprobleme“ wird die theologische Basis gelegt, für die er sogar den Anspruch einer „Sozialethik als Fundamentaltheologie“ erhebt. Im zweiten Teil „Zehn aktuelle Quaestiones disputatae“ werden von da aus verschiedene konkrete Handlungsbereiche analysiert (von einer Ethik der Arbeit über die ethische Kritik der Dependenz bis zu einem Entwurf einer befreiungstheologischen Umweltethik).

Der Gedankengang des ersten Teiles läßt sich kurz so zusammenfassen: Ausgehend von einem Begriff von „Praxis“, die jedes direkte oder indirekte (auch ökonomische) Handeln von Menschen in bezug auf andere Menschen meint und mit der Metapher „von Angesicht zu Angesicht“ als ideale Praxis beschrieben wird, die bereits auf das Reich Gottes verweist, versteht DUSSEL unter Sünde jede Mißachtung des Person-Seins eines anderen. Derjenige, der dabei verdinglicht, als Mittel mißbraucht, ausgebeutet wird, ist der Arme, den es nur geben kann, weil es auch einen Reichen gibt, der sich selbst und seine Zwecke verabsolutiert.

Auf der gesellschaftlichen Ebene führt die „institutionalisierte“ Sünde zur Verabsolutierung des Systems als „Totalität“, die die Armen entfremdet, welche in ihrer befreienden Praxis der Gemeinschaft (deshalb „Ethik der Gemeinschaft“) die Totalität transzendieren. Sie sind die „Spur der Transzendenz“, Ort der Epiphanie Gottes, „analektisches“, weil nicht nur als „Negation der Negation“ dialektisch vom System her zu verstehendes, sondern positiv durch die Realität des „absolut Anderen“ vorweggenommenes „Draußen“. Christologisch gewendet formuliert DUSSEL an anderer Stelle (*Concilium* 20 [1984] 133–141): „Die Identifikation Jesu mit den Armen (Mt 25) ist keine Metapher. Sie ist eine Logik.“ Hier rezipiert er Levinas („Totalité et Infini“) und interpretiert ihn theologisch von der politischen Ökonomie her.

Dabei unterscheidet er „Moral“ und „Ethik“: Erstere verbleibt innerhalb des Bestehenden und fragt: Wie können wir gut sein in Ägypten? Demgegenüber fragt die „Ethik“: Wie können wir ausziehen aus Ägypten? Sie thematisiert von den Armen her grundsätzliche Alternativen zum Status quo und reflektiert deren Kampf. Ihr Prinzip ist der kategorische Imperativ: „Befreie den Armen!“ Nach DUSSELS Sicht ist dies sowohl ein absolutes (immer und überall geltendes) wie auch ein konkretes Prinzip: „Jedermann weiß in jeder konkreten Situation, wer arm und unterdrückt ist“ (85).

Im II. Teil identifiziert DUSSEL die Armen in den ausgebeuteten Arbeitern. Die private Aneignung des Mehrwerts, die Entfremdung der Arbeitskraft als Ware, der Fetischcharakter der Warenbeziehungen führen zu einem System institutionalisierter Sünde, zu einem System des Götzendienstes, das die Verhältnisse der idealen „Praxis“ auf den Kopf stellt: Die Dinge (das Kapital) werden zum Subjekt der Beziehungen und der Geschichte erhoben, die eigentlichen Subjekte hingegen zu Objekten degradiert. Der Mehrwert ist im Ursprung „Mehr-Leben“ des Arbeiters, dargebracht zur Besänftigung des Molochs „Kapital“. Er ist ein Götz, der Opfer verlangt, Menschenopfer. In den internationalen Kapitalbeziehungen zirkuliert das Blut der Armen.

Tatsächlich hat dies in Lateinamerika durchaus reale Hintergründe: Wie viele Menschen machen buchstäblich ihr Blut zur Ware, um notdürftig zu überleben! Wie viele Hungertote fordert die Erhöhung der Kreditzinsen, wenn staatliche Subventionen gestrichen werden müssen! Trotzdem wird die radikale Kritik DUSSELS (die übrigens der Position HINKELAMMERTS nahekommt) in ihrer Argumentation nur denjenigen überzeugen können, der auch die (marxistischen) Prämissen seiner Kapitalismus-Analyse (welche noch einmal von einer marxistischen Ideologie zu unterscheiden sind) akzeptiert. Hier zeigt sich m. E. eine methodische Schwäche des Buches: der Stellenwert sozialwissenschaftlicher Analyse für Theologie und Ethik wird zu wenig explizit reflektiert. Zu schnell werden analytische Begriffe („Mehrwert“) wertend unterlegt („Mehr-Leben“). Darüber hinaus bleibt die Kritik wenig operationalisierbar, was freilich dem Wesen des Dusselschen Verständnisses von „Ethik“ entspricht: Vor dem Auszug aus Ägypten gibt es eben auch noch kein neues Gesetz. Bedauerlicherweise findet sich in der deutschen Ausgabe nicht das hilfreiche Vorwort der spanischen (Madrid: Paulinas, 1986), in dem DUSSEL klarstellt, nicht eine umfassende Sozialethik vorstellen, sondern nur aufzeigen zu wollen, welchen Ort deren Themen von befreiungstheologischen Ansätzen her einzunehmen hätten. Er macht deutlich, daß er sein Buch bewußt als eine Art Arbeitshilfe für Basisgemeinden und Studienkurse angelegt hat, deshalb auf komplizierte Sprache, den „Fetischismus der großen Autoren“ und wissenschaftlichen Apparat verzichtete. Von daher erklärt sich auch der schematisierte Aufbau der einzelnen Abschnitte, die zur Anregung von Diskussionen in Gruppen mit einem Hinweis auf alltägliche Zeitungsberichte beginnen, mit einem Bibelzitat fortgesetzt und in der spanischen Ausgabe mit Leitfragen abgeschlossen werden. Und in der Tat: als ein solches Arbeitsbuch, das durch seine radikalen Positionen provoziert, durch neuartige und ungewohnte Perspektiven fasziniert und zum Nachdenken anregt, durch eigenwillige Assoziationen den Zugang sowohl zur Bibel wie zur Soziallehre neu eröffnet, ist es äußerst lesenswert, ja unverzichtbar. Einen grundlegenden Beitrag zur aktuellen Diskussion um die Begründung einer wissenschaftlichen Ethiktheorie in der „Ersten Welt“ kann man von ihm nicht erwarten. Das ist nicht sein Problem und war nicht sein Anliegen.

Würzburg

Gerhard Kruijff

Fornet-Betancourt, Raúl: *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Vorwort von Enrique Dussel, Materialis Verlag/Frankfurt 1988; 112 S.

Mit der Veröffentlichung der „Instruktion über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘ (August 1984) und der „Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung“ (April 1986) durch die römische Kongregation für die Glaubenslehre ist die Diskussion der sogenannten *Theologie der Befreiung* immer breiteren Kreisen der Bevölkerung bekannt geworden. Dem Eifer der Auseinandersetzung entspricht jedoch oftmals nicht die hinreichende Kenntnis jener geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, die für das Entstehen dieser lateinamerikanischen Theologie maßgeblich waren. Weithin ergeht sich die Diskussion daher in der dogmatischen Wiedergabe grundsätzlicher Positionen, die weder der Lebenssituation der Armen in Lateinamerika noch dem eigentlichen Interesse der sog. Befreiungstheologen gerecht werden.

Es ist daher sehr zu begrüßen, wenn nunmehr ein Buch vorliegt, das gerade diese Mängel der europäischen Diskussion überwindet, indem es sich auf eine lateinamerikanische Perspektive einläßt. RAÚL FORNET-BETANCOURT vertritt aber nun nicht eine dem Eurozentrismus gleichkommende Blindheit eines Lateinamerikaners gegenüber Beiträgen aus Europa, sondern präsentiert den gelungenen Versuch einer Vermittlung zwischen der Anerkennung einer Eigenwertigkeit des lateinamerikanischen Beitrages, ohne die Bedeutung der politischen und geistesgeschichtlichen Erfahrungen Europas zu vernachlässigen. Dies schlägt sich in dem grundlegenden Plädoyer des Verfassers nieder, das die „Kontextualisierung“ und „Inkulturation“ philosophischer Reflektion, letztlich von Wissen überhaupt als Basis kulturübergreifender Kommunikation fordert. Konkret wird dies in der Auffassung formuliert, daß wohl der wichtigste Beitrag von „Philosophie und Theologie der Befreiung“ in der Befreiung des lateinamerikanischen Denkens von der postulierten Universalität der europäischen Rationalität liegt. Diese Grundaussage bildet die Grundlage für eine Diskussion der Theologie der Befreiung sowie der in Deutschland bisher kaum zur Kenntnis genommenen *Philosophie der Befreiung*, die sich mit Beginn der 70er Jahre in Lateinamerika ausgebildet hat.

Für die Diskussion der *Theologie der Befreiung* bringen die vorliegenden Beiträge wichtige neue Gesichtspunkte, da der Verfasser die in der bundesdeutschen Diskussion weithin vernachlässigte Bedeutung der lateinamerikanischen Kulturtradition hervorhebt, die sich um die Bedeutung des Wortes „Pueblo“ (Volk) herum rankt. Von der Option für die Armen ausgehend hat sich eben eine methodologische Denkstruktur entwickelt, die die Glaubenspraxis und die Lehrautorität der Armen ernst nimmt, ohne damit eine platte Übernahme des marxistischen Proletariatsbegriffes zu meinen. In der konkreten Auseinandersetzung mit dem Marxismus-Vorwurf an die „Theologie der Befreiung“ macht der Verfasser die Kurzsichtigkeit deutlich, mit der vielfach über den Gegenstand ohne Kenntnis der Kulturtradition Lateinamerikas gesprochen wird. So wird nachgewiesen, daß angesichts des Versagens der Philosophie in Lateinamerika gegen Ende der 60er Jahre eine Wendung zu den Sozialwissenschaften stattfand, die sich am klarsten in der Dependenztheorie niederschlug; in die Analyse fanden daher marxistische Elemente Eingang, ohne daß damit von einer Übernahme marxistischer Ideologie ausgegangen werden kann. Vielmehr erscheint vieles dem europäischen Betrachter als „marxistisch“, was aus lateinamerikanischer Sicht auf das „Volk“ als Basis eigener Authentizität bzw. die kulturethische und anthropologische Wertigkeit des „pueblo“ gerichtet ist. Die befreiende Glaubenspraxis ergibt sich dann gerade aus der Konfrontation der wissenschaftlich freigelegten Grundsituation mit dem heilsgeschichtlichen Horizont des Glaubens. Erst eine angemessene Wertung des „Volkes als geistesgeschichtlicher Tradition Lateinamerikas“ (34) vermag jene Einsicht in die Volksweisheit zu eröffnen, die sowohl für die Theologie wie auch die Philosophie der Befreiung maßgeblich ist.

Gerade die kulturethische Variante der *Philosophie der Befreiung* knüpft an das Ethos des Volkes an, um das „tiefe Amerika“ (RODOLFO KUSCH) aufzudecken und sich von der

Dynamik des Amerikanischen leiten zu lassen. Grundlage dieser *Geokultur* des Denkens ist dann die Öffnung der Philosophie für die bodenständige Weisheit des Volkes unter Aufgabe der eigenen philosophischen Logik, die Anerkennung des „estar“, des Existenzprojektes des Volkes im Sinne eines „Sich-Einrichtens“ in der Welt. Demgegenüber setzt die marxistisch orientierte Variante der Philosophie der Befreiung in der vor allem von ENRIQUE DUSSEL vertretenen Form an der *geopolitischen* Situation Lateinamerikas an, um von der Peripherie des Weltsystems her eine politisch befreiende Philosophie zu formulieren, die sich klar von der nur an der Sicherung der Macht in den Zentren orientierten europäischen Philosophie absetzen will. Mit dem Ziel der Aufhebung der Philosophie in der Politik kommt dem Philosophen zunächst die Aufgabe zu, eine befreiende Pädagogik zu entwickeln, die die kulturelle Entfremdung des Volkes beendet und die Identifizierung mit den eigenen verschütteten Werten fördert. Mit der befreienden Praxis des Volkes hebt sich dann die Philosophie selbst auf.

Sicherlich liegen in den vorgestellten Ansätzen der Befreiungsphilosophie noch viele Ungereimtheiten, wenn man etwa das methodologische Problem des Zugangs des Philosophen zur Volkswisheit oder die auch entgegen eigener Auffassung weiterhin von europäischen Beiträgen lebende marxistische Variante der Befreiungstheologie betrachtet. Allerdings gewichtet der Verfasser zutreffend diese neuen Beiträge aus Lateinamerika, wenn er auf ihre die kulturelle Autonomie stärkende Qualität verweist. In diesem Sinne muß das Interesse auch der Frage einer kulturübergreifenden Kommunikation gelten, die nicht mehr unter den Beschränkungen eines Machtgefälles zwischen Nord und Süd beruht.

Das Buch von FURNET-BETANCOURT bietet somit eine Fülle von unterschiedlichen Ansätzen zur weiteren Diskussion: Es bereichert die Diskussion der Theologie der Befreiung um wichtige Gesichtspunkte, führt in die weithin unbekanntere Philosophie der Befreiung ein und eröffnet den Zugang zu grundsätzlicheren Fragestellungen nach den Möglichkeiten einer transkulturellen Kommunikation. Es ist zu hoffen, daß auf der Basis des Buches diese Überlegungen auch in der philosophischen Diskussion Europas eine breite Diskussion auslösen, die über die engen Grenzen der klassischen philosophischen und theologischen Disziplinen hinausreicht.

Mexiko

Günther Mathold

Hoornaert, Eduardo: *Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes* (Bibliothek Theologie der Befreiung) Patmos/Düsseldorf 1987; 239 S.

Bereits der Titel des Buches von EDUARDO HOORNAERT, wie dessen Erscheinen in der Reihe „Bibliothek Theologie der Befreiung“ des Patmos Verlages, lassen eine neuartige Option und Perspektive dieser Geschichte der alten Kirche erwarten. Und in der Tat stellt HOORNAERTS Buch den Versuch dar, eine Kirchengeschichte des Volkes als Subjekt der Geschichte wie für das Volk als Leser zu verfassen. Die Prämisse lautet: Die Erarbeitung dieser Geschichte der drei ersten christlichen Jahrhunderte steht in einem solidarischen Bezug zu christlichem Volk und christlicher Wirklichkeit der heutigen Welt. Der Autor versucht Kirchengeschichtsschreibung aus einer neuen Perspektive: Er stellt historische Ereignisse auf der Basis der gegebenen Quellen dar, um das Volk in seinem Nachdenken über die eigene Geschichte diskursfähig zu machen, er will aber darüber hinaus aufrütteln – dies meint hier Erinnerung – und Partei ergreifen. Als engagiertem Mitglied der Kommission zur Erforschung der Kirchengeschichte Lateinamerikas (CEHILA) ist HOORNAERT an der Weltverantwortung historischer Theologie gelegen, d. h. HOORNAERT möchte sich auf der Basis eines Engagements erinnern, das

von der heutigen Situation ausgehend Fragen an die Alte Kirche stellt und Antworten versucht (vgl. S. 27).

So behandelt der Autor ausgewählte und wichtige Phasen und Phänomene der Geschichte des christlichen Volkes unter den Stichworten „Die Verrandeten“, „Die Mission“, „Die kirchliche Basisgemeinde“ und „Das Neue des Christentums“. An diesen Themen zeigt sich: Mit der Perspektive hat sich auch die Diktion verändert; die Wege der traditionellen, eurozentrischen Kirchengeschichtsschreibung werden verlassen zugunsten eines neuen Denkens, einer parteilichen Darstellung der Geschichte von christlichem Volk und Kirche, die einen bislang ungewohnten Blick und ebensolche Einblicke in diese Historie bieten möchte. Die Frühchristentumsgeschichte wird nicht idealisierend als Siegesgeschichte des Christentums – so ordnet HOORNAERT EUSEBS Kirchengeschichte ein (18–28) –, sondern als die Geschichte der von der Gesellschaft Beargwohnten und Marginalisierten vorgestellt. Daß der Autor in seiner „Einleitung: Christentum und Erinnerung“ (11–32) auch die Theorie der Kirchengeschichtsschreibung reflektiert und diskutiert, ist sehr zu begrüßen, da eine theoretische Reflexion der Methode auch in neueren historischen Arbeiten leider nur sehr selten zu entdecken ist.

HOORNAERT erkennt immer wieder Parallelen in Gemeindestruktur und -alltag der frühen Gemeinden mit den in unserer Zeit entstandenen und entstehenden Basisgemeinden, die er während seiner mittlerweile 31jährigen Tätigkeit in Brasilien genau kennenlernen konnte; so entdeckt er Ähnlichkeiten, wenn er „das Selbstbewußtsein der ersten Christen“ (33–41) untersucht, das Amt als Dienst (154–176) vorstellt oder die „Gütergemeinschaft“ der frühen Gemeinden (188–201) beschreibt. Die Praxis Jesu gilt hierbei als *tertium comparationis*, auf dem der Vergleich basiert. Und diesen Jesus zeichnet HOORNAERT als eine entschieden historische und politische Figur in seiner Welt und Zeit.

Was die Auswertung der Quellen betrifft, stehen dem Autor selbstverständlich weder neue, noch andere Quellen als die bekannten zur Verfügung, aber die neue Perspektive versucht neue Fragen an das Material zu stellen. Die methodische Nähe zur soziologischen Erforschung des Frühchristentums ist nicht zu übersehen. Auch HOORNAERT ist bemüht, die Quellen im Kontext der sozialgeschichtlichen Daten und Fakten neu sprechen zu lassen.

Allerdings hat das Buch aufgrund seiner eindeutigen Option für das christliche Volk auch seine Schwachpunkte: So gerät ihm die Darstellung an manchen Stellen, z. B. den Ausführungen zum Amt in den ersten drei Jahrhunderten (158–175) zu generell, d. h. die chronologisch wie geographisch je verschiedenen Entwicklungen werden zu wenig beachtet. Zudem muß der Zugriff auf das historische Material aufgrund der Themstellung selektiv sein, so daß manches wichtige Ereignis oder manche Persönlichkeit der in Frage stehenden Zeit nicht oder nicht ausreichend zur Darstellung kommen.

Andererseits ist deutlich, daß der Verfasser letzte Vollständigkeit auch nicht angestrebt hat, daß „nur die großen Linien wichtig sind“ (173). So ist mit EDUARDO HOORNAERTS Buch „Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes“ kein neues Standard- oder Überblickswerk zur Geschichte der alten Kirche erschienen, wohl aber ein wichtiges Werk einer historischen Theologie, die sich auf den Weg gemacht hat, historische Erkenntnis für eine christliche Praxis in der Welt heute fruchtbar zu machen. Es ist sehr geeignet, dem historisch interessierten Leser eine neue Art der Beschäftigung mit christlicher Geschichte nahezubringen.

Malek, Roman/Prawdzik, Werner (Hg.): *Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der Katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn), Steyler Verlag – Wort und Werk/Nettetal 1989; 203 S.

Wer sich heutzutage mit wirklicher Sachkenntnis einläßt auf die Situation, auf Lebens- und Zukunftschancen der Christen und der Kirche in der Volksrepublik China, dem begegnet waches Interesse, aber auch eine Menge von Fragen und Rätseln. Das wurde deutlich bei dem Symposion, das unter der Regie der sinologischen Zeitschrift „*Monumenta Serica*“ und der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Steyler Missionare in St. Augustin im November 1987 veranstaltet wurde. Reichliche und seriöse Information wurde angeboten. Fachleute kamen eingehend zu Wort, etwa J. HEYNDRIKX und R. MALEK. Sehr instruktiv wirkte sich der Gedanke aus, von Historikern konkrete und in verschiedener Hinsicht parallel gestaltete Beispiele aus verschiedenen Geschichtsepochen darbieten zu lassen: G. ADRIÁNYI sprach zur Geschichte der Friedenspriesterbewegung in Ungarn, P. STOCKMEIER über Vergangenheitsbewältigung in der alten Kirche am Beispiel der ‚Abgefallenen‘ und ‚Treuern‘. K. J. RIVINIUS befaßte sich mit der Wahl und kanonischen Einsetzung der Bischöfe und Pfarrer im Umfeld der Französischen Revolution. Vorausgegangen war schon die Untersuchung von R. MALEK über das Verhältnis des traditionellen chinesischen Staates zu der (den) Religion(en). Wiederum auf die Gegenwart bezog sich die Darstellung von G. EVERS über das Verhältnis von Staat und Kirche in einigen Ländern Asiens, mit der Präzisierung: Die Religionspolitik in der Volksrepublik China im Vergleich mit der von Taiwan, Singapur und Südkorea. Den Abschluß des Symposions bildeten zwei grundsätzliche Darlegungen. P. ZEPP befaßte sich mit der Exkommunikation von Bischöfen nach dem CIC 1983 im Hinblick auf die Situation der chinesischen Bischöfe. Im theologischen Abschlußreferat setzte sich H. WALDENFELS auseinander mit der Spannung und Identität, die sich zeigt zwischen der Lokalkirche und Universalkirche, auch am Fallbeispiel Chinas.

Lebhafte und instruktive Gespräche begleiteten die Darbietungen der Referenten. Man ist dankbar für das perspektivenreiche Buch mit seinen nüchternen Analysen, seinen hilfreichen Dokumentationen und den Anstößen zur Besinnung. Manche Aussage stimmt im wahrsten Sinn nach-denklich.

Sankt Augustin

Josef Kuhl

Terazono, Yoshiki/Hamer, Heyo E.: *Brennpunkte in Kirche und Theologie. Japans Beiträge und Dokumente.* Neukirchener V.: Neukirchen-Vluy 1988; 235 S.

Das Buch kann als Japan-Lesebuch in der Fortführung von Büchern wie G. ROSENKRANZ, *Christus kommt nach Japan* (1959) und S. YAGI/U. LUZ (Hg.), *Gott in Japan* (1973) betrachtet werden. Themenorientiert werden sieben Brennpunkte ausgedenkt: 1. Das japanische Kaisersystem und die Tenno-Ideologie. 2. Für Recht und Freiheit der benachteiligten Gruppen. 3. Auf der Suche nach Wegen des Friedens. 4. Die Herausforderung zum Bekenntnis durch den Heldenkult. 5. Aufgabe und Antwort der Kirche in Japan. 6. Für ein neues Verhältnis zu den Nachbarn in Asien. 7. Zum Dialog mit dem Zen-Buddhismus. Jeder dieser Brennpunkte enthält eine allgemeine Hinführung, (weithin namentlich gekennzeichnete) Beiträge von japanischen Autoren, die eigens für das Buch übersetzt, drei dafür verfaßt wurden, sodann Dokumente und Literaturhinweise. Auf diese Weise ist ein äußerst instruktives, informationsreiches Buch entstanden, das auf vielfältige Weise, nicht zuletzt in der Schule und der Erwachsenenbildung hervorragend eingesetzt werden kann. Es entsteht ein Bild von

einer christlichen Kirche (protestantischer Prägung), die bemüht ist, in der heutigen Situation Japans Fuß zu fassen und nicht zuletzt einen Beitrag zu den gesellschaftlichen – nationalen wie internationalen – Problemen zu leisten, die sich einem Land stellen, das einerseits immer noch dabei ist, aus dem Schatten des letzten Krieges herauszutreten, und andererseits inmitten eines weltweiten Modernisierungsprozesses seine Identität zu wahren sucht. Religiös zeigt sich dies in der bleibenden Bedeutung des Shinto, den vor allem die evangelische Kirche Japans dort mit Skepsis verfolgt, wo es zur Wiedererweckung der Staatssymbolik und damit des Staatshinto zu kommen scheint, sodann im Umgang mit dem auch in den Westen hinein wirksamen Zen. Einerseits kommen so auch in Japan die Fragen der Ideologien, aber auch der Ruf nach Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden zum Tragen, andererseits vermißt man doch ein wenig die Beschäftigung mit den säkularistischen Verwestlichungstendenzen, mit den Formen des Wirtschaftslebens, mit den Ideologien des Kapitalismus und Marxismus, in gewissem Sinne mit dem religiösen Synkretismus, der sich allen Absolutheitsansprüchen widersetzt. Vielleicht sind dies – aus einer katholischen Sicht heraus formuliert – Schwachpunkte des protestantischen Interesses in Japan (wobei dann freilich nicht gesagt werden kann, daß die katholische Kirche in den genannten Punkten sehr viel aufmerksamer ist). Es ist im übrigen nicht ökumenischer Unaufmerksamkeit auf Seiten der Herausgeber zuzuschreiben, wenn die katholische Kirche Japans praktisch außerhalb des Blickwinkels bleibt. Vielmehr zeigt eine nüchterne Bestandsaufnahme, daß eine menschliche und bewußtseinsmäßig religiöse Nähe zwischen Protestanten und Katholiken, wie wir sie bei uns seit langem selbstverständlich finden, in Japan nach wie vor nur sehr rudimentär ausgebildet ist. Katholizismus und Protestantismus machen vielfach nicht zusammen das eine Christentum aus, sondern sind in Japan (wie in China und Korea) noch immer verschiedene Religionen. Das Buch enthält im Anhang hilfreiche Übersichten und Register, auch eine Statistik über die ganze Christenheit in Japan. Eingeleitet wird es von TH. SUNDERMEIER und Y. TERAONO; der eigentliche *spiritus rector* des Projektes H. HAMER, vor Jahren Schüler und Kollege von K. TAKIZAWA, hat sich bescheiden und namenlos im Nachwort versteckt. Der den beiden 1984 verstorbenen „Lehrern und Brüdern“ K. TAKIZAWA und W. KOHLER gewidmete Band kann nur nachdrücklich empfohlen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Yagi, Seiichi: *Die Front-Struktur als Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken* (Ökumenische Existenz heute 3) Kaiser/München 1988; 102 S.

S. YAGI, Neutestamentler aus der Schule von BULTMANN und KÄSEMANN (zu einer Biographie, vgl. die Einführung von U. LUTZ; auch: H. WALDENFELS (Hg.), *Theologen der Dritten Welt*, München, 1982, 161–178), legt mit der in deutscher Sprache verfaßten Schrift den knappen „Entwurf einer Systematik“ (S. 21) zum theologischen Dialog mit dem Buddhismus im zeitgenössischen Kontext Japans vor. Die Weite seines Denkens und die in konziser Sprache vorgelegte Fülle sprengen den bescheidenen Rahmen dieses kleinen Büchleins und führen von einem dezidiert christlichen Standpunkt in die Mitte buddhistischer Religiosität.

Die vier Kapitel „*Front-Struktur und buddhistisches Denken*“, „*Das Ego und sein unterscheidender Intellekt*“, „*Transzendenz und Mensch*“, „*Integration*“ sowie der abschließende Exkurs „*Zum Absolutheitsanspruch des Christentums*“ kreisen um den Begriff der „*śūnyatā*“ (Leerheit) als dynamisches Denkmodell von der wechselseitigen Abhängigkeit aller Dinge. Ausgehend von alltäglichen Erfahrungen (Die Wand eines Zimmers ist zugleich „Front“ des Nachbarzimmers) und dem zentralen Bild der Musik (einzelne Töne haben

Sinn und Sein nur in der melodischen Harmonie; „an sich“ sind sie nur sinnloser Lärm) entwickelt YAGI die Deutung der Leerheit als „existentielle Interdependenz“. „Gegenseitige Abhängigkeit und Bezogenheit“ (*pratityasamutpāda*) ist die Realität alles Seienden, die sich etwa mit der absolut bedingenden Polarität zweier Magnetfelder illustrieren läßt. Solche konstitutive „Front-Struktur“ des Einzelnen, das sich nie in reiner Selbstidentität, losgelöst von einem „Ineinander der Seienden“ (*muge*) erfahren läßt, wird anhand der Logik NĀGĀRJUNAS und ihrer Deutung in mahayanistischen Schulen erläutert. Ein zweiter Weg analysiert die begriffliche Eindeutigkeit menschlicher Sprache aufgrund ihrer Abhängigkeit von einem unterscheidenden Intellekt als Verhüllung dieser subjektlosen Wirklichkeit. Während sich hier Ego und Welt unverzöhnt gegenüberstehen, bricht in der „Erleuchtung“ oder im „Glauben“ die Wahrnehmung der eigenen Front-Struktur auf, d. h. Selbstrezeption gegenüber Selbstdefinition. Die allumfassende Wirklichkeit des „Lebens“ bleibt bedeutungslos, wenn sie nicht als „Licht“ erfahren wird. Für YAGI ist das „Lebensgelübde“ (Bekehrung) von zentraler Bedeutung: Die ganzheitliche Übereignung an die Transzendenz (Christus/Amida) ist existentieller Vollzug der Polaritätsstruktur der Wirklichkeit. Aus seinen Kontakten mit dem eher atheistischen Zen S. HISAMATSUS ergibt sich für YAGI das Insistieren auf einem transzendenten Urgrund, der sich dem Menschen als dynamischer Gegenpol erschließt.

In meisterhafter Didaktik bildet der dichte, oftmals nur andeutende Text selbst eine Polarität zu den faszinierenden Perspektiven, die sich beim Leser für ein Verständnis der Christologie, der Trinität und auch der Absolutheit des Christentums ergeben. Neben der hilfreichen Einführung von U. LUZ sind die sehr präzisen Anmerkungen hervorzuheben, die den westlichen Leser in komprimierter Form über buddhistische Schulen und japanische Autoren informieren sowie eine Bibliographie der Veröffentlichungen des Autors in europäischen Sprachen. Das ungemein anregende Büchlein läßt erahnen, wieso die japanischen Hauptwerke des Autors bereits in hohen Auflagen erschienen sind.

Bonn

Michael Fuß

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. DDr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-4000 Düsseldorf 31 · Dr. Georg Evers, Missionswissenschaftliches Institut Missio e. V., Goethestraße 43, D-5100 Aachen · Prof. Dr. Hans-Werner Gensichen, Eckener Straße 1, D-6900 Heidelberg 1 · Dr. Thomas Mooren, Kapuzinerstr. 27, D-4400 Münster · Dr. S. J. Emmanuel, St. Francis Xavier's Seminary, Columbuthurai, Jaffna, Sri Lanka.

LANGUAGES OF RELIGIONS AND INTERCULTURAL COMMUNICATION.
A CONTRIBUTION TO THE INTERCULTURAL PHILOSOPHY
OF RELIGIOUS LANGUAGE*

by *Hans-Jürgen Findeis*

“Now the whole earth had one language and few words. And as men migrated from the east, they found a plain in the land of Shinar and settled there. .. Then they said, ‘Come, let us build ourselves a city, and a tower with its top in the heavens, and let us make a name for ourselves, lest we be scattered abroad upon the face of the whole earth.’ And the LORD came down to see the city and the tower, which the sons of men had built. And the LORD said, ‘Behold, they are one people, and they have all one language; and this is only the beginning of what they will do; and nothing that they propose to do will now be impossible for them. Come, let us go down, and there confuse their language, that they may not understand one another’s speech.’ So the LORD scattered them abroad from there over the face of all the earth, and they left off building the city” (OLD TESTAMENT: Genesis XI: 1-2,4-8).¹

0. Introduction

The mythological narration on the so-called “Tower of Babel” (Gen. XI: 1-9) belongs to the oldest theological tradition (the so-called Jahvistic source) in the Jewish Holy Scripture (the Old Testament of the Christian Bible).² About 950 B. C. a theologian living at Jerusalem – at that time the new political and religious centre of all Israelitic tribes – asked questions of that kind: “What was the reason that the unity of the created mankind has been destroyed so early after the creation? Why do the peoples live at different places with different political, social, and socio-religious systems? Why do they speak so different languages that they cannot any more communicate with each other?”

In his answer the ancient Israelitic religious thinker refers to an extraordinary symbol of urban civilization according to his knowledge of the oriental countries: the Mesopotamian city of Babylon (*bab-ilu* = God’s gate),³ and especially to the tower of the main temple (*zikkurat*) there, a real skyscraper at that time.⁴ The building of the big city and of the temple-tower is not only mentioned as example of the famous Babylonian architecture, but it has been interpreted by the Jahvistic theological school as a symbol of mankind

* The following paper was presented and discussed in an all-India-seminar organized by the Banaras Hindu University (Varanasi) on “Indian Philosophy of Language” in March 1988. Remembering the discussions, I want to thank especially Prof. Dr. N.S.S. Raman, Dean and Head of the Department of Philosophy, for the chance of a philosophical “Begegnung” in an atmosphere of overwhelming hospitality.

overestimating the capacity for creating the civilization without God or against him. The multiplication of the one original language⁵ of communication into different languages did not symbolize for this early Israelitic thinker a positively understood evolution of the human intellect and culture. His theological horizon of interpretation reduced the contemporary phenomenon of multilingualistic communication to a fundamental and archetypical event of the history which can be seen in its consequences for the whole history of interlinguistic relations only by considering the theological categories of sin and punishment. The confusion of the language, the plurality of languages, and the lack of communication have been posed by the Jahvistic School of the 10th century B. C. already as a religio-philosophical problem, although formulated in a symbolic language of a dramatic and mythological tale. The answer implies the perspective that the abrogation of the sinful will can finally re-establish the unity of all peoples. Then they will be able to communicate with each other and with God in the right language. Centuries later, this eschatological vision is reflected in Act. 2:1-13 as partly a reinterpretation of the Jahvistic tradition. But this tradition is not the object of our study.

In our context it is more important to see that this type of a pre-philosophical reflection is not isolated. The Comparative Religion offers enough materials of mythological, theological, and also religio-philosophical traditions which demonstrate a deep reflection on language, for instance in interpretations of the Absolute, the creation, and of revelation. These various traditions of different religions are scarcely noticed and evaluated though they preserve a remarkable richness of speculation. In particular the traditions of Hinduism and Indian philosophy are of special value.

On the background of the close relationship between the history of religions and the history of languages this paper intends to investigate some philosophical aspects of the specific role which the languages of religions play in the development of intercultural communication. In doing so we have to take notice of what James I. Campbell emphasized: "Simplistic approaches to religious language . . . might lead some to consider that all such language is of the same type - a confusion that can easily lead to further problems in religion proper."⁶ In contrast to that simplicity exegetical theories of text-analysis and interpretation and likewise the philosophy of religious language are referring to actual linguistic research, hermeneutics, and philosophy of language which show "that religious language is problematical, largely because of its complexity".⁷

1. The Correspondence between Religions and Languages

Even if we cannot give a detailed specification of the correlation between religions and languages it may be useful to take into consideration some aspects, because every religion promoted the development of a language and of linguistic thinking in the environment where the religious ideas, institu-

tions, ethical and sociological standards could penetrate and influence the sociocultural context. It is beyond all questions that through the ages of mankind until now the religions represent an important factor in social and cultural life, even in secular and anti-religious societies of our days. In particular the norms and values of social and individual life participate still in ethical traditions of religious societies. And even in modern philosophies religious categories and ideas are reinterpreted in a secularizing manner.⁸ Rarely, however, the contribution of the religions to the history and the philosophical understanding of languages has been appreciated.

1.1. The Social Context of Religious Communication and Linguistic Culture

The investigation of the history of religions proves language to be an inherent and constitutive part of religious symbolic communication, and sacred or religious language as an essential element of literary culture. Prayers, rituals, doctrines, creeds, preaching and teaching, disputation and apologetics, systematical reflection as well as religious poetry, that is, all the different forms of symbolic communication need a language which is proper to articulate the religious faith and practice in various textual and non-textual contexts. The form-historical and formcritical research of scientific biblical exegesis could exhibit that the oral delivering and the literary formation of religious texts are connected with social performances of religion and with the diverse functions of religion in a society.⁹ These socio-religious and socio-linguistic aspects of religious language are not only typical for the biblical scriptures and traditions but are of general importance. Mentioning another example one can refer also to the connection between the Vedic tradition and specific groups and their functions in the Vedic and post-Vedic society or to the Puranas and the corresponding main socio-religious contexts.

According to this socio-religious aspect of religious language and with regard to the historical and present development of religious language we have to ask how far religious language or the traditional articulation of a religion is affected by social and cultural change or how far religious language can be transformed (translated) in an actual communicative medium without loss of meaning. The delivering of religious or religio-philosophical texts was always influenced by the process of reinterpretation corresponding to the development of the religion, its self-understanding and social function. The same is true of the historical process of commentating and philosophical systematization.

1.2 Religio-Historical Aspects of Religious Languages

Since the time of the ancient civilizations religious texts have been delivered as the earliest expression of linguistic culture. Apart from short texts like incantations, prayers, hymns or proverbs delivered sometimes only as literary fragments, we know more extensive linguistic productions in form of hymnic collections and myths, finally we can read even books of diverse religions which can be praised as documents of a high linguistic and aesthetic

standard. After millenniums and centuries they are still basic texts of religious inspirations and impress on actual thinking and living. Parts of these traditions contain deep philosophical reflections exemplifying questions and answers of a searching and self-reflecting existence on the way forward to the limits of understandable utterances. And it is not unusual that religions of a high culture preserve an old linguistic tradition which cannot any more be understood in the ordinary communication. Therefore specific linguistic and exegetical studies are indispensable to probe into the meaning of such a tradition.

Sometimes the language of a Holy Scripture is considered to be identical with the language of the revealing Absolute so that it should not be translated into any other language,¹⁰ likewise linguistic corrections or additions are not allowed when a text has been accepted once as the exclusive articulation of the divine truth. Nevertheless the researcher of religious traditions knows also the case that the translation of a Holy Scripture has been deemed as the true and unfailing word, and it succeeded in pushing away the original text out of the liturgical reading.¹¹

In connection with Holy Scriptures religions generally differentiate texts representing the original and authentic revelations and then other texts classified as authoritative traditions which claim to be based on the authentic revelation and to continue the original religious impulse by commentating and actualizing the fundamental scriptures of a religion.¹² The authoritative traditions frequently contain texts of a later time, but sometimes they belong to the epoch of foundation, and they bring the religious message in various literary and linguistic forms. The change from later on canonized and generally accepted Holy Scriptures to the different periods of tradition is therefore not only important for the analyses of a developing religious thinking but also for the linguistic progress of religious articulation in relation to the evolution of a religion corresponding to the socio-cultural context and its historical changes.

Religious language can be sacralized and separated from the ordinary profane language. There are cultures where words with religious meaning have got a particular status in the common language. The Bantu-languages in Africa, for instance, attach religious words to a special class because of their specific power. Also in the Hindu tradition particular sounds, words or sentences have got the reputation of power in a spiritual sense so that some scholars interpret Sanskrit as an exclusively mantric language.

Thereby we touch another aspect: Some of the religions created a particular elaborated language (sometimes even an artificial and secret language only for an initiated class of members) which in the history could influence other languages and reach an extraordinary level of grammatical standard and richness of differentiated and creative vocabulary.¹³

The Science of Religion knows also as a matter of fact that religions differentiate between the language of the divinity and the language of the human beings. So it is the conviction of the Voodoo that the prayers to the laos (the deities) need a translator at the cross-point of the two communica-

tion-fields. This translator, Antibon Legba or Papa Legba, opens in his function as mediator of communication the barrier between the divine and the human world. On the other hand one can distinguish several levels of one and the same language so that the human language functions as a vehicle or medium of the divine word. But without a hermeneutical method or sense for the hidden transcendental dimension of the words it is impossible to disclose the signification beyond the concrete human expression.

With regard to the historical correlation of religion and language I want to point out that there are several examples of a peculiar fact: foundation and reformation of religions are often connected with the departure from a linguistic tradition. In the context of the Western world and the Christian tradition some proofs can be found. The early Christian communities which started as a religious group in the midst of the Palestinian Jewish movements did not continue the Hebrew and Aramaic tradition of the orthodox Jews but used to communicate in the common language, the Koine-Greek of the Hellenistic world and the Hellenistic-Jewish communities. The different Christian churches accepted later the local or national languages. In the Middle Ages Latin was recognized as liturgical and theological as well as philosophical language by the Western church. Standing opposite to the dominating Latin universalism and centralism of papal Rome, the Bohemian reformation under the leadership of Jan Hus (1370–1415) started with using Czech, and Martin Luther's (1483–1546) reformation in Germany introduced German in liturgy and theological teaching, the reformation in the U. K. on the other hand made use of English.

Similar developments can be discovered in the history of Indian religions, if we take in consideration the writings of Buddhism and of Jainism in Pali and other Prakrits on the background of Sanskritic tradition. Mahavira and Buddha (both of them did not belong to the Brahmin) broke the Brahmin Sanskrit tradition and preached in the common language of the people. Not less important in this context is, for instance, the influence of Sanskrit and Pali outside India as a result of the spreading of Buddhism and Hinduism in Asia. Another example can be found in South-India where a multifold Bhakti-literature has been written especially in Tamil. Here it is not possible to mention more details of the long and complicated development of the Indo-Arian and Dravidian languages which is closely connected with the development of Hinduism since the early Vedic era, and which shows mutual influences in a process of Sanskritization and Dravidization. Moreover it would be necessary to investigate the formation and use of languages (like Urdu compared with the development of Hindi) in correlation to political, cultural and religious influences coming again and again from outside during the centuries of the Indian history or with regard to linguistic and socio-religious developments of post-colonial India.

Finally there is also the case that the religious perspective of one universal religion goes together with the hope that one language will be accepted by all humankind. The Holy Spirit Association for Unification of World

Christianity (or Unification Church), founded by San Myung Mun in Seoul 1954, expects, for instance, that Korean will be the language in the coming Kingdom of God starting from Korea. Even if there is not in any case an explicit conception of "one universal religion – one universal language" the extension of a religion or the strengthening of its socio-cultural and political power often brought about the spreading of a linguistic and literary culture (and vice versa).¹⁴ The periods of colonisation and colonialism since the antiquity and in particular since the 15th century as well as intercultural and interreligious conflicts in a multireligious and multilinguistic society offer several proofs of that kind of intercultural relations.

1.3 Linguistic Aspects

Formally religious language is nothing else than language which is used in speech and writing with the exception of those religious oral or written expressions which are not part of a linguistic system but only symbolic sounds (e. g. in ecstatic experiences) and signs. Therefore it is not easy to give a precise and abstract definition of the conception meant by "religious language".¹⁵ Thus even representatives of Positivism and Critical Rationalism whose criticism of religious language is very rigorous do not give a differentiated definition but they content themselves with the classification of religious expressions under the rubric of metaphysical language. Less difficult is the way of description which relates the usage of a language to "religious" performances and to "religious" contents even if one has to be aware that it remains the problem of defining exactly "religion" and "religious" in view of the complicated and multifold phenomena classified as "religion".

From the viewpoint of general linguistics the systems of religious language are characterized by all linguistic aspects which can be named for every language. Therefore it can be analysed by the same methods as every ordinary profane language. The Hebrew of the Jewish Holy Scripture (TENAKH), the Koine-Greek of Hellenistic-Jewish translation of that scriptures and of Christian New Testament writings as well as the Sanskritic Vedas of the Hindu tradition or the Arabic Koran of the Muslims etc., all of the languages of the different religious oral or written traditions use grammar and vocabulary. They are constituted by phonetic or graphic, by syntactic, semantic, and pragmatic elements of human language. They represent the diachronical and synchronical dimensions of language. The speaker or writer needs the competence of the language for performing it rightly and for generating correctly meaningful expressions etc. – The general scientific approach of linguistics as such does not lead to an understanding of specific characteristics of religious languages as far as language as such in its formal structures is concerned. The normality of religious language makes it possible to employ the philological and exegetical methods for religious texts and to analyse them like secular texts based, for instance, on techniques of literary criticism, linguistics or of different Structuralistic schools. But to add two aspects one has to see that religious texts can create special literary

forms and that different religions elaborated some particular methods of interpretation to find out the deeper meaning. Noticeable is also the observation that the performance of religious language has its proper contextual framing and its proper logic which seems to be singular from the standpoint of ordinary and scientific language. This aspect is important for the discussion with Positivism and Critical Rationalism.

Analysing the functions of religious language articulated in different forms, all religious discourses cannot be reduced to one single type of function. Religious languages serve many purposes. It is possible to differentiate several types of statements. A religious statement can be historical, emotive, invocative, persuasive, descriptive, definitional etc. In different contexts a religious statement can change the function. All these aspects of a linguistic and a literary approach show the complexity of the religious language. It is important to pay attention to them in a process of communication, especially of interreligious communication in an intercultural context.

1.4 Religious Languages and Philosophical Reflection

In the context of philosophical discussions on language all aspects of the historical linguistic phenomenon cannot be discussed. Remarkable, however, is the fact of cultural history that the high standard of religious languages enabled mankind in different regions of civilization to reflect on fundamental questions of human existence and to locate human life in the cosmic, social and cultural context. The first interpretations of the essence and function of human beings and the oldest expressions of a transcendently oriented self-understanding have been formulated in symbolic languages influenced by religious use of language. Accordingly philosophical thinking started in the context of religious reflections and interpretations by using the same language and by spiritualizing the religious mythological conception, or the philosophical thinking began by criticizing the myths and the popular ideas of the divine world and the mythologico-realistic interaction of gods or divine powers and men. For the own need one developed new words and concepts by modifying and transforming the ordinary and religious terminology. But on the other hand philosophical thinking employed also mythological forms and produced new myths (e. g. the myths in Plato's dialogs). These procedures are known in the East and in the West. For the Western tradition of philosophy one can say that the criticism of mythology, and at the end of all forms of religious traditions, has been an inherent factor of important schools of the philosophical thinking since the beginning of the early Greek philosophy. The modern criticism of religious language continues this philosophical attitude. The concentration on language and the philosophical criticism characterizing modern philosophical trends are very important for the self-understanding of philosophy because the philosophical reflection on language concerns the fundamentals of human being as ens rationale which is related to the whole being. And one has to say that this process is inevitable, for the intellectual capacity as rational being requires as

consequence the examination of thinking, recognizing, and of communicating so that a philosopher has to ask for the fundamentals of knowledge especially with regard to the language as means of consciousness and self-consciousness as well as for the assurance of an effective communication.

Generally it is to say: no religion as symbolically communicating system exists without language, and no historical language without roots in religious traditions. But science and philosophy of the modern age, in particular if they are based on a positivist understanding of reality and language, have provoked a radical criticism of religious tradition and language.¹⁶ The modern search for an ideal and universal language, the discussion on the theory of verification, the semantic and semiotic investigations of linguistics, the scientific use of artificial language with precise meaning, but also the destruction and abolition of language-communication in modern experimental poetry are indications of a change in the relation between religion and language in the socio-cultural context of secular societies in which sciences and technological progress impregnate the mind. The mathematization of language and the exact meaning of mathematical symbolism characterize the opposition to the indeterminate metaphors of metaphysical and religious language. By combining meaningful words for a meaningless text and neutralizing semantic relations, the computer-poetry more radically breaks the linguistic traditions than the symbolism of mystical visions.

In opposition to that process of secularization excluding the meaningfulness of religious language a new philosophical movement in the West is starting and tries to overcome the positivist attitude. After the period of "demythologisation" and of dominating rationalism the post-modern philosophy and the partly anti-rational movements in Europa and North America discover again the pre-rational interpretation of human existence contained in the religious and philosophical traditions mainly in non-christian and in oral cultures. The process of "re-mythisation" promoted by psychological conceptions like that of C. G. Jung (1875-1961) started introducing a mythological language by borrowing from all kinds of religious languages and traditions. It is the intention to rediscover a fundamental symbolic orientation for the human existence which is able to analyse the deep-structure of the actual socio-cultural crisis and to realize a human life in the consequence of a new symbolic orientation.

This complicated situation is the context of a philosophy of religious language which is intended to reflect on the importance of religious languages for intercultural communication.

2. Philosophical Reflections on Religious Language in the Process of Intercultural and Interreligious Communication

2.1 Philosophical Context and Orientation

On the background of historical relations between religions and languages in general and religious language and philosophical thinking in particular, we

have now to concentrate the reflection on a special aspect of a theoretical discussion. We are directing our attention to the religious language (or languages) in the process of intercultural and interreligious communication. Hereby the interreligious communication is seen as a special moment of a wider intercultural process of communicating encounter and exchange. Therefore I do not explain separately an understanding of religious language and then another one of intercultural and interreligious communication. Irrespective of that it is not intended to refer to a particular religious tradition or theology. Likewise the following exposition will not represent a philosophical conception of one single school though it is very evident that my reflection in this paper is more impressed by an idealistic than by a positivistic or empiristic attitude. But it is my conviction that the complexity of phenomena like language, religion, and communication as well as the complexity of all essential religious and philosophical topics needs a plurality of scientific methods and different ways of philosophical investigations and interpretations which come on the way of interdisciplinary cooperation in relation to each other and because of it to a deeper and differentiated conception of reality. The main problem is, however, to put all elements of our knowledge together so that we see a network of them which allows to reformulate the reality in a vision of the whole. In the whole network which is going on to be constructed by science, philosophy and religion, everything exists only in relation to everything so that everything is defined because of its relationship to everything and the whole, and the whole of all is defined by wholeness and by all parts of the whole. This vision can grow up only in a process of permanent intellectual and spiritual transformation involving the historical existence of everyone, in particular of philosophically and religiously thinking people. With regard to that vision and to that process of transformation I want this contribution to be seen in the context of a conference on "Indian Philosophy of Language" which is as such already an extraordinary example of intercultural and interreligious communication, in the past and also in the present.

Already at the beginning we would like to insist on the communicative aspect of every language and on the communicative community to which every communicator belongs as partner of an intersubjective communicative action. In that sense my topic is not the language as such or the religious language as isolated aspect of human language, rather the (inter-)linguistic communication in intercultural and interreligious relations. Therefore this reflection searches the points of contact in the theoretical discussion on communication, without neglecting the problems which are well-known in the traditional and actual controversy concerning the relation of language and knowledge etc.

Following the contemporary philosophy of language the discussion was concentrated on problems of semantics. The main challenge for a philosophy of religious language comes from the side of verificationists whose criterion of empirical verification excludes the religious statements, besides

the ethical and metaphysical, as meaningless. The debates about that position have weakened the rigid exclusion of religious statements because an emotive value has been conceded. But this concession allows only to say that religious statements are not totally meaningless, even though the meaning is strictly limited to an expression of feeling evoking a corresponding or certain feeling on the other side. This conception transfers the former tendency to interpret the religious belief psychologically into the context of a critical philosophy of language.¹⁷ Similarly some hermeneutical conceptions are required for the process of congenial understanding, the attitude of sympathy with the original author or with the hero etc. of a textual tradition.

During the last two decades particularly Western theologians and some philosophers who connect the philosophical analysis of language with sociology or sociological theories try to extend the research by investigating the pragmatic or sociological dimension of religious language. They pay attention to the process of communication in a socio-religious or socio-political context. The religious communication contains not only informations about a transcendental world or about the relation of the world in time and space with the eternal and constitutive fundamentals beyond time and space. They intend a response from the side of the human listener or reader, a verbal or non-verbal reaction, so that the human being becomes a communicative part of the transcendental ground of the being but always entangled in the social context. Therefore the religious language cannot be reduced to a mere monological use of language. Religious language is intentionally directed to the process of communicative interaction which implicates a mutual understanding and a social consensus with the aim of transforming the situation of existence and of society.

This conception of religious communication is based on a practice-oriented philosophy and theology following the position of a Critical Social Theory represented by the Frankfurter Schule (School of Frankfurt [West Germany]) with M. Horkheimer, Th. W. Adorno and J. Habermas as main representatives.

2.2 Aspects of a universal Consensus-Oriented Communication

Criticizing sociological and socio-philosophical theories of society which are concentrated on social systems and do not integrate the questions of intersubjectivity and do not analyse the types of communicative acts, the West-German philosopher Jürgen Habermas develops a theory of communicative acting. It is not possible and also not necessary to investigate his conception in all details but some aspects can be mentioned because they offer important elements for a reflection on intercultural and interreligious communication. Habermas himself does not elaborate this perspective.¹⁸ Nevertheless his considerations are very suggestive for our topic.

In confrontation with Wittgenstein's theory of "Sprachspiel" (language-game) Jürgen Habermas¹⁹ emphasizes particularly the competence which enables one to use the linguistic rules (esp. the grammar of language) in a

spontaneous and creative way. The competence is understood as a generative faculty so that the cognitive understanding of rules can be realized by practically using the rule of a "Sprachspiel". Consequently the grammar and the semantic dimension of language are no more isolated from the interaction of communication. The coherence of language and practice implicates that every utterance of language is part of an act of communication. Only the participation in the communication is proof of the consensus concerning the rules. The experience that a concrete communication in the framework of a "Sprachspiel" does not function refers to a disturbed consensus in a communicating group. The consensus is basically disturbed not because of differences in meaning but because of differences in the "form of life", that means, that there is not an intersubjective validity of the rules of a communicative habit.

One more aspect of Wittgenstein's model seems for Habermas to be relevant and problematical. He refers to Wittgenstein's conception that the rules of a game are arbitrary, and a modification of some rules effects a new game. In opposition to the arbitrariness of a game the communication in a traditionally used language is fixed by the grammatical structure. But on the other hand the grammar of a "Sprachspiel" and the communicative competence of a languageuser are changed in the course of cultural transmission and in the process of socialization. Also the strategy of communication can be discussed and modified in a metacommunicative reflection which takes place during the communication. To act competently the communicating subjects need, however, an anticipating understanding of the situation in which the communication is going on. Against Wittgenstein's standpoint, Habermas insists that the structure of communication cannot be understood without regard to the communicators who respect the rules of communication and expect from the partner in the communicative interaction that the respect of the rules and the identity of meaning will be mutually criticized. These few aspects of the reflection on the communicative Universalpragmatics corresponding to Wittgenstein's philosophical analysis are mentioned here because they open the discussion also for a wider conception of religious language in a process of communication.

The criticism of religious language in the frame of empirical or logical positivism, in the analysis of language or linguistic philosophy leads to reflection within theology about the connection between language and meaning in the limits of language or about meaningfulness (truth) and experience. Similarly the philosophy of religious language explains the special aspects of religious language with regard to the criticism of religious meaning. But this discussion remains on the level of semantics, being especially relevant for the rationally reflected self-interpretation of a religion, and does not consider the whole communicative process. Habermas' contribution develops some aspects which are very useful for an intercultural and interreligious conception of communication because he combines linguistic and philosophical analyses in his perspective of a universal consensus-community in a process of continuous meta-communicative reflection about the rules of equal communicative interaction and identity of meaning.

Following Jürgen Habermas, we see the importance of that continuous meta-communicative reflection as an integrated factor of interreligious communication intending mutual acceptance and understanding. Equally entitled to communicate, everybody of an interreligious communicative group must have the right to explain his own standpoint of a confident and competent communication in which not only religions as belief-systems or as sociological systems are explicitly related to each other, but in which partners experiencing religion in its proper social context have the competence of using the language corresponding respectively to their own religion as theological or religio-philosophical and also as social system. The trust in mutual acceptance and in the possibility of mutual understanding is the presupposition and the base of every form of communicative interaction, but even more important for a communicative relationship of partners belonging to different social and philosophical forms of religion. For stabilizing that confidence, the meta-communicative self-reflection of the communicators has to be a part of the interaction from the outset.

Furthermore Habermas' socio-theoretical conception of Universal Pragmatics implies the relation of communication to the social context which is not understood as a static system. Like the process of communicative interaction as model of social acting, the society itself is in a process of change. Therefore the communicative interaction functions as a very important factor of constructing and changing the society. These aspects give a wider horizon to the intercultural and interreligious communication because they refer to the social responsibility of an interaction crossing traditional limits of social groups. Consequently one is invited to reflect the interreligious and intercultural communication as intersocial communication. That is very significant with regard to a society which includes several societies with specific religious and socio-cultural characteristics.

2.3 Language-Games and Interreligious Communication

The modification of the social theory elaborated as Critical Theory by the School of Frankfurt must be seen as reaction to some sociophilosophical models as well as to the Positivism and other modern theories of language and communication. Although the position of Positivism was characterized by the negation of meaningfulness especially with regard to the religious or metaphysical language, nevertheless the discussions on the positivistic criticism elaborated worthwhile aspects for a better understanding of religious language. In particular Wittgenstein's later view of language (published in his "Philosophical Investigations") does justice to the religious language in so far as his theory of "language-games" clarifies that the languages we use are as various as the games we play.²⁰ Already by using one single language we are participating in different language-games, and therefore we are changing in the process of communication from one language-game to another. Each language-game has its own rules, moves, and objectives, and they are like and unlike each other in differing degrees and often in terms of differing

elements. "As there are various games, each differing in some degree from all others but all connected by a host of interwoven likenesses, so there are various languages, each differing from every other but all nevertheless connected by a network of intertwining similarities" (J. I. Campbell). Thus the language of description, praise, blame and others are grouped into the family of varying language-activities.

In his theory of language-game Wittgenstein does not claim an ideal or pragmatic model as standard for a particular language-game. Wittgenstein denied rather that there is any normative language-game against which other language-games could be measured and judged. Contrary to the position of the empiricist positivism the language of positive sciences (as a language-game) is not the criterion of meaningfulness. The terms "meaningful" and "meaningless" cannot be defined in an absolute or normative sense, but will have various meanings depending on the language-game in which they operate. For the benefit of the religious language Wittgenstein's later philosophy of language differentiates many and various functions of language. Besides the primary function in the uses of language there may be a specific way of using language. In terms of the game-model, language is an interconnected series of activities, each with its own rules. No single language, or function of language, is normative for all others, and each language-game is as such a form of life. It may be stressed that no language-game can be condemned because of its failure to measure up to the requirements of some other language-game. That also implicates on the other hand that the religious language-game (or games of religious language) cannot be the measure of other languages. It is to accept that religious language and scientific language differ in their relationships to facts. And it is to respect that in its regulative and interpretative functions the language of religious belief suggests a connection of religious statements (dogma etc.) with pictures which are different of the pictures of a non-believer, and the referred pictures have different degrees of importance in the language and life of the believer and of the non-believer. In every case a statement possesses its religious character from the total context in which it operates. "It is probable that the language of religion is similar in some respects to other language-games. But this does not necessarily imply that religious discourse can be reduced in toto to some other language or group of languages. Examination may reveal that it has some irreducible element or even elements, all of which are found in other languages but are present here in some unique, differentiating combination" (J. I. Campbell).

Wittgenstein's "Investigations" represent a differentiated approach to language, including religious language. The philosophical analysis of the "complicated network" elaborated by Wittgenstein proposes a less rigid conception of language which allows an understanding of religious language and discourse without minimizing the problematic and difficult character of religious statements. At the same time some aspects of his investigations invite to further differentiation with regard to the communication of different religions. In particular the model of language-game allows to focus

on the functions and character of a language in the context of different religious beliefs. If the religious character of a statement depends on the total context, and every religious belief expressed by religious language is associated with pictures, the communication between different religious beliefs has to reconstruct the total context of every religious statement on one hand and the associated pictures on the other hand.

In this perspective interreligious communication as a kind of intercultural communication realizes a specific language-game consisting of different language-games which differ in their content and context, in their relationships to historical facts, in their way of thinking, in their regulative and interpretative function. Not only the believer differs from the non-believer in the named aspect but also the believer from the other believers of the same religious tradition and in particular from those of various religions. That cannot be overseen especially in that case that the participants of an interreligious communication belong to diverse orientations of the same fundamental religious conviction (like Christians of different churches or theological schools as well as Hindus of the several main theological and philosophical forms of Hinduism or Muslims of the different traditions etc.) or, for instance, they follow religions of a different kind whose differences are the result of their historical origin from different religious streams. I may remember only some examples of the degrees of historical and theological affinities between Judaism, Christianity, and Islam (all together can be classified as Abrahamic religions) on one hand or Hinduism, Buddhism, and Jainism on the other hand without naming the variety and the differences in every religio-historical string.

Beliefs in God or in creation of the world and of man are connected with pictures as Wittgenstein pointed out, but the pictures are very different, to some extent in one and the same religion.²¹ And even the same religious statements involve pictures having different degrees of importance in the languages and lives of the believers belonging to different religious traditions with their own socio-cultural contexts as well as in the languages and lives of believers of a common tradition.

If it can be said, in line with Wittgenstein's thought, that religious language can be a collection of languages including ethical language, the language of attitude formation or of personal commitment, and others, and that these languages in one religious language may have different values and standings in the life of believers, the interreligious communication becomes more complicated. As in that sense religious language as a language-game is composed of different sub-language-games, and every religion articulates the belief in a specific language-game with sub-language-games, the interreligious communication has to start with the examination of the language-games asking for similarities and differences in consideration of the types of religious use of language. These procedures are integrated parts of communication between different religious languages on the level of metacommunicative reflections about the presupposition and the realization of a communicative interaction. If the language-game is not specified, the com-

munication about a content of religious belief fails because the intended identity of meaning includes the context of religious belief expressed by an interconnected series of activities in the frame of the language-game. Following Habermas' conception of communicative pragmatics the definition of the common language-game prepares the successful progress of communicative interaction in mutual understanding. The mutual confirmation of the right understanding implicates a consensus about the value of a sentence in the context of communication as well as the anticipation of understanding. Both aspects demand the acceptance of the language-game performed by an interreligious communication of different types of religious languages.

2.4 First Results

Summing up this section, we can say that the first two steps of our reflection on the understanding of religious languages in the context of interreligious and intercultural communication tried to examine the problem with regard to Habermas' conception of universal pragmatics of communication and to Wittgenstein's theory of language-game. Habermas' conception of the ideal process of communication constitutes the framework for a communicative interaction of partners having equal rights so that the communicators define by a metacommunicative reflection the situation, the rules, the aim, the proceedings of interaction. The identity of meaning has to be clarified by mutual criticism. Secondly the intercultural and interreligious communicative interaction was connected with Wittgenstein's theory of language-game so that the communicative interaction can be understood as a communicative game in which every communicator belongs to a unity of language-game and "form of life". As every religious language-game consists of different sub-language-games, the intercultural and interreligious communication needs a metacommunicative decision about the language-game of the communicative interaction itself and about the sub-language-games with their specific religious contents and expressions as references of the interreligious communicative interaction.

3. Religious Languages and World-View

Religious language as language of communicative interaction and as a concrete language-game participates also in the experience of reality. For there is no other way in which a human being can experience the world than by an experience mediated through language. This thesis was the fundamental result of Wilhelm von Humboldt's research on languages.²² For him language is not only a medium or vehicle for expressing or communicating the contents of thinking. Thinking and speaking or human awareness and human language are connected in an inseparable unity. According to this unity the language is the expression of the mind and of the world-view ("Weltansicht") of the speaker. The human being recognizes the world, the

objects, the differences, qualities, and relations with the help of a concrete language in a specific manner which corresponds to the language used by him. Every language implies therefore its characteristic view of the world including an appropriate idea of the world and its structure. Hence one can say that every language contains an ontology proper. Consequently Wilhelm von Humboldt analyses the differences of languages as follows: "The difference of languages is not one of sounds and signs, but it is a difference of world-view itself."²³ This world-view of a concrete language is a transindividual understanding which is individually concretized by the articulation of one's thinking. Only by using the language, human beings can explain the already known world and discover the still unknown world. Through language the thinking forms the world and transforms it into language.²⁴

As every language implicates a specific world-view corresponding to the world experienced by the language-user, every language in itself is a self-sufficient system in relation to the culture of the communicating community. According to the practice of the 19th century Humboldt identified this communicating community with "nation". Consequently every communicating community can realize its specific cultural identity only by using and developing its own language. At this point the communicating community seems to be a monad, completely functioning in itself and yet limited by language and world-view. But Humboldt is convinced that a clear and distinct definition of the world-view in rational terms results from the passage through a foreign thinking.

The objectivity of a subjective use of language which intends to give the conceptualization of a being and objective terminological expression, needs the encounter with others who express the concept of a being in a different but analogical way according to their own thinking and individual use of the common language. Because of the inherent tendency to limit the community of communication and to bind the speaker of a concrete language in the net-work of an in itself sufficient language-world, one has to go over the limits of one historical language with its corresponding world-view. Only by crossing the borders of the "language - world-view - culture - unity" one can reach the understanding of the reality in its universal objectivity. The way proper for opening a language-world of a communicating community is the learning of different languages of diverse language-families. Every new language brings one in contact with a new world-view and a particular linguistic and cultural tradition, with a new totality and universality of a language which can be more or less related to the language of the first world-experience. The definition of the specific character of a language, the comparison of different languages, and the analysis of the role of a concrete language in the process of a creative production of language are only possible if the common sources of a language-tradition and the organical whole of languages can be found.

As already mentioned Wilhelm von Humboldt, one of the very important linguists and at the same time a philosopher of culture, developed his understanding of the coherency of language and world-view with regard to

the nation.²⁵ It is typical for nation-oriented thinking of the last century that we find sentences like this: "Fundamentally a language is . . . the nation itself, and properly speaking the nation." – ". . . the certain national force can only come to an inner development and to an external communication in a certain national language." This aspect of the historical and communicative connection between language and the socio-cultural reality suggests a very important problem also in our days of a linguistic and cultural nationalism. But it belongs to another discourse. Here we want only to discuss the relevance of Humboldt's conception for the understanding of religious languages in the process of intercultural and interreligious communication but we have to consider that the national aspect of language can be a factor of disturbance because the interreligious communication as intersocial action is connected with the social context. And that can be influenced by national attitudes and interests.

The following perspectives seem to be noteworthy:

Firstly, Humboldt's interpretation of language confirms the close relationship of religious language to a certain system of religious meanings which takes part in the general relation between language and world-view. Accordingly every religion is connected with a language which implies already a synthesis of common religious experiences. Therefore it can be expected that a certain linguistic tradition of a religion determines the way of experience and the communication about it. At the same time the continuity in the linguistic tradition is the best guarantee for a continuity of the symbolic system of religion. With the continuity of a self-sufficient system of the language and the world-view (e. g. theology or philosophy of a concrete religion), however, the tendency is forced to limit the creative innovation of language and world-interpretation to a reinterpretation of textual tradition without regard to the change of experience and its transformation in a modified language-world. The self-limitation of a religious tradition which is on the one hand necessary for the identity with the original sources of a religious inspiration prevents on the other hand the communication with external symbolic systems of a different world-view formulated by the same or a diverse language.

Secondly, Humboldt emphasizes the importance of a cross-cultural and multi-linguistic experience. Because of the linguistic penetration into another "language – world-view – unity" this experience opens the understanding of the similarities and differences which characterize the relation between "language – world-view – unities". The main purpose finally lies in the discovering of the fundamental sources. With regard to the intercultural and interreligious communication of different unities of language and religious beliefs this aspect stresses the connection between interreligious communicative experience, the clarification of special religious "language – world-view – unity" and the interreligious re-enquiry of the fundamental source. Interreligious communication does not weaken a religious "language – world-view – unity" if it enables the objectivization of the religious identity and reaches the

meta-religious basis experienced and articulated by every historical religion in a proper language.

Thirdly, Humboldt's conception of language implies that the universality of the reality can only be recognized and articulated by different languages with their specific world-view. In contrast to an idea of reductive unification of the world-languages Humboldt defends the plurality of existing languages. The loss of one single language is the loss of a whole world-view, and that means the loss of an aspect of the universal reality. In the context of religious languages the unity of language with belief is equally close. Also there is a multifold differentiation of the one absolute reality in diverse symbolic languages with specific "pictures" of the transcendental reality. Every symbolic system of religious "language - world-view - unity" is in itself a self-sufficient and universal system and as such an authentic expression of the human transcendental attitude.

From the philosophical standpoint of a fundamental connection between religious language, religious experience and religiously interpreted world-view we have to say on the other hand: under the condition of imperfect realization of transcendental consciousness the totality and universality of the Absolute cannot be reflected by one single system of a universal religion or by the universalization of one historically concretized religion. Only the continuous interreligious and cross-cultural communication of equal partners being rooted existentially in their proper socio-religious contexts prepares the way for a communicative interaction which opens the limitation of the historical connection between a specific religious language and religious experience. That kind of communication makes accessible an unknown world of experience and sets free from exclusive self-concentration in the meaning of religiocentrism. It opens the consciousness impressed by the own religio-cultural tradition for the approximate recognition of the other religio-cultural tradition and the common anthropological and ontological fundamentals so far as language can function as mediator to become conscious of it.

4. Final Remarks and Outlook

This paper was intended to investigate some aspects of a philosophy of religious language on the background of linguistic and philosophical reflections represented by one of the founders of the Comparative Science of language, Wilhelm von Humboldt (1767-1835), by one modern philosopher with great influence upon the Neopositivism of the School of Vienna and of Great Britain, Ludwig Wittgenstein (1889-1951), and another contemporary philosopher of the School of Frankfurt, Jürgen Habermas. It is my conviction that the contributions of these philosophers - although everyone of them belongs to a different philosophical orientation - enable a better understanding of religious language than the rigid Positivism which has been more generally discussed in modern Indian philosophy, probably because of the

closer connection to the Anglo-Saxon philosophy.²⁶ But that does not mean that the positivist criticism did not introduce very relevant aspects for a differentiated understanding of what language is able to say in the framework of a scientific verification. And there is no question about the contribution of Positivism in particular to a critical self-reflection of the theological and religio-philosophical speech on God and other religious topics.

As a special point of view I reflected the interreligious communicative interaction which is a part of the general intercultural communication. Therefore the communicative interaction of different religious traditions includes also the socio-cultural context in all its historical and contemporary aspects which has to be taken in consideration. Not only the religious language and communication is a socio-cultural and also an intercultural and interreligious phenomenon but in particular the intercultural and interreligious communicators themselves as well as the intercultural and interreligious communicative interaction participate in socio-cultural systems so that it is a misunderstanding of great consequences if one thinks it may be possible to communicate abstractly on nothing but on ideas, contents, and conceptions.²⁷ In so far as the intercultural and interreligious communication is performed in a social context and in so far as it functions as an intersocial communicative process, the interaction is not only involved in the existing society or societies but even more it can be an important factor in a process of social change which also influences the socio-religious structures and the traditional values of a socio-cultural system.

It is granted that the exposition does not offer a complete and perfect philosophical system of an intercultural philosophy of religious language. Important aspects of Western and Indian philosophical reflections are not considered. I remember only the contributions which come from the side of Phenomenology succeeding Edmund Husserl or from investigations of Comparative Linguistics and Cultural Anthropology. In spite of the confinement of some aspects I tried to trace out perspectives of a theoretical framework for a philosophical reflection on intercultural and interreligious communication which are not influenced by a particular religious tradition. Reflecting upon presuppositions and conditions for the possibility of intercultural and interreligious communication the statement is only relying on the philosophical ratio.²⁸

At the end I want to open the discussion by connecting the reflection with some aspects of traditional Indian philosophies of language where India has as much to offer as the West, if not more.²⁹ With regard to the religious communicative interaction the point of reference is not the philosophical theory of logical argumentation or the epistemology but rather the aesthetic theory of language.

As the ancient commentators of literary traditions in the Hellenistic world and the Christian commentators of biblical scriptures, the Indian aesthetic theory of dhvani and rasa-dhvani differentiates several levels of literary communication which are also relevant for the religious communication.³⁰ At

least the Indian theory of language tries to discover the deeper dimensions of language. According to that aesthetic analysis of literary language, the interreligious communication has not only to refer to the content-oriented aspects of language. The aim of language is – according to the Indian theory – the experience of the emotive and aesthetic values through which human understanding is opened for the transcendental or ontological level of language and the corresponding reality. The theory of dhvani also includes the perspective of the recipient, in modern terms the pragmatic dimension. These aspects of an aesthetic theory of language can be integrated in a philosophy of religious language so that the aim and the proceedings of the interreligious communication can be clarified in an intercultural philosophical context.

The classical Indian philosophy of language and the aesthetic theory recognize the ontological foundation and the transcendental perspective of language. This point of view is normally not integrated in modern Western philosophy of language and communication.³¹ The ontological foundation and the transcendental perspective of language include for the interreligious communication that every articulation of religious language has to start with the silent experience of the ontological origin of the word and that silent interaction has to cross the limits of language in the silent community participating in the transcendental perspective of language.

In the silent relation to the unnamed mystery of the unspoken word man will be aware of the unfinite word, the ground of all word-manifestations in the articulated and therefore limited language.³² Interreligious communication as process of verification leads to the central experience by destroying the limitations of language and picture. This central experience will finally have one transcendental and all-including orientation so that one can communicate by using one language and probably only few words unifying the scattered mankind. – But one has to admit directly that this outlook touches the mystical sphere which is seen especially from some Indian authors as the fundamental dimension unifying all religions.³³ As spiritual experience of the essential ground of being and word-thinking it withdraws, however, from communication-techniques, rational discourses, and methodical analysis of instrumental rationality. It produces proper metaphorical language and logic so that mystical speech is characterized by extreme symbolism. Consequently the critical attitude of philosophy (perhaps not only of Western philosophy like Positivism and Analytical Philosophy) will evoke the question whether that experience of individuals, formed by religious and socio-cultural patterns of their historical contexts, will not be different and multifold just in that moment when one becomes conscious of such a transcendental horizon.³⁴ And it is to expect that the differences will increase when one starts to find right words out of the quantity of ambiguous or traditionally determinated words which can express the truth once experienced. In view of such problems the spiritual and mystical traditions in East and West developed specific manners to articulate the deep-experience just at the extreme point of intellectually discerning know-

legde and transconsciously awareness reconciling und unifying the human and the divine realities. That is the negative and paradoxal formulation of verbal expressions which cannot any more be interpreted according to the literal sense of the linguistic surface-structure.

Every preliminary final step in this process of unifying communication needs the experience of meaning without words, the risk of forgotten words in the perspective of Tao: "Words are used for expressing their meaning. If the meaning is understood, one can forget the words. Where can I find a man who forgets the words so that I can talk to him? - There are things one can speak about, and other ones which one can understand by heart. The more one speaks, the farther one removes from the meaning."⁵⁵

These commentating remarks of Chuang-tse (died about 275 B. C.) can be understood as an associative synopsis of two sentences delivered as heritage of a Chinese wise man, named Lao-tse (6th or 4th century B. C.). I want to mention the sentences because their content seems fundamental for a self-critical reflection on linguistic communication as concretisation of word-communication in relation to the intended meaning of the transcendental reality beyond the word. Therefore the sentences are particularly relevant for the understanding and for the performing of interreligious communication of equal partners going together on the way to the deep-structure of the word in the historically formulated words:

"The Tao about which one can speak
is not the absolute Tao.

The names which one can give
are not the absolute name" (1).

"True words are not euphonious.

Euphonious words are not true.

A good man does not fight with words.

Who fights with words, is not a good man" (81).

At the end we are reaching the starting-point of a further reflection on intercultural and interreligious communication by using religious languages or by speaking on the meaning of religious traditions in an intercultural context. Being aware of the limits, possibility, and the need of intercultural and interreligious communication my reflection sights the openness of a wordless communicative interaction. In this openness the mutual communication is concentrated on the common centre and medium, that is the Spirit in and beyond the words. It is the spirit as the dynamic source and the inner truth and criterion of every word and every communicative encounter if it is really an encounter in the truth beyond all and transcending all. An interreligious communication using the different religious languages and crossing the limits of every language will experience the transrational meeting-point of the rational reflections. Then it will be able to integrate the absolute ground of verbal and symbolic communication into the variety of religious and interreligious language-games, and it can deliver from anxiety and prejudice, from self-concentration, intolerance, and aggression, because related to this unifying communicative centre every participant of an in-

terreligious communicative interaction is invited to promote the communion of communicators.³⁶

And he can do that while he is existentially engaged in the process of mutual understanding of common existential questions of mankind, discovering the importance of the specific contribution which is presented by every unity of religious language and world-view, but also accepting the need of mutual help and correction because of the knowledge of misusing the words, the religious language, and the religious world-view. Finally the communicators have to take heed of a continuous peril which is part of every process of recognizing and communicating: the knowledge can be erroneous, and the communication of the knowledge by using the medium of language can be erroneous.³⁷ Viewing these problems, it is indispensable to emphasize the promoting and correcting function of an intercultural philosophy of religious language and of intercultural communication especially for the meta-communicative reflection on the problems posed by the different languages, the complexity of meaning and of communicative forms corresponding to diverse "forms of life", and by the performance of intercultural and interreligious encounters and exchanges. But in spite of the problems the intercultural philosophy as such and particularly the intercultural philosophy of religious language need the practice of intercultural and interreligious communication. The practice-oriented theory will be verified or will be modified and corrected in the intercultural and interreligious experience of communicative interaction crossing the limits of language, of religions and philosophy as well as the limits of socio-cultural systems. Only thus – experience being an integral part of the critical meta-communicative self-reflection – a project of an intercultural and interreligious philosophy corresponds to the proper criteria.

¹ We use the translation of The Revised Standard Version (1971) which does not philologically reproduce exactly the original text in any case. Gen. XI:1 says that all human beings used the same language and the same words (or sounds).

² The tradition of the narration will explain the name of the city in the context of Israelitic etymology and theology. – In difference to our analysis, G. Fohrer attaches the text to the elder tradition of the so-called "nomadic source".

³ The Jawhist interpreted *hab-ilu* in the context of his own language (Hebrew) so that he associated "balal" in the sense of "to throw into disorder, to confuse". This popular etymological method allowed the pseudo-historical realism of a mythological narration at a time when the reign of Babylon had already lost its hegemony.

⁴ Cf. P. Scheil, *Esagil ou le Temple de Bel Mardouk à Babylone*. Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XXXIX (1913) 293–372. A. Parrot, *Ziggurat et Tour de Babel*, 1949; – *Der Turm von Babel*. Bibel und Archäologie I, 1955, 63–108. W. von Soden, *Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos*. Ugarit-Forschungen 3 (1971) 253–264. – The temple of Babylon was composed of two main parts, the Esagila and the zikkurat (zikkuratu from the root *zakaru* = to be high). The temple-tower of Babylon was called E-te-men-an-ki. That means: "House of the fundament of Heaven and Earth" or „House

that is the fundament of Heaven and Earth". The zikkurat of Larsa had the name E-dur-an-ki, i.e. "House of Connection of Heaven and Earth". – Besides of Gen. XI, we have other historical documents which describe the buildings of zikkurats: Herodot, Hist. I,178–187; Diodor, Bibl. II,7–10; and Strabon, Geogr. XVI,1.5–7.

⁵ But here in this text of Gen. XI it is not asked for the origin of the first and common language. The preceding narration of creation and paradise (Gen. II:4b–25 J) implies that the first man was capable to use the language in harmony with the creator. The later priestly tradition thought that the creation was evoked out of the chaotic tohu-wa-bohu by the creative word of God who gave the names to the main parts of the realities (Gen. II:1–II:4a). In this theological context we have to understand the philosophical thesis of J. P. Süßmilch (1754) that the first language originated in the creator (cf. already Plato's *Kratylos*). See the general critical remarks of F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Vol. 2: *Zur Sprachwissenschaft* (Ullstein Materialien. Ullstein Buch nr. 35146) 340f (with reference to the critical standpoints of J. Herder and Jacob Grimm) – Cf. *Vākyapadiya* I,1: "That beginningless and endless One, that imperishable Brahman of which the essential nature is the Word, which manifests itself into objects and from which is the creation of the Universe."

⁶ James I. Campbell: *The Language of Religion*, 1971, p. 162–163.

⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁸ An example is given by the Marxian philosophers interpreting prophetic and apocalyptic ideas of the history and the final transformation of the unjust society in which the poor people are oppressed and looted. A modern Marxian re-interpretation of those old-israelitic and Jewish traditions was presented by Ernst Bloch.

⁹ Cf. the category of "Sitz im Leben" (H. Gunkel) of the form-historical analysis and the investigations of the sociological factors which characterize the context and the development of Judaism and Early Christianity.

¹⁰ Cf. Arabic of the Koran, Sanskrit of Vedas. – Already in the old oriental history we know cases that one continued to deliver religious texts and to read them during ritual performances although the original religion and linguistic culture had not survived. The language of the Sumerians (the oldest written language of human culture documented since 4th millennium B. C.) died out about 1800 B. C., but the texts were copied and modified yet until the Hellenistic time (cf. the epos of Gilgamesh).

¹¹ Cf. the translation of the Hebrew Holy Scriptures into Greek, the so-called Septuaginta, and the use of this translation in the early Christian communities.

¹² Cf. *śruti* (or *Veda*) and *smṛti* in Hinduism, Tora and tradition in different Jewish schools, gospel and tradition in Christianity etc. – S. Radhakrishnan, *Recovery of Faith* (1955), ch. VI.3.

¹³ Cf. Sanskrit as language of religion, science and literary culture.

¹⁴ It may be noteworthy at this point that even foreign religions did not only bring their own languages in the linguistic and cultural context of India. There are also missionaries which are highly respected by Indian linguists because of their research on Indian language and linguistic traditions. I want to mention the contribution of the German Hermann Gundert (1814–1893) to Malayalam grammar and lexicography. He is well known because he used the modern linguistic methods of the 19th century for his analysis of this Dravidian language. Cf. M. M. Purushothaman Nair, *Contribution of Christian Missionaries to the Grammatical Theories in Malayalam: Christian Heritage of Kerala*. Ed. by K. J. John, 1981, 138: "Gundert's grammar is the first and only authentic grammar of Malayalam language composed by foreign and native missionaries. It excels all the other grammatical works in all respects. Later, Gundert's grammar rendered a lot of help to the native grammarians . . . In spite of the minute drawbacks from the 20th century point of view, Dr. Gundert's Malayalam

Grammar is an important reference-source for any one who is interested in the history of our language." See also S. Velayudhan, *Foreign Missionaries and Malayalam Lexicography*: l.c. 145–147.

¹⁵ Cf. P. Winch, *Trying to Make Sense*, 1987, 107–131.

¹⁶ With regard to Logical Positivism and Critical Rationalism cf. W.-D. Just, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*, 1975. – F. Ferre, *Language, Logic, and God*, 1961. – J. T. Ramsey, *Religious Language – an Empirical Placing of Theological Phrases*, 1963. – J. Hick (ed.), *The Existence of God*, 1964. – J. A. Martin, *The New Dialogue between Philosophy and Theology*, 1966. – A. Flew, *God and Philosophy*, 1969.

¹⁷ Kant's philosophical reflection on religion which identified religion with the knowledge of the moral obligations as divine precepts has effected different theories of religion connecting it with ethics. But even Neo-Kantian concepts of religion as realization of the moral idea (like that of H. Cohen, *Religion und Sittlichkeit*, 1907) are finally concerned by positivistic criticism including ethical statements. The escape out of that dilemma is also hindered even if one interprets religion as sentiment of relation to the Absolute (Fr. Schleiermacher) or as sentiment of the unfinality of feeling (P. Natorp). But it is rightly seen by those models of philosophical or religio-psychological interpretations that religion cannot be reduced to a rational form of doctrine and that the sentiment is an important factor of religion. It is, however, not sufficient with regard to the complexity of religion to say that certainty of faith roots in the religious (i.e. psychic) experience of the divine Absolute as it was the theory of H. Scholz (*Religionsphilosophie*, 1912) and others. The limits of that interpretations have been unmasked by psychoanalytical criticism of religion as well as by Positivism and Rationalism.

¹⁸ But he shows that his reflection implicates a critical theory of religion on the base of an evolutionary interpretation of the history of religion. This aspect cannot be discussed in our context.

¹⁹ Habermas' development and his elaborated conception of Universal Pragmatics cannot be exposed. In the final result one can say that Habermas has opened the original framework of the socio-philosophical School of Frankfurt by introducing the theory of communication in discussion with linguistic and sociological theories. The theory of communicative acting essentially promotes a language-theoretical foundation of sociology. Cf. G. Kiss, *Paradigmawechsel in der Kritischen Theorie: Jürgen Habermas' intersubjektiver Ansatz*, 1987. – The development of Habermas' socio-theoretical concept can be seen in his following publications: *Erkenntnis und Interesse*, 1968. – *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1971 (2nd ed.). – *Was heißt Universalpragmatik?: Sprachpragmatik und Philosophie*. Ed. by K.-O. Apel, 1976, 174–272. – *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Vols., 1981. – *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 1983. – Cf. A. Honneth – H. Jonas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des Kommunikativen Handelns“*, 1986. – R. Danielzyk – F. R. Volz (eds.), *Parabel. Vernunft der Moderne? Zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, 1987 (2nd ed.).

²⁰ *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921. – *Philosophical Investigations*, 1953. – *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Ed. by C. Barrett, 1966. – There is a common opinion that Wittgenstein changed some important aspects between the *Tractatus* (= Wittgenstein I) and the *Investigations* (= Wittgenstein II). Both lines of his thinking influenced the analytic, linguistic, and semantic philosophies of our days. – Cf. N. Malcolm (ed.), *Ludwig Wittgenstein – A Memoir*, 1958. – G. Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, 1964. – G. Pitcher (ed.), *Wittgenstein – The Philosophical Investigations*, 1966. – J. M. Copi – R. W.

Beard (eds.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, 1966. – G. Hallet, *Wittgenstein's Definition of Meaning as Use*, 1967. – J. Hartnack, *Wittgenstein und die moderne Philosophie*, 1968 (2nd ed.). – W. D. Hudson, *Ludwig Wittgenstein. The Bearing of his Philosophy upon Religious Belief*, 1968. – G. Vasey (ed.), *Understanding Wittgenstein*, 1974. – A. Keightley, *Wittgenstein, Grammar and God*, 1976 (with an informative bibliography). – P. Winch, *Trying to Make Sense*, 1987.

²¹ Cf. the understanding of God or Gods and Goddesses in various traditions and writings of Hinduism, or the different names of God and theological concepts of God's acting in history which we find in the traditions of Judaism etc. Already the first chapters of the Old Testament contains two theological interpretations of creation originating in different theological traditions. Similarly we find in the Christian New Testament an evolution of theological motifs and, for instance, of christological and soteriological interpretations of Jesus, his work, passion and death. Already the writings of one religion document the plurality of theological and philosophical categories and interpretations in the historical development of a religion but also at the same epoch. A very important subject may be the philosophical and theological categories in comparison with pictures of myths and other narrations and with artistic representations (cf. Wittgenstein's reflection on Michelangelo). – See P. Winch, *Trying to Make Sense*, 1987, 64–81 (“Wittgenstein, Picture and Representation”).

²² The relevant language-philosophical writings are collected in: Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie. Werke in fünf Bänden. Vol III*. Ed. by A. Flitner – K. Giel, Darmstadt 1972 (4th ed.). The great edition of *Gesammelte Schriften* is edited by Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (cf. especially Vols. III, IV, and VII).

²³ W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften. Vol. IV*, 27.20.6ff.293. – Karl Jaspers (1883–1969) follows this opinion by saying that every language includes a “not translatable world” although it can be translated “up to a certain degree” (*Die Sprache*. München 1964, p. 9–10). – An informative summary of Humboldt's language-philosophical standpoint is given by F. Kutschera, *Sprachphilosophie* (UTB 80), 1975 (2nd ed.), 288–299. Kutschera refers also to Edward Sapir (1884–1935) and Benjamin Lee Whorf (1897–1941). See here particularly E. Sapir, *Selected Writings of Edward Sapir*. Ed. by D. G. Mandelbaum, 1949, and B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality*. Ed. by J. B. Carroll, 1956. – Sapir and Whorf elaborated some more aspects with regard to American-Indian languages which are important for a philosophy of intercultural communication as far as the connection between language and world-view is concerned. Cf. H. Hoijer (ed.), *Language in Culture*, 1954. – P. Henle (ed.), *Language, Thought and Culture*, 1965 (2nd ed.) – Humboldt's language-philosophical reflections did not find direct successors during the 19th century although his works has been admired. At the beginning of the 20th century, several linguistic and philosophical investigations demonstrated a change. Franz Nikolaus Fink (1867–1910), for instance, analysed language as expression of a world-view (“Weltanschauung”) and interpreted the inner form of language as an expression of the specific spirituality which characterizes a people as language-community. Wilhelm Wundt (1832–1920) integrated an extensive reflection on language in his “Psychology of Peoples” and explained language as mirror of the idea-world. The change of meaning corresponds to a change of idea in relation to the conditions of culture which dominate in a community of language. Later on we can find an increasing Neo-Humboldtianism. One of the representatives was Leo Weisgerber (cf. *Von den Kräften der deutschen Sprache*. 4 Vols., 1950ff. – *Die vier Stufen in der Erforschung der Sprachen. Sprache und Gemeinschaft. Grundlegung* 2, 1963. – *Die geistige Seite der Sprache und ihre Erforschung*, 1917. – See also P. Hartmann, *Wesen und Wirkung der Sprache* im

Spiegel der Theorie Leo Weisgerbers, 1958). But the influence of Humboldtian tradition has been interrupted because one paid more attention to different linguistic schools, specially those of Structuralism.

²⁴ Cf. W. v. Humboldt, *Gesammelte Schriften*. Vol. VI.28 (Werke. Vol. III.141). With reason it is said by Karl Jaspers that language is more than only "empirical facts": Language as such is the appearance of the all-embracing consciousness.

²⁵ Humboldt wrote, for instance, a fragment on the topic of the "national character of languages" but there was not yet a nationalist attitude in his expositions (cf. *Gesammelte Schriften* VI 134 = *Werke* III 170). On the contrary, on his cosmopolitical background „nation“ was rather comprehended as an idea including all social and cultural dimensions of a society as language-community. The nation unifies the transindividual context of the individual use of grammar and lexicon, and defines the relation to other languages and language-communities in multiple manners. It would be interesting to see how far Humboldt's view of interrelationship between nation and language has been differentiated by himself and in the later linguistic and philosophical investigations. I may point only to his distinction between a more static relation of a nation to its language and a more dynamic and evolutive use. Humboldt is convinced that the peculiarity of a nation corresponds to the characteristics of its language.

²⁶ Cf. R. Choudhury (ed.), *Philosophy and Language*, 1984. – M. Chatterjee, *Philosophical Enquiries*, 1988 (2nd ed.), 16–63.

²⁷ The customary "Dialogue of Religions" discussing religious doctrines makes often use of the comparative method but it takes rarely up the sociological problems of interreligious and intersocial relationship. And one cannot say that the task to participate in the peaceful solution of social and political conflicts is really noticed though the religions are sometimes involved in the situation (but see the example of WCRP). It seems to me also that an all-including spirituality as essential fundament of a brotherlike communication is not yet developed. Tolerance is a necessary precondition but it does not yet accomplish the cooperative spirituality of brotherlike solidarity.

²⁸ A theoretical reflection on interreligious and intercultural communication as it is understood in this contribution on a philosophical level resists the tendency of interpreting exclusively a single cultural and religious tradition so that it seems to be in a prevalent position. It prevents also to idealize the spiritual heritage proper and to criticise the other one without respect and without readiness to learn and to change opinions, attitudes and practices. Therefore I cannot accept a meaning like that of Christopher Dawson who said in "The Movement of World Revolution" (1959) that the "panasian society" being in making will not be based on a "religious or philosophical synthesis" of Asian traditions but on the general secular civilization of the modern world, i.e. the civilization of the West. However, in our days there is an inevitable discussion about limits and perilous consequences of even that civilization. And especially several German philosophers have criticized the dominance of technological and economical orientations in the modern society since last century. But on the other hand it seems to me that it is historically and philosophically not justified to oppose the spirituality of the East to the materialism of the West. Every form of schematic opposition simplifies characteristics of cultural and religious traditions and is finally not useful to preserve the own identity in a process of cultural and social change.

²⁹ Cf. S. B. P. Sinha, *Indian Philosophy, Linguistic Analysis and Metaphysics: Philosophy and Language*. Ed. by R. Choudhury, 1984, 13–23. – P. K. Mazumdar, *Philosophy of Language in the Light of Paninian and the Mimamsaka Schools of Indian Philosophy*, 1977. – I may remember that the encounter of the Western linguists with

Sanskrit initiated a very fruitful development of linguistic investigations and of philosophy of language.

³⁰ J. L. Masson – M. V. Pathwardhan, *Santarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, 1969. – A. Amaladass, *Philosophical Implications of Dhvani. Experience of Symbol Language in Indian Aesthetics*, 1984 (esp. Ch. 6: "Dhvani as Hermeneutics").

³¹ But we can refer to philosophers like Martin Heidegger whose contribution to a philosophy of language demonstrates the relevance of a metaphysical foundation prepared by traditions of Heraclitus, Stoa, Neoplatonism, and Mystics. Heidegger is also aware of the silence as fundamental dimension of language. Generally it may be very fruitful to take Heidegger's reflections into consideration for an intercultural philosophy of language mediating Asian and Western philosophies. Cf. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 1947. – *Unterwegs zur Sprache*, 1959 (1960, 2nd ed.). – In the context of Western philosophy, however, we cannot evade the question for the historical dimension of language, communication, and understanding. The reflections on transcendental conditions and fundamentals of language, communication, and understanding have to be linked with the historical side but that does not only mean the individual life-history of the language-user. The historical framework of society as language-community, of social and symbolic interaction and finally of the Universal-history with all aspects have to be considered and mediated with standpoints like that of M. Heidegger, or with hermeneutical theories like that of H.-G. Gadamer (*Wahrheit und Methode*, 1960). It seems to me that only a differentiated and complicated reflection will finally effect a real intercultural theory of communication as fundament of a critically controlled communicative interaction.

³² Cf. Vākyapadiya I. 12–22.38. – B. Welte, a German philosopher of religion, characterized once the silence as "the respiration of the language" (*Sprache, Wahrheit und Geschichte: Zwischen Zeit und Ewigkeit*, 1982, 212). This is, indeed, an imaginative aspect in which Welte rightly sees a connecting point of Western mystical traditions and Buddhism. It would be easy to find references also in Hinduism.

³³ Cf. Sarvapalli Radhakrishnan– *Recovery of Faith* (1955), ch. VIII.1.

³⁴ Cf. S. Radhakrishnan, *Recovery of Faith* (1955), Ch. VI.

³⁵ Lin Yutang (ed.), *Laose*, 1958, 201. – Chuang-tse's text and the following quotations of Tao-te-Ching have been translated from German into English by the author.

³⁶ Interreligious communication is always performed in the tension between sociological, psychological, linguistic, or generally anthropological limitations and delimitations. Every articulation of the reality transcending the limits of human articulation cannot get off the limits of language, but using the possibilities of multidimensional language (esp. of metaphorical or symbolic language) the language is capable to disclose the fundamentally transcending orientation of human being and to open the horizon of transcendental experience. The disclosing function of religious language has been exposed by W. A. de Pater (*Theologische Sprachlogik*, 1971) following the examples and the theory of J. T. Ramsey (*Freedom and Immortality*, 1960) and others.

³⁷ The starting-point of European philosophy of language is the scepticism of philosophers like Gorgias!

RANDBEMERKUNGEN ZUR FRÜHGESCHICHTE LUTHERISCHER MISSION IM ÖSTLICHEN HOCHLAND VON PAPUA-NEUGUINEA

von Theodor Ahrens

In memoriam Wilhelm Bergmann und Peter Lawrence

Vorbemerkung

Die Frühgeschichte lutherischer Mission im östlichen Hochland von Papua-Neuguinea ist, soweit sie den Beitrag der Neuendettelsauer Missionare betrifft, von GEORG PILHOFER schon vor längerer Zeit umsichtig und gehaltvoll dargestellt und von KURT-DIETRICH MROSSKO kürzlich unter Berücksichtigung des Beitrages anderer lutherischer Missionen über diese begrenzte Perspektive hinausgeführt worden.¹ Mit MROSSKOS erweiterter Sicht ergibt sich eine Frage, die bei beiden Autoren keine explizite Berücksichtigung findet, nämlich, ob der sog. *Keyssersche Ansatz*, der in der Mission der Neuendettelsauer auf der Huon-Halbinsel seit 1915 zum Idealtyp lutherischer Mission erklärt worden war, im Hochland tatsächlich zur Wirkung kam. Mit dieser Frage setze ich ein; zu ihr kehre ich im vierten Teil abschließend zurück.²

In einem zweiten Schritt stelle ich die Frage nach dem Zusammenhang von Gewalt und Bekehrung – der seit dem gescheiterten Aufstandsversuch der Bevölkerung in Madang im Jahre 1904 die lutherische Missionsgeschichte bis hin zur Huonhalbinsel beeinflusst haben dürfte – mit Hinweis auf einige bei PILHOFER und MROSSKO bislang nicht beachtete Geschehnisse auch für das Hochland zur Diskussion. Im Zusammenhang damit geht es mir drittens um die Frage nach den erkennbaren Eigenmotivationen und Eigeninitiativen der einheimischen Bevölkerung im östlichen Hochland, die sich seit Mitte der 30er Jahre dem Christentum zuzuwenden begann. Zu der Frage, ob sie *nur* Opfer war oder im kolonialen Konflikt auch eigene Initiative entfaltete, stellt jetzt gerade noch greifbare mündliche Tradition bedenkenswerte Informationen zur Verfügung.

In der Verknüpfung der Fragen nach dem Zusammenhang von Gewalt und Bekehrung mit der anderen nach den Eigenmotivationen und Eigeninitiativen hat PETER LAWRENCE in seinem 1964 zuerst erschienenen Werk *Road belong Cargo* auch der Missionstheologie zu einer vertieften Wahrnehmung der Kirchengeschichte Melanesiens verholfen.

Wenn die Initiativen, Visionen und Entscheidungen dieser noch vor der Schwelle zur Schriftkultur stehenden, ersten christlichen Generation im Betrieb theologischer Ausbildung in Melanesien stärkere Beachtung fänden, ergäben sich nicht nur wesentliche Anregungen für das Bemühen um kontextbezogene theologische Arbeit, sondern es könnten melanesische Theologen und Theologinnen darüber hinaus westlichen theologischen Traditionen und Institutionen mit mehr Gelassenheit gegenüberreten.

1. Zu Keyssers Wirkungsgeschichte in der Hochlandmission der Lutheraner

Erste Möglichkeiten für eine Ausdehnung der lutherischen Missionsarbeit aus der Enge der Huon-Halbinsel zeichneten sich seit etwa Mitte der 20er Jahre ab. Eine maßgebende Rolle spielte – nach gelegentlichen vorherigen Besuchen seit Mitte der 20er Jahre zuerst durch die Missionare L. FLIERL (1907–1927) und K. SAUERACKER (1907–1931) zusammen mit den einheimischen Evangelisten GAPENUO NGIZAKI³ – dann seit der Wende zu den 30er Jahren der nüchterne, weitsichtige und jedem Pathos abholde WILHELM BERGMANN (1928–1968), mit ihm und nach ihm dann auch die Missionare W. FLIERL (1927–1962) und H. FLIERL (1927–1966), GEORG VICEDOM (1929–1939) und später der bedeutende HERMANN STRAUSS (1934–1971). Anscheinend war es diesen und anderen Neuendettelsauer Missionaren zunächst nicht zweifelhaft, daß der Keyssersche Ansatz, der auf der Missionskonferenz vom 10. bis 15. 1. 1915 in Heldsbach zur missionsmethodischen Leitlinie gemacht worden war und den die jüngeren Missionare durch CHRISTIAN KEYSER (1899–1920) am Missionsseminar in seiner idealtypischen Ausprägung kennengelernt hatten, sich in dieser scheinbar ähnlichen Situation einfach fortschreiben ließe. G. RENCK (1957–1976) schreibt rückblickend: „When work in the Central Highlands was started, it was, of course, done according to Keysser’s principles.“⁴

Es waren zunächst einige Dutzend, seit Mitte der 30er Jahre einige Hundert einheimische Evangelisten aus Hube, dem eigentlichen Stammland Keysserscher Arbeit, die im Hochland – wie es zuvor an vielen Orten des Pazifik gewesen war – als einheimische Missionare zu ausschlaggebend wichtigen Trägern missionarischer Arbeit wurden. Sie schienen durch Herkunft und Prägung eine Fortsetzung der Keysserschen Arbeitsweise zu gewährleisten.⁵ Im Rückblick erkennen wir, daß es einige Faktoren gab, die dies nicht als selbstverständlich erscheinen lassen konnten. Vergleichen wir mit den Gegebenheiten auf der Huon-Halbinsel, dann zeichnen sich vier Faktoren ab, die erheblich veränderte Rahmenbedingungen für die lutherische Mission ausmachten.

Zunächst – das wird man allerdings einräumen müssen – gerieten L. FLIERL und Missionar SAUERACKER, als sie Mitte bis Ende der 20er Jahre ihre ersten Erkundungsreisen in Randzonen des östlichen Hochlandes antraten, noch in eine Situation des Erstkontaktes, ähnlich wie sie faktisch zuvor im Hinterland von Sattelberg gegeben war. Diese Missionare stationierten zunächst wenige Einheimische aus den Küstengemeinden in den Randgebieten des östlichen Hochlandes bei Rihona und Gadzup als die ersten Künder einer neuen Zeit und einer neuen Welt.⁶

Doch schon seit Mitte der 20er Jahre häuften sich gelegentliche Kontaktreisen australischer Regierungsbeamter, und seit Anfang der 30er Jahre waren dann auch die Eldoradosucher auf dem Plan, die teils auf eigene Faust, teils im Auftrag von Minengesellschaften das östliche Hochland durchstreiften. Sie meinten, ihre Sicherheit beruhe allein auf ihren Gewehren und der

Bereitschaft, diese auch zu benutzen. Daß sie das auch taten, dürfte die Entscheidung der australischen Mandatsverwaltung beschleunigt haben, ihrerseits eine effektive Kontrolle über das Kommen und Gehen der Weißen im Hochland zu suchen und möglichst die Pax Britannica zu etablieren. Dabei handelte es sich zunächst nur um ein lockeres Netz von Regierungskontakten und die Etablierung einiger Außenposten. Doch für das Selbstverständnis lutherischer Mission im Keysserschen Erbe hätte dieses Gegenüber einschneidende Bedeutung haben müssen. Die Präsenz der Mandatsverwaltung im Unterschied und im Gegenüber zur Mission hätte jeder theokratischen Vorstellung, wie sie KEYSSERS Arbeit de facto zugrunde lag, schon im Ansatz den Boden entzogen.

Dazu kam zweitens, daß sich die Lutheraner, anders als auf der Huon-Halbinsel, seit Anfang der 30er Jahre im zentralen Hochland zuerst der Präsenz römisch-katholischer und etwas später dann adventistischer Missionare gegenübersehen. Diese Missionen ließen sich manchmal in einen Wettlauf ziehen, der den Hochländern die Zeit für die Reifung einer eigenen Antwort auf die Botschaft des Evangeliums zu verkürzen schien. Andererseits war es natürlich der Kolonialkonflikt als solcher, der den Hochländern zunächst die Initiative nahm⁷ und der, weil die ganze melanesische Gesellschaftsordnung in der kosmischen Ordnung verankert schien, auch aus der Sicht der Betroffenen eine im Kern religiöse Antwort forderte. Wie auch immer, der faktische Verlauf der Mission konfrontierte die Lutheraner etwas verspätet mit der ökumenischen Herausforderung, die 20 Jahre zuvor auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh zur Darstellung gekommen war. Für alle Beteiligten mußte deutlich sein, daß die Lutheraner nur eine unter mehreren Versionen der christlichen Botschaft im weiträumigen Hochland von Papua-Neuguinea anboten.

Kurz, deutlicher als es seinerzeit KEYSSER in der Hube-Mission zu Bewußtsein kommen konnte, wo er einer der wenigen weißen Dauerakteure gewesen war, stellte die lutherische Mission im Hochland nur einen Strang in einem breit angelegten konfliktiven Wandlungsprozeß dar, dessen politische und ökonomische Stränge ihre eigenen weißen Vertreter direkt vor Ort hatten. Für die lokale Bevölkerung waren Missionare, Goldgräber und Regierungsbeamte anfänglich nicht leicht unterscheidbar, und das haben die einheimischen Missionare gelegentlich zu spüren bekommen.⁸

Drittens hatten sich auch innerhalb der lutherischen Mission Veränderungen ergeben. Weniger als je zuvor stellte sie auch nur in methodologischer Hinsicht einen einheitlichen Block dar. Die zeitweise Unterbindung deutscher missionarischer Präsenz infolge des Ersten Weltkrieges hatte zum Einstieg der konservativen australischen Lutheraner und der eher gemeinschaftlich geprägten Missionare der American Lutheran Church in die Arbeit in Papua-Neuguinea geführt. Die neuen Mitarbeiter waren anders als die Neuendettelsauer Missionare, die bald wieder zugelassen wurden, KEYSSER und seinem Ansatz innerlich nicht verpflichtet. Die innerkirchlichen Verhältnisse der Lutheraner waren damit erheblich verändert.

Dieser Umstand wurde zunächst nur durch den alles überragenden WILHELM BERGMANN verdeckt, der, wenn man ihn wegen seines theologischen Ansatzes bei der „Schöpfungsbotschaft als Begründung eines Rechtes für alle“ überhaupt als einen Keysser-Schüler ansprechen will, dies in sehr selbständiger Weise gewesen ist.⁹ Sein weiträumiges Reisen und Planen, seine weitsichtige Anlage weniger, aber eben auch im Rückblick gut platzierter Stationen im gesamten zentralen Hochland zeigen, daß er den mit Verhältnissen in Finschhafen gar nicht vergleichbaren Umständen im Hochland Rechnung trug. Jede einzelne Sprachgruppe, wie auch jede politische Aktionsgruppe im zentralen Hochland war ungleich größer als die kleinen sozio-kulturellen Gruppen und Grüppchen auf der Huon-Halbinsel. Den Konsequenzen, die sich damit nahelegten, hat WILHELM BERGMANN so entschieden, daß er parallel zur offiziellen Sprachpolitik der Lutheraner, die die Kirchensprache Kate im Hochland durch ihre Evangelisten und Bibelschulen zu verbreiten suchten, bald das Neue Testament ins Kuman übersetzte. Kurz, BERGMANN ließ sich von der Erkenntnis leiten, daß die zahlreichen Hochlandgruppen sich das Christentum auf Dauer nicht in der Sprache der Kate aneignen würden.

Von unmittelbarer Bedeutung war viertens, daß die Größe und die Komplexität der politischen Einheiten der Hochlandbevölkerung es für weiße Missionare und andere Außenseiter wesentlich schwieriger machten, als es für KEYSER auf der Huon-Halbinsel gewesen war, einen herausragenden Lokalpolitiker ihrer unmittelbaren Nachbarschaft als Gegenüber zu orten, mit dem sie dann im Stile melanesischer Lokalpolitik ein vorlaufendes Einverständnis über das Unheil herstellen würden, aus dem es eine Wende zu gewinnen galt, um dann dieses Einverständnis öffentlich zu symbolisieren, zu dramatisieren und in gesamtgesellschaftlich wirksame Umkehr umzusetzen. Vielmehr gab es in diesen quirligen, politisch unübersichtlichen Verhältnissen immer eine ganze Reihe älterer und jüngerer Lokalpolitiker, die miteinander um Einfluß und Prestige rivalisierten. Mission konnte vom weißen Missionar nicht mehr im Stil Keysserscher Lokalpolitik als Theokratisierung¹⁰ betrieben werden. Ebendies hat W. BERGMANN wohl erkannt und daraus die Konsequenzen gezogen, im Unterschied zu KEYSERS Ansatz der Hochlandmission von vornherein die Ausrichtung auf Taufe und Kirchwerdung zu geben.¹¹ Mit der programmatischen Förderung des Schulwesens faßte W. BERGMANN darüber hinaus den Schritt dieser Gesellschaften in die Schriftkultur und damit in die neue Zeit als unvermeidlich ins Auge. Andere Missionare haben im Rahmen dieser Gesamtvorgabe ihre Arbeit konsequenter am Keysserschen Idealtypus auszurichten versucht, z. B. der schon erwähnte GEORG F. VICEDOM, der vor dem Zweiten Weltkrieg als Missionar der Melpa-Gruppen am Hagenberg wirkte.¹² Allerdings bleibt auch für W. BERGMANN wie seinerzeit für KEYSER das zentrale Thema in dieser frühen Phase der Mission das Leben der ‚Stämme‘ als ein Leben aus der Hand Anutus und in Entsprechung zu Anutus Recht.¹³ Mehr als je zuvor hatte die lutherische Mission es gewagt, mit dieser thematischen Vorgabe ihre Botschaft den einheimischen Evangelisten anzuvertrauen, die sich im Hochland hatten stationieren lassen. Obwohl der Weg von den Küstengesellschaften

ins zentrale Hochland sicher ‚weiter‘ war als der aus Franken in den Südwest-Pazifik, dürfen wir vermuten, daß die ersten einheimischen Missionare in der Herstellung von Kontakten zur einheimischen Bevölkerung gewiß nicht ungeschickter waren, als manche weißen Fremdlinge.¹⁴

Den gastgebenden Gruppen am Rande des östlichen Hochlandes dürften sie nicht zuletzt aus Gründen ihrer direkten, ad oculos demonstrierten Verbindung mit den Weißen und damit wegen ihres Zugangs zu Salz, Metallwerkzeugen und Muschelgeld willkommen gewesen sein.¹⁵

Von seiten der weißen Missionare wurde erwartet, daß diese von den Küstengemeinden entsandten Missionare im Sinne des Keysserschen Ansatzes arbeiteten. Das heißt, daß sie zunächst einmal darauf verzichteten, Leute anzupredigen und statt dessen an die Lebensweise der Gastgeber anknüpfend, das Leben der Leute selbst zum Thema machten und über diese Brücke versuchten, das Christentum zu vergegenwärtigen. Das bis heute gebräuchliche, von dem Keysser-Schüler G. PILHOFER in Kate verfaßte und dann ins Pidgin übertragene ‚Handbuch für Evangelisten‘ vermittelt uns einen Eindruck von den Hilfsmitteln, die europäische Missionare diesen Evangelisten an die Hand gaben.¹⁶ Die Gewichtung des Inhalts verrät KEYSSERS Einfluß auf dieses Handbuch:

Von den 59 biblischen Geschichten, die es enthält, und die es jeweils auf Alltagssituationen in der melanesischen Gesellschaft zu beziehen versucht, entfallen 41 auf das Alte Testament, davon 25 auf die Urgeschichte. Der Rest verteilt sich wesentlich auf die Schwerpunkte Exodus sowie eine kleine Auswahl aus dem Kranz der Elia-Erzählungen. Aus dem Neuen Testament finden die Geburts- und Kindheitserzählungen, weiterhin 6 oder 7 Wundererzählungen und 4 Gleichnisse Berücksichtigung. Dazu kommen 2 Einheiten aus der Passionsgeschichte, 3 Texte zur Auferstehung und Himmelfahrt sowie die Sendung der Jünger in die Mission.

KARL STECK hatte schon im Blick auf die Sattelberg-Gemeinden seinerzeit formuliert: „Jesus kommt in dem papuanischen Christentum vor, aber weder klar, noch notwendig.“¹⁷

Übrigens hat CHRISTIAN KEYSSEYER – das kann im Hinblick auf seinen Einfluß in der Geschichte der lutherischen Hochlandmission vorläufig nur am Rande vermerkt werden – in den 30er Jahren von Neuendettelsau aus direkt mit den Kate-Evangelisten im Hochland korrespondiert, wie auch diese mit ihm.¹⁸

2. Indigene Friedensbewegungen in der Hochlandmission im Kontext kolonialer Konflikte

Das Ziel der Mission wie der australischen Mandatsverwaltung, das östliche Hochland zu erschließen, war in den dortigen Gesellschaften, für die Stammesfehden eine etablierte und akzeptable Institution der Konfliktregelung darstellten, nicht ohne weiteres zu verwirklichen.¹⁹

Vor diesem Hintergrund scheint es begreiflich, daß die drei Leahy-Brüder, berühmte und berüchtigte Eldoradosucher, die während der 30er Jahre das

Hochland auf der Suche nach Gold durchstreifen, darauf bestanden, sie hätten bei ihren Hochlanddurchquerungen oft keine andere Möglichkeit gehabt, als in Wahrnehmung ihres Selbstverteidigungsrechtes Einheimische zu töten.²⁰ Zu Recht hebt PILHOFER die prinzipielle Gewaltlosigkeit hervor, die HANS FLIERL auf seinen Erkundungsgängen seit 1919 und WILHELM BERGMANN seit 1929 im Unterschied dazu auszeichneten, auch wenn es in einem Einzelfall zu einem Konflikt mit Todesfolge gekommen ist. Daß WILHELM BERGMANN das östliche und zentrale Hochland oft in Verantwortung für große Gruppen von Menschen bereisen konnte, ohne zum Selbstschutz von seiner Waffe Gebrauch machen zu müssen, hat zur Glaubwürdigkeit auch der einheimischen Missionare beigetragen, an einer Friedensinitiative mitzuwirken.²¹

Im Jahre 1936/37 kam es in der Umgebung von Kainantu mit relativ weiter Ausstrahlung ins östliche Hochland zu einer Friedensbewegung, die einen ziemlich breiten Rückhalt in der Bevölkerung hatte. Die einschlägige Literatur hebt zu Recht hervor, daß sich in dieser Friedensbewegung traditionelle mit neuen christlichen Einflüssen verbunden haben dürften.²² Daß auch die schreckliche Wirkung, die die Waffen der Eldoradosucher erzielten, ausschlaggebend zur Entstehung dieser Friedensbewegung beigetragen haben dürften, ist bislang übersehen worden.

Allgemein bekannt hingegen ist, daß der Friedensbewegung von 1936/37 zunächst die Ermordung zweier katholischer Missionare in der Region der heutigen Simbu-Provinz und – vermutlich ohne jeden Zusammenhang mit diesem Zwischenfall – eine in der Bevölkerung ziemlich weit verbreitete Unruhe vorausgegangen waren, die der lutherische Evangelist GAPENUO NGIZAKI und Missionar L. FLIERL²³ auf eine wohl von Weißen eingeschleppte Grippeepidemie zurückführten, die zu zahlreichen Todesfällen unter der einheimischen Bevölkerung geführt hatte. Solche Todesfälle mußten im Sinne herkömmlicher Theorien der Verursachung auf Zauber zurückgeführt werden und trugen so verständlicherweise dazu bei, traditionelle Spannungen zwischen den verschiedenen Gruppen im östlichen Hochland zu beleben.²⁴

In dieser Situation scheinbarer²⁵ Bedrohung der einheimischen Evangelisten von der Küste wie der weißen Missionare verfügte die Mandatsverwaltung den Abzug aller Außenseiter aus dem zentralen und östlichen Hochland. Darauf kam es bekanntlich zu jener weitverbreiteten, sehr emotionalen Reaktion unter den Einheimischen, die darauf bestanden, die Küstenevangelisten bei sich zu behalten, von denen, wie gesagt, ja nicht wenige schon lange vor dem Kommen der ersten Weißen bei ihnen gelebt und gearbeitet hatten. Doch war die Entscheidung der Mandatsverwaltung mehr als ein Auslöser für die nun entstehende Friedensbewegung.²⁶ Man muß das bezweifeln!

Denn ins Hintergrundbild dieser Bewegung gehören meines Erachtens schwerwiegende konflikthafte Vorfälle, die sich wenige Jahre zuvor, nämlich 1933 in Aiamontina bei Kainantu sowie im Jahre darauf in Finintugu bei Henganofi zugetragen hatten.

Bei Aiamontina hat die Polizei im Jahre 1933 neunzehn in einem Klubhaus versammelte Männer erschossen, nachdem der Polizeioffizier IAN MACK, der die Polizeitruppe führte, zuvor durch Pfeile der Einheimischen tödlich verletzt worden war.²⁷ Eine Konfrontation mit 19 Todesopfern auf einer Seite konnte auch im Kontext jener kriegerischen Gesellschaften nicht mehr als Scharmützel notiert werden, sondern mußte als Krieg in das allgemeine Bewußtsein eingehen. Er kann seine Wirkung auf die Bevölkerung in der Umgebung von Kainantu nicht verfehlt haben – auch wenn man davon ausgeht, daß herkömmliches Denken Vergeltung legitimierte und vor allem, daß die Bevölkerung bewaffnete Konflikte mit Weißen etwa so wie ihre eigenen Stammesfehden verstand.

Nicht geringer dürfte die verheerende Wirkung des Massakers gewesen sein, daß die drei Leahy-Brüder in Finintugu, etwa eineinhalb Tagesmärsche weiter im Inland, im Jahr darauf anrichteten. Sie rechtfertigten ihre Handlung mit dem Hinweis, es habe sich um die Vergeltung eines tödlichen Angriffs von seiten der lokalen Bevölkerung auf einen Goldsucher namens McGrath gehandelt. Die wichtigsten Details seien kurz in Erinnerung gerufen.²⁸ Als die Leahy-Brüder die noch warme Leiche des McGrath auf ihrem Weg fanden, griffen sie umgehend die Männer der Ortschaft Finintugu an. Bei dieser ungesetzlichen Aktion kamen ebenfalls neunzehn Menschen ums Leben. Getötet worden war McGrath vermutlich aufgrund eines Mißverständnisses, nämlich nachdem er den Leuten von Finintugu angekündigt hatte, seinen Standort verlegen zu wollen. Daraufhin sahen seine Nachbarn, mit denen er bis dahin anscheinend zufriedenstellende Tauschbeziehungen unterhalten hatte, wohl ihren durch McGraths Anwesenheit gegebenen Standortvorteil im regionalen Handel gefährdet. Sie versuchten, seinen Weggang zu verhindern.²⁹ Ihr handgreifliches In-ihn-Dringen verstand bzw. mißverstand McGrath vermutlich als eine Aggression; es kam zu einer kleinen Schießerei, bei der McGrath einen einheimischen Krieger tötete, bevor er selbst von dessen Pfeil getroffen verblutete.

Für die Leahy-Brüder, die dies alles nicht ahnten, schien der Fall dennoch klar: der Tod eines Weißen konnte nicht ohne Vergeltung hingenommen werden. Als dann später von den Komplikationen des Falles offenbar überforderte, junge Regierungsbeamte in den Konflikt eingriffen, kam es zu einer etwa fünfständigen, bewaffneten Auseinandersetzung, in deren Verlauf die Bevölkerung von Finintugu 50 Tote beklagte, darunter vielleicht auch Frauen und Kinder.³⁰ Dies war nun vor dem Hintergrund traditioneller, kriegerischer Auseinandersetzungen definitiv mehr als nur ein Scharmützel, und wir können annehmen, daß die lokale Bevölkerung zum Waffenstillstand nun bereit war, weil sie ihre völlige Vernichtung befürchten mußte. Auch dieser Konflikt dürfte in der Region von Henganofi keinen weniger nachhaltigen Eindruck hinterlassen haben als im Jahr zuvor der Konflikt bei der Bevölkerung im Inland von Kainantu. Drei Jahre später kam es an verschiedenen Orten zwischen Henganofi und Kainantu zu jener schon erwähnten Friedensbewegung, deren Umrisse abschließend noch einmal markiert seien,

bevor wir zwei Beispiele aus der mündlichen Tradition von Kainantu und Henganofi anführen, die den Beitrag einheimischer Lokalpolitiker zu dieser Bewegung ins Licht stellen.

Es kam also, ausgelöst durch die Verfügung der Mandatsverwaltung, zum angedrohten Abzug aller Außenseiter aus dem zentralen Hochland zu der erwähnten großen Unruhe unter der Bevölkerung, zur Sammlung großer Mengen traditioneller Waffen, die dann unter lebhafter Beteiligung der aufgebrachtten Bevölkerung in öffentlicher Versammlung verbrannt wurden, um so der Forderung Nachdruck zu verleihen, die Hube-Evangelisten im Lande zu belassen.³¹ Tatsächlich veranlaßten diese Aktionen die australische Mandatsregierung schließlich, ihre Entscheidung zu revidieren und jedenfalls für die jetzige Subprovinz Kainantu nach einigen Jahren die Evangelisten wieder zuzulassen.

Bei diesen öffentlichen Aktionen wurden offenbar unter Mitwirkung der Hube-Evangelisten und im Hintergrunde auch des Missionars HANS FLIERL traditionelle Friedenszeremonien adaptiert. Eine derartige traditionelle Friedenszeremonie beschreibt ROBIN RADFORD:

„The traditional peace ceremony took place over several days and involved lengthy and complicated negotiations, preparations for a feast, prestations (sic!) and personal decoration, as well as magic divination to find out the possible duration for the new peace. The treaty was sealed by the ritual killing of pigs, breaking of arrows and planting of tanket.“³²

Bei dieser Adaption traditioneller Friedenszeremonien ging es nicht nur um die Ausweitung ihres Geltungsbereiches und der Dauer des Friedens – der dort seither wie allenthalben immer wieder zusammengebrochen ist –, sondern auch um entsprechend veränderte religiöse Legitimationen mit größerer Reichweite und Tiefe, ohne die solche Zeremonien weder Kraft noch Geltung haben konnten. Der Krieg bedrohte ja nicht nur die Leiber, sondern auch die Seelen und die Lebenskraft der kriegführenden Gruppen. Darum war auch in traditioneller Gesellschaft der Friedensschluß nicht nur eine politische Angelegenheit, sondern betraf, wie HERMANN STRAUSS zu Recht hervorhebt,³³ die Leben gebenden und Recht setzenden Mächte beider Konfliktparteien. Man kann, scheint mir, mit HERMANN STRAUSS durchaus von einer sakramentalen Zeremonie sprechen, und mit diesem Begriff eine Entsprechung freigelegt sehen, die neutestamentlich etwa in dem Verweis von Eph 2,14 ihren Ausdruck findet: „denn er ist unser Friede, der beide Teile zu einem Ganzen gemacht und die Scheidewand des Zaunes, die Feindschaft abgebrochen hat in seinem Fleisch.“ Zu Zeiten, in denen für die einheimische Bevölkerung weite Horizonte schrecklich und zugleich verlockend aufgerissen worden waren, kam es in einer dynamischen Interaktion von vorchristlicher und biblischer Tradition zur Freilegung solcher Entscheidungen.

Aber eben hier liegt auch ein Problem:

Bei den einheimischen Missionaren dürfte in diesem Zusammenhang der protologische Begründungszusammenhang Keysserscher Prägung fortgewirkt haben: Der Schöpfer fordert eine Ordnung des Friedens und die anomisch

gewordene Welt fordert eine Entsprechung zum Recht des Schöpfers.³⁴ Aber Christianisierung als Theokratisierung war nicht mehr möglich. Ein theologischer Paradigmenwechsel war fällig, er erfolgte in der Praxis bei WILHELM BERGMANN noch vor dem Zweiten Weltkrieg mit der kirchlichen Ausrichtung der Mission. Auf theologischer Ebene, wenn ich recht sehe, erfolgte ein solcher Paradigmenwechsel beispielhaft bei HERMANN STRAUSS, dem Nachfolger des Keysser-Schülers par excellence GEORG VICEDOM in Mt. Hagen.

Bevor wir darauf abschließend eingehen, muß noch die Frage geprüft werden, ob wir in den ungeheuerlichen Verstößungen der alten Götter, die diese Friedenszeremonien ja durchaus waren, neben dem Beitrag bzw. der Manipulation von Außenseitern noch Genaueres zum Beitrag der Einheimischen an diesen Geschehnissen ausmachen können.

3. Die Rolle der ‚Patriarchen‘ in der Verstoßung der alten Götter

ROBIN RADFORD hebt zu Recht hervor, daß es sich bei diesen aus traditionellen wie christlichen Motiven gespeisten Zusammenkünften emotionalisierter Menschen verschiedener Herkunft nicht einfach um einen Fall kultureller Fremdbestimmung gehandelt hat. Vielmehr wurde in den Verbrennungen der Waffen ein gruppenübergreifender Konsensus symbolisiert, in dem die örtliche Bevölkerung ihrer Auffassung über jetzt fällige oder sogar notwendige Änderungen in ihrem Leben Ausdruck verlieh, und darin hatte diese Bewegung manche Gemeinsamkeit mit anderen Gruppenbewegungen während der Kolonisierung des Südpazifik:

„Communities responded slowly and selectively to agents of change, then an incident sparked a widespread reaction and emotional crowds set aside customs that as individuals they would have found impossible to break.“³⁵

Auch wenn also einzelne ohne solchen Anlaß und ohne diesen kommunal verankerten und symbolisch vermittelten Konsensus derartige Schritte und Entscheidungen nicht hätten durchsetzen können, läßt sich doch darstellen, daß nicht nur Außenseiter in diesen Entwicklungen ihre Einflußmöglichkeiten wahrnahmen, sondern auch einzelne Lokalpolitiker ihre Einflußmöglichkeiten zu nutzen suchten. Zur Veranschaulichung sei zunächst ein Einzelfall aufgeführt, dessen Erinnerung in mündlicher Tradition der Bevölkerung in der Umgebung von Kainantu ihren Haftpunkt hat.³⁶ Diese Überlieferung hebt mit Betonung den persönlichen Anteil eines HAGEFINO an der genannten Friedensbewegung in Kainantu hervor. In Verbindung mit dieser Tradition ergibt sich noch ein zweites Beispiel für den Einfluß einzelner Lokalpolitiker. Es betrifft einen Mann namens AZOE aus der Gegend von Hengano-fi-Finintugu. Wir brauchen kaum hervorzuheben, daß beide Akteure ebendort beheimatet waren, wo sich drei Jahre zuvor die kriegerischen Auseinandersetzungen und geschilderten Massaker abgespielt hatten. Auch wenn man berücksichtigt, daß mündliche Tradition gesamtgesellschaftlich notwendige Innovationen gern als Initiativen einzelner stilisiert, veranschaulicht diese mündliche Tradition, wie mir scheint, doch glaubwürdig, daß und wie diese beiden als einzelne zum Gesamtgeschehen entscheidend beigetragen haben.

Zunächst zu HAGEFINO, der aus dem Dorf Onempinka bei Kainantu stammte: er wird als ein beherzter Krieger, als ein herausragender Führer vergangener Stammesfehden und darüber hinaus als ein bedeutender Regionalpolitiker erinnert. Zu seinem Hausstand gehörten zehn Ehefrauen. Dieser Umstand dürfte ebenso seinen wirtschaftlichen Ehrgeiz widerspiegeln wie sein Vermögen, über Verschwägerungen Potentiale für politische Allianzen aufzubauen.³⁷ HAGEFINO, den erhaltene Gruppenfotos als einen Mann von vergleichsweise geringem Wuchs ausweisen, wird darüber hinaus bis heute als ein gewaltiger Redner erinnert, der in richtiger Abschätzung des als Konsens Durchsetzbaren sich und seine Absichten auf öffentlichen Versammlungen zum Zuge bringen konnte.

HAGEFINO, so wird nun berichtet, hat die Friedensbotschaft der Hube-Evangelisten aufgegriffen, und bevor er sich - 1948 - taufen ließ, darauf hingewirkt, das als Friedensordnung verstandene Christentum an die Stelle traditioneller Religion zu setzen. Mit der alten Ordnung werden auch die alten Mächte brüchig, verabschiedet und gelegentlich verstoßen.³⁸ Daß das Abtun der alten Götter durch die Vorfahren ein radikaler Schritt war, der in der Praxis allerdings oft zu synkretistischen Ergebnissen führte, macht zum Teil die Notwendigkeit aus, diese Ungeheuerlichkeit der Patriarchen, die sie nun ja sind, zu erinnern (vgl. Genesis 35,2). Die Entschlossenheit des HAGEFINO hat ihm den Beinamen ‚Mineba‘, ‚der, der vorangeht‘ (Kate) eingetragen. Es hat, wie die Schilderung des GAPENUO NGIZAKI³⁹ belegt, natürlich mehrere solcher Innovatoren gegeben - vielleicht einflußreichere als HAGEFINO. Für die Seinen ist HAGEFINO dennoch selbstverständlich der Kulturheroe oder Patriarch, dem die entscheidenden Initiativen in der Aktion des Verbrennens der Speere zu verdanken sind. Was meine Informanten von ihm behaupten, mag gleicherweise im Blick auf andere Lokalpolitiker gelten, nämlich, daß die Hube-Evangelisten wie die Missionare ohne deren Befürwortung und deren Engagement nichts hätten ausrichten können. Ihnen ging es darum, mit den Hube-Evangelisten die neue Zeit festzuhalten. Ich habe die bislang nicht eindeutig beweisbare, doch durch Hinweise immerhin begründbare Vermutung, daß zwischen den Hube-Evangelisten und diesen Lokalpolitikern eine Art chiliastisches Einverständnis bestand. Schon die Hube-Gemeinden plagten sich, statt von Jesus hören zu wollen, lieber tage- und wochenlang mit dem Bau einer Straße im Dorf.⁴⁰ Warum wohl? Den Leuten waren die Augen aufgegangen und „stauend sahen sie eine neue Welt um sich, die Welt Gottes“.⁴¹ Man wollte die Hube-Evangelisten bei sich behalten, wie die mündliche Tradition der Bena im Jahre 1947 noch ausdrücklich und betont festhielt,⁴² weil sich die Vorstellung von der Rückkehr der Ahnen - aus der eigenen Tradition entwickelt - mit chiliastischen Erwartungen und Hoffnungen verband, die die Hube-Evangelisten mitgebracht hatten und die die lokale Bevölkerung ganz pragmatisch auf die Lebensweise der Weißen, so wie sie ihnen in Erscheinung trat, bezog. Das Hochland durchlief eine kurze, cargoistische Phase, bei der sie sich bei weitem nicht so lange aufhielt wie die Küstenbevölkerung.⁴³

Im Blick auf HAGEFINOS Wirken bleibt abschließend nur zu berichten, daß er nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges weite Reisen bis ins westliche Hochland unternahm, um auch bei der dortigen Bevölkerung für eine neue Ordnung der Dinge zu werben.

Im Schatten dieses HAGEFINO wirkte der schon erwähnte AZOE aus Henganofi, und zwar während des Zweiten Weltkrieges. HEINRICH BAMLER (1953–1974), der nach dem Kriege in eben jener Region lange als Missionar tätig war, und dem ich die ersten Hinweise auf AZOE verdanke, berichtet, daß dieser während des Krieges „den Sieg der Mission nach dem Kriege“ in der Region von Henganofi maßgeblich dadurch vorbereitet habe, daß er von Ort zu Ort ziehend andere Lokalpolitiker herausforderte, die (heiligen) Initiationsflöten zur Schau zu stellen.⁴⁴ K. BAMLERS Vermutung, AZOE sei von Hube-Evangelisten inspiriert worden, wird für die Vorkriegszeit von meinen Informanten, MUROPIE YAFANKO und MAIRE YASARO, ausdrücklich bestritten. Allerdings behaupten beide mit Bestimmtheit, daß AZOE schon während der Kriegszeit von HAGEFINO beeinflusst gewesen sei, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal habe HAGEFINO AZOE mit neuen ethischen Weisungen versehen, wie z. B.: „hört auf zu kämpfen; verzehrt die Toten nicht mehr, begrabt sie“, aber für diese Imperative keine Begründung gegeben. Solche Gebote mögen, wenn es in der Gesamtgesellschaft so etwas gegeben haben sollte wie die Ahnung von der Unvermeidlichkeit einer neuen Zeit, eine enorme Anziehungskraft gehabt haben und, bildlich gesprochen, ihrer Begründung vorausgeeilt sein. Doch ganz ohne einen begründenden Mythos scheint auch AZOE schon damals nicht ausgekommen zu sein; denn es wird berichtet, er habe in der Annahme gehandelt, „Hagefino sei eine Art Gott“, konkret, AZOE hat im Namen HAGEFINOS Verwünschungen ausgesprochen oder Beschwörungen geltend gemacht.

Wenn die mündliche Tradition aus Kainantu zutreffend berichtet und AZOE aus Gründen nicht nur der Lokalrivalität zu einer Art Vorläuferfigur HAGEFINOS macht, dann wäre jedenfalls vorerst hinreichend erklärt, warum AZOE jahrelang an der Schwelle einer neuen Zeit ohne eine durchschlagende, neue religiöse Begründung das Alte so radikal provozierend agieren konnte. Ganz offensichtlich liegen in der Beziehung zwischen HAGEFINO und AZOE eine Reihe unbeantworteter Fragen. Erst nach dem Krieg – wird behauptet – habe AZOE engeren Kontakt zu Evangelisten von der Küste gefunden und durch sie Näheres über das Christentum in Erfahrung gebracht.

Daß AZOE während des Krieges die Unterhöhlung der traditionellen Männerhäuser betrieb, wird einhellig berichtet, und dabei hervorgehoben, daß auch Morddrohungen ihn nicht zum Innehalten bringen konnten. Ja, daß er solchen Drohungen zum Trotz fortfuhr, sich frei zu bewegen und zum Abtun des Klubhauses der Männer aufzufordern, verstärkte seine Wirkung und schwächte die traditionellen Männerhäuser als religiöse und politische Institutionen.

Persönlicher politischer Ehrgeiz mag, um die Frage nach AZOES Motivation noch einmal aufzugreifen, in seinem Handeln eine Rolle gespielt haben,

würde sein Verhalten meines Erachtens aber nicht ausreichend erklären. AZOE muß den Zusammenbruch der alten Welt haben *beschleunigen* wollen, weil er eine neue ahnte, nach dem Massaker in Henganofi wohl fürchten mußte, aber dennoch wollte.

Geahnt haben mag er diese neue Welt in dem Kommen und Gehen der Weißen, wie der Hube-Evangelisten und ihrer materiellen Ausstattung. Gefürchtet haben dürfte er sie seit jenem Massaker in Finintugu, mit jener maßlosen Vergeltung des Totschlags von McGRATH. Er dürfte seither die Überlegenheit der Waffen der Weißen, gerade auch in ihrer politischen Bedeutung, richtig eingeschätzt haben. Dennoch muß er die neue Welt so sehr gewollt haben, daß er, die Grundlagen der alten zu schwächen, jahrelang nicht nachließ.

HAGEFINO und AZOE haben die alte Welt geschwächt, weil sie in der neuen, die sie ahnten, eine Möglichkeit eigener Zukunft wahrnahmen, die kreativer als in bewaffneter Konfrontation, nämlich in Kooperation auf der Grundlage religiöser und politischer Innovation gewonnen werden mußte.⁴⁵ Wir dürfen nicht übersehen, daß HAGEFINO und AZOE in den Hube-Evangelisten schwarze bzw. braune Menschen gesehen hatten, die mit ihren Weißen vertraut verkehrten. Das war auch ein ‚Evangelium‘. Daß HAGEFINO und AZOE von Konfrontation in relativ kurzer Zeit auf politische und religiöse Innovation umstellten, weist sie als überdurchschnittlich weitsichtige und kreative Akteure im kolonialen Konflikt aus.

Zusammenfassend können wir sagen, daß die an der Friedensbewegung im östlichen Hochland beteiligte Bevölkerung natürlich durch die Weißen wie durch die einheimischen Missionare beeinflusst war, aber sie war nicht von ihnen bestimmt. Die Hochländer reagierten im Blick auf die schwarzen Missionare wohlwollend und gastfrei, im Blick auf die Weißen zunächst erstaunt, dann kriegerisch, schließlich abwartend, bis sie bald ihre Initiative zurückgewannen und den Gang der Ereignisse so beeinflussten, daß nicht nur die schwarzen Missionare bleiben konnten, sondern auch Innovationen eingeleitet wurden, mit denen sie sich in die nun auch für sie unteilbare eine Weltgeschichte und Ökumene einbrachten. Ein Anfang war jedenfalls gemacht. Ohne neue, weiterreichende theologische Impulse mußte er freilich verebben. Es bleibt aber zunächst zu würdigen, daß es der einheimischen Bevölkerung im Verein mit den Außenseitern gelang, die Zumutung der ‚Umkehr‘ in der Krise des kolonialen Konfliktes so zu übersetzen, daß ein Schritt nach vorn getan werden konnte, der wohl ein Schritt des Glaubens war und in jener Umbruchssituation plausibel, akzeptabel, ja notwendig erschien. Doch wiewohl die Präsentation der biblischen Schöpfungsgeschichte, die der eigenen Vätertradition vorgeschaltet wurde, etwas durchaus Neues, ja vielleicht Revolutionäres bedeutet haben mag,⁴⁶ verblaßt die neue, synkretistisch revidierte Tradition, von der man nun meint, sie habe ‚schon immer‘ und zwar ‚unverändert so‘ gegolten, zum Legitimationshintergrund einer religiös sanktionierten Ordnung gesellschaftlichen Lebens, deren Plausibilitätsstruktur der traditionellen Religion nicht unähnlich ist, deren christliche Inhalte aber so verblaßt sind, daß der lokalen Bevölkerung das der

Kirche eigene, vom Evangelium her aufgegebene Thema abhandeln zu kommen droht. Im östlichen Hochland wird der Unterschied zwischen der Regierung und der Kirche auf der Ebene der Volksreligion oft allein darin gesehen, „daß die Regierung ein Gewehr vor die Nase hält und die Regeln notfalls mit Gewalt durchsetzt, während die Kirche in ihrer Unterweisung ‚nur den Weg zeigt‘“, d. h. ethische Orientierung bietet.

Mit wieviel Erfolg oder auch Mißerfolg diese Aufgabe gegenwärtig geleistet wird, kann hier offenbleiben. Daß die Mission in der Vergangenheit mit der protologisch begründeten Zumutung, den Begriff des Nächsten nicht durch den der Verwandtschaft bzw. des Handelspartners definiert sein zu lassen, sondern prinzipiell jedes Geschöpf ‚Nächsten‘ sein zu lassen, traditionelles Rechtsbewußtsein „umkrempele“,⁴⁷ hat nicht nur Erinnerungswert, sondern ist zugleich ein Hinweis auf die dauernde Aufgabe der Formung neuer Rechtsvorstellungen, zu der die Kirche, wie Eckart Otto kürzlich zu Recht hervorgehoben hat, aus der Geschichte der Rechtsvorstellungen im Alten Testament gewiß fruchtbar schöpfen könnte.⁴⁸

Deutliche Ermüdungserscheinungen in nicht wenigen Gemeinden der lutherischen Kirche im zentralen Hochland⁴⁹ entsprechen dem Verblassen der ursprünglich als neu empfundenen Botschaft zu einer Art von Zivilreligion in Rousseauschem Sinne und lassen zugleich die Experimente begreiflich erscheinen, die die lokale Bevölkerung mit enthusiastischen Formen des Christentums und im Inhalt christologisch und eschatologisch zentrierten Ausrichtungen der Verkündigung anstellt. Diese Experimente, die auch Experimente mit denominationellen Loyalitäten einschließen, belegen, daß die Bevölkerung ihre Initiative nicht verliert. PATRICK GESCH hat vorgeschlagen, der formalen Kontinuität in der scheinbar losen Folge religiöser Innovationen auf der Ebene der Volksreligion mit dem Interpretament der ‚Initiation‘ zu entsprechen.⁵⁰ Das scheint mir angemessen. Auf der Ebene der Volksreligion wird mit immer neuen Initiationen in die neue Zeit experimentiert.

Eine Chance der Kirche im Melanesien der 80er Jahre liegt darin, daß die Verabschiedung der Ahnen in den 30er Jahren nicht so konsequent erfolgte, wie man hätte befürchten können, herkömmliche Ressourcen der Identitätsbildung also nicht völlig verschüttet wurden, daß gleichzeitig nach einem neuen, in die Zukunft weisenden, die Zukunft von Schwarz und Weiß erschließenden, wahren Mythos gefahndet wird, dessen quellender Grund weithin in der neutestamentlichen Christusgeschichte gesucht wird.⁵¹ Wenn diese Deutung der Lage zutrifft, hätte sich die Weitsicht von HERMANN STRAUSS bewährt.

4. Ein theologischer Paradigmenwechsel zum alten Thema: Leben und Tod der ‚Stämme‘

In seiner genauen anthropologischen Untersuchung der Kultur der Melpa im westlichen Hochland, wo STRAUSS zuerst als Mitarbeiter, dann nach dem

Zweiten Weltkrieg als Nachfolger GEORG VICEDOMS als Missionar arbeitete, weist STRAUSS nicht einfach das ‚Leben der Stämme‘, sondern den Kampf um Leben gegen die – und zwar schon vor dem kolonialen Konflikt – verhängnisvoll eingebrochenen Mächte des Todes als das alles durchdringende Thema dieser Kultur aus.

Vor solchem Hintergrund erscheint es nicht als zufällig, daß STRAUSS vor einer Taufe, die am Karfreitag 1955 im Stil einer Torliturgie gefeiert wurde, unter ausdrücklicher Voranstellung von 2. Kor. 5,19f berichtet.⁵² In der Nacht vor dem Tauftag wachen die Täuflinge gemeinsam, singen Lieder und beten. Weil es die Nacht vor dem Karfreitag ist, wird die Leidensgeschichte erzählt, einschließlich der Einsetzung des Abendmahls, Jesu Gefangennahme und Verhör. Das Wachen der Jünger, das Warten auf die nahe Taufe und die Vergegenwärtigung der Passion Jesu rücken im Bewußtsein der Täuflinge, die wie in einem Initiationslager ausgesondert und zusammengeschlossen sind, dicht zusammen. Im Anbruch des Morgens erfolgt dann die Prozession zu dem in Melaneseien bei solchen Gelegenheiten gern aufgebauten Tor. Es folgen die üblichen Torfragen wie: ‚Was wollt ihr hier?‘ und darauf die liturgisch vorgeformte Antwort: ‚Wir wollen aus der Finsternis des Heidentums heraus in den Lichtbereich Gottes.‘ Darauf von innen her, von den schon Getauften die Rückfrage: ‚Wollt ihr mit Christus sterben und wieder auferstehen zu neuem Leben?‘ Und als sie dies bejahen, wird den Neophyten das Tor geöffnet.

Doch welchen Sinn soll im Kontext einer an Wachstumskraft orientierten und mit Wachstumskraft gesegneten Gartenbaukultur die Einladung an die Neophyten „mit Christus zu sterben und zu neuem Leben zu erstehen“ überhaupt haben? War, wie STRAUSS selbst notiert, diesen Menschen nicht der eigenen Überlieferung zufolge, und zwar über ihren Stammvater von einer hintergründigen Macht „an einem Ort schöpferischen Geschehens“ ein Anspruchs- und Eigentumszeichen als Rechtsanspruch auf ihn (scil. den Stammvater) und damit auch auf alle seine Nachkommen durch die Generationen „hingelegt“ und ihm damit die Opferstätte zwecks Erfüllung des Opferanspruchs „gezeigt“ und das umliegende Land folglich als Siedlungsland „gegeben“ worden und „damit auch die Zeugungs-, Vermehrungs- und Wachstumskraft ‚gegeben‘, die nun durch die Generationen hin in der Gruppe zu ihrer Vermehrung und ihrem Wachstum wirksam“ waren?⁵³ – Gewiß!

Doch der Einbruch des Todes, für den die Schuld genau wie für den Abbruch des Verkehrs der ‚Himmelsleute‘ mit den Irdischen in dieser patriarchalischen Gesellschaft einer alten Frau aufgebürdet wurde – die Frau steht zwischen der Totemgemeinschaft ihres Vaters und der ihres Ehemannes in einer doppelten Loyalität und ist die Einbruchsstelle aller ‚bösen Kunststücke‘ – hat *alles* verändert und den schrecklichen Kampf um Erhaltung und Vernichtung von Lebenskraft ausgelöst.⁵⁴

Mit der Ortung des Themas „Kampf gegen die verhängnisvollen Todesmächte um das Leben“ war für STRAUSS offenbar die zentrale Aussage des Neuen Testaments provoziert, und zwar von vornherein und ohne nachho-

lendes Abspulen der biblischen Heilsgeschichte in der Missionsgeschichte, wie es für GEORG VICEDOM erforderlich schien.⁵⁵ An einer etwas versteckten Stelle berichtet STRAUSS einmal, daß es in der Kultur der Hagenberg-Gruppen im Zuge der Beilegung von Streitigkeiten zwischen verschwägerten Gruppen – also kontextuell gesehen an der Einbruchstelle des Bösen – gelegentlich zur Übergabe von Kindern kommen konnte. Das Kind wurde zwar für westliche Wahrnehmung der anderen Gruppe nicht tatsächlich überlassen (obgleich in seltenen Fällen auch das geschah), sondern in der Regel wurde es der Leben fressenden Macht der anderen Gruppe symbolisch preisgegeben. Das Leben des eigenen Kindes wurde nicht als Beglaubigung und Pfand geschehener oder geschehender Versöhnung, sondern eigener Versöhnungsbereitschaft gegeben.⁵⁶

Insofern als diese Opfer immer wieder erforderlich wurden, liegt in ihnen kein *prae-evangelium*, im Licht des von den Melpa in der Taufe beanspruchten Evangeliums aber doch eine Entsprechung, die den Glauben an Jesus Christus weder ermöglichte, noch erübrigte. Vielmehr erwies sich an dieser Entsprechung die Notwendigkeit des Glaubens. Daß der Gekreuzigte denen, die ihm auf dem Kreuzweg folgen, Leben erschließt, das dem Tod gewachsen ist, weist auf ein Vermögen, das man – nun erst – an den Verschiedenen, die uns vorausgegangen sind, vermißt.

SUMMARY

Lutheran missionaries, expatriate as well as national, when entering the Eastern and Central Highlands of Papua New Guinea took for granted that the same missionary approach could and should be used which after quite some debate had been adopted in their coastal base around the Huon Gulf as a kind of guideline. The peculiarity of this method was not simply a so-called group approach or a concept of 'Volkspädagogik' but – at least originally – the establishment of nuclear Christian theocracies in small basic communities. In the Highlands the missionaries were confronted by vastly larger and more complex political structures among the local population. Also they found themselves *vis-a-vis* the colonial government, they passed along the same trails as did the Eldorado seekers and, finally, they had to cope with greater inner Lutheran diversities than before.

Hence, while expatriate missionaries initiated a paradigmatic shift from theocratic to church centered mission, indigenous missionaries who by far outnumbered the expatriates were probably to a large degree still carriers of theocratic ideas in their theology based on the biblical notion of God the Creator. In their interaction with local populations they engineered so-called 'peace movements' which have been described in literature. Western historical accounts of these events neglect two factors. First they neglect incidents of violence and bloodshed which Eldorado seekers and government officers had sometimes allowed themselves to get involved in. In the perspective of local people these grave incidents appeared to be wars putting their survival at stake. Local people responding to this were victims. However, and this is the second factor which in the accounts of oral history is stressed, the more farsighted local politicians soon regained their initiative and cooperated with coastal evangelists in engineering these so-called peace movements, movements which were public

dramatisations and symbolisations of a new order of things to come. While some of these politicians explicitly drew on biblical resources to rationalize their actions others just went ahead undermining the old order of things and pushing aside the old deities to pave way for a new order of things to come. Necessarily, the convincing power of a Creator God legitimizing a new order of things soon faded away into a somewhat paler version of civil religion, simply legitimizing the power of the central government. Hermann Strauss in his missionary approach avoided the danger of presenting village Christianity essentially as the upholder of a certain public morality. He focused more precisely at the people's struggle for life against the ill-fated powers of death which, of course, earlier than colonialism had broken into the lives of the people and which people knew needed reconciliation. A second generation in their response acknowledges this to be the innovation which Christianity had to offer.

¹ Vgl. dazu und zum folgenden: G. PILHOFER, *Die Geschichte der Neuendettelsauer Mission in Neuguinea*, 2. Teil, Neuendettelsau 1963, 223ff und K. D. MROSSKO, *Missionary Advance to the Highlands*. In: H. Wagner / H. Reiner (Hg.) *The Evangelical Lutheran Church in Papua New Guinea. The First Hundred Years 1886–1986*, Adelaide 1986, 187–222. Beide ziehen als Primärquelle heran: W. BERGMANN, *Vierzig Jahre in Neuguinea*, o. J. Mutchapilly, 7 Bde., vgl.: vor allem Bd. 2.

² Zu KEYSSERS Ansatz und Wirken auf der Huon-Halbinsel vgl. meinen Beitrag in *Zeitschrift für Mission*, Heft 2, 1988, S. 94–110. – RUFUS PECH, dem Archivar der ev.-luth. Kirche in Papua Neuguinea, Lae, danke ich für die Klärung einiger historischer Details der Mitarbeit überseeischer Missionare.

³ GAPENUE NGIZAKI, *Ein Apostel unter den Gazub-Leuten (1922–1963)*, aus dem Kate übersetzt und bearbeitet von W. Fugmann, Neuendettelsau, 1985, mimeo.

⁴ G. L. RENCK, *A Comparative Study of Pre-baptismal Mission Methods Used in Lutheran Mission*, Lae 1963, Archiv der ELC-PNG, Zitat S. 11. Zur Vorgeschichte vgl. Ev.-Luth. Kirche in Papua New Guinea (ELC-PNG) Archiv, Protokoll der Missionarskonferenz vom 10.–15. Jan. 1915, ND 50/10 Blatt 6–7, vgl. Blatt 5 zur Vorkonferenz 1913 in Pola.

⁵ Man mag fragen, ob die Missionare der melanesischen Jabinggemeinden geprägt von dem anthropologisch kundigen S. LEHNER, der aus prinzipiellen Erwägungen einen anderen Ansatz als den in Heldsbach 1915 für die ganze Mission beschlossenen verfolgte (Lehner, „Kap Arkona“, Beantwortung eines Fragebogens. 1935, Archiv ELC-PNG, vgl. Anm. 4) einen erkennbaren Beitrag zu der unterschiedlichen theologischen Prägung der Hochlanddistrikte der Luth. Kirche gegeben haben. Dazu T. AHRENS (Hg.), *The Evangelical Lutheran Church of Papua New Guinea*, Goroka 1977, 112ff.

⁶ GAPENUE NGIZAKI (vgl. Anm. 3), S. 19ff.

⁷ Dazu z. B. P. MUNSTER, *That desperate Finintugu Affray. A Tragic Chapter in the Story of Contact Between New Guineans and Europeans in the Central Highlands of New Guinea*, Deakin University, Victoria, Australia, 1982 (dort weitere Lit.) sowie den Dokumentarfilm: *First Contact*, von B. CONOLLY und R. ANDERSON, Institute of PNG Studies, Boroko, Papua New Guinea; jetzt auch BOB CONOLLY / ROBIN ANDERSON *First Contact. New Guinea Highlanders encounter the outside world*. Viking-Penguin New York 1987. Auch in ihrem Buch bestehen CONOLLY / ANDERSON leider auf der irrigen Behauptung, der sog. First Contact sei durch die Eldorado Sucher hergestellt worden und nicht durch die einheimischen und überseeischen Lutheraner (Vgl. S. 23).

⁸ GAPENUE NGIZAKI in einem Brief an C. KEYSSESSER 1927, zitiert nach: G. FUGMANN (Hg.), *The Birth of an Indigenous Church, Letters, Reports, Documents of Lutheran Christians of Papua New Guinea*, Goroka 1986, S. 124.

⁹ W. BERGMANN, *Neues Leben im Inland Neuguineas*. In: W. RUF (Hg.) *Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1955*, Nürnberg, S. 131–137 sowie mdl. Kommunikation am 11. 7. 1986 in Lae.

¹⁰ Vgl. dazu S. 103ff. in meinem unter Anm. 2 genannten Beitrag.

¹¹ Vgl. G. PILHOFER, 1963, der zutreffend im Zusammenhang der „Besetzung“ (!) des Inlandes vom „Anfang der Kirchenmission“ (233f) berichtet, ohne den sachlichen Unterschied zu der in Heldsbach 1915 dogmatisierten Methode zu reflektieren.

¹² Vgl. G. VICEDOM, *Gott bleibt da*, Neundettelsau 1956, 8ff. Nicht nur die anthropologischen, sondern auch die theologischen Perspektiven von G. VICEDOM mit denen seines nicht minder bedeutenden Nachfolgers in Mt. Hagen-Ogelbeng, H. STRAUSS, zu vergleichen, bleibt ein Desiderat missionsgeschichtlicher Forschung. H. FLIERL, *Das Zeugnis einer jungen Christengemeinde in Neuguinea*. In: W. GERBER (Hg.), *Vom Missionsdienst der Lutherischen Kirche. Berichte und Übersichten dargeboten von der Missionskonferenz in Sachsen*, 3. Bd., Leipzig 1940, 151–159, legt die Vermutung nahe, daß trotz G. VICEDOM 1956, C. KEYSERS Ansatz leichter außerhalb des weitläufigen Hochlandes wie z. B. am Wariafluß, also bei kleineren Gesellschaften fortgeschrieben werden konnte. Während der Bevölkerung am Wasserlauf des Waria im „Streit um den Segen“ nicht verborgen blieb, daß Gott über Christen und Nichtchristen regnen läßt, notieren einheimische Missionare durchaus die pragmatisch-cargoistische Motivation ihrer gastgebenden Gesellschaften. Vgl. KPALO in einem Brief an C. KEYSER vom 5. Nov. 1929, bei G. FUGMANN (Hg.), 1986, 124. Der zu Ungunsten der eigenen Ahnen ausgehende Vergleich der Segenskraft der Verschiedenen führt zu deren Verabschiedung. Exemplarisch festgehalten von BAMATENGIKA (1960) bei G. FUGMANN (Hg.), 1986, 137f.

¹³ Vgl. W. BERGMANN, 1955, 132ff, auch mdl. Kommunikation am 11. 7. 86 in Lae.

¹⁴ GEJAMMALO APO, 1964, 11ff, GAPENUO NGIZAKI, 1985, 10ff, 20ff.

¹⁵ KPALO, vgl. Anm. 12 und GAPENUO NGIZAKI, 1985, 19f. Vgl. auch R. M. BERNDT, *A Cargo Movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea*, Oceania, 23, 40–65, 137–158 und 202–234.

¹⁶ G. PILHOFER, *Wok bilong ol Evangelis* (N. Imbrock in tanim), Madang 1967 aus dem Kate (Quapuc Miti, Finschhafen 1946).

¹⁷ K. STECK zitiert bei G. PILHOFER, 1963, 39.

¹⁸ Eine Auswahl bei G. FUGMANN (Hg.), 1986, vgl. auch die Notiz bei GAPENUO NGIZAKI, 1985, 22.

¹⁹ Vgl. dazu R. M. BERNDT, *Conflict and Restraint*, Chicago, 1962, vor allem R. RADFORD, *Burning the Spears. A 'Peace Movement' in the Eastern Highlands of New Guinea 1936–37*, in: *The Journal of Pacific History*, 12, 1977, 40–57 und die etwas spätere, die nicht unwichtige Rolle von H. FLIERL genauer erfassende Arbeit: *Highlanders and Foreigners in the Upper Ramu: The Kainantu Area 1919–1942*, University of Papua New Guinea, Port Moresby, 1979.

²⁰ In diesem Sinne eindeutig sind die Äußerungen der Leahy-Brüder in dem genannten Film *First Contact*, vgl. Anm. 7.

²¹ Die generelle Gewaltlosigkeit der Missionare wird durch den Umstand, daß sie im Extremfall ein Selbstverteidigungsrecht zögernd in Anspruch nahmen, nicht in Frage gestellt. G. PILHOFER 1963, 224 Anm. 628 und 226f. Anm. 630 berichtet dazu genau, vgl. aber auch GAPENUO NGIZAKIS aufschlußreichen Bericht zu den Verhältnissen im Markhamtal. Er berichtet, daß australische Regierungsbeamte die einheimischen Evangelisten schützen und diese wiederum die Polizei zur Durchsetzung von Befriedungsaktionen heranzogen. Im östlichen Hochland scheinen die Verhältnisse anders gelegen zu haben. Zu der wechselnden Haltung der australischen Administratoren einige Dokumente bei K.-D. MROSSKO (vgl. Anm. 1), 219ff, Kommentare bei G. PILHOFER, der ganz

selbstverständlich davon auszugehen scheint, die koloniale Administration habe der Mission gegenüber eine aufgeschlossene Haltung einzunehmen (vgl. 240ff).

²² G. PILHOFER, 1963, notiert die Gewalttätigkeit der Eldoradosucher, erwägt aber ebensowenig wie K.-D. MROSSKO, 1986, die Frage, ob die Massaker, die die Eldoradosucher veranstalteten, in ursächlichem Zusammenhang mit der Entstehung dieser Friedensbewegung zu sehen seien.

²³ GAPENUE NGIZAKI, 1985, 24f. Zu FLIERL bei R. RADFORD, 1977, 46.

²⁴ GAPENUE NGIZAKI, 1985, 24ff.

²⁵ G. PILHOFER 1963 hebt zu Recht den Schein der Bedrohung hervor, meint aber, auch die Regierung unter dem Administrator McNICOLL habe für ihre Entscheidung einen Vorwand gebraucht, weil sie den Einfluß der Mission fürchtete. Ob die Haltung der Administration (vgl. auch oben Anm. 21) den deutschen Missionaren gegenüber mitbeeinflusst gewesen ist durch dem Umstand, daß nur eine Minderheit der deutschen Missionare sich erkennbar vom Nationalsozialismus distanzierte?

²⁶ S. o. Anm. 22.

²⁷ R. GIDDINGS danke ich für Informationen in einem Brief vom 5. 12. 86 unter Berücksichtigung eines Berichtes von NOMI, Regierungsübersetzer in Kainantu. NOMI beansprucht, Augenzeuge des Vorfalles gewesen zu sein.

²⁸ Vgl. dazu P. MUNSTER 1982, dem ich folge.

²⁹ P. MUNSTER 42ff.

³⁰ P. MUNSTER, 37f neigt dazu, der Behauptung, die Polizei habe auf Frauen und Kinder geschossen, Glauben zu schenken.

³¹ Zum Ganzen, R. RADFORD, 1977 und 1979, G. PILHOFER, 1963, 240f, K.-D. Mroßko 1986, 200f.

³² R. RADFORD, 1977, 45, tanket – tatsia fructiosa wird im Kontext von Einladungen, Friedensschlüssen, Anrufungen der Ahnen etc. zur Verstärkung der jeweiligen Handlung benutzt. Vgl. im übrigen die Berichte von GEJAMMALO APO, 1964, 8ff, 15ff, 18ff, die Gadzup-Bevölkerung betreffend auch GAPENUE NGIZAKI, 1985, 24ff.

³³ H. STRAUSS, *Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentralneuguinea. Eine religionssoziologische Studie unter Mitarbeit von H. Tischner*, Hamburg, 1962, 278f. Eine von A. STRATHERN betreute engl. Übersetzung dieses Werkes wird demnächst vorliegen und zu der internationalen Beachtung beitragen, die das Werk dieses Mannes verdient.

³⁴ Einzelnachweis bei T. AHRENS, *Zeitschrift für Mission* 1988, Heft 2, S. 103ff.

³⁵ R. RADFORD 1977, 41.

³⁶ Mdl. Zeugnis von MAIRE YASARO und MUROPIE YAFANKO am 4. Juli 1986, Raipinka Eastern Highlands Province, Papua New Guinea. Gapenuo Ngizaki, 1985, 25, erwähnt einen ‚Häuptling‘ namens AROW aus Wajapofira. Aufgenommen bei K.-D. MROSSKO, 1986, 200f. Die Rekonstruktion der Missionsgeschichte in PNG und allgemein des Kolonialkonfliktes unter Zuhilfenahme mündlicher Tradition wird nicht mehr lange möglich sein und ist daher um so dringender.

³⁷ Zum anthropologischen Hintergrund R. M. GLASSE / J. MEGGIT (Hg.), *Pigs, Pearshells and Women. Marriage in the New Guinea Highlands*, Prentice Hall 1969.

³⁸ Vgl. das in obiger Anm. 12 notierte, allerdings erst aus den 60er Jahren stammende instruktive Beispiel des Bamatengnuka.

³⁹ Vgl. GAPENUE NGIZAKI, 1985, S. 25f, nennt einen AROWE aus Wajanofira.

⁴⁰ C. KEYSER, *Anutu im Papualande*, 1958, 132.

⁴¹ C. KEYSER, *Die Papua und das Wort*, in: *Evangelische Missionszeitschrift*, 5, 1, 1944, 212–219, Zitat 217.

⁴² T. AHRENS, *The Lutheran Church in the Bena Area*, Goroka 1974.

⁴³ Vgl. G. FUGMANNs Analyse von Befragungsdaten, die Cargoismus als ein kurzfristiges Durchgangsstadium der Hochlandgesellschaften konstatiert. Bei T. AHRENS (Hg.), 1977, 78f und BERNDT, s. Anm. 15.

⁴⁴ Mdl. Information von H. BAMLER, 2. Mai 1986, Neuendettelsau.

⁴⁵ Mit R. RADFORD, 1977, 41 gegen R. M. SMITH, *Conversion and Continuity: Response to Missionization in the New Guinea Highlands*, Canberra 1981, obwohl R. M. SMITH einzuräumen ist, daß ausländische wie einheimische Missionare hier und da unbedacht gehandelt haben mögen (Asaro/Daulopaßregion), die Regel war jedoch, daß bei der Taufe alle Gegenstände abgegeben wurden, die für Zauberei benutzt wurden. „Das geschah immer durch die Führer der Gemeinschaft und nicht durch die, die getauft werden wollten.“ W. BERGMANN, mdl. Kommunikation 11. 7. 86 Lae. Andererseits haben wohl nicht alle Missionare wie W. BERGMANN darauf bestanden, daß die Flöten „nicht abgegeben werden sollten, wenn die Beteiligten an die Wirkung dieser Flöten glaubten“. W. BERGMANN, mdl. Kommunikation ebd.

⁴⁶ Vgl. G. VICEDOM, *Die religiösen Voraussetzungen zur Aufnahme der biblischen Botschaft auf Neuguinea. Ein Beitrag zum Problem der Anknüpfung*, in: *Ev. Missionszeitschrift*, 3. 6. 1942, 134–149, dort 139; ders. *Gesetz und Evangelium in der missionarischen Verkündigung*, in: *Jahrbuch für Mission*, 1949/50, 97–111, dort 104.

⁴⁷ W. BERGMANN, mdl. Kommunikation 11. 7. 88 Lae.

⁴⁸ E. OTTO, in: *Zeitschrift für Mission* 2, 1988, S. 70–82 und ZfM demnächst B. NAROKOBI, *Lo Bilong Yumi Yet. Law and Custom in Melanesia. Institute of Pacific Studies, Suva, Melanesian Institute, Goroka* 1989.

⁴⁹ T. AHRENS, 1947, T. AHRENS, 1977, 167 u. passim, dort auch Belege zum „Verblasen“ der Schöpfungstradition.

⁵⁰ P. GESCH, *Initiative through Initiation. A Cargo Cult Type Movement in the Sepik Against its Background in Traditional Village Religion* (Studia Instituti Anthropos 33) St. Augustin 1985.

⁵¹ Näheres in: T. AHRENS, *Unterwegs nach der verlorenen Heimat*, Erlangen 1986, 71f, 175ff.

⁵² H. STRAUSS, *Eine Tauffeier im Hagengebiet*, in: W. RUF (Hg.) *Lutherisches Missionsjahrbuch 1957*, 104–111, das folgende Zitat dort S. 107f.

⁵³ Vgl. H. STRAUSS, 1962, S. 1f.

⁵⁴ H. STRAUSS, 1962, 127f.

⁵⁵ Vgl. z. B. G. F. VICEDOM, *Die Religion der Mbowamb und die biblische Botschaft*, in: *Evangelische Missionszeitschrift* 2,4: 1941, 101–115 und 2,5: 1941, 143–151, dort 102 – und öfter in seinem Schrifttum.

⁵⁶ H. STRAUSS, 1962, 277ff und 272. D. RICHARDSON, *Friedenskind*, Bad Liebenzell 1984, zögere ich unterstützend heranzuziehen, weil sich bei ihm freie Erzählung, Rechenschaftsbericht und analytische Beobachtung mischen.

KLEINE BEITRÄGE

HUGO M. ENOMIYA-LASSALLE CHRISTLICHER MEISTER IM ZEN

von Hans Waldenfels

Am 11. November 1988 konnte HUGO MAKIBI ENOMIYA-LASSALLE, wie der in Deutschland geborene, heute aber die japanische Nationalität besitzende Jesuit in der Kombination seiner beiden Namen heißt, sein 90. Lebensjahr vollenden. Anders als vor 10 Jahren, als er sein 8. Lebensjahrzehnt feiern konnte, wurde er dieses Mal nicht mit einer gewichtigen Festschrift geehrt. Statt dessen erschienen z. T. eher unscheinbar in der Aufmachung eine Reihe von Veröffentlichungen, die je auf ihre Weise bezeugen, wie das von ihm gesäte Korn zu wachsen, ja Frucht zu bringen beginnt. Die verschiedenen Schriften, die hier in Kürze vorgestellt werden sollen, stellen in der Tat eine Art Zwischenbilanz dessen dar, was Lassalle nun seit vielen Jahren in Europa wie im Fernen Osten auf seinen vielfältigen Reisen in Sachen Zenvermittlung und Zenübung bewirkt hat.

Als erster Band erschien, herausgegeben von ROLAND ROPERS und BOGDAN SNELA, eine aus Schriften von und über H. LASSALLE erhobene Bildbiographie unter besonderer Berücksichtigung seines „Weges zum Zen“.¹ Jeder, der wissen möchte, wer P. LASSALLE ist, kann hier ein aufs ganze zuverlässiges Bild seines Lebens, aber auch seiner Gestalt und seiner Wirksamkeit, finden. Die Familiengeschichte, der Anfang seiner missionarischen Tätigkeit im Sozialapostolat in Tokyo, die ersten Berührungen mit Zen, die Erfahrung der ersten Atombombe in Hiroshima und der Einsatz für ein Friedensdenkmal, das in der Weltfriedensskathedrale dieser Stadt eine überzeugende Gestalt gewonnen hat, schließlich der Weg zu einer auch Christen möglichen Übung des Zen und zur Zen-Seelsorge, wie die Herausgeber es nennen, sind die großen Stationen dieses imponierenden Lebensweges. Die bleibende Verankerung dieses Mannes im Christentum, in der Kirche und im Orden, zu beschreiben, ist ein nicht zu übersehendes Anliegen dieses Buches. Wie vielen Menschen aus unterschiedlichen Welten, geographisch, weltanschaulich wie spirituell, LASSALLE ein überzeugender Zeuge und Wegweiser geworden ist, zeigt sich an den kurzen Texten, die am Ende stehen und zu denen so unterschiedliche Persönlichkeiten wie LASSALLES Zen-Meister YAMADA, der verstorbene GRAF DÜRCKHEIM und KARDINAL HENGSBACH, aber auch CYRILL VON KORVIN KRASINSKI, R. PANIKKAR und BEDE GRIFFITHS – neben anderen – zählen. „Wenngleich Pater Lassalle mein Schüler im Zen ist, kann ich aus der Tiefe meines Herzens sagen, daß er für mich der Meister im Leben ist“, schreibt YAMADA KOUN.

Wie ein duftiger Geburtstagsblumenstrauß wirkt das von HARALD RIESE herausgegebene Büchlein: „Er lebt, was er lehrt.“² Tagebuchnotizen, die sowohl Erfahrungen im Umgang mit der Übung als auch das Erlebnis des geistlichen Führers vermitteln, bilden den Inhalt dieses Buches. Der Herausgeber, offensichtlich selbst Leiter eines Ortes der Begegnung in Meditation, Stille und einfachem Leben, hat Kursusteilnehmer, Freunde und Bekannte, aufgefordert, etwas aus ihrem Erleben niederzuschreiben oder doch anlässlich des runden Geburtstags von P. LASSALLE zur Verfügung zu stellen. Dietfurt, wo die Franziskaner für Zenübungen einen eigenen Ort geschaffen haben und wo auch die deutsche Geburtstagsfeier stattgefunden hat, steht im Hintergrund. Der Direktor des Zentrums gehört mit 18 anderen Frauen und Männern zu den Mitarbeitern des Buches. Mehreres wird hier deutlich: die einfache Leuchtkraft der Persönlich-

keit des Führers – die Bedeutsamkeit der Identität von Leben und Lehre – die zentrale Bedeutung der Eucharistie für LASSALLE auch im Rahmen des Zen – die neue Zukunftshoffnung, die aus einer Öffnung für Kontemplation und Aktion dem Christentum selbst erwächst.

In der äußeren Aufmachung hinter die vor 10 Jahren gestaltete Festschrift „munen musō – Ungegenständliche Meditation“ stark zurückfallend, ist demselben Herausgeber GÜNTER STACHEL dennoch wohl das wichtigste der Geburtstagsschriften gelungen.³ Die Beschränkung auf vier namentlich genannte und sechs in Erfahrungsberichten verborgene Autoren tun diesem Band gut. Sie sorgen dafür, daß nach den jahrelangen theoretischen Auseinandersetzungen über Pro und Contra zu einem Zen für Christen hier – wie ja auch in den zuvor genannten Schriften – Praktizierende zur Sprache kommen. Ergänzend zu der Biographie von ROPERS/SNELA ist das Gespräch mit LASSALLE zu lesen, in dem es ebenfalls um die Entdeckung des Zen-Wegs geht. (Leider enthält dieser Teil eine Reihe von Schönheitsfehlern, Ungenauigkeiten in der Umschreibung von japanischen Wörtern wie Okihara statt Ogihara, Yochi statt Jochi, hibati statt hibachi, Eheiji statt Eiheiji u. a., aber auch in der Lebensbeschreibung, etwa daß LASSALLE Provinzial gewesen sei, obwohl es 1945 noch keine japanische Jesuitenprovinz gab, u. ä. m.) Hintergründig, weil unter indirektem Verweis auf eigene Erfahrungen sind die beiden Kapitel der Zen-Lehrer JOHANNES KOPP („Er sitzt auf seiner Matte und tut nichts“) und ANA MARIA SCHLÜTER RODÉS (Freiheit) geschrieben. Sie beleuchten auch bereits die Situation, wie die von LASSALLE angestoßene Bewegung einmal in Deutschland – dieses Mal nicht in Dietfurt –, sodann in Spanien weitergeht. Für die Vermittlung zwischen den Übenden und denen, die aus Theologie und Glaube heraus eine theoretische Erörterung über Zen und christliche Spiritualität suchen, muß aber dann Stachels eigener Beitrag „Ein Theologe übt Zazen“ gründlich bedacht werden. STACHEL versteht sich selbst als Übenden, nicht als Lehrer. Doch steht ihm aufgrund seiner Position als zenübender theologischer Lehrer eine Aussage über den eigenen Weg und eine reflektierende Besinnung auf diesen Weg zu. Nach Vorklärungen zum Stellenwert seines Beitrags, zur „Verstehbarkeit“ des Zazen, zum Verhältnis von Zazen und Esoterik, Meditation und Kontemplation – STACHEL möchte dem Begriff „Kontemplation“ hier einen Vorrang einräumen – zeichnet er zunächst eindrucksvoll die Vorräume der Kontemplation, wie er sie selbst erfahren hat: die Erneuerung der Liturgie – den Umgang mit der Bibel – die konkrete Exerzitien Erfahrung in ihren Stärken, aber auch ihren Grenzen – GUARDINIS „Exerzitien“ mit seiner Leibberücksichtigung. Die Beachtung der „Vorräume“ schafft Raum für die Begegnung mit dem Zazen. Erst nachdem Zazen in der Begegnung mit P. LASSALLE zur eigenen Übung geworden war, konnte und mußte im Hinblick auf die eigene Glaubenssituation, vor allem aber auf den Einspruch von außen die Frage nach der Verträglichkeit von Zazen und christlichem Glauben neu gestellt werden. Hier arbeitet STACHEL überzeugend auf, was in den letzten Jahren an Argumenten dafür und dagegen vorgetragen wurde. Bedenkenswert bleibt für die weitere Diskussion, was vor allem in den Anmerkungen zu konkreten Autoren gesagt wird. Zum immer wieder geäußerten Einwand, daß die Interpersonalität in der gegenstandslosen Übung Schaden nehme, gibt er zu bedenken, ob nicht häufig in der Diskussion um die Rolle des Personalen übersehen wird, daß die Verwirklichung des Ich-Du nicht mit der Rede von Ich-Du bzw. mit der konzeptuellen Vergegenständlichung des Ich-Du verwechselt wird (so gegen SUBBRACK 138 Anm. 87; vgl. auch vorher 100 Anm. 4). Andere Diskussionspunkte sind neben den Fragen nach „Versenkung“ und „persönlich-unpersönlich“: Ist Zen Selbsterlösung (so vor allem von protestantischer Seite)? Ist Zen quietistischer Auszug aus der gesellschaftlichen Verantwortung (so gelegentlich von Anhängern der politischen und der europäischen Theologie der Befreiung)? Dem ganzen Komplex gegen-

über begründet STACHEL zusammenfassend noch einmal die Legitimität der Übung des Zazen, ehe er eine Reihe von Erfahrungsberichten und gleichsam als Schlußwort einen Vortrag von K. YAMADA „Über das Christentum, über die Welt und über die Zukunft“ folgen läßt. Dieses Buch kann nur nachdrücklich zur Lektüre und zur Diskussion empfohlen werden.

Abschließend darf der Rezensent darauf hinweisen, daß er selbst eine zweite Aufsatzsammlung im Bereich von Buddhismus und Christentum unter dem Titel „An der Grenze des Denkbaren“ P. LASSALLE, „dem 90jährigen Meister und Brückenbauer zwischen Ost und West in Dankbarkeit gewidmet“ hat.⁴ Auch hier geht es bei aller Bedeutsamkeit, die eine reflektierende Besinnung auf das Verhältnis von Buddhismus und Christentum hat, vor allem darum, Wegweisungen im Bereich der spirituellen Praxis zu vermitteln. Daß P. ENOMIYA-LASSALLE zu den Pionieren eines Aufbruchs der Menschheit in die Zeit einer neuen Offenheit für die heilvermittelnden Kräfte und eine neue Bewußtheit des Geisteswirkens gehört, ist heute bereits nicht mehr zu leugnen. Daß er selbst diesen Aufbruch aus der Mitte seiner christlichen Existenz, d. h. einer existentiell nie übersehenen Christusverbundenheit heraus vollzieht, wird jeder, der ihn persönlich kennengelernt hat, redlicherweise bezeugen müssen. Was es für das Verhältnis von Buddhismus und Christentum und damit für das Verhältnis der Religionen bedeutet, daß Christen von buddhistischen Meistern als Lehrer und Meister des Zenweges anerkannt werden, bedarf aber auch in Zukunft noch weiterer Klärung.

¹ HUGO M. ENOMIYA-LASSALLE, *Mein Weg zum Zen*. Hg. v. ROLAND ROPERS und BOGDAN SNELA. Kösel: München 1988; 144 S. (mit 80 Bildern und 6 Faksimiles).

² H. RIESE (Hg.), *Er lebt, was er lehrt. Auf dem ZEN-Weg mit Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle*. Frieden Hof: Duderstadt 1988, 128 S.

³ G. STACHEL (Hg.), *Übung der Kontemplation. Christen gehen den Zen-Weg*. M. Grünewald: Mainz 1988; 172 S.

⁴ H. WALDENFELS, *An der Grenze des Denkbaren. Meditation. Meditation – Ost und West*. Kösel: München 1988; 208 S.

INTERNATIONALER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER KONGRESS:
 „DIE RELIGION VON OBERSCHICHTEN. RELIGION. PROFESSION.
 INTELLEKTUALISMUS“, HANNOVER, 3.-7. OKTOBER 1988

Ob ein Kongreß langfristig wissenschaftssoziologische Bedeutung entfalten kann, hängt unter anderem davon ab, inwieweit die dort behandelten Inhalte eine Aufarbeitung disziplinärer Desiderate repräsentieren. Legt man einen solchen Maßstab an, dann erfüllte die vom 3.-7. Oktober in Hannover veranstaltete XIX. Jahrestagung der deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG) eine wesentliche Funktion in bezug auf die Weiterentwicklung des religionswissenschaftlichen Kenntnisstandes. Während nämlich die Frage nach den weltanschaulichen Orientierungen geistiger Eliten bis dahin kaum Beachtung fand, setzte das hannoversche Kongreßthema: „Die Religion von Oberschichten. Religion. Profession. Intellektualismus.“ entsprechende forschungspragmatische Zeichen.

Angesichts der geradezu „traditionellen“ Vernachlässigung schichtspezifischer Problemstellungen etwa im Kontext religionsphänomenologischer oder auch ethnologisch ausgerichteter Ansätze hatte der Vorstand der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte den inhaltlichen Rahmen des Symposiums schon frühzeitig abgesteckt. Bereits dem 19. DVRG-Mitteilungsblatt vom September 1987 war zu entnehmen, daß „ein Schwerpunkt der Konferenz [. . .] auf der Religion der in den klassischen Professionen der jeweiligen Kultur Ausgebildeten, für die europäisch beeinflusste Neuzeit etwa der Wissenschaftler, für andere Bereiche und Zeiten der Gelehrten und Gebildeten, schließlich auch der Intellektuellen, liegen“ sollte. (S. 5)

Daß eine solche Zielangabe der hannoverschen Tagung nicht nur Raum für die Behandlung regional, historisch und soziologisch äußerst vielgestaltiger Erscheinungsformen eröffnete, sondern retrospektiv auch die Möglichkeit bietet, die zusammengetragenen thematischen Facetten zu systematisieren, wird deutlich, wenn man sich die inhaltlichen Querverbindungen einzelner Vorträge vergegenwärtigt.

Zu einem thematisch konsistenten Komplex vereinen sich z. B. Referate, deren Substanz von den Bemühungen getragen wurden, eine besondere Affinität zeitgenössischer „Eliten“ zu hierzulande gesellschaftlich teilweise umstrittenen Bestandteilen „neuer“ (religiöser) Weltdeutungssysteme offenzulegen. Der Ausblick von D. PAHNKE auf mögliche Formen einer durch die Stichworte „ökologisch“, „magisch“, „weiblich“ charakterisierten „postmodernen Religion“, H. ZINSERS „Überlegungen zur Wiederkehr okkulten Praktiken“, die von C. COLPE vorgenommene Qualifizierung der „Astrologie“ als eine „Oberschichten-Wissenschaft“ sowie H. BÜRKLES Überlegungen „zur Phänomenologie des ‚neuen Menschen‘ in der New-Age-Bewegung“ wären eben diesem Inhaltskreis zuzuordnen.

Als durch den gleichartigen Bezug auf westlich-hemisphärische Bedingungen mit den angeführten Referaten verknüpft können drei weitere Vorträge angesehen werden, die sich jedoch im Unterschied zu den schon genannten auf Strukturen der Geisteshaltungen exemplarischer Berufsgruppen konzentrierten. Unter der besagten Prämisse resümierte G. KEHRER „empirische Untersuchungen zur Religion des Managements“, während B. GLADIGOW den „Pantheismus“ als eine spezifische „Religion von Naturwissenschaftlern“ beschrieb. Eine auf die eigene „Zunft“ bezogene Variante brachte R. FLASCHE mit einer kritischen Betrachtung „religiöser Entwürfe und Wirkungen von Religionswissenschaftlern“ ins Spiel.

Zu einem Ausschnitt der Palette länderspezifischer Ausformungen einer „Oberschichtenreligiosität“ lassen sich Beiträge von Wissenschaftlern zusammenfassen, die themenrelevante Konstellationen im europäischen Ausland behandelten. Die Ausführungen von V. MAKRIDES über die „marxistische Intellektuellenreligion im heutigen Griechenland“ füllten dabei ebenso den programmatisch vorgegebenen Rahmen mit konkretem Anschauungsmaterial wie J. KABAJ mit einer Übersicht über „die Religiosität der aufgeklärten Oberschichten im Polen der Gegenwart“ oder TH. AHLBÄCK mit einem Abriß über die „Theosophie in Finnland und Schweden“.

Einen wiederum anderen Zugang favorisierten Referate, die – wie z. B. die Vorträge von W. PÖTTSCHER („Die Religion der Dichter im Rom der Kaiserzeit“), U. BIANCHI („Die ‚Mittlere Stoa‘ und ihr Publikum“) oder C. AUFFAHRT („Religion für Ritter und Religion der Ritter“) – vorrangig ein historisches Forschungsinteresse erkennen ließen.

Ebenfalls eine geschichtliche Annäherungsweise hatten Kongreßteilnehmer gewählt, die an bedeutenden Gestalten vergangenen Weltgeschehens allgemeinere Prinzipien im Sinne des Kongreßthemas zu verdeutlichen versuchten. Unter dieser Perspektive informierten u. a. B. DIEHL-EHLI über den „Agnostiker Nehru und seine Religionspolitik“, H. v. STIETENCRON über „Kaiser Akbar“ und den von ihm „geplanten Synkretismus“ oder C. A. KELLER über die beispielhaft von „Ibn Rusd und Ibn Maimun“ repräsentierte „Religion des Gebildeten im Mittelalter“.

In dem Bewußtsein, einer vollständigen Auflistung des umfangreichen Beitragskataloges in diesem Rahmen nicht gerecht werden zu können, verdienen schließlich noch Referate Beachtung, die auf eher individuellem Wege dem generellen Kongreßthema Rechnung trugen. So nahm sich z. B. P. ANTES als organisatorisch Hauptverantwortlicher der hannoverschen Tagung noch Zeit „religiöse Bezüge in den Orgelwerken Messiaens“ zu illustrieren und LUO ZHAO zeichnete nicht zuletzt auf dem Hintergrund seiner persönlichen Erfahrungen ein authentisches Bild der „gegenwärtigen Lage der Religionen in der Volksrepublik China“.

Unabhängig von dem fachinternen Verwertungspotential des Symposiums darf aber auch nicht unerwähnt bleiben, daß durch die kongreßbegleitende Präsenz der hannoverschen Tagespresse, die Anwesenheit von Landes- und Kommunalpolitikern während der Eröffnungsveranstaltung und schließlich durch die beiden mit Dias angereicherten öffentlichen Vorträge von M. PYE („Woran glauben japanische Großindustrielle“) und H. CANKIK („Die Nietzsche Religion in Weimar“) das allgemeine Bewußtsein hinsichtlich der aktuellen gesellschaftlichen Bedeutung der Religionswissenschaft als eigenständige Disziplin genährt werden konnte.

Hannover

Frank Usarski

MISSIONSGESCHICHTLICHES SYMPOSIUM IN ASUNCIÓN (PARAGUAY) 1988

Vom 24. bis 26. Oktober 1988 fand in Asunción (Paraguay) ein wissenschaftliches Symposium statt zum Thema „Die Reduktionen der Franziskaner und Jesuiten, zwei Formen von Mission im kolonialen Paraguay“. Anliegen der Veranstaltung war es, die von den beiden Orden entwickelten historischen Modelle der Evangelisierung der indianischen Bevölkerung Paraguays vorzustellen und zu vergleichen. Anlaß dazu gab, wie Fray JOSÉ LUIS SALAS, Provinzial der Franziskaner, und P. RAMÓN JUSTE, Provinzial der Jesuiten, in ihren Grußworten herausstellten, daß die Franziskaner auf ein

450jähriges, die Jesuiten auf ein 400jähriges Wirken in Paraguay zurückblicken. Mit Unterstützung der beiden Orden wurde das Symposium von der „Studienkommission für Lateinamerikanische Kirchengeschichte“ (CEHILA) organisiert. CEHILA entfaltete damit erstmals auch in Paraguay Aktivitäten; Prof. Dr. JOSÉ OSCAR BEOZZO (São Paulo) legte im Namen des Präsidiums dar, daß die in CEHILA zusammengeschlossenen Forscher sich jenem Begriff der Kirche verpflichtet wissen, den das II. Vatikanische Konzil und die Versammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín und Puebla entwickelt haben: Die Kirche ist das Volk Gottes, und sie ist insbesondere Kirche der Armen.

In der bisherigen missionsgeschichtlichen Forschung haben die Jesuiten und ihr „heiliges Experiment“ meist die größere Aufmerksamkeit beansprucht. Das einführende Referat des Symposiums befaßte sich hingegen mit den vorausgehenden Missionen der Franziskaner. LOUIS NECKER, Direktor des Museums für Völkerkunde in Genf, bot einen Überblick über seine diesbezüglichen Forschungen. Er betonte, wie stark die konkreten historischen Verhältnisse den Gang der Missionsgeschichte bestimmt haben. Die Franziskaner trafen eine Indio-Bevölkerung an, die in einer bereits jahrzehntelangen kriegerischen Konfrontation mit den spanischen Siedlern stand und überdies durch Seuchen geschwächt war. In diese Situation mit langfristig nur geringen Überlebenschancen für die Indios begaben sich die Franziskaner; ihr schlichtes, großzügiges und naturverbundenes Auftreten, dem der traditionellen Schamanen nicht unähnlich, erwarb ihnen das Vertrauen der Indios und ermöglichte die Gründung der ersten Reduktionssiedlungen. Die Franziskaner versuchten, das Kommendensystem der Siedler zurückzudrängen, konnten die Indios aber nicht völlig davon abschirmen. Während die Reduktionen der Franziskaner näher an den Kolonialzentren lagen und schon im 17. Jahrhundert größtenteils an den Weltklerus als Pfarreien übergingen, gelang es den Jesuiten, die Indios in ihren seit 1610 weit im Hinterland gegründeten Reduktionen von jedem Arbeitszwang seitens der Siedler freizuhalten. Diese ökonomische Separation war der entscheidende Grund für den Aufschwung der Missionssiedlungen der Jesuiten.

ERNALDO SCHALLENBERGER, Rektor der Pädagogischen Hochschule in Santa Rosa (Brasilien), knüpfte in seinem Referat über die pädagogischen Ziele der Missionare an NECKERS historische Ergebnisse an. Er arbeitete heraus, daß es den Franziskanern im wesentlichen um christliche Unterweisung („doctrina“) ging, womit sie letztlich eine Annäherung der Indios an die spanischen Siedler und ihre Integration in die Kolonialgesellschaft verfolgten. Das Projekt der Jesuiten hingegen strebte eine selbständige wirtschaftliche Basis der Missionssiedlungen an; die Patres versuchten, den Guaraní mit viel Rücksicht auf deren Tradition eine effektive Arbeitsorganisation zu vermitteln, blieben dabei aber in einem Paternalismus stecken, was den Bestand der Reduktionen nach der Ausweisung des Ordens gefährden mußte.

Einen Vergleich zwischen Franziskanern und Jesuiten stellte auch BARTOMEU MELIÁ an, langjähriger Präsident des Zentrums für Anthropologische Studien an der Kath. Universität in Asunción. Er befaßte sich mit den in Guaraní geschriebenen Katechismen von FRAY LUÍS DE BOLAÑOS OFM (vor 1603) und P. ANTONIO RUÍZ DE MONTOYA SJ (um 1640). Nachdem BOLAÑOS die Pionierarbeit geleistet hatte, konnte MONTOYA auf qualitative Verbesserungen hinwirken; anhand mehrerer Beispiele wies MELIÁ bei MONTOYA ein echtes Bemühen um Inkulturation der christlichen Lehre nach. Insgesamt beurteilte er die von den Missionaren betriebene Verschriftlichung des Guaraní als Reduzierung der reichen mündlichen Überlieferung, die aber den Bestand des Guaraní stabilisiert und eine Brücke zur europäischen Kultur geschlagen habe.

In einem weiteren Vortrag bot MARGARITA DURÁN (Asunción) eine Übersicht über die Missionstätigkeit der Franziskaner bis zum Ende der Kolonialzeit. LUIS RODOLFO

GONZALEZ BEZZOTTO (Montevideo) ging den indianischen Einflüssen auf die Bildung der Kolonialgesellschaft von Uruguay nach, und RAMIRO DOMINGUEZ (Villarica/Paraguay) befaßte sich mit franziskanischen Elementen in der heutigen paraguayischen Volkskultur. RAMÓN GUTIÉRREZ (Resistencia/Argentinien) stellte Architektur und Kunst der franziskanischen und jesuitischen Missionssiedlungen vor, wobei er bei den Jesuiten ein größeres Streben nach Modernisierung feststellte. Mit zwei anschaulichen Grabungsberichten kamen die Archäologen zu Wort: JOSÉ ANTONIO PERASSO (São Paulo) informierte über die Arbeiten im Ruinengelände von Trinidad (Itapúa/Paraguay), ARNO ALVAREZ KERN (Porto Alegre) über die bisherigen Maßnahmen in São Lourenço (Rio Grande do Sul/Brasilien).

Sehr gut abgestimmt auf das Thema des Symposions war das von DEMETRIO NUÑEZ arrangierte Rahmenprogramm. Fachliteratur und audiovisuelle Medien wurden reichlich angeboten; Photographien von JOSÉ M. BLANCH rückten die Überreste der Missionssiedlungen ins Bild; daneben gab es eine Ausstellung „Federkunst der Chiripa-Guaraní“. Weihbischof AGUSTÍN BLUJAKI führte die Teilnehmer durch das im historischen Priesterseminar eingerichtete Museum für Sakrale Kunst. Unbestreitbarer Höhepunkt aber war die Aufführung der „Misa a San Ignacio“ und anderer Werke der in den Reduktionen verbreiteten sakralen Musik des P. DOMÉNICO ZIPOLI SJ (1688–1726) durch den Coro Hispanoamericano in der Kathedrale von Asunción. Ein übriges tat schließlich die überwältigende Herzlichkeit der paraguayischen Gastgeber. Für die CEHILA-Equipe in Paraguay war dieses Symposion ein glücklicher Start.

Würzburg

Johannes Meier

SYMPOSIUM „THE HISTORY OF RELIGIONS AND CRITIQUE OF
CULTURE IN THE DAYS OF GERARDUS VAN DER LEEUW
(1890–1950)“, GRONINGEN, 1.–3. MAI 1989

Das Symposium, gehalten zum ehrenden Andenken an den berühmten Groninger Theologen, Pfarrer, Minister und Religionswissenschaftler GERARDUS VAN DER LEEUW, dessen Geburtstag sich 1990 zum hundertsten Male jährt, stand zugleich im Zusammenhang mit den allgemeinen Feierlichkeiten zur 375-Jahr-Feier der Universität Groningen und fand statt im prächtigen Senatssaal der Universität, unter den gestrengen Blicken der Portraits zahlreicher talar- und bäffchentragerender Eminenzen dieser Einrichtung quer durch die Jahrhunderte.

Der Themenblock des ersten Tages beschäftigte sich unter der Überschrift „Intellektuelle Traditionen“ aus der Sicht heutiger religionswissenschaftlicher Diskussion mit den geistesgeschichtlichen Grundströmungen der Zeit van der Leeuws. Während das Eröffnungsreferat von H. G. KIPPENBERG (Groningen) eine Standortbestimmung der Arbeiten VAN DER LEEUWS in der romantischen Tradition der Religionswissenschaft vornahm, stellte K. RUDOLPH (Marburg) die Verbindungslinien zu den aufklärerisch-religionskritischen Wurzeln der Religionswissenschaft dar, deren enges Spannungsverhältnis wiederum zu den naturwissenschaftlichen Modellvorstellungen innerhalb der Disziplin selbst in der Zeit zwischen den Weltkriegen von B. GLADIGOW (Tübingen) eindrucksvoll erläutert wurde. Vor diesem Hintergrund der Auseinandersetzungen zwischen historischer, phänomenologischer und vergleichender Religionsforschung gewann van der Leeuws Zugang zum *Konzept der primitiven Mentalität* (W. HOFSTEE, Groningen) durch den ihm eigenen Dynamismus und Theozentrismus eine Bedeutung, die bezüglich kulturanthropologischer wie entwicklungspsychologischer Fragestellungen bis heute ungebrochen erscheint. Die wechselseitige Beeinflussung zwischen dem

Denken VAN DER LEEUWS und seinen Zeitgenossen der scientific community wurde an den Beispielen seines Lehrers und Mentors W. B. KRISTENSEN (R. PLANTINGA, Hamilton/Ontario) sowie an E. TROELTSCH (M. PYE, Marburg) und R. PETTAZZONI (U. BIANCHI, Rom) diskutiert, wodurch einerseits die zeit- und persongebundenen Besonderheiten von van der Leeuws phänomenologischem Ansatz und seiner Kulturkritik deutlich wurden, andererseits auch zugleich bestehende Differenzen damaliger wie heutiger van-der-Leeuw-Rezeption offenbar wurden. Der Diskussionsverlauf dieses Tages ließ erkennen, daß brisante Themen wie beispielsweise Evolutionismus oder christlicher Eurozentrismus für den religionswissenschaftlichen Diskurs noch keineswegs erschöpft zu sein scheinen.

Unter der Überschrift „Kulturkritik“ griff der zweite Tagungstag die vorherige Thematik auf und brachte VAN DER LEEUW zunächst als Kulturkritiker (L. LEERTOUWER, Leiden) und als Ägyptologen (H. TE VELDE, Groningen) in die Diskussion, um sich dann am Beispiel VAN DER LEEUWS und anderer anschließend verstärkt der gewollten oder ungewollten politischen Implikationen religionswissenschaftlicher Forschung zuzuwenden. Auf die Zeit zwischen den Weltkriegen, auf ihr Welt- und Menschenbild und deren Auswirkungen auf die Religionswissenschaft, aber auch auf die Vereinnahmung religionswissenschaftlicher Forschungsergebnisse durch die Politik ging eine Reihe von Beiträgen aus unterschiedlichen Blickwinkeln ein. Am Beispiel der Rezeption religionskritischer Religionswissenschaft bei M. WEBER (G. KÜENZLEN, Stuttgart), verbunden mit der These einer Verschiebung der „rational-irrational“-Begrifflichkeit in der Religionswissenschaft allgemein (R. FLASCHE, Marburg) wurde die Problematik soziokultureller Eingebundenheit der Religionswissenschaft in jene Zeitströmung aufgegriffen, in welcher auch das Ideal der *Menschwerdung durch Askese*, dargestellt u. a. am Beispiel von Nietzsches „Kloster für freiere Geister“ (H. TREIBER, Hannover), seinen Platz findet. Inwieweit die Früchte religionswissenschaftlichen Forschens in einzelnen Bevölkerungsgruppen Aufnahme und Verwendung u. U. durchaus entgegen ihrer Absichten finden konnten, machten die Beiträge von U. LINSE (München) über die *Rückwendung zu asiatischer Religiosität in den Alternativkulturen der Weimarer Zeit* sowie von R. FABER (Berlin) über die Funktion *archaisierender Zivilisationskritik als antisemitische Religionsphilosophie* deutlich. Im Raum stehen blieb die auch heute unvermindert aktuelle Frage nach der Verantwortlichkeit der Disziplin für die Ergebnisse ihrer Forschung: Haben nicht Wissenschaftler angesichts allzeit vorhandener Mißbrauchsmöglichkeiten die Pflicht, sich gegen wie auch immer geartete Vereinnahmungen zur Wehr zu setzen? Besonders da die Rezeption der Religionswissenschaft, so H. KIPPENBERG in der Diskussion, nicht so sehr in der Vitalität des Fachs, sondern weit eher im Orientierungsnotstand der Intellektuellen und der Gesellschaft zu suchen zu sein scheint – ein Umstand, dem auch VAN DER LEEUW, auf *seine* Weise der Verbindung von Wissenschaft, Predigertum und Regierungstätigkeit, Rechnung trug.

Ein gut besuchter öffentlicher Vortrag von Z. WERBLOWSKY (Jerusalem) zum Thema *Tussen primitief en modern: godsdienstwetenschap, kultuurkritiek en kultuurkrisis* rundete den Tag ab.

Der dritte Tag des Symposiums diente unter der Überschrift „Religionsinterpretationen“ zunächst einmal mehr der Standortbestimmung der Religionswissenschaft unter Bezugnahme auf VAN DER LEEUW. In der Beschäftigung mit der Matriarchatsforschung einerseits (H. ZINSE, Berlin) und mit J. HARRISON als Vertreterin der ritualistischen „Cambridge School“ und einer der Hauptinspirationsquellen für VAN DER LEEUW (R. SCHLESIER, Berlin) andererseits wurden Möglichkeiten und Grenzen damaliger wie heutiger religionswissenschaftlicher Zugangsweisen zu fremden und/oder matriarchalen Kulturen deutlich, wie auch, unausgesprochen, zu „dem“, für die durchweg männlich geprägte Religionswissenschaft gleichfalls fremden, „Weiblichen“. Die Beiträ-

ge von D. WIEBE (Toronto) über *Van der Leeuw and the Subversion of the Scientific Study of Religion* und von J. WAARDENBURG (Lausanne) über *European Images of Other Religions* brachten anregende und provozierende Thesen über die Arbeitsweise VAN DER LEEUWS im besonderen und der phänomenologischen Schule im allgemeinen und mündeten in eine lebhafte Debatte über die Problematik der Grundbegriffe, mit denen die Religionswissenschaft arbeitet. Eine verbindliche Definition (vergleichbar etwa physikalischer Begriffsdefinitionen) wurde von einem Teil der Anwesenden als wünschenswert, wenn auch kaum zu leisten, angesehen – bis hin zur Bezeichnung der Disziplin selber, denn schließlich, so D. WIEBE, wäre die Frage zu beantworten: Warum Religionswissenschaft und nicht Magiewissenschaft?

Die Nachmittagssitzung des dritten Tages, die ich leider nicht mehr besuchen konnte, war dem Thema *Kunst und Religion* (A. und J. ASSMANN, Heidelberg) gewidmet, ergänzt und spezifiziert durch Ausführungen über *Primitivismus und ‚entartete Kunst‘* (K. HOFFMANN-CURTJUS, Tübingen) und *Das Nachleben des Symbolbegriffs der romantischen Religionswissenschaft in der Symboltheorie der Kunstwissenschaft* (M. BARASCH, Jerusalem).

Das insgesamt sehr gelungene, gelegentlich leicht strapaziöse, immer jedoch lebhafte und anregende Symposium machte einmal mehr die große Bedeutung GERARDUS VAN DER LEEUWS auch und gerade für die deutsche Religionswissenschaft deutlich und unterstrich zugleich die Notwendigkeit, die heutigen Probleme der Disziplin nicht losgelöst vom Hintergrund ihrer Geschichte einzuordnen und zu diskutieren. Auf diese Weise wurde die Tagung nicht nur für die eingeladenen Van-der-Leeuw-Experten, sondern auch für eine zahlenmäßig etwa gleichgroße interessierte Zuhörerschaft zum Gewinn.

Bremen

Donate Pahnke

Bardy, Gustave: *Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten*, Herder/Freiburg-Basel-Wien 1988; 364 S.

Es ist schon häufig bewundernd vermerkt worden, welchen Erfolg die christliche Mission in den ersten Jahrhunderten nach Christus gehabt hat. Bereits in der unmittelbaren nachapostolischen Zeit überspannt ein Netz von christlichen Gemeinden die Küste und das Hinterland des östlichen Mittelmeeres. Und im abendländischen Westen hat das Christentum wenigstens in einigen Städten und in Rom Fuß gefaßt. Was waren die Gründe für die schnelle Verbreitung? Von den frühchristlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts an bis heute wird immer wieder an die Einheit des Römerreiches, die gemeinsame Sprache, die Möglichkeiten grenzüberschreitenden Verkehrs erinnert. Ohne Zweifel waren damals die äußeren Bedingungen für die christliche Glaubensverbreitung günstig. Doch worin bestand die innere Überzeugungskraft der christlichen Verkündigung, die Menschen in so großer Zahl dazu bewog, sich einer neuen, staatlich verfolgten und gesellschaftlich beargwöhnten, zunächst verschwindend kleinen Bewegung anzuschließen, so daß sie im Verlauf von drei Jahrhunderten das gesamte Imperium Romanum für sich gewinnen konnte?

Heute, in einer Zeit, in der die Kirche in umgekehrter Richtung erfahren muß, wie sich die Menschen von ihr abwenden, weil sie ihre Botschaft nicht mehr glaubwürdig zu verkündigen vermag, wächst verständlicherweise das Interesse daran, zu erfahren, was in den ersten christlichen Jahrhunderten das Christentum so anziehend gemacht hat. In Frankreich war es schon während des Zweiten Weltkriegs aufgebrochen. So erschien bereits 1949 von dem bedeutenden Kirchenhistoriker und Patrologen G. BARDY das Buch: *La conversion au Christianisme durant les premiers siècles*, das damals nur Kirchenhistoriker und Theologen zur Kenntnis nahmen.

BARDY maßt sich nicht an, das Phänomen der Verchristlichung des Imperium Romanum erklären zu können, er will nur versuchen, das damit gegebene Problem genauer zu stellen und nach Kräften zu beschreiben. Bei aller wissenschaftlichen Nüchternheit in der Darstellung der Fakten merkt man dem Buch doch an, daß es im Vergleich mit zahlreichen anderen begriffs- und religionsgeschichtlichen Untersuchungen über den Vorgang der „Bekehrung“ mit spürbarem Engagement geschrieben ist, welches um die Bedeutung der Geschichte der Kirche für ihre Gegenwart und Zukunft weiß und daß der Autor nicht mehr – wie zahlreiche andere Forscher – daran interessiert ist, die ersten christlichen Jahrhunderte nur als „frühkatholischen Abfall“ von den neuteamentlichen Anfängen zu „entlarven“.

Es ist bezeichnend, daß BARDYS Buch erst 40 Jahre nach seinem Erscheinen in Frankreich in deutscher Übersetzung herauskommt. Das französische Eingeständnis, Missionsland zu sein, vermochte sich bei uns in den fünfziger Jahren noch nicht durchzusetzen. Man kann natürlich auch heute noch darüber streiten, ob „Missionsland“ den religiösen Zustand unseres Landes zutreffend beschreibt. So sehr sich manche Fragen damals wie heute gleichen – es geht darum, wie ich meine Glaubensüberzeugung und Wertvorstellungen anderen Menschen vermitteln kann –, die Antwort der frühchristlichen Zeit läßt sich nicht einfach auf die gegenwärtige „nachaufklärerische“ Epoche übertragen. Damals war die Kirche eine schnell wachsende Bewegung, heute erscheint sie zumindest in Europa als eine stagnierende und vielerorts schrumpfende Institution. Aber aufschlußreich und anregend zugleich ist es doch, zu sehen, wie sich „das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten“ abgespielt hat. Darum ist JOSEF BLANK, dem Neutestamentler und Professor für

katholische Theologie in Saarbrücken, dafür zu danken, daß er BARDYS Buch in vorzüglicher sprachlicher Form ins Deutsche übertragen hat.

Das Buch ist durchsichtig gegliedert und schildert in acht Kapiteln 1. die Bekehrung im griechisch-römischen Heidentum; 2. die philosophische Bekehrung; 3. die Bekehrung zum Judentum; und in den folgenden Kapiteln 4. die Motive, 5. die Anforderungen, 6. die Widerstände und 7. die Methoden der Bekehrung zum Christentum. In einem 8. Kapitel wird nicht verschwiegen, daß auch der Glaubens-Abfall in frühchristlicher Zeit nicht unbekannt war. Der heutige Leser wird vor allem vom 5. Kapitel beeindruckt sein. Die Forderung nach Abkehr von den Freizügigkeiten der Vergangenheit, Annahme einer klar definierten Glaubensregel und die Verpflichtung zu einer Ethik der Vollkommenheit und Heiligkeit haben offensichtlich nicht abgeschreckt, sondern die junge Christengemeinschaft erst richtig attraktiv gemacht.

Bei aller wissenschaftlichen Genauigkeit ist BARDYS Untersuchung auch für den Nichtfachtheologen gut verständlich. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung beschränkt sich auf das Wichtigste. Hervorzuheben sind die zahlreichen und umfangreichen Zitate aus frühchristlichen Quellen, die den Leser mit den Gedanken und Argumenten der Verkündiger, Verteidiger aber auch Gegner und Konkurrenten der frühchristlichen Mission in direkten Kontakt bringen. Auf eine kritische Besprechung von Details kann hier verzichtet werden. Mag an einigen Stellen die kirchengeschichtliche Forschung auch weitergegangen und zu differenzierteren Ergebnissen gekommen sein (vgl. z. B. S. 181–183 über die Arkandisziplin), insgesamt bietet BARDYS Buch einen zuverlässigen Leitfaden, der über das spezielle Bekehrungsproblem hinaus einen anschaulichen Eindruck christlichen Lebens in einer von anderen Glaubensvorstellungen und Werten geprägten Geellschaft vermittelt. Man kann das Buch aus reinem Interesse an der Sache lesen, es vermag darüber hinaus für Predigt und Religionsunterricht zahlreiche Anregungen zu geben.

Bonn

Ernst Dassmann

Cone, James H.: *Zeugnis und Rechenschaft. Christlicher Glaube in schwarzer Kirche*, Edition Exodus / Freiburg, Schweiz 1988; 187 S.

Mit *Zeugnis und Rechenschaft* ist nun schon die fünfte Monographie (von bisher insgesamt sieben) des Afroamerikaners JAMES CONE, dem prominentesten Vertreter der schwarzen Theologie in den Vereinigten Staaten, in deutscher Sprache erschienen; es ist daher um so erstaunlicher, daß seine radikale Neuformulierung der Theologie aus der Sicht der Schwarzen hierzulande kaum Beachtung findet.

In dem vorliegenden, zuerst 1982 unter dem Titel *My soul looks back* veröffentlichten Werk schildert CONE in einem sehr persönlich gehaltenen Rückblick seinen eigenen Werdegang, angefangen von seiner Kindheit bis hin zu seiner Tätigkeit als Professor für systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York. Damit verbinden sich zugleich aufs engste die Entstehungsgeschichte und die Hauptthemen und -aufgaben der schwarzen Theologie. CONE will seinen „Rechenschaftsbericht“, den er bewußt in den Kontext der schwarzen Kirche hineinstellt, nicht als Autobiographie verstanden wissen, sondern als „Bericht über die geistliche und intellektuelle Entwicklung“ (12) seines Glaubens. Durch diese, von der eigenen Erfahrung ausgehende Darstellungsweise vermittelt er zahlreiche für das Verständnis seines theologischen Ansatzes wichtige Hintergründe. Der Leser erlebt die Stationen auf dem Weg zu einer authentischen schwarzen Theologie, die in *Black theology and black power* (1969) erstmals die Frage nach der Beziehung zwischen dem Evangelium und dem Kampf der Schwarzen um ihre Befreiung thematisierte und bewußt provokativ beantwortete, aus der Sicht des als Schwarzen unmittelbar selbst betroffenen CONE, dessen Leben tief

geprägt wurde durch die „doppelte Wirklichkeit von weißem Unrecht und schwarzem Glauben“ (16).

Hervorzuheben sind die lebensnahe und ehrliche Darstellung und die geradezu vorbildliche Kritikfähigkeit, die CONE nicht nur anderen, sondern ebenso sich selbst gegenüber zeigt und die nicht destruiert, sondern neue Perspektiven weist. So gesteht er im Blick auf seine ersten Arbeiten freimütig die Grenzen seiner „einseitigen Beschäftigung mit dem Rassismus“ (149) ein, der als „die große, ausgeprägte und offenkundige Form des Unrechts in den USA“ (161) zwangsläufig im Mittelpunkt der sich entwickelnden schwarzen Theologie stand, und so kann er nun seine Theologie neuen, als wichtig erkannten Themenbereichen wie Dritte-Welt-Theologien, Feminismus und Marxismus öffnen, die in eigenen Kapiteln behandelt werden. Darüber hinaus enthält das Buch zahlreiche grundsätzliche Aussagen sowohl über schwarze Theologie als auch über Theologie überhaupt; charakteristisch ist z. B. folgende Aussage: „Nach meiner Meinung kann ein theologisches Denken, das sich nicht dauernd für die Befreiung der Opfer engagiert, nicht christlich genannt werden“ (145). Nicht nur deswegen bedeutet es für jede weiße Theologie eine echte und ernstzunehmende Herausforderung.

CONES Buch, das mit Recht *Zeugnis* genannt zu werden verdient, ist – ebenso wie sein 1984 veröffentlichtes Werk *For my people* (dt. 1987) – ein Muß für jeden, der sich mit der afroamerikanischen Theologie näher befassen will.

Münster

Michael Hakenes

Jockenhövel, Klaus: *Rom – Brüssel – Gottorf. Ein Beitrag zur Geschichte der gegenreformatorischen Versuche in Nordeuropa 1622–1637* (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins 93) K. Wachholtz / Neumünster 1989; 245 S.

Das Interesse der 1622 gegründeten Propagandakongregation richtete sich in der ersten Zeit vor allem auf die nichtkatholischen Christen. Die SC Prop. führte eine umfangreiche Korrespondenz mit den in protestantische Länder gesandten Missionaren, die bislang noch nicht hinreichend erforscht worden ist.

Die Arbeit JOCKENHÖVELS über die Rekatholisierungsversuche im europäischen Norden in der Zeit von der Gründung der SC Prop. bis 1637 erscheint daher als Desiderat, zumal der Vf. neben dem Schriftverkehr der Kongregation für die Ausbreitung des Glaubens auch zahlreiche andere archivalische Quellen benutzt, die es ihm ermöglichen, die Texte in ihren jeweiligen Zusammenhängen zu verstehen und zu interpretieren. Das Werk ist – abgesehen von der vom Herausgeber hinzugefügten Skizzierung des historischen Rahmens – chronologisch gegliedert. Der Vf. beschreibt mit sachlicher Nüchternheit die Gründung der Propagandakongregation, die Vorbereitung der *Missio Danica*, das *Itinerarium Danicum* der nach Wiederanknüpfungspunkten für den Katholizismus suchenden Dominikaner JACOBUS DE BROUWER und NICOLAUS JANSSENIUS sowie die Rekatholisierungsversuche im nordelbischen Gebiet. Den breitesten Raum nimmt in der Arbeit die Darstellung des missionarischen und politischen Wirkens von N. JANSSENIUS ein, der beim Gottorfer Herzog freie katholische Religionsausübung für Friedrichstadt erreichen konnte, da seine diplomatischen Aktivitäten zur Sicherung der Existenzgrundlage dieser Stadt durch die Eröffnung des Zugangs zum ertragreichen Spanienhandel beitrugen. Hinsichtlich der verschiedenen Planungen und Tätigkeiten des Janssenius stellt der Vf. aufgrund des Quellenbefundes wiederholt fest, daß dieser gegenüber der SC Prop. über sein erhebliches politisches Engagement mehrfach unvollständige Angaben machte bzw. darüber schwieg. Wenngleich das

Wirken der Missionare in dieser Arbeit im Vordergrund steht, stellt der Vf. auch zumindest ansatzweise die Situation der Missionierten aus deren Perspektive dar.

Vermutlich ist es auf den vorzeitigen Tod des Vf. zurückzuführen, daß eine zusammenfassende wertende Einschätzung des historischen Befundes fehlt. Als K. JOKENHÖVEL 1984 starb, hinterließ er ein nahezu abgeschlossenes Werk, welches als kirchengeschichtliche Dissertation geplant war und kürzlich postum von der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte herausgegeben wurde. Der besondere Wert der Arbeit dürfte vor allem in der Zusammenstellung und Durchdringung des umfangreichen archivalischen Materials zum Thema liegen.

Münster

Thomas Reschke

Kehrer, Günther: *Einführung in die Religionssoziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 1988; 192 S.

Innerhalb der 60er Jahre wurde für die bundesrepublikanische Religionssoziologie eine bis heute wirksame Umorientierung aktuell, die sich pauschal als Abkehr von einer weitgehend a-theoretischen, primär statistisch ausgerichteten „Kirchensoziologie“ und einem nunmehr dominanten, konzeptionell fundierten Interesse am dialektischen Verhältnis von „Religion“ und „Gesamtgesellschaft“ beschreiben läßt. Diese Neuorientierung wurde gegen Ende der besagten Dekade durch „einführende“ Veröffentlichungen bekräftigt und paradigmatisch festgeschrieben. Zum Kreis jener Fachvertreter, die sich seinerzeit in dem angedeuteten Sinne Verdienste erwarben, gehörte – neben Autoren wie D. SAVRAMIS oder J. MATTHES – auch G. KEHRER. Sein in der „Sammlung Göschens“ erschienener, schlicht betitelter Band *Religionssoziologie* erschien 1968.

Nach exakt 20 Jahren hat der Tübinger Religionssoziologe erneut eine Einführungsschrift und damit ein Werk vorgelegt, das den ursprünglich eingeschlagenen Weg konsequent weiterverfolgt und gleichzeitig die mittlerweile vollzogenen Entwicklungen in Theorie und Forschungspraxis auch für den Laien gut verständlich Revue passieren läßt. Der Leitlinie von 1968 treu, die Religionssoziologie nicht zu einer Zulieferagentur für die Theologie zu degradieren, eröffnet KEHRER seine 1988 publizierte Abhandlung mit entsprechenden wissenschaftstheoretischen Überlegungen und einer Verortung der von ihm vertretenen „Bindestrich-Disziplin“ im Kontext relevanter „Bezugswissenschaften“. Dabei lokalisiert KEHRER die Religionssoziologie im heuristisch ergiebigen Schnittfeld von Religionswissenschaft, Religionsgeschichte einerseits bzw. Philologien, Kultur- und Sozialwissenschaften andererseits. Diese vorbereitende Erörterung bildet den Hintergrund für die Bearbeitung der problembelasteten Frage nach einer genuin *soziologischen* Definition von Religion und die darauf aufbauende Darstellung „klassischer“ religionssoziologischer Deutungsansätze in der Tradition von DURCKHEIM und WEBER.

Schon rein quantitativ betrachtet bildet das daran anschließende Kapitel einen gewissen Schwerpunkt. Der Abschnitt repräsentiert eine inhaltliche Konkretisierung des seit den 60er Jahren richtungweisenden programmatischen religionssoziologischen Anliegens, indem sich KEHRER der Durchdringungen der vielschichtigen Wechselbeziehung von Religion und Gesellschaft anhand der Gliederungspunkte „Religion und politisches System“, „Religion und Wirtschaft“, „Religion und soziale Schichtung“ sowie „Religion und Familie“ widmet. Ausführungen, die die institutionellen Manifestationen von Glaubenssystemen betreffen und das Kapitel „Evolution und Zukunft der Religion“ runden die Einführung ab.

Jedem religionssoziologisch bzw. religionswissenschaftlich ernsthaft Interessierten ist eine Lektüre des von KEHRER vorgelegten Bandes nachhaltig zu empfehlen. Das kompetente Bemühen des Autors, das breite Spektrum religionssoziologischer Zugänge

theoriegeschichtlich herzuleiten und zugleich in einen allgemeinsoziologischen Zusammenhang zu stellen, zeichnet das Werk ebenso aus wie die empirische Plausibilisierung teilweise abstrakter Gedankengänge mittels treffender Beispiele. Als positiv herauszustellen ist nicht zuletzt, daß sich KEHRER nie scheut, angesichts des facettenreichen Katalogs konzeptioneller Alternativen die eigene Position unmißverständlich deutlich zu machen und zu begründen.

Ein kleines Manko besteht höchstens darin, daß auf eine nach Kapiteln gegliederte und auf diese Weise die eigenständige Weiterarbeit erleichternde Literaturliste in Form eines Anhangs verzichtet wurde. Der – so ist mit Blick auf diese in hohem Maße anregende „Einführung in die Religionssoziologie“ zu vermuten – beim Leser geweckte Wunsch nach Vertiefung einschlägiger Erkenntnisse wird sich deshalb an den zahlreichen Fußnoten orientieren müssen.

Hannover

Frank Usarski

King, Ursula: *Women and Spirituality. Voices of Protest and Promise* (Women in Society) Macmillan Education Ltd. / Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London 1989; XII + 273 S.

URSULA KINGS neues Buch stellt den gelungenen Versuch dar, eine breite Darstellung der derzeitigen Situation im Bereich „Frauen und Spiritualität“ zu geben.

Ausgehend von einem relativ weitgefaßten Verständnis des Begriffs „Spiritualität“ als „a process of transformation an growth, an organic and dynamic part of human development, of both individual and society“ (S. 5.), zieht sich der rote Faden der Abhandlung durch das gesamte Spektrum des Themenzusammenhangs Frau – Gesellschaft – Religion und geht intensiv auf die wichtigsten Schwerpunkte ein. Von der Darstellung der politischen, privaten und religiösen Lebensbedingungen der Frauen in einer von Patriarchat und Sexismus geprägten Umwelt geht es über die Frauenemanzipationsbewegung in Gesellschaft und Kirche hin zu den neuen Glaubens- und Lebensformen, die der Feminismus entwickelt hat. Hier werden außerchristliche, antichristliche und postchristliche Ansätze ebenso aufbereitet wie die christlich-feministische Theologie, wobei zwei Schwerpunkte auf den neuen Göttinkulturen (Neue Hexen) sowie den Auseinandersetzungen zwischen radikaleren (DALY) und moderateren (RUETHER) Ansätzen christlicher Theologie liegen. Daß hierbei insbesondere die Frage des Gottes- bzw. Göttinbildes mit all seinen psychologischen, soziokulturellen und theo-/theologischen Implikationen eine zentrale Rolle spielen muß, liegt auf der Hand und wird im Buch eingehend erörtert.

Bereichert und ergänzt wird die Abhandlung der zeitgenössischen Diskussion um Aspekte geschichtlicher Frauenspiritualität wie u. a. in der als Beispiele angeführten christlichen und Sufi-Mystik oder in indischen Göttintraditionen.

Das Buch schließt, indem es die politische Brisanz der aus der Spiritualität gewonnenen feministischen Ethik von „Power, Frieden, Gewaltlosigkeit und Ökologie“ deutlich macht und nachhaltig dazu aufruft, die in diesem Sinne „prophetischen“ Stimmen der Frauen angesichts der globalen Krise zu hören und zu integrieren.

Die große Breite der Darstellung über nahezu das gesamte englischsprachige Spektrum weiblicher Spiritualität macht das Buch zu einer außerordentlich wertvollen und lebendigen Informationsquelle für alle, die sich über das Thema eingehend informieren wollen, verhindert allerdings auf der anderen Seite, daß diejenigen, die mit dem Thema schon länger beschäftigt sind, viel Neues darin finden werden. Das schadet aber nichts angesichts der Notwendigkeit, einer steigenden Nachfrage aus Fach- und Öffentlichkeitskreisen an sachlicher Information über dieses Thema nachkommen zu müssen; einer Nachfrage, welche zugleich ein wachsendes Interesse an der

religiösen Dimension des Feminismus signalisiert. Es ist ein großes Verdienst U. KINGS, die Problematik „Frauen und Spiritualität“ mit ausgeprägter Sachkenntnis aus der kaum noch zu überschauenden Insider-Ebene auf die geordnetere und für Außenstehende zugänglichere Ebene religionswissenschaftlicher Reflexion transponiert zu haben. Dieses geschieht jedoch keineswegs in abgehobener, distanziert-objektivierender Weise, sondern die kritische Sympathie der Autorin insbesondere für den moderateren Flügel zeitgenössischer feministischer Theologie läßt sie das Dargestellte zugleich immer auch in diesem Sinne kommentieren und diskutieren, so daß ihre eigene theologische Position erkennbar wird (S. 172, 179f, 197). Das mag unter dem Gesichtspunkt religionswissenschaftlicher Methodenstreitigkeiten zu kritisieren sein, schadet allerdings dem Buch insgesamt nicht weiter, da die persönlichen Präferenzen der Autorin (besonders für den Ansatz R. R. RUETHERS) stets identifizierbar bleiben und an keiner Stelle zur Abwertung anderer Ansätze führen.

Eine Reihe von Hinweisen zum Weiterlesen, eine umfangreiche Literaturliste sowie ein detaillierter Index lassen das Buch zur wertvollen Arbeitshilfe werden, die in keiner Bibliothek fehlen sollte und eine Übersetzung ins Deutsche dringend geboten erscheinen läßt.

Bremen

Donate Pahnke

Murken, Sebastian: *Gandhi und die Kuh. Die Darstellung des Hinduismus in deutschen Religionsbüchern* (Religionswissenschaftliche Reihe 1) Diagonal-Verlag/Marburg 1988; 141 S.

Diese kritische Analyse eröffnet die *Religionswissenschaftliche Reihe* des noch jungen Marburger Diagonal-Verlages. Als Band 2 liegt bereits von M. PILGER / S. RINK, *Zwischen den Zeiten – Das New Age in der Diskussion*, 1988, vor, und gerade erschienen sind ausgewählte Beiträge der 19. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG), *Die Religion von Oberschichten*, hg. von P. ANTES und D. PAHNKE.

In vorliegendem Buch untersucht erstmals SEBASTIAN MURKEN aus religionswissenschaftlicher Perspektive alle zur Zeit verwendeten Religionsbücher im Hinblick auf ihre Darstellung des Hinduismus. Den kritischen Einzelanalysen sind drei Kapitel vorausgeschickt, die fachkundig den Rahmen und Kontext der Detailuntersuchung aufzeigen: So wird der Religionsunterricht in Deutschland im Hinblick auf seine Geschichte und auf theoretische Ansätze zur Behandlung nichtchristlicher Religionen betrachtet (Kap. 2), daraufhin widmet sich der Autor dem schwierigen Feld einer Klärung des Hinduismusbegriffs (Kap. 3): klar und stringent gelingt es MURKEN, auf wenig Raum die relevanten Problemkreise aufzuzeigen, sei es die Entstehung des Begriffs als Fremdbezeichnung, sei es, den Hinduismus fälschlicherweise als Weltreligion zu betrachten, oder sei es, eine einheitliche Religion – gemäß dem christlichen Religionsverständnis – aufgrund des Begriffs zu erwarten. Um die Einzeluntersuchungen der Religionsbücher vornehmen zu können, erläutert MURKEN in Kap. 4 verschiedene Methoden der Schulbuchanalyse und legt die von ihm gewählte Vorgehensweise, die deskriptiv-analytische Methode, dar.

Anhand eines Katalogs von Leitfragen erfolgt sodann die Untersuchung des ausgewählten Materials, die relevanten Religionsbücher werden durch Buchprofile mit jeweiliger Kurzbewertung vorgestellt (Kap. 5), anschließend erfolgt eine systematische Auswertung u. a. im Hinblick auf Umfang und Struktur der Darstellung, der Bild- und Textauswahl der Schulbücher oder im Hinblick auf Merkmale, mit denen der Hinduismus charakterisiert wird (Kap. 6). Diesen Merkmalen, z. B. ‚Einheit und Vielfalt‘, ‚Die Heilige Kuh‘ oder ‚Gandhi‘, geht MURKEN im nächsten Kapitel vertiefend nach, wobei sich eine oftmals geradezu eklatante Kluft zwischen dem aufgestellten Bild

der Religionsbücher und der der indischen Wirklichkeit zeigt: „Eine ganze Schülersgeneration erhält aus diesen Schulbüchern einen Eindruck, der sie gegenüber dem Hinduismus eher befremden, als ihr Interesse wecken wird“ (109), die meisten Darstellungen, so das Ergebnis der Untersuchung, konnten der religionswissenschaftlichen Forderung nach einer wertfreien, um Verständnis bemühten Darstellung einer Religion nicht genügen; gelungene Einführungen in die „schwierige Materie der indischen Religiosität“ (110) bilden leider nur die Ausnahme. Der Autor erhofft sich daher für zukünftige Konzeptionen neuer Religionsbücher eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen Religionspädagogen und Religionswissenschaftlern; daß dieses nötig ist, belegt vorliegende kritische Analyse.

So gelingt es MURKEN nicht nur, verständlich und interessant in die relevanten Problemkreise einzuführen, sondern auch auf den z. T. „erschreckenden Umgang“ (109) mit fremden Religionen hinzuweisen. Der Autor folgt systematisch seinen Fragestellungen, die Ergebnisse werden kurz und pointiert dargestellt, und so kann nur dafür geworben werden, daß dieser Beitrag der Religionswissenschaft für die Religionspädagogik eine weitere Beachtung findet.

Hannover

Martin Baumann

Prawdzik, Werner (Hg.): *Wirklichkeit und Theologie. Theologische Versuche und pastorale Impulse aus der Weltkirche* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 36) Steyler Verlag Wort und Werk / Nettetal 1988; 164 S.

Vorliegende Arbeit gibt die Referate wieder, die auf der von der Phil.-Theol. Hochschule SVD und dem Steyler Missionswissenschaftlichen Institut durchgeführten Missionstheologischen Studienwoche 1987 in St. Augustin gehalten wurden. Durch die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit in unterschiedlichsten Kulturkreisen ist die Theologie gefordert, sich auf die Vorgegebenheiten der jeweiligen Gesellschaft, in die sie sich inkulturieren will, einzustellen mit der Konsequenz, daß die Theologie selbst unter je anderen Bedingungen und Verstehenshorizonten ihre Gestalt und ihr Aussehen ändert. Die theologische Aufarbeitung europäischer Wirklichkeit fällt anders aus als die theologische Aufarbeitung afrikanischer, indischer oder lateinamerikanischer Wirklichkeit.

Von dieser Grundvoraussetzung her verstehen sich die in diesem Buch zusammengefaßten acht Beiträge. Anhand der persönlichen theologischen Autobiographie führt D. WIEDERKEHR in die Vielschichtigkeit der Themenstellung ein und zeigt das Zusammenspiel von Theologie und Wirklichkeit und ihre innere Bezogenheit aufeinander auf: „Mit neuer, nicht schon immer bekannter und vertrauter, sondern neuentdeckter Wirklichkeit, mit einer darin und daraus entbundenen Glaubenserfahrung und -reflexion kommen wir von dieser Wirklichkeit her auf die Theologie zu und bringen diese Wirklichkeit und uns selber damit in die Theologie ein“ (S. 31). Immer wieder drängt die Wirklichkeit die Theologie zu neuem Auf- und Ausbruch und führt sie in Neuland, für das erst „Landkarten“, wie D. WIEDERKEHR sagt, erstellt werden müssen. Berührungängste der Theologie mit der Wirklichkeit darf es nicht geben, geboten ist „Berührungsmut“ (S. 30). Diesen grundlegenden Überlegungen, aufgezeigt an der eigenen theologischen Gratwanderung der letzten Jahrzehnte, folgen Beispiele theologischer Aufarbeitung im Kontext der Wirklichkeit in anderen Kulturtraditionen:

M. MARQUART führt anschaulich vor Augen, wie sich die christliche Theologie auf die Wirklichkeit von Krankheit und Heilen in afrikanischen Stämmen einzustellen hat, auf das dortige Verständnis von Krankheit und Heilen: Technisches Kurieren allein reicht da nicht, miteinbezogen sein muß das spirituelle Heilen, bedeutet Gesundheit doch „in Frieden sein mit Gott, mit der Geisterwelt und den Vorfahren“ (S. 36).

Kossi K. J. Tossou stellt ein Defizit an Theologie gegenüber der afrikanischen Symbolwelt fest. Weil alles „Wirkliche“, somit die ganze Welt, Symbol für den göttlichen Bereich sein kann, läßt sich von der Art und Weise des Umgangs mit der Welt auf die Qualität und Intensität des Umgangs mit Gott schließen. Wenn in der Wirklichkeit leben heißt, in Gemeinschaft mit dem Göttlichen stehen, dann kann alles zur Aussage über Gott weden. Diese Deutung von Wirklichkeit hat die bisherige Theologie noch zu wenig rezipiert. Das gleiche gilt für den tiefverwurzelten Glauben an das Weiterleben der Toten und die damit zusammenhängenden Symbole und Riten, die Th. ERYO thematisierte. Auch hier hat die christliche Theologie den Überhang an Wirklichkeit noch einzuholen.

Auf den möglichen Wirklichkeitsgewinn durch stärkere Hereinnahme hinduistischer Symbole und Riten in die christliche Liturgie verweist A. LOKHANDE. Seine Ausführungen machen deutlich, daß die theologische Aufarbeitung der indischen Wirklichkeit mit ihrer Vielfalt kultureller und religiöser Phänomene erst noch am Anfang steht.

Über die Schwierigkeiten der im Kontext der Wirklichkeit in der Volksrepublik China gibt der Beitrag von R. MALEK Auskunft. Angesichts der Vielseitigkeit des chinesischen Kontexts ist auch hier die Theologie erst im Werden. Ganz anders sieht die Situation in Lateinamerika aus. Die dortige Wirklichkeit, zum großen Teil geprägt von Armut, Unterdrückung, Ausbeutung und Unfreiheit, wird theologisch in der Begegnung mit dem Wort Gottes praxisnah aufzuarbeiten versucht, wie G. COLLET feststellt.

In der Theologie der Befreiung findet, so O. GOGOŁOK, diese Aufarbeitung ihren stärksten Ausdruck.

Fazit: Das Buch gibt einen guten Einblick in die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit und die je eigenen Versuche, sie in einer konkreten Theologie vor Ort aufzuarbeiten.

Würzburg

Ludwig Hagemann

Prawdzik, Werner (Hg.): *Theologie im Dienste der Weltkirche*. Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 38). Steyler Verlag Wort und Werk / Nettetal 1988; 321 S.

Zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin erschien als Festschrift dieses Buch. Der Herausgeber P. W. PRAWDZIK, Rektor der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD, St. Augustin, geht in seinem Einführungsbeitrag (S. 7–51) auf die spezifisch missionarische Zielsetzung in der philosophisch-theologischen Ausbildung an der Hochschule SVD in St. Augustin ein.

Er läßt deutlich werden, wie sich die missionarische Zielsetzung der Missionsgesellschaft in ihrer Verpflichtung, dem Sendungsauftrag Christi treu zu bleiben, unter jeweils veränderten Verhältnissen und Blickwinkeln gewandelt und je neue Gestalt angenommen hat bis hin zum heutigen „Bemühen um eine Theologie im Austausch mit den jungen Kirchen“ (S. 30ff).

Die nächsten vier Beiträge behandeln grundlegende Fragen missionarischer Theologie aus unterschiedlichen Perspektiven (S. 53–124): „Die missionarische Dimension der theologischen Disziplinen“ (H. BETTSCHIEDER), „Sinn und Ziel der Gründung Arnold Janssens“ (K. MÜLLER), „Die Verehrung des Heiligen Geistes – eine missionarische Orientierung“ (H. DUMONT), „Die Verpflichtung der Ortsordinarien für die Evangelisierung der Welt“ (P. ZEPP).

Dem weiten Feld der Inkulturationsproblematik sind die folgenden vier Artikel gewidmet (S. 125–217): „Menschwerdung im Kontext der Kulturen“ (J. G. PIEPKE), „Anmerkungen zur Inkulturationsproblematik“ (J. SALMAN), „Fest und Evangelisierung

- Missionspastorale Anmerkungen“ (H. RZEPKOWSKI), „Die Ehe indonesischer Katholiken zwischen der Adat und den staatlichen und kirchlichen Gesetzen“ (J. KÖNIGSMANN). Während die ersten beiden Beiträge grundlegender Natur sind, veranschaulichen die letzten beiden aus diesem Themenkomplex an zwei konkreten Beispielen Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Inkulturation vor Ort auf.

Missionspastorale Fragen stehen im Vordergrund des abschließenden Teils (S. 219-321): „Die Grenzen der natürlichen Familienplanung in den Entwicklungsländern“ (P. KLEIN), „Wege existentieller Verwandlungen des Menschen in den Religionen“ (J. ZAPF), „Naturwissenschaftliche und naturphilosophische Grundeinsichten als Voraussetzung überzeugender Glaubensgespräche“ (A. ALTEHENDER), „Wandel in Verständnis und Aufgaben der Missionsprokur“ (G. HUTH).

Daß ein Jubiläum nicht nur Anlaß zum Feiern ist, sondern stets auch zur Besinnung und zum Nachdenken anleiten soll, dafür liefern diese dreizehn Beiträge Beispiele aus unterschiedlichsten Perspektiven und Erfahrungen. Was die Steyler Missionsgesellschaft von der Intention ihres Gründers her bestimmt, die *Missio ad gentes*, kommt hier eindrucksvoll in vielfältiger Weise zum Ausdruck. So unterschiedlich die einzelnen Beiträge nach Inhalt und Anliegen auch sind, ihnen allen ist jene von ihrem Stifter vorgegebene Zielsetzung gemeinsam, nämlich der Ausbreitung des „Göttlichen Wortes“, wie es der Name der Gesellschaft schon sagt, zu dienen - in unterschiedlichsten Kulturen und Situationen, als Orts- und Weltkirche, in der Bereitschaft, sich nicht nur gegenseitig auszutauschen, sondern auch voneinander zu lernen.

Wie, so sagt es die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanums, Gott sich „secundum culturam“ geoffenbart hat, so nimmt auch in Zukunft das göttliche Wort, dem sich die Vf. verpflichtet wissen, „secundum culturam“ Gestalt an, d. h. die gebotene Inkulturation zieht aufgrund der Vielfalt der Kulturen notwendigerweise vielfältige Ausprägungen des christlichen Glaubens nach sich, die nicht zentralistisch eingebnet werden können und dürfen, kommt doch erst in der Vielfalt die ganze Fülle des Wortes Gottes zum Tragen (vgl. Eph 3,18f). Die Festschrift *Theologie im Dienste der Weltkirche* bringt das auf ihre Weise exemplarisch zum Ausdruck.

Würzburg

Ludwig Hagemann

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. Hans-Jürgen Findeis, Wilhelm-Raabe-Str. 32, D-4937 Lage · Prof. Dr. Theodor Ahrens, Süntelstr. 85 i, D-2000 Hamburg 61 · Prof. Dr. Dr. habil. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-4000 Düsseldorf 31 · Dr. Frank Usarski, Bürgermeister-Fink-Str. 15, D-3000 Hannover 1 · Dr. Johannes Meier, Friedenstr. 47, D-8700 Würzburg · Donat Pahnke, Schwachhauser Ring 136, D-2800 Bremen 1

