

N12<522890419 021

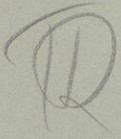


UB Tübingen



theol

K 22 190 F



Zeitschrift für Missions- wissenschaft und Religions- wissenschaft

74. JAHRGANG · Januar 1990 · HEFT 1

GIANCARLO COLLET: Mission und Kommunikation. Zum Beitrag von Missionswissenschaft für die Gegenwärtigkeit der Theologie 1 · THEODOR AHRENS: Wie im Himmel so auf Erden. Notizen zur „Weltmissionskonferenz“ in San Antonio 19 · ALPHONS VAN DIJK: Prostitution in Lehre, Sozialethik und Praxis der großen Weltreligionen 35

Kleine Beiträge: CHRISTOFFER GRUNDMANN: Die missionstheologische Herausforderung von Heilungserfahrungen 54 · DUANE L.C.M. GALLES: Instrument of Evangelization: Baroque Mexican Church Music 60

Berichte: BASILIUS DOPPELFELD: Für eine Synode der Kirche Afrikas 64 · NORBERT NAGLER: Fünftes Arbeitstreffen der Arbeitsgruppe für eine Kirchengeschichte der Dritten Welt 67 · KLAUS HEDWIG: Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute 70

Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1988/89 73

Besprechungen: Missionswissenschaft 83 · Inkulturation 86 · Religionswissenschaft 93

129
MUS

ASCENDORFF

VERLAG



1. FEB. 1990

GK I 85

✓ ZU

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.

Verlag und Anzeigen:

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

© 1990 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, 1990

ISSN 0044-3123

Diesem Heft liegt der Prospekt »Nils Stensens« bei.
Verlag Aschendorff Münster

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

74. Jahrgang
1990



ASCHENDORFF MÜNSTER

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber:

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

Redaktion: Giancarlo Collet (Münster)

in Zusammenarbeit mit

Peter Antes (Hannover), Ludwig Bertsch (Aachen), 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. Ladenpreise (jeweils zuzüglich Porto): 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 -

Institut für Missionswissenschaft · Hüfferstr. 27 · D-4400 Münster

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.

Verlag und Anzeigen:

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

© 1990 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 foto-mechanischem 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, 1990

ISSN 0044-3123

GK I 85



Inhalt des 74. Jahrgangs ZMR 1990

Abhandlungen

<i>Ahrens, Theodor</i> : Wie im Himmel so auf Erden. Notizen zur ‚Weltmissionskonferenz‘ in San Antonio	19
<i>Collet, Giancarlo</i> : Mission und Kommunikation. Zum Beitrag von Missionswissenschaft für die Gegenwartigkeit der Theologie	1
<i>Gensichen, Hans-Werner</i> : Von Tranquebar nach Tranquebar. Mein Weg in die Mission	98
<i>Glazik, Josef</i> : Vor 25 Jahren Missionsdekret „Ad gentes“. Erinnerungen eines Augenzeugen des Konzils	257
<i>Heine, Peter</i> : Traditionelle Formen und Institutionen schiitischer Erziehung in der Gegenwart am Beispiel der Stadt Nadjaf/Iraq	204
<i>Kamstra, Jacques H.</i> : Religion in the era of environmental pollution: the new new-religions in Japan	176
<i>Malek, Roman</i> : Vielfältige Katholizität. Notizen über die katholische Kirche in der Volksrepublik China	275
<i>Phan, Peter C.</i> : Gott als Heiliges Mysterium und die Suche nach „Gottes-Äquivalenten“ im interreligiösen Dialog	161
<i>Pieris, Aloysius</i> : Religionsgemeinschaften und Kommunalismus	106
<i>Pulsfort, Ernst</i> : Die indischen Muslime zwischen Säkularismus und Fundamentalismus	193
<i>Steenbrink, Karel A.</i> : Pancasila: Entwicklungen innerhalb der civil religion Indonesiens	124
<i>Suermann, Harald</i> : Trinität in der islamisch-christlichen Kontroverse nach Abū Rā'īta	219
<i>Van Dijk, Alphons</i> : Prostitution in Lehre, Sozialethik und Praxis der großen Weltreligionen und der Stammesreligionen	35

Kleine Beiträge

<i>Atekami Limese, François</i> : La Pertinence de l'Aspect Esthétique du Langage Théologique Négro-Africain	142
<i>Galles, Duane L. C. M.</i> : Instrument of Evangelization: Baroque Mexican Church Music	60
<i>Grundmann, Christoffer</i> : Die missionstheologische Herausforderung von Heilungserfahrungen	54
<i>Hedwig, Klaus</i> : Positionen Lateinamerikas	237
<i>Varoqui, Jacques</i> : Le Paradoxe des Enfants Noirs de Platon. L'Eglise face au néotraditionalisme et à l'herméneutique en Afrique	230

Berichte

<i>Doppelfeld, Basilius</i> : Für eine Synode der Kirche Afrikas	64
<i>Hakenes, Michael</i> : Ist Christus der einzige Weg zum Heil? Ein Tagungsbericht	243
<i>Hedwig, Klaus</i> : Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute. Ein Tagungsbericht	70
<i>Heidemanns, Katja</i> : Zwischen Schwert und Kreuz. 500 Jahre Christentum in Lateinamerika. Ein Tagungsbericht	298
<i>Nagler, Norbert</i> : Fünftes Arbeitstreffen der Arbeitsgruppe für eine Kirchengeschichte der Dritten Welt	67

Mitteilungen

Nachruf: P. Joseph J. Spae CICM (Willeke)	303
Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1988/89	73
Wechsel der Schriftleitung	97

Besprechungen

<i>Aklé, Yvette</i> u.a.: Der Schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie (Löser)	304
<i>Althaus, Heinz</i> (Hg.): Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen (Antes)	318
<i>Antes, Peter / Pahnke, Donato</i> (Hg.): Die Religion von Oberschichten (Busch)	246
<i>Borutta, Helmut</i> : Die Hos. Ihre traditionsorientierte Geschichte und ihre Missionierung (Pulsfort)	246
<i>Büttner, M. / Hoheisel, K. / Köpf, U. / Rinschede, G. / Sievers, A.</i> (Hg.): Religion und Siedlungsraum (Waldenfels)	92
<i>Burkert, Walter</i> : Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt (Blümer)	305
<i>Butturini, Giuseppe</i> : Alle origini del Concilio Vaticano secondo. Una proposta di Celso Costantini (Henkel)	247
<i>Casaldáliga, Pedro</i> : Kampf und Prophetie. Aufzeichnung einer Reise durch Nicaragua (Heidemanns)	250
<i>Cox, Harvey</i> : Göttliche Spiele. Meine Erfahrungen mit den Religionen (Hagemann)	307
<i>Gebara, Ivone / Lucchetti Bingemer, Maria Clara</i> : Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen (Hakenes)	86
<i>Gnilka, Joachim</i> : Das Matthäus-Evangelium. Zweiter Teil: Kommentar zu Kapitel 14,1-28,20 und Einleitungsfragen (Kuhl)	83
<i>Han, Sang-Woo</i> : Die Suche nach dem Himmel im Denken Koreas. Eine religionswissenschaftliche und -philosophische Untersuchung zur Hermeneutik des Menschen zwischen Himmel und Erde (Waldenfels)	92
<i>Ingram, Paul O. / Streng, Frederick J.</i> : Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation (Waldenfels)	309
<i>Kasdorf, Hans / Müller, Klaus W.</i> (Hg.): Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend. Festschrift für George W. Peters zu seinem 80. Geburtstag (Waldenfels)	84
<i>Kolig, Erich</i> : Dreamtime Politics. Religion, World View and Utopian Thought in Australian Aboriginal Society (Ahrens)	315
<i>Kues, Nikolaus von</i> : Sichtung des Korans. Erstes Buch (Busse)	151
<i>Langer, Birgit</i> : Gott als „Licht“ in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60,1-3.19f. (Niehr)	310
<i>Le Saux, Henri</i> (Swami Abhishiktananda): Das Geheimnis des heiligen Berges. Als christlicher Mönch unter den Weisen Indiens (Waldenfels)	311
<i>Légrand, Lucien</i> : Le Dieu qui vient. La Mission dans la Bible (Kuhl)	85
<i>Lohfink, Norbert</i> : Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog (Steins)	156
<i>Mackerras, Colin</i> : Western Images of China (Ahrens)	251
<i>Mensen, Bernhard</i> : China, sein neues Gesicht (Waldenfels)	312
<i>Naumann, Nelly</i> : Die einheimische Religion Japans. 1. Bis zum Ende der Heian-Zeit (Waldenfels)	93
<i>Nayak, Anand</i> : Tantra ou L'éveil de l'énergie (Bischofberger)	312

<i>Nørgaard, Anders</i> : Mission und Obrigkeit. Die Dänisch-hallische Mission in Tranquebar 1706–1845 (Grafe)	251
<i>Oduoyoye, Mercy Amba</i> : Wir selber haben ihn gehört. Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika (Hakenes)	87
Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom (Antes)	319
<i>Orzechowski, Christy</i> : An den Tischen der Armen. Peruanisches Tagebuch (Reschke)	89
<i>Panikkar, Raimon</i> : Den Mönch in sich entdecken (Waldenfels)	90
<i>Park, Il-young</i> : Minjung, Schamanismus und Inkulturation. Schamanistische Religiosität und christliche Orthopraxis in Korea (Waldenfels)	91
<i>Prien, Hans-Jürgen</i> : Evangelische Kirchwerdung in Brasilien. Von den deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (Goldstein)	158
<i>Pulsfort, Ernst</i> : Christliche Ashrams in Indien. Zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlandes (Hummel)	313
<i>Riße, Günter</i> : „Gott ist Christus, der Sohn der Maria.“ Eine Studie zum Christusbild im Koran (Antes)	314
<i>Robie, David</i> : Blood on their Banner. Nationalist Struggles in the South Pacific (Ahrens)	315
<i>Ryu, Kee Chong</i> : Dialogue between Christianity and Buddhism. God and Emptiness as Interpreted by Paul Tillich and Nagarjuna (Waldenfels)	157
<i>Schöpfer, Hans</i> : Neue christliche Kunst in Afrika. Bilder und Meditationen (Thiel)	253
<i>Schöpfer, Hans</i> : Neue christliche Kunst in Lateinamerika. Bilder und Meditationen (Thiel)	253
<i>Seckel, Dietrich</i> : Buddhistische Tempelnamen in Japan (Pye)	94
<i>Standaert, N.</i> : Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China. His Life and Thought (Waldenfels)	153
<i>Sudbrack, Josef</i> : Mystik: Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung (Figl)	155
<i>Swain, Tony / Rose, Deborah (Hg.)</i> : Aboriginal Australians and Christian Missions. Ethnographic and Historical Studies (Ahrens)	315
<i>Wagner, Herwig / Fugmann, Gernot / Janssen, Hermann (Hg.)</i> : Papua-Neuguinea – Gesellschaft und Kirche. Ein ökumenisches Handbuch (Ahrens)	254

MISSION UND KOMMUNIKATION

Zum Beitrag von Missionswissenschaft
für die Gegenwärtigkeit der Theologie*
Für Josef Glazik

von Giancarlo Collet

Einleitung

Der Begründer der katholischen Missionswissenschaft, Josef Schmidlin, konnte zu Beginn unseres Jahrhunderts die neue Disziplin noch als „Kolonialausgabe der gesamten Theologie“ etikettieren.¹ Damit meinte Schmidlin nicht nur, Missionswissenschaft sei gleichsam das „Außenministerium“ der Theologie, sondern meldete zugleich – wenn auch nicht explizit – den Anspruch an, von europäischer Seite aus für andere, eben die Christen der „Missionsländer“, theologisch verbindlich denken zu können.² Unter dem Druck äußerer, weltpolitischer und -kirchlicher Ereignisse wie auch aufgrund inzwischen neu gewonnener oder wiederentdeckter theologischer Einsichten

* Antrittsvorlesung vom 7. Juni 1989 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster.

¹ J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriß*, Münster 1919, 10. Zum besseren Verständnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes vgl. E. Hegel, *Der Lehrstuhl für Missionswissenschaft und die missionswissenschaftlichen Studieneinrichtungen in der katholisch-theologischen Fakultät Münster*, in: 50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911-1961, hrsg. von J. Glazik, Münster 1961, 3-11. Die „eurozentrische Haltung“ kommt deutlich zum Ausdruck in Schmidlins Aufsatz: *Deutsche Kolonialpolitik und katholische Heidenmission*, in: *ZM 2* (1912) 25-49. Gegen die „Europäisierung oder Amerikanisierung“ der Mission wandte sich Schmidlins Nachfolger, Thomas Ohm, des öfteren: vgl. Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg 1962, 320; ders., *Ex contemplatione loqui. Gesammelte Aufsätze*, Münster 1961, 132-149.150-172.

² Das schließt nicht aus, daß Schmidlin Missionswissenschaft für „lernfähig“ hielt und das von ihr auch erwartete (vgl. ders., *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster 1917, 18: Es liegt der Missionswissenschaft fern, „die Missionspraxis schulmeistern oder sich gar an die Stelle der kirchlichen Missionsautoritäten setzen zu wollen, wie sie im Gegenteil von ihnen gerne und dankbar die wichtigsten Belehrungen empfängt“), nur waren die Rahmenbedingungen klar vorgegeben: die der katholischen Theologie seiner Zeit, welche als *die* Theologie betrachtet wurde. Diese Bemerkung ist nicht im Sinne einer „Gesamtbeurteilung“ des Schmidlinschen Werkes mißzuverstehen, sondern als Hinweis auf einen bei ihm anzutreffenden „Zeitgeist“, von dem nicht nur Missionswissenschaftler geprägt waren, sondern der weit darüber hinaus bestimmend war. Eine umfassende Würdigung des Lebenswerkes von J. Schmidlin wie auch desjenigen von Th. Ohm ist nach wie vor ein Desiderat. Inzwischen erschien: K. Müller, *Josef Schmidlin (1876-1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft*, Nettetal 1989 (= *Studia Instituti Missiologici Societas Verbi Divini* 47).

hat sich die „eurozentrische Mentalität“ seither merklich geändert.³ Nicht mehr für andere soll gedacht werden, sondern wenn schon für sie, dann zugleich doch mit ihnen oder besser noch: von den anderen her. Dies geschieht heute bisweilen sogar in der Weise, daß fremde kirchliche Erfahrungen und theologische Erkenntnisse unvermittelt übernommen und unkritisch reproduziert werden. Damit aber entsteht (abgesehen von der Versuchung, den eigenen Problemen und Schwierigkeiten zu entfliehen) die Gefahr, Dritte-Welt-Theologien als Konsumartikel der Ersten Welt zu mißbrauchen. Jedenfalls legt sich die Frage nahe, ob sich in unserer Beziehung zu den außereuropäischen Kirchen und Theologien tatsächlich ernsthaft etwas verändert hat, oder ob das Schild „Einbahnstraße“ nur in die andere Fahrtrichtung umgestellt wurde; darüberhinaus aber stellt sich die Frage, wie die uns zunächst fremden Erfahrungen und Erkenntnisse in unsere theologische Arbeit eingebracht werden können, ohne sie zu „vereinnahmen“ und ohne die eigenen Aufgaben und Themen zu vernachlässigen.

Für das Selbstverständnis der Missionswissenschaft und für den Beitrag, den sie innerhalb der Theologie leisten kann, ist der angedeutete Perspektivenwechsel nicht belanglos. Er zeigt sich etwa in den missionswissenschaftlichen Aufgabenstellungen und den neuerdings aufgenommenen Themen, aber auch in der Art und Weise, wie sie angegangen werden.⁴ Er zeigt sich genauso in dem wachsenden Stellenwert, den die kirchlichen Erfahrungen und theologischen Konzepte außereuropäischer Christen in unserem Theologietreiben und Christsein einnehmen. Sollen diese Vorgänge mehr als eine modische Zeiterscheinung sein, auf die sich unsere Theologie einlassen kann oder auch nicht, und soll es bei der bloß appellativen Aufforderung an sie, es doch bitte zu tun, nicht bleiben, dann verdienen die Gründe Interesse, welche die Bereitschaft, sich mit den Erfahrungen und Erkenntnissen der außereuropäischen Christen theoretisch und praktisch auseinanderzusetzen, als Notwendigkeit erscheinen lassen. Im folgenden möchte ich darum zunächst an die Anlässe erinnern, die zu einem Perspektivenwechsel bzw. zu einer – zumindest aus unserer Sicht – Horizonterweiterung sowohl innerhalb der Theologie allgemein wie auch innerhalb der Missionswissenschaft im besonderen geführt haben. Was daraus für das Selbstverständnis von Missionswissenschaft folgt, wird in einem weiteren Punkt zu erörtern sein. Schließlich soll gefragt werden, was eine dementsprechende Missionswissenschaft zur Theologie überhaupt beitragen könnte und was darum ihren spezifischen Sinn ausmacht.

³ Vgl. W. Schweitzer, Art. Europa, in: TRE X 528-537, bes. 535.

⁴ So findet sich beispielsweise für den deutschsprachigen Raum seit 1984 in dieser Zeitschrift eine Zusammenstellung der theologischen Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Auch das International Bulletin of Missionary Research informiert regelmäßig über missionswissenschaftliche Arbeiten, die in den USA fertiggestellt werden.

1. Ursachen des Perspektivenwechsels

Es sind vor allem drei Klassen von Gründen zu nennen, die einen Perspektivenwechsel in der Missionswissenschaft bewirkt haben und die, soll diese ihre Themen und Gegenstände nicht unhistorisch und abstrakt konzipieren⁵, für ihr Selbstverständnis relevant sind: Gründe sozio-politischer, kirchlicher und theologischer Art. Über ihre gegenseitige Abhängigkeit, Wechselwirkung soll hier nichts ausgeführt werden. Daß zwischen Sozialgeschichte, Kirchen- und Theologiegeschichte ein enger Zusammenhang besteht, versteht sich von selbst. Gerade für die Missionsgeschichte liegt dazu umfangreiches Material vor. Die Auflistung der Gründe sagt natürlich auch noch nichts über ihr historisches Wirksamwerden aus.

- Seit Beginn der Entkolonialisierung treten die Länder der Dritten Welt als eigenständige Subjekte der Weltpolitik auf. Belastet durch die kolonialen Hypotheken und unter neokolonialen Strukturen und Mechanismen leidend, bringen sie ihre Rechte und Vorstellungen in der Weltöffentlichkeit immer deutlicher zur Geltung. Dieser Prozeß, der weder zu revidieren noch aufzuhalten oder zu verlangsamen ist, wird von einem Bewußtsein getragen, das die eigene Lage als „tragische Realität“ der Dritten Welt wahrnimmt, d.h. als eine durch Jahrhunderte, vor allem von anderen gestaltete Wirklichkeit, die durch vielfache Facetten des Todes gekennzeichnet ist. Es ist dies kein elitäres Bewußtsein einiger weniger oder ein durch fremde Ideologien geformtes: das mag es zwar auch geben. Entscheidender ist, daß es durch die realen Probleme provoziert wurde und ihnen entspricht. Es sind die alltäglichen Erfahrungen der Menschen (zu denen die Mehrheit der Christen gehört), die – wie die erste Generalversammlung der ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologien in New Delhi 1981 formulierte – „einen Aufbruch der ausgebeuteten Klassen, marginalisierten Kulturen und gedemütigten Rassen bewirk(en). Von der ‚Rückseite‘ der Geschichte brechen sie hinein in die lange vom Westen beherrschte Welt. Es ist ein Aufbruch, der in revolutionären Kämpfen, politischen Aufständen und Befreiungsbewegungen zum Ausdruck kommt. Es ist ein Aufbruch von religiösen und ethnischen Gruppen, die nach Bestätigung ihrer authentischen Identität suchen; ein Aufbruch von Frauen, die Anerkennung und Gleichberechtigung fordern; und es ist ein Aufbruch der Jugend, die gegen die herrschenden Systeme und Werte protestiert. Es ist ein Aufbruch all derer, die um volle Menschlichkeit und um ihren rechtmäßigen Platz in der Geschichte kämpfen“.⁶ Dieser Kampf um Gerechtigkeit in den internationalen und innernationalen Beziehungen, das

⁵ Vgl. L. Rütli, Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie oder Frage an die Gesamttheologie?, in: Praktische Theologie heute, hrsg. von F. Klostermann und R. Zerfaß, München – Mainz 1974, 288-307; H. W. Gensichen, Zur Lage der Missionswissenschaft an den deutschen Hochschulen, in: Jahrbuch Mission 18 (1986) 180-187.

⁶ Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983, Freiburg – Basel – Wien 1983 (= Theologie der Dritten Welt 4), 120 (Nr.26 der Schlußerklärung von New Delhi).

Ringen um Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau, um die Anerkennung der politischen und ökonomischen Autonomie wie auch um die eigene kulturelle und religiöse Identität richtet sich nicht zuletzt gegen unsere Gesellschaften und ihre Ideologien, welche die Wahrnehmung dieser Rechte erschweren und ihre Realisierung behindern. Darum bedeutet dieser sozialpolitische Aufbruch schon als solcher eine direkte Anfrage an uns: wie wollen wir den eigenen Ort in einem globalen System von Unterdrückung und Ausbeutung bestimmen und wessen Interessen vertreten?

- Analog verläuft der Prozeß in der Weltchristenheit. Der „Ruf der Freiheit“ erklingt auch in ihr und er wird umso vernehmbarer, je mehr die Stimme der bisher Tonangebenden abklingt oder aber jene andere zum Verstummen gebracht werden soll. Daß auch dieser Prozeß irreversibel sein dürfte, ergibt sich schon aus statistischen Gründen⁷. Während die Europäer zur Jahrhundertwende noch ziemlich genau die Hälfte der Christenheit ausmachten, so in den achtziger Jahren schon weniger als 30 %. Im gleichen Zeitraum ist der prozentuale Anteil Afrikas, Asiens und Lateinamerikas gewaltig gestiegen, wenn auch von Kontinent zu Kontinent verschieden und innerhalb der einzelnen Kontinente nochmals regional in unterschiedlichem Maße. Dabei erklärt sich die Zuwachsrates nicht allein durch das natürliche Wachstum, sondern ebenso (vor allem in Afrika) auch durch den bewußt vollzogenen Übertritt Erwachsener zum christlichen Glauben. Den größten Anteil an der Weltchristenheit stellen bekanntlich die Lateinamerikaner. Wichtiger als die einzelnen Zahlen dürfte jedoch die im allgemeinen noch zuwenig ernstgenommene Tatsache sein, daß sich der Schwerpunkt der Weltchristenheit inzwischen verlagert hat zu den Christen der Dritten Welt. Die Tertiärraneität des Christentums ist seit Jahren Wirklichkeit.⁸ „Zwanzig Jahre nach dem Konzil (um nur von der katholischen Kirche zu reden) hat sich das Anfang der siebziger Jahre voraussehbare Profil einer missionarischen Weltkirche,

⁷ Vgl. World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, ed. by D. B. Barrett, Nairobi - Oxford - New York 1982, 4.6; ders., Annual Statistical Table on Global Mission: 1989, in: International Bulletin of Missionary Research 13 (1989) 20f.

⁸ Der Begriff „Tertiärraneität des Christentums“ stammt von H. J. Margull, Überseeische Christenheit II. Vermutungen zu einer Tertiärraneität des Christentums, in: Verkündigung und Forschung 19 (1974) H.1, 56-103, 56.67.70.82 u.ö. Im Unterschied zu dem von J. B. Metz in die Diskussion gebrachten Begriff von der „kulturell polyzentrischen Weltkirche“, der mehr eine zukünftige und darum noch zu realisierende Wirklichkeit im Blick hat, trifft der Begriff „Tertiärraneität des Christentums“ m.E. die heutige Situation der Christenheit besser. Dabei sind die von Metz angesprochenen Dimensionen teilweise enthalten, vgl. 67: „Eine Tertiärraneität erkennt man . . . überall dort, wo authentisch (und deshalb vor allem in der überseeischen Christenheit) der Christus Jesus auf der Seite der Unterdrückten stehend geglaubt und christlicher Glaube authentisch als Akt umfassender geschichtlicher Befreiung verstanden wird.“ Die Polyzentrismusthese und Differenzierungen in ihrem Verständnis finden sich u.a. in: F. X. Kaufmann - J. B. Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg - Basel - Wien 1987, 93-123.

die sich mehr und mehr in den Ländern der Dritten Welt beheimatet, (also bestätigt“.⁹

Ihrer zahlenmäßigen Bedeutung und dem erstarkten Bewußtsein ihrer Eigenständigkeit entsprechend erlangten die Kirchen und Theologien in den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas im Verlaufe der letzten Jahre zunehmend eigenes Gewicht und weltkirchliche Bedeutung, was auf den Stellenwert des europäischen Christentums und seiner Theologien unmittelbar, und zwar relativierend, zurückwirken mußte.

Mit der äußeren Schwerpunktverlagerung des Christentums vom reichen Norden in den armen Süden ging eine Dezentralisierung des theologischen Denkens einher. Theologie als Reflexion auf reale Erfahrungen des Glaubens wird inzwischen an verschiedenen Orten, unter verschiedenen Bedingungen, von verschiedenen Subjekten und nach verschiedenen Methoden betrieben. Nicht mehr der europäische Kontext und seine Tradition, nicht mehr europäische Theologie und ihr Wissenschaftskanon orientieren die Theologien der Dritten Welt, sondern ein buntes Kaleidoskop neuer Themen und Verfahren: schwarze Theologie und afrikanische Theologie, indische und japanische Theologie, Minjung-, Graswurzel- und Wasserbüffel-Theologie, lateinamerikanische Befreiungstheologie und Chicano-Theologie – um einige der neuen Theologien zu nennen.¹⁰ Für unsere Arbeit ergibt sich damit nicht nur die Chance, mit den Theologien so unterschiedlicher Herkunft ins Gespräch zu kommen, sondern auch die Notwendigkeit, auf den eigenen Ort, nämlich den europäischen, bewußter zu reflektieren (eine Aufgabe, der sich die herkömmliche Missionswissenschaft kaum schon gestellt hat)¹¹. In dem

⁹ H. Czarkowski, Weltkirche in Zahlen: Situation und Perspektiven 20 Jahre nach dem Konzil, in: HerKorr 39 (1985) 457-461, 461.

¹⁰ Zur Erstinformation und für einen Überblick vgl. Th. Witvliet, Befreiungstheologien in der Dritten Welt. Eine Einführung. Black Power, Karibik, Südamerika, Südafrika, Asien, Hamburg 1986; B. Chenu, Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique, Paris 1987; Theologien der Dritten Welt – Konvergenzen und Differenzen, in: Concilium 24 (1988) 339-432 (Heft 5); Theologie als konziliarer Prozeß. Chancen und Grenzen eines interkulturellen Dialogs zwischen Theologien der „Dritten“ und „Ersten Welt“, mit einer Einleitung von J. Wietzke, Hamburg 1988 (= Weltmission heute 3). Vgl. auch die entsprechenden Stichworte im Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, hrsg. von K. Müller und Th. Sundermeier, Berlin 1987.

¹¹ Auch die Oecumenische Inleiding in de Missiologie. Teksten en Konteksten van het Wereldchristendom, hrsg. van A. Camps – L. A. Hoedemaker – M. R. Spindler – F. J. Verstraelen, Kampen 1988, thematisiert nicht den europäischen Ort, an dem Missionswissenschaft betrieben wird. Zwar wird der europäische Kontext mehrfach angesprochen, doch wäre eine explizit systematische Reflexion darauf erforderlich, um den kirchlichen und theologischen Aufbruch in der Dritten Welt gerade als Herausforderung an die europäische Theologie und darin auch an die Missionswissenschaft in selbstkritischer Absicht thematisieren zu können. Denn ihnen wird „Komplizenschaft“ und „theologische Legitimation“ im europäischen Kolonisations- und Expansionsprozeß vorgeworfen (vgl. beispielsweise die Schlußerklärung der Konferenz von Daressalam 1976, in: Herausgefordert durch die Armen, a.a.O. 36).

Maße aber, wie sich die Theologie als kontextuelle verstehen lernt, wird freilich auch die Frage nach der Universalität und Verbindlichkeit ihrer Aussagen unausweichlich, genauso wie umgekehrt die Frage nach dem spezifischen Beitrag des europäischen Christentums und seiner Tradition für die Weltchristenheit.¹²

- Damit sind wir bei den theologischen Gründen, die zum Perspektivenwechsel in der Missionswissenschaft beitrugen. Sie können am besten am Leitfaden wichtiger Aussagen des vergangenen Konzils aufgezählt werden, das namentlich für die Missionswissenschaft als das bedeutendste und wichtigste religiös-kirchliche Ereignis des 20. Jahrhunderts gelten darf.¹³ Wenn das Konzil – erstens – die nichtchristlichen Religionen als positive Wege würdigt¹⁴ und sogar dem Atheisten, der dem Spruch des Gewissens

¹² Vgl. H. Waldenfels, Art. Kontextuelle Theologie, in: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, a.a.O. 224-230 (Lit.!); ders., Die europäische Theologie – herausgefordert durch außereuropäische Kulturen, in: StZ 111 (1986) 91-101; K. Rahner, Aspekte europäischer Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie XV, Zürich – Einsiedeln – Köln 1983, 84-103; L. Vischer, Europäische Theologie – weltweit herausgefordert, in: ÖR 28 (1979) 233-247; K. Blaser, Christliche Theologie vor der Vielfalt der Kontexte, in: ZfM 10 (1984) 5-20; K. Raiser, Europäische Theologie und Kirche im Horizont der Ökumene, in: Theologie – was ist das?, hrsg. von G. Picht und E. Rudolph, Stuttgart – Berlin 1977, 387-402; E. Käsemann, Evangelische Wahrheit in den Umbrüchen christlicher Theologie, in: Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, hrsg. von H. von Stietencron, Düsseldorf 1986, 259-271.

¹³ Vgl. die verschiedenen Beiträge von K. Rahner in seinen Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 329-444; XIV, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 287-318; XVI, Zürich – Einsiedeln – Köln 1984, 131-142.

¹⁴ Vgl. NA 2: „Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkennung einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters. Diese Wahrnehmung und Anerkennung durchdrängt ihr Leben mit einem tiefen religiösen Sinn. Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen. So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck und suchen durch asketische Lebensformen oder tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage. In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder – sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittelt höherer Hilfe – zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen. So sind auch die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten.“ Dazu: C. Geffré, La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II, in: Islamochristiana 11 (1985) 115-133, bes. 124f; M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg – Basel – Wien 1988, 50-70; ders., Synodos der

folgt, eine reale Heilchance zuspricht¹⁵, dann verändert sich damit nicht nur die traditionelle Begründung von Mission überhaupt, sondern es tritt auch das „Objekt der Mission“¹⁶ auf neue Weise in Erscheinung: nämlich als vollwertiges Subjekt und gleichrangiger Partner eines „colloquium salutis“.¹⁷ Wie aber ist unter diesen veränderten Voraussetzungen dann der Sinn von Mission zu bestimmen?¹⁸

Wenn das Konzil – zweitens – die geschichtliche Bedingtheit der christlichen Offenbarung und ihrer Überlieferung herausstellt und zugleich die religiös-kulturellen Überlieferungen der nicht christlichen Völker neu bewertet (auch wenn nach wie vor unklar bleibt, nach welchen genauen Kriterien die notwendigen Unterscheidungen zu treffen sind und wem die Unterscheidungskompetenz zufällt)¹⁹, so ist damit für die Missionswissenschaft das Problem von Evangelium und Kultur in radikalerer Form als bisher gestellt. Das Fremde kann dann nämlich nicht mehr einfach im Hinblick auf ein „unabänderlich Gegebenes“ betrachtet und an ihm gemessen werden, so wie es die Hermeneutik der herkömmlichen Adaptations- und Akkommodations-theorien verstand²⁰, sondern dieses, also das missionierende Christentum herkömmlicher Prägung, muß seinerseits als zwar keineswegs ungültige, aber

Religionen. Das ‚Ereignis von Assisi‘ und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen, in: ThQ 169 (1989) 5-24, bes. 17ff.

¹⁵ Vgl. LG 16: „Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“ Vgl. auch AG 7; GS 22.

¹⁶ „Vielleicht ist das eine der schwersten ‚Sünden‘ der Mission, daß man von ihnen (scil. den Menschen, zu denen man sich gesandt wußte) als ‚Missionsobjekten‘ sprach“ (Th. Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Ökumenische Existenz heute, W. Huber – D. Ritschl – Th. Sundermeier, München 1986, 49-100, 92).

¹⁷ Vgl. H. R. Schlette, Colloquium salutis – Christen und Nichtchristen heute, Köln 1965.

¹⁸ In Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion, Mainz 1984 (= Tübinger Theologische Studien 24), habe ich versucht, ausgehend von einem kommunikativen Verständnis von Freiheit den Sinn von Mission als Vermittlung des unbedingten Ja Gottes zu bestimmen. Diese Bestimmung will weder darauf verzichten, die anderen von der eigenen „Sache“ zu überzeugen, noch kann sie in Selbstüberschätzung der eigenen Position für sich die absolute Heilsgewißheit beanspruchen. Vielmehr hat Mission als „freies Angebot eschatologischen Lebens“ auf die „Kraft ihrer Evidenz“ zu vertrauen (vgl. a.a.O. 245-266). Zur existentiell-spirituellen Dimension dieses Ansatzes vgl. G. Collet, Art. Sendung/Mission, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität, hrsg. von Chr. Schütz, Freiburg – Basel – Wien 1988, 1138-1142, bes. 1140ff.

¹⁹ Vgl. J. Amstutz, Über die Religionen. Nostra Aetate, Art. 1 und 2, in: NZM 29 (1973) 81-92, bes. 88ff; H. Waldenfels, Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus „Nostra aetate“, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vaticanum (Für K. Rahner), hrsg. von E. Klünger und K. Wittstadt, Freiburg – Basel – Wien 1984, 757-775.

²⁰ Vgl. J. Müller, Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip, Münster 1973, bes. 1-63.

doch nur partikulare Realisierung des Christentums beurteilt werden. In eben dem Maße also, wie die Gleichsetzung des Christentums mit seiner jüdisch-hellenistisch-römisch-germanischen Überlieferungsform aufgegeben wird und damit der bisher selbstverständlich angenommene Argumentationsboden ins Wanken gerät, muß die Frage nach der Bestimmung christlicher Identität und die mit ihr verbundene hermeneutische Problematik an Schärfe gewinnen.²¹ Gerade der Missionswissenschaft (aber nicht nur ihr) stellt sich das Problem theologischen Verstehens und Vermitteln heute auf dringlichere und radikalere Weise als jemals zuvor.

Wenn – drittens – inzwischen eingetreten ist, was man mit der Rede von der „planetarischen Diaspora“²² und dementsprechend der „Mission in sechs Kontinenten“²³ gemeint hat, und wenn zugleich das Konzil die Bedeutung der Ortskirchen und die Eigenverantwortlichkeit ihres Denkens und Handelns herausstellt²⁴, so fordert dies von der Missionswissenschaft vor allem eine Präzisierung ihres Aufgabenfeldes: sie selber wird damit nämlich auf ihren eigenen und nächsten Kontext und die ihm anstehenden Aufgaben verpflichtet. Das rückt sie in die Nähe der Pastoraltheologie, nicht um dieser ihre Aufgabe streitig zu machen oder mit ihr zu konkurrieren, sondern um sie als Verbündete zu gewinnen für das Bemühen, in einem klar gegebenen Kontext den universalen Bezug des Evangeliums zur Geltung zu bringen. Denn was Gottes befreiendes Evangelium, das allen Menschen gilt, tatsächlich bedeutet und fordert, wird erst sichtbar, wenn seine Verheißung und sein Anspruch in der Situation aller, also auch derer „vor Ort“, bestimmt und konkretisiert sind.

2. Folgen für das Selbstverständnis von Missionswissenschaft

Für das kirchliche Leben und die theologische Reflexion ist die Tertiäranheit des Christentums vor allem deshalb von weitreichender Bedeutung,

²¹ Vgl. F. X. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg – Basel – Wien 1973, 148; H. W. Gensichen, *Mission und Kultur. Gesammelte Aufsätze*, München 1985, passim.

²² K. Rahner, *Theologische Deutung des Christen in der modernen Welt*, in: ders., *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck – Wien – München 41966, 13-47, 27.

²³ *In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko 1963*, hrsg. von Th. Müller-Krüger, Stuttgart 1964, 230.

²⁴ Vgl. B. Neunheuser, *Gesamtkirche und Einzelkirche*, in: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hrsg. von G. Baraúna, Bd. 1, Freiburg – Basel – Wien – Frankfurt 1966, 547-578; H. Wieh, *Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht*, Frankfurt a.M. 1978; H. Waldenfels, *Das Mysterium der Kirche und die Gemeinschaft der Kirchen. Einheit und Vielheit in der Weltkirche*, in: *Ordenskorrespondenz* 27 (1986) 420-437.

weil sie zu einem neuen weltkirchlichen Bewußtsein und umfassenderen theologischen Denken führen kann, in dem die Schwierigkeiten der eigenen Situation gleichwohl nicht heruntergespielt oder verdrängt zu werden brauchen. Wohl aber ist unser gewohntes kirchliches Handeln und eingespieltes theologisches Denken zu relativieren, d.h. zu etwas Umfassenderem in Beziehung zu setzen: der Tatsache einer real existierenden Weltkirche nämlich. Von einem theologischen Bewußtsein, das auf seine Gegenwärtigkeit bedacht ist, muß auch erwartet werden, daß ihm daran liegt, auf die Fragen und Nöte der Mehrheit seiner WeggenossInnen im Glauben zu achten, aber auch ihrer Erfahrungen und Freunden mit dem Evangelium inne zu werden, nicht um sie weiterhin zu belehren, sondern selbst belehrt zu werden. In der Sprache des Paulus: „um des Evangeliums willen“, damit wir selber „des Evangeliums teilhaftig werden“ (1 Kor 9, 23).²⁵ Mit anderen Worten: Kommunikation mit den anderen Kirchen und Theologien ist schon deshalb geboten, um selber das Evangelium besser und tiefer verstehen zu lernen, was zweifellos umgekehrt auch für die anderen gilt. Allerdings kann man nicht unbedacht in diese Kommunikation mit anderen eintreten, zumindest wir nicht und zwar deswegen, weil die Geschichte der europäischen Expansion und Mission auch eine Geschichte der Unterdrückung, Zerstörung und Ausbeutung gerade derjenigen ist, mit denen wir nun in Kommunikation treten wollen und sollen. Es gilt darum zuvor etwas zu bereinigen. „Es ist weder pastoral noch theologisch möglich, zwischen Christen unterschiedlicher Kulturen in einen Dialog einzutreten, wenn und solange das . . . Konfliktpotential nicht bewußt gemacht ist und die mit ihm verbundenen Verwundungen aufgedeckt und angenommen sind“.²⁶ Wir gelten als gewalttätig, und deshalb fordert die Kommunikation mit den anderen Sensibilität und Geduld.²⁷ Wer in dieser Sache zu schnell die kirchliche *Communio* bemüht, sei es in bester Absicht oder aus theologischer Besorgnis, der vergißt, daß *Communio* vor allem darin bestand, daß andere unter uns gelitten haben und es noch immer tun.

Doch gilt es genauso zu bedenken, daß es das Evangelium ist, in dessen Namen mit uns ins Gericht gegangen wird, dasselbe Evangelium, auf das wir uns eingelassen haben und das uns zur Weitergabe anvertraut ist. Gottes Evangelium ist ja nicht unser Besitz, sondern die Gabe, die wir immer mehr schätzen lernen sollen, indem wir sie weiterreichen. Darum ist das Umfassendere, das unsere Öffnung verlangt, auch und eigentlich Gott selber. Wenn Mission und Kirche ihren letzten Grund im geschichtlichen Handeln Gottes in Jesus von Nazaret haben, dann können Christen in der Nachfolge des

²⁵ Vgl. G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriß*, Neukirchen-Vluyn 1977, 40ff.

²⁶ W. Simpfendorfer, *Thesen auf der Suche nach einer interkulturellen Theologie*, in: *epd-Entwicklungspolitik* 5/6 (1987) 31-38, 31. Vgl. ders., *Interkulturelle Theologie. Wie kann man Ende und Anfang verknüpfen?*, in: *EK* 22 (1989) 37-40.

²⁷ Vgl. H. W. Gensichen, „Einheimische Theologie“ und ökumenische Verantwortung, in: ders., *Mission und Kultur*, a.a.O. 82-98; V. Elizondo, *Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen Dialog*, in: *Concilium* 20 (1984) 18-25.

Nazareners dieses Handeln nur dankbar und dadurch bezeugen, daß sie selber an dieser messianischen Sendung unter den gegebenen geschichtlichen Bedingungen teilnehmen und das Evangelium allen Menschen in den verschiedenen Welten ausrichten. Um nichts anderes geht es in der Mission, die inzwischen von verschiedenen Kirchen, von Christen unterschiedlicher Hautfarbe, in unterschiedlicher Gestalt wahrgenommen wird.²⁸ In dieser geschichtlichen Bestimmung, der sich die Bezeugung des Glaubens niemals entziehen kann, liegt freilich auch eine Verwundbarkeit beschlossen, wie sie die europäischen Christen in dieser Härte und Radikalität vielleicht noch nie zu spüren bekamen. Wenn dabei nun das europäische Christentum und seine verschiedenen Theologien als partikulare Realisierung und relative Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums bewußt und anerkannt werden, sind sie deswegen doch keineswegs nichts, da sie alles sind, was wir haben.²⁹

Und ebenso sind auch seine stets partikularen und relativen Erkenntnisse nicht etwa zugunsten einer vermeintlichen und vagen Universalität einfach zu opfern, sondern in die Begegnung einzubringen und dabei allerdings auch der Kritik auszusetzen, um der je größeren Wahrheit des Evangeliums willen. Eine gegenwärtige, d.h. eine Theologie angesichts der Tertiärraneität des Christentums, hat also im kirchlichen und theologischen Aufbruch der Dritten Welt Gottes Handeln selbst wahrzunehmen, das uns Europäer mitmeint und die Einwilligung in die Relativierung unserer Traditionen, Bekenntnisse, Kirchenordnungen usf. verlangt.³⁰ Verstehen wir diese Infragestellung unseres kirchlichen und theologischen Bestandes wie auch unserer Nachfolgepraxis nicht als die Zumutung Gottes selber, so scheint mir, wird weder die Radikalität der Kritik am Eurozentrismus noch die Legitimität der veränderten Situation und damit auch die Herausforderung, die sie für uns darstellt, ernst genug genommen und akzeptiert werden können. Wie kann

²⁸ O. Degrijse, *Der missionarische Aufbruch in den jungen Kirchen. Glaubenszeugnisse für unsere Welt*, Aachen 1984.

²⁹ Vgl. W. J. Hollenweger, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, München 1979 (= *Interkulturelle Theologie* 1), 132ff.

³⁰ Vgl. M. Linz, *Missionswissenschaft und Ökumenik*, in: *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*, hrsg. von R. Bohren, München 1964, 33-54. Zum Begriff „Handeln Gottes“ vgl. H. Kessler, *Der Begriff des Handeln Gottes. Überlegungen zu einer unverzichtbaren theologischen Kategorie*, in: *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften*, hrsg. von H. U. v. Brackel und N. Mette, Freiburg (Schweiz) - Münster 1985, 117-130; ders., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf 1985, 284ff.; J. Werbick, *Die Auferweckung Jesu: Gottes „eschatologische Tat“? Die theologische Rede vom Handeln Gottes und die historische Kritik*, in: *„Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens*, Hrsg. I. Broer / J. Werbick, Stuttgart 1988 (= SBS 134), 81-131.

sich eine Missionswissenschaft, die in solcher Einstellung gründet, aber dann noch als Missionswissenschaft verstehen?³¹

Um einerseits der mit der neuen Situation gegebenen Ausgangslage Rechnung zu tragen und andererseits der Krise der herkömmlichen Missionswissenschaft zu begegnen, hat der verstorbene Münsteraner Pastoraltheologe Adolf Exeler den Vorschlag gemacht, „an die Stelle der üblichen Missionswissenschaft etwas erheblich anderes zu setzen“.³² Sein Vorschlag lautete, statt Missionswissenschaft „vergleichende Theologie“ zu treiben.³³ Dabei hätte jede Kirche und Theologie „ihre Sache in einem echten Dialog zur Sprache (zu) bringen, in einem Dialog, in dem alle Beteiligten voneinander lernen können. Die europäische Theologie sollte, statt anderen Kirchen ihre Denk- und Handlungsweisen aufzudrängen, sorgfältig auf die Denk- und Handlungsweisen der anderen hinhören, um sie zu kennen und zu verstehen“ und ohne sich „zur RichterIn über die anderen auf(zu)werfen“.³⁴ Fundamentale Voraussetzung für das Gespräch mit den Theologien anderer Kontinente wäre freilich, daß es solche überhaupt gibt, und zwar mit je eigenem Profil. Das Ziel einer vergleichenden Theologie ist es nach Exelers Vorschlag, „die theologischen Reichtümer und Charismen der einzelnen Kirchen und Kulturkreise für die große katholische Einheit katholischen Denkens fruchtbar“ zu

³¹ Zum Selbstverständnis von Missionswissenschaft im europäischen Kontext (aus jüngster Zeit) vgl. beispielsweise: H. Waldenfels, Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft, in: ZMR 60 (1976) 81-90; H. W. Gensichen, Missionswissenschaft als theologische Disziplin, in: K. Müller, Missionstheologie. Eine Einführung, Berlin 1985, 1-20; R. Friedli, Art. Mission/Missionswissenschaft, in: NHTHG III 118-127; K. Blaser, A quoi sert la missiologie?, in: JME 160 (1985) 21-28; H. Fries, Katholische Missionswissenschaft in neuer Gestalt, in: StZ 111 (1986) 755-764; Oecumenische Inleitung in de Missiologie, a.a.O.; Missiologia oggi, Roma 1985 (= Subsidia Urbaniana 14).

³² A. Exeler, Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?, in: „... denn Ich bin bei Euch“. Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute (Festgabe für J. Glazik und B. Willeke), hrsg. von H. Waldenfels, Zürich - Einsiedeln - Köln 1978, 199-211, 199 Anm.1. Den Vorschlag unterbreitete Exeler erstmals (hier als vergleichende Praktische Theologie) in seiner Einführung zu F. Lobinger, Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika, Düsseldorf 1976, 9-28, bes. 15f; vgl. auch A. Exeler, Wege einer vergleichenden Pastoral, in: Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa, hrsg. von L. Bertsch und F. Schlösser, Freiburg - Basel - Wien 1981, 92-121. Exelers Vorschlag wurde verdeutlicht von Th. Kramm, Was ist von einer „vergleichenden Theologie“ zu erwarten? Adolf Exeler zum Andenken, in: ZMR 68 (1984) 69-73; ders., Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?, in: ZMR 70 (1986) 101-111. Kritisch dazu: A. Camps, Missionstheologie aus interkontinentaler Sicht. Der Beitrag Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, in: Glaube im Prozeß, a.a.O. 666-678; H. W. Gensichen, Missionswissenschaft als theologische Disziplin, a.a.O. 1-20, bes. 4ff. R. Hummel spricht von einer „komparativen Missiologie, die die Eigenart des Sendungsbewußtseins und Missionswillens der verschiedenen Religionen und religiösen Traditionen berücksichtigt und die Wechselwirkung zwischen Sendungsbewußtsein und Krisenbewußtsein nicht außer acht läßt“ (R. Hummel, Mission als interreligiöse Dynamik, in: ZfM 9 (1983) 214-225, 217).

³³ A. Exeler, Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?, a.a.O., bes. 205ff.

³⁴ Ebd. 200.205. Vgl. ders., Wege einer vergleichenden Pastoral, a.a.O. 99.

machen.³⁵ Wie das genauer aussehen könnte, hat Exeler auf seinem Gebiet der Pastoraltheologie verdeutlicht, wobei für unseren Zusammenhang bemerkenswert ist, daß bei einem wirklichen Gespräch nicht die Frage nach der Übertragbarkeit im Vordergrund steht, sondern ein kreativer Dialog intendiert wird. „Gerade die Fremdheit und Unübertragbarkeit der Lösungen, die andere für ihre Probleme gefunden haben“, können dazu herausfordern, die eigene Weise zur Lösung der eigenen Probleme zu entwickeln.³⁶ Vergleichende Pastoraltheologie, präzisiert Exeler seine Zielsetzung, soll „um einer wirksameren Evangelisation willen betrieben werden.“³⁷

Missionswissenschaft als „vergleichende Theologie“ zu verstehen, befriedigt trotz des vielen, was der Vorschlag an Bedenkenswertem enthält, m.E. nicht ganz.³⁸ Abgesehen davon, daß diese Konzeption in Gefahr steht, durch die Hintertür des Vergleichens den Eurozentrismus doch wieder eindringen zu lassen, liegt ihre Schwäche zum einen in der Regionalisierung der Probleme und zum anderen im latenten Ekklesiozentrismus. Wenn sich die Analysen der globalen Menschheitsprobleme, wie sie gegenwärtig der konziliare Prozeß unter den Leitworten Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung thematisiert, inzwischen nicht mehr abweisen lassen, dann kann das Problem der einen nicht mehr als ihr Problem partialisiert und abgetan und ebenso die eigene Lösung in Absehung der Lösung der anderen entwickelt werden. Immerhin geht es um Fragen, in die alle involviert sind und die Leben und Tod von Menschen betreffen. Wer sich bei der Prioritätensetzung der anstehenden Probleme heraushält und sich der Mitarbeit bei der Lösung verweigert, der ist nach einem peruanischen Sprichwort selbst Teil des Problems.

Die andere Schwäche des Konzepts einer vergleichenden Theologie scheint mir darin zu liegen, daß es das, was in der herkömmlichen Missionswissenschaft das zentrale Thema bildete und nach wie vor zum Glauben gehört: nämlich zur Mitteilung über den je eigenen Raum der engeren Glaubensgemeinschaft hinauszudrängen, nicht mehr oder doch kaum erkennbar zum Zuge kommen läßt.³⁹ Damit ist die vergleichende Theologie theologisch zwar

³⁵ A. Exeler, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?*, a.a.O. 201; vgl. ebd. 207; ders., *Wege einer vergleichenden Pastoral*, a.a.O. 104.

³⁶ Ders., *Wege einer vergleichenden Pastoral*, a.a.O. 103.

³⁷ Ebd. 115.

³⁸ Vgl. H. W. Gensichen, *Missionswissenschaft als theologische Disziplin*, a.a.O. 5.

³⁹ Meine offene Formulierung ergibt sich daher, daß Exeler nicht näher bestimmt, was er unter einer „wirksameren Evangelisation“ (vgl. Anm. 37) versteht (vgl. K. Rahner, *Wagnis des Christen*. Geistliche Texte, Freiburg - Basel - Wien 1974, 54f: „Wenn ich recht gezählt habe, kommt im Zweiten Vatikanischen Konzil das Wort ‚evangelizatio‘ und ‚evangelizare‘ vierzimal vor, ist also für die Terminologie des Konzils ein geläufiger Begriff. Im Deutschen ist ‚evangelisieren‘, ‚Evangelisation‘ ein selten gebrauchtes Wort in der katholischen Theologie. In der Evangelischen Kirche Deutschlands ist es anders: da wird das Wort ‚Evangelisation‘ oft gebraucht. Hier wird (oder wurde) das Wort sowohl für die Gewinnung nichtevangelischer Christen für die evangelischen Kirchen verwendet als auch für die Bemühungen, die von den zahlreichen und differenzierten ‚Erweckungsbewegungen‘ für eine Belebung des innerkirchli-

in einer angenehmeren Position, allerdings um den Preis, daß sie das Provokative und die Zumutung ausspart, welche in der universalen Bestimmung des Evangeliums, das immer nur in begrenzter, inkulturierter Gestalt begegnet, impliziert ist: den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, einer nachchristlichen Gesellschaft „abgestandenes Wasser“ (vgl. 1 Kor 1,24).

Zur Diskussion steht heute der weitere Vorschlag, Missionswissenschaft sei interkulturelle Theologie.⁴⁰ Nur wäre das noch genauer zu präzisieren. Interkulturelle Theologie ist m.W. von ihren Vertretern nicht mit dem Anspruch einer Substitution der Missionswissenschaft ins Gespräch gebracht worden, sondern als Anstoß für ein methodisches Verfahren, mit dem in der Situation der Tertiaterraneität des Christentums theologisch zu arbeiten sei.⁴¹ Interkulturelle Theologie meint also nicht „eine alle Kulturen übergreifende

chen Lebens unternommen werden. Ich kann hier nur sagen, was ich für mich unter dem Wort ‚evangelisieren‘ denken möchte, wenn ich das Wort verwenden würde, oder sagen, was ich bei einem solchen Begriff für die heutige Zeit besonders hervorheben würde. ‚Evangelisieren‘ bedeutet für mich einfach die immer neue Verkündigung des Evangeliums von Jesus als dem Gekreuzigten und Auferstandenen als dem Unterpfand dafür, daß Gott *sich selbst* in seinem Geist sich als Kraft des Weges und als Ziel des Lebens vergebend und ‚vergöttlichend‘ mitteilt und so auch die letzte Einheit der Menschen untereinander und ihrer Geschichte bildet, bis völlig offenbar werden wird, was jetzt schon *ist*: Gott alles in allem und die innerste Mitte (aus Gnade) unserer Existenz in der liebenden und hoffenden Gemeinschaft der Menschen. Solche ‚Evangelisation‘ richtet sich an alle Menschen, ist also einerseits ‚Mission‘ im üblichen Sinn des Wortes, andererseits aber immer neue Verkündigung des Evangeliums an die Christen, weil diese auch in immer neuen Situationen ihres Lebens und ihrer Gesellschaft immer noch unterwegs sind, Christen zu werden.“). Sie ergibt sich auch daher, daß Exeler zwar nichtchristliche Religionen in seine Überlegungen mit einbezieht (vgl. Wege einer vergleichenden Pastoral, a.a.O. 117f), aber dann die Zielsetzung der „vergleichenden Pastoraltheologie“ nicht näher bestimmt, und die Fragekataloge einer vergleichenden Pastoraltheologie sehr „binnenkirchlich“ orientiert sind (vgl. ebd. 93; Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?, a.a.O. 209f).

⁴⁰ So in einem Werbeprospekt des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen: „Missionswissenschaft, – das ist heute interkulturelle Theologie.“ Vgl. M. Sievernich, Konturen einer interkulturellen Theologie, in: ZKTh 110 (1988) 257-283, bes. 260.266, bei dem der wissenschaftstheoretische Status einer interkulturellen Theologie offen bleibt.

⁴¹ Vgl. W. J. Hollenweger, Erfahrungen der Leibhaftigkeit, a.a.O. 33-51. Es ist mir nicht klar geworden, warum R. Friedli in seinem Artikel Interkulturelle Theologie, in: Lexikon missionswissenschaftlicher Grundbegriffe, a.a.O. 181-185, zugleich sagen kann: „Mit dem Begriff ‚interkulturelle Theologie‘ ist nicht zuerst und vor allem ein Programm . . . , sondern *eine Methode*“ (ebd. 182) gemeint, und dann: „*Interkulturelle Theologie ist diejenige wissenschaftliche Disziplin der Rede von Gott und seinem Heils(an)gebot, welche im Rahmen einer gegebenen Kultur operiert, ohne diese aber zu verabsolutieren*“ (ebd. 183). Denn die Methode allein ist weder wissenschaftskonstitutiv für eine bestimmte Disziplin, noch „hängt (sie) vom sozialen Kontext ab“ (ebd. 184). Zwar können in einer Disziplin gewisse Methoden bevorzugt angewandt und kann in einem bestimmten Kontext vor allem mit ihnen gearbeitet werden. Aber damit ist interkulturelle Theologie noch nicht als „wissenschaftliche Disziplin“ begründet.

und deshalb mit allen Kulturen angereicherte, scheinbar universale Theologie“.⁴² Eine solche Universalität könnte nur „in ihrer Irrelevanz“ bestehen. Interkulturelle Theologie zielt vielmehr auf eine veränderte Sicht und Einstellung bei der theologischen Arbeit. „Theologie auf interkulturelle Weise treiben heißt einerseits, das zu denken, was fremde Erfahrungen mit dem Evangelium, also kulturell anders bestimmte Christen und Gemeinden, uns zu denken geben. Und andererseits bedeutet es, bei unserer theologischen Arbeit immer mitzubedenken, was unsere Erfahrungen mit dem Evangelium kulturell anders bestimmten Christen und Gemeinden zu denken geben.“⁴³ Wird interkulturelle Theologie also als ein methodisches Verfahren betrachtet, empfiehlt es sich nirgends mehr als in der Missionswissenschaft.

Missionswissenschaft möchte ich darum im Anschluß an das Gesagte als jene theologische Disziplin verstehen, welche über die universale Bestimmung des Evangeliums und seine Annahme in der Welt nachdenkt. Als theologische Disziplin, die den Weltbezug des Evangeliums offenzuhalten sucht, thematisiert sie vor allem fremde Erfahrungen mit dem Evangelium und bedenkt sie in ihrer Relevanz für uns. Zwar ist es nicht allein Sache der Missionswissenschaft, über die universale Bestimmung des Evangeliums nachzudenken, sondern eine Aufgabe der Theologie überhaupt.⁴⁴ Während dies für die übrigen Disziplinen (wenn auch in unterschiedlicher Weise) aber mehr eine prinzipielle und formale Implikation darstellt, die sie in der Regel für einen bestimmten, nämlich den nächstliegenden, sozio-politischen und – kulturellen Raum konkret und inhaltlich wahrnehmen und thematisieren, ist die universale Bestimmung des Evangeliums gerade als solche das erklärte Thema der Missionswissenschaft. Was bedeutet das näherhin?

3. Zum missionswissenschaftlichen Beitrag

Voraussetzung für einen möglichen Beitrag von Missionswissenschaft für die Theologie ist nicht allein, daß sie über einen solchen „verfügt“, sondern auch, daß sie den Ort wahrnimmt, an dem sie diesen Beitrag einbringen kann.⁴⁵ Für die Stellung europäischer Missionswissenschaft und ihre weitere Entwicklung scheint es mir nicht so sehr „entscheidend (zu) sein, ob sie sich innerhalb der Theologie als eigenständiger, institutioneller Wissenschaftsbe-

⁴² So das präzise Vorwort zur Reihe „Theologie interkulturell“ von H. Kessler und H. P. Siller, in: B. Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986 (= *Theologie interkulturell* 1), 9-16, 11.

⁴³ Ebd. 12.

⁴⁴ Vgl. H. Bettscheider, *Die missionarische Dimension der theologischen Disziplinen*, in: *Theologie im Dienste der Weltkirche. Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin*, hrsg. von W. Prawdzik, Nettetal 1988, 53-65.

⁴⁵ Vgl. J. Aagard, *The Soft Age Has Gone*, in: *Missiology* 10 (1982) 263-276; K. Blaser, *Unser Ort: Ein vorläufiger Versuch, den europäischen Kontext zu analysieren*, in: *ZfM* 12 (1986) 76-85.

reich legitimieren kann⁴⁶, als vielmehr, daß sie ihre „Sache“, die nicht nur die ihre, sondern der Kirche und Theologie insgesamt ist, für andere überzeugend und einladend in die theologische Arbeit einbringt. Gewiß braucht Missionswissenschaft ihren ausgewiesenen Ort innerhalb der Theologie⁴⁷, aber das allein bewahrt sie nicht davor, zum „theologischen Exoticum“ oder zum „Krisenmanagement“ zu werden, wenn nicht zugleich unsere Theologie als ganze die Herausforderung annimmt, wie sie K. Rahner einmal formulierte: „Die Theologie des Westens – so Rahner – hat auch heute einen gar nicht abschätzbaren Nachholbedarf. Sie müßte . . . missionarisch sein; sie dürfte nicht nur in der bewährten Form der Tradition auf diejenigen hin denken und reden, die sich noch im Christentum und in der Kirche heimisch fühlen; sie müßte auf die anderen hin denken, denen aus vielen Gründen das Christentum fremd geworden ist“.⁴⁸

Als weitere Voraussetzung kommt hinzu, angesichts der Situation der Tertiärraneität des Christentums den Ort zu bestimmen, an dem wir Theologie treiben. Es ist dies die „Welt der Reichen“, in der es gewiß materiell Arme gibt und sich andere, auch neue Formen der Armut zeigen als in der Dritten Welt, trotzdem handelt es sich um Gesellschaften, die ihren Wohlstand auch der Verelendung anderer verdanken.⁴⁹ Diesen Ort innerhalb einer „Welt der Reichen“ kann Missionswissenschaft nicht ausblenden, gerade wenn sie die universale Bestimmung des Evangeliums bedenken will, sondern hat ihn in ihre Reflexion einzubeziehen. Würde sie darauf verzichten, so bewiese Missionswissenschaft als erste, daß sie die fundamentalste Lektion der außereuropäischen Theologien nicht begriffen hat: daß Theologie in einem bestimmten Kontext zu treiben ist, und zwar mit jenen

⁴⁶ H. J. Findeis, Art. Missionswissenschaft, in: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, a.a.O. 323-327, 327.

⁴⁷ Vgl. F. Kollbrunner, Der Ort der Mission in der Theologie, in: Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft. 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee, hrsg. von J. Baumgartner, Schöneck-Beckenried 1971, 247-263; W. Kasper, Die Wissenschaftspraxis der Theologie, in: Handbuch der Fundamentaltheologie 4 (Traktat Theologische Erkenntnislehre), hrsg. von W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler, Freiburg – Basel – Wien 1988, 242-277, bes. 270f.

⁴⁸ K. Rahner, Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie XIV, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 303-318, 310; vgl. J. Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie, in: Wort und Wahrheit 15 (1960) 179-188, bes. 186f; M. Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Handbuch der Fundamentaltheologie 4, a.a.O. 179-241.

⁴⁹ Vgl. P. Frostin, The Spiritual Crisis in the Metropolis of Capitalism: Liberation Theology Seminar in the West European Context, Agape, Italy 1986, September 6-14; ders., Umkehr in der Metropole. Eine Antwort der Ersten Welt auf die Theologien der Dritten Welt, in: Theologie als konziliarer Prozeß, a.a.O. 96-119; „ . . . in euren Händen liegt das geraubte Gut der Armen“. Ökonomisch-theologische Beiträge zur Verschuldungskrise, von K. Füssel – F. Hinkelammert – M. Mugglin – R. Vidales, Fribourg/Brig 1989; G. Enderle, Das Armutsproblem als Paradigma der Wirtschaftsethik, in: Neue Summe Theologie 2 (Die neue Schöpfung), hrsg. von P. Eicher, Freiburg – Basel – Wien 1989, 340-373.

Optionen, die das Evangelium nahelegt.⁵⁰ Ob der europäische Beitrag in die Kommunikation mit den außereuropäischen Kirchen und Theologien eingebracht werden kann, hängt darum nicht zuletzt davon ab, ob er durch das Engagement für eine neue Gerechtigkeitspraxis abgedeckt ist.

Diese beiden Voraussetzungen einmal gemacht, hätte Missionswissenschaft nach einer Aussage von H.W. Gensichen die Aufgabe, „die Kirchen überhaupt erst einmal aus provinzialistischer Selbstgenügsamkeit herauszurufen, zu einem Verständnis ihres Gesendetseins, das ihre ganze Existenz erneuern sollte“.⁵¹ Das kann dadurch geschehen, daß unsere Kirchen und Theologien durch die Vermittlung der Missionswissenschaft mit Fragen und Problemen anderer Kirchen und Theologien konfrontiert werden. Damit gewinnt unsere theologische Arbeit einen anderen Stellenwert, und ein anderes, neues Erfahrungs- und Reflexionspotential kommt zu Gesicht, das unseren Horizont erweitert und für die gemeinsame Sache des Evangeliums in Pflicht nimmt. Auf dieses letztere ist genau zu achten. Denn wir haben kein Recht dazu, meist schmerzlich gemachte Erfahrungen anderer und die entsprechenden Reflexionen uns anzueignen, ohne gleichzeitig alles uns Mögliche versucht zu haben, das in ihren Theologien hörbare Leiden zu verringern. Die eurozentrische Mentalität kann nicht dadurch überwunden werden, daß die Christen sich auf sich selbst zurückziehen in der Angst, sie könnten andere verletzen; genausowenig aber auch dadurch, daß sie ungerührt fremde Erfahrungen und Reflexionen für ihren verwertbaren Wissenschaftsbetrieb sammeln.

Die „Entprovinzialisierung der Theologie“ als eine Aufgabe der Missionswissenschaft ist allerdings nicht mißzuverstehen: Missionswissenschaft kann nicht den Anspruch erheben, sie wisse, wo es in der Theologie heute lang geht. Sie ist vielmehr auf die Hilfe aller theologischen Disziplinen angewiesen, um ihr Thema und die Probleme, die sich ihr heute stellen, bedenken zu können – eine Hilfe, die sie manchmal zu selbstverständlich oder aber zu ihrem eigenen Schaden leider gar nicht in Anspruch nimmt: etwa die Reflexion der systematischen Theologie auf die Probleme, die sich bezüglich der Bestimmung des Christlichen im Prozeß der Inkulturation ergeben, oder auch die Kenntnis der Historiker von solchen Prozessen, wie sie geschichtlich schon stattgefunden haben. Jedenfalls ist Kooperation und Interdisziplinari-

⁵⁰ Vgl. W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament*, München 1981, bes. 49ff; L. und W. Schottroff, *Die Parteilichkeit Gottes. Biblische Orientierungen auf der Suche nach Frieden und Gerechtigkeit*, München 1984; G. Casalis, *Das Evangelium der Armen, in: Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, Bd. 1 (Methodische Zugänge), hrsg. von W. Schottroff und W. Stegemann, München – Gelnhausen 1980, 145-161; J. de Santa Ana, *Gute Nachricht für die Armen. Die Herausforderung der Armen in der Geschichte der Kirche*, Wuppertal 1979, bes. 105ff.

⁵¹ H. W. Gensichen, *Missionswissenschaft als theologische Disziplin*, a.a.O. 6; vgl. ders., *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971, 250ff; H. Bürkle, *Missionstheologie*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1979, 169.

tät gerade der Missionswissenschaft geboten.⁵² Vom Geruch des Exotischen und der Raritätensammlung kommt sie m.E. nur weg, wenn sie in der theologischen Zusammenarbeit ihren Beitrag gezielt einbringt, d.h. wenn sie ihr Interesse an der universalen Bestimmung des Evangeliums und seiner Annahme so geltend macht, daß wir erkennen, ihm ohne Verlust uns nicht mehr verschließen zu können. In der Auseinandersetzung mit dem uns Fremden verstehen wir dann nicht nur die Wirklichkeit insgesamt besser, sondern wir lernen damit zugleich die Eigenart und Andersartigkeit unserer Theologie und unseres Christseins zu thematisieren, zu prüfen und dann entweder zu relativieren oder mit Überzeugung geltend zu machen.

Von hier aus läßt sich ein weiterer Beitrag der Missionswissenschaft formulieren: sie hat kritisch zu sein gegenüber „Vereinheitlichungstendenzen“ innerhalb der Weltkirche, in denen regionale Unterschiede oft nicht nur nicht wahrgenommen werden, sondern ihre Realisierung unter der Maxime „Einheit der Kirche“ auch bewußt verhindert wird. Ein Afrikaner, dessen Stimme für viele andere stehen soll, erklärte: „Selbst am Vorabend des dritten Jahrtausends bleibt die Haltung des offiziellen Christentums zwiespältig. In Worten sehr universalistisch, zeigt es sich in den Taten von einem engen und unbeugsamen Partikularismus“.⁵³ Es ist jener Partikularismus, der mit seinem universalen Anspruch weiterhin die Kritik der Christen und Kirchen der Dritten Welt provoziert. Überwunden wird ein solcher Partikularismus nur, wenn er zur umfassenderen Wahrheit des Glaubens in Beziehung gesetzt wird, auf die sich einzulassen nie das Privileg der Europäer war. Wir müssen – schreibt Jon Sobrino – „mit dem theologischen Irrtum aufhören, daß Europa auch weiterhin das theologische Zentrum des Glaubens, der Kirche und der Theologie bleibt, nur weil es das geographische Zentrum gewesen ist, von dem her das Evangelium weitergegeben wurde. Auf geschichtlicher Ebene ist die Voraussetzung nicht mehr zu vertreten, daß der europäische Mensch der Mensch schlechthin ist. Dies ist empirisch eine falsche und theologisch eine unangemessene Aussage, wenn der Glaube ‚vom europäischen Menschen ausgehend‘ dem europäischen und so auch allen Menschen verständlich gemacht werden soll. In theologischer Hinsicht ist die Voraussetzung nicht mehr haltbar, daß . . . Europa weiterhin der von Gott privilegierte Ort ist, über den Gott zu den anderen Teilen der Welt gelangt. Europa muß nicht mehr der Ort sein, an dem für die ganze Menschheit über Gott reflektiert wird, so daß sogar das europäische Gottesproblem das universale Gottesproblem sein soll. Solange man bewußt oder unbewußt von der Voraussetzung ausgeht, daß die europäischen Kirchen und die europäische Theologie das Monopol für Gott haben, wird man kaum vorwärts kommen“.⁵⁴

⁵² Vgl. H. Waldenfels, Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft, a.a.O. 89.

⁵³ M. Hebga, Die Verallgemeinerung eines Besonderen siegt über die Suche nach der Universalität, in: Concilium 20 (1984) 43-49, 45.

⁵⁴ J. Sobrino, Christus in Lateinamerika: Auf dem Weg zu einer neuen Spiritualität, in: Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch, hrsg. von M. Sievernich, München – Mainz 1988, 119-137, 134.

Gewiß wären an diese Aussage Sobrinos auch Rückfragen zu stellen. Doch dann wäre das Gespräch schon in Gang. Wenn Missionswissenschaft zunächst nur dazu beitragen kann, Gott im anderen und bei dem uns Fremden zu entdecken, so braucht das Urteil, ihre Bedeutung als theologische Disziplin sei heute geringer geworden, noch nicht das letzte Wort über sie zu sein.

WIE IM HIMMEL SO AUF ERDEN

Notizen zur ‚Weltmissionskonferenz‘ in San Antonio*
Ernst Käsemann zum Gruß

von Theodor Ahrens

Zum Echo der Tagespresse: Abkehr statt Umkehr?

„Dein Wille geschehe!“ Die Wahl der dritten Vaterunserbitte als Leitmotiv der Weltkonferenz, zu der die Abteilung für Weltmission und Evangelisation im ÖRK (CWME) für den 22. Mai bis zum 1. Juni 1989 nach San Antonio (Texas, USA) eingeladen hatte, signalisierte Willen zur Kontinuität und zur Konkretion. „Dein Reich komme“ war bekanntlich das Leitwort der vorigen Weltmissionskonferenz (Melbourne 1980) gewesen.

Hat San Antonio dennoch, statt an den Themen von Melbourne (z.B.: das Reich Gottes und die Armen; Ohnmacht des Gekreuzigten und menschliche Macht in den Konflikten dieser Welt) weiterzuarbeiten, „im Klartext“ die „radikalste Abkehr vom überkommenen christlichen Missionsverständnis vollzogen“, wie Johannes Weiß in epd (22/89) behauptet hat? „Statt Bekehrung der Heiden aus Sorge um ihr Seelenheil: Solidarität mit den Armen und Dialog mit den Andersgläubigen“ (ebd. S. 5). Der Berichterstatter für idea-spektrum hat von einem anderen Standpunkt her ähnlich geurteilt und zynisch geschlußfolgert, „man sei letztlich im Weltkirchenrat an der Mission wenig interessiert“ (Wolfgang Thielmann, idea-spektrum 22/89, S. 18).

Diese und ähnliche Stimmen der Tagespresse liefen auf das Urteil „Fehlanzeige“ (Herder Korrespondenz Juli 88, 326-329) hinaus und veranlassen daher zunächst einmal zu der Zwischenfrage, was man von einer derartigen Konferenz billigerweise erwarten kann.

Eine konziliare Konferenz, aber kein Konzil

Eine CWME ‚Welt‘konferenz (die andere vom Fortsetzungsausschuß Lausanne II veranstaltete ‚Welt‘konferenz tagt ebenfalls noch 1989 in Manila), also eine Weltkonferenz ist keine Expertenkonferenz, wie das frühere Missionskonferenzen vielleicht gewesen sind. Diese Unterscheidung betrifft sowohl die Vorbereitung als auch den Tagungsstil.

In San Antonio saß der Pfarrer aus Kanaky neben der Sozialarbeiterin aus Dublin, die Ärztin aus Zürich neben der Jugenddelegierten aus der DDR, der syrisch orthodoxe Bischof aus Indien neben dem Pfingstler aus Chile, Laien und Experten, Praktiker und Theoretiker, den Alltäglichkeiten ihrer unterschiedlichen Situationen für zehn Tage entnommen, versuchen einander zu

* Zuerst vorgetragen auf dem Jahresfest des Nordelbischen Zentrums für Weltmission und kirchlichen Weltendienst 23.5.89 in Breklum und seitdem geringfügig überarbeitet.

vermitteln, was heute an ihrem Ort ihre christliche Praxis, ihr Problem- wie ihr Auftragsbewußtsein ausmacht.

Eine naheliegende Erwartung läuft darauf hinaus, daß eine derartige ‚Welt‘konferenz eine neue, weiterführende Perspektive eröffnet, eine Perspektive, die ‚global‘ ist, die also das gegenwärtige Missionsgeschehen in seinen unterschiedlichen Kontexten von einem zentralen Punkt her erhellt und die das, was in ökumenisch wahrgenommener Mission notwendig erscheint, in Prioritäten übersetzt, die bis in die Mitte der 90-er Jahre gültig bleiben dürften. Doch Perspektiven verlaufen linear, der Globus ist rund und Planungen wie Prioritätensetzungen, die über drei Jahre hinausgehen, erweisen sich sowohl auf der institutionellen Ebene wie auf der Ebene individueller Lebensführung selten als wirklichkeitsnah. Und schließlich ist eine derartige Konferenz kein Konzil, wohl aber konziliar!

Natürlich hoffen die Konferenzplaner wie die Teilnehmer, daß in den Papieren und Protokollen, die sie während einer solchen Konferenz mühsam erstellen, der zwischen ihnen gegebene Gesprächsstand nicht nur ‚tiefgefroren‘ wird. Sie wollen den missionarischen Herausforderungen, die sie wahrgenommen haben, ökumenisch Geltung verschaffen. Wo das geschieht, werden nicht nur der Konsens von San Antonio, sondern auch die Spannungen, die die Konferenz bestimmt haben, weltweit transportiert. Was missionarisch notwendig ist, läßt sich anders nicht klären.

Wir sollten dabei allerdings im Blick behalten, daß die Dokumente und Protokolle einer derartigen Konferenz vorwiegend für solche ‚Endverbraucher‘ wichtig sind, die sich ständig in einer ausdifferenzierten Schriftkultur bewegen. Man kann m.E. mit gutem Grund vermuten, daß das Leben und die missionarische Arbeit der meisten Delegierten ausschlaggebend durch die Bedingungen mündlicher Kommunikation und mündlicher Überlieferung geprägt werden. Das hat doppelte Bedeutung.

Die meisten Teilnehmer, nicht nur aus der Zwei-Drittel-Welt werden von der Konferenz vor allem erzählen wollen: Von den sehr sorgfältig vorbereiteten, eindrucksvollen Gottesdiensten, von ehrlichen, nicht vorfabrizierten Bibelarbeiten in kleinen Gruppen, wo die Bibel sich einmal mehr als das einzige und effektive Medium bewährte, das wir in der Ökumene haben, um unterschiedliche Kontexte zu vermitteln.

Die Langzeitwirkung der Konferenz wird wesentlich von den Teilnehmern und deren Plazierung im kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext abhängen, von ihrer Fähigkeit, zuhause zu vermitteln, was ihnen in San Antonio als missionarisch geboten erschien, wie das, was dort unter ihnen umstritten oder ungeklärt blieb.

Wie soll freilich die Ärztin aus Zürich zuhause verständlich machen und ‚umsetzen‘, was sie von dem Pfarrer aus Kanaky über Mission als ‚Mitleiden im Widerstand‘ gehört hat? Von Leiden hat sie gewiß vielfältige Anschauung; aber die Kontexte des Leidens sind sehr unterschiedlich. Gelitten wird in unverwechselbaren Situationen. Wie lassen sich Leiden dort und Leiden hier miteinander verknüpfen? Doch nur so, daß Christen dort und hier auf die Seite der Opfer treten und dies als ihre Mission begreifen. Und, daß sie die

Geschichten dieses Leidens einander mitteilen. Wo das geschieht, finden sie auch Widerstand. Die Wirkung einer solchen Konferenz hängt nicht nur an dem Vermögen, ökumenische Einsichten zuhause (akzeptabel) zu präsentieren; sie hängt auch an den im heimatlichen Kontext verankerten Vorstellungen hinsichtlich dessen, was man immer schon für missionarisch geboten oder zumutbar, zulässig oder unzulässig gehalten hat.

Bei solcher Motivation liegt es dann nahe, die Dokumente einer derartigen Konferenz, die oft hastig und in fremder Konferenzsprache geschriebenen Papiere und Empfehlungen, Analysen, Einsprüche und Proteste wie Konzilsdokumente auf ihre dogmatische Richtigkeit und politische Zumutbarkeit hin abzuklopfen und darüber hinaus allenfalls noch ihren Neuigkeitswert in Betracht zu ziehen. Aber das würde der Sache, um die man sich in San Antonio mühte, nicht entsprechen.- Nach diesen einschränkenden Bemerkungen und Warnungen nun also doch ein Blick in die Konferenzmaterialien. Sie markieren nicht mehr als den in San Antonio formulierten Gesprächsstand.

Das Leitmotiv: Gott wirkt weltweit als Heiliger Geist

Den für die Planung Verantwortlichen war es wie gesagt auf Konkretionen angekommen. Der Wille Gottes soll geschehen. Entsprechend war der im Verfahren induktiv angelegten und vornehmlich in kleinen Gruppen arbeitenden Konferenz nahegelegt worden, in den gemeinsamen Gesprächen von vornherein nicht auf allgemein formulierte Konsenspapiere abzustellen, sondern auf Vorschläge für Selbstverpflichtungen zu missionarischem Handeln, sog. Acts of Faithfulness, und so Mission als menschliche Beteiligung am Geschehen des Willens Gottes ernst zu nehmen. Das bleibt eine gefährliche Vorstellung. Wie oft ist sie mißbraucht worden und aus dem Sakrament der Befreiung ein Siegel der Unterwerfung geworden!

In der matthäischen Version der Vaterunserüberlieferung wird die Bitte um das Kommen des Reiches in der Bitte um das Geschehen des Willens Gottes „wie im Himmel so auf Erden“ fortgeführt und konkretisiert. Das Reich kommt, indem Gottes Wille in seiner ganzen Schöpfung, auf Erden wie im Himmel verwirklicht wird. Gegenwärtig geschieht der Wille Gottes auf Erden noch nicht so, wie wir glauben, daß er im Himmel geschieht.

Der Untertitel für die Konferenz „Mission in Christs Way – Mission wie Jesus sie tat“ wurde im deutschen Vorbereitungsmaterial als „Mission in der Nachfolge Jesu Christi“ wiedergegeben. Man braucht in solcher Formulierung nicht sogleich eine ökumenische Option für eine schlichte ‚Vorbild‘-Christologie zu sehen – wohl aber eine deutliche Erinnerung daran, daß christliche Mission ihr Kriterium in dem Anhalt hat, den sie an Jesus Christus findet oder auch nicht findet (wie unterschiedliche Christologien auch ökumenisch im Schwange sein mögen).

Immerhin wird man festhalten müssen, daß Ostern die frühe Christenheit veranlaßt hat, Jesu Verkündigung, seine persönliche Vergegenwärtigung des

Reiches Gottes eng, ja unauflöslich mit seinem Namen zu verknüpfen. In seinem Kommen verwirklicht sich der Wille Gottes auf Erden wie im Himmel. Die himmlischen Dinge sollen irdische werden. Auf diese Zukunft hin wird alles auf dieser Erde relativiert.

Die günstige Gelegenheit zur Buße, die missionarische Situation sozusagen, der Kairos der Umkehr, von dem die Botschaft der Konferenz an die Mitgliedskirchen spricht, ist eine Buße, die im Hause Gottes beginnt, die gleichwohl die ganze Welt angeht. Die Gelegenheit dieser Buße wird nicht schon durch die Katastrophen des Weltgeschehens als Kairos qualifiziert, sondern erst, weil und indem sich Menschen diese Katastrophen, die sie teilweise selbst anrichten, in das Licht ihrer Wahrheit stellen lassen. Das geschieht in der Bitte um das Kommen seines Reiches und in der Bitte um das Geschehen seines Willens. Dies ist eine persönliche und weitreichende Wahrheit. Sie betrifft uns in den von uns gewagten, gelungenen wie in den von uns verfehlten und verschuldeten Konkretionen von Mission, sie betrifft unsere Wahrnehmung der Mission Gottes in dieser Welt und des Geschehens seines Willens.

In der Botschaft der Konferenz fallen mir zwei Aspekte auf: Die Leitvorstellung für Mission, die dieses Dokument artikuliert, ist bestimmt durch einen Einsatz bei der Vorstellung von dem Wirken Gottes als Heiliger Geist in der Welt. Darin zeigt sich schon ein Vorschein der Problematik von Canberra. Protestantische Kirchen haben, wie Hendrikus Berkhof schon vor Jahren selbstkritisch festgestellt hat, lange dahin tendiert, das Wirken des Heiligen Geistes auf den Raum der Kirche beschränkt zu sehen und den Erweis dieses Wirkens vornehmlich im Aufkeimen des rechtfertigenden Glaubens zu erblicken. Müssen wir nicht, belehrt durch Berkhof¹, durch Anna Marie Aagaard² und John V. Taylor³, nicht zuletzt auch durch die orthodoxen Kirchen uns den Blick weiten lassen, um – mit den Augen des Glaubens – zu erkennen und zu bekennen, daß Gott als Heiliger Geist heute wirkt, und zwar nicht allgemein als der Logos des Kosmos und nicht in jedwedem Geschehen, sondern als ‚Schöpfer Heiliger Geist‘, der als Geist des Glaubens, der Zuversicht und der Liebe in den Leidensgeschichten dieser Welt den Prozeß Jesu fortsetzt und uns in diese Mission hineinnimmt?

¹ Hendrikus Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*. Mit einem Nachtrag zur neueren Diskussion von Uwe Gerber, Neukirchen 1988 (1968)

² Anna Marie Aagaard, *Gottes Verwundbare Liebe*. Heiliger Geist. Kaiser, München 1982

dies. *Missiones Dei*. Ein Beitrag zur Diskussion über das Verständnis für Mission, in: V. Vatja (Hg.) *Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche*, Göttingen 1973, 97-121

dies. *Der Heilige Geist in der Welt*, in: *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes*, hg. von Marc Lienhard und Harding Meyer, Lembeck, Frankfurt 1974.

³ John V. Taylor, *Der Heilige Geist und sein Wirken in der Welt*, Patmos, Düsseldorf 1977 (engl. Erstausgabe 1972)

Nicht nur wäre es, wie Bischof Anastasios von Androussa⁴, Vorsitzender der Kommission der Abteilung CWME in seinem einleitenden Grundsatzreferat sagte, unmöglich, die Predigt Jesu umzusetzen ohne die Erleuchtung des Heiligen Geistes; im Sinne solcher Gegenwart Gottes, der sich als Heiliger Geist der Zukunft seines Reiches anvertraut und seine Allmacht auf die Ohnmacht des Reich-Gottes-Geschehens begrenzt (Anna Marie Aagaard), müssen Trennungen von Geist und Materie, wie sie aus griechischem und indischem Denken kommend unser Heilsverständnis prägen wollen, zurückgewiesen werden. Das christliche Heil betrifft nicht die Seelen allein, sondern den Menschen als beseeltes Wesen und die ganze Schöpfung, „die Transformation der gegenwärtigen Zeit, der Gesellschaft und der ganzen Materie“.

Das ist auch der Nerv in der Botschaft der Konferenz: Christliche Mission betrifft in eins das Zum-Ziel-Kommen Gottes im Heiligen Geist mit der ganzen Schöpfung, Geist und Materie und unsere Ermächtigung, mit Gott in dieser Mission zusammenzuwirken zur Verteidigung des menschlichen Lebens. Das erste Kriterium der Mission impliziert ein zweites: Die Verteidigung des in seinem gottebenbildlichen Menschsein bedrohten Nächsten.

Zweitens fällt mir an der Botschaft der Konferenz auf, daß sie in diesem Zusammenhang die Vorstellung menschlicher Grundrechte aufgreift (Human Rights, Basic Justice). Die Konferenz bleibt nicht dabei, allgemein eine Sozialutopie zu beschwören. Im Effekt kommt man auf die Vorstellung ‚mittlerer Axiome‘ zurück, wie sie schon einmal in der ökumenischen Bewegung, nämlich etwa seit der Konferenz von Oxford, 1937 (Life and Work) im Vordergrund gestanden hatte. Ob sich in solchen Stichworten eine Umorientierung ökumenischer Sozialethik abzeichnet? Möglicherweise. Die wie selbstverständliche Einbeziehung sozio-politischer Perspektiven in die inhaltlichen Vorstellungen von Mission, vor allem in Sektion II und III, nötigte die Delegierten, über Protest und Widerstand hinaus zu fragen, welche Grundwerte denn vertreten, welche gesellschaftliche Ordnung denn angepeilt werden solle. In dieser Hinsicht werden der erste und der zweite Korb der Menschenrechte sich immer wieder als Orientierungspunkte sozia-
lethischen Handelns anbieten, gerade weil die Menschenrechte nahe genug an Zielvorstellungen gemeindlichen Lebens liegen, ohne daß ihre Vertretung sogleich als christlicher Missions-Imperialismus verdächtigt werden müßte.⁵

Also doch eine radikale Abkehr von Mission in ihrem traditionellen Verständnis? Ja und Nein. Auch die in ihrer Wirkung wie in ihrem Selbstverständnis durchaus nicht unpolitischen Missionen des 19. Jahrhunderts haben nicht selten zugleich für und gegen die Verwirklichung von Rechten gewirkt, die europäische Missionare für sich selbst selbstverständlich

⁴ Bp. Anastasios von Androussa, *Thy Will Be Done. Mission in Christ's Way*, S.4, Übers. TA).

⁵ Doch vgl. Raimundo Pannikar: *Is the notion of western concept? Interculture* 82, 28-48 und 78-82 und: Aloysius Pieris, *Human rights language and liberation theology*, *Vidyajyoti* 52,(1988) 11, 522-536, Hinweis in: *Theologie im Kontext*, 10, Nr.2, Juni 1989,97). Zur Sache vgl. Wolfgang Huber, Heinz Eduard Tödt, *Menschenrechte, Perspektiven einer menschlichen Welt*, Kreuz, Stuttgart 1977, 157ff)

in Anspruch genommen haben. Das Kriterium der Mission war damals und ist heute ihre Beteiligung an dem von Gott in Jesus Christus durch den Heiligen Geist inszenierten Umkehrgeschehen. Wie ist man in San Antonio damit umgegangen? ‚Umkehr zum lebendigen Gott‘ war in San Antonio das Thema der Sektion I.

Umkehr zum lebendigen Gott

Wenn ich die Vibrationen im Vorfeld der Konferenz nicht völlig verfälscht registriert habe, war erwartet oder auch befürchtet worden, daß sich ‚der große Konflikt‘ der Konferenz in Sektion I abspielen würde, und zwar in der Teilsektion I.3, die zu Zeugnis und Dialog mit Menschen anderen Glaubens zu arbeiten hatte. Dieser Konflikt hat nicht stattgefunden.

Die Sektion I hat einen sorgfältig formulierten, ausgewogenen Bericht mit sehr allgemeinen Empfehlungen vorgelegt. Was dort als ökumenischer Konsens zu Missionsauftrag und Inhalt gesagt wird, widerlegt Argwöhnungen, hier sei der Geist der Wahrheit in der Mission auf dem Altar eines widerlichen Zeitgeistes geopfert worden. Osteuropäische Delegierte haben mehrfach und nachdrücklich unterstrichen, welche Virulenz das Umkehrthema in den gesellschaftlichen Gärungen hat, die sich in Osteuropa abzuzeichnen beginnen. Dennoch ist diese Frage nicht wirklich durchgeschlagen. Vermutlich wird sie die ökumenische Diskussion in kommenden Jahren zunehmend beschäftigen, möglicherweise in deutlich spürbarer Konkurrenz zu der Nord-Süd-Problematik .

Das eigentliche Drama hatte man wie gesagt zum Thema Mission und/oder Dialog erwartet, das zum ersten Mal seit langer Zeit wieder prominent auf der Tagesordnung einer Weltmissionskonferenz gestanden hatte.

Unmittelbar vor der Konferenz hatte die angesehene Fachzeitschrift INTERNATIONAL BULLETIN OF MISSIONARY RESEARCH ein Themenheft zu Fragen von Mission und Dialog veröffentlicht, und zwar pointiert mit dem Titel ‚The Truth of Christian Uniqueness‘. Dieses Timing war vom Herausgeber vermutlich geplant, wenn auch nicht von Bischof Lesslie Newbigin, dem bekannten Ökumeniker und früheren Direktor der Abteilung für Weltmission und Evangelisation des ÖRK, der den Hauptartikel beisteuerte (Religious Pluralism and the Uniqueness of Christ, S. 50-54). Diese Veröffentlichung kurz vor der Konferenz, will mir scheinen, hat dort erheblichen Einfluß ausgeübt, nicht zuletzt dadurch, daß L. Newbigin eingeladen wurde, außerhalb des offiziellen Programms seine Position in dieser Frage darzustellen. Was soll die amerikanische Pluralismuskonferenz (vgl. die polemische Bezugnahme auf Paul Knitters Buchtitel: The Myth of Christian Uniqueness) mit der Weltmissionskonferenz in San Antonio zu tun haben?

Newbigin bezieht sich in seinem schriftlichen Beitrag konkret auf die sog. Tambaram II-Konferenz, die im Jan. 88 aus Anlaß der 50. Wiederkehr der Weltmissionskonferenz in Tambaram bei Madras mit prominenter Beteiligung der Dialog-Einheit des ÖRK gehalten worden war und, wie man der

Dokumentation in IRM (IRM 307, Juli 88) entnehmen kann, durchaus als Kontrastprogramm zu Madras I gemeint gewesen ist. Einige Beiträge wie der des früheren Leiters der Dialogabteilung Stanley Samartha oder der des künftigen Direktors der Abteilung für Weltmission und Evangelisation Christopher Duraisingh hatten im Vorfeld von San Antonio ein wenig Aufsehen erregt. Duraisingh z.B. hatte damals geschrieben: „It is not through our a p r i o r i doctrinal formulations on God or Christ, but rather through our collective human search for meaning and sacredness that the ‚universe of faiths‘ could be adequately understood. Such a reminder challenges us to examine our traditional debates on whether a ‚theocentric‘ or a ‚christocentric‘ approach to other faiths is adequate for our missiological and dialogical thinking and practice.“ („Ein angemessenes Verstehen des Universums der Glaubensweisen ergibt sich nicht mittels apriorisch formulierter Lehraussagen über Gott oder Christus, sondern vielmehr mittels unserer gemeinsamen menschlichen Suche nach dem Sinn und dem Heiligen. Solche Erinnerung will uns nötigen zu überprüfen, ob unsere herkömmlichen Diskussionen ‚theozentrischer‘ oder ‚christozentrischer‘ Ansätze unserem missiologischen wie dialogischen Denken und Handeln adäquat sind.“ (Übers.TA) Duraisingh schlägt dann in Übereinstimmung mit Paul Knitter vor, das christologische und theologische Paradigma zurückzustellen und auf der Ebene einer allgemeinmenschlichen Suche nach Heil Mission und Dialog zu praktizieren und zu reflektieren (IRM 307, July 1988, 399)(vgl. zu solcher Methodologie grundsätzliche Bedenken schon bei Gerhard Ebeling, Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit, Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 349-361, dort 353).

In der Perspektive Lesslie Newbigins schien vielleicht nicht nur die kleine Programmeinheit des ÖRK in Gefahr, sachlich und personell in den Sog der US-amerikanischen ‚Dialogindustrie‘ zu geraten – eine Sorge, die in ihrer personellen Zuspitzung wohl unberechtigt war, die in dieser Form geäußert aber ihre Wirkung nicht verfehlt hat. Sie hat eine Auseinandersetzung im Forum der Sektion I selbst wohl auch zu verhindern beigetragen.

Newbigins zentraler Einwand besagt, das moderne, historische Bewußtsein beanspruche freilich zu Unrecht – als einzige und unumstößliche Wahrheit, daß über kulturell und kontextuell bedingte Formulierungen von Wahrheitsansprüchen hinaus die Wahrheit dieser Wirklichkeit nicht zu formulieren sei. Newbigin möchte sich die Behauptung der Einzigkeit und Endgültigkeit Jesu Christi nicht einfach als „Blasphemie“ (So Wilfred Cantwell Smith IRM 88, 307, 367) oder als „preposterous idea“ („Groteske Vorstellung“ Diana Eck, ebd. 384, Übers TA) diskreditieren lassen. Wenn das der Streitpunkt ist, welche Kriterien liegen den gegensätzlichen Behauptungen zugrunde?⁶

⁶ In seinem Rechenschaftsbericht an die Konferenz hatte Eugene Stockwell, der bisherige Direktor der Abteilung CWME das Dialogthema der Konferenz als eines der zentralen Themen für heute und morgen zu bedenken empfohlen, seinerseits ebenso die Notwendigkeit eines Dialogs unterstrichen wie die, daß sich Christen „in einem solchen Dialog selbstverständlich offen und kompromißlos zu ihrem Glauben bekennen und bekräftigen, daß Jesus Christus unser aller Herr ist.“ Aber Stockwell hatte

Das Ergebnis der Sektion I bleibt in dieser Frage weit hinter den Klärungen zurück, die in diesem Feld anstehen. Daß es untergründig hierzu allerdings erhebliche Meinungsverschiedenheiten gegeben hat, veranschaulichen folgende Belege:

Im ersten Entwurf einer Botschaft der Konferenz heißt es zu der Frage ‚Mission/Dialog‘: „Mission in Christ's way calls us to listen to and to respect their own beliefs, even as we witness our faith to them.“ (Mission in der Weise Jesu Christi ruft uns, zu hören und deren eigenen Glauben (scil. anderer Menschen) zu respektieren, selbst während wir ihnen unseren Glauben bezeugen) (TA).

In dem von der Konferenz dann angenommenen zweiten Entwurf wird so formuliert: „Mission in Christ's way calls us to listen to and to respect their beliefs, witness our faith to them in word and deed, seek with them for peace and justice.“ („Mission in der Weise Jesu Christi ruft uns zuzuhören, die Überzeugungen anderer Menschen zu respektieren, ihnen unseren Glauben in Wort und Tat zu bezeugen und mit ihnen nach Frieden und Gerechtigkeit zu streben.“ TA)

Die Erklärung der Sektion I räumt dem Dialog einen eigenen Platz und ein eigenes Recht ein. Er ist weder Ersatz für noch ein anderes Mittel von Mission. Zur Integrität des Dialogs gehört nach Sektion I allerdings auch, daß die Zentralität Jesu Christi für den christlichen Glauben nicht im Vorwege des Dialogs kompromittiert wird.⁷

Eine radikale Position, die eine Abkehr von der Zentralität der Christologie geradezu als Vorbedingung eines Eintritts in den interreligiösen Dialog fordern würde, weil die Vorherrschaft des christologischen Paradigmas zu verhindern scheint, daß wir zum eigentlich aufgegebenen Thema – nämlich dem religiösen Beitrag zum gemeinsamen Überleben der Menschheit kommen, war in San Antonio nicht mehrheitsfähig.

Für die lateinamerikanischen Befreiungstheologen ist die Zentralität der Christologie offenbar bleibend wichtig; der Widerspruch der Afrikaner, vor allem jener, die sich in ihren Heimatländern starken islamischen Formationen gegenübersehen und von einer Dialogbereitschaft des Islam nichts zu berichten wußten, verband sich mit gelegentlichem Einspruch indischer Daliththeologen (Theologien christlicher Harijans und Adivasigruppen). Der Dialog mit dem Hinduismus ist für Daliththeologen nur interessant, wenn Religionen nicht als rein geistige Welten, sondern als Legitimationsmächte sozialer Systeme in Betracht gezogen werden. Im Sinne Melbournes könnte man hinzufügen: Warum immer bei der leidigen Frage der Offenbarung ansetzen? Wenn der Gott des Evangeliums eine Option für die Armen

auch die Selbstverständlichkeit festgehalten, daß über „das ewige Heil“ Gott allein entscheidet – eine Wahrheit, die in quasi-missionarischer Arroganz und Intoleranz oft verdrängt worden ist (S. 10f. des vervielfältigten Referats).

⁷ Das entspricht in etwa dem Sachstand der Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, die der Zentralausschuß des ÖRK 1977 bzw. 1979 entgegengenommen hat.

vollzogen hat, was bedeutet das für den interreligiösen Dialog und für die Beurteilung der Religion der Armen selbst?

Bekehrung zur Solidarität

Die Frage der kirchlichen Tagespresse, ob nun Mission als Solidarität statt Bekehrung praktiziert werden solle, (epd 22/89, S.5) bezieht sich auf die Arbeit der Sektionen II und III, deren zentrale Anliegen mit solcher Alternativfrage allerdings völlig fehlinterpretiert wären.

Die Perspektive, die Sektion II anbietet, wäre besser als Bekehrung zur Solidarität verstanden, nämlich der Solidarität Gottes, der den Prozeß Jesu fortführt und als Heiliger Geist im Leiden der Opfer inkarniert, dort schöpferisch-machtvoll gegenwärtig ist, indem er die „Erinnerung an die Zukunft“, nämlich an die Gottebenbildlichkeit als unser aller verschütteten Ursprung wie unser aller ewige Bestimmung wachhält, so zum Widerstand gegen die Mächte der Ungerechtigkeit befreit und die versiegelten Gräber der Todesmächte aufbricht (mit Verweis auf Mt 27,52.65). So stiftet er mit sich selbst und mit der Welt versöhnte menschliche Gemeinschaft.

„Das ist die neue Auferstehung“ heißt es (Zi.10), ein Verständnis von Auferstehung, hinsichtlich dessen es „keinen Kompromiß geben kann, weil es andernfalls keine ‚Gemeinschaft der Gerechtigkeit‘ geben kann.“(Zi.10. Übers. T.A.)

In der Plenumsdiskussion des Sektionsberichtes, der – wie alle Berichte – vom Plenum nur entgegengenommen, nicht aber im Detail jeder Formulierung autorisiert wurde, ist diese Behauptung kritisiert worden und, wie mir scheint, zu Recht.

Zwar spricht Kol. 3,1 präsentisch die Christen als schon Auferstandene an und begründet so die Paränese. Daß der Kol.-Brief aus eben diesem Grunde kein echter Paulusbrief sein mag, ist nicht so wichtig wie die Frage, ob solcher Enthusiasmus Anhalt an der Wirklichkeit christlichen Lebens hat.

In Röm 6,4.8 jedenfalls und definitiv in 2. Kor. 13,3f ist zumindest der Akzent deutlich anders. In der Taufe werden die Christen in ihre Teilhabe an Jesu Kreuz hineingezogen. Das ist nicht mystisch zu verstehen. Sie werden an den Ort gestellt, an dem der irdische Jesus stand. (Ich folge E. Käsemann, An die Römer HNT 4. Aufl.,S.161, vgl. 160ff). Indem sie sich an diesem Ort den Mächten des Todes aussetzen, sind sie zugleich Zeugen des Auferstandenen, dessen Leben „nicht mehr aufhebbar“ (Käsemann 162) ist und insofern auch der Auferstehungsmacht, der Präsenz Gottes als Heiligem Geist. In der Gewißheit solchen Glaubens erweist sich das neue Leben der Christen in der Freiheit von Autoritäten, die falsch sind, weil sie diesem Leben Jesu Christi für Gott, das ihn zum Kreuz und dadurch in die Freiheit der uneingeschränkten Gegenwart Gottes führte, nicht dienen.

Die grundlegende Perspektive des Sektionsberichtes II, nämlich die Vorstellung der Fortsetzung nicht nur der Passionsgeschichte Jesu, sondern auch des Auferstehungsgeschehens durch Gott selbst, und zwar im Mitleiden und

Widerstand der Menschen gegen die sie verknechtenden Mächte der Ungerechtigkeit ist ein Beitrag aus der Erfahrung australischer, palästinensischer und lateinamerikanischer Sprecher, den man in sehr weitgehender Übereinstimmung mit paulinischer Kreuzestheologie sehen kann.

Daß die begrenzten Schritte konkreter, schrittweiser Verwirklichung von Menschenrechten ihre Bedeutung erst im Lichte der Auferstehung zeigen, und daher wie Auferstehungen apostrophiert werden, ist vor dem Hintergrund der Unterdrückungserfahrungen der genannten Kontexte heraus begreiflich. Freilich bleiben solche Auferstehungserfahrungen immer wieder durch die Mächte des Todes widerlegbar im Unterschied zum nicht aufheb-
baren Leben der Auferstandenen . . .

Wichtiger als kleine Unschärfen des Sektionsberichtes, der wie gesagt nicht wie ‚unfehlbarer‘ Konzilstext zu lesen ist, wäre die Erinnerung an die Zentralität der Mission Gottes mit Christen im Widerstand. Dabei handelt es sich nicht um die Erinnerung an ein Prinzip, sondern um konkret erinnerte Menschen mit Namen und Orten, an denen sie hätten Wurzeln schlagen sollen. Der Morgengottesdienst, der der Bibelarbeit zum Gethsemanetext vorausging, war als Mediatitonskreuzweg angelegt worden. An einer der Kreuzwegstationen hatten die Teilnehmer Gelegenheit, die ihnen bekannten Märtyrer dieses Kreuzwegs in Erinnerung zu rufen.

Die Konkretionen, die in den sog. Acts of Faithfulness vorgeschlagen werden, mögen unterschiedlich zustimmungs- oder mehrheitsfähig sein. Der Vorschlag z.B., den Dekolonisierungsprozeß in Namibia mit Hilfe einer Serie ökumenischer Teamvisits kritisch zu begleiten und so zu einer besseren Öffentlichkeit der Vorgänge beizutragen, dürfte ein weithin akzeptabler Vorschlag sein (vgl. Zi.5off); er wird ja auch schon praktiziert.

Die Solidarisierung mit dem Kampf der palästinensischen Intifada um einen eigenen Palästinenserstaat (vgl. Zi.49) dürfte eine gemischte Rezeption erfahren.

Eine starke Beachtung fand sowohl in Sektion II als auch in Sektion III das weltweite Ringen indigener Gruppen – ob es sich nun um Ureinwohner Australiens oder Nord- und Südamerikas handelt – um ihre Landrechte und in Zusammenhang damit um ihre Selbstbestimmung (Sekt.II. Zi.52ff). Wenn dieses bedeutende Problemfeld in der ökumenischen Diskussion und im ökumenischen Handeln endlich die nötige Beachtung fände, könnte dies u.U. dazu beitragen, daß die weithin sehr ausgeprägte Reserve vieler Dritt-Welt-Kirchen gegenüber dem konziliaren Prozeß einer aufgeschlosseneren Haltung weicht.

Allerdings könnte es zugleich zu einer Verschärfung von Konflikten kommen. Zum Beispiel wurde eine dringende Anregung aus dem Plenum, die Ost-Timor-Problematik und das berüchtigte ‚Transmigrasi-Projekt‘ der Weltbank in Irian Jaya und die damit gegebene Rekolonisierung der melanesischen Bevölkerung in Irian Jaya als Problemfelder mit aufzulisten, nach einer scharfen Intervention der indonesischen Delegation fallen gelassen.

An solchen Beispielen zeigt sich, daß die Einsicht in die Notwendigkeit auch politischen Widerstandes als Teil unseres missionarischen Zeugnisses nicht ohne weiteres ein ökumenisches Einverständnis über Zeit, Ort und Fronten solchen Widerstandes stiftet. Im Streit um die notwendigen Fronten prophetischer Kritik sind die gesellschaftlichen Loyalitäten der Kirchen vor Ort immer wieder ein wichtiger Faktor. Die Zumutung, an den Orten des Leidens und Unrechts die Gegenwart Gottes als schöpferischer Geist zu erkennen (vgl. Zi.49) und zu bekennen, läuft gegebenenfalls hinaus auf die Zumutung eigener Umkehr auch aus politischen Loyalitäten.

Das könnte auch die Rezeption der Kritik an den US-amerikanischen Kirchen betreffen, die während der Sektionsarbeit und dann auch im Plenum kritisch auf die weltpolitische Rolle der USA und auf ihre Beteiligung an diesen manchmal verhängnisvollen Zusammenhängen angesprochen wurden. (Zi.60ff) Dazu heißt es: „Wir meinen, daß viele US-Kirchen, parakirchliche Organisationen und Sekten aufhören müssen, zuhause wie auch international eine Ideologie der Herrschaft zu übermitteln, die Leiden unterstützt.“

Im gleichen Zusammenhang wird der schon früher während der Bürgerrechtsbewegung ventilierte Gedanke einer Art Wiedergutmachung aktualisiert. Die US-amerikanischen Kirchen werden aufgefordert, 10 % ihres gesamten Kapitals in einen Fond zu transferieren, aus dem innerhalb der nächsten 5 Jahre in den USA selbst Programme zur Förderung wirtschaftlicher Gerechtigkeit finanziert werden sollen.

Angesichts solcher Herausforderungen mag sich Widerstand gegen den Widerstand regen – auch bei uns in der BRD. Denn derartige Kritik betrifft in der Sache natürlich nicht nur die US-Kirchen (vgl. auch Sektion IV, 3).

Die Erde ist des Herrn

In Sektion III wurde ein Thema aufgegriffen und ins Zentrum auch einer inhaltlichen Bestimmung von Mission gerückt, das schon in Uppsala 1968 (Die Ökumenische Bewegung als Friedensbewegung Gottes im Widerstand gegen die zerstörerischen Mächte dieser Welt) eine Rolle gespielt hatte und das in Vancouver mit dem Anstoß zum konziliaren Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung Auftrieb erhalten hatte (vgl. Präambel Zi.1-4 und Zi.15-17).

Die Rezeption der Thematik des konziliaren Prozesses in die internationale Missionsbewegung könnte einen großen Gewinn bedeuten. Für die Bundesrepublik werden wir zu berücksichtigen haben, daß diese Thematik mittlerweile beim sog. Konziliaren Prozeß, dessen europäische Versammlung kurz vor der San Antonio-Konferenz vom 15.-21. Mai 1989 in Basel stattgefunden hatte, fest etabliert ist. Für die Verständigung mit Kirchen in der Dritten Welt, die dem Konziliaren Prozeß bislang anscheinend eher abwartend gegenübergestanden haben, könnte die Rezeption dieser Thematik auf dieser Konferenz sehr förderlich sein.

Gute Vorarbeit für die Rezeption der Thematik des Konziliaren Prozesses haben einmal sog. ökumenische Teambesuche im Vorlauf zur Konferenz geleistet, deren Berichte der Sektion rechtzeitig vorlagen. Mindestens ebenso hilfreich könnte der Umstand sein, daß die Frage einer gerechten Verteilung des Landes, die in vielen Ländern und manchmal auch Kirchen der Dritten Welt eine bedrückende Problematik darstellt, eine hervorragende Stellung auch in diesem Sektionsbericht gewonnen hat. Unter den Empfehlungen für praktische Folgerungen (Zi.33-37) verdient der Vorschlag hervorgehoben zu werden, die Mitgliedskirchen möchten im Zusammenwirken mit dem ÖRK zu einer Vernetzung von bewußtseinsbildenden Prozessen, bei denen es vor allem um die Landproblematik geht, beitragen. Hier könnten auch Missionswerke im Bereich der BRD erhebliche Beiträge leisten.

Doch wie werden die Missionswerke und wie wird die EKD auf den Bericht der Sektion III von San Antonio und wie auf das Basler Dokument reagieren? Die Missionswerke und natürlich die EKD sind potentiell einflußreiche Träger des Konziliaren Prozesses.

Bisher scheint die EKD eher zurückhaltend auf den Konziliaren Prozeß reagiert zu haben. Warum? Geschieht das wegen der Polemik mancher deutscher Evangelikaler gegen den Konziliaren Prozeß, wie man in IDEA lesen kann? (Vgl. z.B. Idea No.19, 11.5.89, S.6) Fürchtet die EKD, den Prozeß ihrer Marginalisierung voranzutreiben, falls sie sich eindeutig als Befürworterin und Trägerin des Konziliaren Prozesses zu erkennen gäbe? Das könnte sein; denn die Evangelikalen, die sich von diesem Prozeß distanzieren, stellen einen erheblichen Teil der gottesdienstlich engagierten Gemeindeglieder dar, während die liberalen, politisch engagierten Intellektuellen oft keine direkte gemeindliche Anbindung mehr haben.

Sollte es sich so verhalten, dann wäre das tatsächlich übergeordnete Thema nicht die Rezeption des Konziliaren Prozesses seitens der EKD und seitens der Missionswerke. Das tatsächlich übergeordnete Thema wäre stattdessen die Furcht der EKD und der Missionswerke, ihre evangelikale Basis zu brüskieren. Die Folge wäre eine weitere Isolierung der Protestantisch-liberal-Politischen durch einen nur scheinbar unpolitischen Evangelikalismus.

Allerdings wird eine Mittelstandskirche, die sich auf die Beantwortung von Sinnfragen spezialisiert, es schwer haben, auf den konziliaren Prozeß zu antworten, und zwar aus einem doppelten Grunde: einmal, weil sie in einer pluralistischen Gesellschaft selbst pluralistische Kirche sein will und daher feststellt, was Glaube ist, sei „nicht letztlich definierbar“ (EKD, Christsein gestalten, Gütersloh 1986). Auf der Ebene individueller Lebensführung finden Sinnkonflikte ihre Antwort im Glück eindeutigen Lebens. Diese Antwort erschließt sich nicht ohne Einbeziehung der weltweite Perspektiven (vgl. Christsein gestalten, 97) öffnenden Überlebensfragen, wie sie die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel und San Antonio als Bestandteil christlicher Mission in Erinnerung gerufen haben..

Es ist nicht unwichtig, was Lausanne II in Manila in dieser Sache zu sagen haben wird. Ein Brief, der von Teilnehmern der San Antonio-Konferenz

„with evangelical concerns“ an die Teilnehmer der Lausanne II-Konferenz in Manila gerichtet wurde, gibt vielleicht eine Art Vororientierung. In diesem Brief bezieht man sich ausdrücklich positiv auf die Arbeit der Sektion III der San Antonio-Konsultation (Vgl. Zi 12) und unterstreicht, daß der San Antonio-Konferenz wegen ihres sozialen Engagements *n i c h t* unterstellt werden könne „the central concern of devotion and faithfulness to Jesus“ aufgegeben zu haben, und unter Zi 20 stellen die Absender fest, daß auch aus ihrer Sicht Kommunikation des Glaubens und sozio-politisches Engagement „both part of our Christian duty“, also beide Teil des christlichen Auftrags in dieser Welt seien. So ein Brief reflektiert eine viel offenere Haltung des Weltevangikalismus gegenüber sozio-politischen Herausforderungen, als sie manche westdeutsche Evangelikale an den Tag legen. Was die Rezeption des Konziliaren Prozesses angeht, mag in der Haltung der Evangelikalen in der BRD ein besonderes kirchliches Konfliktpotential liegen.

Demgegenüber sollte man im Blick auf die internationale Diskussionslage erkunden, ob in der Haltung, wie sie in dem genannten Brief zutage tritt, ein möglicher Ansatz für eine Vermittlung von Lausanne II und von San Antonio liegt. Eine solche Vermittlung kann vielleicht über das eingeführte Stichwort der Ganzheitlichkeit versucht werden. Was soll Ganzheitlichkeit im Ernst heißen? Das ist die Frage an die Evangelikalen.

Es könnte, um nur einige Einfälle zu notieren, vieles heißen, z.B.: Abstimmung missionarischer Initiativen auch im örtlichen Kontext. Oder: sich die Augen für die Opfer öffnen lassen und auch auf die Seite der Opfer zu treten, wo das, ohne ein Heraustreten aus dem eigenen Kontext nur zu symbolisieren, möglich ist. Zur Ganzheitlichkeit gehört ferner ein Erproben der Möglichkeiten wie der Grenzen für ökumenisches Teilen. Oder: Predigt auch den Machthabern im eigenen Land usf. Die Liste der Anregungen ließe sich leicht fortsetzen.

Die versuchliche Gefahr des Wortes Ganzheitlichkeit m.E. liegt darin, daß es einen Rückzug aufs Allgemeine anbietet. Diesen Rückzug aufs Allgemeine will San Antonio III abschneiden. Was das für eine ‚Erneuerung von Gemeinschaft‘ von Evangelikalen und Ökumenikern in Mission bedeuten mag, ist noch nicht abzusehen. Damit sind wir beim Thema der Sektion IV. Es lautete nämlich:

Erneuerte Gemeinschaft ‚in Mission‘ – in Mission erneuerte Gemeinschaft

Dabei handelt es sich allerdings um eine nachträglich formulierte Überschrift zu vier verschiedenen Themen, die in der Konferenzplanung zunächst einmal ‚übrig‘ geblieben waren (G. Linn, ÖR 2, 1989, S. 133). Ich liste sie, weil ich abschließend nur noch auf eines dieser Themen eingehen will, kurz auf:

Zunächst wurde nach den Kennzeichen einer inklusiven und ökumenischen Zeugnisgemeinschaft gefragt, also nicht einfach einer ‚Kirche für andere‘, sondern einer für andere einladenden, offenen Kirche.

Der zweite Themenschwerpunkt fand sich meines Wissens zum ersten Mal so prominent auf der Tagesordnung einer Weltmissionskonferenz und galt der Volksreligion – man könnte auch sagen: der Religion der einfachen Leute. Bevor ich darauf in einigen abschließenden Überlegungen eingehe, noch der Hinweis auf das dritte Thema, das in der Traditionskette der Weltmissionskonferenzen allerdings keineswegs ‚neu‘ war.

Das Thema betraf die internationalen Missionsbeziehungen und nahm diese Beziehungen mit Hilfe der Leitfrage in den Blick, ob es so etwas wie Gemeinschaft in internationalen Missionsstrukturen geben könne? Oder wäre das die Quadratur des Kreises? Im Hintergrund stand also der Themenkomplex, der mit den Stichworten, Partnerschaft, Integration, Strukturen der Mission, Moratorium usw. angedeutet werden kann. Seit Whitby 1947 ein permanentes, ein prominentes, für manche freilich auch ein leidiges Thema voraufgegangener Weltmissionskonferenzen und Vollversammlungen! Daß es immer wieder auftaucht und sich als ein unvermeidliches Thema erweist, ist nicht auf Faulheit oder bösen Willen der Beteiligten zurückzuführen, sondern ergibt sich aus dem Umstand, daß die Beziehungen in der weltweiten Christenheit kaum weniger komplex als die internationalen Beziehungen von Gesellschaften und Kulturen sind. Lösungen der Partnerschaftsproblematik können daher auch nicht leicht erzielt werden.

Schließlich wurde viertens die Frage nach den ‚Grenzen‘ diskutiert, die es missionarisch zu überschreiten gilt – eine Fortsetzung der Integrationsdiskussion, die seit Mexico 1963 unter dem Stichwort ‚Mission in sechs Kontinenten‘ geläufig ist und im Grunde fragt, ob ‚ökumenisches Lernen‘ in der missionarischen Praxis einen Niederschlag gefunden hat, wie sie die nordatlantischen Kirchen ‚vor der eigenen Haustür‘ betreiben. Haben ‚Neu anfangen‘ oder ‚Öffnen und Verdichten‘ irgendeine sachliche Beziehung zur Vorstellung von Kirche, die einfach dadurch missionarisch ist, daß sie auf die Seite der Opfer tritt?

Das war die Liste der bei der Konferenzplanung sozusagen übriggebliebenen Themen. Man kann in der Leitfrage nach erneuerter Gemeinschaft in der Mission tatsächlich so etwas wie einen glücklich, wenn auch nachträglich formulierten gemeinsamen Nenner erblicken, der allen vier Teilsektionen eine Ausrichtung gibt.⁸

Nun also, weil das Thema neu und in der ökumenischen Diskussion kaum eingeführt ist⁹, einige abschließende Bemerkungen zum Thema ‚Volksreligiosität‘. Es gab aktuelle Veranlassungen für die Verhandlung dieses Themas. Sie rücken deutlicher in den Vordergrund, wenn wir beachten, daß die Religion der einfachen Leute, um die es dabei ja geht, sogleich in einer bestimmten Zuspitzung aufgegriffen wurde – nämlich in Zuspitzung auf die

⁸ Für eine detaillierte Kommentierung aller in Sektion IV bearbeiteten Themen vgl. meinen Beitrag im Berichtsband der San Antonio-Konferenz, Evangelisches Missionswerk, 1989.

⁹ Für die Zeit der Jerusalemer und der Madras-Konferenz vgl. allerdings die mit ähnlicher Problematik befaßte, wenn auch aus anderer Interessenlage heraus geschriebene Studie von Waskom Pickett, *Christian Mass Movements*, Lucknow 1933).

lateinamerikanischen Pfingstler. Gemeint sind nicht die Aktivitäten der mit nordamerikanischer Finanz geförderten Großevangelisationen, sondern das Pfingstlertum der kleinen Leute als ein zweiter und durchaus legitimer Typ der Kirche der Armen.

Noch bis in die 80-er Jahre hinein war in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie eine negative Beurteilung der Volksreligion als Opium des Volkes vorherrschend. Die an Wunder und Magie, an Gemeinschaft und Erfahrung, am Hier und Jetzt wie an Partizipation orientierte Religion der einfachen Leute hindert die Armen, ihre wahre Lage zu erkennen und handelnd zu verändern. Die Armeleuterreligion produziert falsches Bewußtsein. So könnte man den Trend der 70-er Jahre zusammenfassen. Schon 1974 hat freilich Eduardo Hoornaert¹⁰ eine Analyse des brasilianischen Volkskatholizismus vorgelegt, die solche Pauschalurteile in Frage stellte. Mit dem Referat, das Aloysius Pieris 1983 auf der EATWOT-Konferenz in New Delhi¹¹ gehalten hat, bahnte sich der Durchbruch einer anderen, differenzierteren Bewertung der Armeleuterreligion in Fachkreisen ökumenischer Theologie an. Doch solche Entwicklungen hätten wohl kaum gereicht, das Thema auf die Tagesordnung von San Antonio zu befördern.

Zu den unmittelbaren Veranlassungen, das Thema aufzugreifen, gehörte, wie G. Linn festgestellt hat, die „wachsende Sorge vieler Kirchen gegenüber der zunehmenden Anziehungskraft neuer religiöser Gemeinschaften“¹² – gemeint sind die Unabhängigen Schwarzen Kirchen Afrikas, die Pfingstler, mit neuer Kraft erfüllte Stammesreligionen usf.

In der Tat werden in Lateinamerika ebenso wie in Asien und Afrika viele der historischen (Missions)Kirchen durch sog. unabhängige Kirchen, durch pfingstlerische Bewegungen, ja allgemein durch religiös motivierte Protest- und Anpassungsbewegungen in erhebliche Verlegenheit gebracht. Es bedeutet keine Lösung des Problems, solcher Religion der einfachen Leute destruktive Züge und den Leuten selbst falsches Bewußtsein zuzuschreiben. Mit dem Konzept der Bewußtseinsbildung tritt die Großkirche der Volksreligion heute wie früher vor allem als Erzieherin gegenüber; auf der Ebene der Volksreligion fragen die Leute aber in einer anderen Sprache, wie und wo sich der Name Gottes bewahrheitet.

Die Beziehungen zwischen den historischen Missionskirchen und den pfingstlerischen Bewegungen sind im allgemeinen nicht besonders gut. Die Mittelstandskirchen schauen auf die Armeleuterreligion herab und diese kultivieren als Gegen thema einer neu erfahrenen Geborgenheit den Gegensatz zur ‚Sie-Gruppe‘. Muß das so bleiben?

Im vergangenen Jahre hatte es in Lateinamerika eine Konsultation Pentekostaler Kirchen in El Salvador gegeben (6.-9. Jan 88), an der Eugene Stockwell

¹⁰ Eduardo Hoornaert, Kirchengeschichte Brasiliens aus der Sicht der Unterdrückten, 1550-1800, brasilienkunde Verlag Mettingen 1982, brasil. Original 1974.

¹¹ Aloysius Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Herder, Freiburg 1986, 161-199.

¹² ÖR 2, 1989, 144

als Direktor für CWME teilgenommen hatte. Er konnte von einer genuinen ökumenischen Aufgeschlossenheit dieser Pfingstler berichten. (Vgl. Dokument D der CWME Sitzung in Porto Alegre Mai 88) In der Tat ist es, um mit Donald Dayton zu sprechen, die Frage, warum man diesen christlichen Proleten eigentlich nicht die ökumenische Tür öffnet und sich mit ihnen am ökumenischen Tisch einfindet (Donald Dayton, *Yet another layer of the onion: or to let the ecumenical riff-raff in:* ER 1,89).

Das wird freilich nicht einfach zu bewerkstelligen sein; denn diese volksreligiösen Bewegungen fordern die Mittelstandskirchen nicht nur als erfolgreiche missionarische Konkurrenzunternehmen und als sozial interessante Phänomene heraus. Die Pfingstkirchen, die schwarzen unabhängigen Kirchen, die anderen religiös motivierten Protest- und Anpassungsbewegungen wollen nicht nur kirchenpolitisch und als soziale Bewegung, sondern auch als theologische Herausforderung ernst genommen werden.

Theologisch gesehen entwinden sie den Mittelstandskirchen das Thema der Rechtfertigung. Sie wenden sich nicht an die ‚outcasts‘, sie selbst sind die outcasts. Sie sind die, die in ihrer Existenz von niemandem, und von keiner Stelle in Kirche und Gesellschaft gerechtfertigt werden. Das ist die Grunderfahrung ihres Lebens. Das Pfingstlertum der kleinen Leute eröffnet diesen den einzigen Weg zurück – nämlich den über eine machtvolle, emotional tiefgehende und symbolisch vermittelte Erfahrung der Reintegration, einer Annahme in die Familie Gottes, der so seinen Namen als Gott, der die Armen rechtfertigt (1. Kor 1,26ff), bewahrheitet.

PROSTITUTION IN LEHRE, SOZIALETHIK UND PRAXIS DER GROSSEN WELTRELIGIONEN UND DER STAMMESRELIGIONEN

von Alphons van Dijk

1. Allgemeine Vorbemerkungen

1.1. Die Religionswissenschaft als das wissenschaftliche Studium der religiösen Phänomene der Menschheit hat sich des Themas Sexualität oder gar Prostitution bisher kaum angenommen.

Überspitzt formuliert, gehörte das Thema nach dem europäisch-christlichen Denken, das lange Zeit die mehrheitlich europäischen Religionswissenschaftler geprägt hat, einfach nicht zum Bereich des Religiösen. Wo die Sozialwissenschaften sich mit diesem Thema beschäftigt haben, geschah dies gewöhnlich aus einem Blickwinkel, der sich auf den spezifisch religiösen Aspekt nicht einließ. In einem einzigen Vortrag einen Überblick über die Problematik zu geben, bringt also unweigerlich verletzende Allgemeinheiten mit sich. Es kann hier also nur darum gehen, Hauptlinien zu schildern.

1.1.1. Wenn die Feststellung auch überflüssig scheint, daß der Mensch immer sexuell, also immer Mann oder Frau ist, so muß doch auch die historische Tatsache anerkannt werden, daß bestimmte Hochreligionen doch die Tendenz verzeichneten, den heiligen Menschen gelegentlich eher als ein einseitig männliches, übergeschlechtliches oder bi-geschlechtliches (androgynes) Wesen zu idealisieren. Das konnte nicht ohne Einwirkung auf den Umgang mit Prostitution bleiben, wobei solche Einwirkungen dennoch recht unterschiedlich sein konnten. Es scheint daher nicht abwegig, bei einer umfangreicheren Untersuchung des anstehenden Themas auch das Eunuchentum, die Transsexualität und das Transvestitentum in Betracht zu ziehen, Aspekte, die hier in der Kürze des Aufsatzes ausgespart werden müssen¹

1.1.2. Das dem Menschen angeborene Bedürfnis zur lustvollen Betätigung der Sexualorgane geht mit jeder der Grundbestrebungen des Menschen nach Kontakt, Besitz, Geltung und Liebe historisch und phänomenologisch wechselnd starke Verbindung ein. Jede dieser Grundbestrebungen setzt andere Akzente im Verhältnis Mann-Frau und damit im Hinblick auf Prostitution; der (Lust-)Kontakt fördert wohl eher prostitutive Erscheinungen, der Besit-

¹ Die Kastration läßt ursprünglich sicher auch die Interpretation als Opfer oder Heiligkeitsgewinn zu, vgl. Origenes, von dem geschrieben wurde: „se ipsum castrans propter regnum coelorum“. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß tiefenpsychologisch andere Motivationen mit eine Rolle spielen mögen. Im esoterischen Hinduismus tantristischer Kreise gibt es neben den beiden Wegen, die Polarität der Erscheinungswelt durch rituelle geschlechtliche Vereinigung (maithuna, vgl. 2.5.) oder durch meditatativ-yogische Sublimation zu überwinden auch den alternativen Weg der Prostitution mit dem „dritten Geschlecht“, wobei es im Prinzip sowohl ehemals männliche als auch weibliche Eunuchen betreffen kann. Nach B.Walker, *Hindu World, An Encyclopedic Survey of Hinduism*, London 1968, Art. Androgyny.

zaspekt (meistens der Frau durch den Mann) ermöglicht die Verfügung über die Frau/Partnerin (z.B. Ausleihen der Ehefrau oder Konkubine an Gästen, oder ihre Ausnutzung zum Gewinn- oder Machtstreben.

Nur der Aspekt der Liebe scheint der Prostitution eher abträglich zu sein. Aber welche Auffassung von Liebe legt man dieser Feststellung impliziert zu Grunde? Und führt gerade in der vom hohen christlichen Ideal der personalen Liebe geprägten westlichen Gesellschaft eben dieses Ideal nicht oft dazu, daß viele Menschen ihm überhaupt nicht genügen und somit gerade nur im prostituierenden Kontakt ihre Lustbedürfnisse befriedigen können?

1.1.3 Womöglich kennzeichnet gerade unser Thema trotz der in 1.1. erwähnten modernen Liberalität, die sich in der endlich zustande gekommenen Annahme dieses Themas zeigt, doch wieder eine, wenn auch erweiterte, typisch christliche Perspektive. Auch der Titel dieses Aufsatzes bewegt sich von der Theorie, der Lehre, zu der Verwirklichung/Praxis dieser Lehre. Als ob Religion zuerst eine Sache der Weltanschauung und dann anschließend der Welterfahrung und -gestaltung wäre. Es bleibt typisch europäisch-christlich zuerst nach der gelehrten und dann nach der gelebten Religion zu fragen („Was sagen die Kirchen dazu?“). Sobald Religionen weniger von einer lehramtlichen Instanz als von einer Orthopraxie gekennzeichnet sind, stellt sich unser Thema anders dar. Dies werden vor allem die Behandlungen des Hinduismus und der Stammesreligion deutlich machen.

1.2. Betrachtet man Prostitution auch aus der Sicht der Religionswissenschaft, so ist grundsätzlich zu unterscheiden zwischen der kultischen oder sakralen Prostitution, wenn auch in der Praxis die Grenzen zwischen beiden sich aus psychologischen und/oder wirtschaftlichen Gründen leicht verwischen.

Es wäre sogar genauer zu fragen, ob der in der klassischen Religionsphänomenologie eingebürgerte Begriff der sakralen Prostitution ohne weiteres zu übernehmen wäre, steht doch die ursprüngliche Intention der gemeinten sakralen Handlung dem christlich geprägten Werturteil (als Unmoral), der im Wort Prostitution mitklingt, gegenüber. Es wäre also Aufgabe der systematischen Religionswissenschaft, sich der Terminologie des hier behandelten Themas einer evtl. verbesserten Begrifflichkeit wegen anzunehmen.

Die erste Form steht immer in intentionaler Verbindung mit dem Göttlichen; sie zielt auf Fortführung des kosmischen Prozesses (Fruchtbarkeit) oder symbolisiert die heilende und heilvolle Teilnahme an der Verzückung des über alle Gegensätzlichkeit erhabenen All-Einen. Die in der religionswissenschaftlichen Literatur klassisch gewordene Bezeichnung für die sakrale Prostituierte ist Hierodule (vom Griechischen: „Dienerin/Sklavin des Heiligen“).

Die gewerbliche Prostitution dient der sexuellen Befriedigung gegen materielle Entlohnung.² Sie ist oft von einem sozialen Schichtencharakter geprägt. Sie kann z. B. von einer schichtspezifisch unterschiedlichen Festlegung des heiratsfähigen Alters abhängig sein. Letzteres liegt in sog. höheren

² Siehe R.G.G. Art.: Prostitution und Art.: Frau

Gesellschaftsschichten vieler Kulturen oft höher als in den unteren, wodurch ihre Mitglieder ihre sexuellen Begierden anderswo ausleben müssen, und zwar besonders die jungen Männer als „Kunden“ (hohes Heiratsalter, streng überwachte Absperrung der Frauen vor und in der Ehe). Eine Schichtenspezifika findet sich auch in den verschiedenen Bezeichnungen für die gewerblich sich prostituierende Frau. Das alte Griechenland kannte die gut gebildete, in vielen Künsten bewanderte Hetäre / (z.B. Aspasia). Vergleichbares zeigt sich in der Bedeutung des Wortes Kurtisane (von Französischen court = Hof/Königshof). Dagegen bewirkt das Wort Hure oder gar Nutte einen ganz anderen Klang. Diese Schichtspezifika befindet sich in mehreren Hochreligionen/Kulturen. In der gewerblichen Prostitution rekrutieren die Frauen sich oft aus ärmeren Kreisen, um durch ihren Verdienst den Lebensunterhalt ihrer Angehörigen zu gewährleisten. In Gesellschaften mit geringerer religiös bedingter Verachtung gegenüber Prostituierten schaffen diese es gelegentlich durch angeeignete Bildung und einer breit gefächerten, verfeinerten Erotik in Ansehen zu steigen.

1.3. Prostitution aus religiöser Sicht ist immer verbunden mit der Auffassung und der Praxis von Ehe, mit der Position von Mann und Frau und der Wertung von Sexualität und Keuschheit.

1.4 Sowohl die sakrale Prostitution als auch das religiöse Keuschheitsgelöbnis (z. B. bei den altrömischen Vestalinnen) sind religionshistorisch und phänomenologisch verschiedene Ausprägungen des einen Keuschheitsopfers als Hingabe an das Göttliche.³ Demnach ist die Hierodule immer unverheiratet. Der Aspekt des Opfers oder der Hingabe scheint dem modernen Europäer mit seinem unweigerlich christlich geprägten historischen Hintergrund schwer verdaulich. Wer angesichts der Vielfalt kultureller und religiöser Motivations- und Gestaltungsmöglichkeiten des Menschen eben auch das Opfer/Hingabe Motiv ernst nimmt, kann nicht umhin nach der polaren Beziehung von sakraler Prostitution und Zölibat zu fragen. Beide Phänomene haben religionsphänomenologisch womöglich mehr miteinander zu tun als auf dem ersten und religiös eingeeengten Blick ersichtlich. Demnach müsste das Thema dieses Aufsatzes entsprechend erweitert werden, was aus Gründen der Beschränkung nicht geschehen kann.

1.5 Die aus dem Alten Testament (z.B. Kön. 15,12. u. 2 Kön. 9,22. Ezechiel 23,45.) bekannte Ablehnung und die damit einhergehende scharfe Zeichnung der sakralen Prostitution im alten Israel und ihrer religiös-kulturellen Umwelt darf nicht ohne Vorbehalt auf andere Religionen/Kulturen übertragen werden. Dies ist leider oft passiert und hat besonders beim Bild des Hinduismus und Buddhismus (in ihren tantrischen Ausrichtungen) und der Stammesreligionen zu missionarisch übereifrigen Verzeichnungen geführt. Daß die scharfe ablehnende Zeichnung gerade auf die historische Existenz der sakralen Prostitution auch im alten Israel hinweist, beweisen auch die im

³ Ebenda. Auch FR. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart 1961, S. 218, wo die Rede ist von „opfernde(r) Selbsthingabe“. Auch: W. Schubart: Religion und Eros, München 1966, (1941) S. 34 ff.

Hebräischen existierenden Ausdrücke für solche sakralen männlichen und weiblichen Prostituierten, „Heilige“ genannt (qedesim/qedesot).

2. *Hinduismus*

2.1. Es gilt, vorher einige allgemeine Bemerkungen zu beachten. Wichtige Strukturmerkmale einer Religion haben Einfluß auf die Haltung dieser Religion in Zusammenhang mit unserer Frage.

Der Hinduismus ist keine gestiftete, sondern eine historisch aus vielen Einflüssen gewachsene Religion, ja eigentlich ein Konglomerat von Religionen. Wegen des für ihn so charakteristischen Fehlens von lehrmäßiger Verbindlichkeit bei äußerst variationsreicher Praxis können nur Tendenzen geschildert werden.

Weil der Hinduismus weitgehend die Volksreligion Indiens ist – die Bezeichnungen Hinduismus und Indien stammen beide vom Indus-Fluß – wird hier die indische Situation behandelt. Seit 1948 gibt es in Indien eine formelle Trennung von Staat und Religion.

2.2. Der Hinduismus kennt als Ideal die lebenslange Einehe; die Eheschließung gilt wie ein Sakrament. Dient die Sexualität in der asketischen Strömung des Hinduismus nur der Fortpflanzung, so ist sie in anderen Strömungen doch auch Abglanz auf geschöpflichem Niveau der Höchsten Göttlichen Wonne (Ānanda). Es hängt ab von der inneren Geisteshaltung des den Sexualakt Vollziehenden, ob dieser Akt ihn zum Heil, d.h. zur Erfahrung der absoluten Einheit führt. Dies ist eine Möglichkeit. Eine zweite liegt darin, daß er den Sexualakt zum Zwecke der Fortpflanzung und damit zur Gewährleistung des Generationenstromes vollzieht. Dies ist der Idealweg des hinduistischen Hausvaters, wobei nebenbei bemerkt sei, daß die Position der Frau in dieser Tradition von Unterordnung und Hingabe geprägt ist. Ein solcher idealer Hausvater geht nach dem Tode den „Weg der Väter“, der ihm zu einer höheren Reinkarnation verhilft. Auch dieser Weg findet also Anerkennung.

Eine dritte Form der Abhängigkeit von der inneren Geisteshaltung liegt im reinen lustvollen Genießen an sich. Diese Intention führt den Vollzieher des Sexualakts tiefer in den Kreislauf des vordergründigen Vergnügens; er bleibt dem Kreislauf des Seins und der Wiedergeburt verhaftet, der Weg führt nicht zum Heil. Die asketische Strömung der Unterdrückung jeglicher Begierde und der Verinnerlichung und Sublimierung der Sexualkraft bildet ein ausgeprägtes Leitbild der indischen Ethik (man denke an Brahmacharya in Mahatma Gandhis Autobiographie). Zusammen mit Toleranz und mit einer realistischen Einschätzung des Menschen (d.h. Mannes!) sorgte dies allerdings für eine große Bandbreite von Lebensmöglichkeiten, von strengster Askese bis zu sublimster Erotik (Kamasutra). Das klassische Indien kannte die in allen Musen und in Erotik gebildete Hetäre, die vor allem mit Männern aus den wohlhabenden Schichten verkehrte (gewerbliche Prostitution). Sie genoss die volle gesellschaftliche Anerkennung. Sie wurde laut

Empfehlung des klassischen Hindu-Handbuches über die von einem Hindu König zu verfolgende Politik, verfaßt vom Brahmanen Kautilya, oft als Spitzel eingesetzt. Diese in der Literatur gelegentlich als „aristokratisch“ beschriebene Form der gewerblichen Prostitution diente im klassischen Indien vor allem den Männern des zweiten Standes (Kshattriyas), zu welchem Stand auch der König gehörte. Das nüchtern-kalkulierte Einsetzen von Prostituierten als Spitzel paßt zum Bild, das die Bhagavadgītā als eine ungemein populäre Gottesoffenbarung von den Eigenschaften (Gunas) des Menschen schildert. Brahmanen als die geistige Elite sollten sattvisch = wahrheitsliebend, rein asketisch sein. Dagegen durften die Männer des zweiten Standes als große oder kleine Herrscher (Rājas) wirklich rajasisch = leidenschaftlich, aggressiv und sinnlich sein, mit aller Liberalität für die sexuelle Lustausübung. Die Ehefrauen dagegen sollten streng monogam sein. So entwickelte sich in einigen Bereichen eine Diskrepanz zwischen der streng monogamen, erotisch wenig geschulten, sorgenden Ehefrau (Mutter der Kinder, d.h. der Söhne), die sich besonders bei dem zweiten Stand immer mehr aus dem öffentlichen Leben zurückziehen hatte (Anlehnung an das islamische Purdah-System, Seklusion, besonders in Nordindien) und der erotisch erfahrenen, sich freier in der Öffentlichkeit bewegendenden, Hetäre. Man vergleiche hiermit die hiernach noch zu behandelnden Kurtisanen in der europäisch-christlichen Renaissance und die japanischen Geishas. Standen die gebildeten und sorgfältig erzogenen Hetären hoch im Ansehen, so mußten die vielen einfachen Prostituierten in den alten indischen Städten ohne dieses Ansehen auskommen, sie wurden eher verachtet. Die Prostituierten waren oft zusammengeschlossen in einer Art Verband unter Leitung älterer und erfahrener Schicksalsgenossen.⁴

2.3. Bis zur Unabhängigkeit (1948) kannte Indien und damit der Hinduismus die sakrale Tempelprostitution. Sie war in den letzten Jahrhunderten von ihrer Sakralität allerdings weit heruntergekommen, weil ihr Aspekt als Einkommensquelle der Tempel und als Lustbefriedigung die religiös-devotionale Intention überforderte. Die moderne indische Regierung verbot sie; sie soll aber im Geheimen weiterhin existieren. Die ursprüngliche religiöse Dimension wird dabei weitgehend verloren gegangen sein. Dadurch ist die Grenze zwischen der sakralen Tempelprostitution und der profanen gewerblichen Gestalt so sehr verwischt, daß deren Unterscheidung nach Kriterien kaum noch möglich ist. Sakrale Tempelprostitution hat oft auch dem wirtschaftlichen Tempelgewerbe gedient, wäre aber allein dadurch der gewerblichen Form nicht gleichzusetzen. Die Motivationsstruktur des Menschen ist manchmal eher komplex als einfach, zumal in religiösen Gefilden. Wo aber die Bildung und Schulung der Tempelprostituierten dem massenhaften Geschäft eindeutig weichen muß, wird die typologische Unterscheidungsgrenze recht durchlässig.

⁴ J. Auboyer: *La vie quotidienne dans L'Inde ancienne*. Niederl. Übers. Baarn 1963, S. 261-274. Auch A.L. Basham: *The wonder that was India*. London 1961, S. 183-186.

Besonders in den lokalen, durch Müttergottheiten geprägten, Fruchtbarkeitskulten auf dem indischen Land, (z.B. in der Yellamma-Kult im Südindischen Saundatti) sind Formen von sakraler Prostitution noch immer vorhanden, formell illegal und in ihrer praktischen Handhabung (z.B. Weihe an die Gottheit) nur noch ein Schatten ihrer klassischen religiösen Motivation.⁵

2.4. Die sakrale Tempelprostitution des klassischen Hinduismus stützte sich auf Frauen, die von ihren Eltern dem Tempel gegeben wurden. Sie führten die religiösen Tänze auf und galten als Gattinnen des Tempelgottes, der in seinen ehelichen Rechten vom Priester oder von den Tempelbesuchern vertreten wurde. Diese Frauen hießen Devadāsīs, d.h. Dienerinnen / Sklavinnen des Gottes.⁶ In den Tänzen führten sie symbolisch die Liebe zwischen Gott und Mensch auf, die sich gegenseitig suchen und voller Verzückung ineinander aufgehen. Im Volkshinduismus wurden die Devadāsīs oft mit Fruchtbarkeit in Verbindung gebracht; ihre Anwesenheit bei Hochzeiten wurde als gute Aussicht auf eine reiche Kinderschar (besonders Söhne) betrachtet. Die Tempelprostitution konnte als Teil des Heilsweges dienen, soll sie doch nach der ideal-religiösen Interpretation die devotionale Nähe zur Gottheit fördern. Ihre beiden Partner vollziehen einen Opferakt, was zum Heil führt und somit ethisch erlaubt ist. Die im meditativen Bereich unter strengen Bedingungen vollzogene sakral-rituelle Prostitution führt zum Verlieren des Ich (Opfer) in die göttliche Wonne. Sie erfordert gar eine hohe Moral.

2.5. Der tantrische Hinduismus betrachtet die Frau als Verkörperung der aktiven göttlichen Schöpfungskraft (Shakti). Sich in einem meditativ sorgfältig vorbereiteten Ritual mit der eigenen oder einer beliebigen Frau zu vereinen, soll die Aufhebung der geschöpflichen Gegensätze symbolisieren und Teilnahme an dem All-Einen bewirken, was zur Vollkommenheit des Lebens = Unsterblichkeit führt. Diese unter strengen Bedingungen vollzogene sakral-rituelle Prostitution soll zum Verlieren des Ichs in die göttliche Wonne führen. Sie ist somit ein Opfer und fordert eine hohe Moral. Es ist begreiflich, daß dieses Phänomen von Gurus leicht korrumpierbar ist. Die Autorität eines mutmaßlichen Gurus beim indischen Volk ist so groß, daß es manchmal dessen religiöses Gehabe nicht zu durchschauen vermag und seinen sexuellen Bedürfnissen entgegenkommt. Es wäre übrigens ein großer Fehler, die in der deutschen Presse stark ausgemahlten sexuellen Praktiken der ersten Poona-Periode des Bhagwan Shri Rajneesh auf den gesamten Hinduismus zu übertragen.

2.6. Die gewerbliche Prostitution wird im Hinduismus aus Relativitätssinn geduldet. Sie ist heute besonders in den indischen Großstädten sehr verbreitet und wird durch das Auseinanderbrechen alter Traditionsbedingungen

⁵ Vgl. z.B. Alexandra David-Neel: Zwischen Göttern und Politik. Indien - gestern, heute, morgen. Wiesbaden 1952 (Franz. Orig. Paris 1951) S. 26-30. Auch: R. Krack: India obscura. Außenseiter und Merkwürdigkeiten der indischen Gesellschaft. Rumpf Verlag, Bielefeld 1986, S. 37-84.

⁶ B. Walter: Hindu World. An encyclopedic Survey of Hinduismus. 2.Bde. London 1968. Art.: Prostitution.

noch verstärkt. Tausende von Mädchen aus den armen Bevölkerungsschichten werden in einer Kurzweife zwar einigen Gottheiten geweiht, so daß sie formell Devadāsīs sind, aber in der Praxis unterscheiden sie sich nicht oder kaum von ihren profanen Schwestern und werden bei Tausenden in den großstädtischen Bordelle geliefert.

Dennoch gilt für die Prostituierte wie für den Kunden, daß diese Art des Auslebens von Trieb und Begierde seitens des „Kunden“ nicht ins asketische Gesamtbild paßt: sie führt zum religiösen Unheil, verursacht schlechtes Karma und ist moralisch und ethisch abzulehnen. Im Hinblick auf die Prostituierte gilt die Beobachtung, die in Sachen Armut und Elend in Indien allgemein gemacht wird: der seit einigen Jahrhunderten bestehende Niedergang des traditionellen Hinduismus in Kombination mit der vom Kolonialismus und dem westlichen Wirtschaftssystem mitverursachten Schwächung der alten dörflichen Ordnung führt oft zu einem Fatalismus, der sich im Falle der Frau als Prostituierte doppelt auswirkt, verglichen mit dem sog. „normalen“ Elend der unteren Schichten Indiens und besonders der indischen Frauen. Die kämpferische Frauenbewegung Indiens nimmt im letzten Jahrzehnt jedoch zu.⁷ Die aus der indischen Geschichte bekannte Hetäre, die anerkannte „aristokratische“ Prostituierte, ist längst verschwunden.

3. Buddhismus

3.1. Der Buddhismus ist eine gemäßigt-asketische Meditationsreligion. Er achtet eher auf das subjektiv wertvolle Beschreiten des von dem Buddha entdeckten Heilsweges als auf kirchlich-objektiv richtige Glaubensinhalte. Er kennt keine Dogma-ähnlichen Lehraussagen. Das beispielhafte Vorleben (z.B. durch den Mönch/die Nonne) ist ihm wichtiger als hierarchisch auferlegte Verbindlichkeiten. In seiner südlichen Ausprägung herrscht die alte Tradition der Mönche (Theravada) vor, für die jegliche sexuelle Betätigung verboten ist. Hier werden die Mönche als die eigentlichen Buddhisten betrachtet. Im sog. nördlichen Buddhismus wird dem Leben und dem Anliegen der Laien mehr Bedeutung beigemessen.

3.2. Der Stifter, der Buddha Shakyamuni selber, hatte als Mönch ein für die Ansichten seiner Zeit verhältnismäßig freies, entspanntes Verhältnis zu Hetären. Man erinnere sich an die bereits beim Hinduismus behandelte Position dieser Hetären. Der Buddha verkehrte in ihren Häusern, nahm ihre wohlgemeinten Spenden an und sprach mit ihnen über Heilsnotwendiges.⁸

⁷ Aus einer Mitteilung der Frauenorganisation Saheli: A women's Resource Center (Frauenhaus): „Es gab niemanden, zu dem wir hätten gehen können, keine Stütze, keine Zuflucht. Die einzige Möglichkeit auszusteigen ist Selbstmord oder Prostitution...“ Aus: Vrouwen in India. Landelijke India Werkgroep, Utrecht 1987, S. 13 Übers. v. Autor.

⁸ Siehe z.B. Mahāparinirvanasūtra II, 10–19, wonach der Buddha in Vaisali im Park der Hetäre Amrapali (P. Ambapali) wohnte, dort predigte und sich von der ihm besuchenden Hetäre zum Essen einladen lässt, zum Ärger der Honorationen, denen

Der von ihm gestiftete Mönchsorden verbot den Mönchen jedoch alsbald möglichst jeden Kontakt und jede Sinnesberührung mit Frauen. Im buddhistischen Kanon, etwa 250 Jahre nach Buddhas Tod schriftlich festgelegt, gilt die Frau als Inbegriff sensueller und sexueller Begierde⁹ und somit als heilsunfähig. Es betrifft hier aber kein Dogma, sondern eher eine weit verbreitete und darum kaum hinterfragte traditionell-indische Ansicht, die bis auf heute lebendig geblieben ist und sich bei der friedlichen Ausbreitung des Buddhismus über Südostasien leicht mit den dort herrschenden Ansichten verband. Dennoch kennen die buddhistischen Länder Südasiens nicht die derart starke Unterordnung der Frau im gesellschaftlichen Leben wie das hinduistische Indien.¹⁰ Es herrschte und herrscht besonders in Kreisen des südlichen Buddhismus die Meinung, eine Frau müsse als Mann wiedergeboren werden, um dann als Mönch das Heil, das Nirvana, erlangen zu können. Als sich im liberalen nördlichen oder Mahayana Buddhismus die Heilandfigur des Bodhisattvas (Erleuchtungswesen) entwickelte, war man eher spontan und ohne dogmatische Untermauerung der Ansicht, daß auch eine Frau zum Bodhisattva werden könnte, aber dann vor dem Ende dieses Werdegangs ihr Geschlecht meditativ zu verwandeln habe.¹¹

Im liberalen Klima des nördlichen Buddhismus in China entwickelte sich in Verfallszeiten sogar die literarische Gestalt der buddhistischen Nonne, die im Gegensatz zu der Nonne im südlichen Buddhismus über soviel freien Lebensraum verfügt, daß sie als Kupplerin für allerhand Liebschaften auftreten konnte.

3.3. Im südlichen, mönchischen Buddhismus ist Sexualität als Begierde gewissermaßen das Musterbeispiel von einem der Ambivalenz der Welt („Leid“) Verhaftet-Sein. Sie ist dem Erreichen des Nirvana nicht dienlich und dem ernsthaften Sucher nach diesem Nirvana ein Hindernis.¹² Den Laien, als Buddhisten minderen Grades, ist sie innerhalb der Ehe freigestellt; Mäßigung wird ihnen jedoch geraten. Um sich beherrschen zu lernen, soll der junge Mann wenigstens für einige Zeit Mönch sein.

Der Zölibat der Mönche gilt solange die psychische Tragfähigkeit des Einzelnen reicht. Der Mönch kann ohne Probleme in den Laienstand zurücktreten. Sexualhandlungen sind keine Sünde (in einer christlichen oder theistisch gefärbten Interpretation dieses Begriffes), sondern nur Beeinträch-

die Frau vorgekommen war und die ihr die Einladung abkaufen wollten. Nach dem Mahl schenkte die Hetäre dem Buddha ihren Park. Nach U. Schneider, Einführung in den Buddhismus, Darmstadt 1980, S. 28.

⁹ D.Y. Paul: Die Frau im Buddhismus. Das Bild des weiblichen in Geschichten und Legenden. Hamburg 1981.

¹⁰ Vgl. C.-M. Edsman: Die Religionen des heutigen Asiens. UTB-Taschenbuch, Kap.: Buddhismus, Ehe und Familie.

¹¹ D.Y. Paul, siehe Anm. 9

¹² P. Gerlitz: Buddhismus. In: M. Klöcker u. U. Tworuschka (Hrsg.): Ethik der Religionen - Leben und Lehre. Bd. 1. Sexualität. München/Göttigen 1984, S. 148-169.

tigung seiner und anderer Heilchancen, die er selber später irgendwann auszutragen hat.

3.4. Die Ehe ist im Buddhismus kein Sakrament, sondern ein rein innerweltliches Bündnis. Die Anwesenheit von Mönchen bei Eheschließungen läßt dennoch Religiös-Sakrales auf die Laien ausstrahlen (Volksbuddhismus), so daß die Ehepartner nach dem Vorbild der Mönche ihre menschlichen Begierden mäßigen sollen.

3.5. Wie im tantrischen Hinduismus kann die sexuelle Vereinigung im Sinne der Aufhebung von und Übersteigerung jeglicher Polarität und Zweiheit (Zweiheit = Begierde nach dem Zweiten/Anderen = Leid) auch im nördlichen, mehr laienfreundlichen Buddhismus unter ganz strengen Voraussetzungen, als Meditationsübung ausnahmsweise gestattet sein. Wenn, dann wäre hier höchstens die Rede von sakraler Prostitution in einer extrem weit durchgeführten Interpretation.

In der Ikonographie besonders des tibetischen Buddhismus findet man die Abbildung der geschlechtlichen Vereinigung (Maithuna) als Symbol der Aufhebung der Gegensätze im absoluten, vollzogen z.B. durch Guru Padmasambhava mit seiner Yogini (Yab-Yun) oder gar durch den Urbuddha (Samantabhadra) mit seiner Partnerin (Samantabhadri).¹³

3.6. Gewerbliche Prostitution ist im Buddhismus kein Thema. Falls irgendwo vorkommend, wird sie als zum menschlichen und gesellschaftlichen Leben gehörend hingenommen und als solche nicht besonders beachtet, also kaum verboten oder bekämpft, aber eben auch nicht tief verachtet. Der ernsthafteste Buddhist wird eher Mitleid (metta/maitri – eine im Buddhismus hochgeschätzte Tugend) für die beteiligten Personen in ihrer Begierde oder ihrem Lebensdurst empfinden. Dieses Mitleid ist im Buddhismus eine hochgeschätzte Tugend. Dabei ist zu beachten, daß im buddhistischen Menschenbild Mitleid nicht bloß eine subjektive Gefühlsregung ohne Verbindlichkeit ist, sondern eine Meditationsübung, die als aktive Tat mit Ausstrahlungscharakter bis hin zur Karmaübernahme gilt. Im buddhistischen Thailand ist Prostitution sehr bekannt. Arme Eltern auf dem Lande schicken ihre Töchter befristet in die Stadt, um dort Geld zu verdienen. Die Kunden dieser Töchter sind längst nicht nur ausländische Touristen („Sextourismus“ aus der westlichen Welt), sondern vor allem Thai-Männer, und das nicht nur seit den 70iger Jahren, sondern eher seit Jahrhunderten. Die starken hierarchischen Verhältnisse der Thai-Gesellschaft und die traditionell untergeordnete Position der Frau tragen dazu bei, daß Frauen aus niedrigen Schichten es mehr oder weniger normal finden, einen Mann aus höheren Schichten sexuell zu bedienen (Mia noi = kleine Frauen, Nebenfrauen).¹⁴

¹³ Vgl. H.W. Schumann: *Buddhistische Bilderwelt. Ein ikonographisches Handbuch des Mahayana- und Tantrayana-Buddhismus.* Köln 1986, S. 248 und 112.

¹⁴ Vgl. Sjon Hauser: *Waarom het Thaise sekstoerisme een hoge vlucht nam (Warum der thailändische Sextourismus blühte).* In: *Onze wereld (unsere Welt)*, Juli 1987, S. 28–31.

3.7. In den fünfziger und sechziger Jahren hat eine optimistische Mischung von buddhistischer Mentalität und einem vagen marxistischen sozialen Engagement versucht, die Besitzverhältnisse im Sinne eines idealisierten buddhistischen Wohlfahrtsstaates zu ändern. Wer seine unmittelbaren Grundbedürfnisse befriedigt wisse, könne sich dann besser auf das Heil besinnen.¹⁵ Implizit bedeutet das auch eine Bekämpfung der Prostitution.

4. Islam

4.1. Als Offenbarungsreligion kennt der Islam eine absolut verbindliche Schrift (Koran) und ein darauf bauendes Schriftgelehrtentum mit großer Autorität. Das wie im historischen Christentum aus der Offenbarung abgeleitete Wahrheitsbewußtsein führt leichter als in den meditativen Religionen indischer Herkunft zu einer deutlichen Ambivalenz gegenüber den menschlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten. Je nach Interpretation und Erfahrung kann die Einstellung dazu mit der offenen Duldung glaubensmäßig nicht vertretbarer Umstände einhergehen oder sich mit fanatischer Bekämpfung abwechseln.

4.2. Verglichen mit seiner altarabischen Umwelt hat Mohammed aus einer liberal-patriarchalischen Haltung heraus die Position der Frau verbessert (z. B. Erbrecht). Koran und historische Forschung belegen das eindeutig. Alsbald zeigte sich die Einwirkung der patriarchalischen Umgebung jedoch stärker als Mohammeds Vorstellungen. Der Koran, der der Frau immerhin eine gewisse Rechtsposition gibt, wurde mit der Brille einer zunehmend schärfer werdenden patriarchalischen Tradition gelesen. Die weiteren Aussagen beschränken sich vor allem auf den nah- und mittelöstlichen Islam.

4.3. Trotz der vier erlaubten Ehefrauen eines Mannes bevorzugt der Koran die gegenseitig fürsorgliche und respektvolle Einehe. Innerhalb der Ehe, aber eben nur dort, darf die Sexualität genossen werden. Wie Essen und Trinken wird sie im Islam ohne Prüderie als natürliche Bestätigung des Menschen beschrieben und bejaht.¹⁶ Religiös bedingte Ehelosigkeit lehnt der Koran ab, der Mensch soll heiraten. Wenn dies, aus welchen Gründen auch immer, nicht gegeben ist, soll man versuchen, ohne Sexualverkehr zu leben.

4.4. Der Koran verbietet gewerbliche Prostitution (Sure 24, 33). Die islamische Theologie hat das bis heute ohne Unterlaß wiederholt.

4.5. Die vom Koran nicht gedeckte Institution der Verschleierung (Purdah) der Frau und ihre (von Mohammed in einer patriarchalisch-liberalen Fürsorglichkeit so nicht gewollte) völlige Zurückdrängung aus der Öffentlichkeit verhindern, daß der aufgewachsene islamische Junge ein ausgeglichenes Verhältnis zu Frauen entwickelt. Aus der Sicht der Tiefenpsychologie (die

¹⁵ Vgl. Tr. Ling: Buddha, Marx und Gott. Über die zeitweilige Verbindung von buddhistischer Inspiration mit marxistischer Interpretation in Südostasien.

¹⁶ P. Antes: „Islamische Ethik: Sexualität“. In: ders. u.a.: Ethik in nichtchristlichen Kulturen. Stuttgart 1984, S. 65.

von der übergroßen Mehrzahl muslimischer Theologen jedoch eher als Beschmutzung des Menschen abgelehnt wird) entsteht dadurch Frauenangst, die wieder zu einer weiteren Entwertung der Frau führt (in einzelnen Gebieten zur brutalen Frauenbeschneidung, Klitoridektomie, die der gelegentlich extrem stark beschneittenen Frau sogar jede im Koran erlaubte innereheliche Lust nimmt. Die Frau ist somit kaum noch Partner des Mannes, sondern nur noch seine hochverehrte Mutter, die Mutter seiner Kinder, die Schwester des jungen Mannes, die er wegen der „Ehre“ der Familie genau zu chaperonnieren hat, oder die Prostituierte, bei der er vielleicht seine ersten sexuellen Erfahrungen macht.¹⁷ Diese ambivalente Haltung gegenüber der Frau äußert sich auch in den Vorstellungen der völkischen Phantasie (vor allem der Männer) über den Himmel. Diese werden weder vom Koran noch von der hohen Theologie unterstützt, führen aber ein hartnäckiges Leben. Im Himmel werde der Mann nach einem guten, gottgefälligen Leben von unzähligen Frauen (Huris) erwartet, die ihm in einem Lustgarten vollkommen willig sind.¹⁸ Der Gegensatz zu der offensichtlich ernüchternden Erfahrung mit der Ehefrau im diesseits ist augenfällig. Das kann nur daraus erklärt werden, daß die Erziehung der islamischen Frau die Entfaltung ihrer sexuellen Gefühle kaum ermöglicht.

So muß der starke Patriarchalismus des historischen Islams einerseits aus idealtheologischen Gründen den außerehelichen Geschlechtsverkehr und die Prostitution verbieten und bekämpfen. Andererseits fördern die sozialhistorischen und tiefenpsychologischen Entwicklungen desselben patriarchalistischen Islams gerade dieselbe Prostitution. Die gewerbliche Prostitution war sogar in den Blütezeiten des Islams (z.B. Khalifat von Bagdad) sehr verbreitet und oft eine wichtige Steuerquelle der islamischen Obrigkeit.¹⁹

4.7. Heute ist in den meist islamischen Staaten die gewerbliche Prostitution gesetzlich verboten, faktisch aber je nach religiös-politischer Konstellation geduldet.²⁰ Im arabisch-islamischen Kulturbereich bedeutet das Zurweltbringen eines unehelichen Kindes wegen des offensichtlichen Verlustes der Jungfräulichkeit und damit der „Ehre“ der Familie meistens den Zwang zur Prostitution, Kinder von Prostituierten führen ein Paria-Dasein.²¹ Angesichts der starken Vermischung von Koran und Tradition im fundamentalistischen Islam, angereichert mit einer anti-westlichen Tendenz, die sich zudem aus dem Erscheinungsbild einer überzogenen Sex-Welle im Westen nährt, ist zu erwarten, daß unter erneuter Zurückdrängung der teilweise emanzipierten islamischen Frau aus der Öffentlichkeit und unter verstärkt idealistischer

¹⁷ Vgl. die Zusammenfassung der Arbeit des tunesischen Soziologen Abdelwahab Boudhiba im Aufsatz „Seksualiteit in de Islam“, in: *Het Beste uit Begrip. Moslims-Christenen, Cura Migratorum*, Den Bosch (Niederlande) 1983, S. 72–82.

¹⁸ T. Nagel: „Das Leben nach dem Tod in islamischer Sicht.“ In: J.-J. Klimkeit (Hrsg.) *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*. Wiesbaden 1978, S. 138–9.

¹⁹ P. Antes: *Ethik und Politik im Islam*. Stuttgart 1982, S. 60–61.

²⁰ Nawal al Saadawi: *Tschador. Frauen im Islam*. Bremen, 1980, S. 66.

²¹ Kl. Kreiser/W. Diem/H.G. Mayer (Hrsg.): *Lexikon der islamischen Welt*. Stuttgart 1974, Art.: Prostitution.

Betonung des Prostitutionsverbotes samt ihrer Einhaltung die Prostitution vorübergehend eingeschränkt werden kann. (z.B. Iran, Saudi Arabien, im letzten Land aber je nach Bevölkerungsschicht sehr unterschiedlich gehandhabt.) Da dies ohne ein differenziertes Bündel von Emanzipationsmaßnahmen geschieht, wird dieser Rückgang eben zur Täuschung; die anschließende Entwicklung könnte sich desto verhängnisvoller zeigen.

4.8. Sakrale Prostitution ist dem Isalm wesensfremd. Sie wäre bei der scharfen Desakralisierung alles Geschaffenen als Grundzug des islamischen Offenbarungsverständnisses unvorstellbar. Menschliche Symbolik kann nie an Allahs transzendente Allmacht heranreichen („Allahu akbar“: Allah ist immer der noch größere!).

5. *Shintoismus*

5.1. Die religiöse Kultur Japans besteht aus einer Mischung aus Buddhismus (nördlicher oder mahayanischer Ausprägung) und Shintoismus. Für den Japaner liegt die Bedeutung des Shinto („des Weges der Götter“) darin, daß er mit der Natur, mit dem heiligen Vaterland und seiner Geschichte verbunden bleibt. Der Shintoismus kennt keine zentrale Lehrinstanz, er ist eher Kulturtradition als Religion oder gar Glaube im europäischen Sinn. Man feiert die Feste der Jahreszeiten, in der Familie gibt es die Ahnenverehrung.

5.2. Die japanische Familie ist stark patriarchal. Im momentanen, je nach Bevölkerungsschicht sicherlich verschieden ausfallenden Geflecht von Firmentreue, Gruppendruck der Geschäftskollegen und traditioneller Moral wird Ehebruch durch den Mann eher toleriert, durch die Frau sicher nicht.

5.3. Die japanische Geschichte kennt wie soviele andere Kulturen die einfachen Prostituierten, die oft aus Armut durch ihre Eltern diesem Beruf zugeführt wurden, um so ihre Familie durchbringen zu können.

Weiterhin sind die gutgebildeten und besterzogenen Kurtisanen, die Geishas, bekannt, die in Kunst und Literatur ebenso bewandert waren wie im verfeinerten erotischen Spiel. Es gab Geisha-Schulen, wo ältere Geishas den jüngeren Lehrmädchen in ihren verschiedenen Künsten den letzten Schliff gaben. In früheren Zeiten wurden solche gebildeten Frauen auch in japanischen Familien eingeladen, Zeichen ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz. Hier findet man ein klassisches Beispiel der in einer patriarchalischen Standesgesellschaft oft vorkommenden „artistokratischen“ Prostitution.

5.4. Gewerbliche Prostitution war somit in der japanischen, shintoistisch-buddhistischen Gesellschaft durchaus geduldet oder im Fall der Geishas sogar gefördert.

Sakrale Prostitution ist in Japan nicht bekannt.

6. Stammesreligionen

6.1. Die Welt der Stammeskulturen und -religionen ist äußerst vielförmig. Einheitliches ist kaum zu sagen.

6.2. Eine verbreitete aber längst nicht überall vorkommende phänomenologische Grundstruktur ist die Hierogamie (vom griechischen „hieros gemos“ = heilige Ehe), die auch die Grundlage für die oben bereits erwähnte sakrale Prostitution bietet. Wo die Fruchtbarkeit der Mutter Erde von unmittelbarer Lebensnotwendigkeit ist, bietet die Vereinigung von Gott und Göttin das Urmodell für die Wiederholung dieser Ureinheit im Verlauf des Jahresrhythmus durch die Menschen. Mal ist diese sakrale Sexualität in Riten eingebunden, mal wird sie in orgiastischen Formen ausgetobt. Die orgiastischen Kulte einzelner Stammesreligionen knüpfen an das Erlebnis des Frühlings an, an das Wiedererwachen der Natur und ihrer Zeugungskraft. Man wiederholt gewissermaßen in der Zeit die in der Urzeit bestehende Schöpfungswonne. Damit stärkt man die kommende Entwicklung. Weil im sakralen Jahresrhythmus aufgenommenen und somit zeitgebunden, ist sie m. E. (noch) nicht als wirkliche sakrale Dauerprostitution zu betrachten, der Tempelprostitution vergleichbar. Sie ist eher eine religiös-ganzheitliche Form der Promiskuität (in der phänomenologischen, nicht unmittelbar wertenden Bedeutung dieses Wortes). Reste orgiastischer Fruchtbarkeitsriten finden sich noch in den überall in Europa bekannten Maifeiern.²²

6.3. Bei Stämmen im einfachen Jäger/Sammler Stadium der Entwicklung, wo gewöhnlich in überschaubaren Sippen zusammengelebt wird und wo alle arbeitsfähigen Personen unmittelbar für den Lebensunterhalt eingesetzt sind, soll gewerbliche Prostitution nicht vorkommen. Gewerbliche Prostitution ist somit keine allgemein-gesellschaftliche Erscheinung. Eventuell bestehende und religiös-kulturell akzeptierte Möglichkeiten zur Promiskuität sind nicht der Prostitution gleichzusetzen. Wo letztere vorkommt, ist sie wohl ein Zeichen einer gewissen sozial-wirtschaftlichen Spezialisierung oder Schichtung. Diese wird ermöglicht durch eine beginnende Überproduktion der Grundnotwendigkeiten des Lebens; erst diese ermöglicht eine teilweise Freisetzung von Personen und eine beginnende Geldwirtschaft. Damit ist die wirtschaftliche Grundlage der gewerblichen Prostitution gegeben.

6.4. Stimmt dies alles, dann gehört die sakrale Prostitution eher zu einem älteren Entwicklungsstadium der Kultur- und Religionsgeschichte als die gewerbliche. Weiterhin gehört die sakrale Prostitution eher zu Kulturen und Religionen, wo weiblich-symbolische Erlebnisformen vorrangig waren oder mindestens einen Teilwert erhalten hatten. Gewerbliche Prostitution steht demnach eher in Verbindung mit den patriarchalen Kultur- und Religionsformen.

²² Deren sexuell-erotischen Komponente hat die offizielle christliche Tradition nie ganz unterdrücken können. Vgl. M. Eliade: Die Religionen und das Heilige. Darmstadt 1976, S. 355 ff, bes. die Thematik Sexualität und Vegetation, S. 361-364.

6.5. In einzelnen Stammeskulturen/ - religionen gibt es das Phänomen, daß nur von anderen Stämmen geraubte, also stammfremde und damit außerhalb der Lebenskraft der Gesamtheit des Stammes stehende Frauen zur Prostitution angeboten werden („Wir, die Menschen, und sie, die anderen.“) Durch die oben beschriebene Entwicklung der Schichten innerhalb eines Stammes und durch Eroberung und Unterjochungen von anderen Stämmen konnte eine kompliziertere Standesgesellschaft entstehen, in der sich das „Wir-Gefühl“ nicht mehr aus dem Stamm, sondern nur noch auf den eigenen Stand richtet. Von hieraus lassen sich mehrere Entwicklungsvarianten denken:

1. Die Frauen der Unterworfenen/Untergeordneten sind „Besitz“, daher die Sitte des *ius primae noctis* der alten Feudalherren, z.B. in Europa.
2. Die Frauen aus dem eigenen, meist höheren Stand werden zur streng monogamen Ehe erzogen, mit Frauen der unteren Schicht ist außerehelicher Sexualverkehr erlaubt (Beispiele finden sich in 2.2. und 3.6.)
3. Einzelne unterworfenen Stämme werden im neuen Gesellschaftsverband zu einer Art Prostituiertenzunft (siehe 1.2. und 2.2.). Ein ausgezeichnetes Beispiel hierfür bilden die Prostituiertenkasten aus dem Stande der Shudras in der indisch-hinduistischen Gesellschaft.

7. Christentum

7.1. Von den universalen Religionen, die einen jeden Menschen ansprechen möchten, haben die Religionen abrahamitischer Herkunft (Judentum, Christentum, Islam) das empfindlichste, schwierigste und ambivalenteste Verhältnis zur Prostitution gehabt. Aufgrund ihres betonten und immer wieder zur „buchstäblichen“ Interpretation tendierenden Offenbarungsverständnisses haben Christentum und Islam größere Probleme mit dem Akzeptieren oder mindestens Tolerieren der psycho-sozialen Wirklichkeit als z.B. die Religionen indischer Herkunft: wo das Ideal über der vielfältigen Wirklichkeit regiert, wird letztere oft nicht in ihrer möglichen Eigendynamik geduldet. Demgegenüber bietet die Offenbarung und ihre Idealerwartung immer auch ein von der jeweils herrschenden Religionsauffassung nicht gerne gesehenes Innovationspotential und damit auch die Grundlage für Befreiung und Emanzipation.

Es ist dem jüdisch-christlichen Kulturstrom eigentümlich, daß die Natur entzaubert oder entgöttlicht wurde. Das bildete mit anderen Faktoren die Grundlage für die naturwissenschaftlich-technologische und die industriell-wirtschaftliche Entwicklung. Es ist für den christlichen Kulturbereich typisch, daß das industrielle Zeitalter zur sozialen Verelendung und zum Zerfall langlebiger Muster des Zusammenlebens führte. Das führte im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts zu einer Zunahme der gewerblichen Prostitution. Spätere Auswirkungen dieser Entwicklung findet man z.B. im sog. *Sextourismus* in Südostasien, das einzige Überlebensmittel für tausende vom Land in die Stadt gezogene Frauen und deren Angehörige.

7.2. Verglichen mit dem pharisäischen Judentum seiner Zeit hatte Jesus von Nazareth ein tolerantes Verhältnis zur ehebrüchigen Frau. Er sah den konkreten Menschen und nicht nur das religiöse Verbot. Er war für die unauflösbare Einehe und betrachtet sie als gottgewollt (Mk. 10,6-12. Lk. 16,18). Dennoch war die Ehe für ihn eine Ordnung des alten Äon, die im neuen nicht mehr sein würde (Mk. 12,25). Er empfahl den Verzicht auf die Ehe, um des anbrechenden Himmelreiches willen (Mt. 19,21. Mk. 10,29. Vgl. 1.4. zölibatären Keuschheitsoffer). Als diesseitiges Phänomen vergehe die Ehe mit der Gestalt der jetzigen Welt. Im Gegensatz zum ihn umgebenden Judentum hatte Jesus ein unkompliziertes Verhältnis zu den Frauen, die in großen Zahlen um ihn waren und ihm folgten.

7.3. Um die Mitte des 1. Jh. n. Chr. nimmt der Apostel Paulus das uralte Symbol des hieros gamos auf. Er verwendet es aber rein geistig und ohne den in den altorientalischen Religionen und im Hinduismus so wichtigen sexuellen Aspekt. Es ist die mystische Ehe zwischen Christus und seiner Kirche, die zur zwischenmenschlichen Ehe in Beziehung gesetzt wird. Damit war für Paulus die Ehe einerseits geheiligt. Um der menschlichen Natur willen erlaubte Sexualität in der Ehe sah er als Mittel gegen Hurerei (1. Kor. 7,38). Zugleich empfahl er unter jüdischem wie griechischen Einfluß der Frau die Unterordnung unter dem Mann.

Mit dem wichtigen griechischen Begriff Sarx = Fleisch, beschrieb Paulus den ganzen hinfälligen und schwachen Menschen, der sich gegen Gott sperrt, also auch seine geistig-personale Wirklichkeit (1. Kor. 5,5; Gal. 5,16). Dennoch deutete der alsbald einsetzende Dualismus diesen Begriff seitdem mit Vorliebe als Fleisch im Sinne von Stoff oder Materie und als Gegensatz zum sog. Reingeistigen. Hier bildete sich das in der Geschichte des Christentum lang herrschende Modell eines strengen asketischen Mönchtums, das Sexualität als Inbegriff der den reinen Geist befleckenden „Fleischlust“ betrachtete und dies oft mit Vorliebe auf die Frau projizierte. Hierin zeigt sich diese christliche Tradition durchaus der brahmanisch-asketischen Strömung im Hinduismus und der frauenfeindlichen Tendenz des Pali-Buddhismus ähnlich. Infolgedessen prägte dieses Mönchtum lange Zeit das Bild des „echten Christen.“

7.4. Das mittelalterliche christliche Europa war streng geteilt in die Stände der Kleriker und Laien. Für die Kleriker galt das Gebot des Zölibates, quasi als Abbild der himmlischen Reinheit auf Erden. Daß gerade dieses Gebot schwer durchzusetzen war, zeigt ihre regelmäßig wiederholte Betonung bis auf heute. Für die Laien galt die absolute Einehe, die inzwischen zum Sakrament erhoben war. Nichtverheiratete Laien – und solche gab es wegen der Verbindung von Ehe und Erbschaft mit Mittelalter in großer Zahl – sollten ohne Sexualverkehr leben. Die Überspannung des Zölibatsideals in Verbindung mit der großen Zahl der Kleriker ließ im späteren Mittelalter das umgekehrte Bild des „fleischlustigen“ Klerikers entstehen (z.B. bei Honoré de Balzac). Die ebenso große Zahl aus wirtschaftlich-strukturellen Gründen unverheirateter Laien (Erbschaftspolitik) mußte die Ventilfunktion der Prostitution wohl anheizen.

7.5. Historisch betrachtet fehlt die gewerbliche Prostitution in Gesellschaften mit Arbeitsteilung und unterschiedlichen Sozialschichten nie ganz.²³ Die christliche Lehre mit ihrer asketisch bedingten Wertung des Geschlechtstriebs schränkte die Prostitution im Abendland im frühen Mittelalter zunächst ein. Diese Einschränkung wurde unterstützt durch die Überschaubarkeit der agrarisch-feudalen Ordnung mit ihrer starken sozialen Kontrollfunktion. Mit den Kreuzzügen, mit dem Aufkommen der Städte und mit dem Auftreten des Heer- und Geldwesens nahm die gewerbliche Prostitution an Umfang zu. Sie wurde zugleich immer mehr kommerzialisiert.

7.6. Die Reformation schaffte die Sakramentalität der Ehe ab; für Luther war sie ein „weltliches Ding“. Im Protestantismus verschwand ebenfalls die besonders sakrale Wertung des Klerus. Die Sexualität durfte im Rahmen der Ehe maßvoll genossen werden. Während Calvins Herrschaft in der Stadt Genf wird aber jeder Übertritt streng bestraft; Prostitution hätte das Todesurteil bedeutet. Aber im Pietismus brach die alte asketische Neigung des historischen Christentums wieder hervor und schlug um in die Präferenz für die „lustfreie Ehe“. Im Zuge des wachsenden Moralismus der Gegenreformation stand die Sexualität und vor allem die Unzucht im Zentrum des religiösen Bewußtseins. Sexualität schrumpfte von einer Eigenschaft des ganzen Menschen zu einer Handlung, die rein dem Zweck der Zeugung dienen soll.

7.7. Das in Europa seit dem feudalen Mittelalter bestehende und auch in der Reformation nicht durchbrochene Standesdenken äußerte sich mit der Zunahme der gewerblichen Prostitution in der Bildung einer standesgemäßen Prostitution. Bei den aristokratischen Schichten erlangten seit der Renaissance die Kurtisanen, die den antiken und indischen Hetären und den japanischen Geishas vergleichbar sind, Anerkennung, zuerst an Fürstenhöfen (daher die Bezeichnung) und in Kreisen der begüterten Oberschicht der italienischen Städte, dann im weiteren Europa.

In den Städten bildeten sich „Frauenhäuser“. Die gewerbliche Prostitution wurde als eine Art Zunft in die städtisch-ständische Gesellschaftsordnung einbezogen und stand unter dem Schutz der – christlichen – Obrigkeit, die Ordnung für den geregelten Betrieb erließ. Demgegenüber bildeten sich auch fromme Stiftungen zur Rettung reumütig gewordener Frauen.²⁴

7.8. Die durch die christliche Entzauberung der Natur mitverursachte naturwissenschaftliche Entwicklung und die darauf aufbauende industrielle Revolution führten zur Verstädterung. Stadt- und besonders Großstadtleben ist gekennzeichnet von Anonymität. Diese bildet mit der Abnahme der sozialen Kontrolle den Rahmen für die rasche Zunahme der gewerblichen Prostitution. Die Massenheere der modernen Zeit gehören ebenso zu diesem Rahmen. Bereits im 13. Jh. zeigte sich der religiöse Tempelorden unbefangen im verwaltungsmäßigen Umgang mit den Scharen von Prostituierten, die zu den Kreuzzugskaravanen gehörten; sie erschienen in ihrer Buchführung. Im 19. Jh. im Zeitalter des wachsenden Puritanismus, versuchten viele europäi-

²³ Es gibt noch andere Teilerklärungen. Hier genügt die Feststellung.

²⁴ R.G.G. Art.: Prostitution II.

sche Staaten die Prostitution gesetzlich zu verbieten oder jedenfalls zu bändigen.²⁵ Im 20. Jh. sind diese Verbote weitgehend aufgehoben.

7.9. Dieser historische Überblick machte deutlich, daß die sakrale Prostitution im Christentum absolut verpönt ist. Im Hinblick auf die gewerbliche Prostitution hebt die christliche Lehre deren Sündhaftigkeit stark hervor und verbietet sie. Die Praxis der Christenheit ist jedoch geprägt von einer starken Ambivalenz der rigorosen Bekämpfung mit moralischen und womöglich gesetzlichen Mitteln und einer liberalen Akzeptanz des mit der „condition humaine“ gegebenen.²⁶

8. Allgemeine Schlußfolgerung

8.1. Die eher meditativ-mystisch orientierte Religionswelt des Hinduismus und Buddhismus ist eher imstande die gewerbliche Prostitution als ein zur Realität des Lebens gehörendes Phänomen hinzunehmen. Die religiös bedingte Verachtung der Prostituierten ist begrenzt. Dadurch besteht die Gefahr, daß der Impuls zur engagierten Verbesserung ihres Zustandes zu kurz kommt.

Demgegenüber neigen Islam und Christentum dazu, die Prostitution einseitig aus religiös-moralischen Gründen zu bekämpfen. Es droht die moralische Verurteilung der Prostituierten und ihre Bestrafung. Dieser Standpunkt verhindert ein differenziertes Studium der „condition humaine“ unter vielen möglichen Gesichtspunkten, z.B. psychologisch, soziologisch, wirtschaftlich und theologisch-religiös.

8.3. Es gilt, aufgrund von genaueren und umfassenderen Kenntnissen der vielschichtigen Faktoren, die zur Prostitution führen, das Institut der Prostitution durch Maßnahmen zur Verbesserung der Lebensbedingungen und -qualität zu bekämpfen, den betroffenen Personen jedoch mit einer religiös inspirierten pastoralen Haltung zu begegnen.²⁷

²⁵ Encyclopaedia Britannica, Macropaedia, Art: Prostitution.

²⁶ Der diesem Text zugrundeliegende Vortrag wurde von einem internationalen und vor allem interreligiösen Publikum gehalten und zwar vor dem Kongress 1987 in Stuttgart der Union Internationale d'Action Morale et Sociale (U.I.A.M.S.). Es kann sein, daß wegen der sehr empfindlichen interreligiösen Situation dort die Schilderung des Themas im Christentum von einem stärkeren moralistischen Zug gekennzeichnet ist als nach eingehender historischer Forschung zulässig. Dies weist m.E. auf die immer noch harrende weitere sachlich-religionswissenschaftliche Untersuchung des Themas, und zwar im Bereich aller Religionen. Für das Christentum hat Prof. Dr. Peter Antes dankenswert hingewiesen auf die theologische Dissertation von Charles Chauvin, *Eglise et Prostitution*, Strasbourg 1973.

²⁷ Der Vollständigkeit halber und auch des womöglich etwas schweren Ausdrucks „bekämpfen“ wegen sollte darauf hingewiesen werden, daß sich im Bereich der Nordwesteuropäischen Länder in letzter Zeit selbstbewußte weibliche Prostituierte zu Wort melden, die sich gegen die ihrer Meinung nach einseitig moralisierend-herablassende Betrachtung nicht nur der beteiligten Personen, sondern auch des „Gewerbes“ als solches wehren. Sie betrachten ihre Arbeit als sozialpsychologisch notwendige Ventilfunktion und somit als nicht weniger „ehrenrührig“ als viele andere mit der heutigen komplizierten Gesellschaft gegebenen Berufe.

8.4. Alle vier Weltreligionen neigen in ihrem historisch bedingten Patriarchalismus (jeweils eigener Ausprägung) dazu, das Problem der Sexualität und der Prostitution bei der Frau zu lokalisieren. Obendrein wollen sie es gewöhnlich für die Frau lösen, d.h. von oben herab. Prostitution ist aber ein Problem der Prostituierten und ihrer „Kunden“. Beide sind ein Teil einer oft religiös sanktionierten Gesellschaftsstruktur, die die Prostitution fördert. In dieser Struktur stehen alle Beteiligten.

8.5. Gerade in ihrer Selbstgewißheit als Botschaften, die für die Menschen und zwar alle Menschen wichtig sind, sollten die Weltreligionen zu historischer Selbstkritik fähig sein.

8.6. Der Hinweis, daß Prostitution in vielen Stammesgesellschaften fehlt, deutet darauf hin, daß sie kein unausrottbarer Aspekt menschlichen Zusammenlebens ist, kein unentrinnbares Schicksal unserer Gesellschaften, sondern von den einen Menschen den anderen angetan. Wollen die Religionen sich betrachten als Wege zur Befreiung, dann eben auch als Befreiung von diesem vom Menschen gemachten Schicksal!

SUMMARY

Prostitution in the teachings, social ethics and practice of world-religions and tribal societies

Introduction:

1. Up to the present day the Study of the History of Religions does hardly pay any attention to the problem of prostitution within the world religions. The social science did, but not from a specific religious point of view.

2. One can make a distinction between the so called sacred and ritual prostitution as a religious way to prolongue and reinforce the fertility of cosmic nature or to participate in the oneness of the Divine, and the normal or profane prostitution with the aim of profit.

3. Many religious cultures make a difference between high-class prostitution as a refined erotic play with prostitutes of high and comprehensive education, which is accepted (f.e. the courtesans in classical Greece, India, Japan and renaissance-Europe), and low-class prostitution, which is contemp-
ted.

Hinduism:

Hinduism knew in his tradition the sacred tempelprostitution by the devadasis (female slaves of a god), that has been forbidden after Independence of India, because of increasing decadence. Hinduism (with the exception of tantric maithuna) normally considers sexuality as a hindrance of the way to salvation. It has to be sublimated into a force of spiritual growth. Profane prostitution is accepted or tolerated as a part of the human condition.

Buddhism:

Buddhism considers sexuality as a worldly desire, as clinching and attachment, being these not exclusively but at least with a very high density localized in female beings. In practice buddhism tolerates prohibition as a part of worldly life. The active virtue of sympathy (metta) should be exercised towards all beings, prostitutes included.

Islam:

In Islam the Quran forbids prostitution explicitly. Sexuality within marriage is accepted as a gift of Allah. However, the history of islamic culture knows prostitution very well, probably because of the strong distinction of the world of females and that of men, that prohibits the outgrowth of normal mutual feelings and respect.

Christianity:

Historical Christianity had a very strong ascetic and monarchistic tradition, that considered the wife to be the very concept of sinful desire. For a long time celibacy seemed to be a high ideal; sexuality could just be accepted within the intention of progeny. The other medal-side of this strong emphasis showed itself in the growth of prostitution in the later Middle Ages and in the times of the industrial revolution.

Tribal Religions:

Some tribal religions know the phenomenon of sacred promiscuity with the aim of regeneration of nature. Profane prostitution is normally not known in primal and social and economical non differentiated societies. It manifests itself with the beginning of overproduction and class-differentiation.

KLEINE BEITRÄGE

DIE MISSIONSTHEOLOGISCHE HERAUSFORDERUNG VON HEILUNGSERFAHRUNGEN

von *Christoffer Grundmann*

I.

Die Existenz der „African Independent/Indigenous Churches“ (AIC), das Auftauchen der „Modern Religions“ in Japan sowie die synkretistischen afro-lateinamerikanischen Bewegungen, wie z. B. „Umbanda“ in Brasilien und des „Wodo“ in Haiti, für deren Entstehen und Praxis die Erfahrung von Heilung oft konstitutiv ist, haben schon längst das Thema *Heilung* als vordringlich auf die missionstheologische Tagesordnung gesetzt, jedoch verhältnismäßig wenig Echo gefunden. Das hat wohl seine Gründe darin, daß der Versuch, sich dieses Themas anzunehmen, weder historisch noch theologisch unbelastet ist.

Zunächst zum historischen Aspekt. In der klassischen Periode der protestantischen Weltmission z. B. waren es gerade Zauberdoktoren und Medizinmänner, auf die sich die Auseinandersetzung mit dem „finsternen Heidentum“ zuspitzte. Jene waren es, die an exponierter Stelle in unmittelbarer Beziehung zu Geistern und Dämonen standen, denen sie zu befehligen wußten, und jene waren es auch, die bei ihren „Behandlungen“ Praktiken ausübten, die den sich langsam an Hygiene gewöhnenden Europäern und Nordamerikanern in zunehmendem Maße als erschreckend und abstoßend vorkamen. Zauberdoktoren und Medizinmänner verkörperten geradezu die dunkel-bedrohliche Macht, der im Namen des lichten und hellen, des durchaus auch „aufgeklärten“ Evangeliums entgegenzutreten war. Aus verschiedenen Gründen hat sich heute eine solche Einschätzung verändert. Fast ist sie gegenläufig.

Wie man differenzierter zu sehen gelernt hat, daß nicht alles Scharlatanerie ist, was Medizinmänner und Ngangas tun, so ist man auch kritischer dem gegenüber geworden, was die naturwissenschaftlich begründete Hochleistungsmedizin zu erreichen vermag. Die Gewißheit ist erschüttert, alle Krankheiten und Nöte mit ein- und derselben Heilmethode erfolgreich behandeln zu können. Völlig neue und bisher unbekannte Krankheitsbilder sind aufgetreten, die sich für die herkömmlichen Behandlungsweisen nicht zugänglich zeigen. Von daher erklärt sich das zunehmende Interesse an sogenannten „alternativen Heilweisen“, durch die auch die ganz andersartigen Heilmethoden der Völker Asiens, Afrikas und Südamerikas neue Aufmerksamkeit gefunden haben. In dem Maße, in dem das einst fraglose Vertrauen in die naturwissenschaftlich begründete Medizin schwindet, erwacht das Interesse an „alternativen Heilweisen“, das sich auch bereits in einer eigenen Disziplin, der „Ethnomedizin“, akademisch manifestiert hat.¹

Die theologische Behandlung des Themas ist dadurch erschwert, daß zwar aus sämtlichen „jungen Kirchen“ und den Ortskirchen in Übersee Heilungen berichtet werden, daß aber die dortigen Kirchenleitungen, genau wie hier die etablierten Kirchen, sich damit sehr schwer tun. So ermahnen z. B. die Bischöfe Rwandas im Zusammenhang mit den Heilungsversammlungen der EUGENIA MUKAKALISA aus Coko

¹ Wertvolles Material über die verschiedensten Heilweisen der Erde findet sich in ‚Curare‘, dem Organ der Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin e.V., Heidelberg, das seit 1978 herausgegeben wird. Schon seit 1971 gab es ‚Ethnomedizin, Zeitschrift für interdisziplinäre Forschung‘, die vom Arbeitskreis Ethnomedizin herausgegeben wurde, aber mit dem VII. Band (1982) ihr Erscheinen einstellte.

ihre Gemeinden, „äußerst behutsam und vorsichtig Menschen gegenüber zu sein, die vorgeben, übersinnliche Wahrnehmungen zu haben oder mit einer göttlichen Mission beauftragt zu sein; denn Christus kann solche Unregelmäßigkeit nicht gut heißen“.² – Viel bekannter ist der Fall von Erzbischof E. MILINGO, ehemals Lusaka, Zambia, der, sich seiner heilenden Kräfte bewußt geworden, diese auch in seine Pastoral miteinzubeziehen suchte, aber kurzerhand nach Rom zur Interrogation gerufen wurde, wo er bis heute als Legat im Referat für „Flüchtlinge, Wanderarbeiter und Tourismus“ tätig ist. Der charismatischen Gemeindeerneuerung eng verbunden, hält er, außerhalb kirchlicher Mauern, einmal im Monat einen Heilungs- und Segnungsgottesdienst, zu dem Tausende Europäer hinzuströmen.³

Auf protestantischer Seite sieht es nicht besser aus. Weil die alten europäischen Mutterkirchen unfähig waren, in irgendeiner Weise dem sehnsüchtigen Verlangen nach Heilung zu entsprechen, bildeten sich, vor allem in Afrika, viele „unabhängige Kirchen“, von denen es mittlerweile über 6000 geben soll⁴ und deren bekannteste wohl die Kirche der Kimbanguisten ist.⁵ Für alle diese Kirchen, die sich ausdrücklich in der von der christlichen Mission geprägten Tradition verstehen, ist das Heilungsgeschehen konstitutiv. In der Lutherischen Kirche Madagaskars wird zwar versucht, durch den Dienst der „Shephards“ den charismatischen Heilungsdienst zu integrieren, jedoch hat die offizielle Kirchenleitung damit Schwierigkeiten.⁶

Im Hintergrund der kirchenamtlichen sowohl als auch der theologischen Schwierigkeiten, Heilungscharismata anzuerkennen, steht die Frage nach der Verbindlichkeit der Offenbarung und die Frage nach der Unterscheidung der Geister. Die überwiegend aus Laienkreisen berichteten Heilungserfahrungen stellen die Abhängigkeit von der alleinigen Autorität der Amtsträger der offiziellen Kirche in Frage. Neben dem offenbarten Wort Gottes, das ja durch die Institution Kirche geschützt und bewahrt werden soll, scheint eine weitere Offenbarungsquelle hervorzutreten, die so stark sprudelt, daß sie alles übrige wegzuschwemmen droht. Diejenigen Kirchen, die die größten Zuwachsraten haben, sind, wie berichtet wird, diejenigen, die den Heilungserfahrungen Raum geben und in denen Glaubens- und Gebetsheilungen auch praktiziert werden, wie in den sogenannten „Pfingstlerischen Kirchen“ in Asien z. B. Ihnen liegt bezeichnenderweise viel weniger an einer ausformulierten, reflektierten „reinen Lehre“ als vielmehr am gemeinschaftlichen Leben. Daher signalisiert die offensichtliche Hilflosigkeit abendländischer Kirchentheologie gegenüber dem Phänomen der Heilung neben den latenten Machtfragen nicht zuletzt auch eine Überforderung des theologischen Instrumentariums, zumindest hinsichtlich dessen landläufiger Anwendung. Daß dem nicht notwendigerweise so sein muß, wollen die folgenden Ausführungen zeigen.

² Cf. *Ecumenical Press Service* (EPS), World Council of Churches, Geneva 1986, 06. 33.

³ Cf. E. MILINGO, *The World in Between, Christian Healing and the Struggle for Spiritual Survival*, London 1984.

⁴ Cf. H. J. BECKEN, *Wo der Glaube noch jung ist. Afrikanisch Unabhängige Kirchen im Südlichen Afrika*, Erlangen 1985; L. LAGERWERF, *Witchcraft, Sorcery and Spirit Possession; Pastoral Responses in Africa*, Zimbabwe 1987 (Lit!).

⁵ M. L. MARTIN, *Kimbangu: an African Prophet and His Church*, Oxford 1975.

⁶ Cf. G. DEHN, *Der Teufel ist los*, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Hamburg, 20. 4. 1985, S. 15. M. HARDYMAN, *The Church and Sorcery in Madagascar*, in: *African Initiatives in Religion*, D. B. BARRETT (ed.), Nairobi 1971, S. 208–221. B. A. Gow, *Madagascar and the Protestant Impact*, London 1978.

II.

In allen Kulturen und zu allen Zeiten hat es die Erfahrung von Krankheit und Heilung gegeben. Deswegen kann Heilung nicht christlich monopolisiert werden, und sei es nur dem Anspruch bzw. dem Selbstverständnis nach. Heilungs- wie Krankheits-erfahrungen gehören in den Bereich des ersten Artikels und das in mancherlei Weise.

Die Universalität der Krankheitserfahrung, die mit der allgemein menschlichen Erfahrung von Leiden und Tod einhergeht, wird im Rahmen jüdisch-christlicher Tradition als leibliche Manifestation des Sündenfalls verstanden, demgegenüber die ebenfalls allgemein menschlichen Heilungserfahrungen im gleichen Kontext als leibliche Manifestationen der Neuschöpfung, der *creatio continua* gedeutet werden.

Die Heilweisen nun sind kulturelle Ausprägungen der Bewältigung von und des Umgangs mit Krankheiten bzw. mit bedrohtem Leben. Sie sind zeitgeschichtlich bedingt, tragen kulturspezifischen Charakter und müssen sich daraufhin befragen lassen, inwiefern sie Leben ermöglichen, inwiefern die Interventionen ihrer Vertreter lebensförderlich sind, und zwar im weitesten Sinne, d. h. für den einzelnen sowohl als auch für die Gemeinschaft. Eine jede Heilkunde hat Anteil an Denken und Erkennen als den spezifisch menschlichen Äußerungen des Lebendigen und steht in der konkreten Gefahr des Mißverstehens, die auf der Mehrdeutigkeit aller Dinge beruht (cf. Rö. 1,18ff). Es macht einen gewaltigen Unterschied, ob der Kropf als „Hexenkrankheit“ verstanden wird oder als pathologische Schilddrüsenfunktion, wobei es jetzt keineswegs um bloße Deutungen, sondern um konkrete Lebenserfahrung geht; bestimmt doch die Diagnose die Therapie.

Schöpfungslehre und Hamartologie sind also die beiden Fluchtstäbe der systematischen Orientierung, zumindest für die Bestimmung des theologischen Ausgangspunktes. Allerdings wird man damit dem Phänomen der Heilung nicht ganz gerecht; denn Heilung ist niemals ein anonymes, sondern stets ein personales Geschehen. Sie ereignet sich konkret und leibhaftig in der Leiblichkeit einzelner Menschen und ihrer sozialen wie geschichtlichen Bezüge. Das gilt für die alltägliche Erfahrung von der Heilung einer Bagatellverletzung genauso wie von der einer fatalen Erkrankung.

Damit nun aber Heilung als personales Geschehen auch bewußt wahrgenommen werden kann, bedarf sie der Deutung. Auch hier macht es wiederum einen gewaltigen Unterschied, ob es die „Selbsteilungskräfte des Körpers“, die „mentalen Ströme“ und die „Natur“ sind, die dies bewirken, oder aber der ausgesprochene Wille eines das Leben erhaltenden, persönlichen, lebendigen Gottes. Wird Heilung in dem einen Fall diffus verklärt, in dem anderen rational verdrängt, so ermöglicht die letzte Deutung, Heilung als konkret leibhaftige Heilerfahrung zu verstehen und damit als persönliches Geschehen zu begreifen und zu gestalten. Ohne Rekurs auf die Soteriologie, auf den zweiten Artikel, wäre Heilung nur unzureichend verstanden.

Sie wäre es ebenso, wenn man Pneumatologie, Ekklesiologie und Eschatologie, also den dritten Artikel, ignorierte. Nicht ohne Grund sind es überwiegend pastoral-hierarchische und ekklesiologische Bedenken, die für das hilflos erscheinende Vorgehen von Kirche und Theologie den Heilungsbewegungen gegenüber verantwortlich zu machen sind; denn Heilung schafft Gemeinschaft. Das hat vornehmlich mit dem Wesen von Heilung selbst zu tun. Heilung ist eine zwar beobachtbare, aber nur begrenzt objektivierbare körperliche Erfahrungswirklichkeit. Sie wird „bezeugt“. Erklärungen und Deutungen sind, obwohl einsehbar und verständlich, keineswegs zwingend. Je weniger säkularisiert die Menschen sind bzw. die Kulturen, in denen sie leben, desto unproblematischer vertreten sie den religiösen Aspekt von Heilung und desto organischer ist die Personalunion zwischen Heilkundigen und Priestern, z. B. in Gestalt

von Schamanen, Medizinmännern und Heilerinnen. Längst sind nicht alle Krankheiten, vor allem nicht Infektionskrankheiten und Epidemien, heilbar, aber dadurch, daß man sie im Rahmen der vorgegebenen Deutungsmuster zu verstehen versucht, können sie, wie auch immer, akzeptiert werden. Auf der anderen Seite haben gerade die stark säkularisierten Kulturen und Zivilisationen Einsichten in die Physiologie und Pathologie der Krankheiten gewonnen, so daß sie erfolgreich auch Epidemien behandeln können. Aber das Verständnis von Heilung bzw. des Heilungsvorgangs ist für sie problematischer geworden. Ereignet sich eine Heilung wider allen Augenschein, dann sprechen gerade diese Kulturkreise ausdrücklich von den „Wunder“- und den „Glaubensheilungen“, Begriffe, die man anderswo vergebens sucht. Auch löst sich die Personalunion von Medizinern und Priestern auf, und in Gestalt der Arbeitsteilung werden die Zuständigkeiten – oft unglücklich – delegiert; der Preis für den Zuwachs an Erkenntnis.

Damit soll gesagt sein, daß ein ernsthaftes Bemühen um das Verständnis von Heilung sich auch dem Problem der Säkularisation zu stellen hat. Das gilt auch im Blick auf die charismatische Gemeindeerneuerung mit ihrer starken Betonung der „Glaubensheilung“. Dahinter steht weniger die ständig in Anspruch genommene Wiederentdeckung eines urchristlichen Charisma (das als solches ja auch dem 18. u. 19. Jh., z. B. in Personen wie dem Exorzisten Pater JOSEF GAßNER [1727-1779] und den beiden BLUMHARDTS in Boll [1805-1888/1842-1919] nicht unbekannt war), sondern vielmehr die tiefe Betroffenheit durch die Unheillosigkeit unserer Zeit, dem Überdruß an der nüchternen Rationalität, die neben der Sehnsucht nach geistlicher Geborgenheit auch eine nicht zu leugnende Lust und Neugier an außergewöhnlichen, nicht erklärbaren Vorgängen weckt. Auch ganz säkulare Heilungsbewegungen schaffen sich ja ihre „Gemeinden“, wie z. B. die Homöopathie, die Kräutermedizin, die anthroposophische Medizin, die Chiropraxis oder die „ganzheitliche Medizin“ und all diejenigen Heilmethoden, die sich als „alternativ“ gegenüber zur etablierten, naturwissenschaftlich begründeten Hochleistungsmedizin verstehen – wie diese selbst ja durch den oft polemischen Gegensatz anderen Heilweisen gegenüber nun ihre Gemeinde und Lobby hat.

Heilung ist in der Tat „gemeindebildend“, was im Rahmen der christlichen Kirche leider häufig zu Konflikten mit der Hierarchie führt. Das ist aber, wie z. B. die Episode aus Mk. 9,38f zeigt, nicht zwangsläufig. Eine klare Pneumatologie, insbesondere die Übung der „Unterscheidung der Geister“, wird davor bewahren, die anstehenden Probleme als ausschließliche Machtfragen zu behandeln.

Die Frage nach der Unterscheidung der Geister entspringt nicht dogmatischer Ängstlichkeit, sondern der einfachen Beobachtung, daß viele Heilweisen nicht das halten, was sie vorgeben. Manche bewirken geradezu das Gegenteil: sie zerstören Leben, das Leben eines einzelnen Menschen wie unter Umständen auch das der Gemeinschaft, des größeren Lebenszusammenhangs. Es ist ja bekannt, daß die Suche nach der Ursache, dem Verursacher einer Krankheit in animistischen Kulturen unter einem potentiellen Personenkreis fürchterliche Angst auslöst; denn ein jeder könnte urplötzlich dafür als schuldig befunden werden. Oder aber, wie steht es damit, wenn die Medizin sich selbst überlassen bleibt, wenn Menschwerdung und menschliches Sterben einzig als bio-technische Vorgänge behandelt werden? Die „Unterscheidung der Geister“ meint in diesem Zusammenhang nichts anderes als die kritische Nüchternheit gegenüber Anspruch und Wirklichkeit jeglicher Heilungsaktivität.

Noch ein letzteres ist zu bedenken, daß nämlich Heilung auch eine eschatologische Dimension hat. Heilung ist nicht verfügbar, weder durch Handauflegung und Gebet, noch durch caritative und diakonische Einrichtungen, noch durch Zaubersprüche oder Hochleistungsmedizin. Heilung wird im Falle der Krankheit erwartet, erhofft; die

Heilkundigen bemühen sich (z. B. nach dem Motto: *medicus curat - natura sanat*) darum, alles zu tun, um Heilung zu ermöglichen. Aber alle, Mediziner wie Herzchirurgen, sind letztlich abhängig davon, daß das Leben des menschlichen Körpers bzw. des sozialen Gefüges wieder zu einer tragfähigen Selbstorganisation findet. In dieser „schlechthinnigen Abhängigkeit“ (um die Definition von Religion im Sinne F. D. SCHLEIERMACHERS zu benutzen) liegt die religiöse Dimension aller Heilung begründet.

Christlich gesprochen, hat Heilung mit der Offenbarung, mit dem Kenntlichwerden Gottes zu tun. Auch die christliche Kirche verfügt nicht über Heilung als demonstratives Zeichen des Heils. Sie kann sich nicht der je und je neu geschenkten Offenbarung Gottes bemächtigen; sie hat diese zu bezeugen und, wenn sie geschenkt wird, dieses dankbar anzuerkennen. Nur eine klare Eschatologie bewahrt Kirche und Gemeinden davor, zu Heilungssekten zu verkommen. Die Eschatologie ist es auch, die dazu befähigt, die schier unerträglichen Spannungen zwischen den vorläufigen, ja doch immer wieder hinfälligen „Heilungen“ und dem ewigen „Heil“ zu ertragen. Sie bewahrt alle Heilkunde vor lähmender Resignation und befreit zur wahrhaftigen Nüchternheit gegenüber dem, was dennoch, in aller Vorläufigkeit, hier und jetzt zu tun ist, um das akut gefährdete Leben zu erhalten.

III.

Es zeigt sich also, daß die zur Verfügung stehende theologische Begrifflichkeit durchaus in der Lage ist, das Phänomen der Heilung angemessen zu erfassen. P. TILICH zeigte sich schon 1955 davon überzeugt, daß die „zentrale Botschaft für unsere Zeit, auf die viele . . . warten, . . . die frohe Botschaft von der Heilenden Macht“ ist, „deren vollkommener Ausdruck der Christus ist.“⁷ Allerdings ist dabei nicht weniger als das Gesamte der Theologie herausgefordert. Wird solche Herausforderung wirklich angenommen, gilt es also, „Theologie von Anfang an“ zu betreiben (KARL BARTH), dann liegt darin die Chance, erstarrte Theologumena zu neuer Lebendigkeit zu führen bzw. andere als solche überhaupt erst zu entdecken und zu thematisieren. „Leibhaftigkeit“ und „Leiblichkeit“ wären z. B. solche Neuentdeckungen. Ist es rein zufällig, daß diese auch Themen sind, die von anderer Seite theologisch aufzuarbeiten versucht werden, wie z. B. von JOSÉ COMBLIN,⁸ und von W. J. HOLLENWEGER in seiner *Interkulturellen Theologie*?⁹ Das könnte auch Rückwirkungen haben auf das Verständnis von Inkarnation und der Menschwerdung des Wortes.

Andere solcher neu zu entdeckenden Themen wären die von „Leid“ und „Schmerzen“, die nicht nur in der Theologie von KITAMORI in Japan¹⁰ und in der Minjung-Theologie in Korea¹¹ eine bedeutende Rolle spielen, sondern ebenso im apostolischen Schreiben *Salvifici doloris*.¹²

⁷ P. TILICH, *Das Ewige Jetzt / Heilt die Kranken, treibt die Dämonen aus*, zwei Predigten, mit einer Einleitung von J. GÜNTHER: Philosophische Theologie, Düsseldorf 1956, S. 20.

⁸ *Das Bild vom Menschen* (Bibliothek Theologie der Befreiung) Düsseldorf 1987, bes. S. 52ff.

⁹ *Erfahrungen der Leibhaftigkeit* (Interkulturelle Theologie 1) München 1979. *Geist und Materie* (Interkulturelle Theologie 3) München 1988, bes. S. 21ff.

¹⁰ KAZOH KITAMORI, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972.

¹¹ Cf. B.-M. AHN, Art. *Koreanische Theologie* in: K. MÜLLER / TH. SUNDERMEIER (Hg.). *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 230–235, bes. S. 232ff (Lit!).

¹² Apostolisches Schreiben *Salvifici doloris* von PAPST JOHANNES PAUL II. über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens, 11. Februar 1984 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 53). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1984.

Des weiteren fordert der Gegenstand dazu heraus, ganz neu in der Kirche über den „Auftrag zu heilen“¹³ nachzudenken, wobei es nicht einzig um ein individuelles Geschehen, sondern um den Auftrag der Kirche in der Welt geht. Mit anderen Worten: Die Versöhnungslehre ist ganz neu durchzubuchstabieren, eine Übung, für die BERNHARD HÄRING, z. B. in seinem Buch *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*,¹⁴ eine stimulierende Lektion geschrieben hat.

Die Herausforderung, vor die die europäische wie nordamerikanische Missionstheologie letztendlich gestellt ist, ist nichts weniger als die Aufforderung zu einem glaubwürdigen Bemühen um eine „Theologie der Heilung“. Eine „Theologie der Befreiung“, eine „Theologie der Armut“ oder auch eine „Black Theology“ muß in unserem Munde unglaubwürdig werden, weil sie nicht aus der existentiellen Betroffenheit heraus geboren ist. Eingedenk der durch westlichen Imperialismus, dem auch das Werk der Mission immer wieder verfallen war, und in Anbetracht der bestehenden globalen Unrechtsstrukturen, des dadurch verursachten Leides und der damit geschlagenen Wunden, müßte zutreffend eigentlich nicht nur von einer „Herausforderung“, sondern von einer „Verpflichtung“ zu solchem Bemühen gesprochen werden.

¹³ *Auftrag zu Heilen* (Studien des Ökumenischen Rats 3) Genf 1966.

¹⁴ Düsseldorf 1986.

INSTRUMENT OF EVANGELIZATION: BAROQUE MEXICAN CHURCH MUSIC

by *Duane L. C. M. Galles*

In 1521 CORTEZ conquered Mexico and within two years there arrived a Franciscan friar, PEDRO DE GANTE, who would be the first teacher of western music in America. A noble FLEMMING educated at Louvain, within months of his arrival he opened a school for the education of the sons of Aztec chiefs. FREY PEDRO quickly discovered that music was the royal road to the conversion of the Aztecs. Music had been central to the Aztec cult and beside each Aztec temple had stood a school of music, training both singers and instrumentalists. Music proved an extraordinary nexus between the conquerors and the conquered and, in what must be dubbed a rare and extraordinary cultural transformation, the Aztecs gave up their traditional music and not only accepted but also became proficient in the Spanish music. Besides singing and the playing of musical instruments, FREY PEDRO's school (by 1527 removed from Vera Cruz to Mexico City) taught reading (Latin), writing and the practical arts of carpentry, masonry and painting. Once adept at plainchant, the students were sent to small churches in the villages to teach other natives. Peer teaching proved most effective. Thus was the linguistic and cultural barrier pierced, and Christianity and Spanish baroque music diffused throughout Mexico.

It is said that no village of a hundred inhabitants lacked singers for daily Mass and vespers and reed players as well. The customary instruments in the early part of the sixteenth century were flutes, flagelots, Alpine horns, guitars played with a bow, cornets, bassoons, trombones, and kettledrums. The Indians became proficient at playing every European instrument and, under the supervision of their Spanish teachers, quickly began the manufacture of instruments as well. It appears that FREY PEDRO's school by 1527 had built an organ, which was played by Indians. In was not long, moreover, before the pupils, once adept at plainchant, were writing four-part polyphonic carols, Masses and other works. Their quality was said to be on par with the church music of Seville in Spain, to which the see of Mexico City (erected in 1528) was suffragan.

Within an extraordinarily short span of time the entire elaborate round of services of a European cathedral had become indigenous in the New World. Canon ARNALDO DE BASATZIO taught Latin to the Indians in the service of the cathedral in Mexico City so that they might sing with understanding. In 1530 Canon ALSOSO LOPEZ reported that the services in the two-year old cathedral included prime, terce, Mass, sext, none, vespers, and compline in plainchant, while on Sundays Mass and vespers were sung in polyphony. The following year BISHOP ZUMARRAGA of Mexico City described the scene more succinctly to the Council of the Indies, the body which oversaw the Spanish colonial empire. The Indians, the Bishop declared, "bene legere, scribere, canere, et punctuare sciunt", they read, write, sing, and play well.

In the cathedral of Mexico City a chapter, consisting of a dean and six canons, was erected. One of the canon's stalls was occupied by the precentor who had charge of the cathedral's music. He was assisted by a succentor upon whom much of the musical training-especially in plainchant-devolved. There was also a chapelmaster who needed extensive musical training, for he taught polyphony and conducted the rehearsals for the elaborate music on great feast days. Nevertheless, despite the aid of these assistants, the cathedral's statutes laid down that the precentor must be a doctor, or at least expert, in music. Clearly it was not intended that the precentorship of the Mexico City cathedral be a sinecure.

Mexico City adopted the Mozarabic chant in use by her mother church of Seville, and to compensate for the small size of the chapter of canons, BISHOP ZUMARRAGA had an organ installed in the cathedral. This estimable prelate, Mexico's first bishop, died in 1548, having only the previous year been advanced to the rank of metropolitan.

Something of the level of the musical culture expected of ecclesiastics in New Spain can be gleaned from the decrees of the third provincial council of Mexico City, celebrated in 1585. Those decrees, pronounced in a land which only a half-century before had been virgin mission territory, enjoined that no man be ordained to minor orders who lacked the rudiments of plainchant. More importantly, no man was to be advanced to major orders (i.e., ordained subdeacon) unless he was musically proficient.

These decrees presupposed a considerable system of church music education. They were, moreover, reinforced by more detailed norms. Chapelmasters (who taught polyphony) were not to teach at an hour conflicting with the succentor's lessons in plainchant. Polyphony was *required* for Easter. The verses of the *Benedictus* (at Lauds) were ordered sung, as in Spain, alternately in plainchant and polyphony. Chapelmasters were forbidden to confine their choirs to singing only their own compositions. Instead, the treasury of works of the great masters was to be cultivated as well.

It would appear that this in fact was done. The choral library of the Mexico City cathedral in 1589 included the works of GUERRERO, MORALES, VICTORIA besides those of ORLANDO DI LASSO and PALESTRINA. Indeed, it is a fine tribute to the rapid trans-Atlantic diffusion of musical culture that in 1559 the Mexico City cathedral choir could sing at a memorial service for the Emperor CHARLES V MORALES' *Exsultemus* and *Parce mihi* only a few years after they were first known in Spain.

The level of musical culture in Mexico City was truly remarkable. Besides the organ, the musical instruments in use at the cathedral included shawns, sackbutts, and flutes. The chapelmaster was selected at a public competition and had to be both conductor and composer. Small wonder that FRANCISCO LOPEZ CAPILLOS (c. 1612-1674), who became *maestro di capilla* at Mexico City in 1654, could in a *tour de force* compose four different Masses for four choirs for the consecration of the cathedral in 1656.¹

But even grander than Mexico City was the sacred music at Puebla. The cathedral of Puebla was consecrated in 1649 and it was so luxurious that it was dubbed "il templo de plata", the silver temple. Some 1200 clergy - from as far as Manila - attended the service of consecration, which rivalled in musical brilliance the consecration of the cathedral of Salzburg in 1628. The service of consecration was itself the climax of a fortnight of sacred music.

The *maestro di capilla* et Puebla then was JUAN GUTIERREZ DE PADILLA. A native of Malaga, after service as *maestro di capilla* at the collegiate church at Jerez de la Frontera and the cathedral of Cadiz in Spain, he emigrated to the New World. In 1622 he became coadjutor chapelmaster at Puebla. There he remained as chapelmaster until his death in 1664, composing Masses, motets, Marian antiphons, responsories, hymns, a Saint Matthew passion, though no *Magnificats*. Most of his works are for double choir, which became a Puebla tradition. During his forty-two year tenure every Sunday and holy day Mass was celebrated polyphonically. Not surprisingly, the music budget at

¹ LOTA M. SPELL, *The First Teacher in European Music in America*, in: *Catholic Historical Review* IV, pp. 373, 376 (1922) and *Music in the Cathedral of Mexico in the Sixteenth Century*, in: *Hispanic American Historical Review* XXVI, pp. 293, 295, 297, 298, 303, 317 (1946); ROBERT STEVENSON, *Mexico City Cathedral Music, 1600-1750*, in: *The Americas* XXI, pp. 111, 117, 121 (1964).

Puebla was enormous. It was 14,000 pesos annually, which was perhaps a comfortable middle class income multiplied thirty fold. By contrast, the music budget at Mexico City was but 5,500 pesos a year.²

But there was more to church music in baroque New Spain than the Olympian heights reached by the great metropolitan cathedrals. In 1568 the Council of the Indies sent an inspector to the New World. He reported that in each small town with a resident cleric there was generally music provided by two choirs of fifteen Indians, each of which alternated singing Mass and the divine office for a week. "They sing plainchant and polyphony with agreeable skill", he reported. Only a generation after the advent of their first teacher, Frey Pedro de Gante, the inspector could report that in some centers the Mexican singers were on a par with those of the great Spanish cathedrals. As for musical instruments, flutes and shawns were common and sometimes lutes and viols were seen. Organs, on occasion, were encountered as well. A century after the Cortesian conquest, another observer could claim that every town of a hundred people had singers proficient in plainchant and polyphony. Instrumentalists, it was claimed, were ubiquitous. Even the smallest hamlets, he averred, had three or four Indians to sing daily in church.

Some less impressionistic evidence supports such general statements. After Pope Pius V promulgated the new Tridentine missal in 1570 by his bull *Quo primum*, it was necessary to print an amended *Graduale dominicale* so that church musicians would have the revised liturgical propers. In Mexico a thousand copies were printed. Since choirs averaged about eleven members, it would appear that there were about 10,000 choristers in New Spain at that time. Since there were only some 14,000 Spaniards in Mexico then, it is clear that knowledge of western church music had become widely diffused among the Indian population.

Reports, even from the frontier regions, confirm this. In 1678 a Jesuit visitor to the northern missions of Sonora and Sinaloa listed 51 musical choirs in that frontier mining region. He also listed fourteen different musical instruments in the various churches there. At Sonora he listed all fourteen, at Sinaloa twelve of the fourteen, at Durango only four of the fourteen; but there he noted an organ. Sinaloa's tradition of church music was quite extensive, in fact. A record of 1595 states that polyphonic Masses were performed there with flutes, shawns, and trumpets. A century later Jesuit relations were still attesting to the musical proficiency of the Indian musicians.³

So talented were these musicians that in 1715 the astonished bishop of Durango wrote to KING PHILIPP V singing their praises. He had visited the Jesuit mission of San Francisco de Satebo on the feast of Saint Ignatius and was much impressed that the new Indian converts could sing a pontifical solemn high Mass to the accompaniment of bassoon, viola, clarinet, harp and organ. Having visited eleven Jesuit missions in that remote northwestern part of Mexico, he declared to his king,

² ROBERT STEVENSON, *Puebla Chapelmasters and Organists: Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: *Inter-American Music Review* VI, pp. 29, 61, 70 (1984) and *The 'Distinguished Maestro' of New Spain: Juan Gutierrez de Padilla*, in: *Hispanic American Historical Review* XXXV, pp. 363, 365, 371 (1955).

³ ROBERT STEVENSON, *Music in Mexico* (New York, 1952) pp. 61, 67, 80; ALFRED E. LEMMON, "Jesuits and Music in Mexico", in: *Archivium historicum societatis Iesu* XLVI, pp. 195, 197 (1977); CHARLES W. POLZER, *Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain* (Tucson, 1976), p. 41.

“the Indians [are] of excellent training and education in both spiritual and temporal matters, as could be seen in the quality and decency of their churches and liturgical worship”.⁴

But perhaps the final word should be left to the great Tyrolean Jesuit missionary to the region, EUSEBIO KINO, S. J. KINO wrote,

“The greatness of new missions will shine not only in the eternity of heaven, but also in the most desolate and remote regions of the world . . . It will reflect in the solemnities of the saints, in gay fiestas, and in the treats of religious banquets; it will be heard in music and the choirs of singers.”⁵

And so it was. Baroque Mexican church music was by all accounts an extraordinarily successful missiological tool. It provided the cultural point of contact which enabled the missionary work of the Spaniards to be so unusually successful. Rarely have Christians been so successful in evangelizing such a culturally sophisticated people as those of Mexico. But besides being a glowing chapter in the history of missiology, the baroque period of music in Mexico can rightly claim to be a golden age of church music. Rarely was a church, clergy and people alike, so musically literate and so willing to give of their resources in quest of good church music as was the church in baroque Mexico. The level of baroque Mexico's expectations and of her achievements is nothing less than a challenge to the present age.

⁴ POLZER, p. 55.

⁵ POLZER, p. 46.

BERICHTE

FÜR EINE SYNODE DER KIRCHE AFRIKAS

Im Rahmen des Jahrestreffens des Wissenschaftlichen Arbeitskreises katholischer Missionswissenschaftler in St. Augustin am 6./7. Oktober 1989 trug Abt. Dr. theol. habil. Siegfried Hertlein OSB von Ndanda/Tansania aus seiner langjährigen Erfahrung als Pfarrer und Höherer Ordensoberer einige Gedanken und Anregungen zu einer Afrikanischen Synode vor.

Die Idee einer Afrikanischen Synode bzw. eines Afrikanischen Konzils wird seit einigen Jahren von Theologen aus Afrika und afrikanischen Bischöfe vertreten. In der jüngeren Diskussion standen formale und kirchenrechtliche Fragen im Vordergrund. Darüber drohen die Inhalte, mit denen sich eine solche Kirchenversammlung auseinandersetzen müsse, vernachlässigt zu werden. Umso wichtiger sind Beiträge wie die im folgenden kurz referierten Ausführungen von Abt Siegfried Hertlein.

1. Aufgabe

Die geplante Synode – besser noch ein Konzil – sollte ein Treffen des Gesamtepis-kopats Afrikas sein, um die Vielfalt dieses Kontinents einzubringen und widerzuspie-geln. Eine solche Kirchenversammlung ist sicherlich einmalig, aber ohne Zweifel auch notwendig. Das Hauptanliegen dieser Synode, an der neben den Bischöfen, Vertreter der Orden und Laien auch Theologen aus Afrika und anderen Kirchen teilnehmen sollten, müßte sein, das Zweite Vatikanische Konzil in die Kirche Afrikas einzubrin-gen.

2. Ausrichtung

Diese grundlegende theologische Ausrichtung der Synode würde bedeuten, daß die Sicht der Kirche als Volk Gottes aufgegriffen und für die Ortskirchen Afrikas fruchtbar gemacht wird.

3. Gesellschaftliche Strukturen

Viel zu wenig ist man sich außerhalb des afrikanischen Kontinents bewußt, wie stark sich in Afrika die traditionellen Strukturen auflösen bzw. bewußt von einzelnen Regierungen zerschlagen wurden und werden. So wurde beispielsweise in Tansania 1973 in einer landesweiten Aktion fast die gesamte ländliche Bevölkerung um- und in Großgemeinden von jeweils etwa 250 Haushalten angesiedelt. Bestehende Sozialstruk-turen wurden damit bewußt zerbrochen, die Bindungen innerhalb der Großfamilien und zu den Stätten der Ahnen zerstört.

Für die katholische wie für alle christlichen Kirchen stellt sich die Frage, inwieweit sie zu einer neuen Struktur des Volkes werden kann. Die „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ (Small Christian Communities, in Swahili: Jumuiya ndogo ndogo) verstehen sich als solch eine neue Struktur, als eine „Gemeinschaft von Gemeinshaf-ten“. Ihre größte Blüte erleben sie bisher in städtischen Ballungsräumen, wo sich Menschen aus den verschiedensten Landesteilen und Stämmen ansiedeln.

4. Liturgie

Die Liturgie ist in Afrika noch kaum inkulturiert, wenn man von einzelnen Experimenten wie der Zaire-Messe absieht. Randfragen wie die Verwendung von Trommeln im Gottesdienst haben sich von selbst erledigt. Am ehesten kann man eine Inkulturation im Bereich des afrikanischen Kirchenliedes feststellen. Jeder Katechet

setzt seine Ehre darein, mit der Gemeinde am Sonntag ein neues, von ihm geschaffenes Lied einzuüben, wobei der Text nicht immer von gleicher Qualität ist wie die Melodie.

5. *Verständnis von Tod und Toten*

Im Leben der Afrikaner spielen der Tod und die Toten eine sehr wichtige Rolle. Für den Afrikaner sind die Verstorbenen nicht einfach tot. Als Ahnen sind sie den Lebenden im Familienverband sehr nahe und sind für das Leben und die Zukunft der Sippe von entscheidender Bedeutung. Die Lebenden leben nur mit, ja durch die Ahnen, die man die „Lebend-Toten“ (Mbiti) genannt hat. Im Hinblick auf die wichtige Stellung der Ahnen und das Verständnis von Tod bedarf Afrika einer Toten-Theologie, eines Traktates „de mortuis“.

6. Theologie des Lebens

Auf dem Hintergrund der Frage nach dem Verständnis von Tod und Toten braucht das Leben in Afrika eine gründlichere theologische Deutung. Der Ahn erst ist der vollständige Mensch. Wann wird, wann ist einer wirklich Mensch? Leben bedeutet im afrikanischen Kontext nicht ein punktuell definierbares Faktum; Leben muß sich verwirklichen, um als vollständiges Leben erkannt und anerkannt zu werden. Auf diesem Hintergrund sollte die afrikanische Kirche – und nicht nur sie – sich neu mit den Fragen um den Beginn menschlichen Lebens beschäftigen. Dem afrikanischen Gefühl und Erfahrungshorizont ist ein biologistisches Verständnis von Leben, wie es in der westlichen Welt durch medizinische Forschung und Praxis eher gefördert wird, fremd.

7. *Ehe*

Die Ehe ist seit langem ein heißes Eisen in der afrikanischen Kirche. Die Stichworte „Etappen- oder Stufenhehe“ und „Polygamie“ beleuchten dies. Gemäß dem afrikanischen Verständnis von Leben und Lebensverwirklichung „wird“ die Ehe und „ist“ nicht einfach zu einem bestimmten Zeitpunkt. Ein Rechtsakt macht noch nicht die Ehe aus, sie wird vielmehr durch Reifung der Partner an- und miteinander und in den Beziehungen der Familien.

Die Polygamie spielt nicht in allen Teilen Afrikas eine gleich wichtige Rolle, wenngleich sie weit verbreitet ist. Man sollte sie ebensowenig überbewerten wie als eine primitive und sich selbst überlebende Eheform abtun. Bei der afrikanischen Polygamie handelt es sich weniger um eine Frage der Sexualität als um ein soziales Phänomen. Traditionell nimmt die afrikanische Frau eher in Kauf, die zweite oder dritte Ehefrau eines Mannes zu sein, als auf die Selbstverwirklichung in der Mutterschaft zu verzichten. Die wirtschaftliche Unsicherheit afrikanischer Bauern und Nomaden stellt traditionell ein starkes Argument für die Polygamie dar. Jede weitere Ehefrau trägt zur Lebenssicherung der Familie bei wie in Europa in frühere Zeit die Mägte auf den großen Bauernhöfen.

Eine Afrikanische Synode sollte die Fragen und Probleme um eine gleichermaßen afrikanische wie christliche Ehe vor allem vom pastoralen Standpunkt aus angehen.

8. *Soziales Gewissen*

In Afrika beginnt im Unterscheid zu anderen Teilen der christlichen Welt das soziale Gewissen erst langsam zu erwachen, was einigermaßen erstaunlich ist angesichts des weitreichenden sozialen Unrechts auf dem schwarzen Kontinent. Am ehesten werden diesbezügliche Fragen in der Kritik an der Apartheidspolitik Südafrikas artikuliert. Doch auch in vielen der seit 25 und mehr Jahren unabhängigen afrikanischen Staaten

gibt es großes soziales Unrecht, das auf Ideologie und praktische Politik der jeweiligen Regierungen zurückzuführen ist. Vielleicht sieht die Mehrheit der Bürger afrikanischer Länder ihre Regierungen noch zu unreflektiert als vorgegebene und legitimierte Autorität an. In vielen Ländern stehen die christlichen Kirchen und ihre Führer dem Staat deshalb zu unkritisch gegenüber. Zu einfach und unbesehen wird die These von der Allein- oder Hauptschuld der Weltwirtschaft bzw. deren Organisationen und von der Erblast der Kolonialzeit übernommen. Es ist an der Zeit, daß die afrikanischen Kirchen das Unrecht im eigenen Land anklagen und sich zum Anwalt der Leiden der Bevölkerung machen.

9. Kirchliche Eigenständigkeit

Die Frage nach der finanziellen Eigenständigkeit afrikanischer Ortskirchen ist ein weiterer Punkt für die Beratungen einer afrikanischen Synode. Die Abhängigkeit von ausländischen, und hier besonders deutschen Paten- oder Partnerkirchen wächst eher als daß sie abnimmt, ähnlich den wirtschaftlichen Verhältnissen vieler Länder des Kontinents. Es ist gefährlich, wenn die afrikanischen Kirchen über Jahrzehnte in wesentlichen Strukturen abhängig sind vom Ausland. Man muß sich diesem Problem offen stellen, und das nicht nur im Hinblick auf ein mögliches Ausbleiben oder Unterbinden personeller und materieller Hilfe infolge politischer Instabilität. Im Zusammenhang mit der finanziellen Abhängigkeit afrikanischer Ortskirchen stellt sich die Frage nach dem eigenen Verständnis von Kirche.

10. Ökumene

Ein weiteres Thema, das eine Synode in Afrika aufgreifen müßte, ist die Ökumene. Nach anfänglichem Konkurrenzdenken hat es in vielen Ländern Schwarzafrikas bereits eine große Offenheit im ökumenischen Gespräch gegeben. Davon ist vielerorts heute nur noch wenig zu spüren. Das Ärgernis der Trennung wird offensichtlich weniger schmerzlich empfunden. Man scheint sich mit dem Anderssein der anderen abgefunden zu haben, obwohl gerade dort, wo Katholiken den von der englischen High Church geprägten Kirchen begegnen, der ökumenische Dialog sich geradezu aufdrängt. Erfreulicherweise gibt es seit langem eine gute Zusammenarbeit afrikanischer Kirche in den für einen so geplagten Kontinent wichtigen Fragen der sozialen Tätigkeit.

11. Islam

Die sowohl religiöse als auch innenpolitische Auseinandersetzung mit dem Islam wird für die afrikanische Christenheit zu einer immer drängenderen Frage. Der Islam in Afrika ist kaum zu vergleichen mit dem Islam vorder- und mittelasiatischer Länder. Es handelt sich eher um einen „schwarzen Islam“, der „heidnische“ Elemente toleriert oder gar bewußt aufgreift. Heute findet man unter den afrikanischen Heilern, Wahrsagern und Regenmachern sehr viele Muslime. In den letzten Jahren erlebte der afrikanische Islam dank massiver finanzieller Hilfe aus Staaten wie Iran einen neuen Aufschwung und ein verstärktes Selbstbewußtsein. Macht und Mittel der christlichen Kirchen sind nicht nur den Fundamentalisten unter den Muslimen ein Dorn im Auge und führen zu Versuchen, den damit verbundenen Einfluß der Christen auf weite Teile der verarmten Bevölkerung zu brechen. Mit antichristlichen Kampagnen Hand in Hand gehen Bemühungen um einen radikaleren, fundamentalistischen und von afrikanisch-heidnischen Elementen gereinigten Islam. Es wäre fatal für die christliche Kirche und ihre Führer, das grundsätzlich unterschiedliche Verständnis von Toleranz im Christentum und Islam zu übersehen oder zu verharmlosen.

12. Kirchliche Strukturen

Schließlich sei noch ein für die Zukunft der afrikanischen katholischen Kirche entscheidendes internes Problem aufgeworfen: die Ausbildung und geistliche Prägung der Führungskräfte, besonders der Priester und Ordensleute.

In vielen Ländern Afrikas ist bis heute ein ungebrochener Boom an geistlichen Berufen festzustellen, worauf auch immer wieder mit berechtigtem Stolz hingewiesen wird. Vor allem bei den Schwesternorden sind Zahlen von Neueintritten zu verzeichnen, die die Kirchen der meisten anderen Kontinente vor Neid erblassen lassen. Doch Zahlen dürfen über manche inneren Schwächen nicht hinwegtäuschen.

Welches Bild vom Priester und vom Ordensleben soll bestimmend sein? Welche Priester – und damit verbunden auch: wie viele Priester – braucht die afrikanische Kirche? Welche Aufgabe haben die Orden in Afrika? Welche Leitungsstrukturen sind der afrikanischen Kirche adäquat? Sollte man nicht, um den unvermindert starken Priesterangel zu beheben, den Weg für *virii probati* freimachen? Wie kann das Potential der lebendigen Gemeinschaften (siehe oben 3) für die Leitungsstruktur in den Gemeinden genutzt werden? Richtungsweisend sind die vom verstorbenen Kardinal Malula in der Erzdiozese Kinshasa eingeführten Bakambi.

Neben der traditionellen und ganz an europäischen Vorbildern orientierten Priesterbildung bietet sich für Afrika das Prinzip der Jüngerschaft an, das meint eine Initiation in den priesterlichen Dienst durch das Zusammenleben und -arbeiten mit einem erfahrenen Priester. So könnten Praxis und eigene Erfahrung schon frühzeitig die akademische Ausbildung ergänzen und eine gediegene Einführung in den priesterlichen Dienst gewährleisten.

Eine Afrikanische Synode oder ein Afrikanisches Konzil bietet eine ungemein große Chance. Die in Afrika selbst versammelte Kirche des Kontinents mit dem größten Wachstum könnte unter dem Wehen des Heiligen Geistes ähnlich wie die Weltkirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil einen ungeahnten theologischen und pastoralen Aufbruch erleben, der der ganzen katholischen Kirche zugute käme.

Münsterschwarzach

Basilius Doppelfeld

FÜNFTES ARBEITSTREFFEN DER ARBEITSGRUPPE FÜR EINE KIRCHENGESCHICHTE DER DRITTEN WELT

Die Arbeitskommission für eine Kirchengeschichte der Dritten Welt, eine Arbeitsgruppe der „Ecumenical Association of Third World Theologians“ (EATWOT), veranstaltete vom 23. – 29. Juni 1989 in London eine international und ökumenisch besetzte Arbeitstagung von Historikern, die an der Ausarbeitung einer Kirchengeschichte der Dritten Welt interessiert sind. Die knapp 20 Teilnehmer stammten, dem Selbstverständnis der Gruppe wie des angezielten Projekts entsprechend, in der deutlichen Mehrzahl aus Ländern der sog. „Dritten Welt“. Für Asien nahmen Wissenschaftler aus Indonesien, Indien und den Philippinen teil, Afrika war durch die Länder Benin, Kamerun, Nigeria und Südafrika vertreten, Lateinamerika wurde durch Vertreter Mexikos, Perus, Kolumbiens und Brasiliens repräsentiert. Aus der „Ersten Welt“ nahmen je ein Historiker aus den USA, Italien, Großbritannien und der Bundesrepublik Deutschland teil. In vier vorausgegangenen Treffen seit 1983 war bereits wichtige Vorarbeit geleistet worden, die auch in mehreren Veröffentlichungen dokumentiert ist. Bei der Begrüßung am 23.6.89 im Damascus House gab der Koordinator der Gruppe, Enrique Dussel (Mexiko), der Hoffnung Ausdruck, daß es im Verlauf dieser 6 Arbeitstage gelingen könnte, das über Jahre engagiert betriebene Projekt in Form

einer 3-bändigen „Church History of the Third World“ zu einem konkreten und sichtbaren Abschluß bringen zu können.

Der erste Arbeitstag hatte die Diskussion allgemeiner, d.h. über die Länder und Kontinente hinweg gültiger Kriterien für eine „Kirchengeschichte der Dritten Welt“ zum Thema. Titel, Methode, Umfang, Gegenstand, Perspektive wie auch die organisatorischen Angelegenheiten für die Erstellung dieser Kirchengeschichte waren zu klären.

Das Einführungsreferat zum Thema „History of the Christian People – A Project in Favour of the Poor“ von Norbert Nagler (BRD) hinterfragte kritisch den Arbeitstitel „Church History in the Third World“, plädierte für eine Kirchengeschichtsschreibung aus der Sicht des Volkes und gab Anstöße zu Periodisierung, Methodenfrage und dem Problem der Quellen. Noch am Vormittag sprach Gerald H. Anderson (USA) zum Thema „American Protestants in Pursuit of Mission: 1886 – 1986“ und beleuchtete die grundsätzlichen Probleme einer Kirchengeschichte der Dritten Welt aus missionswissenschaftlicher Sicht. Nach der Mittagspause berichtete Giuseppe Ruggieri (Italien) über die Zusammenarbeit des Istituto per le Scienze Religiose, Bologna, mit den französischsprachigen Ländern Westafrikas und bot auch der Historiker-Arbeitsgruppe der EATWOT die Unterstützung und Zusammenarbeit seines Instituts an. Eduardo Hoornaert's (Brasilien) Referat „Towards a Church History in the Third World. A Brazilian Perspective“ beschloß den ersten Arbeitstag. Er plädierte dafür, daß sich die Kirchengeschichtsschreibung als eine Kirchengeschichtsschreibung vom Volke her und für das Volk neu verstehen müsse. Den Boden seiner Argumentation bildete deutlich die neunjährige pastorale Basisarbeit in den Vorstädten Recifes, wenn man so will repräsentierte er also einen deutlich der pastoralen Arbeit verpflichteten Wissenschaftsbegriff.

Am Sonntag, dem zweiten Arbeitstag, stellten die asiatischen Forscher die Kirchengeschichte in verschiedenen Gebieten Asiens vor. Teotonio de Souza SJ (Goa, Indien) zeigte eindrucksvoll die historische Entwicklung der katholischen Kirche in Indien auf der Basis der vorchristlichen religiösen Traditionen auf. Mohan D. David (Bombay, Indien) sprach zum Thema „The Growth of the Protestant Church in South India“ und arbeitete heraus, welche Probleme für die Minderheitsreligion Christentum aus der Kollision mit den tradierten sozialen Patterns (z. B. dem Kastenwesen) entstehen. Den Nachmittag eröffnete eine detaillierte Darstellung der Kirchen in Südostasien. J. Raplan Hutauruk (Indonesien) hatte sein Referat „The Church in Southeast Asia: Malaysia-Singapore-Indonesia (Borneo)“ betitelt; der Co-Autor dieses Arbeitspapiers, W.J. Roxborough, konnte leider nicht anwesend sein. Mario Bolasco (Philippinen) setzte mit seinem Referat „Philippine Church History: New Possibilities“ den Akzent mehr auf die Methodenfrage und zeigte die Schwächen traditioneller Kirchengeschichtsschreibung sowie die Möglichkeit einer für das Volk engagierten Kirchengeschichte der Philippinen bzw. der Dritten Welt auf. Nach dem Abendessen sprach abschließend Sione Latukefu (Fiji) zum Thema: „Christianity in the Pacific“. Bereits der Titel zeigt an, daß es hier darum ging, die in Alltagsleben und Alltagskultur praktizierte Religiosität der Völker auf den zahlreichen Inseln Polynesiens, Melanesiens und Micronesiens ethnographisch zu beschreiben; mit diesem anders gearteten Zugriff war ein weiterer Punkt in die Diskussion um Perspektive und methodischen Zugriff einer Kirchengeschichte der Dritten Welt eingebracht.

Der dritte Sitzungstag beschäftigte sich mit der Kirchengeschichte in verschiedenen Ländern Lateinamerikas. Alle Referenten gehörten der seit 1973 bestehenden Gemeinschaft lateinamerikanischer Kirchenhistoriker (CEHILA) an und konnten wichtige Tips aus langjähriger Erfahrung geben. Jeffrey Klaiber SJ (Peru) gab einen sehr gelungenen Überblick über die bislang versuchten methodischen Ansätze wie die dabei vorgenom-

menen Periodisierungen für eine „Church History in Andean Area (Peru, Ecuador, Bolivia)“ und stellte seinen eigenen, auf sozialwissenschaftlichen Methoden basierenden Versuch einer Erforschung der Kirchengeschichte des Andenraumes vor. Rodolfo R. de Roux's (Kolumbien, z.Zt. Frankreich) Bemerkungen zu „General Criteria of the Project for a Church History in the Third World“ vermittelten dem Gremium viele Erfahrungen aus der CEHILA-Arbeit. Plötzlich stand die Frage im Raum, ob es nützlicher sei, zunächst eine akademische Ausgabe einer Kirchengeschichte der Dritten Welt oder eine völlig anders geartete Volksausgabe (Karten, Abbildungen, Tabellen, Erklärungen, niedriger Preis etc.) zu erarbeiten. Auch Eduardo Hoornaert (Brasilien) nahm in seiner „Chronology of the History of Christianity in Brazil“ entschieden die Position des Volkes und nicht die der christlichen Prominenz ein. Der Tag wurde von einem Referat Enrique Dussels (Mexiko) zu „Future of Missions in the Third Millenium“ beschlossen; hier konzipierte der Referent eine Kirchengeschichtsschreibung, die nicht länger aus einer verengten christlich-europäischen, sondern aus einer universal-weltkirchlichen Perspektive das historische Material einordnet und darstellt.

Der vierte Arbeitstag war der Kirchengeschichte Afrikas gewidmet. Die fünf Teilnehmer aus Afrika legten nur zwei Referate vor; Margaret D. Donaldson (Südafrika), François de Medeiros (Benin) und Nazaire B. Abeng (Kamerun, z.Zt. BRD) beschränkten sich auf kurze Statements innerhalb der Diskussion. So erläuterte am Morgen Johannes W. Hofmeyr (Südafrika) die historische Entwicklung der Kirchen im südlichen Afrika unter dem Titel: „Church History in Southern Africa: Naught for your Comfort yet“; dabei lag sein Hauptaugenmerk auf den wissenschaftstheoretischen Grundfragen der geeigneten Methode, der Periodisierung wie eines notwendigen Perspektivenwechsels gegenüber der traditionellen afrikanischen Kirchengeschichtswissenschaft. Auch der Koordinator der Afrika-Gruppe, Ogbu Kalu (Nigeria), beschäftigte sich auf theoretischer Ebene mit der Möglichkeit wie den potentiellen Problemen des „Writing the Church History of Africa“. Er plädierte für die Verarbeitung der mündlichen Tradition der afrikanischen Stämme und Völker als zusätzliche Quellen einer Geschichte des christlichen Volkes in Afrika; gleichzeitig legte er einen konkreten Konzeptionsvorschlag für einen Band „Kirchengeschichte der Dritten Welt – Afrika“ vor, der den Stoff nach Regionen und Perioden gliederte und sich mit den neuesten Entwicklungen in den afrikanischen Kirchen beschäftigte. Damit war von den kontinentalen Beiträgen übergeleitet zu den alle gleichermaßen betreffenden Problemen einer Umsetzung der geleisteten Arbeit in eine dreibändige Kirchengeschichte.

So diskutierte die Gruppe den Nachmittag wie den gesamten folgenden Mittwoch zwei Problembereiche: Einmal war die künftige Organisation der Gesamtarbeitsgruppe wie der kontinentalen Teams sowie die Kommunikation untereinander zu regeln; andererseits galt es, eine gemeinsame Strukturierung des historischen Materials zu finden, die genügend Raum für die unterschiedlichen Entwicklungen der regionalen und kontinentalen Kirchen läßt, aber auch soviel Gemeinsamkeiten aufweist, daß die 3 Bände einer „Kirchengeschichte der Dritten Welt aus der Sicht des Volkes“ am Ende doch ein Ganzes ergeben. Man einigte sich in langen und mit viel Engagement geführten Diskussionen am letzten Abend darauf, jeden Einzelband in drei Themenbereiche zu gliedern: Ein erster Teil liefert die chronologischen Unterteilungen, der zweite behandelt die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Regionalkirchen, und der letzte Teil handelt einzelne Sachthemen monographisch ab. Man zeigte sich zuversichtlich, daß das gesamte Werk spätestens im Jahr 1991 erscheinen könne. Ebenso ist angezielt, die einzelnen Beiträge und Ergebnisse der Tagung in Form eines Berichts zu veröffentlichen. Ein gemeinsamer Gottesdienst beschloß die Tagung, und alle Teilnehmer zeigten sich zufrieden und erleichtert, da das anfangs gesteckte Ziel erreicht werden konnte. Abschließend dankte Enrique Dussel im Namen aller Teilneh-

mer dem Organisator Michael Walsh (Großbritannien) für die vorzügliche Organisation und Unterbringung in London.

Regensburg

Norbert Nagler

ETHIK IN DEUTSCHLAND UND LATEINAMERIKA HEUTE

Ein Tagungsbericht*

Die vorliegende Publikation bringt die Tagungsakten der ersten deutsch-lateinamerikanischen Ethik-Tage (Buenos Aires 1985). Die Themen, die zur Debatte standen, beziehen sich auf die gegenwärtige Ethikdiskussion in Deutschland, die praktische Philosophie in Uruguay, die Ethik und Politik in Südamerika und schließlich – unter Berücksichtigung deutscher Einflüsse – die Anthropologie in Lateinamerika. Die einzelnen Themengebiete, die offensichtlich zu extensiv formuliert sind, werden – leider – aus ihrem sachlichen Zusammenhang herausgenommen und auf die beiden, nur linguistisch unterschiedenen Sektionen deutscher und spanischer Beiträge verteilt. Damit geht die thematische Komposition der Tagung, aber auch der Einblick in den Diskussionsverlauf verloren.

Die einleitenden, nachdenklichen Worte von J. C. SCANNONE (7ff) legen die Absicht dieser Tagung dar. „Auch wenn wir also ein in Lateinamerika eingewurzelter Denken fördern wollen, d. h. ein Denken, das – ohne auf universelle Gültigkeit zu verzichten – aus unserer historischen und kulturellen Situation heraus entworfen wird, und dabei zugleich wirkliche Denker bleiben wollen, so können wir doch nicht die philosophische Tradition aufgeben, von der die deutsche Philosophie ein wesentlicher Teil ist“ (7). Die Tagung könne ein Gespräch zwischen den durchaus verschiedenen Stilformen des Denkens eröffnen, der deutschen „Tiefe des Begriffes“ und der lateinamerikanischen „Weisheit des Lebens“, die noch „auf der Suche nach einer adäquaten philosophischen Verbegrifflichung“ sei. Aber diese etwas idealtypische Charakterisierung spiegelt wohl nicht ganz die Wirklichkeit wider, die an Nuancen, auch an Gegensätzen, reicher ist.

Die einzelnen deutschsprachigen Beiträge greifen verschiedene Themen auf, die sich von Fragen der Philosophiegeschichte, der Systematik und Methode bis zu den einzelnen Rezeptionen europäischer, vor allem deutscher Philosophie in Lateinamerika erstrecken. H. E. BIAGINI (12ff) beschreibt die merkwürdige, aus der historischen Distanz vielleicht noch deutlichere Typologie der südamerikanischen Welt, die GRAF v. KEYSERLING vertreten hat, die wir heute wohl kaum noch nachvollziehen können, auch wenn es überrascht, daß die Nachwirkung v. KEYSERLINGS beträchtlich war. „Das heutige Südamerika ist noch zu unfertig, zu abhängig von übernommenen, letztlich fremden Vorstellungen, um tief zu sein... Auch das dem Blut nach europäische Südamerika ist zutiefst unchristlich“ (13). – A. BONILLA (17ff) behandelt HUSSERLS Begriff der „theoretischen Praxis“ in ihren Auswirkungen auf den vernünftigen Umgang mit der Realität, dem Menschen und der Tradition. Hier zeigt sich bereits eine Tendenz, die häufig in den Beiträgen wiederkehrt, nämlich der Versuch, die Ethik auf „universal gültigen Prinzipien“ zu gründen und sie durch die „Vernunft“ abzusichern. – Der Beitrag von A. BUCHER (23ff) führt diese Linie weiter, allerdings im Rückgriff auf KANT oder – genauer gesagt – in einer Begründung, die KANT noch hinterfragt, indem nämlich nicht die Allgemeinheit der Vernunft als Norm des

* R. FORNET-BETANCOURT – C. A. LÉTORA-MENDOZA (Hg.), *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*. Akte der Ersten Germano-Iberoamerikanischen Ethik-Tage, in: Europäische Hochschulschriften, Reihe: Philosophie 223, Peter Lang Verlag, Frankfurt 1987, 190 S.

Handelns angenommen wird, sondern ihre „prävoluntative und präkognitive Faktizität“ als das „subjektgebundene Vermögen humanen Weltverhaltens“ (27). Hier ergibt sich, nach BUCHER, eine „universale und notwendige“ Absicherung der Ethik gegenüber den „gruppenspezifischen Interessen“, die sich aus der „Berufung auf eine Enzyklika, ein Schriftwort, die Bibel oder den Koran, auf Beschlüsse einer Synode, auf Entscheidungen eines Zentralrates, auf ein bestimmtes Gottesbild oder eine bestimmte Naturrechtskonzeption“ herleiten lassen. Diesen Ansatz hat BUCHER in seiner *Ethik* (Bonn 1988, 119ff, 205f) weiter ausgearbeitet. – R. FORNET-BETANCOURT (35ff) prüft die Forderung ALBERDIS nach einer spezifisch lateinamerikanischen Philosophie und weist darauf hin, daß dieser Absicht letztlich doch ein latenter Eruopäismus zugrunde liegt. ALBERDI schreibt: „En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: 1. el indígena, es decir, el salvaje; 2. el europeo, es decir, nosotros los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillán (dios de los indígenas)“ (48). – M. GARCIA LOSADA (50ff) skizziert die Rezeption HEIDEGGERS in Argentinien, die noch vor der spanischen Übersetzung von *Sein und Zeit* erfolgt, aber „unsystematisch und unvollständig“ ist. „Deshalb kann man bei diesen Autoren wohl eher von einer existentiellen *Haltung* sprechen, nicht aber von einer systematisch aufgebauten Existenzphilosophie“ (51). – In einem materialreichen Artikel legt C. A. LERTORA MENDOZA (54ff) die Quellenbelege für das Ethikstudium in der Kolonialzeit vor. Die Texte sind zwar in Hinblick auf Argentinien ausgewählt, aber sie gelten, nach Ansicht der Autorin, für andere südamerikanische Studienzentren gleichfalls. Als Ergebnis läßt sich sagen, daß die Ethik vorwiegend an den Universitäten studiert wurde, weniger in den Klöstern, daß sie als Disziplin wenig Bedeutung besaß, daß sie zusammen mit der Theologie gelehrt wurde, daß sie in der Konstanz scholastischer Tradition keine Entwicklung kannte und schließlich, daß die thematische Erweiterung der Ethik zur politischen Philosophie erst relativ spät – nicht vor 1740 – einsetzte. – M. Rath (61ff) befaßt sich mit K. O. APELS *Transformation der Philosophie* und ihrer Anwendung auf die Ethik als Wissenschaft. Es werden die Quellen der Apelschen Konzeption skizziert (KANT, PEIRCE, MORRIS, WITTGENSTEIN, HEIDEGGER), die Bedeutung der Sprache und schließlich die Prinzipien einer moralischen Handlungstheorie dargelegt, die sich aus einer „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ herleiten, die selbst als „ethische Grundnorm menschlichen Handelns“ anzunehmen ist. Es sei hier nur beiläufig darauf hingewiesen, daß die spanische und lateinamerikanische Rezeption der Werke APELS weitreichend ist. – Der Artikel von H. J. REUTHER (69ff) gibt einen Überblick über die gegenwärtig in Deutschland vertretenen Stilformen und Richtungen der Ethik. Hier hätte, von der Sache her, ein Schwerpunkt der Tagung liegen müssen. Aber die Referate der einzelnen Ethikrichtungen sind zu summarisch (Wertethik, Analytische Ethik, Diskursive Ethik, Konstruktivistische Ansätze). M. L. Rovalletti (79ff) behandelt die fast schon dialektische Position des „autoritativen Gewissens“ bei Fromm, das den „Verlust des Ich und den Ersatz durch ein Pseudo-Ich“ nach sich zieht, während das „humanistische“ Gewissen der Ort ist, an dem der Mensch „zu seiner Menschlichkeit“ zurückgerufen wird.

Aus der Perspektive der lateinamerikanischen Philosophie wird die Rezeption von KANT, KRAUSE, NIETZSCHE, SCHELER und HUSSERL nachgezeichnet und bewertet (J. E. DOTTI 112f; O. ALVAREZ GUERRERO 102ff; C. ALEMÍAN 96ff; H. MANDRIONI 130ff; R. J. WALTON 183ff). Der Artikel von WALTON (über HUSSERLS Ethik) verdient hier hervorgehoben zu werden, denn er gehört zu den Arbeiten, die die Forschung auf diesem relativ unbekanntem Gebiet voranbringen. Die Arbeiten von C. MATO (140ff) und O. TERÁN (175ff) gehen den philosophischen Richtungen des Pragmatismus und Marxismus in Lateinamerika nach. Einige Aufsätze sind der Ethik in Uruguay gewidmet (M. LANGÓN 120ff; J. VECHTAS 178ff). Von beträchtlichem Interesse sind die

Ausführungen von J. E. FERNÁNDEZ (116ff) und G. SAUERWALD (163ff) über das Verhältnis von Symbolik, Volksreligion, Mythos und Philosophie, weil hinter diesen Facetten – wie auch J. C. SCANNONE betont – eine neue, nicht mehr ausschließlich *logos*-orientierte Weltanschauung sich abzeichnet, eine Philosophie, die dann spezifische lateinamerikanische Züge tragen würde. Mit sachlichen und systematischen Fragen, die vor allem die Begriffe *ser*, *valer*, *libertad* in einem anthropologischen Rahmen betreffen, sind die Artikel von A. M. CORRAL, AM MAGGI (126ff), Y. ACOSTA (90ff), D. PICOTTI (146ff) und G. REBOK (151ff) befaßt. Der Beitrag von E. RIVERA (*Marcha atrás de Bartolomé de Las Casas en el universalismo hispánico*, 153ff) unterstreicht die nicht unbekannte Tatsache, daß das religiös-moralische Engagement, für das LAS CASAS steht, „ideengeschichtlich“ gesehen, traditioneller als die Position ist, die VITORIA in der Forderung eines *ius gentium* bezieht. Aber man darf dabei nicht übersehen, daß die Idee des Völkerrechtes, der Weltgemeinschaft und der allgemeinen Freizügigkeit des Verkehrs, des Handels und letztlich der Mission – auch nach VITORIA – nun doch nicht so freizügig war, daß auch die Franzosen, Holländer und Engländer berechtigt gewesen wären, sich in Südamerika niederzulassen, sondern die Universalität war auf Spanien beschränkt. Die „faktische“ Geschichte folgt eben nicht den Ideen, die in dieser Geschichte konzipiert werden.

Wenn man versucht, die Artikel dieser Tagung gegeneinander abzuwägen, dann gerät man in die Verlegenheit, keinen einheitlichen Maßstab zu finden. Die Beiträge der deutschen Autoren weisen, wie zu erwarten, nicht nur die strengere begriffliche Argumentationslinie auf, sondern in ihnen ist auch der Rekurs auf die „Vernunft“ als dem Hauptprinzip ethischer Rechtfertigung leitend. Demgegenüber ist es für die Artikel der lateinamerikanischen Autoren kennzeichnend, daß sie die Pluralität der Probleme, der Methoden und Traditionen zunächst einfach hinnehmen, ohne daß ein typischer Argumentationsstil auszumachen wäre. Es ist daher wohl zu einfach, wenn man von einer Komplementarität der philosophischen Aufsätze sprechen würde. Das, was jede Seite hat lernen können, dürfte wahrscheinlich die Einsicht in die Bedingtheit, vielleicht auch Relativität, der eigenen Position sein.

Herzogenrath

Klaus Hedwig

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 1988/89

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

Friedl, Helmut:

Metanoia bei Cyrill von Jerusalem.
(Diplomarbeit, Prof. Gessel, Mai 1989)

Natterer, Alfred:

Das kirchliche Amt bei Klemens von Rom.
(Diplomarbeit, Prof. Gessel, Juni 1989)

BOCHUM/RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

Bunnenberg, Johannes:

Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars.
(Dissertation, Prof. Pottmeyer, Prof. Langemeyer, 1989)

Kirchberg, Julie:

Theologie in der Anrede. Jüdische Gebetssprache und christliches Offenbarungsverständnis.
(Dissertation, Prof. Pottmeyer, Prof. Schaeffler, 1988)

Marx, Reinhard:

Soziologische Begriffe und das Selbstverständnis der Kirche. Ein Beitrag zum Verhältnis von Soziologie und Ekklesiologie.
(Dissertation, Prof. Pottmeyer, Prof. Stegmann, 1989)

BONN/RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN

Bey, Horst van der:

„Der Herr gebe dir den Frieden!“ Impulse für eine frühfranziskanische Friedenstheologie und deren Aktualisierung.
(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, Mai 1989)

Burian, Walter:

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

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Frericks, Georg:

Trimurti und Trinität.

(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, Dezember 1988)

Gerhards, Thomas:

Die Forderung der Entwicklungsländer nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung aus Sicht der Katholischen Soziallehre.

(Diplomarbeit, Prof. Roos, September 1988)

Kim, Kwang-Won:

Zur Theologie der Negation. Versuch einer koreanischen kontextuellen Theologie im Gespräch mit dem „Hwaom“ Buddhismus Uisangs.

(Dissertation, Prof. Waldenfels)

Onyeke, George:

Masquerade in Nigeria. A Case Study in Inculturation.

(Dissertation, Prof. Waldenfels)

Riße, Günter:

„Gott ist Christus, der Sohn der Maria“ – Eine Studie zum Christusbild im Koran.

(Dissertation, Prof. Waldenfels)

Thanniparra, Alexander:

Hinduistische Grundkonzepte in indischen Christologien.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Urbainczyk, Henriette:

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

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

EICHSTÄTT/KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄTT

Sturm, Wilhelm:

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

(Dissertation, Prof. Mayer, in Bearbeitung)

FRANKFURT/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE ST.GEORGEN/FRANKFURT AM MAIN

Ndubisi Okechukwu, Sylvanus:

The Right to Life and the Right to Live. Ethics of International Solidarity.

(Dissertation, Prof. Philipp Schmitz, Juli 1989)

Pham Van Tuan, Paul:

Katholische Kirche und Sozialismus in Vietnam.

(Diplomarbeit, Prof. Bertsch, 1989)

Faiszt, Alban:

Christliches Yoga? Zur Lehre vom Jesusgebet im athonitischen Hesychasmus.

(Diplomarbeit, Prof. Greshake)

Leide, Jürgen:

Enthusiastisches Christentum und Kreuzestheologie am Beispiel der charismatischen Bewegung.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Greshake)

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 – Théologie chez Mircea Eliade.

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Kalamba, Joseph:

La dynamique de l'auto-financement des jeunes Eglises d'Afrique et son impact ecclésiologique sur leur modèle de localisation aujourd'hui.

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Munyangabe, Justin:

Dimension religieuse de la guérison dans la pratique africaine et selon la Bible. Le cas du Rwanda.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli)

Onuegbo, Charles:

Understanding Igbo Reincarnation. A Socio-Religious Phenomenon among the Igbos of Nigeria.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli)

Porcile Santiso, Maria Teresa:

Mision de la mujer en la Iglesia: una perspectiva antropológica.

(Dissertation, Prof. Friedli)

Rickenbach, Peter:

Im Dienste ganzheitlicher Befreiung. Eine Analyse der missionstheologischen Entwicklung der Missionsgesellschaft Bethlehem während der letzten drei Generalkapitel.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Roulin, Jean-Charles:

L'espérance d'une Eglise du Sahel. Identité de l'Eglise sénégalaise face à l'Islam et au sous-développement en pays sérére.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli)

Szadura, Zbigniew:

L'influence de la philosophie du socialisme africain sur les communautés ecclésiales de base en Tanzanie.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

GRAZ/UNIVERSITÄT GRAZ

Höfer, Anton Thomas:

Toleranz und Religionsfreiheit in Lehraussagen der Päpste von Pius IX. bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil.

(Diplomarbeit, Dr. Wolkinger, Dezember 1988)

Ri, Seung-Yeul:

Die Reaktionen der katholischen Kirche auf die soziale Frage anhand der gesamtkirchlichen lehramtlichen Stellungnahmen von „Rerum Novarum“ bis „Gaudium et spes“. Entwicklungen hin zur „Option für die Armen“.

(Diplomarbeit, Prof. Zsifkovits, Juni 1989)

KÖLN/APOSTELSTIFT DER DEUTSCHEN BRÜDERORDEN

Winter, Angela Theresia:

Die Araukanermision im 16. Jahrhundert als Beispiel für die frühe Christianisierung Chiles (1540 bis zum ersten Generalaufstand).

(Abschlußarbeit, Dr. Haas, Juni 1989)

LANTERSHOFEN/ÜBERDIÖZESANES STUDIENHAUS ST. LAMBERT

Mai Phu Tho:

Der Anfang der Vietnamesischen Kirche. Leben und Wirken von P. Alexander von Rhodes SJ, dem „Apostel“ von Vietnam (1591-1660).

(Abschlußarbeit, Prof. Stasiewski, Dr. Haas, Juni 1989)

MAINZ/JOHANNES-GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ

Schmidt, Wolfram:

Der Missionsversuch der Gesellschaft Jesu am Sambesi 1879-1889.

(Diplomarbeit, Prof. Frank, 1988)

MÜNSTER/WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

Aguilar, Rodrigo:

Experiencia Cristiana en el Horizonte del Reino de Dios. Sobre el Caracter Ecumenico de la Iglesia de los Pobres en America Central: 1979-1985.

(Dissertation, Prof. Metz, Juni 1988)

Barden, Peter:

Beobachtungen zur Verwendung des Begriffs Synkretismus in der Theologie im Kontext mit einer kulturell polyzentrischen Weltkirche (Arbeitstitel).

(Dissertation, Prof. Metz, in Bearbeitung)

Broden, Anne:

Erfahrungen mit einem Veränderungsversuch im kirchlichen Leben. Eine Fallstudie zur Arbeiterpastoral im Chile der Militärdiktatur.
(Diplomarbeit, Prof. Metz, Januar 1989)

Dierkes, Karin:

Wachstumsparadigma und theologischer Zeitbegriff. Zur Theologiefähigkeit einer ökonomischen Diskussion.
(Diplomarbeit, Prof. Metz, Dezember 1988)

Findeis, Hans-Jürgen:

Die Dynamik der Gottesherrschaft. Exegetisch-theologische Studie zur Vergegenwärtigung der Gottesherrschaft in der Partizipation der Völker am eschatologischen Gotteseheil.
(Habilitation, Prof. Kertelge, Prof. Zenger, 1989)

Girschek, Georg:

Martin Luther und der Islam.
(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Greulich, Ludger:

Der US-amerikanische Wirtschaftshirtenbrief „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“ in der Tradition der päpstlichen Soziallehre seit 1961.
(Diplomarbeit, Prof. Furger, Oktober 1988)

Habel, Torsten:

Der Andere. Untersuchungen zum „dialogischen Prinzip“ M. Bubers und zu ausgewählten Positionen in der Inkulturationsdiskussion.
(Diplomarbeit, Prof. Metz, 1989)

Hubert, Rainer:

Die Ehe im Islam und im Christentum. Eine religionsvergleichende Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Mischehe zwischen Muslimen und Christen.
(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Menzel, Beate:

Bewußtseinsevolution und Christentum. Neue Ansätze (Fritjof Capra, Ken Wilber) im Vergleich mit dem Entwurf Teilhard de Chardins.
(Diplomarbeit, Prof. Lengsfeld)

Meyer, Hiltrud:

Ganzheitlich-befreites Menschsein aus der Begegnung des Christentums mit dem Hinduismus? Eine Untersuchung zu Leben und Werk von Bede Griffiths.
(Diplomarbeit, Prof. Lengsfeld)

Nduka, Mike Ikechukwu:

Die Absolutheitsansprüche des Islam. Wurzeln und Argumentationslinien im Koran.
(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Nußbaum, Mechthild:

Zur mentalen Ichstruktur und der Bedeutung von Religion nach Ken Wilber.
(Diplomarbeit, Prof. Lengsfeld)

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, Juni 1988)

Prostmeier, Rita:

Die Frau im Islam. Sichtweisen und Argumentationslinien in der sozialwissenschaftlichen und theologischen Literatur des 20. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung muslimischer Autoren.

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Pulsfort, Ernst:

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

(Dissertation, Prof. Khoury, Juli 1989)

Schmitz, Sabine:

Inwertsetzung einer Region und Option für die Armen. Fundamentaltheologische Überlegungen im Zusammenhang mit einem Großprojekt in Brasilien.

(Diplomarbeit, Prof. Metz, November 1988)

Silva Moreira, Alberto da:

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

(Dissertation, Prof. Metz, Juni 1988)

Thiede, Christian:

Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen. Die Wahrnehmung kollektiver Verantwortung in der Evangelisierung Europas und ihre notwendige Konkretisierung in sozialetisch relevanten Handlungsfeldern.

(Dissertation, Prof. Furger, in Bearbeitung)

REGENSBURG/UNIVERSITÄT REGENSBURG

Aschenbrenner, Erwin:

Kultur, Kolonialismus, kreative Verweigerung. Elemente einer anticolonialistischen Kulturtheorie.

(Dissertation, Prof. Schiffers, Juli 1989)

Claros, Edwin:

Die andine Religion im 16. Jhd.. Die religiösen Ausdrucksformen als Verstärkung des Lebens des andinen Menschen.

(Dissertation, Prof. Schiffers, in Bearbeitung)

Greve, Ingrid:

Melchor Perez Holguin. Religiöse Malerei in Alto-Perú.
(Dissertation, Prof. Schiffers, in Bearbeitung)

Okwor, Joseph:

Theologie und Pastoral der Solidarität – am Beispiel der Beziehung der europäischen Kirchen zur Kirche in Nigeria.
(Dissertation, Prof. Baumgartner, in Bearbeitung)

Parapallil, Georg:

Entwicklung und Fortschritt als Themen von Theologie und Pastoral, am Beispiel der Katholischen Kirche in Nord-Indien.
(Dissertation, Prof. Baumgartner, in Bearbeitung)

Rödl, Wolfgang:

Religion und Medizin. Existenziale Dimensionen von Krankheit und Heilung im religiösen Weltbild der Aymaras – Bolivien.
(Dissertation, Prof. Schiffers, Dezember 1988)

Scheuchenpflug, Peter:

Nichteucharistische Jugendgottesdienste der Gegenwart. Stationen der geschichtlichen Entwicklung, theoretische Reflexion und Darstellung liturgischer Feiern Jugendlicher.
(Diplomarbeit, Prof. Kleinheyer, 1988)

Speiser, Sabine:

Leben ist mehr als Überleben. Afroamerikanische Totenriten in Esmeraldas (Ecuador) und ihr Beitrag zur kulturellen Kontinuität.
(Dissertation, Prof. Schiffers, Dezember 1988)

Tavel, Iván:

Religion und Politik in der Ethnie Aymara.
(Dissertation, Prof. Schiffers, Februar 1989)

Weig, Berthold:

Die Sabiduria Popular. Weisheit des Volkes als werkkritischer philosophischer Entwurf und dessen empirisch-religionswissenschaftliche Prüfung bei den Aymara- und Callawayaindianern.
(Dissertation, Prof. Schiffers, in Bearbeitung)

ST. AUGUSTIN/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE DER STEYLER
MISSIONARE ST. AUGUSTIN

Djulei, Wilhelm:

Die Sozialtätigkeit der katholischen Kirche in Nusa Tenggara Timur (Indonesien)
(Lizentiatsarbeit, Prof. Müller, März 1989)

Haarhaus, Ulrich:

Sinn und Ziel der Evangelisierung in Afrika anhand der Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinen apostolischen Reisen 1980, 1982 und 1985 nach Afrika.
(Diplomarbeit, Prof. Müller, Januar 1989)

Hering, Wolfgang:

Die Arbeit der Pallottiner in Kamerun von 1890 bis 1915.

(Dissertation, Prof. Rivinius, in Bearbeitung)

Huck, Michel:

Die Entwicklung der afrikanischen Theologie in den letzten zwanzig Jahren anhand von fünf afrikanischen Zeitschriften.

(Diplomarbeit, Prof. Kuhl, Juni 1989)

Lemmen, Thomas:

Anknüpfung-Kontinuität-Widerspruch. Die Areopagrede Apg 17,22-31 und ihre Bedeutung für die missionarische Verkündigung.

(Diplomarbeit, Prof. Kuhl, März 1989)

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, Februar 1989)

Was, Adam:

Die Religionswissenschaft im polnischen Schulwesen. Das marxistische Programm und die katholische Antwort.

(Diplomarbeit, Dr. Malek, Juni 1989)

Ziselsberger, Georg:

Christlich-muslimischer Dialog auf den Philippinen.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Müller, Juni 1989)

TÜBINGEN/EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT TÜBINGEN

Blittersdorf, Ria:

Existenz als religiöse Praxis. Der Weg des Menschen in der Interpretation Keiji Nishitanis: „Was ist Religion?“

(Diplomarbeit, Prof. Hünermann, Mai 1989)

Cremer, Ludwig M.:

Die Einzigartigkeit Jesu Christi und der interreligiöse Dialog. Eine kritische Auseinandersetzung mit Paul F. Knitter.

(Diplomarbeit, Prof. Hünermann, in Bearbeitung)

Mutombo, Achille:

Blumenbergs Legitimierung der Neuzeit und die christliche Inkulturation in Afrika.

(Dissertation, Prof. Hünermann, in Bearbeitung)

Pöner, Ulrich:

Afrikanische Theologie im Kontext von Mythen und Entmythisierungen.

(Dissertation, Prof. Hünermann, in Bearbeitung)

Draxler, Wolfgang:

Vom egozentrischen Arhat-Ideal des Hinayana- zum altruistischen Bodhi-sattva-Ideal des Mahayana-Buddhismus. Konträre Aspekte einer Weltreligion.

(Diplomarbeit, Prof. Figl, April 1989)

Gugerell, Helmut:

Die Vorstellungen von einem Höchsten Wesen bei den Azteken im alten Mexiko. Aspekte mesoamerikanischer Religion.

(Diplomarbeit, Prof. Figl, Juni 1989)

Kodric, Elisabeth:

Das Bild der Göttin in archaischen Kulturen.

(Diplomarbeit, Prof. Figl, September 1988)

Fuchs, Reiner:

Gestalt und Kontemplation. Der Beitrag Thomas Mertons zur Friedensproblematik.

(Diplomarbeit, Prof. Klinger, Oktober 1988)

Hanft, Michael:

Die Intervention der katholischen Kirche in Agrarkonflikten in Nordostbrasilien – eine neue Praxis sozialen Handelns der Kirche.

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, April 1989)

Heid, Gudrun:

Das Dialogische Denken Martin Bubers – Bausteine einer feministischen Theologie der Beziehung.

(Diplomarbeit, Prof. Klinger, März 1989)

Jung, Claudia:

Die Notwendigkeit und Chance einer partnerschaftlichen Weltkirche.

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, August 1988)

Kaspert, Uta:

Die Rettung des Menschen. Die Indio-Reduktionen in Paraguay 1609-1768.

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, Januar 1989)

Kruip, Gerhard:

„Entwicklung“ oder „Befreiung“? Elemente einer Ethik gesellschaftlicher Strukturen auf der Grundlage einer exemplarischen Analyse sozialer Weisungen aus der mexikanischen katholischen Kirche (1982-1987).

(Dissertation, Prof. Dreier, Mai 1988)

Quattraccioni, Andre:

Die Kirche in Chile seit dem II. Vatikanum.

(Diplomarbeit, Prof. Wittstadt, Februar 1989)

Schmitt, Thomas:

Die soziale Situation in Indien und der Befreiungskampf der Aktionsgruppen.

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, Januar 1989)

Steinert, Hermann:

Der Mensch als soteriologisches Wesen – das Existenzproblem bei Martin Buber.

(Dissertation, Prof. Klinger, November 1988)

Zeit, Michael:

Die Entwicklung der Kirche Tanzanias im Kontext eines „Afrikanischen Sozialismus“ (Julius K. Nyerere)

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, November 1988)

Gnilka, Joachim: *Das Matthäus-Evangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 14,1–28,20 und Einleitungsfragen* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament) Herder/Freiburg–Basel–Wien 1988; VIII und 552 S.

Die in der Besprechung zu Teil I des Kommentarwerkes (vgl. ZMR 71/1987, Heft 3) herausgestellten Vorzüge des Kommentars lassen sich uneingeschränkt auch auf diesen zweiten Band anwenden. Wiederum besticht die klare Gliederung, das ausgewogene Urteil, die Betonung der theologischen Aussage. Das gilt, so sehr die Vertrautheit mit Einleitungsfragen und dem breiten Spektrum der einschlägigen Literatur unverkennbar sind.

Der Missionstheologe interessiert sich natürlich insbesondere für Aussagen zur Mission, zum Beispiel 15,24 im Bezug zu Mt 10,6 und den einschlägigen Markus-Stellen, vor allem 7,27. Man wird GNILKA zustimmen, wenn er einen gemeinsamen Ursprung feststellt zwischen 15,24 und 10,6. „Welche der beiden Fassungen älter ist, kann nicht mehr sicher entschieden werden“ (29). Auf jeden Fall verweist die Verbindung mit der Samariter-Mission in Mt 10,5f darauf, daß das in Frage stehende Logion wohl in die Auseinandersetzung mit der Heiden- und Samariter-Mission im frühen Judenchristentum hineingehört. „Mt 15,24 ist messianologisch geprägt“ (ebd.; vgl. 32).

Deutlich herausgearbeitet sind auch durch die einzelnen Kapitel des Kommentars hindurch die wesentlichen Dimensionen, die zusammen das eine integrale Heil ausmachen; vgl. die Verkündigung der Herrschaft der Himmel, 1. Hauptteil; die Rede von den Kleinen und den Brüdern (18,1–35; 119ff).

Besonderes Gewicht erhält selbstverständlich in unserer Sicht des Gesamtevangelioms „das letzte Wort des erhöhten Jesus an die Jünger“ (28,16–20). Die Beschäftigung mit der Vorgeschichte des uns vorliegenden Logions geschieht relativ knapp, wengleich die wesentlichen Positionen der Gattungs- und Traditions-geschichte durchaus zu ihrem Recht kommen. „Es ist heute verbreitete Auffassung, daß Matthäus wesentlich den trinitarischen Taufbefehl aus der liturgischen Tradition seiner Gemeinde übernommen hat“ (504). G. vermutet, daß dem Matthäus ein Osterbericht vorlag, in dem der Auferweckte sich den Jüngern als jener vorstellt, dem alle Vollmacht im Himmel und auf Erden gegeben ist, der die Jünger sendet, allen Völkern das Evangelium zu verkünden, in seinem Namen zu taufen (505). Für G. lud das ältere Markus-Evangelium, das einen Osterbericht noch nicht bietet, dringend dazu ein, einen solchen zu erzählen. Matthäus hat dann in seiner Gestaltung den narrativen Teil reduziert und die Rede weiter ausgebaut. Der Kommentar sieht ferner wohl zu recht eine Verbindung der Perikope mit der Verklärungsgeschichte (vgl. 17,7; 507).

Die Reflexion des „Missionsbefehls“ mündet bei G. in die eindeutige Betonung dessen, was Mission ist: „Weitergabe der Worte und Weisungen Jesu an die Menschen, um diese durch die Taufe zu Jüngern zu machen“; also aktives Gehen zu den Völkern (510). Die Vorstellungs- und Formulierungsweise haben ihre Vorbilder für G. im AT (2 Chr 33,8; vgl. Ex 34,32; Dt 4,2; 12,14). Im Gehorsam gegenüber dieser Weisung realisiert sich Volk Gottes, wahres Israel.

Rückblickend auf die Abschlußperikope sieht G. darin „einen großartigen Schlußakkord des Evangeliums, in dem noch einmal wichtige Anliegen des Gesamtwerkes gebündelt erscheinen“ (511). Und nicht zuletzt verdient das Urteil des Kommentators unterstrichen zu werden, in dem er warnt vor resignativen Erfahrungen in der Weise, „den Buddhisten zu helfen, bessere Buddhisten zu werden . . .“ (512). Wie aktuell ist in

diesem Zusammenhang seine Warnung vor der Relativierung des Sendungsauftrages, weil das „notwendige Gespräch mit den Weltreligionen die Notwendigkeit des Zeugnisses nicht aufhebt . . .“ (512). Die Glaubwürdigkeit der Mission gründet in der Darstellung christlichen Lebens, in seiner Bindung an die Weisung des irdischen Jesus: Lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe.

Das monumentale Werk, für das wir dem Verfasser Dank schulden, schließt mit der urchristlichen Einsicht: Die Dimension des Heiles ist daran zu erkennen, daß der Auferweckte so spricht, und die Erkenntnis, daß Mission notwendig ist, für das Christentum letztlich in der Auferstehung Jesu von den Toten gegeben war (512). Eine Beschäftigung mit dem Kommentar von GNILKA und vor allem mit dem missionstheologischen Abschluß würde sich fruchtbar erweisen gerade im Studium seines Abschluß-exkurses, der sich mit den Themen matthäischer Theologie beschäftigt (534–549).

Sankt Augustin

Josef Kuhl

Kasdorf, Hans/Müller, Klaus W. (Hg.), *Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend. Festschrift für George W. Peters zu seinem 80. Geburtstag* (Veröffentlichungen der Freien Hochschule für Mission der AG Evangelikaler Missionen. Reihe C. Vorträge und Aufsätze. Bd. 2). Liebenzeller Mission/Bad Liebenzell 1988; 504 S.

Die vorliegende Festschrift unterscheidet sich wohltuend von den meisten Veröffentlichungen dieser Art. Sie stellt nicht nur eine interessante Persönlichkeit der Missionswissenschaft und -theologie vor, sondern verbindet die Ehrung dieser Persönlichkeit – dem Titel entsprechend – mit dem Versuch einer Bilanzierung und Prognostik der christlichen Mission an der Jahrtausendwende. Eine Eigentümlichkeit des Buches sei vorweg erwähnt: Es ist in seinen Beiträgen in deutscher und englischer Sprache gedruckt, so daß gleichsam über die Ozeane hinweg ein Gespräch zur Sache eröffnet werden kann. Im Eingangsteil I werden Leben und Werk des zu Ehrenden vorgestellt: G. W. Peters wurde vermutlich 1907 oder 1908 (das genaue Geburtsdatum finde ich leider nirgends, so daß ich es aus den Angaben S. 21/32 erschließe) in Südrufland in einer mennonitischen Familie geboren, durchlebte in seinen frühen Kinderjahren die Verfolgung, bis er 1926 nach Kanada auswandern konnte. Dort begann seine Laufbahn als Lehrer am Bethany-Bibelinstitut in Hepburn. In der Folgezeit vertiefte er sein eigenes Studium, das er 1947 mit dem Doktorat in den USA abschloß. Er übernahm dann die Leitung des Pacific Bible Institute in Fresno, Cal., eine Aufgabe, in der er freilich seine Ideen nicht voll verwirklichen konnte. Wissenschaft und Dienst in der mennonitischen Brüdergemeinde waren nicht ohne starke Spannungen zu verwirklichen. Von 1960 bis zu seiner Emeritierung 1978 war er Professor für Mission am Dallas Theological Seminary. 1979 wurde ihm dann in Liebenzell die Möglichkeit eröffnet, eine Missionsakademie im Sinne der Arbeitsgemeinschaften Evangelikaler Missionen aufzubauen, die seit 1984 als Freie Hochschule für Mission in Korntal bei Stuttgart besteht. Peters war bis 1987 der erste Rektor dieser Hochschule. – Teil II – neben Teil VI der umfangreichste – ist theologischen Grundthemen gewidmet: Heiligung und Mission (K. BOCKMÜHL), christliche Ethik als Antrieb zur Mission (H. KRIMMER), Jeremias „Herr der Heerscharen“ und eine Theologie der Mission (E. A. MARTENS), Versuch einer Apologetik der Mission (P. C. MURDOCH), Leib und Seele: ihre Bedeutung für die Verkündigung des Evangeliums (E. C. PENTECOST), Mission in heilsgeschichtlicher Perspektive (L. PFLAUM), missionstheologische Aspekte im Alten Testament (E. SCHEURER). Die Beiträge sind im Sinne einer Grundlegung in starkem Maße darstellender Art, ohne freilich sehr auf heutige Rückfragen zu achten.

Dafür steht *Teil III* dann unter dem Stichwort „Geschichte“. Behandelte Themen sind hier: Der deutsche Beitrag zu den interdenominationellen Missionen (K. FIEDLER), Mission – ein geschichtliches Phänomen (H.-W. GENSICHEN), Missionswissenschaft in geschichtlicher Perspektive (H. KASDORF), Die Ursprünge des alten nördlichen und des neuen südlichen Christentums (A. F. WALLS). *Teil IV* bringt die Pluralität der Religionen als Anfrage an das Christentum in den Blick. Die drei Beiträge – Christus – der Erstgeborene unter den Toten (H. BÜRKLE), Religion, Religionen und das Evangelium (D. J. HESSELGRAVE), die Erlösungsangebote der Weltreligionen für die Bedürfnisse der Menschen (K. HOPPENWERTH) – sind in ihrer Zusammenstellung mehr zufälliger Art und decken die vorhandenen Probleme in diesem Feld ab. Hier hätte man sich deutlichere Auseinandersetzungen gewünscht. *Teil V* faßt unter dem (zweifelhaften) Stichwort „Sozialwissenschaften“ zwei Beiträge zusammen über den Menschen, seinen Wert und Unwert im Spiegel von Kultursystem und Bibel (L. KÄSER) und eine Fallstudie über das nominelle Christentum in der BRD (E. ROMMEN). Die Problemskizzen sind eher global im letzten *Teil VI*: Theorie und Praxis zu finden. Hier geht es dann um das Lausanner Komitee für Weltevangalisation (P. BEYERHAUS), um Zukunftsstrategien und -strukturen der Mission (P. M. HAMM), um Metatheologie als Schritt über die Kontextualisierung hinaus (P. G. HIEBERT) (eine interessante, aber – wie mir scheint – falsche Begrifflichkeit, da „suprakulturell“ nicht gleich „metatheologisch“ ist), gezielte Fürbitte als Missionsstrategie (P. J. JOHNSTONE), Gewissen im Kontext (K. W. MÜLLER), Großstädte: Die Herausforderung der Weltmission (H. J. SCHMIDT). Der Band kann in vieler Hinsicht als Problemskizze der evangelikalen Missionsauffassung gelten. So verständnisvoll aber auch der Band gegliedert ist, so sehr bleibt doch in diesem Ansatz die konkrete Welt in ihrer Provokation an das christliche Sendungsbewußtsein außerhalb des Blickfeldes. Die Anfragen aus einem geschichtlich orientierten Problem-bewußtsein bleiben aufs ganze unwirksam.

Bonn

Hans Waldenfels

Legrand Lucien: *Le Dieu qui vient. La Mission dans la Bible.* Desclée/Paris 1988; 235 S.

Man spürt es von der ersten bis zur letzten Seite des Buches: Hier ist ein Missionar am Werk, den ein enges Vertrautsein mit der Heiligen Schrift leitet. Der französische Bibelwissenschaftler, der durch drei Jahrzehnte unter den Völkern und in der Kirche Indiens tätig ist, hat hier die Summe seines Forschens und Meditierens, aber auch seines praktischen Verkündigungsdienstes am Gottesvolk vorgelegt.

LEGRAND verfolgt die Heilswege Gottes mit seiner Schöpfung und insbesondere mit seinem Volk durch die Geschichte hindurch. Mission ist zutiefst Gottes Kommen zu seiner Welt und zu seinen Geschöpfen durch die Zeiten hindurch. Den Spuren des göttlichen Weges und Wirkens geht Vf. nach, so wie sie in der Bibel sichtbar werden: vom AT her über die Inkarnation und das Wirken Jesu in der Zeit, weiter durch die einzelnen Stufen des Christusgeschehens, über Auferstehung, Erscheinungsberichte, Sendung des Geistes und der Kirche.

Ein eigenes Kapitel ist der Darstellung des Völkerapostels Paulus gewidmet – gesehen einmal von der Apostelgeschichte her und zum anderen aus den Paulus-Briefen.

Das Johannesevangelium sieht L. als „Synthese missionnaire“. Von besonderer Dichte und Inspirationskraft sind in diesem Zusammenhang die Aussagen zum „grande prière missionnaire“.

Der vierte und letzte Hauptteil des Werkes faßt die Einzeldarstellungen zusammen und wirft Fragen auf, die zum Nachdenken anregen. Als zentrale Stichworte begegnen etwa, in alttestamentlicher Sicht, das Grundanliegen des Heilsuniversalismus und das bohrende Thema des Geschicks des Gottesvolkes in Gottes Heilsplan in Gegenwart und Zukunft.

Von Konvergenzen spricht der Vf. sodann. Die Grundaussage unter dieser Rücksicht lautet: „Le Mission c'est d'abord le Dieu qui vient“. Gottes Kommen zielt darauf, sich ein Volk zu schaffen. Dieses Gottesvolk ist Träger, Übermittler, Zeuge des Wortes zum Leben. Das Wort des Lebens in Person ist Jesus. Er ist am Werk, die eschatologische Einheit aller Menschen und Völker zu bewirken. Mission meint ständige, umgreifende Bereitschaft zur Bekehrung; Umkehr zu Gott; Bekehrung zum Wort des Evangeliums; Hinwendung zum Pneuma, der Seele aller Mission; Bekehrung zur Gemeinschaft des Gottesvolkes und schließlich Bekehrung zur Hoffnung.

Die persönlichen und wesentlichen Ausführungen des Exegeten scheinen wohl geeignet, auch durch die lebendige und übersichtliche Weise der Darbietung, zum Nachdenken und zum Umgang mit dem biblischen Text anzuregen.

St. Augustin

Josef Kuhl

INKULTURATION

Gebara, Ivone/Lucchetti Bingemer, Maria Clara: *Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen* (Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Kirche, Sakrament der Befreiung) Patmos/Düsseldorf 1988; 196 S.

„Die Tage sind hoffentlich nicht mehr fern, an denen Frauen eine systematische Reflexion über Maria erarbeiten – im Licht des Weiblichen, das in ihnen und ganz besonders in Maria, der Mutter Gottes und unserer Mutter, lebt. Ohne Zweifel würde das Bild Marias dann anders aussehen, als wir es ererbt haben oder auch hier zeichnen“ (L. Boff, *Das mütterliche Anlitz Gottes*, Düsseldorf 1985, 16). Diesem in den Worten Boffs bezeichneten Desiderat vermag das vorliegende Marienbuch der beiden brasilianischen Theologinnen voll und ganz zu entsprechen. Es stellt den Neuentwurf einer marialen Theologie dar, „die von den Erfordernissen unserer Zeit ausgeht und sich insbesondere dem privilegierten geschichtlichen Augenblick verpflichtet weiß, den die gesamte Menschheit mit dem Erwachen des geschichtlichen Bewußtseins der Frau erlebt“ (26).

In den beiden ersten Kapiteln geben die Autorinnen Rechenschaft über die ihrer Theologie zugrunde liegenden Anthropologie, die von einer ganzheitlichen, die Einheit betonenden, realistischen und mehrdimensionalen Sicht des Menschen geprägt ist, und über ihre hermeneutische Perspektive, in der die Sicht von Maria als „in Gott Lebende“, die zu den „in der Geschichte Lebenden“ in enger Beziehung steht, das weibliche Element und die persönliche Lebenskontext der Autorinnen die wichtigsten Faktoren sind. Das dritte Kapitel nimmt das biblische Zeugnis in den Blick und erweist Maria als Erbin der Stammütter des Alten Bundes, die dieses Erbe jedoch innovativ weiterführt. Neben der Untersuchung der wenigen einschlägigen neutestamentlichen Textstellen wird der zeitgeschichtliche Hintergrund und die Rolle der Frau im alten Judentum betrachtet. Das vierte Kapitel beinhaltet eine konstruktive Auseinandersetzung mit den Mariendogmen; es unternimmt den Versuch, jedes einzelne dieser Dogmen „ausgehend von unserem lateinamerikanischen Kontext neu zu lesen und wahrzunehmen, was es in diesem Augenblick zu sagen hat, in dem die Kirche inmitten der Armen geboren wird“ (96). Die Untersuchung betont, daß die Erhöhung Marias,

die in den Dogmen geschieht, „gerade eine Erhöhung ihrer Armut, ihrer Erniedrigung und ihrer Einfachheit ist“: (101): „Maria – die ‚tapeinosis‘ (Niedrigkeit) aus Nazaret –, auf die sich der Blick des Höchsten bevorzugt gerichtet hat, ist für die Kirche mehr als je zuvor Modell und Antrieb dafür, sich immer mehr in eine Kirche der Armen zu verwandeln.“ (123) Die beiden letzten Kapitel führen in den lateinamerikanischen Kontext. Zunächst wird die Geschichte der in Lateinamerika in großer Vielfalt und Komplexität bezeugten Marienverehrung dargestellt, in der die Erscheinung Unserer Lieben Frau von Guadalupe eine besondere Stellung einnimmt. Den Abschluß bilden eine Untersuchung der Rolle Marias in den kirchlichen Basisgemeinden und eine Reflexion über das Magnifikat, „das Befreiungslied der Armen aller Zeiten“ (187).

Den beiden Theologinnen ist es gelungen, in solider theologischer Arbeit den biblischen und dogmengeschichtlichen Befund in eine Mariologie aus der Sicht der Armen Lateinamerikas und aus der Sicht der Frau einzutragen, ohne dabei schwierigen Fragen (z. B. der Dogmen und der Erscheinungen) aus dem Wege zu gehen. Ihre Darstellung vereint eine tiefe Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Gottesmutter mit einer engagierten Parteinahme gegen jede individualisierende, ungeschichtliche und den Androzentrismus letztlich stützende Verklärung Marias. Dieser Ablehnung entspricht eine Sichtweise, die neben der individuellen auch die kollektive Interpretation berücksichtigt und die Maria nicht der Geschichte enthebt, sondern aus der Glaubenserfahrung des Volkes heraus ihre Bedeutung im Kampf der Armen um ihre Befreiung behauptet.

Das Ergebnis: Eine befreite und befreiende Mariologie, die die Lektüre lohnt.

Münster

Michael Hakenes

Oduoye, Mercy Amba: *Wir selber haben ihn gehört. Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika*, Edition Exodus/Freiburg, Schweiz 1988; 227 S.

MERCY AMBA ODUYOYE, methodistische Theologin aus Ghana und zur Zeit Direktorin der Frauenabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, unternimmt im vorliegenden Buch den Versuch, aus ihrer afrikanischen Erfahrung und Perspektive heraus den christlichen Glauben kritisch und ehrlich zu bedenken und vom Inhalt ihrer Hoffnung Zeugnis abzulegen. Im Rahmen ihres Engagements in der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) und der Ecumenical Association of African Theologians (EAAT) stellt dieser Versuch ihren Beitrag zur Erarbeitung einer befreienden und im afrikanischen Kontext relevanten Theologie dar. Ihr theologischer Entwurf zielt darauf, zwei Dinge zum Ausdruck zu bringen: „daß die Theologie für das Leben da ist“ und „daß unser Leben in Gott geborgen ist“ (9).

Das Buch ist in zwei etwa gleich lange Teile gegliedert:

Der erste Teil befaßt sich in fünf Aufsätzen mit der afrikanischen Theologie in Vergangenheit und Gegenwart. Die Untersuchung früher christlicher Theologie in Ägypten, Äthiopien und Nubien führt zu den – auch heute gültigen – Folgerungen, daß das Christentum ohne eine echte Verwurzelung im Volk nicht überleben kann und daß es daher einer Kontextualisierung, der Einbindung nationaler Elemente und einheimischer Führer bedarf. Der zweite Aufsatz macht einen Sprung zur modernen Missionsbewegung seit dem 15. Jahrhundert, mit der sich die Vf. bei aller ehrlichen Anerkennung missionarischer Opferbereitschaft und Hingabe sehr kritisch auseinandersetzt; sie konstatiert „eine erschreckende Unsensibilität der Wirklichkeit und den Problemen Afrikas gegenüber“ (49) und die fehlende Bereitschaft seitens der Missionare, die afrikanische Gesellschaft und ihre Strukturen wirklich zu akzeptieren: „Wen

wundert es, daß die oberflächliche Kenntnis der einheimischen Kultur und deren Bedeutung für die Bevölkerung von seiten der Missionare in einer oft ebenso oberflächlichen Annahme des Christentums durch die Afrikaner ihre Kehrseite findet“ (65). Diese geschichtlichen Beobachtungen führen, nachdem in einem dritten Aufsatz Ausdrucksformen, Quellen und Varianten einer afrikanischen Theologie thematisiert wurden, zu einem ersten Schwerpunktthema des Buches, dem die beiden den ersten Teil abschließenden Kapitel gewidmet sind: dem Verhältnis zwischen Christentum und afrikanischer Kultur. Die Vf. tritt hier in einen kritischen Dialog mit den afrikanischen Theologen C. G. BAËTA, BYANG KATO, TOKUNDO ADEYEMO und E. B. IDOWU und setzt sich dabei gegen alle Ansätze zur Wehr, die den konkreten afrikanischen Kontext aus dem Blick verlieren und an der afrikanischen Kultur vorbeigehen; eine wirkliche Indigenisierung, die die Theologie und alle Bereiche des kirchlichen Lebens umfaßt, sollte „im Dienst an der Sendung der Kirche gewagt werden“ (98).

Im zweiten Teil kommen Themen einer afrikanischen Theologie zu Wort: „Erschaffen und erlöst“, „Nur Gott allein“, „Jesus, der Retter“, „Bund und Gemeinschaft“, „Feminismus – eine unverzichtbare Voraussetzung für eine christliche Anthropologie“, „Dreifaltigkeit und Gemeinschaft“. Charakteristisch in der Bearbeitung dieser Kapitel sind die bevorzugte Verwendung des Alten Testaments, besonders des Exodus-themas, in dem sich auch die afrikanischen Staaten auf ihrem Weg in die Unabhängigkeit wiederfinden konnten, sowie die betont trinitarische Perspektive (Schöpfung – Erlösung – Gemeinschaft), die durch alle Einzelthemen hindurchscheint und auch eigens thematisiert wird. Nach dem Modell der Dreifaltigkeit, an der alle menschlichen Beziehungen auszurichten sind, erfordert christliche Koinonia „eine echte Verantwortung und Beteiligung aller“ (138): „Der neue Lebensstil der Glaubenden ist ein Lebensstil der Zusammenarbeit“ (204). Diese (bewußt hierarchiekritischen) Einsichten kommen besonders zum Tragen im Kapitel über den Feminismus, der neben der afrikanischen Kultur als zweites Schwerpunktthema der Vf. hervorgehoben zu werden verdient. Dieser umfangreichste und am meisten ausgearbeitete Essay des Buches beschreibt die Erfahrung der afrikanischen Frauen und die Erfahrung der Frauen in der Kirche, um daran anschließend zu einer Revision der christlichen Anthropologie zu kommen, für die der Mensch als Mann und als Frau *imago Dei* ist und daher volle Gleichwertigkeit besitzt. Darum müssen auf dem Weg zu einer unverfälschten Anthropologie „die Erfahrungen der Frauen als legitime Quelle des Nachdenkens über Menschlichkeit überhaupt – auf der Ebene der Theologie als *locus theologicus* – ernstgenommen werden“ (196).

Erklärtes Ziel dieser theologischen Bemühungen ist, daß Afrika zur Erkenntnis des Herrn aus eigener, erster Hand gelangt und eines Tages sagen kann: „Nicht mehr aufgrund eurer Aussage glauben wir, sondern weil wir ihn selbst gehört haben und nun wissen: Er ist wirklich der Erlöser der Welt“ (Joh 4,42).

Die Vf. versteht es, ihre Erfahrung Afrikas und des Christentums in Afrika voll in ihren Dialog mit dem Evangelium einzubringen, ohne die dabei auftauchenden Schwierigkeiten zu unterschätzen. Ihre Gedanken versteht sie als Beitrag „zur dringenden Umgestaltung von Kirche und Gesellschaft“ (216), d. h. konkret: die schmerzlich erfahrene Kluft zwischen gelebtem und verkündigtem Christentum zu überbrücken und auf eine Theologie hinzuarbeiten, in der Reden und Tun zusammenfallen (vgl. 99f). Gerade auch hierin liegt eine große Herausforderung für die westliche Theologie.

Die Vf. legt mit ihrem Buch eine beachtenswerte Konkretisierung kontextuell verstandener Dritte-Welt-Theologie vor, der es weniger um Systematik als vielmehr darum zu tun ist, einer bestimmten Ortskirche, die lange Zeit Konsument einer

andernorts angefertigten Theologie war, eine eigene theologische Stimme zu geben. Allein schon deshalb verdient es einen offenen und verständnisvollen Leser.

Münster

Michael Hakenes

Orzechowski, Cristy: *An den Tischen der Armen. Peruanisches Tagebuch*, Herder/Freiburg 1989; 127 S.

Im kirchlichen Leben der Gegenwart läßt sich erkennen, daß die Zeit der großen Heiligen und bedeutenden Kirchenführer abgelöst wurde durch die Epoche der Armen, welche zu Subjekten ihrer eigenen Geschichte werden und von ihrer Situation her das Wort Gottes interpretieren. Auf welche Weise kommt es zu dem Aufbruch der Armen in Lateinamerika, und wie stellt sich der gelebte Glaube der Armen in den Basisgemeinden konkret dar?

Zu diesen und weiteren Fragen nimmt die seit 1977 im Hochland der Anden tätige Vf.in Stellung und leistet mit ihrem „Basisbericht“ einen Beitrag zum Verständnis des theologischen, kirchlichen und sozialen Denkens in Peru. Charakteristisch für die Tagebuchaufzeichnungen ist ein Plural unterschiedlicher Textgattungen: autobiographische Notizen, theologische Reflexionen der Autorin und der Campesinos, eigene und peruanische Lyrik, Schilderungen der Lebenssituationen der Campesinos und der Einwohner Limas sowie liturgische und selbstformulierte Gebete. Von der Anlage des Buches als Tagebuch ist eine streng lineare Gedankenführung nicht zu erwarten. Doch sowohl die Vielzahl an Textgattungen als auch die bewegte (aber nicht konfuse) Gedankenführung verleihen dem Buch ein hohes Maß an Lebendigkeit und Unmittelbarkeit. Es ist die Intention der Autorin, daß der Leser seine eigene Haltung revidiert: „Das Ziel wäre: Daß wir nicht mehr über Dritte Welt diskutieren, sondern anfangen, dieses Problem zu leben, um nach dieser Betroffenheit auch unser Beteiligtsein zu erkennen.“ (117)

Die Ausführungen lassen sich in drei Hauptteile gliedern. Nach einem Geleitwort von Werner Tzschetzsch und einem Vorwort der Autorin schildert diese in einem ersten Teil (13–48) ihren Aufbruch nach Peru, die ersten Eindrücke und ihre Anfragen an die Heimat. Dabei stellt sie vergleichend mit der europäischen Pastoral u. a. fest, daß in den peruanischen Basisgemeinden das Wort Gottes nicht „angepredigt“ (19) wird, sondern die Gemeinde sich gemeinsam bemüht, „dieses Wort zu erschließen“ (ebd.). In einem zitierten „Brief an die Freunde in der Heimat“ (46–48) kritisiert die Vf.in das Krisengewöhnungsdenken der „lauen“ Christen und den Versuch eines taktischen Provinzialismus, sich Verantwortungszusammenhängen zu entziehen. Im zweiten Hauptteil (49–93) beschreibt die Vf.in ihre Erfahrungen, die sie im gemeinsamen Leben mit den Campesinos gewonnen hat. In diesem Zusammenhang thematisiert Frau Orzechowski auch die kritische Stellungnahme einiger deutscher Bekannter gegenüber ihrer Tätigkeit und läßt durch ihre Replik erkennen, daß nach ihrem Verständnis weder der christliche Erlösungsgedanke auf eine sozio-politische Dimension verkürzt werden dürfe noch missionarisches bzw. pastorales Handeln auf benediktionale Dienstleistungen verengt werden sollte. Der letzte Hauptteil (94–127) faßt zusammen, welche Lehre uns das leidende Volk von Peru vermitteln kann und auf welcher Weise wir die Armen und Schwachen begleiten können. Im Nachwort wünscht die Autorin, daß der Leser den Impuls der lateinamerikanischen Befreiungstheologie aufgreifen möge, ohne diese einfach zu imitieren (vgl. 127).

Das engagiert geschriebene Buch veranschaulicht letztlich auch, wie Befreiung beginnt: nicht mit großen Worten, sondern in kleinen Ansätzen, von den Armen ausgehend, die im Geiste Jesu wirklichkeitsverändernd handeln.

Münster

Thomas Reschke

Panikkar, Raimon: *Den Mönch in sich entdecken.* Ins Dt. übertr. von Georg Tepe. Kösel/München 1989; 204 S.

Das neue Buch PANIKKARS (P.) geht auf ein Symposium in Holyoke, Mass., zurück, auf dem er im Hauptreferat das Mönchsein als die Verwirklichung eines universalen Archetyps vorstellte. Dabei geht es ihm nicht darum, den Mönch in seinen vielen Vorbildgestalten dem Menschen als Wegweisung vorzustellen, sondern umgekehrt darum, zu zeigen, wie in jedem Menschen das Mönchische wesentlich und archetypisch angelegt ist, so daß Mönche im üblichen Sinne nur die beispielhafte Verwirklichung dieses Archetyps sind. Insofern aber als diese archetypische Gestaltung des Menschlichen den meisten Menschen tatsächlich verborgen ist, werden dann die Mönche, wie sie erlebt werden, doch wieder eine Art Zugang zu einer Wirklichkeit, die die des Menschen selbst ist.

In diesem Sinne definiert P. zu Beginn des *Teils I* den Mönch als einen Menschen, „dem es darum geht, die höchste Bestimmung des Lebens durch Hingabe seines ganzen Seins zu verwirklichen, indem er auf alles zum Erreichen des Ziels nicht unbedingt Notwendige verzichtet“ (19). Diese Lebensführung aber „entspricht einer Dimension des Humanum“ (25), insofern dieses sich bereits vor aller Besonderheit in den Religionen auf eine Mitte hin orientiert (28f). Die Erfahrung der Mitte aber wird nach P. nicht im Sinne geographischer, sondern anthropologischer Ortsbestimmungen „östlich“ bzw. „westlich“ genannt (29), wobei die „östliche“ Gestalt der Mitte eher als Immanenz, die „westliche“ als Transzendenz bestimmt wird (30f). (Die angefügten Antworten auf Fragen, u. a. „Läßt sich das Christentum als Verschmelzung beider Wege . . . verstehen?“, tragen leider nicht viel zur weiteren Klärung bei.)

Teil II steht unter der Überschrift: „Der Kanon des Schülers“. In ihm geht es um Hilfen auf dem Weg der Suche nach Einheit und Ganzheit oder – wie P. es lieber prinzipiell formuliert: – nach „seliger Einfalt“. Ausgehend von drei Texten, zweien aus der hinduistischen, einem aus der christlichen Tradition, entfaltet er seine Lehre in neun Leitideen bzw. Leitsätzen: 1. Ursehnsucht des Herzens, 2. Sage mir, wer du bist . . . , 3. Reden ist Silber, Schweigen ist Gold, 4. Mutter Erde und ihre Kinder, 5. Freiheit im nichträumlichen Jetzt, 6. Ruhe im Eschatologischen und das Leiden an der Geschichte, 7. personale Erfüllung oder Selbstverwirklichung des Individuums (dabei Hinweise zur Leiblichkeit, Sexualität, zum politischen Bewußtsein), 8. das Heilige, 9. Erinnerung an das Letzte und der Zugang zu ihm. Die Texte sind sicherlich für die Praxis hilfreich. Dennoch muß angesichts der Dialogsituation, in der sich die Praxis vollzieht, dennoch christlich die Frage erlaubt bleiben: Was begründet die Marginalisierung des Christlichen bzw. der Christusgestalt als Gestalt des Humanum, und was bedeutet das Verschweigen Gottes, der christlich nicht in die Namenlosigkeit entschwindet, sondern in die Benennung eingetreten ist?

Das sind zugegebenermaßen nicht P.s Fragen. Er stellt seinen *Teil III* unter das Thema „Synthese“. Er sucht nach kulturübergreifenden Grundmustern, in die dann auch das Gottesverständnis eingezeichnet wird (150–156). Ohne hier in eine ausführliche Diskussion einzutreten, kann doch festgestellt werden, daß K. RAHNERS Verständnis einer „absoluten Zukunft“ nicht für P.s Mandala und die dortige „Ortung“ des „Theos“ in Anspruch genommen werden kann. Aus der kosmologischen Betrachtung geht P. am Ende in eine soziologische (angesichts der modernen westlichen Gesellschaft) und eine anthropologische (angesichts der Aporien heutiger Menschenbilder) über. Hier bleibt dann allerdings vieles Fragment, weil – wie P. in der Einleitung schon bemerkt – der konkrete Kontext des Symposiums mit seiner Gesprächssituation in dieser Buchfassung verlorengehen mußte und zudem der europäische Kontext doch nicht einfach der „westliche“ ist, weil die Reduktion auf das Gegensatzpaar „Immanenz

und Transzendenz“ letztendlich doch eine Simplifizierung bedeutet. Die Gestaltung des „Östlichen“ wie des „Westlichen“ ist eben doch nicht einfach reduzierbar auf zwei Grundformen der Anthropologie, sondern die Geographien und die Geschichte fordern angesichts dieser Formen bleibend ihren Tribut. Wo der Diskus neue Fragen aufwirft, kann man sich freilich dann auch auf die Texte des Anhangs einlassen: zwei Gebete, denen P. die Namen „Eine Liturgie der Erde“ und „Eine Liturgie des heiligen Wortes“ gegeben hat. Das Glossar, eine Mischung von Wortübersetzungen und Erklärungen religionsabkünftiger Termini, ist vielfach zu unpräzise, als daß es als verlässliche Hilfe angesehen werden könnte.

Es ist eine Eigentümlichkeit der Bücher P.s, daß sie niemals abgeschlossen sind, aber stets zum Weiterdenken und auch zu verändertem Denken anregen. Man wird sie daher, selbst wenn sie in bestimmten Punkten nicht zu überzeugen vermögen, dennoch mit Gewinn lesen und bedenken. Den Mönch als „Mönch in uns“, d. h. als Menschen „auf der Suche nach der Mitte“ (27), zu entdecken ist zweifellos ein origineller, bedenkenswerter Gedanke.

Bonn

Hans Waldenfels

Park, Il-young: *Minjung, Schamanismus und Inkulturation. Schamanistische Religiosität und christliche Orthopraxis in Korea*, Seoul 1988; 441 S.

Die Arbeit hat als Dissertation der Theologischen Fakultät in Fribourg vorgelegen. Sie setzt sich zum Ziel, die Möglichkeiten der christlichen Inkulturation angesichts der stark vom Schamanismus geprägten Religiosität des koranischen Volkes zu erörtern. Der heute gebräuchliche koreanische Terminus für Volk ist „Minjung“, das dann aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen das leidende Volk ist. Der katholische Autor Park (P.) beschreibt denn auch einleitend zunächst die Gesamtthematik als eine, die den heutigen Kontext Koras betrifft. Die politischen Entwicklungen haben die Minjung-Theologie zu einer koreanischen Befreiungstheologie werden lassen, die freilich im Hinblick auf die Lebensbedingungen im modernen Korea nach diesen als den Voraussetzungen einer Kontextualisierung des Evangeliums ruft. Die These P.s geht dann dahin, daß das Volk nicht ohne seine Verankerung in der schamanistischen Praxis zu verstehen ist und eine Kontextualisierung des Evangeliums seinerseits nach einer orthopraktischen Betrachtungsweise ruft.

Der ausführliche *Teil I* (17–266) behandelt die religionswissenschaftliche Seite der These. Eingangs geht es um die schwierige Begriffsbestimmung des Schamanentums und um einen allgemeinen Zugang zum religionsgeschichtlichen Phänomen unter besonderer Berücksichtigung der koreanischen Situation. Es folgt eine eingehende Schilderung der heute noch geübten schamanistischen Riten, in denen nicht zuletzt die Ergebnisse der eigenen Feldstudien P.s eingebracht werden. Wertvoll sind zweifellos die zahlreichen Ritualtexte, die P. in koreanischer Sprache und in deutscher Übersetzung vorführt. (Die Bildwiedergaben am Ende des Buches 393–433 leiden sehr unter der Papierqualität des in Korea gedruckten Buches.)

Der theologische *Teil II* sollte in zwei Kapiteln das Thema möglicher Inkulturation und den Ausblick auf die Zukunftsperspektive der koreanischen Befreiungstheologie der Religion und eine interkulturelle Theologie des Friedens behandeln. Er erreicht aber leider nicht den Rang des Teils I, weil der Pfeiler einer christlichen Theologie schon im Hinblick auf seine hermeneutische Vermittlung keine ebenbürtige Behandlung erfährt. Der Übergang in die Applikation, den Vergleich und die Anwendung kommt hier zu schnell. So sehr Christus überall in sein Eigentum kommen will, so sehr kommt das Christentum doch zunächst als das Fremde in die Länder der Welt. Daß es

mehr ist als ein Störenfried und sinnvoll vermittelt wird, müßte eine jeweilige kontextuelle Theologie aufzeigen.

Das Buch liegt hier im Manuskriptdruck vor. Die Vermischung von wissenschaftlichem Apparat und Text und die Ordnung des Anhangsteils III erschweren ein wenig die Lektüre der Arbeit. Die Selektion im Bereich der theologischen Literatur bestätigt im übrigen die Anmerkungen zum Teil II. Zu beachten ist aber, daß P. mit seiner These die asiatische Kritik an der ursprünglichen Form der Befreiungstheologie insofern fortschreibt, als auch er auf einer Beachtung des religiösen Hintergrunds seines Landes im Hinblick auf die heute geforderte Befreiung besteht.

Bonn

Hans Waldenfels

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Büttner, M./Hoheisel, K./Köpf, U./Rinschede, G./Sievers, A. (Hg.), *Religion und Siedlungsraum* (Geographia Religionum 2) D. Reimer/Berlin 1986; 268 S.

Der vorliegende Band richtet das Augenmerk auf eine interdisziplinäre Forschungsarbeit, die die Untersuchung des Zusammenhangs von Religion und Geographie bzw. Umwelt zum Inhalt hat. Im *allgemeinen Teil* des Bandes verweist M. Büttner auf Kant als Anreger in Fragen der Mikro- wie Makroreligionsgeographie (11–29). Angeregt von den Anstößen M. Büttners trägt W. GALLUSSER (mit einer Mitarbeiterin V. MEIER, die im Verfasserverzeichnis nicht näher vorgestellt wird) die Ergebnisse einer Basler Arbeitsgemeinschaft vor, die die religionsgeographische Fragestellung – unter dem Titel „Geographie der Geisteshaltung“ – in den größeren Rahmen der Human-geographie einfügt und deren Methoden- und Problemverständnis diskutiert (31–53). K. Hoheisel bespricht S. Passarges Werk „Das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem“ (München 1929) als ein mögliches Paradigma heutiger Religionsgeographie (55–82). Die Überlegung findet eine gewisse Fortsetzung in A. OHLERS Beitrag zur Geschichte der wechselseitigen Beziehungen von Religion und Land am Beispiel Alt-Israels (83–104). Dieser Beitrag steht an der Schwelle des (nur im Inhaltsverzeichnis) markierten Übergangs vom *allgemeinen* zum *speziellen Teil*; er hätte in gewissem Sinne auch schon diesem zugeschlagen werden können. Die fünf weiteren Beiträge haben überwiegend Fallbeispiele bzw. besondere Aspekte der grundlegenden Problematik zum Inhalt: politische und ökonomische Aspekte der Religionsgeographie im Blick auf die südindisch-mittelalterliche Tempelgründungs- und Ritualpolitik (H.-G. BOHLE: 105–125), Tempelorte und Zentren in Japan (P. SCHÖLLER: 127–178), die Religionsgeographie am Beispiel eines Stadtteils von Istanbul, Galata, (W. LEITNER: 179–223), den Zusammenhang zwischen Verbreitung der Religionen im Afrika südlich der Sahara und dem Entwicklungsstand der Staaten (R. HENKEL: 225–243), das Beispiel der Mormonen (R. H. JACKSON: 245–267). Die Beiträge dieses Bandes beweisen zweifellos die Aktualität und Bedeutsamkeit der religionsgeographischen Forschung, die mit ihren Ergebnissen zu einer umfassenderen Funktionsbestimmung der Religionen verhelfen.

Bonn

Hans Waldenfels

Han, Sang-Woo: *Die Suche nach dem Himmel im Denken Koreas. Eine religionswissenschaftliche und -philosophische Untersuchung zur Hermeneutik des Menschen zwi-*

schen Himmel und Erde (Reihe XXIII: Theologie Bd. 325) P. Lange/Frankfurt, Bern, New York, Paris 1988; 512 S.

Die vorliegende Arbeit hat als philosophische Dissertation der Universität Regensburg vorgelegen. Sie ist ein Beitrag zur Frage nach der ethnischen Identität des Koreaners, gestellt aus dem Blickwinkel eines koreanischen Katholiken. Man sieht im Tangun-Mythos den Grundtext für ein koreanisches Selbstverständnis. Entsprechend analysiert er im *Kap. 1* diesen Mythos in seinen verschiedenen Bestandteilen, wobei er nach der Rolle des Schamanentums, nach dem Verständnis von *Tangun*, dem „Besitzer des Birkenbaums“, nach der Bedeutung des Baumes und des Verweises auf den „Himmel“ sowie auf das Symbol des „Berges“, nach der Symbolik der Zahlen 3 und 7 fragt. *Kap. 2* verfolgt die erarbeiteten Symbole des „Himmels“, das „Berges“ und der „Drei“ weiter im koreanischen Buddhismus, wobei zugleich ein guter Einblick in dessen Entwicklung in Korea gelingt, *Kap. 3* im Konfuzianismus, seiner Ethik, seinem Ordnungsdenken und seiner Pädagogik. In diesem Kapitel geschieht dann auch der Übergang zu einer Beschäftigung mit dem Katholizismus, freilich zunächst in kritischer Gestalt (3.7). *Kap. 4* stellt den Katholizismus dann unter den Fragepunkt: Traditionsbruch oder Reinterpretation des koreanischen Denkens? Dabei kommen wichtige Etappen wie auch Persönlichkeiten der koreanischen Katholizismusgeschichte zur Sprache: Yi Byök (1754–1786), der als erster eine Synthese zwischen konfuzianischer Gesellschaftsethik und christlicher Dogmatik versucht hat, Chöng Yak-Jong (1760–1801), der schon früh einen für seine Familie und seine Landsleute verständlichen Katechismus verfaßt hat, dann die Konflikte unter den Christen und zwischen der katholischen Kirche und der konfuzianischen Verwaltung, die Einführung des koreanischen Wortes „Hanunim“ als Gottesbegriff im Christentum und Konfuzianismus. Den breitesten Raum nimmt aber dann die Behandlung Chöng Yak-Yong/Dasan (1762–1836) ein, der offensichtlich in seinem Denken dem Katholizismus sehr nahestand, dessen Zugehörigkeit zur Kirche aber bis zuletzt ungeklärt blieb. Die innere Verbindung von konfuzianischem und katholischem Denken in seinen Schriften lassen ihn aber zu einem der wichtigsten Autoren im Brückenbau zwischen Christentum und koreanischer Kultur werden. Man zeichnet die Grundthemen in Dasans Denken nach: das Verhältnis von Himmel und Mensch und die Anthropologie, die Anlaß bieten, gleichsam abschließend noch einmal den im Zusammenhang mit dem Tangun-Mythos, dem Buddhismus und Konfuzianismus sowie schließlich auch dem Katholizismus verfolgten Symbolen im Vergleich nachzugehen. Die knappe Schlußfolgerung und Zusammenfassung zeigt: Das Christentum kann in der koreanischen Geistes- und Kulturgeschichte mit Anknüpfungspunkten rechnen. Der Mensch lebt als Vermittlung zwischen Himmel und Erde im Bewußtsein, daß dieser Welt in der Harmonie der Mitte ihre Erlösung zuteil wird. Das Wesen der Vermittlung, der Mensch, ist aber nicht vereinzelt, sondern lebt in Bezugssystemen des Zwischen. Die Drei taucht ihrerseits immer wieder als eine Bezeichnung der Vermittlung, des Zwischen und der Mitte auf. Korea kann aber damit seinerseits auf das Christentum zugehen und aus seiner Tradition heraus auf dessen Botschaft hören. Es ist interessant, daß Han im Hinblick auf Dasan ausdrücklich nach dem Ort Jesu in seinem, damit aber auch sonst im koreanischen Denkfeld fragt. Die Arbeit verdient es, in der Diskussion um die christliche Inkulturation in Korea beachtet zu werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Naumann, Nelly: *Die einheimische Religion Japans. 1. Bis zum Ende der Heian-Zeit* (Handbuch der Orientalistik. 5. Abt. Japan. Hg. v. H. Hammitzsch.

4. Bd. Religionen. 1. Abschn. Die einheimische Religion Japans. Teil 1) Brill/Leiden, New York, København, Köln 1988; XIII + 299 S.

Zu Recht besteht die Verfasserin einleitend (IX–XIII) auf dem Pioniercharakter, den die Erforschung der Frühphase der einheimischen Religion Japans an sich trägt. Zu lange hat die Einschätzung des Shinto immer auch unter ideologischen und anderen ungeprüften Vorurteilen gestanden, ohne daß den Quellen der einheimischen Religion entsprechende Aufmerksamkeit geschenkt worden wäre. Eine wissenschaftliche Erforschung der frühen Phasen der japanischen Religiosität hat aber gerade erst begonnen.

Kap. I behandelt die religiösen Vorstellungen in vorgeschichtlicher Zeit, einmal die ca. 10 700 Jahre alten Keramikfunde der Jomonzeit, die eine Reihe von interpretierbaren Bildern und Symbolen aufweisen, sodann die Entwicklungen der Yayoizeit, die allgemein als die formative Phase der japanischen Kultur angesehen wird. Gewisse Rückschlüsse auf Bestattungsriten und Jenseitsvorstellungen sind hier möglich. – *Kap. II* schildert den Weg von der Frühgeschichte zur Geschichte, d. h. zur Entstehung des Yamato-Reiches. Hier konkurrieren Mythos, Sage und Wirklichkeit, chinesische Berichte und japanische Geschichtswerke. Erkennbar sind Beziehungen zu Korea und China. Es gibt weiterhin archäologische Funde. Die wichtigsten literarischen Quellen aber bleiben *Kojiki*, eine 712 beendete „Aufzeichnung der alten Begebenheiten“, und das 720 abgeschlossene *Nihongi*, die „Annalen Japans“. – *Kap. III* geht dann auf die japanische Ursprungsmythologie ein. Nach einleitenden Überlegungen zur Mythenforschung stellt Vf. die wichtigsten inhaltlichen Themen der japanischen Mythen vor: Theogonie, Kosmogonie, Kosmologie – kosmologischer Mythos, Abstammungsmythos, Staatsmythos, somit den Gang von der Entstehung der Götterwelt und der Welt überhaupt zur Entstehung des japanischen Staates. – *Kap. IV* kann daraufhin die Frage einer vorbuddhistischen Religion und deren Konfrontation mit dem Buddhismus erörtern. Vf. stellt zunächst die wichtigsten Elemente der vorbuddhistischen Religion vor: die Götter und ihre Erscheinungsformen, die göttlichen Mitteilungen und „Offenbarungen“, die Seelenvorstellungen, den *kami*-Begriff, die Gründung von Ise, von Izumo und Kumano und anderen Kultstätten und Kulte, den japanischen Schamanismus. Erst vor diesem Hintergrund läßt sich die erste Konfrontation mit dem Buddhismus im 6. Jh. darstellen. – *Kap. V* behandelt dann in einer großen Übersicht über das Götteramt, die Staatsopfer und Ritualgebete, das Gottkaisertum und den *ujigami*-Kult den Staatskult der Nara- und der frühen Heianzeit bis zu seiner Festlegung im *Engishiki* 928. – Der Band schließt in *Kap. VI* mit einer Darstellung der religiösen Entwicklungen der Nara- und Heianzeit, wobei einmal den neuen Kulte, sodann aber den frühen Symbiosen von Buddhismus und einheimischer Religion, zumal der *honjisujaku*-Theorie, schließlich den Formen der privaten Frömmigkeit und Schicksalsbewältigung die besondere Aufmerksamkeit gilt. Der ausgezeichnete, gearbeitete, materialreiche Band weckt in der Klarheit seiner Sprache den dringenden Wunsch nach der Fortsetzung dieser japanischen Religionsgeschichte, die gerade im deutschsprachigen Raum nach der lange vergriffenen Arbeit von W. Gundert unbedingt nach einer neuen Präsentation verlangt.

Bonn

Hans Waldenfels

Seckel, Dietrich: *Buddhistische Tempelnamen in Japan* (Münchener Ostasiatische Studien 37) Franz Steiner Verlag/Stuttgart 1985; 318 S.

Dem nicht Eingeweihten mag das Thema „Buddhistische Tempelnamen“ etwas weit hergeholt vorkommen, jedoch ist ein Tempelname in Japan nicht lediglich eine

Bezeichnung, sondern bietet sehr häufig ein vielfältiges Informationsmaterial. Im vorliegenden Werk wird dieses Material in systematischer Form entschlüsselt.

Obwohl es unter den japanischen Tempelnamen auch relativ häufig vorkommende Bezeichnungen wie Amida-ji oder Kannon-ji gibt, wobei wichtige Heilsgestalten (Amida = Amitābha, Kannon = Avalokiteśvara) angesprochen werden, oder Anko-kuji, wie eine Reihe von Zen-Tempeln heißen, die dem Frieden des Landes (ankoku) gewidmet sind, ist die Vielfalt der einmaligen Namen, die jeweils bestimmte Aspekte der buddhistischen Lehre oder Symbolik verkünden, kaum überschaubar. Mit dieser Vielfalt trotzdem zurechtzukommen, hat sich SECKEL zur Aufgabe gemacht. Ohne Vollständigkeit anzustreben oder statistischem Perfektionismus nachzugehen, wertet er immerhin mehrere Tausende von Tempelnamen aus. Das Register enthält etwa 1700, wovon aber viele mehrmals auftauchen.

Bereits Teil I (3–50) bietet eine äußerst aufschlußreiche Abhandlung über die verschiedenen Gattungsbegriffe für „Tempel“. Dazu gehört z. B. eine Diskussion über die sog. Bergnamen (sangō), die formell einen wichtigen Bestandteil des vollständigen offiziellen Tempelnamens darstellen und häufig am Tor des Tempels zu sehen sind, sonst jedoch weniger benutzt werden, so daß SECKEL sich im Hauptteil mit Recht auf die „eigentlichen“ Namen (jigō) beschränkt. Es sind vorwiegend diese Namen, unter denen die Tempel im Volk bekannt sind und die daher für ein Verständnis der allgemeinen Religiosität eine besondere Bedeutung haben.

Im zweiten Teil, der etwa 230 Seiten umfaßt, werden die Tempelnamen (jigō) nach vierzehn Typen klassifiziert: 1. Heilsgestalten (Numina), 2. Sutras und andere Schriften, 3. Begriffe der buddhistischen Lehre, 4. Kult und religiöse Praxis, 5. Bildliche Vorstellungen, 6. Legenden, 7. Glückwünsche und Omina, 8. Chinesische Motive, 9. Jahresdevisen (Āra-Namen, nengo), 10. Politik (Staat und Herrscher), 11. Historische Personen, 12. Topographische Namen, 13. Charakteristische Merkmale und 14. Aus China übernommene Namen. Damit hat man aber nicht nur eine nützliche Klassifikation der Namen, sondern gleichzeitig einen Katalog der Themen, die in der allgemeinen buddhistischen Religiosität eine Rolle spielen. Der Verfasser geht hierbei in die Einzelheiten. Unter (japanischen) Legenden finden wir beispielsweise Gründungs-Umstände, Wunder-Statuen und -Bilder, Götter-Erscheinungen, Wundererscheinungen, Traumgesichte, Bekehrung, Wunderbare Hilfe, Wunderbare Heilung, Quellen u. ä. und Wunderwirkende Gegenstände (alle Bezeichnungen von Seckel). Allein unter diesen Gesichtspunkten werden 65 Namen im einzelnen erläutert.

Wichtig und für den Kenner unentbehrlich dabei ist, daß die in den meisten Fällen informationsreichen Schriftzeichen mitgedruckt werden. Unklar ist allerdings, warum für einige wenige Schriftzeichen, z. B. „koku“ (Land), „butsu“ (Buddha), „tō“ in der Zusammensetzung „bettōji“ (29) und „den“ mit der Bedeutung von „Überlieferung“ (146–147), die alten Druckformen benutzt werden, während sonst im allgemeinen die „neuen“, schon seit einigen Jahrzehnten autorisierten Formen erscheinen. Natürlich begegnet man den alten Formen gerade in buddhistischen Zusammenhängen noch häufig. Dasselbe gilt jedoch auch für andere Schriftzeichen. Man sollte daher konsequent mit diesem Problem umgehen und den Leser nicht mit willkürlicher sinologischer Nostalgie irreführen.

Eine schwerwiegende Schwäche könnte im Aufbau der Systematik des II. Teils gesehen werden. Der Eindruck wird erweckt, daß man eher mit buddhistisch-religiösen Motiven anfängt, also gleich mit den Buddhas und Bodhisattvas, und mit eher säkulären oder zufälligen Merkmalen schließt (vgl. Liste oben). Ist das aber wirklich so gemeint? Wenn ja, dann wäre nämlich weiter zu überlegen, ob nicht eine anders angelegte Phänomenologie der buddhistischen Religiosität (auch in ihrem Bezug zur nichtsakralen Welt) aus demselben Material entstehen könnte. Außerdem gibt es

mehrere z. T. fragliche Überschneidungen. Der Begriff „Engi-Namen“ (VI,3, 171) z. B. ist zu wichtig, um einfach unter „Legende“ untergeordnet zu werden, besonders wenn dies dazu führt, daß indische Legenden vorangehen sollen. Die indischen könnten z. T. bei den „Topographischen Namen“ untergebracht werden oder eine eigene Sektion bilden wie die „Chinesischen Motive“. Übrigens gehen weitere Engi-Beispiele innerhalb anderer Kategorien verloren.

Hat die Reihenfolge der Sektionen andererseits keine systematische Bedeutung, dann hätte man die vierzehn Abkürzungen N, S, D, K, B usw. wenigstens alphabetisch ordnen können. Damit wäre nämlich das Register nützlich geworden, wo keine Seitennummern angegeben sind, sondern nur die genannten Sektionsbuchstaben und -nummern. Zwar schreibt SECKEL, „Was wir ferner nicht beabsichtigen“, ist ein lexikonartiges Nachschlagewerk über sämtliche japanischen Tempelnamen“, aber der Benutzer wird trotzdem bestimmte Tempelnamen nachschlagen wollen. Warum auch nicht, wenn das Register gerade dazu anregt? Bei der Fülle der Information käme man freilich mit einer Seitenangabe immer noch nicht gleich an die richtige Stelle, jedoch hätte eine durchgehende Numerierung dieses Problem leicht lösen können, ohne die Systematik zu stören.

Trotz dieser Einwände ist festzuhalten, daß wir es hier mit einem neuen, meisterlichen Standardwerk zu tun haben, wofür alle, die sich für den japanischen Buddhismus interessieren, dankbar sein werden.

Marburg

Michael Pye

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER DIESES HEFTES: Prof. Dr. Giancarlo Collet, Am Breiten Busch 22, D-4416 Everswinkel · Prof. Dr. Theodor Ahrens, Süntelstraße 85i, D-2000 Hamburg 61 · Dr. Alphons van Dijk, Couwenhoven 52-18, NL-3703 ER Zeist · Christoffer Grundmann, Deutsches Institut für Ärztliche Mission, Paul-Lechler-Straße 24, D-7400 Tübingen · Duane L. C. M. Galles, 2546 Cedar Avenue, Minneapolis, Minnesota 55404-4032, USA · P. Dr. Basilius Doppelfeld, D-8711 Abtei Münster-schwarzach · Norbert Nagler, Bogenstraße 16a, D-8400 Regensburg · Dr. Klaus Hedwig, Marienstraße 37, D-5120 Herzogenrath

WECHSEL DER SCHRIFTFLEITUNG

Der bisherige Schriftleiter der ZMR, Herr Dr. Thomas Kramm, ist mit Wirkung vom 1. Oktober 1989 auf einen anderen leitenden Platz bei MISSIO Aachen berufen worden. So sehr einerseits der Aufstieg von Herrn Dr. Kramm zu begrüßen ist, so sehr ist doch sein Fortgang aus der Schriftleitung der ZMR zugleich zu bedauern. Gerade in den Umbrüchen, denen in den letzten Jahren Weltkirche und Weltmission ausgesetzt waren, hat sich dank der hohen Umsicht und der kritischen Unterscheidungsgabe, die den scheidenden Schriftleiter auszeichneten, die Zeitschrift zu einem wichtigen Organ im zwischenkirchlichen Austausch entwickelt. Wiederholt ist in den letzten Jahren die Frage nach der Berechtigung von Mission gestellt worden. Es war unter Dr. Kramm stets unbestritten, daß die Sache – wenn auch in sich ändernden Gestalten – Bestand haben muß. Im Augenblick können wir ihm nur herzlich Dank sagen und ihm wünschen, daß er auch in seiner neuen Tätigkeit einen hohen Grad von Erfüllung findet.

Mit H. 2 des laufenden Jahrgangs der ZMR kehrt – nach eingehenden Beratungen der Herausgeber – die Schriftleitung an den Ort zurück, von dem sie 1975 nach Aachen gewechselt ist: nach Münster. Als Nachfolger von Dr. Kramm ist der neue Leiter des Missionswissenschaftlichen Instituts der Universität Münster, Herr Professor Dr. Giancarlo Collet, berufen worden. Dem Missionswissenschaftlichen Institut MISSIO in Aachen gilt an dieser Stelle der besondere Dank dafür, daß es 1974 in schwieriger Zeit in einem Kooperationsvertrag mit dem Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen die Zukunft gesichert hat. Die grundsätzliche Zusammenarbeit wird auch in Zukunft gewährleistet sein. Herrn Professor Collet ist zu wünschen, daß er – zusammen mit dem Redaktionskomitee – die Zeitschrift auch in Zukunft zu einem Organ fortentwickelt, das vertieft an der Entfaltung der *communio ecclesiarum* in aller Welt mitwirkt und zugleich zum internationalen interreligiös-interkulturellen Dialog beiträgt.

Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels
Erster Vorsitzender des IIMF

VON TRANQUEBAR NACH TRANQUEBAR

Mein Weg in der Mission

von Hans-Werner Gensichen

Vorbemerkung: Prof. D. Hans-Werner Gensichen, 1957–1983 Ordinarius für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, erster Präsident der 1972 gegründeten „International Association for Mission Studies“ (IAMS) und 1966–1989 Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, feierte am 10. März seinen 75. Geburtstag. Wir sind sehr dankbar für das Viele, das wir von ihm und auch durch seine Beiträge in der ZMR lernen durften. Im folgenden veröffentlichen wir die von Imy Fugger besorgte Übersetzung seiner biographischen Notizen „My Pilgrimage in Mission“, erschienen in: International Bulletin of Missionary Research, Vol. 13, No. 4, October 1989.

Wann beginnt ein Weg in die und in der Mission? Er ist offensichtlich Teil der Lebensgeschichte eines einzelnen und sollte als solcher in sie hineinpassen. Doch die Gestaltung einer Laufbahn kann teilweise auch durch vorherige Einflüsse bestimmt werden, die, obwohl hauptsächlich im verborgenen wirkend, im nachhinein als Wegweiser auf künftige Entwicklungen betrachtet werden können.

Vorzeichen

Im September 1708, zwei Jahre nachdem die ersten Abgesandten der Dänisch-hallischen Mission ihre Arbeit in Tranquebar (Südindien) begonnen hatten, schrieb Laurentius Gensichen, damals Pfarrer in Berlin, einen Brief an jene kleine Pioniergruppe, lobte sie darin für ihre Bemühungen um die Evangelisation und versicherte sie seiner Fürbitte. Seinem Brief legte er eine Spende für neugewonnene „malabarische“ Bekehrte bei und verließ der Hoffnung Ausdruck, daß irgendwann einmal alle Heiden in Indien für Christus gewonnen werden könnten. Er konnte nicht wissen, daß etwa 75 Jahre später eines seiner Enkelkinder, Maria Sabina Christina Gensichen, nach Tranquebar kommen würde – nicht selbst als Missionarin, sondern als Braut eines Missionars. Sie starb kurze Zeit später, 1790, und wurde auf dem Missionsfriedhof in der Nähe der Neu-Jerusalemkirche beigesetzt, die von dem Pionier-Missionar Ziegenbalg im Jahre 1718 errichtet worden war. Ihr Grabstein mag noch vorhanden gewesen sein, als sich weitere eineinhalb Jahrhunderte später ein weiterer Nachkomme von Laurentius Gensichen neben dem alten Friedhof niederließ, zufällig sogar in dem Haus, das Ziegenbalg 250 Jahre zuvor als erstes bewohnt hatte. Erst viel später erfuhr ich, daß Angehörige meiner Familie schon vor mir dort gewesen waren.

Ich hatte einen Großvater, der Direktor der Berliner Missionsgesellschaft war – ein Freund Gustav Warnecks, der auch an der Konferenz von Edinburgh im Jahre 1910 teilnahm. Zwei seiner Töchter waren mit Missionaren verheira-

tet, eine in China, die andere in Südafrika. Aber wie stark bindend konnte dies Erbe auf jemand wirken, der 1945 gerade das Dritte Reich und Hitlers Weltkrieg überstanden hatte? Meine Zulassung zum Studium der Theologie an der Universität von Leipzig im Frühjahr 1933 traf fast auf den Tag genau mit der Machtergreifung der Nazis in Deutschland zusammen. Wenn es je Zweifel an der Bedeutung eines solchen Zusammentreffens gegeben hatte, so wurden sie bald zerstreut, als mein Vater von seiner Leipziger Kanzel in ein Gestapo-Gefängnis verschleppt wurde. Gott sei Dank gab es akademische Lehrer, die ihre Studenten auf die Zeichen der Zeit aufmerksam machten – unter ihnen auch Joachim Wach, ein Jude, den ich vier Jahre später als Flüchtling auf einem Schiff in die Vereinigten Staaten wiedertreffen sollte, und dann noch einmal nach dem Krieg und kurz vor seinem Tode in Indien. Von Menschen wie diesen konnten sogar Erstsemester die elementare Lektion lernen, daß es das Gebot der Stunde war, „Gott eher als den Menschen zu gehorchen“, sogar in trivial erscheinenden Angelegenheiten.

Natürlich gehörte auch eine andere Ordnung der Prioritäten im Studium der Theologie dazu. Ohne ungerecht zu sein, läßt sich sagen, daß die Sorge um die Mission genauso wie um die Anliegen der Weltkirche im weitesten Sinne unter dem Druck der alltäglichen Erfahrungen in Nazideutschland nicht ganz oben auf der Tagesordnung standen. Während sie nach außen eine Art „positiven Christentums“ und eine deutsche Volkskirche befürworteten, hatten nach anfänglichem Zögern die Nazibehörden entschieden, daß Mission anachronistisch sei und deshalb weder unterstützt noch offen bekämpft werden sollte. Es gab Mittel und Wege, ihr ganz langsam den Atem zu nehmen, indem man ihr zum Beispiel Devisen entzog, Ausreisegenehmigungen für Missionsarbeiter verweigerte, oder indem man nach und nach die wenigen Lehraufträge und Lehrstühle für Mission auslaufen ließ. Wieviel Sinn hatte es unter diesen Umständen, das Wesen der Kirche im Zusammenhang mit ihrer Berufung zur Mission zu diskutieren? Sogar der ehrwürdige Professor Schlunk in Tübingen, eine der Stützen des Studiums der Mission an den Universitäten, entschloß sich klugerweise, den Schwerpunkt seiner Lehrtätigkeit aus dem Bereich der Missionswissenschaft auf Bibelkunde zu verlegen, wo er immer mit einer größeren Zuhörerschaft rechnen konnte. Und wer hätte sich auch zu einer Laufbahn in der Mission oder zur Promotion in Missionswissenschaft entschieden, wenn ein Krieg offenbar unausweichlich war?

Princeton

Bevor jedoch die Ereignisse ihre fatale Wende in diese Richtung nahmen, passierte etwas ausgesprochen Unwahrscheinliches. Durch einen internationalen Studentenaustausch, der immer noch funktionierte, wurde ein zeitweiliges Entkommen aus Nazideutschland möglich. Im Herbst 1937 war ich einer der beiden deutschen Studenten, die ins Theologische Seminar von Princeton kamen, wo wir eher mit Mißtrauen als mit Begeisterung begrüßt wurden. Wir wurden sogar von Albert Einstein und anderen als Nazi-Spione bezeichnet –

und wer wollte es ihnen verübeln? Doch Menschen wie Professor Otto Piper und andere, die der Verfolgung durch die Nazis entkommen waren oder den Kontakt mit der Bekennenden Kirche in Deutschland hatten aufrecht erhalten können, haben uns mit aufrichtiger Freude aufgenommen. Die überwältigendste Erfahrung während dieses Jahres in Princeton war jedoch die Begegnung mit dem Geist und der Realität einer missionarischen Weltkirche, die ich seit langem aus den Augen verloren hatte. Hier war sie gegenwärtig, personifiziert durch Kommilitonen aus Afrika, Asien, Lateinamerika, doch am deutlichsten entfaltet in Dr. John A. Mackay's Vorlesung über „Ökumene“, ein Thema, das wir nicht einmal vom Namen her kannten, das sich aber jetzt vor unseren Augen als die „Wissenschaft von der christlichen Weltgemeinschaft“ wie eine neuentdeckte Welt eröffnete, unterstützt durch die Studien von Samuel M. Zwemer zum Islam als großer eigenständiger Religion und zugleich als Herausforderung an die christliche Mission. Die Kirchengeschichte blieb in meiner Vorbereitung zum Master of Theology der Hauptschwerpunkt, wurde von mir nach dem Kriege als erstes Thema in meiner Dozententätigkeit wieder aufgegriffen und dann in Indien fortgesetzt. Doch bleibend wichtig war die schicksalhafte ökumenische und missionarische Umorientierung, die ich in Princeton erfahren hatte, obwohl sie in den folgenden sechs Jahren, die ich in Armee und Gefangenenlager verbrachte, ruhen mußte – bis sie in einer anderen Welt, die aus den Trümmern einer verlorenen Vergangenheit wiedererstand, erneut lebendig wurde.

Hamburg

Hamburg sollte der Ort meines ersten Lehrauftrags werden. Hamburg war auch der Sitz des Deutschen Evangelischen Missionsrats unter Leitung von Professor Walter Freytag. Noch bevor meine akademische Karriere wirklich begann, berief er mich aus vorübergehender Gemeinde- und Lehrtätigkeit als theologischen Assistent in den Dienst des Missionsrats. Die deutsche Mission war auf Null reduziert worden. Wenn sie wiederbelebt werden sollte, war radikales Umdenken erforderlich, nach Freytags berühmtem Vergleich der Nachkriegssituation mit dem Treffen des Internationalen Missionsrates von Jerusalem 1928: „Damals hatte die Mission Probleme; aber jetzt ist sie selbst zum Problem geworden.“ Neue theologische Lektionen galt es zu lernen, zu allererst im Hinblick auf die eschatologische Perspektive der Mission als „Teilnahme der Kirche am Handeln Gottes bei der Erfüllung seines Plans für das Kommen des Reichs, so daß der Gehorsam des Glaubens an Jesus Christus unter den Völkern aufgerichtet würde“, wie Freytag es im Jahre 1958 ausdrückte. Solche Fragen wurden schon Anfang der fünfziger Jahre bei der Vorbereitung auf die Weltmissionskonferenz in Willingen im Jahre 1952 diskutiert, der ersten auf deutschem Boden überhaupt.

Sie begleiteten mich auch auf meinem Weg nach Indien, wohin ich kurz vor Willingen berufen worden war, nicht vorrangig zum evangelistischen Missionsdienst, sondern zu einer Lehrtätigkeit in „Gurusala“, dem theologischen Seminar der tamilischen evangelisch-lutherischen Kirche – ausgerechnet in Tranquebar, was bis dahin nur wenig mehr als ein Name für mich gewesen war, von da an jedoch ein Ort der Einführung und des Lernens in einer zutiefst fremden Welt wurde. Später wurde der Auftrag erweitert und umfaßte auch eine Teilzeit-Lehrtätigkeit in „Gurukul“, Madras (wobei zwischen Tranquebar und Madras per Motorrad gependelt wurde). Gurukul war das College des Lutherischen Kirchenbundes in Indien zur Erlangung des Bachelor of Divinity (B.D.), das mich später als ordentliches Mitglied in seine Fakultät berief.

Wie in solchen Fällen üblich, überstieg die Breite der Anforderungen bald die Grenzen meiner akademischen Qualifikationen aus Europa. Außer der Kirchengeschichte wurden dem Neuling nicht nur Dogmatik, sondern auch Hinduismus und Islam anvertraut, ob er das nun wollte oder nicht. Die deutschen Universitätsbehörden, die der Beurlaubung zugestimmt hatten, waren davon nicht sehr angetan, sondern stellten mich vor eine schwierige Entscheidung: entweder Rückkehr zu meinen Lehrverpflichtungen in Deutschland, oder Verzicht auf meine Qualifikation als deutscher Privatdozent. Da Indien für mich noch weitere Aufgaben bereitzuhalten schien, entschied ich mich für das letztere. Kollegen, Studenten und die indischen Kirchenbehörden, besonders der unvergeßliche Bischof Rajah B. Manikam, boten mir loyale Unterstützung.

Im Jahre 1956 kam Walter Freytag auf seiner letzten großen Reise auch nach Südindien. Einmal mehr half er mir dabei, die Situation im weiteren Kontext von Gottes Absicht in der Mission zu sehen. Für ihn war die missionarische Aufgabe nicht im Sinne einer abstrakten „Mission ohne Kirche“ zu verstehen, sondern nur im Hinblick auf „Kirchen, die auf das Wort in gegebenen Situationen reagieren – nicht nur dort, wo wir gewöhnt sind, dies im Einklang mit den von westlichen Kirchen kommenden Vorstellungen zu tun, sondern vielleicht am intensivsten dort, wo die Reaktionen einer Kirche anders sind als die der westlichen Kirchen“. Was würde das für die Ausbildung zum geistlichen Amt bedeuten?

Als ich meine Arbeit in Tranquebar aufnahm, war das für Kirchengeschichte vorgeschriebene Lehrbuch ein Nachdruck einer britischen Ausgabe aus dem Jahre 1911, das die Studenten mit der europäischen Kirchengeschichte vertraut machte, deren Höhepunkt die Konferenz von Edinburgh von 1910 war. Danach muß die Kirchengeschichte zum Stillstand gekommen sein, und in Indien hatte anscheinend Kirchengeschichte sowieso nie stattgefunden. Für den Dogmatikkurs gab es überhaupt kein lutherisches Lehrbuch. Vor dem 1. Weltkrieg hatten die Leipziger Missionare eine Reihe von tamilischen Lehrbüchern für alle wichtigeren theologischen Fächer verfaßt. In der Bücherei gab es davon immer noch eine Ausgabe. Niemand hatte sich jedoch je um

eine Überarbeitung gekümmert. Wie sollte man die Alternative monotonen Eintrichterns einerseits und unverantwortlicher Improvisation andererseits überwinden, wie das Prinzip der „reagierenden Kirche“ auf die Ausbildung zum Amt anwenden – einer Kirche, die in einer gegebenen Situation auf das Wort reagiert, in ihren eigenen theologischen Begriffen? Es war eine äußerst schwierige und doch lohnende Aufgabe, denn ein Prozeß von Versuch und Irrtum gehörte sowohl für die Studenten als auch für die Dozenten dazu, mit vorhersehbaren Niederlagen und manchmal auch unerwarteten Erfolgen. Es ginge zu weit, zu behaupten, daß die theologischen Lehrer in Indien in jenen Tagen alle von Charles Ransons Aufruf in seinem revolutionären Buch „The Christian Minister in India“ angeregt worden waren: „... die Ausbildung zum Amt zum Dreh- und Angelpunkt der christlichen Strategie zu machen, könnte für die Kirchen und Missionen im Nachkriegs-Indien, die eine große Entscheidung sein, die, wenn sie verantwortlich durchgehalten wird, am Ende alles trägt und weiterbringt.“ Aber sogar in der Abgeschiedenheit von Tranquebar fühlte man den Aufruf und seine Dringlichkeit neben einer anderen Herausforderung, die seit einiger Zeit sozusagen integraler Bestandteil des Genius loci von Tranquebar geworden war: Wie kann das Christentum auf Angehörige anderer Glaubens attraktiv wirken, solange seine Spaltungen die Einheit des Glaubens, den die Christen verkündigen, sabotieren?

Im Jahre 1919 hatte sich eine Gruppe von neunundzwanzig indischen Pfarrern und zwei Missionaren in Tranquebar zu einem Treffen eingefunden, das von Bischof Azariah von Dornakal einberufen worden war, der auch den Vorsitz führte. Die Resolution der Gruppe wurde als das Manifest von Tranquebar bekannt, das von Bischof Whitehead von Madras beschrieben wurde als „eine kleine Wolke, nicht größer als die Hand eines Mannes, die sich schnell über Indien ausbreiten wird und in Schauern des Segens über die gesamte christliche Kirche herniedergeht“. Und im Jahre 1947 erfüllten sich die Hoffnungen von Tranquebar 1919. Die Kirche von Südindien (Church of South India, C.S.I.) war begründet worden und hatte offensichtlich für lange Zeit Fuß gefaßt.

Wie sollten sich die Lutheraner nun zur sichtbaren Einheit der Kirche stellen, da sie sich der vereinigten Kirche nicht angeschlossen hatten? Der Neuling aus Deutschland sprach diese Frage gegenüber seinem neuen Vorgesetzten Johannes Sandegren an, dem lutherischen Bischof von Tranquebar – einem Mann, der in Indien tiefer verwurzelt war als in seinem Heimatland Schweden. Die Antwort war für ihn charakteristisch – diplomatisch und vorsichtig: „Wir werden sowohl der internen lutherischen Kircheneinheit als auch einer größeren Einheit gegenüber offen sein, abhängig von der Führung, die wir uns erhoffen.“ In der Zeit zwischen 1948 und 1959 fanden theologische Gespräche zwischen der CSI und den Lutheranern statt, die ein Versuchsfeld für die theologischen Lehrer beider Kirchen waren. Schließlich wurden „Vereinbarte Erklärungen“ zu den wesentlichsten kontroversen Lehrfragen formuliert. Heute sind sie sowohl in Indien als auch anderswo größtenteils vergessen. Aber es ist immer noch faszinierend, sie zu lesen. Späteren Generationen wird es überlassen sein, die Gründe für das Mißlingen des

ganzen Unternehmens und für den Erfolg des bis heute bestehenden Status quo aufzudecken. Es lag sicher nicht an mangelndem Einsatz der Unterhändler jener Tage.

Heidelberg

Eher als erwartet endete mein Aufenthalt in Indien mit einem Ruf an den neu eingerichteten Lehrstuhl für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Die folgenden 30 Jahre des Lehrens, Schreibens und, leider, auch des Teilhabens an administrativen Pflichten ließen bisweilen Heimweh nach Indien aufkommen. Doch auch hier blieb die missionarische Dimension wirksam. Fragen mußten von Anbeginn an in der Fakultät aufkommen. Weder Religions- noch Missionswissenschaft waren Pflichtfach: warum gab es dann einen neuen Lehrstuhl für sie? Konnte sich nicht das bereits bestehende Ökumenische Institut um diese Fragen kümmern? Es war jedoch der „Ökumeniker“ selbst gewesen, der verstorbene Professor Edmund Schlink, der auf dem neuen Lehrstuhl bestanden hatte, und seine Unterstützung erwies sich als äußerst wertvoll für die Entwicklung eines missiologischen Konzepts, das von der ganzen Fakultät als theologische Herausforderung akzeptiert werden konnte.

Zwischenspiel: der T.E.F.

Unter den neuen geographischen Horizonten, die sich nach Indien aufboten, erschien der afrikanische lockender als andere. Zunächst gab es die zwar kurze, doch überaus erfreuliche Zeit des Lehrens an einem theologischen Seminar für junge Pastoren aus lutherischen Kirchen aus ganz Afrika, das vom Lutherischen Weltbund (LWB) in Marangu, an den Ausläufern des Kilimandscharo, eingerichtet worden war. Eine eingehendere Beschäftigung mit Afrika wurde möglich, als ich von meiner Universität für drei Jahre beurlaubt wurde, um für den Theologischen Ausbildungsfonds (TEF) des Ökumenischen Rats der Kirchen ein Sonderprogramm für die theologische Ausbildung in Afrika aufzubauen, das hauptsächlich dazu dienen sollte, die „Ausbilder auszubilden“ und das damit im Einklang mit dem oft kritisierten Prinzip des TEF stand, „das Gute noch besser zu machen“ (building on strength).

Die Geschichte des TEF ist schon oft erzählt worden, und dies ist nicht der Ort, um sie zu bewerten. Als ich 1961 einer der Mitarbeiter im New Yorker Büro wurde, war der Fonds bereits seit drei Jahren tätig gewesen, und zwar mehr oder weniger im Rahmen der Richtlinien von Charles Ranson – seinem Gründer, ersten Leiter und Spiritus rector über das Ende seiner Amtszeit hinaus. Trotzdem war er keine Ein-Mann-Show. Er fungierte in der ökumenischen Bewegung eher als ein kollektives Gewissen, eine Instanz, von der die Erneuerung des kirchlichen Amtes ständig überdacht werden konnte, bis hin zu einem „Amt bei den Armen“, das neue Arten und Wege der theologischen

Ausbildung auf allen sechs Kontinenten erfordern würde. Vielleicht kommt die Zeit erst noch, in der einige der grundsätzlichen Ideen des TEF wirklich Früchte tragen werden, als späte Ernte der Arbeit derjenigen, die, wie Charles Ranson, es als „eines der größten Privilegien ansahen, einen kleinen Beitrag zu diesem Dienst geleistet zu haben“.

Neues Lernen und Lehren

Meine Verbindungen zu Institutionen und Mitarbeitern an der Ausbildung zum Amt in Afrika, die unter der Obhut des TEF eingeleitet wurden, blieben lange nach meiner Rückkehr an den Lehrstuhl bestehen. Neue Beziehungen wurden aufgebaut, als ich als externer Prüfer an die Fakultäten für Religion an den staatlichen Universitäten Ugandas und Malawis berufen wurde, sowie auch später, während einiger Jahre der Mitarbeit in einem Ausschuß des LWB, der sich mit der Ausbildung für das Amt in Afrika und Madagaskar befaßte.

Indessen hatte die Faszination Indiens nicht nachgelassen. Trotz der Visa-Probleme ist der Austausch von Dozenten und Studenten besonders mit Institutionen wie dem United Theological College in Bangalore und dem Tamilnadu Theological Seminary in Madurai lebhafter denn je geworden. Einbahnverkehr wird immer stärker durch ein wirkliches Geben und Nehmen ersetzt. Partnerschaft in der Mission ist Partnerschaft im Lernen geworden, nicht zuletzt in der Missionswissenschaft. Die Dominanz westlicher Theologie läßt nur langsam nach, noch langsamer als die Selbstsicherheit der westlichen Kirchen. Bischof Leslie Newbigins berühmte Frage: „Kann der Westen bekehrt werden?“, so provokativ sie ist, trifft auch hier zu.

Wer sonst sollte an einer theologischen Fakultät Experimente in interkultureller oder interkontextueller Theologie anregen, wenn nicht die Missionswissenschaftler? Studenten erwarten in der Hinsicht noch mehr als die Kollegen. Sie sind es zum Beispiel, die Fragen über die koloniale Vergangenheit der Missionsbewegung stellen, Fragen, die eher von säkularen Historikern als von Kirchengeschichtlern aufgegriffen werden, wobei die Ausnahme die Regel bestätigt: die einzige authentische und umfassende neue Geschichte der alten Mission von Tranquebar ist gerade von einem jungen dänischen Kirchengeschichtler geschrieben und in Deutschland publiziert worden. Studenten sind es mehr als andere, die sich an dem traditionellen Provinzialismus der westlichen Kirchen und der westlichen Theologie stoßen. Sie sind es, die auf einer ganzheitlichen Interpretation der christlichen Weltmission bestehen, einschließlich der Probleme der Weltwirtschaftsordnung, der Entwicklung und des Umweltschutzes. Man könnte hier fortfahren – natürlich nicht, um Forderungen an die Missionswissenschaft als „Mädchen für alles“ zu stellen, wohl aber im Hinblick auf den Paradigmenwandel, dem Mission und Missionswissenschaft besonders unterworfen sind. Wenn die Mission, mit den Worten von Karl Rahner, die „entscheidende Dimension des gesamten Lebens der

Kirche“ sein soll, sollten auch ihre Intentionen entsprechend umgestaltet werden.

Ist dies alles vielleicht nur wenig mehr als Fantasie? Rahners Satz bedeutet auch, daß die akademische Leistung nicht Selbstzweck ist, sondern daß der Beitrag des Missionswissenschaftlers mit dem steht und fällt, was die Kirchen und die Christen daraus machen. Und das ist der Punkt, an dem – wenn man einen berühmten Satz in G. van der Leeuws „Phänomenologie der Religion“ paraphrasieren darf – der analysierende und auslegende Wissenschaftler sich zurückzieht, wo sein Wort dem gepredigten Wort weicht, sein Amt dem Amt des Evangeliums. Um so mehr bleibt Raum zum Dienst über das Lehramt hinaus, beispielsweise in Vereinigungen für Missionswissenschaft: Die älteste wurde 1918 in Deutschland gegründet, die erste wirklich internationale arbeitet seit 1972, hauptsächlich dank des unermüdlichen Einsatzes von Professor Olav G. Myklebust in Oslo.

„Mission ist und bleibt Dienst, auch Dienst an den missionarischen Strukturen“ (John S. Pobee). So schließt sich der Kreis, von bescheidenen Anfängen zu neuen, aber begrenzten Horizonten. Eben damit bleibt er in der Nachfolge eines Herrn, der selbst „nicht hatte, da er sein Haupt hinlegte.“

von Aloysius Pieris

1. Teil: Der Kontext der Diskussion

Religionsgemeinschaften leben nicht allein aus dem Glauben. Wie bei allen anderen Gemeinschaften hängt ihr innerer Zusammenhalt auch von vielen nichtreligiösen Faktoren ab, so zum Beispiel von wirtschaftlicher Solidarität, ethnischer Identität, Sprachverwandtschaft, politischen Neigungen usw. Wenn wir diese nichtreligiösen Faktoren, die zur Harmonie der Gemeinschaften gewöhnlich ebenso beitragen wie zu ihren Konflikten, nicht außer acht lassen wollen, tun wir gut daran, zunächst einen Soziologen mit seiner deskriptiven Definition einer Gemeinschaft zu Wort kommen zu lassen:

„Gemeinschaft bedeutet, etwas gemeinsam zu haben. Nach dem ursprünglichen Gebrauch des Wortes war damit gemeint, Güter gemeinsam zu besitzen. Diejenigen, die in einer Gemeinschaft leben, haben überwiegend gleiche bzw. sich ergänzende wirtschaftliche Interessen. Sie arbeiten zusammen, und sie spielen und beten auch zusammen. Ihr gemeinsames Interesse an den Dingen führt zu einem gemeinsamen Interesse aneinander. Sie streiten zwar miteinander, aber sie sind niemals gleichgültig gegeneinander. Sie bilden eine Gruppe von Menschen, die sich häufig von Angesicht zu Angesicht treffen, wenn das zuweilen auch mit einem Rücken-an-Rücken enden kann. Daß Menschen in diesem Raum des sozialen Lebens auch mit dem Rücken zueinander stehen, ist kein Zufall oder Mißgeschick. In einer Gemeinschaft kann auch der Konflikt eine Form der Kooperation sein.“¹

In engverflochtenen Religionsgemeinschaften, die den größten Teil unserer Gemeinschaft als Nation bilden, scheint es sehr wohl „überwiegend wirtschaftliche Interessen“ zu geben, die die Mitglieder zusammenbinden. In Konflikten zwischen Religionsgemeinschaften bzw. im „Kommunalismus“ (wie solche Konflikte hierzulande genannt werden) müssen die oben genannten nichtreligiösen „Interessen“ identifiziert werden. Die wenngleich etwas überspitzt formulierte Beobachtung, daß „ihr gemeinsames Interesse an den Dingen zu einem gemeinsamen Interesse aneinander führt“, entbehrt keineswegs jeder Grundlage.

Zum anderen ist nicht jeder Konflikt destruktiv, wie R. Frankenberg im oben zitierten Satz bemerkt: „In einer Gemeinschaft kann auch der Konflikt eine Art der Kooperation sein.“ In der Tat sind es oft gerade die Konflikte, die Gemeinschaften helfen, die nichtreligiöse Basis des Kommunalismus aufzudecken und den Weg zur Harmonie als Gemeinschaft zu finden. Ein Beispiel:

* Vortrag auf einem Seminar in Neu Delhi über Kommunalismus anlässlich des 50jährigen Bestehens der Zeitschrift „*Vidyajyoti*“ im November 1987.

¹ RONALD FRANKENBERG, *Communities in Britain*. Penguin Books 1966, zitiert in: E. J. WOLKINS, *An Introduction to Sociology*. London 1970, 314.

In den sechziger Jahren waren die Buddhisten und die Christen Sri Lankas in einen heftigen Konflikt verwickelt, der im westlichen Ausland von christlicher Seite als Verfolgung der Kirche durch die Buddhisten dargestellt wurde — eine Darstellung, die offensichtlich dazu dienen sollte, Geld für die christlichen Schulen zu sammeln. Denn was den Konflikt ausgelöst hatte, war der Zusammenprall „wirtschaftlicher Interessen“, verursacht durch den unverhältnismäßig hohen Prozentsatz von Schulen in der Trägerschaft einer christlichen Minderheit (ganze 7 Prozent der Gesamtbevölkerung); das bedeutete, daß die buddhistische Mehrheit von 64 Prozent bezüglich der berufsorientierten Ausbildung auf die Schulen der christlichen Minderheit angewiesen war. Durch ihre Schulen aber übte die Kirche einen enormen sozio-politischen Einfluß auf die gesamte Nation aus. Nichtsdestoweniger sah die Kirche in der geplanten Übernahme der Schulen durch den Staat eher die Verletzung eines Rechtes, und nicht etwa die Zurücknahme eines in der Kolonialzeit erworbenen Privilegs. Schließlich aber war es gerade die Verstaatlichung der Schulen — eine unmittelbare Frucht der buddhistischen Agitation —, die zumindest einen Teil der Kirche zu der wenn auch zögernden Anerkennung der harten Wahrheit über die wirtschaftliche Basis ihres religiösen Anspruchs zwang. Als Ergebnis dieser Anerkennung entstand im folgenden Jahrzehnt ein relativ friedliches Klima des Dialogs und der Zusammenarbeit zwischen den Gemeinschaften. Der Konflikt war also im ganzen genommen nicht völlig destruktiv gewesen.

Bemerkenswert ist, daß sich in diesem Fall beide Parteien auf ihren jeweiligen religiösen Glauben als Basis ihres Kampfes beriefen. Die Kirche trat für eine „katholische Atmosphäre“ in ihren Schulen als unerläßliche Voraussetzung für die Bewahrung des Glaubens der christlichen Kinder ein, während die Buddhisten argwöhnten, daß die im Besitz der Kirche befindlichen und von ihr verwalteten Schulen zu wirksamen Werkzeugen eines christlichen Proselytismus geworden waren. Die Sozialisten aber, die die Politik der Verstaatlichung der Schulen entwickelten, nahmen ein ganz anderes Motiv für sich in Anspruch, nämlich, eine bessere Chancenverteilung im schulischen Bereich vor allem auch der höheren Schulbildung zu bieten, die nicht mehr länger das Monopol einer privilegierten Klasse sein sollte — eine Klasse, mit der die Kirche stark verbunden war (und noch immer ist).

In einem Bericht, der auf dem südasiatischen Regionaltreffen der Kommission für Gerechtigkeit und Frieden des Subkontinents vorgetragen wurde, machte der indische Delegierte eine ähnliche Bemerkung hinsichtlich der kommunalistischen Konflikte in dieser Region: „Im Kontext der Benutzung der Religion als Sammelpunkt werden kommunalistische Unruhen in vielen Studien als Konkurrenzkämpfe um knappe Ressourcen und politische oder wirtschaftliche Führung betrachtet. Die Unruhen in Moradabad beispielsweise müssen hauptsächlich unter dem Aspekt der Konkurrenz zwischen den traditionellen, in diesem Falle hinduistischen, Händlern, die den Handel mit den vorwiegend von Muslimen hergestellten Produkten des Kunsthandwerks monopolisiert hatten, und den neuen muslimischen Händlern gesehen werden, die den Handel mit diesen Gütern unter ihre Kontrolle bringen wollten.“

In diesem Kontext benutzen sowohl die Hindu- wie auch die Muslim-Führer ihre jeweilige Religion, um ihre Anhänger um sich zu versammeln. Ähnlich müssen auch die Bhiwandi-Unruhen im Zusammenhang mit der Absatzpolitik der Textilindustrie und dem Kampf um politische Führung gesehen werden. Auch die Situation in Pandschab wird von vielen als eine Nachwirkung der Grünen Revolution und der veränderten Beziehungen zwischen den Jat-Grundbesitzern, die den Sikhs angehören, und den Kornhändlern, die Hindus sind, betrachtet. Die Opposition der RSS (Rashtriya Swayam Sevaka = wörtlich: Nationale Freiwillige Diener, eine fundamentalistische Hindu-Gruppe, die den Hinduismus zur Staatsreligion machen möchte) gegen die Chotanagpur-Stämme muß nicht notwendigerweise als ein Konflikt zwischen RSS und Christen gesehen werden, sondern hauptsächlich als das Bemühen der traditionellen einflußreichen Kreise (Makler, Unternehmer, Grundbesitzer u.a.), das Leben und die Arbeitskraft der Stammesbevölkerung, die nach der Verwirklichung ihrer Menschenrechte strebt, auch weiterhin zu beherrschen. Ähnliche Fragen stellen sich im Hinblick auf die Kontroverse um das Kreuz in Nilackal, die kommunalen Unruhen von Kanyakumari und andere Vorfälle im Zusammenhang mit Christen.²

Folglich ist die nachfolgend zitierte Feststellung von Asgar Ali Engineer kaum anzufechten: „Religion ist nicht die eigentliche Ursache kommunalistischer Konflikte; sie ist vielmehr ein machtvolles Instrument in den Händen jener Interessen, die sie für ihre eigenen Ziele einzusetzen suchen.“³ Ein „unsoziologischer Ansatz“, so argumentiert Engineer, hat Säkularisten und Rationalisten dazu geführt, die Religion für den Kommunalismus verantwortlich zu machen, und er warnt davor, religiöse Gewalt, die ausgelöst wird durch sektiererische und doktrinäre Konflikte innerhalb einer Religion, zu verwechseln mit kommunalistischer Gewalt, die sich im Kampf um politische Macht und wirtschaftliche Ressourcen zwischen den Eliten zweier Religionsgemeinschaften entzündet.⁴

Diese Analyse des Kommunalismus wirft zwei zusammenhängende Fragen auf. Wenn die religiöse Identität der Mitglieder einer bestimmten Gemeinschaft praktisch als Brennpunkt kommunalistischer Feindseligkeiten dient, die aus dem Zusammenprall sozio-ökonomischer Interessen (mehr spezifisch könnte man auch von Klasseninteressen sprechen) entstehen, bedeutet das nicht, daß eine in Kommunalismus verwickelte Religion sich in den Dienst einer Ideologie gestellt hat, die diese Religion zum motivierenden Antrieb hinter solchen kommunalistischen Auseinandersetzungen macht? Diese Frage basiert auf der Marxschen pejorativen Auffassung von Ideologie als „Korruption der Vernunft durch Interessen“. Denn jeglicher religiöser Glaube, der religiöse Gründe anführt, um unfaire wirtschaftliche Vorteile oder Klassenin-

² Von der Kommission für Frieden und Gerechtigkeit vorgelegter Bericht (New Dehli 1987).

³ ASHGAR ALI ENGINEER, *A Developing Theory of Communal Riots*. Institute of Islamic Studies, Bombay 1984, 2-3.

⁴ Ebd. 3.

teressen einer bestimmten Gemeinschaft zu fördern, ist ideologisch korrupt. Wir werden diese Frage im letzten Teil dieses Beitrags nochmals aufgreifen, weil sie die Behandlung einer anderen, gleichermaßen wichtigen Frage voraussetzt, der wir hier unsere Aufmerksamkeit zunächst zuwenden müssen:

Wenn Religion sich dazu hergibt, ein Werkzeug der Ideologie zu sein (oder die Ideologie zu ihrem Werkzeug zu machen), wie wir später bei der näheren Untersuchung der ersten Frage sehen werden, ist es dann nicht deswegen, weil die Religion von ihrer Natur her eine psychologische und gesellschaftliche Neigung darstellt, die materielle und spirituelle Wohlfahrt einer Gemeinschaft zu erhalten, zu entwickeln oder wiederherzustellen, wo feindlich gesinnte Kräfte (z.B. wirtschaftliche und sonstige Interessen einer anderen Religionsgemeinschaft) sie zu mindern, zu zerstören oder gar zu usurpieren suchen? Mit anderen Worten, ist nicht die Religion mehr als nur das tiefste Grundanliegen des einzelnen Menschen, der nach psycho-spiritueller Befreiung im Diesseits und im Jenseits trachtet? Mobilisiert die Religion nicht auch die soziopolitischen Bestrebungen ihrer Anhänger, eine Gemeinschaft in Gleichheit, Freiheit und Zusammengehörigkeit aufzubauen?

Diese Frage impliziert, das Religion ursprünglich eine Befreiungsbewegung ist, wenn man sie im Kontext ihres Ursprungs betrachtet, mag sie in der Folge auch dahin tendieren, von verschiedenen Ideologien domestiziert zu werden; das heißt, das Religion immer potentiell befreiend bleibt, selbst wenn sie tatsächlich im Dienst nichtbefreiender Strukturen steht. Wir wollen daher unsere Erörterung zum Thema Kommunalismus in den Rahmen dieser Beobachtung stellen. Wir werden uns zunächst auf Religionen (oder Formen religiösen Glaubens) als Sprachen der Befreiung, d.h. Sprachen des Geistes (2. Teil) konzentrieren. Sodann werden wir sehen, daß dies so ist, weil Religion eine Erinnerung an eine Absolute Zukunft ist, d.h. eine Erinnerung an eine Totale Befreiung (3. Teil). Abschließend werden wir die ideologische Verseuchung dieser Erinnerung und den daraus resultierenden Kommunalismus erörtern (4. Teil).

2. Teil: Religionsgemeinschaften als Sprache der Geistes

Sprache wird hier nicht im nominalistischen Sinne verstanden. Sie ist nicht nur ein Medium zur Kommunikation eines sonst nicht offenbaren Ereignisses. Sie ist vielmehr das Spezifikum eines selbstkommunikativen Ereignisses – unter der Annahme, daß alle Ereignisse sich selbst mitteilen. Sprache ist folglich die Spezifität, die von diesem sich selbst mitteilenden Ereignis nicht zu trennen ist. Mit anderen Worten, Sprache ist die spezifische Weise, Realität – in diesem Falle Befreiung – zu „erfahren“, und infolgedessen auch die spezifische Weise, sie „auszudrücken“. In diesem Sinne stellt jede Religion eine Sprache der Befreiung dar, d.h. eine spezifische Weise, in der der Geist seine erlösende Absicht in einem bestimmten kosmisch/menschlichen Kontext ausspricht und durchführt.

„Geist“ könnte als der menschliche oder der göttliche Geist verstanden werden. In nichttheistischen Religionen, wie dem Buddhismus, Jainismus oder Taoismus, steht er für die gegebene menschliche Fähigkeit, umfassende menschliche Befreiung auszusprechen, zu suchen und zu finden. In der biblischen und einigen anderen theistischen Traditionen aber besteht eher die Tendenz, diese Potentialität für das Absolute als den göttlichen Geist zu betrachten, der in der menschlichen Person auf immanente Weise wirkt. In beiden Fällen spricht die Vielfalt der Zungen, die das Wirken des Geistes definiert, für einen religiösen Pluralismus, der seinerseits unter anderem die folgenden sieben Prinzipien in bezug auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Kommunalismus unter Religionsgemeinschaften erkennen läßt:

1) Keine einzige Sprache kann behaupten, besser zu sein als eine andere. Wir streiten nicht die Tatsache ab, daß eine Religionsgemeinschaft mit ihrer eigenen Sprache mehr vertraut ist als mit der einer anderen Gemeinschaft und daß sie Realität/Befreiung in ihrem eigenen Idiom besser erfahren und ausdrücken kann, als durch das Idiom einer anderen Gemeinschaft. Das ist natürlich und sogar notwendig, da Sprache nun einmal die spezifische Weise einer bestimmten Gemeinschaft ist, die „Wahrheit, die befreit“, zu erkennen und zu verwirklichen. Aus eben diesem Grund darf diese Spezifität nicht mit Überlegenheit verwechselt werden.

Ein solcher Fehler kommt einer Sünde gegen den Geist gleich und ist folglich eine Ursache für den Kommunalismus.

2) Eine Sprache vermischt sich nicht mit einer anderen. Weder „Synkretismus“ (eine Vermischung von grundverschiedenen Elementen) noch eine „Synthese“ (ein Tertium quod, das die Identität jeder Komponente absorbiert) kann jemals ein Schutz oder ein Heilmittel gegen den Kommunalismus sein. Eher führt der praktische Weg zu interreligiöser Harmonie über ein sich wechselseitig korrigierendes Ergänzen durch eine gegenseitig offene Pro-Existenz der Religionen, sozusagen eine „Symbiose“. Auf solche Weise kann sich jede Sprache im lebendigen Kontakt mit der anderen weiter entfalten und so die Sprachbarriere durchbrechen. Das ist im Grunde gemeint, wenn wir von „Inkulturation“ sprechen.

3) Keiner Sprache ist es erlaubt, eine andere Sprache zu absorbieren. Aus dem bisher Gesagten folgert, daß die schlimmste Form des Kommunalismus aus einer Gemeinschaft entsteht, die ihre eigene Glaubenssprache als universal betrachtet und die schon erworbenen wirtschaftlichen oder sonstigen Vorteile dazu benutzt, diese Überzeugung in eine sozio-kulturelle Realität umzuwandeln. Dies ist es, was wir normalerweise als Proselytismus bezeichnen, eine chauvinistische Reduzierung des religiösen Pluralismus auf das gleichförmige Idiom der eigenen Religion.

4) Die Regeln des einen Sprachspiels dürfen nicht einem anderen Sprachspiel aufgezwungen werden.

Eine sehr subtile Art und Weise, das Spezifische der Sprache eines anderen zu neutralisieren, besteht darin, sie innerhalb der Strukturen der eigenen Sprache zu benutzen, wodurch beide Sprachen verzerrt werden. Wir vertreten

den Standpunkt, daß jedes Sprachspiel nach seinen eigenen Regeln gespielt werden muß. Wenn beispielsweise ein Christ einen Buddhisten fragt, wie Nirwana ohne göttliche Gnade verwirklicht werden kann, dann ist das so lächerlich, wie die Frage eines Hockeyspielers an einen Tennisspieler, wieviele Tore er auf dem Tennisplatz geschossen habe. Die Frage von Muslimen, wie Nichtwissen (*avidya*) im vedantischen Hinduismus „Sünde“ sein kann, wäre vergleichbar mit dem Versuch eines Kricketspielers, sich vorzustellen, warum es auf dem Fußballplatz ein Fehler ist, den Ball ins „Aus“ zu bringen. Der Buddhist oder Hindu, der die Wunder Christi als in meditativer Trance erworbene psychische Kräfte erklärt, macht sich ebenfalls des begrifflichen Proselytismus schuldig, also einer gewaltsamen Konversion eines Sprachsystems in ein anderes.

5) Das Spezifische einer jeden Sprache impliziert ein Element von „Auserwählung“.

Spezifität impliziert eine Erwählung durch den Geist. Die Überzeugung, ganz speziell erwählt zu sein, ist daher in vertretbarer Grundzug im Selbstverständnis jeder Religionsgemeinschaft. Eine Religion ohne eine privilegierte Identität würde letztlich weder fortbestehen noch hätte sie irgendeinen Beitrag zu den Traditionen anderer Religionen zu leisten. Eben dieses Element der Auserwählung ist verantwortlich für die Tatsache, daß jede Religion auch in einer echt dialogischen Begegnung mit anderen Religionen in Gegenwart von Verfechtern anderer Religionen stets das Recht auf eine missionarische Selbstverkündigung beansprucht. Jeder Glaube ist verpflichtet, seine Eigenart kund zu tun.

Diese nicht reduzierbare Besonderheit oder Eigenart, die jede Religion entweder durch eine Offenbarung oder eine Entdeckung ihres Gründers bzw. ihrer Gründer bis zu ihren Ursprüngen zurückverfolgen kann, ist jedoch dazu geeignet, ideologisch verfälscht zu werden zu einer Form von pathologischem Messianismus: allein meine Sprache ist vollkommen; alle müssen sie sprechen (das heißt, allein meine Religion ist die wahre, alle müssen sie annehmen). Das ist ein Fehlschluß, der die unter 1) und 3) genannten Prinzipien verletzt. Vielmehr muß die Erwählung der eigenen Religion – im Einklang mit diesen Prinzipien – der gleicherweise unverletzlichen Eigenart der anderen Religionen gegenübergestellt werden. Alle Ideologien, die den „Erwählungs“-Gedanken zu einer Form religiösen Fanatismus verzerren, müssen daher, wie im 4. Teil dargelegt, entlarvt werden, wo immer sie auftauchen.

6) Wahre Katholizität und Ökumene bestehen in der Fähigkeit, neben der eigenen auch andere Sprachen zu sprechen oder wenigstens zu verstehen.

Wenn der Geist eine Quelle der Vielfalt an Sprachen ist, dann gewährleistet allein sein Wirken die Einheit unter ihnen. Verstehen, was der andere spricht, und dem anderen die eigenen Sprache verständlich zu machen, ist eine pfingstliche Gnade. Mit anderen Worten, soweit es die Christen betrifft (ich gebrauche hier ein ausschließlich christliches Idiom), ist die Verpflichtung, die Grundlagen anderer Religionen kennenzulernen, das heißt, die Verpflichtung, die Sprache kennenzulernen, die der Geist in der benachbarten Religionsgemeinschaft spricht, kein akademischer Luxus von Wissenschaftlern, sondern

ein pneumatologischer Imperativ, der die ekklesiale Natur christlicher koinonia darstellt, weil keine Sprache, nicht einmal die christliche, die Gesamtheit der befreienden Selbstmitteilung des Geistes ausschöpft.

7) Eine Glaubenssprache kann nicht gelernt werden ohne eine „*communicatio in sacris*“.

Die Verpflichtung, die Sprache eines anderen zu lernen, schließt zugleich die Verpflichtung ein, eine gewisse Kenntnis der „Entstehungserfahrung“ dieser Religion, deren Eigenart ihre Sprache bildet, sich anzueignen. Wenn wir der Anregung von R. Panikkar folgen, erkennen wir diese Entstehungserfahrung (z.B. den Exodus, das Pascha Jesu, das Nirwana Buddhas usw.), die den einzigartigen Charakter jeder Religion entstehen läßt und bestimmt, aus der kollektiven Erinnerung an diese Erfahrung (mündliche und schriftliche Überlieferungen, Mythen und ihre immer wieder neuen rituellen Verwirklichungen, Lebensstile mit ihrer Verkörperung moralischer Überzeugungen und kerygmatische Kommunikationen der grundlegenden Erfahrungen durch Propheten, Seher, Weise und zeugnisegebende Gemeinschaften). Die kollektive Erinnerung selbst ist fortwährend philosophischen, theologischen und sogar ideologischen Interpretationen unterworfen, die die dritte Ebene darstellen, auf der die grundlegende Erfahrung mitgeteilt wird. Die meisten von uns führen den Dialog auf dieser dritten Ebene, auf der die Entfernung von der Entstehungserfahrung am größten ist. Folglich muß man, um die Glaubenssprache einer benachbarten Religionsgemeinschaft zu verstehen, was soviel bedeutet, wie einzudringen in ihre Entstehungserfahrung, notwendigerweise Rückfragen an die kollektive Erinnerung diese Gemeinschaft richten; und eben dies ist hier mit *communicatio in sacris* gemeint.

Das führt uns zum nächsten Schritt unserer Untersuchung, nämlich, daß Religion als soziologisches Phänomen, wie es im täglichen Leben angetroffen wird, wesentlich eine Erinnerung an eine umfassende Befreiung ist oder, genauer, eine Erinnerung an eine Absolute Zukunft.

3. Teil: Glaube ist eine Erinnerung an eine Zukunft

Im Wurzelgrund jeder religiösen Erfahrung liegt der Traum von einer realisierbaren Zukunft. Als der Buddha die Sicherheit und Behaglichkeit seines Palastes aufgab und auf der Suche nach der befreienden Wahrheit in die Wälder zog, verzichtete er im Grunde auf die gegenwärtige Ordnung um einer anderen, einer kommenden Ordnung willen. In einer religiösen Suche solcher Art ist es die Gewißheit der Zukunft (in christlicher Terminologie „Hoffnung“), die den Verzicht auf das Gegenwärtige zu einem abenteuerlichen und freudigen Ereignis macht. Es bereitet keine Schmerzen, gegenwärtige Sicherheiten aufzugeben, wenn eine ersehnte Zukunft zur einzigen Gewißheit des Menschen wird. Das ist der Grund für das Durchhaltevermögen von Völkern in leidvollen und langwierigen Befreiungskämpfen.

Wenn daher die Absolute Zukunft in gewisser Weise als gegenwärtiger Moment der Befreiung (Exodus, Nirwana, Ostern usw.) erfahren wird, so wird

sie in Erinnerung gerufen durch Kategorien der Vergangenheit und mitgeteilt in einem sozio-kulturellen Idiom, das mit diesen Kategorien in Zusammenhang steht. So wird die Erinnerung an diese Zukunft aufbewahrt in einem Kommunikationssystem, in dem sie weiter „spezifiziert“, d.h. kulturell interpretiert wird durch die aus der Vergangenheit verfügbaren Medien. Mit anderen Worten, eine Sammlung kerygmatischer Formeln, liturgischer Verwirklichungen, moralischer Normen und Lebensweisen, oftmals auch ein Corpus schriftlichen Materials, nicht zu vergessen auch die mündlichen Überlieferungen und sozialen Bräuche, entwickeln sich langsam zu Medien, durch die die (vom Gründer oder der Gründergemeinschaft erfahrene) Absolute Zukunft kollektiv in Erinnerung gerufen und an die folgenden Generationen weitergegeben wird. Religion als soziales Phänomen ist daher nichts anderes, als diese kollektive Erinnerung an eine Absolute Zukunft, eine Erinnerung an umfassende Befreiung, die zumindest teilweise hier und jetzt erkennbar ist.

Diese kollektive Erinnerung kann insofern, als sie die Kategorien der Vergangenheit verwendet, um die Absolute Zukunft als gegenwärtigen Moment der Befreiung zu antizipieren, nicht in einem ideologischen Vakuum operieren. Die Absolute Zukunft bleibt pure Illusion, ein immer weiter zurückweichender Horizont, ein Opium, das uns unsensibel für die gegenwärtige Unordnung macht, wenn sie nicht übersetzt wird in eine sichtbare soziale Struktur, die stets von einer existierenden Ideologie diktiert wird.

Die Stärke wie auch die Schwäche der Ideologie liegt in ihrer quasi-dogmatischen Klarheit im Hinblick auf das Weltbild und das soziale Programm, das sie vertritt. Die Stärke und die Schwäche der Religion hingegen ist gerade das Nichtvorhandensein dieser Klarheit, denn die Absolute Zukunft widersetzt sich der dogmatischen Festlegung. Die einzige Klarheit, die die Religion zu besitzen scheint, ist ihre Richtung oder Orientierung hin zur Absoluten Zukunft, etwas, das die Ideologie sich aneignen muß, um befreiend zu sein. Eine Ideologie aber, die nicht ständig von dieser religiösen Orientierung hin zur Absoluten Zukunft-korrigiert wird, neigt unweigerlich dazu, an ihrer eigenen „Klarheit“ zu kranken und folglich ihre Dogmen und klar umrissenen Programme den Massen rücksichtslos aufzudrängen. Wenn eine Religion ihrerseits dogmatisch geworden ist, dann weil eine Ideologie mit ihrem Kult der absoluten Klarheit sich ihrer bemächtigt hat!

Zusammenfassend kann man sagen, daß Religion ohne Ideologie utopisch und Ideologie ohne Religion despotisch ist. Das dialektische Zusammenwirken zwischen beiden ist daher auf unserem Weg zu umfassender Befreiung eine zwingende Notwendigkeit. Die Religion muß darüber entscheiden, welche Ideologie hilfreich für die Befreiung ist bzw. wann gerade eine hilfreiche Ideologie schädlich geworden ist. Durch fortwährende Loslösung aus ideologischen Banden entwickelt Religion sich weiter in Richtung auf das Ziel, das ihr Wesen bestimmt — die Absolute Zukunft.

Als beispielsweise der Buddha seine Idee des *Sangha* (der von ihm gegründeten monastischen Gemeinschaft) als Idealgemeinschaft von Männern und Frauen, die frei waren von jeglicher Habsucht, entwickelte, verband er damit auch den Wunsch, diese ideale Gesellschaftsform der Menschheit zum

Geschenk zu machen als eine universal realisierbare Zukunft. Dieser Zukunft hätte man sich in der Geschichte jedoch nicht „erinnern“ können, wenn sie nicht in den ideologischen Kategorien seiner Zeit Gestalt angenommen hätte. Wir wissen, daß ihm zwei Ideologien zur Verfügung standen, nämlich die Monarchie (aufkommender Feudalismus) und der Stammessozialismus (ein politisches Modell, das sein eigener Clan praktizierte). Er entschied sich klar für die letztere, wahrscheinlich weil diese mehr in Einklang zu stehen schien mit der Zukunft, die er antizipieren und zu unserem fortwährenden Rückgriff als kollektive Erinnerung aufzeichnen wollte. Und dennoch, als sich der Buddhismus im Laufe der Zeit unter königlicher Schirmherrschaft in verschiedenen Teilen Asiens auszubreiten begann, machte sich der Sangha, zumindest zu einem großen Teil, ganz unbeabsichtigt die feudalistische Ideologie als seinen eigenen theoretischen und organisatorischen Rahmen zu eigen. Nur eine ständige Zuflucht zur Erinnerung an die Absolute Zukunft kann den asiatischen Buddhismus von dieser nicht-befreienden Ideologie erlösen und ihn aufs neue im religiösen Sozialismus des ländlichen Asiens verwurzeln.⁵ Das Christentum ist in dieser Hinsicht nicht ohne Parallelen; diese sind hinlänglich bekannt und brauchen hier nicht aufgezählt zu werden.

Eine andere – in sich neutrale – Ideologie, die unsere religiöse Sicht in Asien zu verkörpern scheint, ist der Nationalismus, der jedoch zum Ethnozentrismus degenerieren kann. Die letztere Bezeichnung ist eine Schönfärberei in bezug auf den Kommunalismus, eine Theorie und Praxis, die Interessen der eigenen Gruppe als Kriterium für die Einstufung der Werte und folglich auch der Rechte anderer Gruppen zu nehmen. Der Nationalismus (oder Patriotismus) aber entsteht zunächst aus der Notwendigkeit, die eigene Gruppenidentität gegenüber einer anderen Gruppe, die bereits ethnozentrisch ist, zum Ausdruck zu bringen. Aber der Nationalismus kann seinen Zweck auch übersteigen und in den gleichen Ethnozentrismus verfallen, den er bei anderen bekämpfen will. Die „Entkolonialisierung“ vieler asiatischer Länder hat in der Tat gezeigt, daß Religionen (der Buddhismus in Sri Lanka, Birma und Indochina; der Hinduismus in Indien), die das Volk vermittelt einer nationalistischen Ideologie vom unterdrückerischen Ethnozentrismus der jeweiligen Kolonialmächte befreien, sich selbst der Gefahr des Kommunalismus aussetzen.

Der Iran ist dafür ein einzigartiges Beispiel. Die wirtschaftliche Ausbeutung des Landes durch die Westmächte vor und vor allem während des Schah-Regimes entfremdete insbesondere die Mittelklasse (Klerus, „Bazari“ = Kaufleute), die den Islam mit ihrer eigenen nationalen Identität verbinden; diese Klasse war daher fähig, die große Revolution, die sich heute mit dem Namen Khomeinis verknüpft, einzuleiten und dauerhaft zu machen.⁶ Muß nicht der

⁵ Über religiösen Sozialismus vgl. A. PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*. Orbis Books, New York 1987, 43–45; dt. in: *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen*. Freiburg 1986, 66–67.

⁶ ERVAND ABRAHAMIAN, *Iran's Turbanned Revolution*, in: *Third World Quarterly* 8/1, January 1986, 341 ff.

Nationalismus (oder irgendeine Ideologie, die dafür steht) wie die sprichwörtliche Bananenstaude sterben, sobald sie ihre Frucht hervorgebracht hat, um den nächsten Sprößling hervorsprossen zu lassen? Legt diesen Gedanken nicht auch die iranische Situation nahe? Gilt dies nicht gleichermaßen für den Buddhismus in Sri Lanka oder den Hinduismus in Indien, wo der Nationalismus, der einstmals befreiend war, die Religion später ethnozentrisch gemacht hat?

Was wir unterstreichen möchten ist, daß die Religion als Erinnerung an die Zukunft über einen eingebauten Mechanismus verfügt, der ihr erlaubt, den versklavenden wie auch den befreienden Charakter einer Ideologie zu identifizieren und sich gegebenenfalls von ihr zu lösen, wenn die Ideologie aufgehört hat, hilfreich zu sein. Dieser Unterscheidungsprozeß ist nichts Neues in den Religionen. Jede Religion hat innerhalb ihrer jeweils eigenen spirituellen Tradition einen psycho-spirituellen Unterscheidungsprozeß insbesondere im Hinblick auf die unbewußte Selbsttäuschung des einzelnen Menschen entwickelt. Marx jedoch, der die Natur der (versklavenden) Ideologie als Korruption der Vernunft durch Interessen aufdeckte, hat uns ein soziologisches Instrument an die Hand gegeben, vermittels dessen wir feststellen können, wie ökonomische Klasseninteressen eine Religionsgemeinschaft derart korrumpieren, daß sie religiöse Gründe zur Rechtfertigung einer kommunalistischen Einseitigkeit anführen, die im Grunde aus dem Streben nach wirtschaftlicher Beherrschung entstanden ist. Die wenigen zu Beginn dieses Beitrags zitierten Beispiele belegen diese Feststellung zur Genüge. Von den Religionen muß daher verlangt werden, daß sie ihr traditionelles Verständnis von religiöser „Unterscheidung“ erweitern, indem sie auch die soziologische Wahrnehmung einer Ideologie als eine Ursache des Kommunalismus entwickeln.

Dies führt uns zu einer sehr beunruhigenden Frage. Wie kann die Religion ihre versklavenden Glaubensvorstellungen im Rückgriff auf die (kollektive) Erinnerung an die Zukunft entdecken und aufgeben, wenn diese Erinnerung selbst ideologisch verseucht ist? M.a.W., sind unsere Offenbarungsquellen, unsere heiligen Schriften und Traditionen bereits durch Ideologie vergiftet? Wenn dem so sein sollte, können sie dann noch ein Mittel der Unterscheidung sein? Ich werde versuchen, diese Frage ausführlich zu beantworten.

4. Teil: Ideologische Verseuchung der Erinnerung als eine Ursache des Kommunalismus

Die Feministen haben uns Christen bereits vor fast einem Jahrhundert darauf hingewiesen, daß unsere Bibel vom Sexismus infiziert ist. Die heiligen Schriften und Traditionen praktisch aller Religionen sind durchsetzt vom Gift der patriarchalischen Ideologie. Der Prozeß der Reinigung aber hat inzwischen eingesetzt und bekommt ständig neue Impulse.

Was uns hier beschäftigt, ist der Kommunalismus, dessen schlimmste Erscheinungsform der Rassismus ist. Der Rassismus fügt dem Kommunalismus ein weiteres Charakteristikum hinzu: er betrachtet andere rassische

Gruppen als menschlich minderwertiger und daher nicht berechtigt, Anspruch auf Rechte und Privilegien zu erheben, die mit der eigenen Gruppenidentität verbunden werden.

Wir möchten hier ganz offen die Frage stellen, ob die Bibel und die Kirche rassistisch sind; ob das Wort Gottes und die Tradition des Volkes Gottes eine religiöse oder theologische Rechtfertigung des Rassismus sind.

Die Frage wurde vor mehr als 35 Jahren von Yves Congar gestellt.⁷ Seine Antwort war ein apologetisches „Nein“. Bei aller Würdigung seiner Neigung, selbstkritisch zu sein, möchte ich hier sein Argument zusammenfassen und eine Kritik dazu anbieten, die er im Licht der Lehre des Konzils über die Religionsfreiheit heute vielleicht selbst an seiner Apologie äußern würde. Diese sechs Normen, die ich aus dieser Kritik ableite, sind eine wertvolle Hilfe für die Einschätzung des Kommunalismus in Südasien.

Als erstes bietet Y. Congar uns eine nützliche Unterscheidung zwischen den Juden als einer „Rasse“ und Israel als einem „Volk“ an. Die Bibel, so betont er, spricht von einem auserwählten Volk und nicht von einer auserwählten Rasse. Zudem war Israel nicht wegen eines Vorzugs vor anderen Völkern, sondern für andere Völker auserwählt. Diese Auserwählung intendierte keine rassistische Überlegenheit (Norm 1).

Congar räumt zugleich ein, daß einige Juden allerdings dazu neigten, sich eher als eine um ihrer selbst willen erwählte Rasse darzustellen, als ein für andere erwähltes Volk. Dies war ein rassistisches Selbstverständnis der Juden und nicht die biblische Sicht des Bundesvolkes Israel. Congar ist der Ansicht, daß dies eine rassistische Reaktion seitens der Juden war, nachdem sie selbst rassistisch diskriminiert worden waren. Wir tun gut daran, hier anzumerken, daß eine rassistische Initialoffensive gegen eine ethnische Minderheit oder auch Mehrheit leicht zu einer rassistischen Defensive führen kann. Solche Verschiebungen müssen nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung gesehen werden (Norm 2).

Auf Congars These zurückkommend, stellen wir fest, daß er, um den Universalismus des biblischen Glaubens zu beweisen, Kapitel und Verse aus der Bibel (AT) anführt. Sodann fährt er fort mit der Verteidigung bestimmter Bibelstellen, die rassistische Untertöne aufweisen. Wir zitieren nachfolgend einen entscheidenden Abschnitt seiner These, der ebenso aufschlußreich wie beunruhigend ist:

„Es gibt indes in der Hl. Schrift auch Gebote zur Vernichtung der Mitglieder anderer Rassen allgemein. In den tausend Jahren, die zwischen dem Gebot zur Vernichtung der Midianiter, Kanaaniter usw., von denen wir in den Büchern Numeri, Deuteronomium und Josua lesen, und den irgendwie ähnlichen Maßnahmen, die Esra nach dem Exil traf, liegen, ist viel Blut vergossen worden.

Aber es ist ganz klar und in der Bibel auch eindeutig dargelegt, daß fremde („ausländische“) Völker und fremde Frauen nicht aufgrund einer Rassendiskriminierung als solcher der Vernichtung überantwortet wurden, sondern wegen

⁷ YVES M.J. CONGAR, *The Catholic church and the Race Question*. Unesco, 1958, 28–38.

der Gefahr oder des tatsächlich begangenen Götzendienstes. Noch war es ein rassistisches Vorurteil als solches, das so viele der zum Schutz der Linie der Patriarchen und später der Linie von Juda getroffenen Maßnahmen inspirierte, sondern der Wunsch, rein zu bleiben für die Durchführung der Absicht Gottes, die von Abraham bis Maria über Juda und David darin bestand, die messianische Hoffnung zu erfüllen.“

Die Theorie, daß die Zugehörigkeit zu einem angeblich falschen Glauben anderen Völkern oder Rassen ihr Menschenrecht auf Leben nimmt, ist eine religiöse Rechtfertigung des Rassismus oder eine rassistische Interpretation der Religion (Norm 3). Für mich ist die These von Congar daher eine gefährliche Erklärung der Bibel, und ich nehme an, daß Congar als einer der bahnbrechenden Theologen dieses Jahrhunderts, der die Kirche mit einem Hauch von Weitsicht inspirierte, diese Apologie für Israel heute selber revidieren würde.

Nicht alles, was Israel getan hat, war rechtens oder von Gott geoffenbart. Daher fragen wir: sollen wir, wie Congar es getan hat, dafür eintreten, daß die Bibel nicht rassistisch ist, wenn Israel die Mitglieder anderer Rassen vernichtete, nur weil diese einer anderen Religion angehörten? Sollten wir nicht vielmehr im Verhalten dieses sündigen, aber auserwählten Volkes — *populus iustus simul et peccator* — einen gefährlichen Kompromiß zwischen Rassismus und Religion sehen? Muß nicht diese rassistische Ideologie verworfen werden im Sinne des Axialthemas der biblischen Offenbarung, das lautet „Gerechtigkeit für die Unterdrückten“, welches auch immer ihre Religion sein mag? (Norm 4). Das ist der „Kanon im Kanon“ des Alten Testaments, der Anwendung finden muß in der Kritik an Ideologien (Sexismus, Rassismus), die das Wort Gottes entstellen. Die gleiche Norm gilt für den Antisemitismus des Neuen Testaments!

Der Glaube, daß die Angehörigen anderer Religionen kein Recht auf Leben haben, weil sie nicht menschlich genug seien, kann nie und nimmer wahre Religion widerspiegeln; und doch ist die Religion zur Begründung solcher rassistischen Verfolgungen benutzt worden. Tatsächlich hat die Kirche diese Häresie mehr als einmal bei ihren eigenen Mitgliedern erlebt. Congar zitiert in diesem Zusammenhang die Päpstliche Bulle „Pastorale officium“ (1538), in der Paul III. die euro-christlichen Kolonisatoren davon zu überzeugen sucht, daß die „Indianer des Westens und des Südens“ auch schon vor ihrer Christianisierung „Menschen“ waren (sic!) und deshalb nicht ihrer Freiheit und ihres Besitzes beraubt werden dürften und daß sie nicht wie vernunftlose Tiere behandelt oder zu Sklaven gemacht werden dürften unter dem Vorwand, sie hätten ja keinen Anteil am katholischen Glauben! Dieser päpstliche Appell, die nichteuropäischen Rassen nicht als untermenschlich, weil nichtchristlich, zu betrachten, ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß unter den (europäischen) Christen die gegenteilige Überzeugung vorherrschte.

Aber die christliche Gewalt gegen die Juden, die Kriege gegen die Mauren, die Kreuzzüge gegen den Islam, die Kriege der Ritter des Deutschen Ostens gegen die Balten und Slawen und der Kampf gegen die Türken waren — so argumentiert Congar — nicht rassistisch, denn sie basierten „auf der spirituel-

len Ebene des Glaubens“!! Wir aber fragen, wie auch Congar es heute tun würde: Rechtfertigt die Religion, gegen andere Rassen im Namen der Religion zu Felde zu ziehen? Wenn sie das wirklich tut, dann rechtfertigt sie den Rassismus.

Schließlich macht Congar eine sehr wichtige Bemerkung zu den Anfängen des euro-christlichen Rassismus. Die ersten Anzeichen erwachender Nationalgefühle machten sich in Europa von der karolingischen Zeit an bemerkbar, während die Kirche (von Rom) mit ihren verschwommenen Vorstellungen von „Universalismus“ unglücklicherweise die ethnischen Besonderheiten anderer (nationaler) Kirchen unterdrückte und damit Spaltungen heraufbeschwor, die daher unvermeidlich von nationalen und rassistischen Gefühlen geprägt waren. Die von Congar angeführten Beispiele (z.B. der deutsche Nationalismus im lutherischen Aufstand gegen Rom) bezeugen diese traurige Erfahrung. Ist es nicht so, daß diese ethnozentrischen Tendenzen zum Teil Reaktionen auf eine ethnozentrische Kirche waren, die ihr eigenes nationales Christentum als Universalkirche aufzwang? (Norm 5).

Im Licht dieses falschen Universalismus (meine Kirche ist die universale Kirche, meine Kultur ist die universale Kultur, meine Sprache ist die universale Sprache usw.) können wir Congar das Recht zugestehen, mit Unterstützung einiger Historiker zu erklären, daß „Rassismus“ sich mit der merkantil-missionarischen Ausbreitung der europäischen Präsenz (sprich Kolonialismus) wirklich festsetzte. Wir dürfen daher die historische Verknüpfung zwischen Kolonialismus und Rassismus nicht übertünchen (Norm 6), vielmehr müssen wir über diesen Zusammenhang noch intensiver nachdenken.

Der arische Mythos der Nazis begann tatsächlich zweitausend Jahre vor der christlichen Ära mit der Invasion der Arier in Indien. Diese Kolonisatoren betrachteten sich, wie alle Kolonisatoren, als Zivilisatoren der angeblich minderwertigen Rassen, die sie mehr wegen ihrer physischen Überlegenheit als durch kulturelle Vorzüge besiegen konnten. Von den drawidischen Stämmen und der Stammesbevölkerung in Indien sprachen die Arier nur verächtlich als von *dasyus*. Die arischen Kolonisatoren waren es, die nach Feststellung zweier buddhistischer Wissenschaftler die ärgste Form des religiös sanktionierten Rassismus schufen, nämlich das Kasten-System.⁸

Es ist interessant zu beobachten, wie nach den Darlegungen dieser beiden Autoren die Arier auf die eingeborene Bevölkerung Indiens nicht nur wegen ihrer Hautfarbe (*varna*, was bald zum Synonym für Kaste werden sollte) herabsahen, sondern auch, weil deren Religion so anders (d.h. tieferstehend) war, als ihre eigene vedische Version. So pflegten die Kolonisatoren in den Veden zu ihrem Gott zu singen: „Sie bringen keine Opfer dar (wie wir es tun); sie glauben an nichts (von dem woran wir glauben). Sie sind keine Menschen! O Vernichter der Feinde! Töte sie. Vernichte die Dasa-Rasse!“⁹ Noch im vergangenen Jahrhundert macht sich Lord Acton im Geist dieser „arischen

⁸ G. P. MALALASEKERE – K. N. JAYATILLEKE, *Buddhism and the Race questions*. Unesco, 1958, 30 f.

⁹ Rg. Veda, X.22.8, zitiert nach MALALASEKERE und JAYATILLEKE, ebd. 30.

Häresie“ zum Verteidiger des kolonialen Imperialismus des Christentums. Er verweist auf die wechselseitige Abhängigkeit von Religion und Kultur bei den Asiaten (orientals) und rät den Kolonisatoren, die Inder durch die Zerstörung ihrer (tiefstehenden) Religion zu zivilisieren, und den Missionaren rät er, die Inder durch die Zerstörung ihrer (tiefstehenden) Kultur zu christianisieren.¹⁰

Wenn wir uns dem Buddhismus zuwenden, stellen wir mit Erleichterung fest, daß dessen Schriften frei von jeder Ideologie sind, die anderen Menschen aufgrund ihres falschen Glaubens das Recht auf Leben abstreitet. Wo immer jedoch der Nationalismus zur buddhistischen Ideologie und der Buddhismus zur Nationalreligion wurde, trat eine solche Tendenz, wenn auch selten, in Erscheinung. Auf diesen Punkt werde ich noch zurückkommen, da er zu einem viel diskutierten Thema im Kontext des ethnischen Konfliktes in Sri Lanka geworden ist. Aber lassen Sie mich mit Thailand beginnen.

Der „thailändisch-buddhistische Nationalismus“, zusammengefaßt in dem Schlagwort „für König, Religion und Land“, hat einen prominenten buddhistischen Mönch noch 1970 dazu veranlaßt, „öffentlich und mehrfach (zu erklären), daß, wer immer die Widersacher der Nation, der Religion und der Monarchie tötet, keinen Menschen tötet, weil ‚solche bestialischen Typen keine vollwertigen Personen sind; sie töten heißt den Teufel (Mara) töten; und das ist die Pflicht aller Thais‘.“¹¹ Hier werden alle, die mit dem „thailändisch-buddhistischen Staat“ nicht einverstanden sind, als untermenschliche Kreaturen betrachtet, die man auch entsprechend behandeln kann. Diese rabiate Form des Nationalismus, die eindeutig abweicht von der in den Schriften niedergelegten Einstellung zu Religion und Staat¹², kommt bei der Mehrheit des Thai-Volkes nicht in dieser groben Weise zum Ausdruck. Aber sie kann sehr wohl zum Durchbruch kommen, wenn eine tatsächliche oder vermeintliche Bedrohung von außen es notwendig erscheinen läßt, die thailändisch-buddhistische Identität zu behaupten (vgl. Norm 2, oben).

Die Mahāvamsa, die Pali-Chronik des singhalesischen Volkes, berichtet, daß bereits im 2. Jahrhundert v. Chr. ein vom Singhalesen-König Duṭṭhagāmini begonnener Befreiungskrieg gegen den Tamilen-König Eḷāra den Tod zahlloser Tamilen verursacht hat. Aber es heißt, das geplagte Gewissen des sterbenden Königs Duṭṭhagāmini habe sich beruhigt bei dem Gedanken – der ihm zweifellos von seinen monastischen Ratgebern nahegelegt wurde –, daß alle diese Kriegesopfer ja letztlich keine Menschen, d.h. keine Buddhisten gewesen seien; daß nur einer von ihnen ein voller Mensch gewesen sei, weil er sowohl die „Dreifache Zuflucht“ als auch die „Fünf Gebote“ des Buddhismus angenommen habe, während ein anderer halb-menschlich gewesen sei, weil er bloß die „Dreifache Zuflucht“ angenommen habe. Duṭṭhagāminis Vergehen in einem

¹⁰ G. P. MALALASEKERE – K. N. JAYATILLEKE, a.a.O. 19f., zitiert nach „*The Rambler*“, May 1982, 534.

¹¹ TREVOUR LING. *Kingship and Nationalism in Pali Buddhism*, in: PHILIP DENWOOD – ALEXANDER PRATIGORSKY, *Buddhist Studies Ancient and Modern*. Curzon press, London 1983, 69.

¹² Vgl. TREVOUR LING, a.a.O. 65 ff.

Krieg solchen Ausmaßes wurde dadurch auf ein akzeptables Minimum der Tötung von nicht mehr als „anderthalb Menschen“ reduziert!

Die geschilderte Episode ist natürlich apokryph und vielleicht im nachhinein gefälscht worden. Aber sie spiegelt eine extreme und seltene Form des Nationalismus wider, der sich bereits dem Rassismus nähert und der von der Religion geheiligt wird. Die südindischen Invasionen der Insel (Sri Lanka), die unter dem Volk der Singhalesen eine panische Furcht vor der Ausrottung erzeugten, sind weitgehend verantwortlich für das Mißtrauen, mit dem sie den Tamilen begegnen (vgl. Norm 2). Das singhalesische Königreich war immer wieder Zielscheibe und Opfer dieser „Politik der Plünderung“, wie diese Politik der Aggression von einigen Historikern genannt wird.¹³ Alle diese Invasionen, insbesondere die Magha-Invasion — die abscheulichste der südindischen Attacken gegen die Insel — haben eine offene Wunde im Nationalbewußtsein der singhalesischen Buddhisten hinterlassen, so wie der Holocaust vom Juli 1983 bei den Tamilen einen bleibenden Haß gegen das singhalesische Volk hinterlassen hat.

Die singhalesischen Buddhisten haben ihre „gefährliche Erinnerung“ an die tamilische Aggression in ihrer Geschichtsschreibung verewigt. Die Ereignisse, die zur Gestaltung dieser Geschichtsschreibung geführt haben, sind von H. Bechert sorgfältig analysiert worden; seine These wurde von T. Ling wie folgt zusammengefaßt:

„Duṭṭhagāminis Befreiung Sri Lankas von der Beherrschung durch die Tamilen während der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. hatte bei den Singhalesen eine Welle nationalistischer Leidenschaft zur Folge, die in der frühesten bekannten Geschichtsschreibung der Insel ihren Ausdruck fand. Es handelte sich um den Sinhāla-aṭṭhakatha-Mahāvamsa, der sich aus verschiedenen früheren Quellen, zu denen auch Genealogien im Puraṇastil und die Sasana-Stammbäume gehören, zusammensetzte und teils in Versform in Pali, teils in Prosa in Alt-Singhalesisch geschrieben war. Dieses inzwischen verlorengegangene Werk wurde mehr als vier Jahrhunderte später, etwa 302 n. Chr. für die Zusammenstellung des Dīpavaṃsa benutzt, ein Werk, das einen ähnlich ideologischen Zweck verfolgte. Zwei weitere Quellen, die für die Komposition des Dīpavaṃsa benutzt wurden, waren die Chroniken der Klöster Anuradhapura-Mahāvihāra und Abhayagiri-vihara. Was die Zusammenstellung des Dīpavaṃsa veranlaßte, war der von Vaṭṭāgamini glorreich durchgeführte Krieg zur Befreiung von der tamilischen Vorherrschaft. Die Ideologie, zu deren Stärkung der Dīpavaṃsa beitrug, war in der früheren Periode des nationalistischen Enthusiasmus formuliert worden, als ‚die untrennbare Verbindung von nationaler Identität und buddhistischer Religion‘, aus der bei den bhikkus ‚ein Gefühl der Verantwortung gegenüber dem Volk und dem Staat‘ entstand, eine Verantwortung, die sie wahrnahmen durch ihre Geschichtsschreibung, die den Begriff des singhalesisch-buddhistischen Staates verherr-

¹³ G. W. SPENCER, *The Politics of Plunder; The Cholas in the eleventh century Ceylon*, in: *Journal of Asian Studies* XXXV/3, 405 ff.

lichte und dadurch zu seiner Fortdauer durch die Jahrhunderte beitrug. „Geschichtsschreibung bewirkte auf diese Weise politische Langzeitfolgen.“¹⁴

Offensichtlich haben die monastischen Geschichtsschreiber das Urteil der singhalesischen Massen getreu wiedergegeben, wenn sie sich auf ihren eigenen singhalesischen Helden mit dem volkstümlichen Spitznamen Duṭṭha-Gāmini (Böser Gamini) beziehen und seinen tamilischen Kontrahenten Dharmistha Elāra (gerechter Elara) nennen. Das weist darauf hin, daß die singhalesischen Massen niemals rassistisch waren! Im Laufe der Zeit aber ist der Duṭṭhagāmini-Elāra-Krieg zu einem ideologischen Symbol einer späteren Rivalität zwischen Singhalesen und Tamilen mythologisiert worden, einer Rivalität, die in ihrer heutigen Form erst in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts als Machtkampf zwischen den Elite-Gruppen beider Volksgemeinschaften eingesetzt hat. Die Masse des Volkes sowohl der Tamilen wie auch der Singhalesen ist im großen und ganzen frei von jedem Rassismus.

Nichtsdestoweniger hat das singhalesische buddhistische Volk immer die tiefverwurzelte Überzeugung gehegt, „ein auserwähltes, aber verfolgtes Volk“ zu sein – wenn ich diesen vertrauten Ausdruck hier gebrauchen darf. Wieso auserwählt? Wieso verfolgt?

Das singhalesische Volk – später auch die Rasse – war das einzige Volk (Rasse) des Subkontinents, das den alten praktischen Buddhismus bewahrt hat, der allmählich aus Indien und später auch bei den Tamilen Sri Lankas verschwunden war. Allein die Singhalesen bewahrten ihn vor dem völligen Aussterben. Die Legenden, die die Person Buddhas mit der Geschichte dieses Volkes und seines Landes in Verbindung bringen, sind eine symbolische Proklamation dieser „Auserwählung“. Zudem wurde aus dem auserwählten Volk wirklich die auserwählte Rasse, weil alle anderen Ethnien und Volksgruppen den „Urbuddhismus“ Asiens mittlerweile aufgegeben hatten, der folglich zum alleinigen Besitz einer Rasse, einer Sprache, einer Kultur (vgl. Norm 1) wurde. Diese untrennbare Verbindung zwischen dem Buddhismus (der dem ursprünglichen praktischen Buddhismus am nächsten kommt) und der Rasse der Singhalesen ist das, was die „singhalesisch-buddhistische Identität“ ausmacht. Zerstöre die Rasse, und du zerstörst die Religion – und vice versa!

„Auserwählung“ aber wird defensiv, wenn sich das Element „Verfolgung“ hinzugesellt. Interne Zwistigkeiten und äußere Bedrohungen weckten in den Singhalesen das Gefühl, eine gefährdete Rasse zu sein. Die drawidische Invasion aus Südindien und später der „christliche Kolonialismus“ aus dem Westen ließen in den Herzen der Singhalesen eine Fremdenfeindlichkeit aufkommen. Tamilen wurden unter dem Aspekt ihrer angeblich „südindischen Verbindungen“ gesehen und die Christen als solche, die „westlichen“ Interessen dienten. Hinzu kam, daß während der britischen Kolonialära die im englischen Stil erzogene Elite der tamilischen und christlichen Minderheiten die Zivilverwaltung des Landes monopolisierten, während die rassische Mehrheit (der Singhalesen) in diesen Bereichen unterrepräsentiert war. Die auserwählte Rasse war also eine verfolgte Rasse!

¹⁴ T. LING, a.a.O. 66, hier BECHERT zitierend.

Die buddhistische Renaissance, die um 1750 unter positiven Vorzeichen als Erneuerungsbewegung aus dem Buddhismus selbst heraus begonnen hatte, gewann in den folgenden Jahrhunderten an Stoßkraft als anti-koloniale Bewegung und nahm in den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts eine gegen die Minderheiten gerichtete Wende, als die singhalesischen Buddhisten ein dramatisches come-back auf die politisch-soziale Bühne des Landes inszenierten. Schlagworte wie „Nur singhalesisch“ oder „singhalesischer Buddhismus“ waren, wie auch die gesamte von ihm repräsentierte Bewegung, gezielt anti-tamilisch wie auch anti-christlich. Die singhalesisch-buddhistische Identität, die aus vielen historisch gerechtfertigten Elementen besteht, wie ich bereits andernorts aufgezeigt habe¹⁵, nahm nach Jahrhunderten der Unterdrückung nunmehr eine aggressive Form an.

Bedauerlicherweise aber paßten viele bedeutsame Fakten der Geschichte nicht in den engen Rahmen der singhalesisch-nationalistischen Ideologie. Als erstes die Tatsache, daß die Masse der Tamilen und der Christen genauso Opfer des Kolonialsystems waren wie die singhalesisch-buddhistischen Bauern. Mit anderen Worten, die Tatsache, daß die Elite der singhalesischen Buddhisten, ebenso wie ihre tamilischen und christlichen Gegenstücke, einen Teil des unterdrückerischen Systems bildeten, war den nationalistischen Ideologen, die die Klassenstruktur ihrer Gesellschaft ignorierten, nicht einsichtig. Und schließlich war auch die eindeutige geschichtliche Tatsache, daß die Sri Lanka-Tamilen genauso wie die Singhalesen Erben des Landes sind und daß erstere, nur weil ihre Bürgerrechte infolge der kämpferischen Singhalesen-Bewegung bedroht waren, in jüngster Zeit erst an die südindische Küste getrieben wurden, in der verengten Perspektive des singhalesischen Nationalismus nicht zu erkennen. Es erübrigt sich zu bemerken, daß der Buddhismus im Laufe der Zeit durch die von ihm übernommene Ideologie eine Schwächung erfuhr.

Diese Art eines defensiven Nationalismus stärkte die uralte Auffassung von Sri Lanka als einem singhalesisch-buddhistischen Land, was eine Verschmelzung zweier Begriffe darstellt: Dharmadvipa (Insel des Buddhismus) und Sinhala-dvipa (Insel der Singhalesen — die wörtliche Bedeutung von „Ceylon“). Die Mönche haben sich durchweg geweigert zuzugeben, daß Sri Lanka ein Land vieler Rassen, Religionen und Sprachen ist. Beiläufig wäre anzumerken, daß die Präsenz der indischen Armee, die im singhalesischen Bewußtsein eine „gefährliche Erinnerung“ wachruft (die Erinnerung an so viele Male in der Vergangenheit, wenn indische Soldaten den singhalesischen Königen „zu Hilfe kamen“ und im Lande verblieben, um Furcht und Uneinigkeit zu erzeugen), — daß diese Präsenz nur noch dazu beigetragen hat, den singhalesisch-buddhistischen Nationalismus zu festigen und ihn sogar zu militarisieren.

¹⁵ Vgl. A. PIERIS, *Buddhist Political Visioning in Sri Lanka (Part III), Towards the Sovereignty of the People*. CCA, Singapore 1983, 140–143.

Nicht die Theologen und Exegeten und auch nicht die religiösen Hierarchen sind es, die eine Religion von einer kommunalistischen Ideologie wirklich reinigen können, sondern einzig und allein die zu einem entsprechenden Bewußtsein gelangten Opfer dieser Ideologie. Denn nur die Unterdrückten kennen und sprechen die Sprache der Befreiung, die Sprache des Geistes, die Sprache der wahren Religion.

Im Falle des buddhistischen Nationalismus können dessen extreme und gewalttätige Erscheinungsformen nicht allein von den buddhistischen Reformern, die sich auf die reine Lehre des Tripitaka berufen, beseitigt werden; vielmehr sind es die Opfer dieser Ideologie, die hier, zum Teil mit politischen Mitteln, zum Teil militant oder sogar kompromißlos, für Klarheit sorgen, so wie der buddhistische Nationalismus zu einer früheren Zeit einen aggressiven Starrsinn annahm nur als Reaktion auf andere ethnozentrische Gruppen, die die singhalesisch-buddhistische Identität durch ihre koloniale und merkantile Beherrschung bedrohten (Norm 6).

Selbst da, wo es um die heiligen Schriften geht, ist die ideologische Reinigung Aufgabe der Opfer dieser Ideologie. So haben Frauen mit einem geschärften Bewußtsein begonnen, die Bibel und die christliche Kirche von ihrem Patriarchalismus zu reinigen. Aber indem sie das tun, wenden sie sich an den „Kanon im Kanon“ (Norm 4), das heißt an die Entstehungserfahrung, aus der die Bibel geboren wurde: die Erwählung der Unterdrückten als Gottes Partner in der Befreiung aller. Der biblische Sexismus wird korrigiert von Feministinnen, die ihren eigenen unterdrückten Status erkennen und die sich einsetzen in einem selbstbefreienden Kampf, wie es denen wohl ansteht, die „erwählt“ sind, Gottes „mit-erlösende“ Partner zu sein.

Dies gilt gleicherweise für den Rassismus. Es ist nicht die Religion als Abstraktum, die ihre Offenbarungsquellen von ideologischen Überlagerungen befreien kann. Es ist die Religion dieser von einer rassistischen Ideologie Unterdrückten, die die kollektive Erinnerung einer Religionsgemeinschaft reinigen kann — so wie es die Christen schwarzer Hautfarbe durch die beharrliche und würdevolle Behauptung ihrer Erwählung getan haben.

*Übersetzung aus dem Englischen
von Ursula Faymonville*

PANCASILA:
ENTWICKLUNGEN INNERHALB DER CIVIL RELIGION INDONESIENS

von Karel A. Steenbrink

Am 17. August 1945 hat die Indonesische Republik ihre Unabhängigkeit proklamiert. Seit dieser Zeit ist die Fünfsäulenlehre oder Pancasila (Sanskrit: Panca = Fünf, Sila = Säule) die Staatsideologie oder Staatsphilosophie der Indonesischen Republik. Hier will ich eine allgemeine Übersicht geben über die religiös-politischen Entwicklungen zwischen 1945–1989 (1), dann eine nähere Betrachtung von Lehre und Riten der Pancasila als civil religion nach den Methoden der Phänomenologie der Religion (2) und schließlich einige allgemeine Überlegungen anstellen über die Idee der civil religion in Zusammenhang mit den Religionen und der Kultur Japans, Amerikas und Indonesiens (3).

1. 1945–1989: 4 Perioden im Pancasila-Verständnis

1.1 1945–1955: *Merdeka, Harmonie der Religionen und Ideologien durch den Kampf um die Freiheit und Unabhängigkeit*

Anfang 1942 hatte die Japanische Armee auch die Inseln Indonesiens besiegt. Die niederländische Kolonialherrschaft brach in wenigen Wochen zusammen und die Japaner wurden die neuen Herren und Herrscher. Schon 1944 erkannten viele Japaner, daß die Zusammenarbeit mit indonesischen Freiheitskämpfern notwendig war, um den Zusammenbruch noch zu verzögern. Immer mehr Konzessionen wurden dieser Nationalistischen Partei gemacht, und im April 1945 wurde sogar eine Kommission zur Vorbereitung der Unabhängigkeit Indonesiens eingesetzt.¹ Die Muslime in der Kommission wollten den Islam als Grundlage des neuen unabhängigen Staates. Die Vertreter der christlichen Regionen im Westen (Batak auf Sumatra) und Osten (wie die Minahassa auf Sulawesi) drohten mit Abtrennung und Separatismus. Sie wollten einen säkularen Staat. Einen Kompromiß zwischen den Parteien formulierte Sukarno schließlich am 1. Juni 1945 in einer wichtigen Rede. Hier wurde zum ersten Mal die Idee der Pancasila benutzt. Die fünf Prinzipien sind:

- a) der Nationalismus,
- b) der Internationalismus (oder Humanität),
- c) die Demokratie (im Sinne des *mufakats*, der allgemeinen Übereinstimmung),
- d) die soziale Gerechtigkeit,
- e) der Glaube an die einzige Gottheit.

¹ BPKI: Badan Penyelidikan Kemerdekaan Indonesia; BERNARD DAHM, *Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit*. Ph. D. Thesis Kiel, 1964, 305–313; B. J. BOLAND, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, 15–33.

Sukarno, der große Redner, hat die 62 Abgeordneten sehr beeindruckt, und sein Vorschlag wurde angenommen. Bei der Verfassung der Konstitution hat es noch viele Diskussionen gegeben, zum Schluß wurde die Pancasila in die Präambel der Konstitution nur wenig geändert aufgenommen. Nach der jetzigen Ordnung ist der Glaube an die einzige Gottheit an die erste Stelle gestellt. An zweiter Stelle finden wir dann die Humanität; an dritter Stelle die Einheit Indonesiens, an vierter die Demokratie und an fünfter die soziale Gerechtigkeit. Als Kompromiß für die Muslime wurde auch noch in die Präambel der Konstitution aufgenommen, daß „für Muslime die Scharia oder islamische Pflichtenlehre obligatorisch ist“. Dieser Satz (bekannt als „die neun Worte“) war schließlich doch zu ähnlich mit der Drohung des Islamstaates und wurde von den Christen verworfen.

Es hat in verschiedenen Provinzen auch noch Gruppen gegeben, die einen Separatismus, mit islamischen Ideen gemischt, zu gestalten versuchten und den Islamstaat proklamierten.² Die Majorität der Indonesier hat damals doch die Pancasila akzeptiert. Im Kampf um die Freiheit waren Nationalismus und Einheitsgefühl auch viel wichtiger als der Streit um den wörtlichen Inhalt der Konstitution.

1.2 1955–1965: Disharmonie – Pancasila als Symbol der Säkularisation und des tolerierten Kommunismus

Im September 1955 hat es zum ersten Mal eine allgemeine Wahl gegeben. Im Kampf um die Stimmen ist die Polarisierung zwischen den Parteien auch stärker geworden. Bei der Wahl waren 22,3 Prozent für die Nationalistische Partei PNI (unter die Leitung Sukarnos), die zwei großen Parteien der Muslime besetzten den zweiten (Masjumi mit 20,9 Prozent) und dritten Platz (Nahdlatul Ulama mit 18,4 Prozent). Die Kommunistische Partei Indonesiens, PKI, hatte 16,4 Prozent der Stimmen.

Der amerikanische Anthropologe Clifford Geertz, der zur Zeit des Wahlkampfes in Java Untersuchungen machte, teilte die Javaner in drei Gruppen ein: die Nationalisten der PNI waren sehr stark unter den Mitgliedern des feudalen Adels und der säkularen Beamten vertreten. Er nannte diese Gruppe *Priyayi*. Reste der hinduistischen und buddhistischen Palastkultur sollten hier in der Lebensphilosophie und Religion dominieren. Eine zweite Gruppe fand er in den überzeugten Muslimen, die *Santri*. Qur'ân und Kenntnis des islamischen Gesetzes seien normativ für diese Gruppe. Eine dritte Gruppe schließlich bildeten die *Abangan*, die armen Leute, Bauern in kleinen Dörfern. Viele animistische Reste sind in ihrer Weltanschauung und in ihren Riten erhalten geblieben. Wir werden am Ende noch ausführlich zu dieser Trias (*Priyayi*, *Santri*, *Abangan*) zurückkehren.

In den fast 400 Seiten seines Buches „Religion of Java“³ gibt es nur drei kurze Verweise auf die Pancasila. Jedesmal wird die Pancasila als die

² CEES VAN DIJK, *Rebellion under the Banner of Islam. The Darul Islam in Indonesia*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1981; cfr. BOLAND, op. cit., 54–74.

³ CL. GEERTZ, *Religion of Java*. Illinois 1960.

„Philosophie“ der Beamten und der Bürokratie, verbunden mit der PNI genannt. Offensichtlich gab es zu der Zeit noch nicht viele Diskussionen über diese Idee.

Das hat sich nach der Wahl geändert. Das „Vorläufige Parlament“ (MPRS = *Majlis Permusyawaratan Rakyat Sementara*) versammelte sich am 10. November 1956 in Bandung. Da keine Partei die absolute Mehrheit errungen hatte, gab es lange Debatten, die schließlich ohne Resultat blieben. Die muslimischen Parteien wollten dann doch noch den Islam als Fundament oder Grund der Konstitution, weil die anderen Parteien mehr oder weniger einen säkularen Staat wollten.⁴ 1959 war schließlich klar, daß keine Partei die Zweidrittelmehrheit erreichen konnte. Präsident Sukarno griff ein und proklamierte die *Guided Democracy*, eine Staatsform, die dem Präsidenten fast absolute Macht zukommen läßt.

In dieser Zeit hat der Präsident mehrfach neue ideologische Elemente eingeführt. Am wichtigsten war die Idee der Nasakom. Darin waren die folgenden Elemente vereinigt: Nationalismus, Agama (Religion) und Kommunismus. 1959 hat er auch eine Manipol (Manifesto Politik) gegeben, worin fünf neue Hauptpunkte der praktischen Politik umschrieben wurden: a) Undang-undang Dasar 1945 (die Konstitution von 1945); b) Sozialismus a la Indonesia; c) Demokrasi Terpimpin oder Guided Democracy; d) Ekonomi Terpimpin, Guided Economy und e) Kepribadian Indonesia, die kulturelle Identität Indonesiens. USDEK wurde die offizielle Zusammenfassung dieser neuen Formel. Jedes Jahr bekam damals auch ein spezielles Thema: 1961–1962 wurde RESOPIM (Revolution, Sozialismus, während PIM abgeleitet ist von Pimpinan Nasional: Nationale Leitung), 1964–1965 TAVIPER (Tahun Vivere Periculose). In den Schulen wurde damals die Staatslehre unterrichtet als Civics (Präsident Sukarno hatte eine Vorliebe für fremde Sprachen, sei es Englisch, Französisch oder Italienisch; Deutsch hat er jedoch fast nicht in seine politische Sprache aufgenommen) und all diese Stichwörter wurden dort erklärt. Die Pancasila-Ideologie war damals nur eine der vielen Formulierungen einer immer wechselnden Staatsideologie. Der religiöse Charakter, der doch auch in der Pancasila vorhanden ist, wurde fast niemals akzentuiert.

1.3 1966–1978: Pancasila als Zerschmetterung des Kommunismus; die islamische Interpretation und Akzeptierung der Pancasila

Zwischen August 1965 und Mitte 1966 übernahm General Suharto Schritt für Schritt die politische Macht. Er hatte vom Anfang an die PKI oder Kommunistische Partei Indonesiens bekämpft und seine ideologische Waffe bestand vorerst darin, daß die Kommunisten Atheisten waren, also anti-Pancasila. Am 16. August 1967 hat Suharto dann zum ersten Mal als neuer Präsident eine Ansprache an das Parlament gehalten und darin die wichtigsten

⁴ BOLAND, op. cit., 105; A. SYAFII MAARIF, *Islam dan Masalah Kenegaraan*. Jakarta 1984; A. SYAFII MAARIF, *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959–1965)*. Yogyakarta Sunan Kalijaga Press, 1988.

ideologischen Stichwörter genannt: *Orde Baru* oder Neue Ordnung und die Konstitution von 1945, zusammen mit der Pancasila. Ich zitiere ausführlich aus dieser Ansprache um das Feierliche, fast Liturgische in den Wiederholungen zu betonen:⁵

„Das Ziel und die Funktion der neuen Ordnung ist die Handhabung und die Läuterung, sowie die Einführung der Pancasila und der Konstitution von 1945. Jeder Indonesier, jede Organisation, jede Aktivität, die sich den Namen der neuen Ordnung geben will, soll dann diese zwei Fundamente anerkennen: die Pancasila und die Konstitution von 1945. Und diese zwei Fundamente sollen nicht nur anerkannt werden. Diese zwei sollen auch praktiziert werden, und man soll ihnen wirklich und substanziell Form und Gestalt geben in einer Weise, die ihrem Geist und ihrer ursprünglichen Form entspricht.

Die neue Ordnung ist also nicht mehr oder weniger als die erneute Ordnung des Lebens des Volkes, der Nation und des Staates mit der Absicht der Rückkehr zur Implementation der Pancasila und der Konstitution von 1945 in ihrer ursprünglichen Gestalt. Ich möchte hier das Wort ‚Rückkehr‘ betonen, denn die neue Ordnung ist gekommen als eine Reaktion und Antwort auf die Abweichungen, die unter der alten Ordnung begangen wurden.“

Das ist fast eine liturgische Sprache: mit Pancasila und der Konstitution von 1945 als Offenbarung und Tradition, die zwei absoluten und normativen Quellen, neue Ordnung als eschatologisches Thema; diese Stichwörter findet man auf jeder Seite fünf- bis zehnmal.

Die Muslime haben damals, wie auch die Christen, diese Rückkehr zur Pancasila ganz froh aufgenommen. Pancasila, befreit vom Kommunismus wurde zur Waffe gegen Säkularismus, Atheismus und Kommunismus. Die islamischen Jugendbewegungen haben von 1965–1967 Suharto auch ganz aktiv unterstützt. Mehr oder weniger als Antwort hierauf hat die Regierung dann eine mehr aktive Propaganda der Religion unternommen. Religionsunterricht wurde gefördert, sehr viele Moscheen gebaut. Atheismus wurde mit Kommunismus gleichgestellt, und die Mitglieder der jetzt verbotenen Kommunistischen Partei sollten Religionsunterricht erhalten. Auf allen Formularen wurde von da an auch die Religion vermerkt.

Neben Vorteilen haben die Muslime von 1970 an doch auch Nachteile gesehen und Frustration gespürt. Ganz klar hat Suharto dem Islam als Religion viele Chancen gegeben, aber nur als Religion im engeren Sinn, das heißt als

⁵ Der Text ist genommen aus: SUSAN SELDEN PURDY, *Legitimation of Power and Authority in a Pluralistic State: Pancasila and Civil Religion in Indonesia*. Ph. D. Columbia University 1984, University Microfilms 1985, S. 212–213; eine reiche Dokumentation über Pancasila ist auch gesammelt in: MARCEL BONNEFF e. a. (ed.), *Pantjasila, Trente années de débats politiques en Indonésie*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980; A. M. W. PRANARKA, *Sejarah Perkembangan pemikiran Tentang Pancasila sebagai Ideologi, Dasar Negara dan Sumber Hukum*. Ph. D. Thesis Universitas Katolik Parahyangan, Bandung 1983 ist eine ausführlich dokumentierte indonesische Zusammenfassung. Eine sprachliche Analyse in A. TEEUW, *Indonesia Antara Kelisanan dan Keberaksaraan*, in: *Basis* 37 (1988) 402–413, 442–457.

entpolitisierte Religion. Zum ersten wurde dies klar im partei-politischen Wiederaufbau. Die größte politische Partei der Muslime, die Masyumi, wurde 1960 verboten, da diese Partei zu deutlich anti-kommunistische Ideen realisieren wollte. 1968 wurde die Wiederherstellung der Masyumi erlaubt, aber unter einem anderen Namen: Parmusi und viele der ehemaligen politischen Leiter durften nicht in die Politik zurückkehren.⁶ 1971 wurde die Leitung der neuen Partei von zwei ziemlich a-politischen Muslimen in einem Coup übernommen, der offensichtlich von der Regierung unterstützt wurde: Minister H. Mintaredja wurde Parteivorsitzender und der ziemlich unbekannte Johnny Naro sein zweiter Mann. Die vier islamischen Parteien wurden 1973 in eine neue Partei zusammengeführt, die sogar das Wort Islam nicht im Namen nennen konnte: PPP, Partai Persatuan Pembangunan oder Vereinigte Entwicklungspartei. Die Politik der Regierung war ganz klar: der Islam als Religion ist erlaubt und wird gefördert, aber in der Politik ist keine Religion erlaubt.

1.4 1978–1989: Entpolitisierung des Islam und die Geburt einer civil religion

Seit 1973 hat die Entpolitisierung des Islams sich fortgesetzt. Im Jahre 1985 hat das Parlament ein neues Gesetz für politische und soziale Organisationen verabschiedet. Dieses Gesetz verpflichtet alle Organisationen, die Pancasila als *azas tunggal* oder „einziges Fundament“ anzunehmen.⁷ Sogar die Ka'ba von Mekka als Symbol der PPP wurde seitdem geändert in den Stern der Pancasila. Auch die christlichen Kirchen und das Kollegium der katholischen Bischöfe, sollten in ihren Statuten für die Pancasila-Formel den geeigneten Platz finden.

Entpolitisierung der Religion, vor allem des Islams, und Förderung der Pancasila: das sind zwei Seiten des politischen Spieles. Wir wollen hier nicht alle Aspekte dieses Prozesses nennen. Vielmehr wollen wir uns auf die Aspekte der Pancasila konzentrieren, die seit 1978 entwickelt wurden. Der Kongreß hat in diesem Jahre durch die Einstellung des P4-Kursus der Pancasila eine neue Entwicklung gegeben. P4 ist ein Akronym für: *Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila*, oder Hinweis zur Belebung und Praktizierung der Pancasila. Alle Beamten, Studenten und daneben viele Gruppen haben seitdem den Kurs, der 25 bis zu 250 Stunden dauert, besucht. Unter dem Akronym BP7 wurde in Jakarta ein großes „Laboratorium“ gegründet, wo die Kurse entwickelt und bearbeitet werden. Es ist noch zu früh, um Sukarno als charismatischen Stifter der Pancasila zu benennen, und Ruslan Abdulgani, Haupt des BP7, als Paulus der Pancasila oder Organisator und Systematisator der Doktrin. Die Entwicklung seit 1978 kann doch eine Benennung für Abdulgani wie „Zweiter Stifter“ legitimieren.

⁶ K. E. WARD, *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia*. Modern Indonesia Project, Cornell University, 1970.

⁷ Zu diesem Gesetz, das nach langer Diskussion 1985 vom Parlament verabschiedet wurde, vgl. BOB HERING, *The Decline of Freedom of Religion in Indonesia*. James Cook University North Queensland, 1985.

2. Die Lehre und Riten einer civil religion: PMP, P4, BP7 und weitere Geheimworte

Dr. Boland hat über die Pancasila behauptet: sie sei kein dekonfessionalisiertes islamisches Konzept⁸, sondern eine prinzipiell polyinterpretable Formel.⁹ Diese Aussage hilft uns nicht sosehr bei der Interpretation der Pancasila, doch sie hilft, nicht allzu schnell eine Interpretation als die einzige zu akzeptieren. Im Grunddokument, der Präambel der Konstitution von 1945, sind nur die Stichwörter aufgenommen. Schon in der Sukarno-Zeit hat es daneben doch viele Kurse, meistens für Beamte gegeben. Auch in der Schule wurde damals etwas Civics, Staatslehre, unterrichtet und schon einige Bücher wurden dafür geschrieben. 1975 hat das Unterrichtsministerium eine lange Serie Schulbücher unter dem Namen: *Pendidikan Moral Pancasila* herausgegeben. Das heißt „Unterricht in Moral der Pancasila“, gewöhnlich angedeutet mit PMP. Vom Kindergarten bis zur Universität (bis jetzt nur im ersten akademischen Jahr) soll dieses Fach unterrichtet werden. Dieses Fach soll wie alle anderen auch geprüft werden, und derjenige, der nicht genügend leistet für PMP kann nicht befördert werden. Der Volkskongreß (die spezielle Abteilung des Parlaments, die nur einmal in fünf Jahren zusammenkommt, um die allgemeine Richtung der Regierung festzulegen) hat 1978 auch für andere Gruppen eine solche Indoktrinierung in Pancasila verpflichtet, die P4, die oben schon erwähnt wurde. Zusammen mit einigen Ansprachen des Präsidenten sind diese Texte Grund und Quelle der Pancasilalehre.

2.1 Allgemeines

Besonders fällt die Tatsache auf, daß so oft über die Pancasila ohne nähere Präzisierung gesprochen wird. Aus der P4-Formulierung und einigen direkten Kommentaren kann man wohl eine Litanei mit Lobpreis auf die Pancasila zusammenstellen.¹⁰ Die Pancasila ist Grund des Staates (*Dasar Negara*) und die Quelle des Rechtes (*Dasar Hukum*); Weltanschauung und Lebensüberzeugung (*Pandangan Hidup* und *Pegangan Hidup*); Instrument für die Einheit des Staates (*alat pemersatu*); Seele und Identität des indonesischen Volkes (*Jiwa dan Kepribadian Bangsa Indonesia*). Die Pancasila gilt als prä-existent und „von Anfang an“ schon anwesend in der indonesischen Seele. Sukarno hat sie dort gefunden und nur die Formulierung geschaffen. Natürlich ist der Inhalt der fünf verschiedenen Säulen wohl universal, aber die Einheit von fünf ist doch charakteristisch für das indonesische Volk. Die Pancasila ist nicht nur Anfang, sondern auch Ziel und eschatologische Zukunft des Volkes (*Perjanjian Seluruh Rakyat Indonesia, Tujuan yang akan Dicapai*). Dabei ist die Pancasila die Stimme des Gewissens des indonesischen Menschen (*Suara Hati Nurani Manusia*

⁸ Gegen C. A. O. VAN NIEUWENHUIJZE, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*. The Hague/Bandung dan den Hoeve, 1958, 208ff.

⁹ „Stelling 5“ zur Originalausgabe seiner Dissertation, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.

¹⁰ Folgendes beruht auf dem Originaltext des P4 und einem Kommentar des Religionsministeriums, Katholische Abteilung, *Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila dan Ajaran Katolik*. Jakarta Bimas Katolik, Depag, 1983/1984.

Indonesia). Wie im traditionellen Katechismus meiner Jugend der katholische Glaube ganz formell definiert wurde als: „Alles was die katholische Kirche uns zu glauben gebietet“, so ist es auch mit der Pancasila. Diese ganz allgemeine Formel soll als Ideologie angenommen werden. Es gibt eine ziemlich dogmatische Debatte über das Verhältnis zwischen Pancasila und der Konstitution von 1945. Da die Pancasila als Teil der Präambel der Konstitution definiert ist, sind das nicht zwei verschiedene Quellen, vielmehr bilden sie eine Einheit, da die Konstitution eine Auswirkung der Pancasila ist, so wie etwa in der katholischen Theologie Schrift und Tradition als zwei „Zuflüsse“ einer Offenbarung angeführt werden.

2.2 Besonderes

Einige Lehrer, die in der Oberschule im Fach Pancasila unterrichten, haben mir schon gesagt, daß es schwierig sei, noch etwas Neues zu finden, da jedes Jahr dasselbe (und dies zwei bis drei Stunden pro Woche) unterrichtet wird. Ein großes Panorama ethischer Doktrinen ist schon mit der Pancasila verbunden sowie viel Unterricht über Nationalgeschichte.¹¹

Bei der ersten Säule, dem Glauben an den einzigen Gott, wird sehr stark die religiöse Toleranz hervorgehoben. Die fünf Religionen und die „*aliran kepercayaan*“, die Glaubensgruppen, die innerhalb einer Religion anerkannt sind, sollen frei sein, um ihre Gottesdienste zu halten. Es darf keinen Zwang geben, um Leute zu einer Religion zu bringen.

Die Humanität wird im P4 und auch in den PMP-Büchern meistens mit den Menschen als Schöpfung Gottes verbunden: alle Menschen sind gleich vor Gott. Also gibt es keine wesentlichen Unterschiede nach Religion, Stamm, Geschlecht, sozialer Schicht, Rasse, Abstammung usw. Dies heißt auch, daß die Menschlichkeit und fundamentale Menschenrechte hoch geschätzt werden sollen. Zum Dritten, die Einheit Indonesiens: das Gefühl, eine Nation zu sein, wird hier betont. Damit hängt die Bereitschaft zusammen, sich für Land und Volk zu opfern.

Die demokratische Säule ist verbunden mit der arabischen *mushawarah*, Beratung und Überlegung. Nicht die individuelle Demokratie des Westens, wo ein Mensch eine Stimme hat, sondern die östliche Kollektivität ist hier gemeint.

Endlich ist das fünfte Glied der Pancasila die soziale Gerechtigkeit. Hier wird öfters das Wort *gotong-royong* gebraucht, i.e. Nachbarhilfe, so wie sie im traditionellen Dorf (noch) Gewohnheit war.

¹¹ Für diesen Artikel habe ich noch mal die PMP-Bücher für die erste und sechste Klasse der Elementarschule durchgesehen; sowie auch für die sechste Klasse des *Madrasah Ibtidaiyah*, einer sehr stark islamisch geprägten Elementarschule des Religionsministeriums. Daneben einige Bücher des Faches PSPB, *Pendidikan Sejarah Perjuangan Bangsa* (Unterricht in der Geschichte des Streites meines Volkes) speziell für die Oberschule.

2.3 Nebenbegriffe

Neben dem Hauptbegriff der Pancasila, gibt es noch Stichworte, die auch zum Kern des ideologischen Vokabulars gehören. Einige möchten wir hier noch darlegen. *Merdeka* oder „Freiheit“ war einer der wichtigsten Begriffe der Sukarnozeit. Sukarno ist zusammen mit Muhammad Hatta schließlich bekannt unter dem offiziellen Namen: Proklamator Kemerdekaan oder „Proklamator der Freiheit.“ Der Volkskongreß von 1983 hat dann Suharto den Namen *Bapak Pembangunan* („Vater des Aufbaus“) gegeben. Das war kein einfacher Entschluß. Schon etwa anderthalb Jahre vor diesem Beschluß hat es einen Wahlkampf gegeben und fast alle Versammlungen der Regierungspartei Golkar hatten damals ein festes Ritual: ein Mitglied der Versammlung stand auf und hat im Namen aller Anwesenden den Leiter der Sammlung gebeten, den Präsidenten zu fragen, ob er bereit sei, den Namen „Vater des Aufbaus“ anzunehmen. Dies hat etwa sechs Monate gedauert und öfters konnte man dieses Ritual bis zu fünfzehnmal in den zwanzig Minuten der Berichte im Fernsehen sehen. Magische Bedeutung haben die Worte *Pelita*: Pelita heißt Lampe, ist aber auch Abkürzung für: *Pembangunan Lima Tahun* (Fünfjahresplan für Aufbau) und vor allem: *Supersemar*. Semar ist eine magische Figur der hinduistisch geprägten Wajang- oder Schattenspiele Indonesiens. Wenn die fünf Brüder der Pandawafamilie (Arjuna, Bhima, Judistiro, Nakulo, Sadewo) in Gefahr sind, ist er nicht nur ihr Diener, sondern auch ihr Ratgeber. Er ist Gott der Weisheit, etwa wie Pallas Athena es auch war für den Renaissance-Papst Julius II. Vielleicht ist der Vergleich nicht so schlecht: so wenig Julius II. ein Anhänger der griechischen Religion war, so wenig ist Suharto ein Hindu. So stark Julius II. Anhänger des neo-klassischen Humanismus war, so stark ist Suharto vom javanischen Humanismus geprägt, der nicht nur die islamische, sondern auch die hinduistische Symbolik kennt. Supersemar ist auch eine Abkürzung für *Surat Keputusan Sebelas Maret* oder „Brief des 11. März“. Am 11. März 1966 hat Sukarno formal seine Präsidialmacht seinem Nachfolger Suharto übergeben.¹² Supersemar ist jetzt auch der Name des Fonds, aus dem etwa 5 Prozent der Studenten ein monatliches Stipendium bekommen. Verschiedene neue Stichwörter sind nicht nach indonesischer oder arabischer Sprache modelliert, sondern nach Sanskrit. So heißt die Implementierung der Pancasila, als Ziel der PMP etwas altmodisch: *Ekaprasetya Pancakarsa*. Das hört sich für die meisten Indonesier wie Latein für deutsche Studenten an: ganz gehoben, aber für die meisten auch nicht ganz klar. Die Pancasila-Terminologie sowie die Terminologie der Staatsdoktrin ist öfters arabisch geformt. Das Parlament heißt: *Majlis Permusyawaratan Rakyat*, also von drei arabischen Wörtern genommen. Die Sanskrit-Terminologie soll dann eine zu sehr islamische Orientierung der Doktrin und Ideologie erschweren.

¹² Für diese und andere Berichte über die moderne Geschichte Indonesiens siehe: M. C. RICKLEFS, *A History of Modern Indonesia*. London, MacMillan, 1981; der *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* (RIMA) herausgegeben von der University of Sydney, gibt alle sechs Monate eine Übersicht der politischen Entwicklungen.

2.4 Riten und Symbole

Der 17. August ist Unabhängigkeitstag, Tag der Freiheit. An jedem 17. des Monats gibt es zu Beginn der Arbeitszeit für Zivilbeamte oder am Anfang der Schulzeit in den Schulen eine Zeremonie, die etwa 30–45 Minuten dauert. Die Zeremonie hat immer einen quasimilitärischen Charakter. Der Leiter des Büros oder der Schule heißt jetzt Inspektor des Protokolls. Aufstellung, das Gehen, das Sprechen ist alles nach militärischer Art. Die Zeremonie fängt mit dem Hissen der Fahne an. Dann wird die Nationalhymne gesungen: nicht schnell im originalen Marschrhythmus wie der Komponist das gewollt hat, sondern langsam und feierlich wie Calvin die Psalmen in Genf gerne gehört hat. Dann werden die zwei Grundtexte rezitiert: Pancasila und die Konstitution. Der Leiter des Büros oder der Schule hält dann einen Vortrag. Die Beamten, die ihre Stellung verbessert haben werden genannt; auch diejenigen, die in Ruhestand gegangen sind und ihre Pension empfangen werden, sowie auch diejenigen, die eine Ermahnung erhalten haben. Danach wird gebetet: nach fünf Religionen und nach den neuen Glaubensgruppen (*aliran kepercayaan*). Endlich wird die Zeremonie von dem Inspektor beendet.

Die Beamten haben spezielle Kleidung für diese Zeremonie: ein blaues Batik-Shirt, mit einem Aufdruck des Waringin-Baumes. Die Schüler haben auch zeremonielle Kleidung, entsprechend der Tradition der Schule.¹³

In mehr „fanatischer“ Umgebung wird die Zeremonie sogar jede Woche gefeiert. Daneben gibt es viele Tage, an denen diese Zeremonie wiederholt wird: am 3. Januar (Stiftungstag für das Religionsministerium; nur für Beamte des Ministeriums und für die Schulen, die vom Ministerium gestiftet worden sind oder unterstützt werden; so hat jedes Ministerium seinen Feiertag), den 11. März (Suharto hat die Regierung von Sukarno übernommen), den 21. April (Kartini-Tag; Frauen-Emanzipation), den 2. Mai (Nationale Erziehung), den 20. Mai (Gedächtnis der Gründung von Budi Utomo, des ersten Nationalistischen Vereins), den 6. Juni (Kinder), den 5. Juli (Bank), den 12. Juli (Kooperation), den 10. August (Veteranen aus der Armee), 30. September (Reue um die Generäle, die am 30. September 1965 ermordet wurden), den 1. Oktober (Prüfung und Siege der Pancasila, wegen des Scheiterns des kommunistischen Coups im Jahre 1965), den 5. Oktober (Tag der Armee), den 28. Oktober (Tag der indonesische Sprache), den 10. November (Gedächtnis der Helden).

In allen Büros, in allen Klassen und Universitätssälen und auch in vielen Privathäusern gibt es zwischen den Bildern des Präsidenten und Vize-Präsidenten die Pancasila-Abbildung: den mythischen Garuda, der zwar mehr dem deutschen Adler als der traditionellen Garuda-Abbildung Indonesiens gleicht. An der linken und rechten Seite hat er 17 Federn, von hinten und unten acht: das deutet auf den 17. August hin. Er hat 45 kleine Schilder auf der Brust: der 17. August 1945 war Freiheitstag. Der Stern in der Mitte ist die Religion, die Kette symbolisiert die Humanität, der Waringin-Baum (im traditionellen

¹³ Eine kurze Beschreibung mit einigen Bildern in: KAREL A. STEENBRINK, *Volksfesten in Indonesien I*, in: *Orion* 2 No. 6 (Juni/Juli 1986), 52–54.



Dorfe Platz der Sammlung) steht für die nationale Einheit. Der Büffelkopf steht für die Mushawarah-Demokratie, Reis und Baumwolle für soziale Gerechtigkeit. Drei von diesen Symbolen sind auch mit politischen Parteien verbunden: bis zur Wahl im Jahr 1982 hat die PPP noch die Ka'ba in Mekka als islamisches Symbol genommen, aber 1987 wurde nur der Stern als Symbol der islamischen Partei erlaubt. Der Waringin-Baum ist Symbol der Regierungspartei, Golkar. Der Büffelkopf steht für die National-Demokratische Partei, PDI. Die unten stehende Sanskritformel lautet: *Bhinneka Tunggal Ika* (Einheit in Verschiedenheit). So viele Inseln, so viele Sprachen und Kulturen, die doch eins geworden sind in einer Nation.

2.5 Kommentar: Methodologisches

Dies alles reicht noch nicht, um die Pancasila wirklich zu verstehen. Die wirkliche Bedeutung sehen wir nicht in offiziellen Publikationen, auch noch nicht in offiziellen Kommentaren wie in der P4-Instruktion oder Schulbüchern. Noch deutlicher wird dies in kritischen Kommentaren der Gegner oder derjenigen, die nur ganz partiell Aspekte der Pancasila akzeptieren wollen. Es ist vielleicht nützlich, mit dieser Information einige methodologische Bemerkungen zu verbinden. Öfters haben die modernen Gelehrten geklagt, daß wir über einige alte Sekten wie z. B. die Gnosis, nur mangelhafte Quellen haben, meistens nur von Gegnern, den Häretikern. Das war schon das Problem in der Zeit von Adolf von Harnack. Wilfred Cantwell Smith hat dieses methodologische Problem auch für moderne Religionen formuliert: „Eine Aussage über eine Religion ist nur gültig, wenn diese Aussage auch von Anhängern einer Religion akzeptiert werden kann.“ Es gibt zwei Probleme bei dieser Grundeinstellung: a) Die Pluriformität innerhalb einer Religion kann damit nicht anerkannt werden; b) Eine Religion ist immer auch eine Reaktion auf die Meinungen der Umgebung. Wenn diese Umgebung nicht mitbetrachtet wird, lesen wir den Text der Religion ohne Kontext und können diese Religion nur teilweise verstehen. Zum Beispiel: im 29. Artikel der Konstitution von 1945 wird über Freiheit der Religion gesprochen. Da steht: „1. Der Staat ist auf der

einzigsten Gottheit gegründet. 2. Der Staat garantiert allen Bürgern Freiheit, um sich zu verschiedenen Religionen (Agama) zu bekennen und Gottesdienste gemäß dieser Religion (Agama) und diesem Glauben (Kepercayaan) auszuüben.“ Ist Glaube hier identisch mit Religion oder nicht? Offensichtlich hat es bis 1973 verschiedene Meinungen gegeben: die Muslime wollten nur die Weltreligionen anerkennen: Christentum, Hinduismus, Buddhismus. Die Sekten sind sehr weit verbreitet auf Java: einige können mit einer Bewegung wie der Bhagwan verglichen werden, andere – sogar ziemlich viele – mit independent churches in Afrika, aber dann natürlich nicht von der christlichen, sondern von der islamischen Tradition ausgehend. Vom Volkskongress sind diese Glaubensbewegungen 1973 doch als konstitutionell anerkannt worden, als *kepercayaan*. Die Muslime haben dann wieder gesagt, daß zu Beginn des Artikels nur Religion (Agama) genannt worden sei und daß die Glaubensbewegung nur eine Strömung innerhalb einer Religion sein könne. Also hat die Glaubensbewegung als Religion keine vollen Rechte, sie kann nicht im Ausweis vermerkt werden, und im Ehegesetz gibt es keine Möglichkeit für eine Hochzeitsfeier mit einem Geistlichen der Glaubensbewegung. Für ein vollständiges Verständnis der religionsgeschichtlichen wie auch staatsrechtlichen Bedeutung der Idee der einzigen Gottheit als erste Säule der Pancasila, sollte auch die Diskussion unter den Gegnern, namentlich der Glaubensbewegung aber auch anderen, berücksichtigt werden.¹⁴

2.6 Kommentar: Harmonisierung mit Bibel und Koran

Die Mehrheit der Christen und Muslime haben die Pancasila akzeptiert. Nicht immer ohne weiteres, wie wir nachher sehen werden, aber doch ohne große Schwierigkeiten. Es gibt eine Menge von Kommentaren, die die Harmonisierung der Pancasila mit einer Religion beweisen wollen. So hat der Vorsitzende der Fatwa-Abteilung des Muhammadiyah-Vereins (also der wichtigste Spezialist im Islamrecht innerhalb des größten islamischen Vereins), Ahmad Azhar Basyir MA, eine Broschüre über Religion und Pancasila geschrieben.¹⁵ In diesem Büchlein wird die Pancasila Säule nach Säule mit Koranzitaten versehen und schließlich wird dann bewiesen, daß die zwei das gleiche beabsichtigen. Zur ersten Säule werden die folgenden Suren genannt: 21,25; 18,110; 112; 6,153; 4,59; 49,13; 5,2; 60,8–9; 2,256; 18,59; 10,99; 109; 4,59. Dasselbe haben auch die Christen getan, zum Beispiel im Buch Pedoman Pelaksanaan (P4) Bagi Ummat Katolik, das von der Katholischen Abteilung des Religionsministeriums in den Jahren 1983/84 und 1984/85 herausgegeben worden ist. In diesem Büchlein wurde zur ersten Säule zitiert aus: Glaubensbekenntnis von Nizäa; Mk 12,29–32; Mt 4,11; Joh 10,30; Joh 17,21–22; 1 Kor 8,4–6; 1 Kor 2,5; Mk 14,22–25; Mt 21,26–29; Phil 2,3–4; Röm 12,15–18; Gal 6,9–10; Sir 35,12–16. Nur die einzige Gottheit wurde genannt und das Wort

¹⁴ Zur Definition der Glaubensbewegung vgl. KAREL A. STEENBRINK, *Het Indonesisch Godsdienstministerie en de Godsdiensten*, in: *Wereld en zending* 1 (1972) 174–199.

¹⁵ AHMAD AZHAR BASYIR, *Hubungan Agama dan Pancasila*. Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, 1985.

Trinität nicht ein einziges Mal verwendet. Doch hat es auch Probleme gegeben. Die Harmonie der Religionen und der Aufruf zur Toleranz wurde so betont in den Büchern der PMP für die Schulkinder, daß einige prominente Muslime im Mai 1984/85 dagegen protestierten. Muhammad Natsir, mehrmals Minister und sogar Regierungsleiter in den fünfziger Jahren, hatte die PMP angeklagt. In allen PMP-Büchern gibt es eine Episode, worin gesagt wird, daß alle Religionen den *Tuhan yang maha Esa* oder „den einzigen Gott“ verehren. Das ist Synkretismus für Natsir. Er hat mit mehreren prominenten Muslimen dagegen protestiert. Die BP7 hat sogar eine gemischte Kommission von Pancasila-Ideologen und Muslim-Theologen eingestellt, aber ihre Schlußfolgerungen haben nichts an diesen Büchern geändert. Natsir protestierte auch gegen einen Abschnitt in diesen Schulbüchern, wo eine Beerdigung behandelt wird. „Wenn du siehst, daß einer beerdigt wird, sei es ein Gläubiger einer anderen Religion, so bete doch für ihn zu Gott!“ Natsir ist Anhänger der modernistischen Ideen, die seit den dreißiger Jahren ganz fanatisch gegen den Aberglauben von *talqin* und *tahlil* gestritten haben. *Talqin* ist die Gewohnheit, daß Sterbenden oder bereits Gestorbenen die Glaubensformel noch einmal in die Ohren gesprochen wird, wie eine letzte Übung, bevor die Prüfung Gottes geschehen wird. *Tahlil* ist eine ganze Reihe von Zeremonien und Gebeten für Gestorbene. Die Modernisten zitieren Verse des Korans, in denen deutlich steht, daß es keine Vermittlung zwischen Mensch und Gott gibt und daß ein jeder nur Rechenschaft schuldig ist von seinen eigenen Taten. Nach dem Tod kann nichts mehr geändert werden. Die Gebete anderer sind für ihn ebenso nutzlos und lästerlich wie der Ablassbrief für Martin Luther.¹⁶

Im Jahre 1981 hat es einen Konflikt gegeben zwischen dem Religionsminister und Dr. Hamka, dem Vorsitzenden des Majelis Ulama, des Rats der (islamischen) Gelehrten. Der Majelis Ulama hat ein *fatwa* oder offizielles Gutachten geschrieben, in dem die Teilnahme an christlichen Weihnachtsfeiern für Muslime verboten wurde. In vielen christlichen Schulen war es schon öfter geschehen, daß islamische Schüler im Chor oder auf der Bühne aktiv waren. Auch in Büros wurde es Gewohnheit, daß die Muslime für die Weihnachtsfeste der Christen mitbezahlten. Der Majelis Ulama wollte dies nicht mehr genehmigen. Der Religionsminister hat dann die Pancasila betont und die Harmonie der Religionen und der Majelis Ulama sollte das *fatwa* zurücknehmen. Daraufhin ist Dr. Hamka als Vorsitzender zurückgetreten.¹⁷

Die meisten islamischen Vereine haben die Pancasila in der Periode 1983–1985 als *azas tunggal* oder einziger Grund akzeptiert. Nur der Verein von Schülern an Oberschulen (PII: Pelajar Islam Indonesia) hat sie nicht anerkannt und darum wurde diese Organisation verboten.¹⁸ Der islamische Studentenver-

¹⁶ Zu *talqin* und *tahlil* vgl. DELIAR NOER, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900–1942*. Oxford University Press, 1978–2, 87; über die modernen Proteste siehe *Panji Masyarakat*, Dezember 1984, Januar/Februar 1985; M. NATSIR, *Asas Keyakinan Agama Kami*. Jakarta, Fajar Shadiq, (1985).

¹⁷ KAREL A. STEENBRINK, *Een Discussie onder Indonesische Moslims over Christelijke Kerstvieringen*, in: *Wereld en zending* 11 (1982) 66–73.

¹⁸ Brief des Innenministeriums, 10. 12. 1987; siehe *INIS Newsletter*, March 1989, p. 17.

ein (HMI, Himpunan Mahasiswa Islam) war sich nicht einig: die Mehrheit hat den *azas tunggal* angenommen, aber einige Abteilungen trennten sich von der Mutterorganisation und haben bis jetzt versucht, unabhängig zu bleiben. Die zwei Vereine PII and HMI waren 1965–1966 die größten Vereine, die mit Demonstrationen den Kommunismus verurteilt und die Regierung Suharto unterstützt haben.

Härter war die Reaktion von kleinen islamischen Gruppen, die die Kultur- und Religionspolitik Indonesiens mit der Zeit des Schahs von Persien vor Ayatollah Khomeiny verglichen haben. Wie sein persischer Kollege, so wurde gesagt, will Suharto zurück zu vorislamischen Zeiten. Man sprach sogar von Neo-Majapahitisation, nach Majapahit, dem letzten und größten hinduistischen Reich (etwa 1300–1500) vor dem Islam. Die Restauration des Borobudur-Tempels wurde als eine Neubelebung dieses Götzendienstes angesehen. Am 21. Januar 1985 haben neun Bomben auf der siebten und höchsten Etage des buddhistischen Borobudur-Tempels große Schäden angerichtet. In einer Moschee in Yogyakarta, etwa 40 Kilometer vom restaurierten Tempel entfernt, wurden Pamphlete verbreitet. Darin wurden die Attentäter mit dem Propheten Abraham verglichen: er hatte auch die Götzenbilder zerstört und sollte daher fliehen nach Israel. So auch diese jungen Leute: jetzt werden sie Terroristen genannt, aber nachher wird man anerkennen, daß sie nur die Pflicht ihrer Religion getan haben.

Schon im März 1981 hatten Mitglieder der sog. „Imran-Gruppe“ ein Flugzeug entführt. Später hat Imran vor dem Gericht erklärt, die Formel der „einzigsten Gottheit“ in der Pancasila (*Ketuhanan*) sei sprachlich identisch mit „Gebirge“ (*Kegunungan*), also ein abstraktes Wort, das eine Sammlung angibt.

Nicht nur viele Muslime haben Probleme mit der Pancasila als einer Pseudo-Religion, nach 1978 haben auch Christen ihre Einwände gehabt. Der Rat der Kirchen Indonesiens ist auch ein Verein im Sinn des Gesetzes und darum hat ihre Konferenz in Ambon im Oktober 1984 die Pancasila in den Statuten akzeptiert. Artikel 3 des neuen Statuts lautet: „Die Gemeinschaft der Kirchen Indonesiens hat ihr Fundament in Jesus Christus, Herr und Heiland, in Übereinstimmung mit Gottes Wort in den Schriften.“ Im fünften Artikel steht: „Im Lichte des Fundamentes, das in Artikel 3 genannt ist, akzeptiert die Gemeinschaft der Kirchen völlig ihre Verantwortlichkeit zur Anerkennung, Verwirklichung und Förderung der Pancasila als einzigen Grund (*azas tunggal*) des sozialen, nationalen und politischen Lebens in Indonesien.“ Die schwere Formel ist angenommen, aber man kann auch einige theologische Vorbehalte lesen. Fast genau dieselbe Formel hat der Muhammadiyah-Verein im Dezember 1985 angenommen.¹⁹

Einige Christen wollten das Wort *azas tunggal* nicht annehmen. Zehn Schüler einer Oberschule wurden im Jahre 1985 nicht in die Klassen aufgenommen, weil sie sich weigerten, aktiv an den Zeremonien mit der Fahne

¹⁹ Karel A. Steenbrink, *Een Congres van de Muhammadiyah*, in: *Orion*, III/2, Dec. 1986, 18–22.

teilzunehmen. Sich beugen und salutieren vor der Fahne war für sie wie Götzendienst. Sie kamen einige Wochen ins Gefängnis und wurden dann nicht mehr zur Schule zugelassen.

2.7 Kommentar: Historisch-politische Kritik, Dr. Deliar Noer

Der scharfsinnigste Kritiker (und wohl auch einer der härtesten) ist Dr. Deliar Noer, ein Historiker, der früher auch aktiv in der Partei der Masjumi and Parmusi war. Im Jahre 1983 hat er ein Buch geschrieben: „Islam, Pancasila und Azas Tunggal“, worin er die Veränderungen zwischen der Zeit vor und nach 1978 ganz scharf analysiert. Präsident Sukarno, der doch allgemein gepriesen wird als „derjenige, der die Pancasila aus der Seele des indonesischen Volkes hervorgeholt hat“, hat nicht die Pancasila als Grund und Fundament für seine politische Partei PNI genommen, sondern den Marhaenismus.²⁰ Auch Muhammad Hatta, der mit Sukarno Proklamator der Freiheit war und zusammen mit Sukarno als Gründer der Pancasila genannt wird, hat 1967 eine auf dem Islam und der Pancasila basierende Partei gegründet: „Wußten diese zwei denn nicht, was Pancasila eigentlich ist? Offensichtlich hat es eine Verhärtung gegeben und wir sollten fürchten, daß schließlich nicht nur ein Grund, sondern auch nur eine Partei erlaubt sein wird.“²¹

2.8 Kommentar: Theologische Akzeptierung, Dr. Nurcholis Madjid

Der scharfsinnigste Harmonisator zwischen Islam und Pancasila ist wohl Dr. Nurcholis Madjid. Als Vorsitzender des islamischen Studentenvereins, HMI, hat er 1969–1970 schon Geschichte gemacht mit seiner Übernahme einiger Ideen von Harvey Cox aus dem Buch „Secular City“. Säkularisation ist ein Prozeß der „Verweltlichung“, und wir sollen an diesem Prozeß teilnehmen und so die Schöpfung vollenden und die islamischen Werte anwenden. In einem kritischen Vortrag: „Islam Yes, Partai Islam No!“, hat er die politische Partei und das politische System, sowie auch den Islamstaat als Lösung des Problems der Islamisierung der Gesellschaft zurückgewiesen. Mit praktischen Argumenten („die Politik ist immer korrupt und besteht aus Kompromissen“), aber auch mit theologischen Argumenten („Säkularisation oder Verweltlichung ist eine Aufgabe, die immer dynamisch ist, immer neuer Interpretationen und Anwendungen bedarf“) hat er die Segmentierung der Kultur und der Gesellschaft akzeptiert. („Wir sollen keinen islamischen Staat, sondern eine islamische Gesellschaft aufbauen.“)²²

Von 1978 bis 1984 hat Nurcholis Madjid in Chicago bei Dr. Fazlur Rahman studiert. Nach seiner Rückkehr nach Indonesien wurde er schnell wieder als

²⁰ DELIAR NOER, *Islam, Pancasila dan Azas Tunggal*. Jakarta, Yayasan Perkhidmatan, 1983, S. 52.

²¹ Op. cit., S. 54.

²² Über die Diskussion 1969–1972 in der HMI: MUHAMMAD KAMIL HASSAN, *Muslim Intellectual Responses to the 'New Order'. Modernization in Indonesia*. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982; A. H. JOHNS, *An Islamic System or Islamic Values? Nucleus of a Debate in Contemporary Indonesia*, in: WILLEM ROFF (ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning*. London, Croom Helm, 1987, 254–280.

„Prinz der Modernisten“ oder sogar der Neo-Modernisten akzeptiert. Der „alte“ Modernismus von Muhammad Abduh bis zu Rashid Rida und Maraghi in Ägypten sowie des Muhammadiyah-Vereins in Indonesien wollte einen Reformismus des Islams durch Rückkehr zum Ursprung: Koran und Traditionen des Propheten. Der Neo-Modernismus von Fazlur Rahman und Nurcholis Madjid will auch alle Höhepunkte der islamischen Tradition in die Betrachtung hineinziehen. Nicht nur Befreiung von der Kette der *taqlid*, der autoritativen Interpretation der vier Schulen und direkter Studie von den zwei Quellen des Islamrechtes, sondern auch Bereicherung mit den großen Entwicklungen innerhalb der islamischen Religion ist das Ziel. Dieser Neo-Modernismus hat eine mehr dynamische Auffassung von Islam als der Modernismus von Abduh bis zum Muhammadiyah. Der Islam hat allmählich die arabische Kultur umgewandelt und dann eine neue Form in Persien und in der Türkei bekommen. In Indonesien hat der Islam wieder einen neuen Kontext gefunden, den Kontext der Pancasila, der universalen Werte der indonesischen Kultur und Geschichte. Die Werte sind wirklich indonesisch, aber nicht privat oder nativistisch: sie sind auch universal-islamisch. So hat Nurcholis seiner letzten Publikation, einer Sammlung von Artikeln und Vorträgen, den Titel gegeben: „Islam in seiner modernen und indonesischen Fassung“.²³

Es gibt nur wenige kritische und negative Bemerkungen in diesem Buch. Nurcholis nennt Beamte, die den Pancasila-Begriff zu leicht nehmen und sogar über Pancasila-Fußball sprechen, wenn es nur um eine sportliche Leistung geht. Die Pancasila-Formel wird auch öfters zu partikularistisch benutzt. In Wirklichkeit ist es eine Formel, die hoch erhaben ist, dem Volk eine dynamische Lebenshaltung geben und auch Unterschiedliches vereinen kann.²⁴ Clifford Geertz wird heftig kritisiert. Aufgrund seiner Studien auf Java hat er (wie schon vorher angedeutet) drei Gruppen unterschieden: die *Priyayi* (die „humanistisch/hinduistische“ Weltanschauung der Beamten und der Elite), die *Abangan* (das „primitiv Magische“, das bei den kleinen und armen Bauern vorherrschend ist) und schließlich die *Santri* (die Gruppe, die wirklich den islamischen Glauben angenommen hat). Für Nurcholis Madjid ist es klar, daß die große Mehrheit des indonesischen Volkes den islamischen Glauben angenommen hat, erlebt im indonesischen und nicht arabischen kulturellen Kontext. Es ist nicht richtig, alle kulturellen Abweichungen von der Kultur des Nahen Ostens als Abweichungen vom Islam darzustellen, wie es die christliche Mission, die Kolonial-Regierung und schließlich auch der amerikanische Anthropologe gemacht haben.²⁵ Nurcholis hat eine Vorliebe für Marshall Hodgson und sein Buch „The Venture of Islam“²⁶. In diesem Buch werden die großen Unterschiede zwischen islamischen Kulturgebieten ganz klar dargestellt und zugleich wird immer betont, daß der Islam in seiner Entwicklung

²³ NURCHOLIS MADJID, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung Mizan 1987.

²⁴ Op. cit., 44–46.

²⁵ Ebenso W.R. Roff, *Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia*, in: *Archipel* 29 (1985), 7–34.

²⁶ Chicago, University of Chicago Press, 1974, 3 Bände.

viele Formen und Institutionen erhalten hat. Geertz wird in diesem Buch kritisiert, weil er den Islam in zu hohem Maße identifiziert mit dem nahen Osten.²⁷ Es wäre zu einfach, Nurcholis Madjid mit der Idee der „Volkskirche“ oder „Staatskirche“ und Deliar Noer mit „Bekennender Kirche“ zu identifizieren, obwohl es doch Gründe für einen solchen Vergleich gäbe.

3. Die spezifische Gestalt der Pancasila als civil religion

Die Pancasila hat schon mehr als 40 Jahre als zentrales Thema der civil religion Indonesiens funktioniert. Es ist festzustellen, daß die Pancasila nicht in allen Perioden gleich zentral war. In der Periode 1955–1959 gab es so etwas ähnliches wie eine indonesische „Weimar-Republik“, in der viele Parteien politisch und ideologisch um die Herrschaft gekämpft haben. Nach 1965 hat die Pancasila mehr und mehr eine zentrale Rolle bekommen, und es ist auch ein nationaler Konsens gewachsen. Nach 1978 wurde die Pancasila mehr und mehr institutionalisiert, und es entstand eine civil religion: mit „its own set of sacred persons, events, beliefs, rituals and symbols quite distinct from those of the denominations“.²⁸ Zugleich mit der Stabilisierung der Wirtschaft und der Politik hat diese civil religion keine Ausbreitung mit neuen Dimensionen und Ideen erfahren, sondern eine Institutionalisierung und nur quantitative Expansion. Wir haben schon einen Vergleich mit der Volkskirche gemacht. Dieses Wort scheint mehr geeignet als Volksreligion, denn die Pancasila stammt aus dem Studierzimmer der politischen Schriftsteller, nicht aus dem alltäglichen Leben des Volkes. Aber auch der Vergleich mit einer Volkskirche ist nicht richtig für die Pancasila: diese Ideologie ist klar von Religion, Islam, Christentum und auch Hinduismus unterschieden. Präsident Suharto hat es im Jahre 1982 ganz deutlich gesagt in seinem Vortrag zur Feier des 17. August im Parlament: „Die Pancasila ist keine Religion. Die Pancasila ist auch kein Ersatz für die Religion. Die Pancasila ist der Grund unseres Staates und schützt uns alle, ohne Ausnahme, sie macht unser Leben kühl und ruhig, besser und blühend, mit Gerechtigkeit und Glück. Es ist die Pancasila, die uns Schatten gibt in diesem freien Land. Alle Gruppen des Volkes werden kühle Schatten finden unter diesem Schutz der Pancasila, die unser Vaterland behütet. Die Pancasila steht nicht im Widerspruch mit der Religion und kann auch nicht im Widerspruch mit der Religion stehen . . .“²⁹

Robert Bellah, der 1967 die Diskussion über den Begriff der civil religion begonnen hat, hat immer auch betont, daß „in no society religion and politics

²⁷ HODGSON, Op. cit., II,551; NURCHOLIS MADJID, op. cit., 82.

²⁸ DONALD G. JONES / RUSSEL E. RICHEY, „The Civil Religion Debate“. Einleitung zu ihrem Buch *American Civil Religion*. New York, Harper, 1974, S. 6.

²⁹ Das Symbol des Schattens ist dem Waringin-Baum, Symbol der Golkar-Partei, entnommen. Häufig zitiert, hier aus: LUKMAN HARUN, *Muhammadiyah dan Undang-Undang tentang Organisasi Kemasyarakatan*. Jakarta Muhammadiyah 1985, S. 1.

[can] ignore each other“.³⁰ Zugleich hat er auch auf die Verschiedenheit in civil religion hingewiesen und Amerika und Japan als zwei Extreme aufgeführt: die Vereinigten Staaten nennt er „modern, with a high degree of differentiation between divinity, society and the individual“; Japan ist für ihn noch archaisch: Gottheit, Gesellschaft und Individuum sind dort noch eins.³¹ Wie sollte man in diesem Spektrum die Pancasila definieren? Anders als die amerikanische civil religion, ist die Pancasila kein Fluidum, kein Kontinuum. Gerade seit 1978 ist die Pancasila „reifziert“ oder „versachlicht“, nach der Terminologie von Wilfred Cantwell Smith.³² Es gibt Kurse, Schulbücher, Diplome und sogar eine Kommission, die über die Titel der Heiligen, die fünf Gruppen der nationalen Helden wacht. Dagegen ist die indonesische Situation auch ganz anders als in Japan: die religiöse Situation war und ist sehr differenziert. Die Pancasila ist gerade entwickelt als eine politische Antwort auf diese religiöse Verschiedenheit.

Mit einer statistischen Mehrheit der islamischen Gemeinschaft von 88 Prozent ist Indonesien doch kein Islamstaat. Es ist auch kein säkularer Staat. Diese Tatsache ist am klarsten im Religionsministerium, das sehr aktiv und positiv die Sache der Religionen (aber meistens doch der islamischen Religion) fördert. Die islamischen Vereine und die politischen Parteien haben bis 1965 Pancasila und öfters auch das Religionsministerium abgelehnt und wollten einen Islamstaat. Soll man die Pancasila als eine spezielle Situation des Islamstaates anerkennen? Es gibt prominente Muslime, wie Hasan Basri, Vorsitzender der Majelis Ulama, und der Theologe Nurcholis Madjid, die dies behaupten. Oder sollen wir es vielmehr als eine religiös-politische Weltanschauung sehen, die eine eigene Existenz hat, solange die islamische Gemeinschaft bereit ist, seine Religion aus dem Gebiet der Politik zurückzuziehen? Vielleicht ist die abstrakte Formel auch nur hilfreich zur Teilanalyse und zum Teilvergleich, und wir sollten zuerst doch die Einmaligkeit jeder Erscheinung nach Zeit und Ort anerkennen. Denn nur in der Betrachtung der konkreten Erscheinung können wir die Dynamik der ideologischen und religiösen Systeme werten.

SUMMARY

Pancasila: the development of Indonesia's civil religion. – In 1945 the Republic of Indonesia accepted a five points doctrine, Pancasila, as its ideological basis. The five points are: 1) Believe in One God; 2) Humanism; 3) the National Unity of Indonesia; 4) Democracy; 5) Social Justice. The formulation of this doctrine can be accepted as a compromise between the 87 % majority of Muslims in the country and Christian, Hindu

³⁰ ROBERT N. BELLAH / PHILLIP E. HAMMOND, *Varieties of Civil Religion*. New York, Harper and Row, 1980, VII.

³¹ ROBERT N. BELLAH, *The Japanese and American Cases*, in: R. N. BELLAH / PH. E. HAMMOND, *Varieties of Civil Religion*, 27–39, Zitat auf S. 28.

³² W. C. SMITH, *The Meaning and End of Religion*. New York, MacMillan 1962.

and other minorities. Neither an Islamic state nor a secularist one could be accepted. Since 1945 the views on Pancasila underwent considerable changes. 1945–1954 was the period of national unity and harmony, because of the struggle of independence. 1955–1965 showed a tension between the parties, when the Pancasila was considered as a symbol of secularism by the Muslims, as even the communists could accept the ideology. Many Muslims rejected the Pancasila and asked for an Islamic State. 1966–1978 was the period when within the Pancasila ideology the believe in One God, was stressed again. The ideology was accepted by Muslims as a major weapon against communism and secularism. 1978 until 1988 shows the birth of an independent civil religion, that only can exist and function when Islam is kept out of the political aspects of society.

Since 1978 the Indonesian Government has started several programs for the promotion of the Pancasila. From textbooks of these programs the development of the Pancasila doctrine is analysed, as well as its major rituals and iconography. Some critical comments by Christian and Muslim theologians are mentioned. Finally the Pancasila as a civil religion is compared with developments in America and Japan. Pancasila is different from American civil religion, as it is highly „reified“ in the terminology of W.C. Smith. Pancasila has its well defined dogmatics and ritual. Pancasila is also different from Japanese civil religion, as it started from a clear pluriformity of religious convictions within the country and was put besides the existing religions.

LA PERTINENCE DE L'ASPECT ESTHÉTIQUE
DU LANGAGE THÉOLOGIQUE NEGRO-AFRICAIN

par François Atekami Limese

Ce travail est un effort pour mettre en évidence, en nous basant sur les recherches de Bimwenyi Kweshi (I), d'Engelbert Mveng et sur quelques écrits de Hans Urs von Balthasar ainsi que d'autres théologiens, l'aspect esthétique du langage théologique négro-africain.

Quand nous observons les communautés chrétiennes négro-africaines, nous remarquons un fait: l'homme chrétien négro-africain, pour exprimer sa foi, recourt à des gestes, des signes, des symboles... bref à un langage particulier qui célèbre dans l'harmonie, la joie, l'équilibre sa communion avec le monde et avec Dieu. Ce n'est pas tout. Nous remarquons que non seulement ce langage célèbre cette communion, mais aussi il la renforce, la rend plus mystique. C'est le langage esthétique.

C'est à partir de ce fait que part notre réflexion au fil de ces grandes questions: est-ce que ce langage particulier au Négro-africain est-il consistant? N'a-t-il pas un enracinement anthropologique et religieux solide dans les communautés négro-africaines traditionnelles? Ne tient-il pas sa légitimité et sa pertinence du Christ lui-même?

Notre réflexion a deux parties. La première¹ est une mise en évidence du langage esthétique comme un des éléments importants du langage théologique en général. La deuxième² est aussi une mise en évidence cette fois-là du langage esthétique comme élément pertinent essentiel dans le langage théologique négro-africain.

1. Langage esthétique dans le langage théologique

a) Langage esthétique

Le langage est un élément constitutif de la réalité humaine (et divine) par lequel la celle-ci projette toute son existence en dehors d'elle-même pour se saisir dans son rapport dialectique avec le monde² et dans son ouverture à la totalité de son être et à l'Être Suprême, Dieu.

Le langage est donc l'expression de la médiation de l'homme dans son rapport avec le monde;³ de la médiation de l'homme dans son ouverture à la totalité de son être⁴ et de sa relation avec l'Être Suprême, Dieu.⁵

L'«esthétique» n'est rien d'autre que le sentiment désintéressé, doux, au-delà de toute souffrance qui saisit l'homme tout entier en lui faisant découvrir lui-même et le monde

¹ Il s'agit surtout de sa Thèse: O. BIMWENYI KWESHI, *Discours Théologique négro-africain. Problème des fondements*, Présence Africaine, Paris 1981.

² M. HEIDEGGER, *L'Être et le Temps (Bibliothèque de philosophie)* Gallimard, Paris (1964) pp. 27-29. Traduit de l'allemand et annoté par P. Bochms et A. de Waelhens.

³ Siehe Anm. 2.

⁴ Cfr aussi J. F. MALHERBE, «La connaissance de foi», in: *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome I, (Introduction), les éditions du Cerf, Paris, 1982 p. 90.

⁵ Siehe Anm. 2.

comme beauté et Dieu comme la Beauté. Ainsi défini, la religion a une part considérable dans la vie du sentiment esthétique.⁶

Le langage esthétique est donc un aspect particulier du langage humain qui met et célèbre par l'harmonie, l'équilibre, la symbolique, le rythme . . . l'homme en communion avec le monde, lui-même et Dieu. Il a une extension illimitée parce que ses expressions sont multiples et multiformes. Il englobe même, à notre humble avis, le langage liturgique dans une perspective plus large, plus cosmique.

b) Langage esthétique dans la bible

*Gen 1,1-2,4a: recit sacerdotal de la création*⁷

Introduction

L'auteur sacerdotal a rédigé sa narration de la création pendant l'exil à Babylone pour réagir contre les religions polythéistes babyloniennes et pour maintenir Israël dans la communion avec Yahweh. Pour toucher et élever les états d'âmes des Israélites en situation de servitude, il rédige son recit dans un style poétique, harmonieux, merveilleux sous forme d'un chant, d'un hymne; donc une véritable célébration de la Beauté de Dieu et de la beauté de l'homme et du monde.

Illustrations

- V. 1. «Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.» Cette phrase est une célébration solennelle de la beauté de la création comme profession de foi au Dieu créateur, le Beau par excellence (Cfr Ap 10,5).
 - L'emploi du pluriel Elohim dont les noms singuliers sont El et Eloah, est l'expression de la Beauté de Dieu, son Excellence, sa Plénitude.
- V. 2. L'expression «La terre était déserte et vide» outre qu'elle confirme la conception de la «creatio ex nihilo» est aussi l'expression de la beauté de la création comme œuvre personnelle du Créateur, en communion d'être avec lui (Cfr Col 1,17).
- V. 4. «Dieu vit que la lumière était bonne.» C'est la satisfaction de Dieu devant la beauté de son œuvre.
- V. 26. «Faisons l'homme à notre image selon notre ressemblance.» C'est l'harmonie, la beauté de la communion entre l'homme et Dieu, communion basée sur l'amour et la gratuité. Cette harmonie, cette beauté trouvera son accomplissement dans l'incarnation: Dieu fait homme.

Col 1,15-20: cantique au Christ, Chef de l'univers

Introduction

Dans ce cantique, il s'agit d'un langage dominé par l'espace et l'exaltation du Christ comme tête de l'univers,⁸ «Cet être concret qui est Image de Dieu entant qu'il

⁶ LOUIS HOURTICY, *Encyclopédie des beaux-arts*, Paris 1925 p. 10 cité dans article «Esthétique» dans Dictionnaire des connaissances religieuses, librairie Letouzey et Ané, Paris 1926, col. 26.

⁷ Cfr. NAZARENO MAURI, *Cours d'Introduction et d'Exégèse des Il premiers chapitres de la Genèse*, Théologat Saint Cyprien B. P. 19 Bunia République du Zaïre, Année Académique 1984-1985.

⁸ *Bible T. O. B.*, Nouveau Testament, édition intégrale, Introduction à l'épître aux Colossiens, les éditions du Cerf, Paris 1978, p. 601.

réflète dans une nature humaine et visible l'image du Dieu invisible». ⁹ Il y a donc élévation harmonieuse, ordonnée et rythmique du corps dans la communion homme-monde-Dieu à travers la primauté du Christ, vrai homme et Vrai Dieu.

Illustrations

- V. 18. L'Eglise «Corps» est l'expression rétentissante de l'harmonie, de la beauté de la communion entre les hommes, des hommes avec l'univers et avec le Christ «Premier-né des vivants et des morts» en qui Dieu le Père «s'est plu à faire habiter toute la Plénitude» (1,19).
- V. 19. «Toute la Plénitude». Célébration harmonieuse de la triple communion homme-monde-Dieu basée sur l'expérience fondamentale selon laquelle l'homme et le monde sont remplis de la présence créatrice de Dieu.
- V. 20. «... et par lui reconcilier tous les êtres pour lui aussi bien sur la terre que dans les cieux en faisant la paix par le sang de sa croix.» C'est la célébration ultime de la triple communion basée sur la réconciliation universelle, un retour à l'ordre, à l'harmonie, à la beauté et la paix dans l'adoration parfaite de Dieu.

c) Langage esthétique dans le langage théologique

L'Eglise n'a jamais cessé de réfléchir sur sa foi. Celle-ci est une expérience qui pénètre tous les éléments constitutifs de la vie humaine. ¹⁰ Etant donné que cette foi est d'abord une expérience du monde de Dieu dans le monde de l'homme, la connaissance, l'intelligibilité de la foi est aussi d'abord une expérience du monde de Dieu dans le monde de l'homme, dans toutes les fibres de son existence. Rendre intelligible et communicable, célébrer cette expérience du monde de Dieu dans le monde de l'homme, voilà en quoi consiste le labeur théologique. Le langage théologique devient donc un langage puisé dans toutes les richesses de la vie humaine, dans toutes les fibres de l'existence humaine pour vivre, exprimer et célébrer l'expérience du monde de Dieu dans le monde de l'homme. ¹¹ Comme le langage esthétique célèbre et renforce par l'harmonie, la danse, le rythme, la symbolique, la liturgie... expressions de toutes les richesses, de toutes les fibres, de tous les échos de l'existence, la triple communion homme-monde-Dieu, ce langage devient un élément ou mieux un des aspects importants du langage théologique. A ce propos Jean-François Malherbe affirme: «C'est en poète que le croyant et a fortiori le théologien qui tente de maîtriser rationnellement son propre discours habité le monde de Dieu.» ¹²

2. Langage esthétique dans le langage théologique négro-africain

a) Langage esthétique négro-africain

Telle que donnée dans la première partie, la définition du langage esthétique est la même pour le négro-africain. Mais pour souligner l'aspect négro-africain du langage esthétique, deux remarques doivent être données.

⁹ *Bible de Jérusalem*, Nouvelle édition, les éditions du Cerf, Paris 1981: Epître aux Colossiens note e p. 1701.

¹⁰ J. F. MALHERBE, *art. cit.* p. 102.

¹¹ O. BIMWENYI KWESHI, *op. cit.* p. 366.

¹² J. F. MALHERBE, *art. cit.* p. 103.

La première remarque est l'accentuation de l'une ou l'autre expression esthétique conformément aux expériences fondamentales négro-africaines. Par exemple le Négro-africain est marqué par l'initiation. Mveng le souligne bien: «L'homme a découvert sa place au cœur du monde: la symbolique des parures d'initiation fait de lui le rendez-vous de toutes les forces: il est caillou, il est rivière, il est océan, il est firmament avec tout le flamboiement de l'armée des étoiles: il est œil solaire et sourire nocturne de la lune.»¹³ Il est aussi marqué par la danse que Fodeba explique: «Phénomène caractéristique de notre vie, elle devient . . . expression de la liberté, de la morale et des sentiments divers . . .»¹⁴ Il est enfin marqué par le rythme qui, selon Mveng, est «l'expression la plus souveraine de l'âme africaine».¹⁵

La deuxième remarque est que contrairement aux autres civilisations par exemple la civilisation occidentale pour laquelle le langage esthétique est un aspect du langage religieux parmi tant d'autres, le langage esthétique est un aspect essentiel du langage religieux, théologique pour le Négro-africain.

Expressions du langage esthétique négro-africain

- *L'initiation traditionnelle négro-africaine.* L'initiation traditionnelle négro-africaine est une célébration symbolique, liturgique, harmonieuse, pédagogique, «sacramentelle» de toute la vie dans son mystère de mort et de résurrection à travers un scintillement des images, des rites pour permettre à l'homme de se découvrir pôle d'attraction de toutes choses et de se découvrir intégré dans une réalité qui le transcende: la réalité divine.

L'initiation traditionnelle à travers toute sa liturgie et toute sa pédagogie se présente donc comme une célébration de la triple communion, comme une exaltation de la force de l'homme et comme une révélation du sens, du mystère de la vie, de l'homme lui-même.¹⁶

- *La danse traditionnelle négro-africaine.* La danse traditionnelle est l'expression esthétique par le monde des corps de la liberté, de la libération de l'homme de sa limite dans un mouvement ascendant vers sa destinée.¹⁷ Elle se présente donc comme une célébration des différentes circonstances de l'existence et comme une expression esthétique de toute la pensée transposée dans le monde des corps.¹⁸

- *Le rythme.* Le rythme est la célébration de l'auto-création où l'homme s'abandonne à la joie de se découvrir liberté créatrice en s'assurant comme destinée récapitulante toute la destinée du monde.¹⁹ Il se présente comme une expression qui s'étend à tout, envahit tout. C'est le refus de la limite.²⁰

¹³ E. MVENG, *L'art d'Afrique Noire, liturgie cosmique et langage religieux*, Editions Mame, Paris 1964, p. 40.

¹⁴ KEITA FODEBA, «*La danse africaine et la scène*», in: *Présence Africaine* n° XIV-XV juin-septembre 1957, p. 203.

¹⁵ E. MVENG, *op. cit.* p. 86.

¹⁶ E. MVENG, *op. cit.* p. 38.

¹⁷ F. KABSÆLE, «*Du Canon Romain au rite zaïrois*», in: B.T.A. vol IV n° 8 juillet-décembre 1982, p. 221.

¹⁸ KEITA FODEBA, *art. cit.* p. 204.

¹⁹ E. MVENG, *op. cit.* p. 92.

²⁰ E. MVENG, *op. cit.* p. 94.

b) *Experiences fondamentales négro-africaines et langage esthétique*

La Tardiveté. C'est l'expérience fondamentale selon laquelle le Négro-africain s'éprouve comme un tard-venu dans le monde et éprouve le monde et Dieu comme antérieurs. La Tardiveté fait entrer le Négro-africain sans choix dans le cosmos, dans la société, dans une relation de dépendance radicale avec Dieu l'Antérieur par excellence. A travers l'expérience fondamentale de la Tardiveté le Négro-africain se découvre comme un «être-acculé-à-s'achever»,²¹ un chef d'œuvre et découvre Dieu comme l'Artiste génial. Enfin, il découvre que lui et le monde tiennent parce que Dieu, le Pilier du monde les soutient dans l'être.

L'expérience de la Tardiveté vécue par le Négro-africain est exprimée par celui-ci à travers l'initiation traditionnelle. En effet, par celle-ci comme célébration de toute la vie dans son mystère de la mort et de la résurrection, de la fragilité et de la force, le Négro-africain s'exprime, se manifeste comme un «être reçu et tourné vers», un «être tout relatif». Mais, nous devons le souligner encore, à travers l'initiation traditionnelle, le Négro-africain exprime l'expérience fondamentale de la Tardiveté comme beauté. Etant tard-venu, il découvre l'harmonie, la beauté du monde dans lequel il est appelé à vivre. A ce propos, Bimwenyi décrit le monde comme un «ensemble varié d'œuvres d'art dont le mortel ne finit pas de découvrir les galeries innombrables».²² Etant tard-venu, il découvre aussi que sa relation de dépendance radicale avec Dieu, l'Antérieur, le «Trouvé-maitre-de-toutes-choses est beauté»: Dieu l'a créé, lui a donné d'être pôle d'attraction de toutes choses et de participer à Lui, le Bien, le Beau par excellence. Tous ces mystères sont exprimés esthétiquement à travers le «sacrament» de l'initiation.

La Distance, la Différence entre l'homme et Dieu. C'est l'expérience fondamentale selon laquelle le Négro-africain éprouve Dieu comme Origine sans origine, Abîme, le Céleste, l'Inaccessible. C'est ainsi qu'il expérimente le «silence de Dieu», l'incompréhensibilité et l'imprévisibilité de ses interventions.

Le Négro-africain exprime aussi cette expérience fondamentale à travers l'initiation traditionnelle, à travers différents récits initiatiques.

A travers leur richesse poétique, proverbiale, mythique, certains récits initiatiques expliquent harmonieusement les deux aspects différents mais réels de Dieu. C'est ce qu'on appelle dans la théologie et la métaphysique occidentales la «transcendance» et l'«immanence» de Dieu par rapport au monde et à l'homme. C'est ainsi que le récit initiatique Peul s'exprime: «Voici Kaidara le lointain qui est aussi le proche, si proche.»²³

Le récit initiatique Giziga des peuples Nord-Cameroun est typique comme expression esthétique de l'expérience fondamentale de la Distance, de la Différence entre Dieu et l'homme: «Jadis le ciel était proche de la terre; Bumbulvun (Dieu possesseur du ciel) vivait avec les hommes, si proche même que les hommes ne pouvaient se déplacer que le dos courbé. Par contre ils n'avaient pas de souci à se faire pour leur subsistance: il leur suffisait de tendre la main pour déchirer des lambeaux de ciel et les manger. Mais un jour, une jeune fille de chef, qui était une difficile, qui faisait toujours le contraire des autres, au lieu de prendre des morceaux de voûte céleste pour se nourrir, commença à regarder la terre et à choisir les graines qu'elle y trouvait. Elle se fit un mortier et un pilon pour écraser les graines qu'elle avait trouvées sur le sol. A genoux à terre, chaque fois qu'elle levait son pilon celui-ci allait frapper le ciel et Dieu. Génée dans son travail, la jeune fille dit au ciel: «Dieu ne vas-tu pas t'éloigner un peu?»... Le ciel s'éloigna et la jeune fille put se tenir debout. Elle continua et à mesure qu'elle pilait ses graines, elle

²¹ B. BUJO, «Le problème théologique de l'autonomie en morale», in: B.T.A. vol. II n° 4 juillet-décembre 1980, p. 226.

²² O. BIMWENYI KWESHI, *op. cit.* p. 535.

²³ GEORGES DEFOUR, *Religions traditionnelles africaines*. Notes pro manuscripto p. 23.

levait son pilon un peu plus haut. Elle implora le ciel qui s'éloigna un peu. Alors elle commença à lancer son pilon en l'air. A la troisième imploration, le ciel outré s'en alla au loin, là où il est maintenant. Depuis ce temps-là, les hommes marchent et se tiennent debout. Ils ne se nourrissent plus de lambeaux de ciel: ils sont devenus mangeurs du mil. De plus, Dieu ne se montre plus aux hommes comme jadis, où tous les jours il venait régler leurs palabres: maintenant les hommes sont seuls avec leurs palabres: c'est la guerre.»²⁴

- Ces récits initiatiques soulignent en premier lieu la beauté, l'harmonie de la vie que Dieu et l'homme menaient avant la faute de l'homme: «Jadis le ciel était proche de la terre.» En deuxième lieu ils soulignent que c'est l'orgueil de l'homme, la faute de l'homme qui est à la base de l'éloignement, de la Distance, de la Différence entre l'homme et Dieu. En effet, le «silence de Dieu», l'«éloignement de Dieu», la «Distance de Dieu» ne sont rien d'autre que la Distance, le silence, l'éloignement de l'homme qui par orgueil met une rupture dans la communion avec Dieu. «Dieu ne vas-tu pas t'éloigner un peu?»
- Ces récits expliquent aussi ce fait que s'il est vrai que, l'homme étant pôle d'attraction de toutes choses, tout devient «humain» en lui et s'achemine vers le Créateur, il est aussi vrai que c'est l'homme par son orgueil qui a définitivement brisé la beauté, l'harmonie de la communion homme-monde-Dieu. C'est pourquoi il ressent la Distance, la Différence, l'éloignement de Dieu. «Dieu ne se montre plus aux hommes comme jadis où tous les soirs il venait régler leurs palabres . . . C'est la guerre.»
- *La Fugacité, la Précarité de l'homme.* C'est l'expérience selon laquelle l'Africain tard-venu ne peut prolonger son séjour dans le cosmos au-delà d'une limite qu'il n'a pas tracée. Il s'agit de l'aspect tragique, désastreux de la mort comme rupture avec rétentissement sur l'harmonie cosmique, l'harmonie de la communion avec Dieu.

Cette expérience fondamentale, l'Africain la vit, l'exprime aussi à travers l'expression esthétique de l'initiation comme célébration de «toute la vie dans son mystère de mort et des résurrection». A travers différents rites qui comportent chacun une épreuve, l'homme négro-africain exprime cette réalité fondamentale: la vie comporte différentes épreuves qui culminent dans l'épreuve fondamentale, la mort. C'est ainsi l'initié Luba ou Dogon qui porte le Cimier du cosmos marqué de la Croix (symbole de quatre directions du monde) assume en liberté et en homme la lutte de la vie et de la mort, le passage tragique, paniquant de la mort dans la voie de son salut.

Par l'initiation, le Négro-africain exprime cette expérience fondamentale de Fugacité et de Précarité en commençant par l'exaltation de l'invincibilité de la force de l'homme pour finir dans la célébration solennelle du triomphe de la vie sur la mort, célébration que l'initiation Bambara, le N'domo symbolise par la danse de la classe des oiseaux. A l'entrée dans l'initiation dans beaucoup de communautés négro-africaines, ce conte est raconté aux jeunes initiés: «Quand la mort eut envahi l'humanité, les hommes désolés, allèrent se plaindre à Dieu en disant: Dieu, Seigneur Dieu, délivres-nous de ce malheur. Pourquoi faut-il que l'homme vivant soit dévoré par la mort? Alors Dieu regarda l'homme fixement et lui dit: - Mon enfant, tu ne sais pas ce que c'est que vivre. Vas et apprend à tes fils que sans la mort, la vie ne serait plus la vie.»²⁵

- *L'Ivresse vitale.* C'est l'expérience selon laquelle le Négro-africain s'éprouve sans cesse en devenir, comme un grain en train de devenir baobab malgré les épreuves. Le

²⁴ GEORGES DEFOUR, *op. cit.*, p. 20. Ce récit a été noté par R. JAOUEN in: *Afrique et Parole* n° 33 p. 56.

²⁵ E. MVENG, *op. cit.* p. 31.

Négro-africain vit cette expérience comme un vœu immense, un désir véhément de vivre pleinement sans cesser de vivre en communion avec Dieu, VIE et LIBERTÉ.

Le Négro-africain exprime cette expérience fondamentale à travers la danse et le rythme. A travers la danse, célébration de la liberté ou mieux de la libération de l'homme négro-africain le Négro-africain s'exprime comme vie surgissante, rebelle à toute épreuve et à toute limite, jaillissement spontané, intense et débordant qu'on ne peut emprisonner d'aucune façon mais toujours en communion avec Dieu, VIE, LIBERTÉ. A travers le rythme, le Négro-africain dans l'exultation de sa découverte comme Ivresse vitale exprime cette Ivresse vitale comme fondamentalement auto-création, liberté créatrice.

c) *Du langage religieux négro-africain au langage théologique négro-africain*

Comme on peut le constater aisément, jusque là nous étions dans le langage religieux négro-africain. Notre effort s'est porté sur la mise en évidence du langage esthétique dans le langage religieux africain en partant des expériences fondamentales négro-africaines. C'est ainsi que cheminaient nos peuples dans cette communion avec le monde, avec Dieu lorsque se produisit l'«Avènement dans l'événement»: la survenue de Jésus Christ et de son message. Bimwenyi ne s'exclame-t-il avec raison! «Nous voici dans les savanes, dans les forêts africaines, sur les collines ou aux pieds des montagnes. Depuis des siècles, des peuples sont en route, chéminent vers leur destinée. Voici qu'arrive le messager aux «beaux pieds» (Rm 10,15). Voici que la bouche proclame la bonne nouvelle. Les oreilles se sont dressées. Des cœurs dans des poitrines se font comme «brulants».»²⁶ Nous devons donc désormais avec Zacharie bénir le Seigneur en disant: «Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël parce qu'il a visité son peuple, accompli sa libération» (Lc 1,68).

Jésus Christ et son message viennent aux peuples négro-africains au niveau des expériences fondamentales dont nous venons d'expliquer quelques unes. Etant donné que Jésus Christ est «l'image de Dieu invisible» (Col 1,25), étant donné que sur sa face resplendit «la gloire de Dieu» (2 Cor 4,6), étant donné qu'il est «resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance» (He 1,3), il est donc non seulement Chance par excellence pour les peuples négro-africains et par conséquent plus que digne d'hospitalité, mais il est Accomplissement, Rajeunissement parfait de leurs expériences fondamentales. A ce propos, Bimwenyi confirme notre conviction: «Un message qui porte sur les choses essentielles des hommes doit-comment sinon serait-il pertinent de rejoindre des derniers jusque dans le mouvement même, dans l'élan fondamental qui porte leur communauté et tout homme dans cette communauté vers leur destinée; telle qu'elle leur apparaît à partir de leurs événements fondateurs. C'est à niveau des fondements que l'homme religieux peut, éventuellement, rencontrer Jésus Christ et peut-être, se sentir concerné par les événements essentiels survenus voici deux mille ans, quelque part en Judée. C'est alors pour celui-là, avènement de la «Plénitude des Temps» (Gal 4,4), mise en route d'une nouvelle expérience de vie, grosse de surprise.»²⁷

Accomplissement, Rajeunissement des expériences fondamentales négro-africaines signifie aussi Accomplissement, Rajeunissement du langage qui les exprimait, surtout qu'en ce même Jésus se réalise la «Pentecôte des nations»²⁸: tous les peuples de la terre peuvent célébrer Dieu dans leurs langages, dans leurs langues (Ac 10,44-46). Ce langage accompli, nouveau des expériences fondamentales négro-africaines que vient

²⁶ O. BIMWENYI KWESHI, *op. cit.* pp. 385-386.

²⁷ O. BIMWENYI KWESHI, *op. cit.* p. 385. Dei Verbum n° 17.

²⁸ Cette expression se trouve dans *Bible T.O.B.*, Nouveau Testament, édition intégrale, les éditions du Cerf, Paris, 1978 dans, Ac 10,46 note x.

réaliser par sa parole et ses actes Jésus Christ Chance et Hôte de marque pour les peuples négro-africains est donc ce que nous appelons «langage théologique négro-africain». Il s'agit, comme Bimwenyi nous l'explique de l'«Avènement d'un langage nouveau qui permet à la communauté de se nommer et de désigner le contenu nouveau ou renouvelé de son expérience religieuse en même temps qu'il est la première base de la reconstruction de son expérience en l'Esprit de Jésus».²⁹

d) La pertinence du langage esthétique

Etant donné que dans le langage religieux africain non seulement le langage esthétique était un langage essentiel pour exprimer les expériences fondamentales de l'homme négro-africain dans la triple communion mais aussi renforçait cette communion, ce langage accompli, rajeuni par l'avènement de Jésus Christ et de son message, devient dans le langage théologique négro-africain un langage essentiel «pour célébrer la grandeur de Dieu» (Ac 10,44-46).

e) Langage esthétique négro-africain: Fondements bibliques

Ce point est un effort pour mettre en évidence dans le Nouveau Testament les fondements du langage esthétique négro-africain. Nous analyserons deux mystères chrétiens à valeur ecclésiale fondamentale: la «Pentecôte des nations» (Ac 10,34-11,18)³⁰ et l'Incarnation (Jn 1,1-14). Après cette analyse, nous donnerons une petite conclusion récapitulative.

- La Pentecôte des Nations (Ac 10,34-11,18; 15,8)

«... Ainsi jusque sur les nations païennes, le don de l'Esprit Saint était maintenant répandu. Ils entendaient ces gens, en effet, parler en langues et célébrer la grandeur de Dieu» Ac (10,45-46).

«Dieu qui connaît les cœurs, leur a rendu témoignage quand il leur donné comme à nous l'Esprit Saint» (Ac 15,8).

Comme l'explicitent bien ces trois versets des Actes des Apôtres, l'Esprit Saint apprend à Pierre qu'«il ne fallait déclarer immonde ou impur aucun homme» (Ac 10,28), que Dieu n'est pas partial et qu'en tout peuple quiconque le craint et pratique la justice reste en communion intense de foi, d'amour et de salut avec lui. C'est pourquoi le don de l'Esprit est répandu: le don de parler en langues et de célébrer selon sa culture, selon son «propre langage» la grandeur de Dieu. C'est la Pentecôte des Nations: l'habilitation donnée par Jésus Christ, sous l'action de l'Esprit Saint à tous les langages humains, à toutes les langues du monde, à célébrer la grandeur de Dieu qui, par son Fils Unique Jésus Christ, donne la vie en abondance à tous les peuples.

Jésus Christ réalise cette habilitation en tant que LANGAGE ESTHÉTIQUE PARFAIT c'est-à-dire, «Parole des Parlants et des parlés»³¹ qui réalise, célèbre dans la beauté parfaite la triple communion.

Etant donné donc que le langage esthétique négro-africain est un langage essentiel pour célébrer la triple communion homme-monde-Dieu, ce langage trouve aisément dans la Pentecôte des Nations un de ses fondements. Il est langage authentique et même, à notre humble avis, essentiel pour célébrer la grandeur de Dieu en Jésus Christ sous l'action de l'Esprit Saint. En effet, comme l'affirme Bimwenyi, l'excellence de la

²⁹ O. BIMWENYI KWESHI, *op. cit.* p. 385; Cfr. A. SANON, *Tierce Eglise* pp. 413 et 414.

³⁰ Cfr. 28.

³¹ HANS URS VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*. Aubier, Editions Montaigne, Paris 1947, p. 24.

Pentecôte des Nations se trouve dans le sacre de la diversité des langages pour dire la grandeur de Dieu.³² Et justement le langage esthétique est dans le langage théologique négro-africain le langage par excellence pour dire, célébrer la triple communion. Ainsi, la Pentecôte des Nations donne au langage esthétique négro-africain sa légitimité, sa consistance et sa «pertinence» de langage essentiel pour dire la grandeur de Dieu.

— *L'Incarnation (Jn 1,1-14)*

Puisque c'est Jésus Verbe fait chair qui est LANGAGE ESTHÉTIQUE PARFAIT, l'Incarnation devient l'ultime fondement du langage esthétique négro-africain. Mveng nous le dit bien avec ses termes: «Le point de départ de notre réflexion est le mystère de l'Incarnation. C'est en lui que nous avons la totalité de la révélation, le fondement et l'accomplissement de l'expérience religieuse de l'humanité dans l'espace et dans le temps, le type de la fonction religieuse par excellence, qui consiste dans le culte rendu par l'homme et toute la création à son Créateur, le culte que nous appelons liturgie.»³³ En effet, explique-t-il, «Le culte que le Christ, Fils de Dieu rend à son père par l'incarnation est donc à la fois culte divin, unique, une liturgie cosmique où l'expérience religieuse humaine dans sa totalité et dans toutes ses dimensions s'exprime devant Dieu de façon éminente».³⁴ Jésus Verbe fait chair est donc le LANGAGE ESTHÉTIQUE PARFAIT et le LANGAGE THEANDRIQUE. Par sa double nature, Jésus est liturgie cosmique qui accomplit parfaitement par l'ordre, l'harmonie, la beauté la triple communion. C'est dans ce sens que Hans Urs von Balthasar parle de l'«Adam cosmique».³⁵ D'abord à son niveau personnel, le Christ Jésus réalise une harmonie, une beauté parfaite entre ses deux natures. Ensuite cette harmonie, cette beauté parfaite entre ses deux natures lui permet de réaliser aisément l'harmonie, la beauté de la triple communion. Enfin, il est aussi important de souligner que c'est dans sa chair que le Christ est langage esthétique parfait. C'est pourquoi désormais, à partir du Christ, la corporeité devient l'instrument privilégié, le lieu privilégié où se réalise par le langage esthétique la triple communion, étant donné que «La corporeité est le lieu de l'affirmation de Dieu non seulement dans l'incarnation du Christ, mais encore dans l'existence de tout croyant».³⁶ Cela le langage esthétique négro-africain l'a bien compris. C'est pourquoi il est essentiellement une expression de corps, de chair.

La pertinence du langage esthétique existe bel et bien dans le langage théologique négro-africain. Elle n'est donc pas à créer mais tout simplement à mettre en évidence. C'est ce que nous avons essayé de faire à partir de définitions précises et des mises au point nécessaires et dans l'éclaircie du langage théologique en général et dans l'éclaircie du langage théologique négro-africain en particulier.

Si donc dans les communautés chrétiennes négro-africaines les fidèles parlent le langage esthétique pour exprimer, célébrer leur communion de foi, d'amour et de salut avec Dieu considéré désormais comme le Beau, le Bien par excellence, ils utilisent là un langage éminemment pertinent, au-delà de la liturgie, expression de leurs expériences fondamentales que Jésus Christ vient combler parce qu'il est la VIE et le LANGAGE ESTHÉTIQUE PARFAIT par l'amour de Dieu le Père et sous la motion de l'Esprit Saint.

³² O. BIMWENYI KWESHI, *op. cit.* p. 57.

³³ E. MVENG, «*Christ, liturgie et culture*», in: B.T.A. vol. II n° 4 juillet-décembre 1980, p. 247.

³⁴ E. MVENG, *art. cit.* p. 248.

³⁵ HANS URS VON BALTHASAR, *op. cit.* p. 206.

³⁶ J. F. MALHERBE, *art. cit.* p. 103.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Kues, Nikolaus von: *Sichtung des Korans, Erstes Buch.* Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Ludwig Hagemann und Reinhold Glei. (Philosophische Bibliothek Band 420a) Felix Meiner Verlag/Hamburg 1989; XIX und 138 S.

Unter den mittelalterlichen Autoren, die sich mit dem Islam auseinandergesetzt haben, nimmt NIKOLAUS VON KUES einen hervorragenden Platz ein. Zu seinen wichtigsten Vorgängern gehört Petrus Venerabilis, der Abt von Cluny, der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts eine lateinische Übersetzung des Korans und anderer, seiner Meinung nach grundlegender arabischer Schriften über den Islam veranlaßt und auf der Grundlage dieser Materialien sich mit der Religion Muhammads mit apologetisch-polemischer Tendenz beschäftigt hat. Andere wie Ricoldus de Monte Crucis sind in den Orient gereist und haben in ihren Berichten den Islam, wie sie ihn aus dem Augenschein und in Diskussionen mit Muslimen kennengelernt hatten, beschrieben. NIKOLAUS VON KUES knüpft an diese Vorarbeiten an, geht aber weit über sie hinaus, indem er, was keiner vor ihm getan hatte, den Koran selbst und ausschließlich diesen, der ihm in der eben genannten lateinischen Übersetzung vorlag, zum Gegenstand einer eingehenden Studie macht. Sein Ziel war es, den Koran „durchzusehen“ – daher der Titel des hier übersetzten Werkes, „*Cribratio Alkorani*“ –, um diejenigen Elemente zu finden, in denen Christentum und Islam übereinstimmen. Dabei strebt er, getreu seinem Programm der Förderung des Friedens unter den Religionen, „eine aus christlicher Sicht wohlwollende, gutmütige und weitherzige Auslegung des Korans“ an, wie LUDWIG HAGEMANN in der Einleitung den von NIKOLAUS selbst gebrauchten Begriff „*pia interpretatio*“ überzeugend erklärt. Ferner will NIKOLAUS die Muslime zum Trinitätsverständnis hinführen, wobei die Ausgangsbasis seiner Spekulation nicht, wie etwa bei Raymundus Lullus, die Vernunft, sondern der Glaube ist (S. X–XI).

Die Beschäftigung mit der *Cribratio Alkorani* hat eine lange Geschichte. Der Text wurde bereits 1488 gedruckt und erlebte in der Folge mehrere Auflagen und Bearbeitungen. Der Basler Humanist Theodor Bibliander hat ihn, um Zusätze des Faber Stapulensis (gedr. Paris 1514) ergänzt, in den zweiten Band seines 1542 erschienenen Sammelwerkes „*Machumeti Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran, etc*“ aufgenommen. Auf der Grundlage dieses verderbten Textes hat F. A. Scharpff 1862 eine deutsche Übersetzung in Auswahl veröffentlicht. Paul Naumann ging in den vierziger Jahren einen Schritt weiter und zog für seine Übersetzung nicht nur die alten Drucke, sondern auch vier Handschriften heran. Eine französische Teilübersetzung erschien 1942, eine italienische Übersetzung des ganzen Werkes von P. Gaia 1971. HAGEMANN und GLEI gründen ihre Übersetzung auf die kritische Erstausgabe des Textes, die HAGEMANN 1986 beim gleichen Verlag als Bd. VI der *Opera Omnia* des NIKOLAUS VON KUES veröffentlicht hat, und übernehmen auch die dort eingeführte Einteilung in Paragraphen. Diese vorbildliche Textausgabe stützt sich auf sechs Handschriften, die vier von Naumann benutzten und zwei vatikanische Handschriften, die inzwischen bekannt geworden sind. HAGEMANN und GLEI gehen auch insofern über ihre Vorgänger hinaus, als sie ihrer Übersetzung den lateinischen Text, vermindert um den textkritischen Apparat der Erstausgabe von 1986, begeben und damit dem des Lateinischen kundigen Leser die Möglichkeit bieten, die Übersetzung zu kontrollieren oder sich ganz auf den Urtext zu konzentrieren.

HAGEMANN und GLEI liefern eine lesbare, dem aktuellen Sprachgebrauch angepaßte Übersetzung, ohne in Künsteleien zu verfallen oder saloppen Redewendungen Raum zu geben. Seit Naumanns Übersetzung ist viel passiert. Das Zweite Vatikanische Konzil und die anschließende Entwicklung haben den Blick für die Problematik des päpstlichen Primats geschärft. Wir sind in der Lage, die Widmung an Pius II., die NIKOLAUS seinem Werk vorangestellt hat, besser zu verstehen, als dies in den vierziger Jahren der Fall war. Ein Vergleich der neuen Übersetzung mit der Naumanns ist gerade an diesem Punkt sehr aufschlußreich. Aber das nur am Rande. HAGEMANN und GLEI benutzen, wo es notwendig ist, die moderne islamkundliche Terminologie und unterscheiden sich dadurch wohltuend von ihren Vorgängern. Wo Naumann „Männer der Gesetze“ (*viri legum*) schreibt (38,3), steht jetzt das korrektere und nicht nur durch Paret's Koranübersetzung eingebürgerte „Leute der Schrift“. Andere Beispiele (NAUMANN/HAGEMANN-GLEI): Urheber/Verfasser (20,1); Mutter und Materie des Buches/Mutter und Grundlage des Buches (36,2); Testament/Thora (38,4 u. a.); rechter Weg (*via recta*)/Rechtleitung (arab. *Hudā*, vgl. Sure 5:46) (46,7). „Dei nuntius“ (27,5) übersetzt Naumann mit „Bote Gottes“ und trifft damit ziemlich genau das arabische „*rasūlullāh*“, weshalb nicht leicht zu verstehen ist, warum es jetzt „göttlicher Prophet“ heißt. „*Spiritus benedictus*“ (31,10) übersetzt Naumann mit deutlicher Anlehnung an eine entsprechende Wendung in der älteren Fassung des Ave Maria mit „gebenedeiter Geist“. Hier gibt man der neuen Übersetzung „geheiliger Geist“ den Vorzug. Im Arabischen (Sure 16:102) ist vom „*rūḥ al-quḍus*“ die Rede, was etwas ganz anderes ist als der „Heilige Geist“, wie Paret den Ausdruck übersetzt und damit einen schon vom Christentum besetzten Begriff benutzt, was auf jeden Fall vermieden werden sollte.

Der Kusaner war nicht des Arabischen mächtig und hatte in der lateinischen Übersetzung des Korans eine Vorlage, die streckenweise schwer verständlich ist, zuweilen den Leser auch in die Irre führt. Der arabische Ausdruck „*waḡīh*“ in Sure 3:45, wo über Jesus gesagt wird, er sei „angesehen (*waḡīh*) im Diesseits und im Jenseits“, ist im Lateinischen mit „*facies omnium gentium*“ wiedergegeben. Naumann übersetzt „Urbild aller Menschen“, HAGEMANN und GLEI übersetzen besser „Antlitz aller Völker“ (58,5 u. 77,2). In der dazugehörigen Anmerkung verweisen sie auf die Textausgabe von 1986, Anmerkung Nr. 104, wo „*facies*“ aus dem arabischen „*waḡīh*“ erklärt wird. Der lateinische Übersetzer habe statt „*waḡīh*“ irrtümlich „*waḡīh*“ gelesen und dies ganz richtig mit „*facies*“ wiedergegeben. Es gibt keinen Grund, diese Erklärung in Zweifel zu ziehen, die übrigens schon Gustav Hölscher, Verfasser der Anmerkungen zu der Übersetzung Naumanns, gegeben hatte. NIKOLAUS VON KUES macht die mißverständene Stelle zur Grundlage einer Argumentation, die weit von dem wegführt, was der Koran sagen will und ein Ergebnis zeitigt, das der Grundauffassung des Islams vom Wesen Jesu und dem der Propheten überhaupt diametral entgegengesetzt ist. Von „Antlitz“ kommt NIKOLAUS auf „Schönheit“ und zitiert Psalm 33,4: „Schön bist du wie keiner unter den Menschen, ausgegossen auf deine Lippen ist Anmut: so hat dich Gott gesegnet auf ewig.“ Jeder Prophet ist, so müssen wir hinzufügen, bei Gott und den Menschen angesehen, auch Muhammad, und es wäre ganz falsch, Jesus auf Grund koranischer Aussagen, wie NIKOLAUS glaubt, aus dem Koran beweisen zu können, eine höhere Stellung als anderen Propheten oder sogar Muhammad selbst zuschreiben zu wollen. In der späteren islamischen Überlieferung wird Muhammad in Anlehnung an das neutestamentliche „Alpha und Omega“ (vgl. Apokalypse des Johannes 1,8) „der Erste und der Letzte“ genannt: Gott beschloß seine Erschaffung vor aller anderen Kreatur, und beim Gericht wird er der letzte sein, da er Zeugnis über die gesamte Menschheit ablegen muß. Diese Aussage zitiert Tabarī im Anfang des 10. Jahrhunderts in seinem Kommentar zu Sure 17:1, wo von Muhammads nächtlicher Reise von Mekka nach Jerusalem die Rede ist

und dieser, wie die Überlieferung will, auf dem Tempelplatz von den Propheten des „Alten Bundes“ und von Jesus selbst mit diesen Epitheta bedacht wird.

Die vorliegende Übersetzung enthält Buch I der *Cribratio Alkorani*; die Bücher II und III stehen noch aus. Die Übersetzer haben Buch I mit einer Einleitung, 324 Anmerkungen, Literatur- und Namenverzeichnis versehen. In den Anmerkungen, die im übrigen weit über das hinausgehen, was Gustav Hölscher in seinen Anmerkungen zu Naumanns Übersetzung gebracht hat, und auf dem neusten Stand der Forschung stehen, verweisen die Verfasser gelegentlich auf ausführlichere Darlegungen in den Anmerkungen zur Textausgabe von 1986. Dies bedeutet, daß die vorliegende „kleine“ Ausgabe mit Übersetzung nur in Verbindung mit der „großen“ Ausgabe von 1986 voll ausgeschöpft werden kann. Wünschenswert wäre auch ein zusammenfassendes Namenverzeichnis. Auch wüßte man gern genauer, wie HAGEMANN und GLEI die Arbeit untereinander aufgeteilt haben. Zusammenfassend kann man sagen, daß ihre Arbeit an der *Cribratio Alkorani* zum Gelungensten und Besten zählt, was in den letzten Jahren über die mittelalterliche Auseinandersetzung mit dem Islam geschrieben worden ist. Mediävistik und Islamkunde ergänzen einander auf glücklichste Weise. Die beiden ausstehenden Bände werden mit Spannung erwartet.

Kiel

Heribert Busse

Standaert, N.: *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China. His Life and Thought* (Sinica Leidensia. Ed. Institutum Sinologicum Lugduno Batavum. Vol. XIX) Brill/Leiden, New York, København, Köln 1988; XI + 263 S.

Die Dissertation, unter Prof. Zürcher in Leiden gefertigt, behandelt einen konfuzianischen Gelehrten der späten Ming-Zeit, Yang Tingyun (1562–1627), der sich unter den Jesuiten dem Christentum zuwandte und im Alter von 50 Jahren getauft wurde. STANDAERT (St.) geht der Frage nach, warum ein so tief in seiner eigenen Tradition verankerter Gelehrter und Beamter zum Christentum konvertierte. Die Frage verdient schon deshalb Aufmerksamkeit, weil – zumal für die neuere Zeit – nicht selten vorausgesetzt wird, daß ein Konvertierender letztendlich doch durch eine Periode innerer Entfremdung von seiner eigenen Welt, Weltanschauung und Religion hindurchgegangen sein muß, bevor er im Christentum eine neue Verankerung findet.

Das Werk besteht aus zwei Teilen. *Teil I* zeichnet das Leben Yang Tingyuns nach, wobei St. mit großer Akribie die verschiedenen Quellen prüft und nachzeichnet, die offiziellen (*Kap. 1*), private (*Kap. 2*), die chinesische religiöse Biographie (*Kap. 3*), schließlich westliche Quellen (*Kap. 4*). Mit guten Gründen fügt St. das vorhandene Material nicht zu einer eigentlichen Biographie zusammen, sondern behandelt die vier Textgruppen gesondert, da so die unterschiedliche Sicht der Persönlichkeit, die St. selbst nicht als herausragend, sondern als durchschnittlich vorstellt, deutlicher zutage tritt. Zu beachten ist, daß Yang Tingyun auch literarisch tätig war und seine Texte auch heute noch zugänglich sind. Aus privaten Quellen sind vor allem seine näheren verwandtschaftlichen Beziehungen, sodann auch seine religiöse Bindung an den Buddhismus zu erheben. Seine erste Begegnung mit dem Christentum war eine Begegnung mit M. Ricci, vermutlich 1602 in Beijing. Die Konversion war aber dann ein Prozeß, kein plötzliches Ereignis. Ihr letztlich bestimmendes Motiv läßt sich nicht genau bestimmen. Interessanterweise läßt sich aus den chinesischen Quellen über die Konversion nichts entnehmen. Hier sind wir ganz auf christliche Quellen, zumal auf die Jahresberichte der Gesellschaft Jesu angewiesen.

Teil II behandelt in drei Kapiteln Yang Tingyuns Denken, *Kap. 1* seine Gottesvorstellung unter dem Stichwort „Himmel“ und sein Menschenbild, *Kap. 2* die buddhistische Kritik, *Kap. 3* die jesuitische Kritik Yang Tingyuns. Eine konfuzianische Kritik gibt es offensichtlich nicht. Das Kapitel über die Gottesvorstellung entfaltet sowohl die Behandlung der Gottesfrage wie auch das Gott-Welt-Verhältnis, Schöpfung, Geschichte und Inkarnation, die Frage der Vergeltung, der Abschnitt über den Menschen vor allem seine Moralität. Die Ausführungen sind vor allem deshalb bedeutsam, weil sich in ihnen die Übertragung christlicher Grundlehren in den chinesischen Denkhorizont verfolgen läßt. Eigens hingewiesen sei auf das Verständnis Gottes als des „Großen Vater-Mutter“ (116ff). Die buddhistische Kritik an dem Christen Yang Tingyun gibt Einblick in die antichristliche Apologetik des Buddhismus, die sich gegen eine „Himmels“-Auffassung wehrt, die in China unbekannt war. St. erweitert dieses Kapitel zu einer kurzen Übersicht über die Entstehung des chinesischen Buddhismus, seine Autorität und seine Verwendung konfuzianischer Argumentation. Umgekehrt scheinen sich aber auch die Jesuiten in der chinesischen Übertragung christlicher Lehren, wie sie sich bei Yang Tingyun findet, nicht in jeder Hinsicht wiedererkannt zu haben. St. analysiert hier in großer Gründlichkeit einen von N. Longobardo im Vorfeld des Ritenstreites verfaßten Traktat, in dem dieser auf Kontroversen um die Übersetzung christlicher Termini ins Chinesische eingeht, wobei zu beachten ist, daß die chinesischen Äquivalente nicht einfachhin aus Neologismen bestanden, sondern auf vorhandenes Sprachmaterial zurückgriffen. Ohne hier die konkrete Kontroverse ausführlicher zu referieren, ist aber doch festzuhalten, daß dieser Diskussion nicht zuletzt im Hinblick auf die Bewertung der Person Yang Tingyuns selbst, wie St. sie in seinem abschließenden Paragraphen bespricht, hohe Bedeutung zukommt.

St. fragt in einem Schlußteil, ob Yang Tingyun am Ende als Neo-Konfuzianer, Buddhist oder Christ angesprochen werden muß. Die Zugehörigkeit läßt sich soziologisch unter vierfacher Rücksicht bestimmen: a) von einer formalen Mitgliedschaft her, die etwa durch Erziehung erworben wird, b) durch Identifizierung mit anderen Mitgliedern einer Gruppe in Teilnahme an ihrem Glauben und ihren Idealen, c) durch den Ausdruck dieser Identität im Denken oder im Handeln oder in der Gemeinschaft, d) durch Anerkennung der Mitgliedschaft, die jemandem durch andere Mitglieder der Gruppe oder auch außerhalb der Gruppe zuteil wird. Aufgrund dieser Kriterien bestimmt St. Yang Tingyun als Neo-Konfuzianer und Christen, für den letzten Abschnitt seines Lebens jedenfalls nicht als Buddhisten. Für die Konversion kann festgehalten werden, daß das Christentum im Leben des Weisen den Platz des Buddhismus einnahm. Das Sowohl-als-auch führte aber dann doch dahin, daß seine volle Zugehörigkeit zum Konfuzianismus einerseits, zum Christentum andererseits von Vertretern der einen wie der anderen Seite in Frage gestellt wurde. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, daß für Yang Tingyun Neo-Konfuzianismus und Christentum ein und dieselbe Orthodoxie bildeten, die einander ergänzten. Diese Orthodoxie war durch dreierlei bestimmt: a) Religiosität und spirituelle Kultur, b) moralische Solidität und Praktikabilität, c) praktisches Staatsverhalten und wissenschaftliches Interesse. In diesen drei Punkten stimmten die christlichen Gelehrten der Mingzeit weithin überein. Es bleibt aber dann zu beachten, daß Yang Tingyun das Christentum noch als eine ausländische Lehre annahm, die vielleicht im Laufe der Zeit – ähnlich wie die buddhistische Lehre – ihren Prozeß der Sinsierung durchlaufen hätte. Zeitgeschichtlich steht er am Anfang dessen, was heute mit dem Begriff „Inkulturation“ angesprochen wird. Die Analyse St.s stellt im übrigen, wie er selbst gegen Ende (vgl. 224) zutreffend bemerkt, eine unübersehbare Korrektur an J. Gernets Einschätzung der durch die Jesuiten initiierten Begegnung von Christentum und China dar. St. sieht selbst die Bedeutsamkeit der Person Yang Tingyuns in seiner „Unbedeutsamkeit“: Ein „normaler“, „durchschnittlicher“ Beamter

und Gelehrter unternimmt das „Außergewöhnliche“, eine fremde Religion anzunehmen und Christ zu werden und im Horizont des Christsein seinen Konfuzianismus neu zu definieren. Der Schutz, den er Jesuiten im Jahr der Verfolgung 1616/17 bot, ließ ihn zu einer „Säule der Kirche“ werden (vgl. 182.225).

St.s Werk verdient Beachtung in einer Zeit, in der es gilt, aus den Erfahrungen und den Fehlern der Vergangenheit zu lernen und auf Möglichkeiten, die sich in der Zukunft ergeben, vorbereitet zu sein.

Bonn

Hans Waldenfels

Sudbrack, Josef: *Mystik: Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Matthias-Grünewald-Verlag/Mainz, Quell-Verlag/Stuttgart 1988; 167 S.

Angesichts des großen Interesses, auf das heute die Thematik der Mystik stößt, ist es angezeigt, aus christlicher Sicht dazu eine grundlegende Stellungnahme abzugeben. Dies versucht die vorliegende Studie, die bewußt innerhalb der Reihe ‚Unterscheidung‘ erscheint, die, wie es im Untertitel zu dieser Reihe heißt, eine „christliche Orientierung im religiösen Pluralismus“ zu geben versucht. In insgesamt sieben Kapiteln versucht der Autor dem komplexen Themenkreis nachzugehen. Ausgegangen wird von der Frage, wie man über Mystik zu sprechen habe, ob man sie überhaupt definieren könne. Dabei werden vier Verstehensansätze des Phänomens vor Augen geführt: der psychologische Ansatz, der historisch-soziologische, der ästhetisch-symbolische und schließlich der religiöse Ansatz; der philosophische Ansatz wird nicht behandelt, mit der Begründung, daß er ohnehin alles durchziehe (vgl. 17). Das zweite Kapitel, in dem sich der Autor gegen eine psychologische und soziologische Reduktion der Mystik wendet, gibt gleichsam einen Überblick über die Geschichte dieses Phänomens unter dem Leitgedanken „vom Mysterium zur Mystik“. In diesem Horizont wird auch die „Mystik ohne Mysterium“ behandelt, worunter der Vf. z. B. atheistische und psychologistische Mystiken versteht, zu der auch esoterische Ansätze gehören (vgl. 40ff). Die kritische Auseinandersetzung damit faßt der Autor mit der These zusammen: „Mystik“, die sich vom ‚Mysterium‘ trennt, wird zur Karikatur ihrer großen Tradition“ (45). Eine Vertiefung dieser historischen Perspektive bringen die „Zeugnisse“, die im dritten Kapitel dargestellt werden (Hildegard von Bingen, Meister Eckhart, Theresa von Avila, Johannes vom Kreuz). Im Anschluß daran werden einerseits die Begleiterscheinungen der Mystik (viertes Kapitel) sowie „das Herz der Mystik“ (fünftes Kapitel) behandelt. Dabei orientiert sich der Autor an drei Typen der Mystik: an jener des Selbst, an einer kosmischen Mystik und an einer Gottesmystik (89ff). Die schon im zweiten Kapitel anklingende Thematik von grundlegend verschiedenen Formen der Mystik hinsichtlich ihrer weltanschaulichen Orientierung, wird im sechsten Kapitel unter der Alternative „mystische Weltformel oder Geheimnis Gottes“ ausdrücklich untersucht. Unter der ersteren versteht SUDBRACK vor allem jene Mystik, wie wir sie in der New-Age-Bewegung antreffen (vgl. 115ff); die letztere bezieht er ausdrücklich auf das christliche Gottesverständnis, auf Gottes Dreieinigkeit (124ff). Das letzte Kapitel geht unter dem Stichwort der „kleinen“ Mystik der Frage nach, inwiefern jeder Gläubige zur Mystik berufen ist, und wie sich unter diesem Aspekt sein Weg zu Gott darstellt (133ff). Ein detailliertes Personenregister und der angeführten Quellschriften sowie ein Sachregister beschließen den Band.

Das vorliegende Buch ist eine wertvolle Orientierung innerhalb der zahlreichen Erscheinungen in diesem Themenbereich. Es werden viele Aspekte der gegenwärtig geführten Diskussion angesprochen, vielleicht allzuvielen. Angesichts des stark referierenden Charakters des Werkes tritt ein einheitlicher, durchgehender Grundgedanke eher in

den Hintergrund. In Anbetracht der Absicht, eine kritische und zum Teil apologetische Auseinandersetzung mit anderen Mystik-Verständnissen zu führen, die in nichtchristlichen Religionen vor allem ihren Ursprung haben, legt sich das Desiderat nahe, die originären Mystiken dieser Religionen eigens zu behandeln. Auch ist dem Vf. zuzustimmen, daß nach diesen vorwiegend darstellenden und zum Teil theoretischen Ausführungen das Thema „Mystik und Tun“ einer eingehenden Behandlung bedürfte (vgl. 157).

Wien

Johann Figl

INTERRELIGIÖSER DIALOG

Lohfink, Norbert: *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Verlag Herder/Freiburg-Basel-Wien 1989; 120 S.

Der Terminus „Bund“ wird von christlichen Theologen gerne herangezogen zur umfassenden Charakterisierung der heilsgeschichtlichen Rolle des Judentums und des Christentums und der Bestimmung des Verhältnisses beider Größen zueinander. Aufsehen erregte in diesem Zusammenhang die allen heilsgeschichtlichen Entbergungstheorien (der neue Bund der Christen ersetzt den alten) widersprechende Formulierung vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“ von Papst Johannes Paul II. 1980 bei seiner Ansprache vor Juden und Christen in Mainz.

Vf. greift in seiner kleinen Studie die bei Christen beliebte Redeweise vom (alten und neuen) Bund auf; durch die Erinnerung an den jeweiligen Stellenwert und die Vielgestaltigkeit, Komplexität und z. T. auch Widersprüchlichkeit des bibl. Gebrauchs der Vokabel gelingt es ihm, gängige Redeweisen vom „Bund“ zu irritieren, gegenüber dem bibl. Ursprungszeugnis verzerrte Perspektiven zurechtzurücken, verlorengegangene Dimensionen des „Bundes“ wachzurufen und so dem Nachdenken über das Verhältnis von Juden und Christen heute neue Impulse zu geben.

In der Einleitung (S. 11–19) skizziert er die Problemstellung: Mit der Vokabel „Bund“ wird ein Anspruch umschrieben, von Gott erwähltes Volk zur Durchsetzung seiner Königsherrschaft in der Welt zu sein. „Und da in Christenheit und Judenheit faktisch zwei Ansprüche, der Ort von ‚Bund‘ zu sein, da sind, konkretisiert sich alles zur Frage, wie die Ansprüche zu beurteilen sind und wie sie sich zueinander verhalten . . . Das Gespräch kann sich aber im Grunde recht bald auf die Aussagen über den ‚neuen Bund‘ konzentrieren. An ihnen hängt das meiste“ (S. 17f).

Die anschließenden Ausführungen werden in drei Stufen entwickelt; wegen der Bedeutung des Themas und der Fülle der in ihnen enthaltenen Anregungen und Provokationen, sollen die sicherlich auch bei Exegeten nicht immer auf Konsens treffenden Ergebnisse des Vf. etwas ausführlicher referiert werden.

1. Die Abschnitte I–III (S. 21–47) behandeln Gefahren und Mißverständnisse im Zusammenhang mit der Rede vom „neuen Bund“: Die populäre christliche Vorstellung vom neuen Bund, der den alten ablöst, fördert nach Meinung des Vf. den Antijudaismus. De facto hat das Konzept des „neuen Bundes“ zur Absetzung der Christen vom Judentum gedient; doch damit darf die bibl. Redeweise nicht als abgetan gelten. Für AT und NT wird gezeigt, daß es sich bei der Vokabel „Bund“ um einen homonymen Ausdruck handelt, nicht aber um „eine ein für allemal festliegende und eine ganz bestimmte Wirklichkeit definitiv bezeichnende Formulierung“ (S. 46). Erst im jeweiligen Kontext klärt sich die Bedeutung.

2. Die für die Studie zentralen Abschnitte IV–VIII (S. 48–94) suchen im Rückgriff auf entscheidende atl. und ntl. Texte die Bedeutung des Ausdrucks „neuer Bund“ zu klären. Nach 2 Kor 3,14 (dem einzigen bibl. Beleg für den Terminus „alter Bund“) ist der „neue

Bund' nichts anderes als der enthüllte, nicht mehr verdeckte ‚alte Bund‘, der Gottes in ihm stets schon enthaltene ‚Herrlichkeit‘ ausstrahlt“ (S. 53). Hebr 8,13 steht dazu offensichtlich im Widerspruch. Vf. gibt jedoch zu bedenken, ob die platonisierende Denkform des Hebr („Schatten“ – „Dinge selbst“) nicht eher an das Überbietungsdenken von 2 Kor 3,14 erinnert als einem schroffen Gegensatz zwischen zwei Bünden das Wort zu reden. In Jer 31,31–34, dem locus classicus der Rede vom „neuen Bund“, ist die Selbigkeit des Bundes gewährleistet durch die des Inhalts des „neuen Bundes“ mit dem gebrochenen „Sinaibund“, d. i. die Gabe der Tora und – die Konkretionen im Kontext von Jer 31 werden oft übersehen – die Verheißung von Landbesitz (Jer 30,3) und Volksvermerkung (Jer 31,26). Die für das christliche Geschichtsdenken zentrale Frage nach der Erfüllung der Verheißung von Jer 31 beantwortet Vf. mit der These, daß „die Erfüllung der jeremianischen Verheißung des ‚neuen Bundes‘ sich nicht an einem einzigen Punkt der Geschichte fixieren (läßt)“ (S. 68). „Der ‚neue Bund‘ des Jeremiabuches ist die Erneuerung und Neusetzung des Bundes vom Sinai . . . Der ‚neue Bund‘ des Neuen Testaments ist die eschatologische Fülle dieses ‚neuen Bundes‘, der zugleich schon begonnen hat, als die Exilierten aus Babylon heimkehrten, und in dem in diesem Sinne auch die Juden von heute stehen, die nicht an Christus glauben“ (S. 105). Im wichtigsten und umfangreichsten ntl. Text, der das Ringen um eine Bestimmung des Verhältnisses von Juden und Christen reflektiert, Röm 9–11, spricht Paulus (11,26f.) „von einem neuen Bund, der auf das jetzt noch ungläubige Israel wartet. Grund für diese Hoffnung ist die Liebe Gottes zu seinem Volk wegen der Väter“ (S. 75).

3. In den letzten Abschnitten IX–XII (S. 95–120) umreißt Vf. seine Sicht des Verhältnisses von Juden und Christen in der Gegenwart. Wenn die Kategorie „Bund“ zur Beschreibung dieses Verhältnisses verwendet werden soll, erscheint vom bibl. Befund her nur eine „Ein-Bund-Theorie“ gerechtfertigt; die Unterschiede zwischen Juden und Christen versucht er mit dem Bild des „doppelten Heilsweges“ (S. 105) zu fassen, betont aber zugleich den „transitorischen“ und „dramatischen“ Charakter dieser Situation, um eine abstrakte, ungeschichtliche Sicht eines beziehungslosen Nebeneinanders abzuwehren. „In der Zweierheit der Wege steckt so viel Leid, Schuld und Not, durch sie wird das Lob Gottes in seiner Schöpfung so sehr darniedergehalten, daß das Drama weitergehen muß. Es muß aus dieser Not herausführen. Die Christen müssen die Juden zur Eifersucht reizen, die Juden müssen die Christen zur Eifersucht reizen“ (S. 108f.). Für Vf. hängt alles daran, im Drama des geschichtlichen Prozesses die verlorengegangene soziale und weltliche Dimension des Bundes wiederzugewinnen, denn der eigentliche Inhalt des Bundes ist die Tora (Jer 31), d. i. der Entwurf einer alternativen Gesellschaft, des erwählten Gottes-Volkes, durch die Gott die Welt verändern will. Deshalb wäre an Stelle oft abstrakter und folgenloser „Bundesspekulationen“ die Tora „zum eigentlichen Leitbegriff des Dialogs“ (S. 120) zu machen.

Auch wenn die Diskussion unter Fachleuten an der einen oder anderen Stelle Modifikationen und Korrekturen der ohne ausführlichen wissenschaftlichen Apparat und manchmal in sehr gedrängter Form vorgelegten Thesen des Vf. erbringen sollten – der mutige Vorstoß des Verf. kann christlicherseits schiefe und gefährliche Einstellungen gegenüber dem Judentum berichtigen und dem christlich-jüdischen Dialog Anregungen geben.

Münster

Georg Steins

Ryu, Kee Chong: *Dialogue between Christianity and Buddhism. God and Emptiness as Interpreted by Paul Tillich and Nagarjuna*, Kyung Suh Won, Inc./Seoul 1985; VII + 207 p.

Der Diskurs um die vermittelnde Stellung des mahayana-buddhistischen Verständnisses von *śūnyatā* im Gespräch zwischen Christentum und Buddhismus findet ein Stück Fortsetzung in der Studie des Koreaners RYU, der P. Tillichs Bemühen um die Gottesfrage in Beziehung setzt zu Nagarjunas Einsatz des *śūnyatā*-Begriffs. Die übersichtlich aufgebaute Arbeit beginnt in *Teil I* mit der Darstellung der bekannten Tillichischen Position, die sich in der Tat als Ansatzpunkt anbietet, da Tillich protestantischerseits zu den Theologen gehört, für die die Auseinandersetzung mit den Weltreligionen eine der wichtigsten Aufgaben unserer Tage ist. Dabei kommt hinzu, daß Tillich in seiner neuen Heimat USA auch dem Einsatz philosophischer Überlegungen wieder größeren Raum in seiner Theologie einräumte, als es lange Zeit in seiner deutschen Heimat der Fall war. RYU schildert nacheinander Tillichs von Vernunft und Offenbarung bestimmte Zugänge zur Gottesfrage, die Ansiedlung des Gottesbegriffs zwischen Seins- und Nichtserkenntnis, schließlich seine Bestimmung Gottes als des Seins schlechthin. In *Teil II*, der sich mit der buddhistischen „Leere“ im Anschluß an Nagarjuna befaßt, wird zunächst klargestellt, daß auch Nagarjuna wie Tillich seine religiöse Grundeinsicht in philosophischer Sprache vermittelt. Während in der abendländischen Nagarjuna-Darstellung gegen den reinen Philosophen auf der religiösen Verankerung zu bestehen ist, ist es in der asiatischen Betrachtung eher umgekehrt. Ähnlich wie in Teil I ist auch in Teil II das mittlere der drei Kapitel das Kernstück, in dem *śūnyatā* im Anschluß an Nagarjuna in seinen zentralen Rücksichten – Leere der Wirklichkeitsmomente (*dharma*s), die Entstehung in (wechselseitiger) Bedingtheit und Abhängigkeit, die Gestalt des Erleuchteten, Weisheit und Soheit – vorgestellt wird. Dem folgt im 3. Kap. – wieder analog zur Bestimmung der religiösen „Funktion“ Gottes bei Tillich – die Auslegung der „Leere“ in ihrer religions-soteriologischen Funktion. *Teil III* steht unter dem Stichwort „Dialog“, wobei RYU einmal die beiden Autoren in ihrer Dialogfähigkeit prüft, sodann Gott und Leere unter den Vergleichspunkten *Esse Ipsum* und *śūnyatā*, Gottesreich und Nirvana, *Agape* und das Große Mitleiden bedenkt, bevor er in der Mystik den gemeinsamen Grund zu erkennen gibt. Das Verständnis von Mystik wird dann freilich eher vorausgesetzt als erläutert. Obwohl nun RYU um meine Option für einen Ansatz bei der „Kenosis“ Jesu und damit bei der konkreten Selbst-Entäußerung Gottes weiß (vgl. 185 n. 66), verfolgt er diese Spur nicht weiter, so daß die auch bei Tillich zu verfolgende christologische Vermittlung von Gott und „Leere“ nicht in den Blick kommt. Es fragt sich aber, ob eine unvermittelt vorgestellte Unmittelbarkeit Gottes dem Sachverhalt selbst wie auch dem christlichen Urverständnis voll gerecht wird. Diese Frage muß bei aller Anerkennung der Leistung des vorliegenden Buches auch hier gestellt werden, zumal dem buddhistisch-christlichen Dialog mit einer Verkürzung des einen wie des anderen Standpunktes auf die Dauer nicht gedient ist.

Bonn

Hans Waldenfels

MISSIONSWISSENSCHAFT

Prien, Hans-Jürgen: *Evangelische Kirchwerdung in Brasilien. Von den deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien* (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, Band 10). Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/Gütersloh 1989; 640 S.

Der Marburger evangelische Kirchengeschichtler HANS-JÜRGEN PRIEN (Jahrgang 1935), dem Rezensenten in guter Erinnerung wegen seiner umfangreichen „Geschichte des Christentums in Lateinamerika“ (Göttingen 1978) und des doppelbändigen Sammelwerkes „Lateinamerika: Kirche und Theologie“ (Band I: Aufbruch und Auseinandersetzung; Band 2: Der Streit um die Theologie der Befreiung, Göttingen 1981), legt

nummehr eine weitere stattliche Arbeit vor: „*Evangelische Kirchwerdung in Brasilien*“. Der Untertitel „*Von den deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*“ beschreibt die wechselvolle Geschichte dieser Christen zwischen 1824 – dem Jahr, in dem die Einwanderung auch von Nichtangehörigen der römisch-katholischen Staatsreligion möglich wurde – und der Gegenwart dieser nunmehr auf Evangelisierung und Weltengagement abzielenden Kirche.

In einem ersten Kapitel schildert PRIEN, wie das brasilianische Kaiserreich gerade an deutschen Immigranten interessiert war, weil diese das weiße Bevölkerungselement stärken und dank der bei ihnen vorausgesetzten „Religion der Arbeit“ die in den Sklavenhandel einbrechenden Lücken schließen sollten. Unter religiösem Gesichtspunkt waren die meisten Einwanderer evangelischen Glaubens. Diese erste Phase von 1824–1868, die man als die kongregationale Periode bezeichnen kann, ist gekennzeichnet durch große wirtschaftliche Probleme und soziale wie rechtliche Verrandung der Kolonisten, durch eine teils desolate Isolierung der einzelnen Gemeinden in abgelegenen Gebieten wie auch durch den bewundernswerten Einsatz mancher Pastoren (familien). Von Anfang an besteht für die deutschen evangelischen Christen in Brasilien die große Herausforderung in der Verbindung dreier Faktoren: Deutschtum (einschließlich der deutschen Sprache), Evangelium und dem (langsam auch von ihnen) „geliebten, schönen Brasilien“.

Bemühungen zur Zusammenführung der Gemeinden, die der Autor im zweiten Kapitel nachzeichnet, führen zur Gründung 1886 der Riograndenser Synode (RGS), 1911 des Evangelischen Gemeindeverbandes von Santa Catarina (EGV), 1912 der Mittelbrasilianischen Synode und 1905 der pointiert lutherisch-konfessionell geprägten Evangelisch-Lutherischen Synode von Santa Catarina, Paraná und anderen Staaten Brasiliens. Wer die weitere Entwicklung der deutschen evangelischen Christen in Brasilien verstehen will, hat sich also stets die Existenz dieser vier Gremien zu vergegenwärtigen: dreier räumlicher Gliederungen und einer inhaltlich-theologischen Korporation, die ihres Bekenntnisses wegen überdies seit 1868 in Kontakt steht mit der nordamerikanischen Lutherischen Missouri-Synode.

Der Erste Weltkrieg, in den Brasilien unter Druck der USA gegen das Deutsche Reich eintritt, stürzt die vier Synoden wegen ihres Deutschtums in eine schwere Krise. Zunächst völlig auf sich selbst gestellt, müssen sie dann erkennen, daß sie nicht aus eigener Kraft existieren können und eine noch engere Anlehnung, ja den Anschluß an die alte deutsche Heimatkirche suchen müssen. So schließt sich die RGS ab 1929 auch formell dem Deutschen Evangelischen Kirchenbund an, ab 1933 die ELS und indirekt auch der EGV, während man in der MBS meint, noch abwarten zu sollen.

Die Anfrage, vor der die deutsch-evangelischen Synoden in Brasilien während der dreißiger Jahre stehen, bringt der Verfasser auf die Formel: „Kirche – Deutschtum – Nationalsozialismus“. So die Überschrift seines vierten Kapitels. Die Identifizierung mit dem Deutschtum steigert sich in weiten Kreisen der aus dem Reich importierten Pfarrerschaft, von Jugendarbeit, Schule und Publizistik zur Übernahme der nationalsozialistischen Ideologie („Deutsche Christen“). Der Kirchenkampf halt nur da und dort wider. Formell will man in den Auseinandersetzungen neutral sein. Aber bezeichnend für die Einstellung vieler evangelischer Christen in Brasilien dürften Parolen gewesen sein wie: „Treue dem Blut, Treue dem Glauben, Treue der Heimat“ oder „Für Gott, Volk und Vaterland“ (428). Nicht minder bezeichnend, daß sich die RGS fortan als Deutsche Evangelische Kirche von Rio Grande do Sul verstanden wissen will, der EGV sich Deutsche Evangelische Synode von Santa Catarina und Paraná nennt und aus der ELS die Deutsche Lutherische Kirche in Brasilien wird. Die weitgehende völkisch-nationalsozialistische Gesinnung in diesen Kreisen läßt dann während des Krieges, in den Brasilien wiederum gedrängt durch die USA eintritt, eine Welle von Anfeindung und Verfolgung über die deutschbrasilianischen und reichsdeutschen evangelischen (und teils auch katholischen) Christen kommen. Offene Schuldbekennnisse sind nach dem Krieg selten.

Das fünfte Kapitel geht von der Identitätskrise aus, welche die evangelischen Christen in Brasilien wegen ihrer Interessenaffinität mit dem Nationalsozialismus, ihres Festhaltens an deutscher Sprache und deutschem Geist, am Import von Mitteln, Personen und Theologien, ja wegen ihrer umfassenden Identifizierung mit der alten „Stammesheimat“ ins Mark getroffen hatte. Die Zwangsmaßnahmen seitens der brasilianischen Öffentlichkeit veranlassen die Synoden nun zu einer Neubesinnung in Richtung auf Heimischwerdung, auf die sie selbst nicht gekommen waren. Im Jahre 1949 schließen sich die vier Synoden zum „Bund der Synoden“ zusammen, der sich in einer Namensergänzung ab 1954 zusätzlich „Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien“ (EKLBB) nennt. Acht Jahre später streicht man das ursprüngliche „Bund der Synoden“ wieder. Heute begreift sich die EKLBB (in Abgrenzung von der konservativ-konfessionellen lutherischen Missouri-Synode) als selbständige Kirche im Rahmen des Lutherischen Weltbundes und des Ökumenischen Rates der Kirchen (in die sie noch als Bund der Synoden 1950 aufgenommen worden war).

In einem Anhang läßt PRIEN seine Leser noch einen Blick in die Gegenwart werfen, in der die EKLBB mutige Schritte in Richtung auf effiziente Kirchwerdung, auf Engagement in die soziale Realität Brasiliens und auf geschwisterliche Zusammenarbeit mit der sich erneuernden katholischen Kirche tut.

Dem (katholischen) Rezensenten ist aufgrund der Lektüre von PRIENS Buch aufgegangen, wie sehr diese minderheitliche Kirche bedingt ist durch eine vielfältige Spannung zwischen Deutschtum und luso-brasilianischen kulturellem Umfeld, zwischen Leben aus dem Evangelium und nativistischem Katholizismus, zwischen innerprotestantisch-konfessioneller Großzügigkeit und der Anschuldigung eines vermeintlichen „Mischmaschprotestantismus“, zwischen Überheblichkeitsgebaren und Mißbraucht- und Diskriminiertwerden, zwischen Mittellosigkeit und Abhängigkeit von den Heimatkirchen, zwischen Gleichgültigkeit mancher Mitglieder und aufreibendem Einsatz etlicher Pastoren, zwischen eigener ambivalenter Geschichte und Auslangen in eine befreiende Zukunft.

Abschließend möchte der (befreiungstheologisch denkende) Rezensent nicht verschweigen, zentrale Begriffe der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung auch als Elemente der PRIENSchen Hermeneutik entdeckt zu haben. Allein schon: Darf man sich beim Wort „Kirchwerdung“ an den in der Befreiungstheologie wichtigen Begriff „Ekklesiogenese“ erinnern fühlen? Der mehrmalige Hinweis auf die Basisgemeinden (83. 120. 598) könnte die Vermutung erhärten. Daß der Autor Kirchengeschichte im sozioökonomischen und politischen Umfeld angesiedelt sieht (27–33), nachhaltig die Würde der Armen betont (24), die „Kirche der Armen“ als Interpretationsmuster heranzieht (156) und der Kirche die Rolle „eines Anwalts für die Menschen“ (565) zuspricht, läßt seine Option erahnen. Die Vorwegnahme von Aspekten der Theologie der Befreiung hat die brasilianische Synode – so PRIEN – auf dem Weg zur Findung ihrer selbst unterstützt (565). Insbesondere die ökumenische Zusammenarbeit mit der sich erneuernden katholischen Kirche im Engagement für die Rechte der Armen, wie etwa der landlosen Bauern, profiliere die EKLBB im Sinne einer befreienden Evangelisierungsarbeit.

Mönheim-Baumberg

Horst Goldstein

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: François Atekami Limese, Petit Seminaire Sainte Therese Mandombe, B.P. 505, Kisangani, Zaire · Prof. Dr. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstraße 1, D-6900 Heidelberg 1 · Dr. Aloysius Pieris SJ, Tulana Dialogue Centre for Buddhists/Christians, 435/29 St. Joseph's Estate, Nungamugoda-Kelaniya, Sri Lanka · Dr. Karel A. Steenbrink, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Afdeling Missiologie, Rapenburg 61, NL-2311 GJ Leiden

GOTT ALS HEILIGES MYSTERIUM UND DIE SUCHE NACH „GOTTES-ÄQUIVALENTEN“ IM INTERRELIGIÖSEN DIALOG

von Peter C. Phan

In den Religionen ist es, göttliche Fragen betreffend, offenbar eine Tatsache, daß Gläubige – zumindest in monotheistischen Glaubensformen – verschiedene Namen für ein und denselben Gott ihrer Verehrung verwenden, und daß verschiedene Religionen auch verschiedene Namen benutzen, um göttliches Sein zu bezeichnen. In diesem Beitrag will ich nicht erforschen, wie eine bestimmte Religion verschiedene Namen für ihren einen Gott gebraucht, ob diese Namen etwas Positives über die Gottheit aussagen und ob sie einfache Synonyme sind, die eben diese Gottheit beschreiben. Meine Fragestellung ist vielmehr, ob die *verschiedenen* Namen in den *verschiedenen* Religionen völlig verschieden sind, oder ob Ähnlichkeiten unter ihnen bestehen, so daß diese Namen „Gottes-Äquivalente“ genannt werden können. Falls die zweite Alternative zutrifft, frage ich in einem zweiten Schritt, ob es der Mühe wert ist, diese im interreligiösen Dialog zu identifizieren und wie dies geschehen könnte. Beachten Sie, daß ich mit verschiedenen Gottesnamen nicht die einfache Tatsache meine, daß das Wort „Gott“ in verschiedenen Sprachen unterschiedlich heißt (z. B. Theos, Deus, Dieu, Dio, Gott, God etc.), sondern daß die Gottesnamen der verschiedenen Religionen auf den ersten Blick unterschiedliche Erfahrungen und begriffliche Artikulierungen von Gott auszudrücken scheinen. Die vor uns liegende zentrale Frage ist, ob es eine Parallele oder Entsprechung unter ihnen gibt.

Hierauf sind folgende Antworten möglich:¹

1. Alle Religionen sind gleich, weil sie von einer gemeinsamen Erfahrung göttlichen Seins stammen: Folglich sind ihr begrifflicher Rahmen und ihre Formen im wesentlichen identisch, auch wenn sie in verschiedenen Sprachen und kulturellen Bräuchen Ausdruck finden. Auf der Grundlage dieses gemeinsamen Kerns religiöser Erfahrung mag sich eine universelle Religion begründen und ein universelles theologisches Esperanto erfunden werden.²

2. Jede Religion verkörpert eine vollkommen einzigartige Erfahrung göttlichen Seins und drückt diese durch einen vollkommen einzigartigen Begriffsrahmen mit spezifischen Kennzeichen aus, so daß es unter den verschiedenen Namen für Gott in den unterschiedlichen Religionen keine Entsprechungen gibt. Religionen sind überhaupt nicht miteinander vergleichbar. Dies zu tun, käme gleich, Äpfel mit Orangen zu vergleichen.³

¹ Die folgenden vier Positionen stellen eher Idealformen als exakte Beschreibungen von Religionstheorien einzelner Schulen dar.

² Dies scheint die Position Leonard Swidlers zu sein. Er spricht im interreligiösen und -ideologischen Dialog von einem „ökumenischen Esperanto“; s. a. L. SWIDLER, *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll/N.Y. 1987, 32–46.

³ Für jene, die wie Wittgenstein meinen, Religionen seien wie Werkzeuge oder Spiele mit unterschiedlichen Funktionen bzw. Regeln, ist dies eine *mögliche* Schlußfolgerung.

3. Alle Religionen sind kategoriale Ausdrucksweisen einer transzendentalen Erfahrung des Göttlichen, welches die Bedingung der Möglichkeit solch kategorialer Ausdrucksweisen ist. Diese Ausdrucksformen, seien es Riten, Opfer, Verhaltensweisen oder Lehrsätze, sind aufgrund ihrer verschiedenen Grundlage (Herkunft, Matrix) in ihrer Bedeutung nicht identisch.

Allen Religionen gemein ist die transzendente Erfahrung des Absoluten. Diese transzendente Erfahrung zeigt sich im unvermeidbaren Streben des menschlichen Geistes und Willens, in Liebes- und Denkakten, die absolute Wahrheit und einen absoluten Wert zu erfahren. Diese werden jedoch nie als Objekt faßbar, sondern bleiben das stets flüchtige Ziel menschlicher Ahnung. Weil solche Erfahrung in kulturell verschiedenartigen Symbolen ausgedrückt wird, ist es weder möglich, eine universelle Religion zu konstruieren, noch eine Art theologisches Esperanto zu erfinden, das allen Religionen gemeinsam ist. Bestenfalls können einige der Lehren (Grundsätze), die von diesen Religionen aufgestellt sind, als analoge oder entsprechende kategoriale Ausdrucksformen der transzendentalen Erfahrung verstanden werden.⁴

4. Religionen entstammen nicht einer vermeintlich gemeinsamen Erfahrung des Göttlichen, weder einer absoluten (kategorialen) noch sonstigen. Religiöse Lehrsätze sind weder angebotene noch symbolische Ausdrucksweisen einer inneren Erfahrung Gottes. Sie sind vielmehr ein Komplex sozialer Deutungen verschiedener Art, z. B. Riten, ethische Vorschriften, Dogmen etc., die das Denken und Verhalten des Menschen formen, wobei die Bedeutungen der lehrmäßigen Behauptungen nur im Kontext ihrer Funktionen und ihres Gebrauchs beurteilt werden können. Mit anderen Worten, religiöse Grundsätze fungieren als Regeln oder Grammatik, die die religiöse Sprache und Handlungen des Einzelnen oder der Glaubensgemeinschaft bestimmen. Falls es Äquivalente unter den Glaubenssätzen verschiedener Religionen gibt, findet sich die Entsprechung nicht in dem, was sie lehren – das ist wegen der kulturell sehr verschiedenartigen Kontexte viel zu häufig unmöglich mit Genauigkeit zu bestimmen –, sondern die Entsprechung findet sich im Gebrauch und den Funktionen, die ihnen bei der Formung des Glaubens und dessen Ausübung in der Gemeinde zukommen.⁵

Hier werde ich die Punkte eins und zwei zurückweisen und für eine Kombination der dritten und vierten plädieren. Etwas genauer gesagt, ich denke, die Forschung nach Gottes-Äquivalenten in religiösen Lehrsätzen wird am fruchtbarsten sein, wenn man sie nicht betrachtet als eine Suche nach bzw. einen Vergleich zwischen Gottesnamen, die zunächst verstanden werden als kulturell andersartige Ausdrucksformen, die aber letztendlich eine identische Bedeutung hinsichtlich ihrer Gottesaussagen erhalten; mit anderen Worten, die Suche nach einer universellen Religion und einer gemeinsamen theologi-

⁴ Dies ist die Haltung des sogenannten transzendentalen Thomismus, wie er in besonderer Weise von K. Rahner erläutert wird.

⁵ Dies ist die Haltung GEORGE LINDBECKS in seinem Werk *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in an Postliberal Age*, Philadelphia 1984. Lindbeck beschreibt seine eigene Haltung als „kulturell-linguistischen“ Zugang zur Religion und als „regulierende“ oder „Funktions“-Theorie der Lehre.

schen Sprache scheint mir unklug und vergeblich. Nichtsdestotrotz denke ich nicht, daß die Religionen einander völlig fremd sind; insofern sie menschliche Gebilde angesichts einer letzten Wirklichkeit sind, ist eine gemeinsame Grundlage vorhanden. Folglich ist eine Suche nach Äquivalenten im interreligiösen Dialog möglich und nützlich. Ich gebe jedoch zu bedenken, daß solches Forschen auf einer Unterscheidung zwischen einer – wie Rahner es nennt – transzendentalen und einer kategorialen Erfahrung begründet ist. Transzendente, religiöse Erfahrung aber darf nicht verstanden werden als eine vorsprachliche, ungenaue, innere Erfahrung, die sich zu einem späteren Zeitpunkt in verschiedenen Symbolen ausdrückt.⁶

Vielmehr ist die transzendente Erfahrung die Bedingung der Möglichkeit einer kategorialen religiösen Erfahrung. Es gibt keine vorsprachlichen transzendentalen Erfahrungen neben einzelnen, historischen kategorialen Erfahrungen, und es existieren keine kategorialen Erfahrungen ohne die sie ermöglichenden Bedingungen, welche transzendente Erfahrungen genannt werden. Darüber hinaus sind religiöse Lehren und Symbole nicht mathematischen Zeichen und Lehrsätzen vergleichbar. Ihre Hauptfunktion ist es nicht, zu informieren, sondern zu gestalten, zu formieren. Wie die religiöse Sprache (d. h. die „first-order language“, welche Mythen, Geschichten, Gesang, Körpersprache, Riten, Kunstwerke usw. beinhaltet) erfüllen auch sie bestimmte Aufgaben beim fördernden und kreativen Gestalten von Gottesdiensten, Lobpreisungen, Danksagungen, Bußen, Anrufungen, Ermahnungen usw.

Mit anderen Worten, religiöse Glaubenssätze sind nicht primär Interpretationen einer Weltanschauung, sondern Wahrheiten, nach denen Menschen leben und die sie gestalten. Auf dieser Ebene muß die Suche nach Gottes-Äquivalenten als ein Forschen nach einander entsprechenden Funktionen betrachtet werden, die solche „first-order language“ in der und für die Gemeinschaft der Gläubigen erfüllen.

Neben dieser „first-order language“ gibt es auch eine „second-order language“, nämlich die der Theologie und religiösen Philosophie, welche auf kritische Weise definiert, beschreibt, analysiert, erklärt, systematisiert und rechtfertigt, was die „first-order language“ behauptet und vorschreibt. „Second-order language“ ist eher abstrakt und kennzeichnend (denotativ) als symbolhaft und mehrdeutig (konotativ); sie zielt eher darauf hin, Verständnis zu fördern als den Glauben. Sie ist – mit Anselms Worten – die Sprache der *fides quaerens intellectum*. Auf dieser Ebene halte ich die Suche nach „Gottes-Äquivalenten“ für am fruchtbarsten, wenn man sich auf die grammatischen Strukturen solcher „Gottes-Rede“ konzentriert, auf ihr Vokabular, ihre Syntax und ihre Gattung. Im folgenden werde ich versuchen, einige Begründungen

⁶ In der Tat gibt Lindbeck eine falsche Darstellung von Rahners Position, wenn er ihn in die erfahrungsbezogene-expressive Gruppe mit einschließt. Dies hindert ihn daran, Gebrauch zu machen von Rahners Einsichten, welche er beim Entwickeln seines kulturell-linguistischen Zugangs und der regulierenden Theorie der Lehre macht. Dies versuche ich hier zu machen. Bezüglich einer Bewertung Lindbecks im Kontext von erzählender (narrativer) Theologie siehe GARY L. CORNSTOCK, *Two Types of Narrative Theology*, in: *Journal of the American Academy of Religion* LV/4 (Winter 1987) 687–717.

für meine Ausführungen zu geben, um dann mit einem *caveat* zu schlußfolgern, daß jede religiöse Sprache – „first-order“ und „second-order“ – in ihrem Wesen analoge Rede über Gott als Heiliges Mysterium ist.

I

Unter den Religionsphilosophen und -historikern war es üblich – besonders nach den Angriffen Kants und Humes auf rationale Beweise für die Existenz Gottes sowie unter dem Einfluß der romantischen Bewegung, die sich von neuem für Subjektivität und das Gefühls- und Ideenleben des Individuums stark machte –, eine einzelne religiöse Erfahrung entweder als Ursprung oder als Wesen einer Religion zu identifizieren. Dieser Versuch führte zu einer sogenannten genetischen oder erfahrungsbedingten-expressiven Religions-theorie. Hiernach sind verschiedene Religionen unterschiedliche Ausdrucksformen oder Vergegenwärtigungen einer gemeinsamen Kernerfahrung, die Ursprung oder Norm all dieser Religionen ist.

Solch gemeinsame religiöse Erfahrung ist in verschiedener Weise beschrieben worden. Friedrich Schleiermacher spricht von „einem Gefühl absoluter Abhängigkeit“;⁷ Julian Huxley von „der menschlichen Fähigkeit zu Ehrfurcht und Hochachtung“;⁸ A. W. Hayden von „dem Streben des Menschen als sozialem Wesen, nach Werten in einem erfüllenden Leben“;⁹ Rudolf Otto von „dem *sensus numinis*, d. h. dem Gefühl von Ehrfurcht und Faszination angesichts des *mysterium tremendum et fascinans*“.¹⁰

Zeitgenössische Denker, auch wenn sie nicht im strengen Sinne zu der erfahrungsbedingt-expressiven Schule gehören, haben eine Anzahl menschlicher Situationen, in denen religiöse Erfahrung sich entwickeln oder mit denen sie identifiziert werden kann, analysiert. Tillich spricht von der menschlichen Existenz als Entfremdung vom Sein.¹¹ Gilkey rechnet mit der Erfahrung von Kontingenz, Relativität, Zeitlichkeit und Freiheit.¹² Macquarrie hebt die Spannung zwischen den Polen menschlicher Existenz hervor: Möglichkeit und Tatsächlichkeit, Rationalität und Irrationalität, Verantwortung und Hilflosigkeit, Angst und Hoffnung, Individuum und Gemeinschaft.¹³ Lonergan spricht

⁷ F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Philosophische Bibliothek 225) Hamburg (1958); DERS., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin ⁶1960.

⁸ J. HUXLEY, *Religion Without Revelation*, New York 1958.

⁹ A. W. HAYDEN, *Man's Search for the Good Life: An Inquiry into the Nature of Religions*, New York 1937.

¹⁰ R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Beck'sche Reihe 328) München 1987 (Nachdruck der ungekürzten Sonderausgabe von 1979).

¹¹ TILlich, *Systematic Theology*, 3 Bde., New York 1951, 1957, 1963; DERS., *The Courage To Be*, New Haven, Conn. 1952.

¹² GILKEY, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, New York 1969.

¹³ MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, New York 1977.

von der Erfahrung, ohne jede Einschränkung zu lieben.¹⁴ Tracy analysiert die Grenzfragen in Wissenschaft und Ethik und die Grenzsituationen im Alltag.¹⁵ John Dunne beschreibt Verzicht, Tod, Zeit und Liebe.¹⁶ Peter Berger untersucht die Bedeutung des Spiels, der Hoffnung, des Humors und die Neigung zur Ordnung.¹⁷ Schillebeeckx verweist auf die Frage nach dem *humanum*.¹⁸ Hans Küng analysiert das Grundvertrauen in die Wirklichkeit.¹⁹ Illyd Trethowan spricht von der ethischen Erfahrung eines absoluten Wertes.²⁰

Darüber hinaus haben vergleichende Religionsstudien aller Bereiche – sei es Riten, Erfahrungen, Erzählungen, Dogmen, Ethik, Institutionen oder Kunst betreffend²¹ – gezeigt, daß für viele Elemente, die den Anspruch der Einzigartigkeit in einer Religion erheben, Doppelformen und Parallelen in anderen Religionen angenommen werden können. Beispiele bezüglich jedes obenerwähnten Bereiches sind im Überfluß vorhanden und können ins Endlose aufgeführt werden. Die meisten Religionen zeigen Riten und Opferhandlungen (z. B. Taufriten, Heilige Mahle, Opferungen); mystische und emotionale Erfahrungen werden in hohem Maß gepriesen und gefördert (z. B. Tranceerfahrungen, Bhakti, Dhyana, glückselige Visionen, höchste Glückseligkeit und die Schau des Nirvana); Mythen und Geschichten werden mündlich oder schriftlich überliefert (d. h. theogonische, anthropogonische und kosmogonische Mythen ebenso wie Erzählungen über die Begründer einer Religion); es werden einander ähnelnde Glaubenssätze gelehrt (z. B. die Einzigartigkeit und Personalität Gottes, die Inkarnation und Menschwerdung); es gibt ethische und gesetzliche Vorschriften (z. B. die Torah, die Shari'a, den achtfältigen Weg, Tao); um die Religionen zu erhalten, sind vergleichbare soziale Institutionen und Strukturen eingerichtet (z. B. Kloster und sangha, Priester und Brahmanen, Propheten und Gurus); heilige Orte und Kunstwerke sind als Kultstätten und zum Gottesdienst errichtet (z. B. Tempel, Kirchen, Bilder, Reliquien).

Es wurden auch Versuche unternommen, das zu finden, was Joachim Wach „universelle Strukturen in Religionen (universals)“ nannte. Nachdem der Autor religiöse Erfahrung als eine menschliche „totale“, „höchstintensive“ und „praktische“ Antwort auf das Erfahren der „letzten Wirklichkeit“ definiert hat, fährt er in seiner Argumentation fort, religiöse Erfahrung sei universell und strebe auf universelle Weise auf drei Ebenen nach Ausdruck: es gebe „theoretische, praktische und soziale Ausdrucksformen“. Nach einer genauen

¹⁴ LONERGAN, *Method in Theology*, New York 1972.

¹⁵ TRACY, *Blessed Rage for Order*, New York 1975.

¹⁶ J. DUNNE, *The Way of All the Earth*, Notre Dame 1978.

¹⁷ P. BERGER, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York 1969.

¹⁸ SCHILLEBEECKX, *The Understanding of Faith: Interpretation and Criticism*, übers. v. N. D. Smith, New York 1974.

¹⁹ H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München-Zürich 1978.

²⁰ I. TRETOWAN, *Absolute Value: A Study in Christian Theism*, New York 1970.

²¹ Dies sind die sieben Aspekte, unter die Ninian Smart seine Religionsbeschreibungen stellt.

Analyse dieser Ausdrucksformen schließt er: *Hier einige „universals“ in den Religionen: In der religiösen Erfahrung bringt sich der Mensch selber in Beziehung zu der „letzten Wirklichkeit“. Diese Erfahrung, die in den Grenzen von Zeit und Raum stattfindet, strebt nach theoretischem, praktischem und soziologischem Ausdruck. Die Formen solchen Ausdrucks zeigen, auch wenn sie durch die Umgebung, in der sie entstehen, bedingt sind, strukturelle Ähnlichkeiten; es gibt universelle Themen im religiösen Denken, wobei das Universelle stets eingebettet ist in das Einzelne. Obwohl die Unterschiede und Konflikte von einzelnen Loyalitätsinteressen herrühren, können diese nicht einfach ausgespart werden (wie die Aufklärung es getan hätte). Sie sind die Arterien, durch die das Lebensblut religiöser Erfahrung fließt. Aber sie müssen ständig überprüft und gereinigt werden.*²²

Sowohl aufgrund der Einheit religiöser Erfahrung als auch der Ähnlichkeit religiöser Ausdrucksformen ist man versucht (eine Versuchung übrigens, der Denker der Aufklärung häufig unterlagen), zu schließen, daß verschiedene Religionen ihrem Wesen nach gleich sind und eine Religion so gut wie die andere ist. Solche Identität wird besonders auf der Ebene von Lehrsätzen angenommen, weil von all den sieben oben beschriebenen Bereichen die Lehren am abstraktesten und am wenigsten anfällig für kulturell bedingte Schwankungen (Launen) sind und folglich am ehesten zu verallgemeinern. Darüber hinaus erhält die Theologie – das ist die Lehre von Gott – besondere Aufmerksamkeit, weil Religion *per definitionem* mit dem Göttlichen oder Transendenten zu tun hat, oder – um Tillichs Ausdruck zu verwenden – es eine Angelegenheit von letzter Wichtigkeit ist.

Nicht selten wird deshalb – zumindest in der Öffentlichkeit – behauptet, daß die göttlichen Namen und Lehrsätze, die hinter solchen Titel wie El, Zeus, Jahweh, der Vater von Jesus Christus, Allah, Brahman, Vishnu, T'ien, Kami, Ta'aroa, Ahura, Mazda, Olorun, Kwoth oder irgendwelchen anderen Namen für den höchsten Gott liegen, die letzte Wirklichkeit, die Gott heißt, bezeichnen. Solch einfache Gleichsetzung ist beim sorgfältigen Betrachten der Zusammenhänge, in denen solche Namen entstehen und gebraucht werden, zurückgewiesen worden.

Es mag stimmen, daß diese Namen eine höchste, personale Gottheit, einen Schöpfer bezeichnen; trotzdem sind ihre kulturellen Kontexte so verschieden (kanaanitisch, jüdisch, griechisch, christlich, muslimisch, brahmanisch, hinduistisch, chinesisches, japanisch, polynesisch . . .), daß die vermeintlichen Ähnlichkeiten unter ihnen drastisch reduziert werden müssen, so daß sie „den Tod der tausend Einschränkungen sterben“.

Antony Flew's berühmtes Wort deutet einen weiteren Einwand gegen die These an, daß all die göttlichen Namen der verschiedenen Religionen identisch seien. Solchen Einwand erhebt die analytische Philosophie, besonders in dem Sinne Ludwig Wittgensteins, wie er sie in seinen *Philosophischen Forschungen* entwickelte.

In diesem nachgelassenen Werk verwirft Wittgenstein seine früheren Bilder – Theorie von Sprache, vorgestellt in seinem *Tractatus Logico-Philosophicus* –

²² J. WACH, *Types of Religious Experience: Christian and non-Christian*, Chicago 1951.

gemäß der Sprache in der Weise Kenntnis über die Wirklichkeit vermittelt, wie ein Bild Kenntnis über eine Szene vermittelt. Statt dessen schlägt er zum Verstehen von Sprache die Beispiele von Werkzeugen und Spielen vor. Wie Werkzeug in einer Werkzeugtasche für verschiedene Zwecke bestimmt ist, so zahlreich sind auch die Funktionen von Sprache. Wie der Wert eines Werkzeugs in seiner Funktion liegt, so ist der Wert eines Satzes, seiner Bedeutung, eine Funktion seines Gebrauchs: Wer gebraucht ihn, an wen wendet er sich, in welchem Zusammenhang und zu welchem Zweck?

Sprache auf der Grundlage dieses Werkzeugmodells zu betrachten heißt, das Suchen nach dem gemeinsamen Wesen aller Sprachen außer acht zu lassen und statt dessen auf den konkreten, spezifischen Gebrauch eines Satzes zu schauen.

Spiele liefern ein anderes Modell zum Verständnis von Sprache. Eben wie es keine universellen Regeln, die auf alle Arten von Spielen anwendbar sind, gibt (z. B. Football, Baseball, Cricket, Soccer, Tennis, Squash, Chess, Bridge, Polo . . .), so kann die Bedeutung von Sprache nur im Erlernen der Regeln einer einzelnen Sprache erfaßt werden; und eben nicht im Erlernen einer allgemeinen Regel, die angeblich alle verschiedenen Arten von Sprachen erklärt. Solch allgemeine Regel, angenommen es gäbe sie, würde uns nichts über ein bestimmtes Spiel sagen. Jedes Sprach-Spiel ist eine Form von Leben, die verstanden sein will aufgrund eigener Vorzüge und im Sinne individueller Charakteristika.

Was durch das Modell von Werkzeug und Spiel über Sprache im allgemeinen ausgesagt wird, kann *mutatis mutandis* über religiöse Sprache gesagt werden. Religiöse Sprache, die weit davon entfernt ist, bedeutungslos oder nicht-kognitiv zu sein, wie es logische Positivisten aufgrund ihres Verifikationsprinzips behaupten, muß im ganzen Zusammenhang ihrer Anwendung betrachtet werden. Wittgenstein schlägt vor, die Bedeutung religiösen Glaubens zu ermitteln, indem nach den Konsequenzen solchen Glaubens gefragt wird, indem untersucht wird, was die Gläubigen gegen diesen Glauben einwenden, oder indem entdeckt wird, was mit ihm verbunden ist. Die Bedeutung einer religiösen Aussage zeigt sich in der situationsgebundenen Anwendung. Um ihre Bedeutung auszumachen, ist es somit notwendig, ihre Funktion, Ziele, ihren Gebrauch und die Beziehung zu anderen Sprachspielen zu beschreiben.²³

Wittgensteins Theorie der religiösen Sprache wird von theistischen Denkern häufig als wirksames Gegenmittel zu den reduktionistischen Angriffen begrüßt. Diese wurden von der analytischen Tradition her als unvereinbar mit jeglichem Falsifizierungsprinzip (Antony Flew) als vom Wesen her unverstänlich (Bernard Williams), als *blik*, d. h. als eine Haltung oder ein Rahmenwerk für Bewertung oder Erklärung (Richard M. Hare), als moralische Feststellun-

²³ Eine kurze, klare Darstellung von Wittgensteins Theorien der religiösen Sprache bietet NORMAN MALCOLM, „Wittgenstein“, *The Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 8, ed. Paul Edwards, New York 1967, 327–339.

gen (Richard B. Braithwaite), als gefühlserregende Sprache (A. J. Ayer) ausgelegt.

Auf der anderen Seite könnte Wittgensteins Theorie auch als Ablehnung religiöser Sprache und eines interreligiösen Dialogs interpretiert werden. Falls religiöse Sprache mit einem Werkzeug oder einer Spielregel verglichen wird und falls ein Werkzeug keine Arbeit ausführen kann, für die es nicht bestimmt ist, und falls Regeln einer Spielform nicht auf andere angewendet werden können, dann bleibt Religion und ihre Sprache ganz im Privaten, von anderen Bereichen menschlichen Lebens abgeschnitten und für einen Außenstehenden unverständlich. Auch wenn sie nicht als bedeutungslos abgetan werden kann, ist sie für alle – außer für die Gläubigen – völlig irrelevant, und die praktischen Auswirkungen bedeuten kaum etwas anderes als ihre Bedeutungslosigkeit. Darüber hinaus sind die verschiedenen Religionen selber nicht in der Lage, sich untereinander auszutauschen, insbesondere unter der Annahme, daß jede Religion eine vollkommen andere und nicht auszudrückende mystische Erfahrung verkörpert. Ein früheres Wort Wittgensteins mag hier Anwendung finden: „Was überhaupt aussprechbar ist, kann genau gesagt werden: und worüber man nicht sprechen kann, darüber sollte man schweigen.“ Auch wenn man nicht bis zum Äußersten der *apophaticism* geht, ist es doch vorstellbar, daß religiöse Ausdrucksformen derart kulturell bedingt und unterschiedlich sind, daß keine Entsprechungen unter ihnen möglich sind.

Wittgenstein selber zog keine solch negativen Schlußfolgerungen aus seiner Theorie über religiöse Sprache. In seinen *Philosophischen Forschungen* und seinen Vorträgen bemerkt er, es sei wahrscheinlich, daß religiöse Sprache in gewisser Hinsicht anderen Sprach-Spielen ähnelt, auch wenn sie nicht auf diese zurückzuführen ist. Er räumt ein, daß diese gemeinsamen Elemente auf einzigartige Weise in religiöser Sprache vereinigt sein mögen. Ebenso führt er an, daß religiöse Sprache möglicherweise eine Sammlung oder „Familie“ von Sprachen ist. Es ist – und dies mag ethische Sprache miteinschließen – die Sprache der Bildung und des Ausdrucks von Haltungen, die Sprache der persönlichen Verpflichtung und anderer Anliegen, welche verschiedene Wichtigkeit im Leben der Gläubigen haben mögen.

II

Wenn man mit Wittgenstein einräumt, daß es nicht nur zwischen religiöser Sprache und anderen Sprach-Spielen, sondern auch *a fortiori* zwischen unterschiedlichen religiösen Sprachen „Familien-Ähnlichkeiten“ gibt, gilt es zu fragen, wie diese Ähnlichkeiten, insbesondere bezüglich ihrer Lehrsätze über Gott (Gottes-Äquivalente), festzustellen sind. Wie ich bereits oben sagte, wird man den soziokulturellen Zusammenhängen und den verschiedenen Funktionen der Gottesnamen nicht gerecht, hält man sie, wie sie in den unterschiedlichen Religionen festgestellt werden, für identisch. Ohne die Existenz einer identischen religiösen Kernerfahrung vorauszusetzen, von welcher die einzelnen Religionen kulturell bedingte Ausdrucksformen darstellen, schlage ich zur

Unterscheidung möglicher Gottes-Äquivalente folgende Strategie als erfolgversprechendste vor: eine Untersuchung

1. der Bedingungen der Möglichkeit kategorialer, religiöser Erfahrungen,
2. der Funktionen der „first-order“-Sprache und
3. der Grammatik der „second-order“-Sprache der Theologie und Lehrsätze.

Im zweiten Teil werden wir hier diesem dreigeteilten Ansatz nachgehen.

Unter den römisch-katholischen Theologen hat Karl Rahner eine ausführliche Analyse dessen, was er „die transzendente Erfahrung“ nennt, vorgelegt. Damit meint er das . . . *subjekthafte, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit . . . Sie ist eine Erfahrung, weil dieses Wissen unthematischer, aber unausweichlicher Art Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreter Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist. Diese Erfahrung wird transzendente Erfahrung genannt, weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört und weil sie gerade in dem Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht. Die transzendente Erfahrung ist die Erfahrung von Transzendenz, in welcher Erfahrung die Struktur des Subjekts und damit auch die letzte Struktur aller denkbaren Gegenstände der Erkenntnis in einem und in Identität gegeben ist.*²⁴

In jedem Wissensakt (und in entsprechender Weise in jedem Liebes- und Freiheitsakt) über ein einzelnes Objekt (d. h. eines Baumes oder eines Menschen) wird nicht nur etwas gewußt (wodurch eine ausdrückliche Beziehung zwischen Subjekt und gewußtem Objekt besteht), sondern das wissende Subjekt ist gleichzeitig gewußt, so daß es *ipso facto* seiner selbst bewußt ist, wenn auch nicht explizit und thematisch. Diese implizite, unthematische und unobjektive Nähe des wissenden und liebenden Subjekts zum Selbst (d. h. Bewußtsein ist immer Selbstbewußtsein) ist wie die Lichterzone oder der Horizont, indem ein einzelnes Objekt, auf das sich die Aufmerksamkeit richtet, Gestalt annehmen kann. Es ist die Bedingung der Möglichkeit für solch kategoriale Handlungen wie Wissen und Lieben.

Es ist wichtig festzustellen, daß dieses Selbst-Bewußtsein des Subjektes keine für sich losgelöste Erfahrung ist, die neben den konkreten Wissens- und Liebeshandlungen verfügbar ist. Vielmehr ist es in und durch kategoriale Erfahrungen als deren Bedingung der Möglichkeit gegeben und existiert nur in, mit und durch Sprache. Rahner hebt hervor, daß die Spannung zwischen dem ursprünglichen Selbst-Bewußtsein und seiner Bewußtwerdung (die es niemals *vollständig* vermitteln kann) eine dialektische ist.

Auf der einen Seite strebt das unthematische Eigen-Bewußtsein des Subjektes nach größerer Bewußtwerdung mittels der Sprache, mittels Kommunika-

²⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 31f; eine hervorragende Darstellung von Rahners Transzendenz-Philosophie bietet THOMAS SHEEHAN, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*, Athens 1987. Für einen kurzen Überblick siehe mein *Eternity in Time: A Study of Karl Rahner's Eschatology*, Selinsgrove 1988, 44-46.

tion. Auf der anderen Seite haben Reflexion, Bewußtwerdung und Sprache eine notwendige Ausrichtung auf dieses ursprüngliche Wissen, diese ursprüngliche Erfahrung, in der das Gemeinte und die Erfahrung des Gemeinten noch identisch sind.

Wenn man die Existenz eines solchen ursprünglichen Eigen-Bewußtseins einräumt, das als ein a priori, als ein vorhergehendes Gesetz fungiert, welches ordnet, was und wie etwas Gestalt annehmen kann, welches als „Schlüsselloch“ im voraus festlegt, welcher Schlüssel paßt, was sagte das über das Subjekt?

Insofern das Subjekt freier und intelligenter Geist ist, der das Seiende im allgemeinen hinterfragen kann, ist es „grundsätzlich und von sich aus die reine Geöffnetheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt . . .“.²⁵ Auch die Leugnung solch unbegrenzter Offenheit des menschlichen Geistes bestätigt diese wiederum implizit und notwendigerweise, weil ein Subjekt, das selber um seine Begrenztheit weiß (und der Mensch ist ein solches begrenztes Wesen), bereits seine Begrenztheit transzendiert hat. Es differenziert sich selber als endlich von „einem subjekthaft, aber unthematisch mitgegebenen Horizont möglicher Gegenstände von unendlicher Weite“.²⁶ Der Mensch hat somit einen *Vorgriff* ohne innere Grenze auf das Sein als solches, weil der bloße Verdacht einer solch inneren Begrenzung des Subjektes diesen *Vorgriff* selber als über den Verdacht hinausgehend voraussetzt.²⁷

Einige Merkmale dieses „*Vorgriffs*“ müssen sorgfältig betrachtet werden. Zunächst, auch wenn er eine „Erfahrung“ von Transzendenz genannt wird, existiert er nicht aus sich heraus neben anderen kategorialen Erfahrungen als eine Art gemeinsamer Kernerfahrung, von der die einzelnen Religionen verschiedene Ausdrucksformen oder Objektivierungen sind. Rahner ist kein erfahrungsbezogener, expressiver Religionstheoretiker. Vielmehr ist diese transzendente Erfahrung eingebettet in jede einzelne, konkrete Erfahrung des Bewußtseins und Willens als deren Bedingung der Möglichkeit. Zweitens gilt, auch wenn er (der *Vorgriff*) bewußt ist (insofern er ein Akt des Geistes und des Willens ist), daß er ein unthematisches und inneres Wissen und Wollen vom Sein selber ist. Nichtsdestotrotz strebt er von Natur aus nach sprachlicher Äußerung.

Drittens ist dieser „*Vorgriff*“ im Wesen ein dynamisches Streben des Geistes und Willens, des *excessus* oder der Intentionalität, er selber zu sein, was immer ein nicht zu erreichendes Ziel bleibt. Er nimmt vorweg und strebt hinaus, aber er erreicht niemals das Sein so wie sein Objekt.

Was ist das Sein, nach dem der menschliche Geist greift und strebt und doch nie erreicht? Rahner identifiziert es mit Gott. Seiner Meinung nach wird das Wort Gott benutzt, um sich zu beziehen auf: *den ‚Unsagbare(n)‘; den ‚Namenlose(n)‘; der nicht in die benannte Welt als ein Moment an ihr einrückt; das*

²⁵ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 31.

²⁶ Ebd., 31.

²⁷ Vgl. Rahners klassische Studie über diesen *Vorgriff*: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München ²1957.

*„Schweigende“ das immer da ist und doch immer übersehen, überhört und – weil es alles im Einen und Ganzen sagt – als Sinnloses übergangen werden kann . . .*²⁸

Der Mensch ist auf transzendente Weise auf Gott hin gerichtet, und diese ursprüngliche und grundlegende Ausrichtung begründet seine dauernde Existenz als geistiges Wesen. Weil das Ziel dieser menschlichen Selbst-Transzendenz im Bewußtsein für immer unerreichbar, undefinierbar und unaussprechlich bleibt, ist der angemessene Name für diese Wirklichkeit nach Rahner „Mysterium“. Das Wort „Mysterium“ hat gegenüber anderen Namen für Gott, wie z. B. „Absolutes Sein“, „Sein in einem absoluten Sinne“, „Ursprung des Seins“, „letzter Grund“ oder sogar „Gott“ einen Vorteil, da diese Namen das Risiko eingehen, Gott als ein Wesen – wenn auch das größte – in der Kette anderer Wesen zu verstehen, die in kategorialer Weise erfaßt werden können.

Der unendliche Horizont als Ziel der Transzendenz und als Licht, durch das wir andere Wesen erkennen, kann natürlich nicht selber einen Namen erhalten. Dieser Name nämlich würde das Ziel innerhalb der Realitäten plazieren, die im Horizont dieses Zieles erkannt werden. Die Benennung „Mysterium“ möchte hervorheben, daß das Ziel der Transzendenz unendlich, namenlos, undefinierbar und unaussprechbar ist.

Weil dieses Mysterium nicht nur die Transzendenz menschlichen Bewußtseins, sondern auch menschlicher Freiheit, Liebe und menschlichen Wollens bezeichnet, muß es „Heiliges Mysterium“ genannt werden: . . . *Geht also liebend freie Transzendenz auf ein Woraufhin, das selber diese Transzendenz eröffnet, dann können wir sagen, daß das unverfügbare, namenlose, absolut Verfügende selber in liebender Freiheit waltet, und ebendies ist es, was wir meinen, wenn wir ‚heiliges Geheimnis‘ sagen.*²⁹

Im Lichte der Rahnerschen Überlegungen über Gott als Heiliges Mysterium mag behauptet werden, daß die verschiedenen Gottesnamen der einzelnen Religionen einander entsprechen, obwohl sie nicht bloß unterschiedliche Ausdrucksformen einer vermeintlich gemeinsamen religiösen Kernerfahrung sind. Diese Entsprechung findet sich nicht in einer gemeinsamen Wurzelerfahrung des Göttlichen. Die jüdische Erfahrung und begriffliche Formulierung Gottes als Jahweh ist kulturell, philosophisch und theologisch weder identisch mit der christlichen Erfahrung und Begriffsbildung von Gott als Vater Jesu Christi, noch mit der muslimischen Erfahrung Gottes als Allah und noch weniger mit dem hinduistischen Verständnis Gottes als Brahman oder Vishnu. Solche Aufzählung könnte hier unendlich fortgeführt werden. Vielmehr ist in jede dieser kategorial voneinander abweichenden religiösen Erfahrungen, die sich in unterschiedlichen philosophischen und theologischen Begrifflichkeiten ausdrücken, die menschliche Selbst-Transzendenz des Bewußtseins und der Liebe über ihre Wurzel und Begrifflichkeit hinaus eingebettet als ihre innere Bedingung der Möglichkeit, das heißt als das „Heilige Geheimnis“. Darin liegt die Entsprechung der göttlichen Namen. Die zahlreichen göttlichen Namen

²⁸ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 56.

²⁹ Ebd., 74.

sind nicht Synonyme, die dasselbe göttliche Wesen bezeichnen; vielmehr sagen sie verschiedene Dinge über Göttlichkeit aus.

Dennoch sind sie nicht gänzlich miteinander unvereinbar, nicht weil sie Symbolisierungen einer gemeinsamen religiösen Erfahrung sind (eine kulturell-linguistische Unmöglichkeit), sondern wegen des *Vorgriffs* des menschlichen Geistes auf das Heilige Mysterium als solches. Um es erneut zu wiederholen, diese transzendente Erfahrung ist keine von anderen losgelöste Erfahrung, sondern ist durch und mit diesen gegeben, auf implizite und unthematische Weise als ihre ermöglichende Bedingung. Sie ist wie ein Faden, der sie miteinander verbindet.

Jedoch strebt diese transzendente Erfahrung nach deutlichen Symbolisierungen und wählt dazu Formen wie Riten, Gebete, gesetzliche und ethische Vorschriften, Institutionen, Geschichten, Lehren, Kunstwerke usw. Im Hinblick auf sprachliche Ausdrucksformen, mit denen wir uns ja hier beschäftigen, ist es wichtig, zwischen „first-order“ und „second-order“-Sprache zu unterscheiden. „first-order“-Sprache wird hauptsächlich in liturgischen Kontexten gebraucht, wo hingegen „second-order“-Sprache die der wissenschaftlichen Reflexion ist. Erstere ist lebendig, konkret, emotional, oft metaphorisch; ihre Funktion ist es, einzuladen, zu überreden, zu beschreiben, zu inspirieren, anzuklagen, zu erleben, zu lobpreisen, anzubeten. Letztere ist abstrakt, streng, präzise; ihre Funktion ist es, zu beschreiben, zu erklären und auf kritische und systematische Weise zu rechtfertigen, was im Glauben als normativ und wahr angenommen wurde. Lassen Sie mich erstere religiöse, letztere theologische Sprache nennen. Selbstverständlich überschneiden sich viele Wörter in den zwei Sprachen, dennoch ist es offensichtlich, daß Gott in liturgischen Kontexten häufig als „Fels oder Zuflucht“ angerufen wird, eher als „*ipsum esse subsistens*“, und umgekehrt wird Gott in der Theologie eher als „absolutes Sein“ denn als „Hirte der Herde“ beschrieben.

Wichtig bezüglich unserer Diskussion über „Gottes-Äquivalente“ ist, daß diese zwei Sprachen unterschiedliche Zielsetzungen haben. Falls „Gottes-Äquivalente“ in verschiedenen Religionen existieren, gehe ich davon aus, daß sie sich in den Funktionen, die sie für die Glaubensgemeinschaft erfüllen, in der religiösen Sprache zeigen, während sie in der theologischen Sprache offenbar werden in der bevollmächtigten Weise, wie sie Rede, Haltung und Handlung der religiösen Gemeinde *regeln*. Um Wittgensteins Metapher von Spiel zu gebrauchen, religiöse Sprache ist wie die Bewegung der Spieler, sie vollzieht sich in der Weise, wie das Spiel (der Gottesdienst) erfolgreich durchgeführt wird. Die theologische Sprache ist den Regeln eines Spiels vergleichbar, die sicherstellen, daß das Spiel fair und korrekt verläuft. Oder – um die Metapher abzuwandeln – Religion ist wie ein Redestil, bei dem religiöse Sprache wie die gesprochenen Worte und Texte fungiert, welche bekräftigen, was wahr ist und die Leser zur Annahme und zum Nachleben motivieren. Theologische Sprache ist dabei wie die Grammatik (Morphologie, Syntax, Semantik) zur Gewährleistung, daß die Worte richtig gebraucht und die Texte angemessen geschrieben werden. Theologische Sprache wird in den Zusammenhängen gebraucht, wo versucht wird, den Glauben zu verstehen,

grundsätzlich durch Beschreiben, Erklären und Rechtfertigen, wohingegen religiöse Sprache, obwohl das nicht das Verstehen ausschließt, darauf zielt, die Glaubensgemeinde zu gestalten und zu verändern.

Natürlich werden die göttlichen Namen in beiden Sprachen verschiedener Religionen benutzt, so daß die Suche nach „Gottes-Äquivalenten“ den unterschiedlichen Einsatz jeder Sprache berücksichtigen muß. Die zahlreichen Namen für Gottheit entsprechen einander bezüglich der Funktionen, die sie erfüllen, wie sie in der religiösen Sprache angewendet werden. Angenommen jemand besucht ein jüdisches Paschafest, eine christliche Eucharistiefeier, ein muslimisches Dhu-al-Hijja, ein hinduistisches Bhakti, eine shintoistische Schreins-Zeremonie, eine Opferung in einer afrikanischen Religion, wobei jeweils die Gottes- oder Götternamen angerufen werden, was sollen diese Namen bewirken? Sind ihre Funktionen identisch oder zumindest analog? Einige wenige Funktionen dieser Gottesnamen nennt die folgende Aufzählung:

- intensive Gefühle der Anbetung, der Verehrung, des Lobpreises, der Demut, der Dankbarkeit seitens der Gläubigen auszudrücken;
- die Gläubigen an die mächtigen Wohltaten Gottes zu erinnern;
- die Gläubigen zu drängen, sich in vertrauensvoller Liebe an ihren Gott zu binden;
- ein angemessenes Verhalten vorzuschreiben, zu bestimmten Handlungen anzuregen, gewisse Neigungen zu bekräftigen;
- die fehlgegangenen Gläubigen wegen ihrer Schuld anzuklagen und sie zur Reue zu bekehren.

Natürlich erfüllen nicht alle Gottesnamen diese Funktionen (und andere sind nicht genannt), noch erfüllen sie sie in gleicher Weise, aber in ihrem religiösen Kontext sind göttliche Namen einander entsprechend. Dies meint nicht so sehr das, was sie bezüglich ihrer Gottheit aussagen (das mag sehr voneinander abweichen), aber es meint die Wirkungen, die es auf die Anbetenden hat.³⁰

Während die Gottesnamen in der religiösen Sprache einander in ihren Funktionen entsprechen, tun sie es in der theologischen Sprache in der Art und Weise, wie sie bestimmte Sprach- und Verhaltensweisen regulieren und möglich machen. Ich stimme mit George Lindbeck darin überein, daß theologische Sprache keinen Wahrheitsanspruch erhebt.

Ontologische Wahrheitsansprüche werden von religiöser Sprache erhoben (z. B. Gott ist ein liebender Vater), wenn behauptet wird, daß diese Aussage

³⁰ Zwei hervorragende Sammlungen von Essays über religiöse und theologische Sprache mögen erwähnt werden: ROBERT P. SCHARLEMANN (Hg.), *Naming God*, New York 1985; ROBERT P. SCHARLEMANN / GILBERT E. M. OGUTU (Hg.), *God in Language*, New York 1987.

Sehr hilfreiche Studien über religiöse Sprache enthält PETER DONOVAN, *Religious Language*, New York 1976; JOHN MACQUARRIE, *God-Talk*, New York 1967; JAMES I. CAMPBELL, *The Language of Religion*, New York 1971; THOMAS FAWCETT, *The Symbolic Language of Religion*, Minneapolis 1971; IAN T. RAMSEY, *Religious Language*, London 1957.

mit der objektiven Wirklichkeit übereinstimmt. Theologische Sprache geht von der Wahrheit dieser Behauptung aus und fährt fort, auf kritische Art zu beschreiben, erklären, analysieren, zu verteidigen und festzulegen, welches Reden und welche Aussagen damit in Einklang stehen und welche nicht. Lindbeck drückt es so aus: . . . *eben wie Grammatik als solche weder Wahres noch Falsches über die Welt, in der die Sprache gebraucht wird, aussagt, sondern nur über die Sprache, so machen die Theologie und die Glaubensaussagen, in dem Maße wie sie ,second-order'-Handlungsweisen darstellen, weder Wahres noch Falsches über Gott und die Beziehung zu seinen Geschöpfen geltend, sondern sprechen nur von Behauptungen.*³¹

Ich denke, Gottesnamen der theologischen Sprache funktionieren auf gleiche Weise. Zum Beispiel dienen die christlichen Namen wie „der allmächtige Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde“ oder „der Vater unseres Herrn Jesus Christus“ oder „Vater, Sohn und Hl. Geist“ quasi als Grammatik, die festlegt, welcher Ausdruck über den christlichen Gott mit dem christlichen Glauben in Einklang steht. Rede von Gott, die eine ontologische Unterscheidung zwischen Gottheit und Welt leugnet oder die mehrere gleiche Götter aussagt oder die die Mehrheit der „Personen“ im einen Gott verneint, könnte vom christlichen Glauben nicht akzeptiert werden. Ähnlich würde jedes Verhalten, das Rassismus, Sexismus oder z. B. ein soziales Kastensystem anerkennt oder befürwortet, für nicht vereinbar mit der christlichen Bezeichnung des Göttlichen gelten. Dasselbe sollte auch über jüdische, hinduistische, muslimische, shintoistische, taoistische, zoroastrische, Yoruba-, Nuer-Namen für Gottheit gesagt werden, selbstverständlich mit auf ihren kulturellen Kontext bezogenen Abweichungen. Die Entsprechung unter diesen Namen findet sich in der Art, in der sie die Sprache und das Verhalten in ihrem jeweiligen Glaubenskontext als harmonisch oder destruktiv bevollmächtigen oder vorschreiben. Dies schließt nicht aus, daß es einige (ich vermute wenige) tiefliegende Ähnlichkeiten unter den verschiedenen Gottesnamen gibt.

Diese anscheinend negative Meinung sollte ein Vorteil für den interreligiösen Dialog sein. Partner eines Dialogs brauchen nicht zusammenzukommen mit der bestehenden Überzeugung, daß sie eine gemeinsame, konkrete Erfahrung haben, von der ihre Religionen einfach kulturell unterschiedliche Ausdrucksformen sind. Solche Haltung würde sie nur drängen, einen häßlichen Vergleich anzustellen, welche von ihnen die bessere Gestalt angenommen hat. Sie sollten bloß ihre Religionen und Begriffsbildungen als verschiedene Sprachen mit verschiedenen Grammatiken betrachten und darin fortfahren zu untersuchen, wie ihre religiöse Sprache im Interesse ihrer Anhänger funktioniert und wie die theologische Sprache ihr Reden, ihre Haltung und ihr Benehmen beeinflusst. Aus dieser Diskussion soll hervorgehen, daß trotz tiefer Differenzen in Liturgie und Theologie die Gottesnamen ähnliche Funktionen und Regeln haben.

Bei einer Diskussion über „Gottes-Äquivalente“ ist es zum Abschluß wichtig, sich selber daran zu erinnern, daß die ganze menschliche Sprache über Gott

³¹ G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, 69.

nichts weiter ist als ein – wenn auch notwendiges – Stammeln über das „Heilige Mysterium“.

„Heiliges Mysterium“ ist weniger ein göttlicher Name als eine Erinnerung für uns, daß die Wirklichkeit – nach der unsere Selbst-Transzendenz ausgreift, sie aber niemals erreicht – das Unendliche, das Unaussprechliche, das Undefinierbare ist, das „Neti, neti“, von dem der hl. Thomas sagt, wir wüßten mehr, was er nicht ist als was er ist.

*Übersetzung aus dem Englischen von
Waldemar Molinski*

SUMMARY

The attempt to discern “God-equivalents” in various religions logically presupposes that behind the different doctrines of God espoused by these religions there is a faith-experience or an experience of ultimate transformation of which these doctrines are but partial and inadequate formulations.

Without necessarily holding the thesis that this faith-experience is one and the same in all religions, the quest for God-equivalents must postulate that the divine names are analogous or at least homologous to one another, that is, they perform a similar function in religious thinking and living.

In this paper I shall argue that the quest for God-equivalents in religious doctrines is best carried out if (1) negatively, it is not conceived as a search for and comparison between divine names that are regarded as culturally different expressions but ultimately affirming the same thing about God; in other words, the search for a universal and uniform theological language is futile; (2) positively, it is conceived in the first place as an inquiry into the equivalent *functions* that these first-order language expressions perform in arousing and regulating the acts of community worship, praise, proclamation and exhortation; in other words, religious doctrines are thruths people live by; (3) in the second place, the quest for God-equivalents is undertaken as an examination and formulation of the *grammar* of the second-order discourse about God; (4) lastly, in the formulation of this grammar it is constantly borne in mind that all first and second-order religious language is an essentially analogical language about God as Holy Mystery.

RELIGION IN THE ERA OF ENVIRONMENTAL POLLUTION:
THE NEW NEW-RELIGIONS IN JAPAN

by Jacques H. Kamstra

In the years following world war II Japan wrote history with new religions, the so-called *shinkōshūkyō*. In a few years they scored records in conversions. The Sōka Gakkai for instance saw an increase in membership from a few thousands in 1952 to more than seven million in 1960. Nowadays, that is to say from 1973 onwards the same phenomenon is recurring in the *shin shin-shūkyō*, the new new-religions. In this paper I will focus my attention on these two phenomena in three paragraphs:

1. the abundance of new religions during the last 150 years.
2. *shinkōshūkyō* and *shin shin-shūkyō*.
3. some characteristics of the *shin shin-shūkyō*.

1. *The abundance of new religions during the last 150 years*

In Japan the phenomenon of new religions is not new. The last two centuries witness the origin of quite a few new religions. In Japan's history it is a rather peculiar fact that the origin of new religions mostly is confined to certain periods. There are other periods in its history in which no other religions came into being. So the Nara period (710-794), the beginning of the Heian period (794-1185), and the Kamakura period (1185-1333) are characterized by an enormous development of new sects and religions in Buddhism and Shintō alike. These developments are described in many books on Buddhism and Shintō. They seem to abound, however, in the nineteenth and twentieth centuries. So in this paper I will confine myself to some recent developments in new religions and to the new new-religions in particular.

Since the beginning of the 19th century we witness a new wave of new religions in Japan. This development is characterized by three stages hinging on demographical and social factors.

The oldest stage comprises the period since the beginning of the 19th century and lasts until world war I. During this period several new religions came into being. Some of them still exert a strong influence. So religions as Tenrikyō, Kurozumikyō and Konkōkyō still are well known even abroad. The main aim of these religions which were founded mostly by farmers was to bring relief to the neglected people of rural Japan. These religions mostly of Shintō origin assumed Buddhist organizational forms in order to extend their influence to larger areas than the local Shintō shrines are used to do. At the same time some of them promised to the faithful material prosperity under the guidance not of polytheistic Shintō gods but of a monotheistic deity, bearing the name of a Shintō god and endowed with the characteristics of the

god of the Christians. So did Konkō Daijin, the Great God of Golden Light, in the Konkōkyō.¹

The second stage of new religions covers a period of about fifty years: from 1920 onwards 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 Shintō 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 Shintō 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 towards 1092 in 1935, "after life became more comfortable".² Some of these new religions are wellknown all over the world and even active in Europe such as the Sōka Gakkai, the Risshō Kōseikai and the Reiyūkai. This second period of new religions marks an increase in membership which is unequalled in Japan's and – probably – the world's religious history. So the membership of the Risshō Kōseikai rose from a few thousands in 1953 to 3 million in 1960 and to seven millions of believers today and the Sōka Gakkai increased even from a few thousands in 1953 to 7 million in 1960 and to thirteen or fourteen million today. Poverty, sickness, and the death of many relatives caused by the war had pushed these masses of people to these new organizations which promised wealth to the poor, health to the sick people, and happiness to the souls of the deceased relatives. At the same time they tried to reorganize this people by creating new meeting places where they could assemble and discuss their problems in so called *zadankai*, meetings of groups of an average of twelve or thirteen members under the guidance of leaders, who on their turn were organized in a hierarchical network. Many of these people born during the war regained their human values and witnessed the recuperation of health and an increasing welfare and wealth. In Japan the religions of the first and second stage of the nineteenth and twentieth centuries are named *shinkōshūkyō*: the newly established religions. Some authors, however, are inclined to confine the name *shinkōshūkyō* to religions of the second stage and not of the first stage, this name being imbibed in the opposition of the state and its officials to the religions indicated by that name during the Meiji and Shōwa areas (1868–1988).³

¹ In Shintō this god was considered to be a bad demon. The founder of the Konkōkyō, however, made him into the 'Parent god of the Universe'. See H. THOMSEN, 1963: 68ff.

² J. KITAGAWA, 1987: 284.

³ So does HIROO TAKAGI in his books which I will discuss more extensively in this paper.

2. The concepts of *shinkōshūkyō* and *shin shin-shūkyō*

2.1 The concept of *shinkōshūkyō*

The term *shinkōshūkyō* came into use during the Thirties just before world war II. Juntarō Murakami provides us with some remarks on the history of this term.⁴ It had to indicate the new religions in opposition to established religions such as Buddhism, Shintō and Christianity. The name initially received the unfavourable undertone of: not recognized yet by the official authorities of the government. The ministry of Home Affairs for example felt them to be suspicious and treated them accordingly. The main reason of this disdain consisted in the fact that these religions came into being during the era of the primacy of State Shintō and its emperor-cult.⁵ The separation of Buddhism and Shintō and also the prohibition of the exertion of the so-called syncretistic practices – for instance the pilgrimages to the Ontake and Fuji mountains under guidance of *yamabushi*, mountain ascetics,⁶ – added greatly to this disdain. There was only some space left to folkreligion. Within its bounds the door still was left open to the start of new religions. These new religions were called: *shinkōshūkyō*.⁷ At the same time these religions became labelled as false religions. The established religions and journalism added to those religions other tags such as inferiority, love of money, low cast etc. Gradually *shinkōshūkyō* became an invective. This situation lasted until the end of the war.

⁴ See JUNTARŌ MURAKAMI, 1967: 105–125.

⁵ Hence it is no surprise that many of these new religions initially bore a Shinto mark. See H. TAKAGI, 1958: 36–42. Takagi distinguishes three periods in which the *shinkōshūkyō* came into being: the first period includes the early years of the Meiji period (since 1868) when the so-called thirteen Shintō *shūha* came into existence: Shintō Honkyōku, Shintō Shūseiha, Shintō Daishakyō, Shintō Fusokyō, Shintō Jitsugyokyō, Shintō Daiseikyō, Shintō Shinshūkyō, Shintō Ontakekyō, Shinrikyō, Shintōseikyō, Konkōkyō, and finally Tenrikyō. To these thirteen sects the Maruyamakyō, the Renmakyō and others have been added. The second period starts about 1925 with the foundation of the Ōmotokyō and the Hito no michi kyōdan. The third period begins after 1945 with the full growth of the Reiyūkai, the Sekaikyūseikyō, the Seichō no Ie, the P. L. Kyōdan (the former Hito no michi kyōdan), the Ōmoto Aizenen (the old Ōmotokyō), the Rishō Kōseikai, the Sōka Gakkai and many others. It goes without saying that since 1945 the emperor-cult was absolutely out of the question. See H. TAKAGI, 1958: 36. During the first two periods the emperor-cult was promoted at the expense of the other religions, which in a way were suppressed. H. TAKAGI, 1958: 40, 41. During the second period the Ōmoto and the Hito no michi kyōdan were kept down. In 1939 believers of all faiths – the christians included – had to pay respect to the emperor. H. TAKAGI, 1958: 42ff.

⁶ The *yamabushi* suffered most from the support of Shintō by the state. Their organisations were disbanded and added to the Tendai, Shingon and Shintō. This situation lasted until the end of the war. Recently their ascetic quarters in the mountains grew into enormous tourist attractions. Their ritual sacrifice of fire, *saitogoma*, which takes place at the beginning of every season draws even the attention of Japanese television and of thousands of tourists.

⁷ See H. TAKAGI, 1958: 38.

The end of the great Pacific War meant also the extinction of state Shintō and a free practise of religion. This meant also a change in the meaning of *shinkōshūkyō* which became used in a more positive and general way. The new religions for their part initially were quite anxious for the bad reputation of this term. Therefore they were more inclined to use the term *shinshūkyō*, new religions, instead. Following the Sōka Gakkai they emphasized: “*shinkōshūkyō* de wa nai”: we are not *shinkōshūkyō*. They were more successful than the old religions with their traditional claims of rights and cultural accomplishments. It became objectively completely groundless to look at the new religions as low of origin and unsincere. Many people became convinced that their views became distorted by the cult of Shintō gods and of the emperor in particular. Ideas on magic, primitivity, lack of scientific bases, the state of incompleteness and contradictions in doctrines which always had been ascribed to the *shinkōshūkyō* began to change. The modernity of the *shinkōshūkyō* and their dynamic trend towards progress reflect Japan’s capitalistic society, which since 1870 had been modelled after Western society.⁸ The opposition to the old established religions and the foundations of the capitalistic state are considered by Murakami to be the two pillars of the *shinkōshūkyō*. In 1955 Hiroo Takagi wrote the booklet *Shinkōshūkyō no miryoku*, considered by many specialists to be a standard book. In it he tries to locate the concept of *shinkōshūkyō* in the time in which it originated. I will try to mention some of his thoughts.

First he points at a number of conditions which led to the origin of the *shinkōshūkyō*. These conditions are: discomfort (related to sickness, poverty, and the shock of the atombombs on Hiroshima and Nagasaki), the pursuit of progress, individual conditions (at home or in the *buraku*, the community), the inability of the traditional religions and of the government to give response to many actual demands, and finally the need of guidance and of the creation of new standards for religion and science.

In the second place he points at the element of mass movements. Several *shinkōshūkyō* were geared for great masses of people. In his time Takagi had in mind the Tenrikyō, Konkōkyō, the Sōka Gakkai and the Risshō Kōseikai, only one of which according to his later book *Shinkōshūkyō* did reach the goal of one million believers.⁹ All of them emphasized modernity. Moreover the doctrines of these religions were propounded as absolute truths and simplified into a few clear central points. The Sōka Gakkai for instance tried to explain to the common man the difficult philosophy of neokantianism on goodness, truth and beauty in concrete terms. In the Sōka Gakkai and the Risshō Kōseikai the doctrine of Nichiren had been reduced to the invocation of the *daimoku*, the ‘great eye’, being nothing else but the invocation of the title of the Lotus sūtra: Namu myōhō Rengekyō: “I put my faith into the wonderful Lotus sūtra.”

⁸ See J. MURAKAMI, 1967: 106, 107.

⁹ On page 51 of this book dating back to 1958 he mentions the following figures: P. L. Kyōdan: 600.000; Sekai Kyūseikyō: 650.000; Seichō no ie: 600.000, Reiyūkai: 2.300.000; Risshō Kōseikai: 370.000; and the Sōka Gakkai: 800.000. See H. TAKAGI, 1958: 51.

In the third place he points at the doctrine of the sects containing special tenets on capitalism and materialism: membership is a guarantee for good health as well as for material prosperity and wealth. All this has been made possible for them by the construction of hospitals (as is the case for instance in the Risshō Kōseikai). So it is a wellknown fact that the Sōka Gakkai founder Makiguchi replaced the old creative value of truth and holiness by a new creative value of usefulness or gain by which he meant a life abundant in material wealth being the focus of all other creative values.¹⁰ Other sects were prepared to meet the material desires of their faithful by the creation of paradises, equipped with all kinds of facilities. Membership of the sect implied the access to all kinds of pleasures which until then were reserved to the happy few: golf links, special swimming pools, and other kinds of pleasures.

Finally he points at the perfect forms of organization in the *shinkōshūkyō*. In the Sōka Gakkai the horizontal organisation towards the fellow members as well as the vertical and hierarchical organisation concerning the leadership of the sect have been planned so well that every member on both levels can be reached and checked on easily. The organizational set-up of the youth movement at the outset of the Soka Gakkai reminds of the old imperial army.¹¹ Hiroo Takagi also sees these types of organization as militaristic and undemocratic.¹²

The culture of the leaders is quite emphasized. Thus Takagi points out that they have a great deal of experience of life, but a minimum of dogmatic knowledge. From times immemorial they belonged to folk religion. Therefore they very often started their religions as spiritual intermediaries of some deity. For that reason the *shinkōshūkyō* display some magical aspects. They took no notice of science and the leaders appealed to a mysterious authority.¹³ Several new religions of Nichiren-nature give the impression to be a continuation of Kamakura Buddhism. I prefer to maintain, however, that they are nothing else but a modern extension of folk-religion. Many characteristics of Japanese folk-religion such as shamanism, trance, possession, a leadership which takes all this into account, embody rather the primeval Japanese type of the layman with his religious commitment: the *hijiri*.¹⁴ In their ranks there are hardly religious specialists: monks or priests. So in the *shinkōshūkyō* there are many

¹⁰ See K. MORI, 1977: 76.

¹¹ See J. H. KAMSTRA, 1960: 46.

¹² Concerning these and other remarks on the name of *shinkōshūkyō* see H. TAKAGI, 1959: 8, 9. Though his book is named *shinkōshūkyō no miryoku* he mentions in his pages only two features of the *shinkōshūkyō*: progressivity and reaction. In this book he rather relies on his former book: *Shinkōshūkyō of 1958*.

¹³ See H. TAKAGI, 1959: 9.

¹⁴ *Hijiri* is an old Japanese term meaning: the knower of the sun. Because the sun was considered to be holy, this knower of the sun gained the respect of the people who considered him to be the wise man who is radiant with wisdom. Taoist influence extended this concept to that of the virtuous hermit. On the oldest Japanese representations *hijiri* are depicted as Buddhas or Bodhisattvas. See J. H. KAMSTRA, 1985/86: 50–62, and J. H. KAMSTRA, 1987: 321, 322.

well known topics of folk religion described by Carmen Blacker and Ichirō Hori.¹⁵ Even the great laymen and leaders of the Sōka Gakkai and the Risshō Kōseikai behave as *hijiri* rather than as monks of some definite sect. In the Sōka Gakkai this antithesis between the manager/director and the abbot/monk is very clear in the modern and Western organisation of the sect with its modern Vatican-like stronghold at the base of mount Fuji devised by Japan's famous architect Kenzō Tange on one hand and the traditionalistic Nichiren Shōshū with its old practises and its claim to be a creation dating back to Nichiren (1222–1282) himself on the other hand.¹⁶ It continues its old traditions in the building of many new temples and the attire and rituals of its monks.¹⁷ Carmen Blacker at the end of her book finds the modern technical culture of television searchlights, tape recorders and microphones thrust in the direction of the sacred utterances of shamans and gods, of the construction of highways to the summits of holy mountains, to kill and to make meaningless many rituals of folk religion.¹⁸ Thus she seems to lose sight of many customs in folk religion by some modern authors erroneously labelled as magic which are still surviving in the *shin shin-shūkyō* be it in a more institutionalized form.

2.2 The concept of *shin shin-shūkyō*

In 1973 the effect of the oilcrisis in the world was also that the second stage of the *shinkōshūkyō* came to an end and was followed by a forth and probably the last stage of new religions in our century which probably will last beyond the year 2000. So even a new name has been coined by Nishiyama: the *shin shin-shūkyō*, the new new-religions.¹⁹ These religions which are mostly still small in size are rather different from the second group: there is a strong belief in the end of the world, in magical power, in miracles, there is also a boom in mysteries and esoteric doctrines and practices: Jap. *shimpiboom*. During the third period the fear of the people of misery, sickness and poverty was taken away by mammoth-organizations such as the Sōka Gakkai and the Risshō Kōseikai. In our decade nature is threatened with destruction, the world is

¹⁵ See C. BLACKER, 1975 and Ichirō HORI, 1972.

¹⁶ It claims to be founded by Nikkō (1246–1333), the disciple of Nichiren after the latter's death. According to the original Nichiren sect this should have happened 440 years after the death of Nichiren under abbot Nikkan, the 26th abbot of the Taiseikiji which is today the center of the Nichiren Shōshū and of the Sōka Gakkai. The name Nichiren Shōshū, 'the true sect of Nichiren' dates back to 1912. Prior to this date the sect had many other names: Hokke-shū, Nichiren-hokke-shū, Nichiren-shū Kōmon-ha and Nichiren-shū Fuji-ha. See W. KOHLER, 1962: 226, 227.

¹⁷ See H. THOMSEN, 1963: 82–84, 86–87; W. KOHLER, 1962: 226–230.

¹⁸ See C. BLACKER, 1975: 316ff. In the mentioned books of H. TAKAGI and other authors on the *shinkōshūkyō* this invective 'magic' is used quite frequently in order to indicate many rituals and phenomena belonging to folk religion. In the use of the term magic to my mind there is implicated quite a lot of discrimination of folk religion by the great official religions of Buddhism in imitation of some western theological colleagues. One of them is I. HORI himself. Is he trying to apologize to his western colleagues for his description of Japan's folk religion?

¹⁹ This term came into use around 1981. See Ian READER, 1988: 236.

leaping towards its end by the waist of nature and by the decay of the human race by aids-disease and the increasing number of abortions. So many young people in despair commit suicide. The new new religions try to do something about this.

The name *shin shin-shūkyō* seems to have been the invention of one N. Nishiyama of the Tōyōdaigaku.²⁰ He divides the enormous revival of religions since world war II in three different groups:

1. The period since the loss of the war in which the old system of values was destroyed and many rules became ineffective.

2. The super fast revival since the Korean war: i.e. the periods which H. Takagi labels as number three.

3. The period since the oilcrisis until now. Nishiyama is of the opinion that religions which came into being during this period should receive the new label of *shin shin-shūkyō*. In doing so he points at their special characteristics: namely a strong belief in the end of the world and in mysteries. To this he adds that the first post-war period was characterized by eulogies on freedom regained since the loss of the war and the hope of the renovation of the country in the near future. People in their own companies and families felt the fear of three circumstances: poverty, sickness and war. The second period witnessed several successes due to these national efforts. Then mammoth organisations such as the Sōka Gakkai and the Risshō Kōseikai and other religions came into being. They brought stability to the country. During the last and third period the system of ecology will be threatened by the destruction of nature. This will keep pace with the production of all kinds of non returnable and throw-away articles and with an enormous pollution of water and air. The whole world seems to be in decay: many youthful persons break down and commit suicide. Many people experience from these problems physical and spiritual adversities. It goes without saying that the period since 1970 is dominated by the idea of the end of the world.

The postwar building up of the economy of the country gave way to a tendency in the opposite direction: the economic boom has to be pulled down and nature has to be restored in order to prevent a catastrophe which might hit the whole world. In the Netherlands the reactions to these same problems are in a secularized form: the churches do not witness an increase of their faithful in order to prevent a world disaster. On the contrary every year about 100.000 of people turn their backs on the Christian churches. The answer of Japan to these questions, however, consists in a revival of new religions. The research of the N. H. K., Japan's National Broadcasting System, of 1984 reveals signs of an increasing interest in religion during the beginning of this decade. More people rely on the Buddhist and Shinto housealtars, the *but sudan* and *kamidana*. The religious organisations are prosperous as never before.²¹

²⁰ According to no. 34 of the periodical Tama of 1984.

²¹ See NIHON HOSŌ KAISHA, 1984: 1-5. The following characteristics of general religiosity in Japan result from the field-research of the N.H.K.: 1. recognition of the belief in ancestors, 2. the recognition of human weakness, 3. the belief in one's fate,

3. Some characteristics of the *shin shin-shūkyō*

1. Nishiyama in his account of *shin shin-shūkyō* adds some special features of these new religions. These features are: corporality, mutuality, individualisation and the special role of the founders. Others mention also the belief in paradises and syncretism. I will confine myself to the features of Nishiyama.

3.1 Corporality

This feature consists in a strong accent on the qualities of the human body. The aims of religion should not consist in all kinds of doctrines but in ritual and practice: therefore abstention and ascetic practices and austerities (so the ascetical practices of cold water showers under a waterfall and fire ordeals) are believed to bring relief and to endow the ascetics with magical power over the earth and even in the sky reaching out into the stars. Noteworthy is the interest in Ufo's, the structure of the universe and many rituals to the gods of the stars resulting from these corporeal practices. This aspect of corporality, however, is not new. It was also stressed by many *shinkōshūkyō*. So the Odoru shūkyō, the Dancing Religion, and Tenrikyō emphasize in their rituals the gestures of hands and feet in dancing. In other *shinkōshūkyō*, however, the function of the body is minimized and restricted to lipservice. This is the case in the *daimoku* of the Sōka Gakkai and the Rishō Kōseikai. The function of the body is in the *shin shin-shūkyō* more remarkable. Some religions believe in the power of the imposition of hands. The faithful of the Mahikari sūkyō are convinced that the human hands are endowed with spiritual power: the *te o kazasu*, the embellishment of the hands. It implies an emanation of light in the heart of the fellow member of the sect. In this sect which is one of the largest of the *shin shin-shūkyō* the imposition of hands is considered to be the *mahikari no waza*, the act of the 'true light'. This operation should have been handed down by Buddha and Christ. In imposing hands on the sick and others Christ witnessed of himself: I am the true light (= *mahikari* or *makoto no hikari*). The power of the hands is the power of God, who through the fingers of man enters into the human heart. The *tekazashi* takes place once a month in the presence of more than three thousand mostly youthful *kumite*, i.e. group-members.²² Others emphasize all kinds of bodily austerities. Quite a few sects prefer *suigyō*, consisting in an ice-cold shower under a waterfall, which in some sects even is handmade and artificial. Some sects adopted from the *yamabushi* the sacrifice of fire, *saitogoma*. Seiyū Kiriya (*1925), founder of the Agonshu, the largest sect of the *shin shin-shūkyō*, obtained his magical power by

4. the firm conviction of a requital of good and evil after death, and 5. concrete expectations of this life which can be fulfilled by religious practice for instance the cult of Inari, god of prosperity, and the cult of Jizō, the bodhisattva of a good rebirth. See N.H.K., 1984: 10. See also J. SWYNGEDOUW, 1986: 1-14.

²² See M. HIROTA, 1988: 241-243. The term *sūkyō* in the name of this sect is notable being different from *shūkyō*, religion. The founder of this sect while using the term *sūkyō* intends to indicate that his religion differs from other religions "because of its associations with 'secondary deities' and established religions". See W. DAVIS, 1980: 7.

means of fasting, other physical austerities and *suigyō* under the waterfall of mount Inari in Kyoto. Since 1980 he is believed to have strengthened his magical power yearly by huge fire-sacrifices on the Hanayama, one of the summits of the Higashiyama East of Kyoto. These fire-sacrifices, *gomahō*, consist in the kindling of huge piles of wood. Kiri-yama once bore witness to the influence of these huge fire-sacrifices: 'A new power has been born in me. The fire in my heart likes to leap out of my body. I am the fire of my own. I am the pile of burning firewood'.²³ Baptism also is considered to be some kind of *suigyō*. In the Nihon Assemblies of God *kyōdan*, a Christian *new new-religion*, which asserts to be a foundation of the Holy Ghost himself, *senrei-hō*, the law of baptism, is believed to be baptism in the Holy Ghost. Those who are baptized in the Holy Ghost bear in their bodies a member of God Himself: the *shita*, the tongue, which causes the faithful to perform glossolalia, the gift of tongues, to speak the divine language which was heard for the first time on Pentecost. It is not only limited to Amen and Alleluja, but comprises also untranslatable mantralike terms such as: *marabera*, *marabera*, *perarisute osutera-ru*.²⁴ Some *new new-religions* emphasize also contacts. The Nihon Raierian movement propagates free sex during common baths. Baptism is called transmission and guarantees a seat in the universal ship of the Elohim, who are believed to be creatures of other stars and the founding fathers of mankind. The message of the Elohim is believed to be: 'Don't suppress sex for sex is intimately united with human mankind. A religion which keeps down sex does not contribute anything to the human race.'²⁵

3.2 Mutuality

A second characteristic is the spiritual exchange between people. This concerns not only the mutual relations of people who are alive, but also the contacts with the souls of the deceased. In this respect special attention is focussed on the souls of the abortive foetuses, the *mizuko*, the 'waterchilds'. Many sects try to relieve people from the psychological problems resulting from abortions and to save the souls of these *mizuko*. This spiritual exchange with beings of the other world is sustained by many miracles wrought by the founders. In the *shin shin-shūkyō* this spiritual exchange is more essential than in the *shinkōshūkyō*. In folk religion the relations with the other world were kept up usually by shamans (*miko*) and *yamabushi*. In the *shin shin-shūkyō* these relations are maintained by the founders. Quite a few of the *shin shin-shūkyō* seem to be established in order to keep up these relations. Their names indicate this fact. Some sects call themselves *reikai*, world of the souls, or *reiba*, wave of souls. Other sects as the Yamatokyō and the Daiwa *kyōdan* sacrifice in a special manner to the souls of the deceased.²⁶ The Mikotokai, the 'society

²³ See T. YAJIMA, 1985: 99, 100, 113.

²⁴ See M. HIROTA, 1988: 36. Concerning this primal divine sound see: J. H. KAMSTRA, 1989: 49-66.

²⁵ See M. HIROTA, 1988: 69-71.

²⁶ See ASAHI SHIMBUNSHA, 1984: 110-117.

of life', founded in 1969, is of the opinion that the daily worship of the god Sumiyoshi will contribute to the liberation of the souls from the *yūkai*, the 'world of ghosts', the *jigokukai*, the 'world of hells', and the other 19 spheres in the universe which are the abodes of all the souls and spirits, and will be received into the *munensō*, the 'sphere of no-meditation'. In this sphere they will act as the guardian spirits of their offspring.²⁷ In this sect the souls are not equalled to Ufo's. In other sects Ufo's are believed to be the spirits of the other world. Some sects see explicitly in the inhabitants of Mars or Venus these extraterrestrial beings. The Raierian movement which I mentioned before ascribes the creation of the world in book Genesis of the bible to the Elohim. The Hebrew term Elohim should mean: the people who came flying to earth from heaven. 'We, Elohim, scientists, have been searching for the right planet. Thus we have found the earth. The creation of the earth is nothing else but the establishment of the right conditions under which life on earth became possible'. The tower of Babel originally should have been the rocket which brought the Elohim to earth. That also should have been the case with Noah's Ark, described in the bible as standing on a high spot (Genesis 7,17). In our times the Elohim are believed to know the dangerous zones of the earth: wars, environmental pollution, human problems, aids etc.²⁸ The *Pyramido no kai*, the society of the pyramid, is convinced of the divinity of the sun and of the Ufo's being nothing else but the souls of human ancestors. Not only the sun goddess Amaterasu and Kōbō Daishi, but also Jesus and Mary, who Kameisan, the foundress of the sect, claims to have saved from many pains, rank under these ancestors.²⁹

Since in our decade people feel relieved from war, sickness, and poverty there is all room for spiritual experiences and exchange on one hand and for *asobi*, fine games on the other, which include also physical and bodily exchange. In 1975 in Chiba, the capital of the prefecture of the same name, the founder of the *Reiba no hikari kyōkai* completed in the midst of a forest a three storey building which he called palace of angels. The surrounding area was named the divine castle. There he constructed also an artificial waterfall for *suigyō*. He believes in the divine power of sake, Japanese rice wine. Therefore on set times he has in his paradise a cup of this divine nectar sacrificed to the gods. In Japan he was made famous by special movies, books, and mangas, cartoons.³⁰

²⁷ The sects ascribe all misery in this world to bad innen, karma. See M. HIROTA, 1988: 93ff.

²⁸ The French origin of this sect is quite interesting. The foundress should have been Pauline Paulilon, who in 1973 at the age of 37 for the first time met an Elohim who explained to her the creation of the world. See M. HIROTA, 1988: 53ff.

²⁹ See ASAHI SHIMBUNSHA, 1984: 88ff.

³⁰ See ASAHI SHIMBUNSHA, 1984: 117.

3.3 Individualisation

The third aim of the new new religions is to realize more individualization. Since the Seventies there is in Japan's society a lot of loss of identity. The ideas of management and the value system have been changed. All over the country one can observe not only the dissolution of the old *ie* (great family)-system but also of many nuclear families. The individual sees the ties with his company and with his family loosened and gets the feeling of being lost in this world. This uneasiness becomes apparent in the increasing number of suicides. So the new religions have to see to it that the identity of the individual will be restored. The *shinkōshūkyō* also aimed at the salvation of the individual, who felt himself lost since he moved from the countryside to the large industrial cities. They reached this goal by uniting these individuals in the so called *hōza*, 'dharma-sessions', and *zadankai*, 'groupsessions'. The organisation of these sessions was directed towards a collective solution of the problems of each individual. The main aim in all this seems to consist in the use of these individuals in the organisation of the *shinkōshūkyō*. They had to form a new collective. The members of the *shinkōshūkyō* were prepared for mass meetings and mass behaviour. The methods of the *shin shin-shūkyō*, however, aimed at the new problems of alienation and isolation are different. Sometimes they try to reestablish the identity of the individual just by the recitation of a mantra, meditations or a meeting with the leader of the sect (be it by means of a television set). This meeting has to be paid for indeed. Thus Seigyō Shimada of the Tenshin-ōmikami-kyō meets his faithful through the monitor of a television set which is placed on an altar, adorned with the Japanese flag.³¹ Quite a few sects stress the need of a kind of soul-searching: the tracking down of mistakes and shortcomings of the past which are believed to have brought about many inconveniences in modern daily life. Concerning these causes of daily life the idea of *innen*, *karma*, is in many sects a point of discussion.³² In the Mikotokai every event is believed to depend on good or bad *innen*. Nisano Toda, the founder of this 'society of life', made once a nasty fall and lost his eye when he was nineteen years old. When the visual power of his other eye also became weakening he intended to commit suicide. Sumiyoshi, the god of the sect, however, appeared unto him and convinced him of his bad *innen* which could be removed by the god himself.³³ The Yamatokai or Daiwakyō, founded on November 21 1983 in Miyasaki

³¹ See ASAHI SHIMBUNSHA, 1984: 7.

³² *Innen*, skt. *hetu-prataya*, is a special Buddhist term meaning *karma*. It has the meaning of a direct cause, which leads to a certain effect, while *en* stands for an external and indirect cause. Every deed is done in accordance with *in* and *en*. See R. H. BLYTH, 1965: 129, 130. Sometimes the term *innen* indicates all kinds of causes. The school of the Sarvastivadin for example knows six types of causes. See R. H. BLYTH, 1965: 238. The Sōka Gakkai in its *Shakubuku kyōten* uses the term *innen* in order to distinguish Buddhism from Christianity. The inferior qualities of Christianity are ascribed to its contempt of the causes and their effects. See J. H. KAMSTRA, 1989: 42.

³³ The Mikotokai is only located in Sapporo and has a membership of about 300 persons. See ASAHI SHIMBUNSHA, 1984: 93-97.

(Kyūshū) counts about 55.000 worshippers. It tries to reconcile evil deeds of the past by means of *innen*-sacrifices, which include also prayers to Mizuko-Jizō, Jizō of the abortive fetus-souls.³⁴ Seiyū Kiriyaama, the founder of the Agonshū, has drawn up the idea of *innen* in more detail. He distinguishes between vertical and horizontal *innen*. The vertical *innen* consist in the ties of the ancestors with their offspring. The horizontal *innen* are the ties of the individual with his former lifes. The difference for example between brothers and sisters, who are descendants of the same parents lies in their various former lifes. The principal *innen* of people keep them away from buddhahood. In order to reach buddhahood the Agonshū proscribes austerities which last thousand days: the *senzagyō*. These thousand days austerities are subdivided in three groups of 333 days each: the *shozā*, 'begin-session', concentrates on the ancestors, the *chuzā*, the 'middle-session', is aimed at one's former lifes, the *manza*, the 'full-session', includes the offspring, and the thousandth day is the day of fulfilment.³⁵ Kiriyaama sees no bright future for individualistic Europe for Christianity lacks the idea of *karma* and the methods to cure bad *innen*. He says: 'Because salvation depends on *karma*, the chances of Europe are very bad. Wars always started in Europe. The third world war will not commence in the Far East and will also be focussed on Europe. The main reason of all this lies in the fact that Christianity does not succeed in saving the world'.³⁶

3.4 The Founders

The type of the founders of the *shin shin-shūkyō* deserves special notice for they reflect the problems of their time and at the same time the expectations of their followers. Max Weber united these two aspects in his idea of charisma being the expression of the relation which exists between the leaders and their followers. Charisma is also manifest in the founders of the *shinkōshūkyō* and the *shin shin-shūkyō* for they reflect the situation in which they are living and the hopes of their followers which they try to fulfil. Yet there is a clear difference between the founders of both groups of religions. The founders of the *shinkōshūkyō* experienced the collapse of the country caused by world war II. The expectations of their followers concerned material and physical well-being. Material prosperity and a good health in private life and the strive for world peace in a solid organisation were and still are the main aims of these religions. I mentioned in this paper already the fulfilment of the private desires. The image which the current leaders of the Sōka Gakkai and the Risshō Kōseikai show to the world is that of promoters of worldpeace. With this in mind they pose with pleasure together with the secretary-general of the

³⁴ See ASAHI SHIMBUNSHA, 1984: 110–117. For more details on the bodhisattva Jizō see J. H. KAMSTRA, 1988: 73–88.

³⁵ The founder of the Agonshū bases his explanation of *karma* or *innen* on the Agama-literature and the *Sutta Nipata*, which bases the improvement of *innen* on *gyō*, austerities. See T. YAJIMA, 1985: 193–212.

³⁶ This reminds me of a very pious teacher in history who once told me that original sin was the main cause of the submarine warfare. See T. YAJIMA, 1985: 225.

U.N., the Pope or with other officials of any country, so for instance with the prime minister Lubbers or cardinal Alfrink of the Netherlands.³⁷

The founders of the *shin shin-shūkyō* on the other hand reflect different situations and other expectations: the wounds of the war are healed and the explosive growth of trade and industry confronts everyone with the insoluble problems of the environment. People are occupied not with the ideas of well-being and health, but with the downfall of our world. Exactly these topics become apparent in the leaders of the *shin shin-shūkyō*. Otherwise than the leaders of the *shinkōshūkyō* they have much in common with the ancient *hijiri* even in their ascetical practice. They institutionalized shamanism in their new religions which not long ago was only confined to the distant areas of North and South Japan. Notwithstanding they have also quite a lot in common with the leaders of the *shinkōshūkyō*, typified by Joseph Spae as follows: 'Their deportment is folksy, their speech is direct and even uncouth in its carefully nurtured dialectical brogue. At all times they keep close to the common man whose ailments they transfer upon themselves, whose hidden aspirations they voice, whose yearnings for safety and deliverance they incarnate. They travel much; they preach relentlessly; they live luxuriously. They bask in adulation and even anthropolatry. Several of them claim to be theophanies, unerringly led by divine inspiration. Others, more modest, are satisfied with the role of prophet or medium. All are proficient in spiritual science. Mystical experiences are common with them. For they commune with gods, demons and ancestral spirits'.³⁸ As shamans they are on good terms with gods and spirits. Their ascetical practices provide them with magical and supermundane powers, which enable them to perform miracles. The claim of miracles is an element in which the *shin shin-shūkyō* differ from the *shinkōshūkyō*. Modern Japanese authors point out that precisely in the leaders of the *shin shin-shūkyō* three principal elements are united: the mediatorship between gods, spirits and men, the control over all powers of the earth and the ability to preach salvation in a clear language.³⁹ Many founders of these religions derive their mediatorship and authority from revelations in dreams and visions. In 1982 Jesus and his mother Mary appeared in a dream to Kameisan, the foundress of the *Pyramido no kai* and asked her to save the souls and also his mother Mary. In almost every biography of the founders of the *shin shin-shūkyō* there are stories about dreams and visions with revelations of Amaterasu, Sakyamuni, Amida, Sumiyoshi and many other deities. I will, however, confine myself to the personality of Seiyū Kiriya, the founder of the *Agonshū*. This sect which claims a membership of approximately 1 million believers is the largest

³⁷ See for the Sōka Gakkai the volumes of SŌKA GAKKAI INTERNATIONAL, and SŌKA GAKKAI, 1985: 5, and for the Risshō Kōseikai the volumes of *Dharma* and R. ITALIAANDER, 1982: 96.

³⁸ See J. J. SPAE, 1956: 127.

³⁹ See T. YAJIMA, 1985: 82.

sect of the shin *shin-shūkyō*.⁴⁰ The sect came into being in 1978. Seiyū Kiriyama was born in Yokohama in the family of a shopkeeper. His original name was Masuo Tsutsumi, but in 1954 he changed it into Kiriyama: the mountain of the *paulownia imperialis*, a special kind of a tree.⁴¹ Failure in business and the lecture of among others Dostojewskis description of murderers and saints led him to monkhood. He undertook to perform the ascetical life of a *yamabushi* by fasting and exposing himself to ice-cold waterfalls and made a choice for the ascetical rules proscribed clearly in the tantristic *mikkyō* or esoterism of the Shingon-sect. According to the rules of this sect he was ordained an ashari. In addition to this he studied psychology and astrology. In 1955 he founded a small society: the Kannonjikeikai: society of the blessings of Kannon. That same year he went to the waterfalls of Fushimi Inari South-eastward of Kyoto and vowed to practice *suigyō* for seven years in wintertime and to fast 3 to 5 days in summertime.⁴² He also took the decision not to meet his wife and children for a long time. In 1970 Juntei Kannon appeared to him in a dream and advised him to quit water austerities and to perform instead the more effective *saitogoma*, huge sacrifices of fire.⁴³ Since then yearly in the month February he performs *saitogoma* on the Hanayama a few miles to the north of Fushimi Inari. In 1971 he wrote the book *Henshin no genri*, the principles of spiritual change. It is a passionate plea in favour of esoterism. The enormous spread of this book all over Japan led since then to an increasing interest in esoteric matters: the *shimpiboom*.⁴⁴

For a long time he earnestly read the *Lotus sūtra*, but he became gradually convinced of its insufficiency due to the fact that it leads to the state of bodhisattva only but not of Buddha himself. On April 8 1978 on occasion of the foundation of the Agonshū he declared: 'We are in great need of great compassion (Buddhism) and love (Christianity). If we like to realize both, we need the highest power and wisdom, preached by Buddha himself. This doctrine will free us from the current chaos, it will guarantee a bright future and is in fact the backbone of mankind. In order to achieve these aims Christianity will have to go hand in hand with Buddhism.' He retraced Buddha

⁴⁰ HAYAKAWA estimates the membership of this sect under the 300.000. 30 % of them are under 30 years old, about 40 % live in large cities such as Tokyo, Osaka and Kyoto. K. HAYAKAWA, 1986: 17.

⁴¹ This is the name of a Chinese kind of trees of the family of the *scrophulariacees*. The genus is called after the dutch queen Anna Paulowna (1795–1865).

⁴² See T. YAJIMA, 1985: 60ff. Fushimi Inari is a famous place of pilgrimage of the foxgod Inari. See J. H. KAMSTRA, 1989: 179–214.

⁴³ Juntei Kannon is one of the seven original forms from which later in China and Japan the 32 various shapes of Kannon (Avalokiteshvara) have been developed. The Sanskrit name of Juntei Kannon is: Cunda Avalokiteshvara. Cunda before her union with Avalokiteshvara was one of the twelve famous and deified dharani's. As a special type of Avalokiteshvara she is considered to be the matrix of all buddha's. See A. MATSUNAGA, 1969: 127, 128.

⁴⁴ See IAN READER, 1988: 248: 'Certainly the publication of this book is an important event in the movement's growth, for it sold a large number of copies and brought Kiriyama's name before the general public.'

in the oldest collections of Buddhist sutras: the *Agamas*.⁴⁵ Hence he called the religion founded by himself: the religion of the *Agamas*: Agonshū. In the year of its foundation the new religion counted one thousand members. Kiriyaama is told to have a prophetic eye. So he wrote in 1974: 'Man will be changed into a god or into a demon by means of vibration. This will only happen in religions of the new era: the era of Aquarius. In the 21th century a new virus disease will lead to the downfall of 4 billion of people. There will be starvation and great mortality.' In 1974, the year of this prophecy, aids disease was not known yet. The Agonshū claims also other miracles. Many miracles seem to happen on the mount Hanayama, where every year the *saitogoma* are performed. In 1977 on this mountain which is destined for the construction of the great *sōhonzon*, the main object of worship, a large Buddha statue of stone weighing forty kilograms has been unearthed: a statue of Kongokai Dainichi, which according to the famous archeologist Mosaku Ishida should stem from the Heian period (794–1185). This was not so much a great miracle but a rather spectacular excavation. Ishida points at a hall for Dainichi (Mahavairocana), flanked by Bishamonten to the right and by Fudo to the left, which in the Heian period stood at the site of the Hanayama.⁴⁶ On February 5 1978 on the Hanayama the yearly great *goma*-sacrifice and worship of the stars took place. Suddenly the great fire-dragon-god appeared in the fire as a herald of Dainichi. On February 4 1979 it was Fudo-myōo who appeared suddenly in the fire of the *saitogoma*. His figure was five and a half meter high and has been documented photographically.⁴⁷ On that moment Hanayama, the mountain of shamans was believed to have been turned into the Pure Land of this world. On February 3 1980 Buddha, Juntei Kannon, Fudo myōo, Marishiten, Bishamonten and other devas one after the other appeared during the *goma*-sacrifice.⁴⁸ In 1985 at the great *goma*-sacrifice 700.000 followers attended

⁴⁵ The word *Agama* is the Sanskrit term for what is called in Pali *Nikaya*: the excellent teaching of the Buddha. It is the name of the five oldest collections of sutras. In Chinese and Japanese Mahayana-Buddhism only four of these *Agamas* are in use. See E. LAMOTTE, 1958: 164–167.

⁴⁶ See T. YAJIMA, 1985: 189.

⁴⁷ T. YAJIMA, 1985: 190ff. This god of Hindu origin (Acala) is in Japan amongst the *yamabushi* very popular. Fudō being surrounded himself by a halo of fire (the fire of meditation) has a special relation with the *saitogoma*. He is believed to burn away all kinds of spiritual defilements. His great power lies in: 'overcoming disease, poison and fire, conquering enemies and tempters, and bringing wealth and peace to his devotees' (ALICIA MATSUNAGA, 1969: 248, 249).

⁴⁸ See T. YAJIMA, 1985: 190–192. Marishiten in Sanskrit Marici deva, is another form of the Hindu sungod Surya. In Indian Tantrism she is believed to be an emanation of Vairocana and in Japan this deva is worshipped as the principal protector of the warriors. Special rites in honour of Marici intend to invoke her protection on distant journeys, the earning of fortune, and victory in difficult discussions. See A. MATSUNAGA, 1969: 255, 256. Bishamonten (Sanskrit: Vaisravana) is one of the four protectors of the universe and in particular of the North. In Japan he is believed to belong to the seven deities of good luck. He is the protector of Dharma, the bestower of faith and the senses of duty and honour. See A. MATSUNAGA, 1969: 253, 254. See also U. A. CASAL, 1958: 20, 21.

the ritual.⁴⁹ With their prayers they tried to 'get the Buddhas on the move: for world peace, for the healing of sickness and the salvation of the souls of the deceased and of the *mizuko*', the souls of abortive fetuses.⁵⁰ His followers look at Kiriyaama as the leader who can dispose of the salvation of mankind and of all kinds of souls and spirits. He accentuates his words with miracles: apparitions and special healings. Thus this man who once solemnly vowed to turn all human beings into Buddhas combines in his person three qualities: he is the shaman who unites man with Buddha, he is a *kami* endowed with powers over heaven and earth, and finally he is an excellent and efficient preacher.

SOME CONCLUSIONS

All these characteristics justify the new name *shin shin-shūkyō*. After a comparison of this new phenomenon with the *shinkōshūkyō* I reach the following conclusions and questions:

1. *How new are the new new-religions?*

The phenomenon of *shin shin-shūkyō* is quite revivalistic: folkreligion did not die out but revives in the *shin shin-shūkyō*.

2. *They are pessimistic.*

Our world is approaching its total downfall. Only extramundane powers: gods or Ufo's can bring salvation. Salvation will not work without miracles.

3. *Japan has a special duty.*

Japan as the Pure Land, as Takama ga hara, as paradise is the only place on earth from where salvation of mankind will be realized.

4. *No doctrines but physical practice and ritual.*

Otherwise than in the established religions with their profound teachings or koans all energy is focussed on purposeful actions: with the body in the form of austerities and sometimes in meditation.

5. *The role of the Yamabushi and Shamans has been adopted by the founders of the shin shin-shūkyō.*

To the present day pastoral work and the solution of daily issues have been a matter of *yamabushi* and *miko*. Their duties have been adopted somehow in an organized form by the new leaders of the *shin shin-shūkyō*.

6. *They are proof of the religious impact on Japan's people.*

The statistics of the N.H.K. inquiry and the fact of the origin of more than 20 *shin shin-shūkyō* since 1973 provide the reverse of European and American statistics: a growth in religion. Modern issues produce religious and not only

⁴⁹ The number of participants on occasion of this *Agon no hoshi matsuri* (the starfestival of the Agon) stems of Kiriyaama himself as do the figures of the years 1983: 450.000, and 1984: 500.000. According to another research these figures should have been: 1983: 60.000, 1984: 100.000, and 1985: 125.000. See K. HAYAKAWA, 1986: 25.

⁵⁰ See T. YAJIMA, 1985: 24ff. The fees to be paid by the faithful are quite large: the admission fee amounts to 16.000 Yen, a sacrifice for the liberation of bad *innen* (*gedatsu-kuyo*) comes to 100.000 Yen, as does the sacrifice for a *mizuko* (*mizuko-kuyo*). See K. HAYAKAWA, 1986: 27. HAYAKAWA met some former members of the Agonshu who paid within three years in fees an amount of 3 million Yen. HAYAKAWA, 1986: 28.

secularized reactions. This is apparent in many ways. Even the Christian churches in Japan notwithstanding a barely increasing number of believers hail many applications for ministry and priesthood.

USED LITERATURE

- ASAHI SHIMBUNSHA, *Gendai no chisana kamigami*, Tokyo 1984.
- BLYTH R. H., *Japanese-English Buddhist Dictionary*, Tokyo 1965.
- BLACKER C., *The Catalpa Bow*, London 1975.
- CASAL U. A., *Die sieben Glücksgötter*, Tokyo 1958.
- DAVIS W., *Doji: Magic and Exorcism in Modern Japan*, Stanford 1980.
- HAYAKAWA KAZUHIRO, *Agonshu, Kiri-yama Seiyu shirarezaru shotai*, Tokyo 1986.
- HIROTA MIO, *Nippon shin shin-shūkyō*, Tokyo 1988.
- HORI I. *Folk Religion in Japan*. Chicago 1968.
- ITALIAANDER R., *Ein Mann kämpft für den Frieden*, Freiburg im Br. 1982.
- KAMSTRA J. H., 'Japans größte Gefahr - die Sökagakkai', in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und*
1960 Religionswissenschaft 44: 41-51; 98-106.
- 1986 'Unidentifiable Buddhas and Bodhisattvas of the Asuka Period', in: *Visible Religion*,
1985/86: 50-62.
- 1987 'Hijiri', in: M. ELIADE ed., *Encyclopedia of Religion*, vol. 6, New York: 321, 322.
- 1988 'Jizo on the verge of life and death', in: J. H. KAMSTRA ed.: *Funerary symbols and*
religion, Kampen: 73-88.
- 1989 'De oerklank van het woord van de Verhevene als beginsel van eenheid', in: T.
CHOWDURY e.a. ed., *Het Kosmisch Patroon*, Tilburg: 49-66.
- 1989 'Changes in Buddhist attitudes towards other religions: the case of the Soka
Gakkai', in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*: 28-61.
- 1989 'The goddess who grew into a bodhisattva fox: Inari', in: I. HIJIIYA-KIRSCHNERIT
ed., *Bruno Lewin zu Ehren: Festschrift aus Anlaß seines 65. Geburtstages*, Band II,
Brockmeyer Verlag, Bochum: 179-214.
- KITAGAWA J., *On understanding Japanese Religion*, Princeton 1987.
- KOHLER W., *Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan*, Zürich 1962.
- LAMOTTE E., *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain 1958.
- MATSUNAGA A., *The Buddhist Philosophy of Assimilation*, Tokyo 1969.
- MORI K., *Study of Makiguchi Tsunesaburo: the founder of Soka Gakkai*, Ann Arbor 1977.
- MURAKAMI J., 'Shinkoshukyo', in: YANAGI KENJIRO ed., *Gendai Nihon shukyo hihan*, Tokyo
1967: 105-124.
- NIHON HOSO KAISHA, *Nihonjin no shukyo-ishiki*, Tokyo 1984.
- READER I., 'The Rise of a Japanese "New New Religion"', in: *Japanese Journal of Religious*
Studies, 1988: 235-261.
- SOKA GAKKAI, *Waves of Peace Toward the New Century*, Tokyo 1985.
- SPAE J. J., 'The Religions of Japan', in: *The Japan Missionary Bulletin*, 1956.
- SWYNGEDOUW J., 'Religion in contemporary Japanese society', in: *The Japan Foundation*
Newsletter, 13 (1986): 1-14.
- TAKAGI H., *Shinkoshukyo*, Tokyo 1958. *Shinkoshukyo no miryoku*, Tokyo 1959.
- THOMSEN H., *The New Religions of Japan*, Tokyo 1969
- YAJIMA TERUO, *Agonshu to Kiri-yama Seiyu*, Tokyo 1985.

DIE INDISCHEN MUSLIME ZWISCHEN SÄKULARISMUS UND FUNDAMENTALISMUS

von Ernst Pulsfort

1. Der indische Säkularstaat und der „indische“ Säkularismus

Die separatistischen Strömungen in Indien haben in den vergangenen Jahren Schlagzeilen gemacht und tun es weiterhin. So fielen z. B. 1979 bei Unruhen zwischen Muslimen und Hindus im Bundesstaat Bihar rund 1500 Menschen dem sogenannten „Kommunalismus“, dem lokalen Vorherrschaftstreben einzelner Gruppen, zum Opfer.¹ Im Mai 1984 kam es in Bombay und anderen westindischen Städten zu schweren Ausschreitungen zwischen Muslimen und Hindus mit ca. 200 Toten und mehreren hundert Verletzten.² Auch in jüngster Zeit reißen die Meldungen über Ausschreitungen nicht ab.

Spätestens das Attentat auf Indira Gandhi hat den labilen Zustand der Indischen Union deutlich werden lassen. Die ethnischen und religiösen Gruppen konnten bislang nicht von einer gesamtindischen Identität überzeugt werden. Wie kaum in einem anderen Land findet sich in Indien eine nur schwer überschaubare Vielfalt von Kulturen, Völkern, Stämmen und Religionen. Seit der Unabhängigkeit hat sich der Staat darum bemüht, keine dieser Gruppen zu bevorzugen. Auf dem Boden eines Säkularstaates nach westlichem Muster wollte man gleiches Recht und Freiheit für alle ethnischen und religiösen Gruppen garantieren. Hieraus ergab sich aber das Problem, im Rahmen eines gesamtindischen säkularen Rechts- und Gesetzeskodex die unterschiedlichen Rechtsordnungen, die für je verschiedene Bevölkerungsgruppen galten, möglichst einheitlich und zugleich für jede dieser Gruppen akzeptabel zu gestalten. Dabei ging es auch um die Frage einer Vereinheitlichung des Muslim Personal Law und dessen Einbeziehung in ein gesamtindisches Rechtssystem.

Bereits die Briten hatten im 19. Jh. das muslimische Strafrecht durch das Anglo-Mohammedan Law ersetzt. 1937 versuchte man, die unter den Muslimen unterschiedliche Rechtsprechung nach hanafitischem, schafitischem und schiitischem Recht durch den Muslim-Personal-Law-Act zu vereinheitlichen und zu reformieren. Besonders aber in Erb-, Nachfolge- und Besitzfragen wurden und werden Muslimen häufig vom Hindu-Recht regiert. All diese Fragen und Probleme wollte man nach der Unabhängigkeit durch eine Vereinheitlichung und Reform des islamischen Rechts und dessen Einbeziehung in ein gesamtindisches Rechtssystem lösen.³ Angesichts dieses Reform-

¹ Zu den Ursachen der Spannungen zwischen Hindus und Muslimen vgl. KHUSHWANT SINGH, *Why Hindu and Muslim speak Hate*, in: RAHUL SINGH (Hg.), *Khushwant Singh's India*, Bombay 1969, 86-100.

² Zu den Beziehungen zwischen Hindus und Muslimen in der jüngsten Geschichte vgl. K. VOLL, *Fundamentalistische Tendenzen unter Hindus und Moslems in Indien*, in: T. MEYER (Hg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt*, Frankfurt/M. 1989, 115-192.

³ Vgl. G. R. THURSBY, *Hindu-Muslim Relations in British India*, Leiden 1975, 62-71.

vorhabens stieß das säkulare Indien aber auf das eigentliche Problem: Gerade wegen der religiösen und ethnischen Vielfalt bestehen auch unterschiedlichste Auffassungen über die Bedeutung von Begriffen wie „Recht“, „Gesetz“ und „säkular“. Westlich orientierte Inder verstehen darunter etwas anderes als traditionsbewußte Hindus oder Muslime. Und zwischen Hindus und Muslimen, die etwa 82 % bzw. 12 % der Bevölkerung ausmachen, gibt es ebenfalls wieder gravierende Unterschiede.

Eine lexikalische Definition des Begriffs Säkularismus, nämlich daß das Leben unter Ausschluß aller Berücksichtigungen und Erwägungen, die aus einem Glauben an Gott oder ein zukünftiges Leben abgeleitet werden können, allein im Hinblick auf das Wohl der Menschen im Diesseits interpretiert und geordnet werden darf,⁴ erscheint zwar weitgefaßt, entspricht aber nicht unbedingt dem Geist der indischen Verfassung.⁵ Zwar garantiert die Verfassung jedem Bürger Gewissens-, Berufs- und Religionsfreiheit, aber entgegen der lexikalischen Definition wird Gott in der Verfassung eine bemerkenswerte Stellung eingeräumt. Die Eidesleistung bei der Übernahme hoher Staats- und Regierungsämter ist nicht nur unter Anrufung des Namens Gottes erlaubt, die religiöse Eidesformel genießt sogar ein weitaus höheres Ansehen als die profane.⁶ Wahrscheinlich hat man in Indien aus diesem Grund versucht, den Begriff Säkularismus dahingehend zu interpretieren, daß Gottgläubigkeit weder einem indisch verstandenen Säkularismus widerspricht, noch als solche bagatellisiert wird.⁷ So weist der indische Jurist P. B. Gajendragadkar auch darauf hin, daß indischer Säkularismus nicht notwendig in die lexikalische, von europäisch-westlichem Denken geprägte Kategorie fällt. Indischer Säkularismus erkennt vielmehr die positive Bedeutung und Relevanz der Religion im menschlichen Leben. Diese unterschiedlichen Interpretationen von Säkularismus sorgen unter Indern natürlich für Mißverständnisse. So stellt z. B. S. Abid Husain fest, daß über die Bedeutung des konkreten Aussehens des Säkularismus ein ernstes Mißverständnis besteht, besonders unter den Muslimen. Sie verstehen darunter häufig eine Geisteshaltung westlichen Ursprungs, die Religion als einen der höchsten Lebenswerte marginalisiert. Dabei, so Husain, widerspricht Säkularismus nicht unbedingt per se der Religion bzw. steht ihr nicht unbedingt gleichgültig gegenüber.⁸ Die verfassungsmäßige Verankerung des Säkularismus will ja gerade die Gleichberechtigung aller Religionsgemein-

⁴ Vgl. F. L. CROSS (Hg.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London - New York - Toronto 1963, 1236.

⁵ Vgl. *The Constitution of India*, New Delhi 1950, Art. 25.

⁶ Vgl. ebd., Art. 60, 69, 159 sowie den dritten Anhang.

⁷ So erklärte beispielsweise S. Radhakrishnan, Säkularismus bedeute nicht, areligiös oder atheistisch zu sein. Vielmehr betone er die Universalität spiritueller Werte, die auf vielerlei Weise angestrebt werden könnten (vgl. S. Radhakrishnan in seinem Vorwort zu S. ABID HUSAIN, *The National Culture of India*, Bombay 1961, VII).

⁸ Vgl. S. ABID HUSAIN, *The Destiny of Indian Muslims*, Bombay 1965, 170.

schaften garantieren und dadurch die Hegemonie einer Gruppe von vornherein vermeiden.⁹

2. Der Säkularismusbegriff und die indischen Muslime

Haben nun aber die indischen Muslime den Säkularismus tatsächlich aus Überzeugung akzeptiert oder nur deswegen, um durch eine eigennützige Interpretation des Begriffs eigene Positionen zu sichern?

Solange keine Übereinstimmung über die Bedeutung des Begriffs Religion herrscht, kann diese Frage nicht befriedigend beantwortet werden. Lexikalisch bedeutet Religion das Anerkennen einer übermenschlichen kontrollierenden Macht und besonders eines personalen Gottes, dem man Gehorsam schuldet.¹⁰ Darüber hinaus ergibt sich aber die viel grundsätzlichere Frage nach den praktischen Auswirkungen dieses Anerkennens und Gehorsams. Handelt es sich dabei bloß um Elemente eines persönlichen, rein privaten Glaubens, oder ergeben sich daraus auch Konsequenzen für das ethische, moralische und soziale Handeln in einer Gemeinschaft? Versteht man Religion im erstgenannten Sinn, dann wird man Säkularismus als Bekenntnis im Sinn Gajendragadkars akzeptieren können, wenn er sagt, die grundlegende Philosophie eines indischen Säkularismus sei mit dem uralten indischen Glauben an die Existenz nur einer einzigen Wahrheit mit jedoch vielen Facetten, und darum auch vielen Wahrnehmungs- und Interpretationsmöglichkeiten vereinbar.¹¹ Diese Annäherung an den Begriff Säkularismus wie auch an den der Religion bleibt allerdings rein philosophisch. Sie kann nur so lange von Bedeutung sein, wie Religion als Gegenstand des rein privaten Glaubens an etwas Übernatürliches verstanden wird; sobald Religion eine institutionalisierte Form annimmt, gilt diese Annäherung nicht mehr.¹²

Man mag diese Transformation von Glauben und Religion in eine Institution ablehnen oder gutheißen; worum es geht, ist die Tatsache, daß Religion für die meisten Muslime Indiens eben keine Philosophie oder Geisteshaltung ist, sondern eine das gesamte menschliche individuelle und soziale Leben bestimmende Kraft, die, wenn man sich ihr unterwirft, schließlich in ein besseres jenseitiges Leben führt. In diesem Sinn ist Religion für viele Muslime mit jener Art von Säkularismus unvereinbar, die der Religion ihren maßgeblichen und autoritativen Charakter abspricht.

Jene, die Säkularismus und Religion für unvereinbar halten und für eine totale Säkularisierung Indiens eintreten, vermuten, daß die Akzeptanz eines indischen Säkularstaates seitens der Muslime nicht ehrlich ist, sondern aus Berechnung geschieht. Die einflußreiche fundamentalistische Dschamaat-i-

⁹ Vgl. P. B. GAJENDRAGADKAR, *The Concept of Secularism*, in: *Secular Democracy* (Annual Number) 1970, New Delhi, 71.

¹⁰ Vgl. *Der große Brockhaus* Bd. 9, Wiesbaden 1956, 666.

¹¹ Vgl. P. B. GAJENDRAGADKAR, *The Concept of Secularism*, 71.

¹² Vgl. z. B. W. CANTWELL SMITH, *The Meaning and End of Religion*, Mentor Book 1964.

Islami schürt diese Vermutungen durch z. B. folgende Äußerung: „Niemand, und das gilt besonders für die religiösen Minderheiten, kann die Nützlichkeit des Säkularismus bestreiten, wenn er in dem Sinn verstanden wird, daß der Staat keinen seiner Bürger aufgrund seiner Religion diskriminiert. Falls aber Säkularismus über seine politische Zweckmäßigkeit hinaus in eher philosophischem Sinn verstanden werden sollte, dann werden wir uns davon distanzieren. Säkularismus als Philosophie ist bereits in seiner Grundlage westlich orientiert, und uns fremd.“¹³

Die Dschamaat-i-Islami steht mit dieser Auffassung nicht allein da; die Mehrheit der indischen muslimischen Rechtsgelehrten teilt diese Haltung. Man glaubt anscheinend, daß zwar der Staat säkular bleiben müsse, daß jedoch die Muslime sich dem Säkularismus entziehen könnten.¹⁴ Es geht hierbei nicht um eine heuchlerische Position, denn Säkularismus und Säkularstaat sind in der Tat zwei voneinander recht verschiedene Dinge.

Der Grund für eine solche Betrachtungsweise vom religiösen Standpunkt aus liegt in der Abhängigkeit der Rechtsgelehrten und ihrer Anhänger von der Schariah. Die Schariah ist für die Mehrheit der Muslime ein vollkommenes und unveränderliches, von Gott selbst eingesetztes Gesetz. Sie ist der islamische way of life und umfaßt Glauben, Rituale, öffentliches und privates Recht, Kleidervorschriften, Anstandsregeln, und sie regelt auch die sozialen Beziehungen.¹⁵ Die Rechtsgelehrten und die muslimische Öffentlichkeit verwahrten sich bislang auch aus diesem Grunde gegen jede Reform des Muslim Personal Law mit dem Ziel einer besseren Integration in ein gesamtindisches Rechts- und Gesetzssystem unter Hinweis auf die Identität des Muslim Personal Law mit der Schariah. Der Regierung wird in dieser Frage einer Reform jegliche Kompetenz abgesprochen.¹⁶ Säkularisierungsbemühungen und Säkularstaat werden nur akzeptiert oder abgelehnt auf der Grundlage der Schariah. Die indische Verfassung hat diesen Sachverhalt insofern zu berücksichtigen versucht, als sie die Ordnung des Familien- und Erbrechts den einzelnen Gemeinschaften überläßt.¹⁷

¹³ S. Jamā'at-i-Islāmī ěk ta'āruf (Jamā'at-i-Islāmī, *An Introduction*), Rampur 1960, 24; die gleiche Sicht wurde in einer der Resolutionen wiederholt, die der Advisory Body der Jamā'at am 18. 8. 1970 verabschiedete (veröffentlicht in: *Daily Da'awat*, Delhi 22. 8. 1970).

¹⁴ Vgl. z. B. die monatlich erscheinende Zeitschrift *Al-Furqān*, Lucknow 8/1979.

¹⁵ Vgl. M. MUJEEB, *The Indian Muslims*, London 1967, 57; K. GRÄFIN VON SCHWERIN, *Die indischen Muslime nach der Unabhängigkeit*, in: R. ITALIAANDER (Hg.), *Die Herausforderung des Islam*, Göttingen 1987, 136; L. HAGEMANN: *Zwischen Religion und Politik. Islamischer Fundamentalismus auf dem Vormarsch?*, in: L. HAGEMANN / E. PULSFORT (Hg.): *Ihr alle aber seid Brüder*. Festschrift für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag, Würzburg-Altenberge 1990, 247.

¹⁶ Vgl. K. GRÄFIN VON SCHWERIN, *Die indischen Muslime nach der Unabhängigkeit*, 137.

¹⁷ Vgl. R. KHAN, *The Changing Role of Religious Minorities*, in: R. THAPAR (Hg.), *Tribes, Caste and Religion in India*, New Delhi 1979, 149; in jüngster Zeit hat sich die Regierung unter Rajiv Gandhi der Auffassung der Rechtsgelehrten angeschlossen und ein Gesetz in deren Sinn erlassen, das den Muslimen eine Rechtsprechung nach den Grundsätzen der

3. Muslimische Fundamentalisten und Säkularisten

Gegenwärtig gibt es unter den indischen Muslimen zwei große Meinungsgruppen zum Problem des Säkularismus und zur Frage einer Reform des Muslim Personal Law: Die Fundamentalisten und die Säkularisten. Diese beiden Gruppen entstanden auf dem Hintergrund verschiedenster Versuche, in der Vergangenheit das islamische Recht zu vereinheitlichen und zu reformieren.

Die Fundamentalisten verstehen das Muslim Personal Law als fundamentalen Teil der Religion, und plädieren daher für eine Aussetzung von Reformen.¹⁸ Für sie wäre nämlich jede Veränderung gleichbedeutend mit einer Aufweichung oder sogar mit einer Aufhebung der Schariah,¹⁹ und damit identisch mit Unglaube und Gottlosigkeit. Sie behaupten daher, jeder Versuch einer Reform oder sogar die Einführung eines gesamtindischen Gesetzbuches widerspräche dem Ideal des Säkularismus, worunter sie aber wohl primär die Garantie freier Religionsausübung verstehen:²⁰ Der Staat hat für sie dafür zu sorgen, daß die Muslime in der Ausübung des islamischen Rechts nicht behindert werden. Weil die Fundamentalisten – zu ihnen gehören ein Großteil der Rechtsgelehrten und der muslimischen Massen – glauben, daß die Schariah alle Lebensbereiche betrifft, wird auch jeder Versuch, sie zu unterminieren, übelgenommen. Als etwa Mir Mushtāq Ahmad als ehemaliger Vorsitzender des Secular Forum (Delhi) bemerkte, Säkularismus beinhalte eine Haltung positiven Respekts gegenüber allen Religionen,²¹ wurde diese Äußerung durch Maulana Akhlaq Ahmad Qasimi von der Dschammiyat-i-Ulama (Delhi) mit der Begründung zurückgewiesen, Säkularismus dürfe höchstens mit Toleranz, nicht aber mit Respekt in Zusammenhang gebracht werden: „Positiver Respekt erzeugt nichts als Stagnation . . . Zwei sich verschiedene Meinungen können sich zwar gegenseitig tolerieren, aber wie soll man z. B. von einem Humanisten erwarten können, jene zu respektieren, die Menschen aufgrund ihrer Geburt diskriminieren? Wir wissen doch auch, daß Leute, die für das Privateigentum eintreten, nicht wirklich die Befürworter des kollekti-

Schariah erlaubt (vgl. K. GRÄFIN VON SCHWERIN, *Die indischen Muslime nach der Unabhängigkeit*, 139).

¹⁸ Vgl. z. B. die „Resolution on Muslim Personal Law passed by Working Committee of Jam'iyat-i-'ulamā“, gehalten am 18.–19. 4. 1970 (veröffentlicht in: *Al Jam'iyat*, Delhi 1. 5. 1970, 19); vgl. ebenfalls MAULANA ATIQRRAHMAN SAMBHALLI, *Muslim Personal Law mēn islāhāt*, in: 'Azāim, Lucknow 19. 7. 1970.

¹⁹ Vgl. MUSHIR UL HAQQ, *Religion, Secularism and Secular State: The Muslim Case*, in: R. TAYLOR (Hg.), *Religion and Society. The first twenty-five years 1953–1978*, Bangalore 1982, 253–255.

²⁰ Vgl. MUSHIR UL HAQQ, *Religion, Secularism and Secular State: The Muslim Case*, 256.

²¹ Vgl. MIR MUSHTĀQ AHMAD, *Secularism kā kiyā matlab hai?*, in: *Al-Jam'iyat*, Delhi 26. 7. 1969, 17.

ven Eigentums respektieren können. Diese Einsicht ist auf jeden Bereich anwendbar, Religion ist einer davon.²²

Oberflächlich betrachtet könnte man diese beiden einander entgegengesetzten Ansichten für Wortklauberei halten, aber dem ist nicht so. Respekt ist sicherlich etwas anderes als Toleranz, insoweit er die Bereitschaft impliziert, einem anderen Standpunkt entgegenzukommen, die eigene Position eventuell zu überdenken und Vorurteile abzulegen. Toleranz dagegen ist eher passiv, pragmatisch und berechnend. Sie ist raum- und zeitgebunden. Sie erfordert nicht unbedingt Auseinandersetzung und Dialogbereitschaft. D. h. man kann sich gegenüber anderen Auffassungen indifferent verhalten und zugleich tolerant sein; mit Respekt hat das nicht unbedingt viel zu tun.

Wenn auf diesem Verstehenshintergrund die Schariah von der Mehrheit der indischen Muslime als ein für den Islam essentielles und konstitutives Element verstanden wird, wird es begreiflich, daß sie sich gegen jene Kräfte stellen, die eine Reform des Muslim Personal Law innerhalb einer gesamtindischen neuen Rechtsordnung befürworten. Die Fundamentalisten befürchten, daß ein solcher Schritt eine Abkehr von den traditionell überlieferten Verhaltensnormen und Lebensgewohnheiten mit sich bringt, eine Abkehr von der historischen Lebensordnung, und damit auch vom religiös geprägten gesellschaftlichen Verhaltens- und Sittenkodex.²³

Den Fundamentalisten steht die Gruppe der Säkularisten oder Modernisten gegenüber. Sie traten zuerst zwar nur für eine Neuordnung des Muslim Personal Law ein, plädieren heute aber vielfach für ein vereinheitlichtes und allgemeingültiges gesamtindisches Rechtswesen, weil sie die Idee des Säkularismus ansonsten für nicht tatsächlich verwirklicht halten.²⁴

Diese Gruppe hat aber nur wenig Rückhalt unter den Muslimen. Sie gilt als respektlos gegenüber der Schariah. Die Rechtsgelehrten lehnen ihre Äußerungen als nicht überzeugend ab und vermuten dahinter üble Absichten.²⁵

Während die Fundamentalisten geeint dastehen, zerfallen die Säkularisten in eine gemäßigte und eine radikale Fraktion. Zu den Gemäßigten gehören jene westlich gebildeten Muslime, die für eine vorläufige Aussetzung der Rechtsform sind, bis sich unter den Muslimen eine gemeinsame aufgeklärte öffentliche Meinung gebildet hat.²⁶ So vertreten islamische Gelehrte wie Asaf A. A. Fyze und Yusuf Husain die Auffassung, daß ein Säkularstaat das Ideal einer allgemeinen Rechtsordnung vor der Bevölkerung und den Sonderinteressen einzelner Gruppen schützen müsse. Um eine solche Rechtsreform durchführen zu können, fordern sie auch freiwillige Leistungen seitens der Muslime.

²² S. MAULANĀ AKLAQH QASIMI, *Secularism: mazhab rawādari*, in: *Al-Jam'iyat*, Delhi 27. 7. 1969, 23.

²³ Vgl. B. E. MELAND, *The Secularization of Modern Culture*, Oxford 1966, 3.

²⁴ Vgl. M. R. A. BAIG, *In Different Saddles*, Bombay 1967, 169.

²⁵ Vgl. MIR MUSHTĀQ AHMAD, *Religion, Secularism and Secular State: The Muslim Case*, 254.

²⁶ Vgl. K. GRÄFIN VON SCHWERIN, *Indien*, in: W. ENDE / U. STEINBACH (Hg.), *Der Islam der Gegenwart*, München 1989, 312.

Solange die Muslime selbst keine Handlungsbereitschaft zeigen, sehen sie auch die Regierung für nicht handlungsfähig.²⁷

Einige gemäßigte Muslime sehen eine Chance für einen Dialog mit den Fundamentalisten darin, daß sie ihnen die Entscheidung über den Umfang der Reformen und Veränderungen überlassen wollen.²⁸

Die radikalen Säkularisten hingegen fordern eine sofortige Reform des Muslim Personal Law. Natürlich genießen sie weder das Vertrauen und den Respekt der muslimischen Theologen und Rechtsgelehrten, noch das der breiten muslimischen Bevölkerung. Man wirft ihnen vor, den Islam zu verunglimpfen, um von den Hindus als liberal und progressiv angesehen zu werden.

Alle drei Gruppen, Fundamentalisten sowie gemäßigte und radikale Säkularisten, stehen sich feindlich gegenüber. Obwohl die Kritik der gemäßigten Säkularisten um Nüchternheit und Objektivität bemüht ist, werden sie seitens der radikalen Säkularisten und der Fundamentalisten scharf attackiert. In den Augen der Fundamentalisten schwächen sie die muslimische Gemeinschaft und ihre Interessen, die Radikalen hingegen werfen ihnen vor, ihr Fähnlein stets nach dem Wind zu richten, und bezeichnen sie als Pseudomodernisten;²⁹ ihre Reformpläne seien mehrdeutig und ließen eher auf orthodoxe Grundhaltungen schließen. Sie gingen in der Auseinandersetzung mit den Fundamentalisten den Weg des geringsten Widerstandes.³⁰ Für die Radikalen sind die Gemäßigten ängstliche Reformer, denen die Fähigkeit zur Selbstkritik und Distanzierung von der eigenen Tradition fehlt.³¹

Für einen Außenstehenden sind jedoch die Pseudo- von den wahren Modernisten kaum zu unterscheiden. Die Aktivitäten beider Fraktionen bleiben gleichermaßen zumeist im verbalen und allgemeinen stecken. Nur die nichtakademischen Radikalen schlagen deutlichere Töne an: "We have to support Muslim modernism in India. We have to insist on a common personal law . . . All marriages must be registered under a common Civil Code . . . If either a dargah or a temple obstructs the passage of traffic on a thoroughfare, it ought to be removed. Government should have control over the income of all religious property . . . The status of all Indian women should be governed by a single common Civil Code. The purdah should be legally banned . . . Family Planning should be made compulsory for all, for example by compul-

²⁷ Vgl. YUSUF HUSAIN, *Muslim Personal Law*, in: *Nadā'-i-millat*, Lucknow 19. 7. 1970, 5.

²⁸ Vgl. ZIYAUL HUSAIN FARUQI, *Hindustani Musalman aur Secular Riyasat*, in: *Jami'ah*, New Delhi Febr. 1965, 72.

²⁹ Vgl. MIR MUSHTĀQ AHMAD, *Religion, Secularism and Secular State: The Muslim Case*, 257-258.

³⁰ Vgl. M. A. KARANDIKAR, *Islam in India's Transition to Modernity*, Bombay 1968, 371.

³¹ So werden z. B. M. Mujeeb und S. Abid Husain (beide von der Jamia Millia, Delhi) und Asaf A. A. Fyzee für Pseudomodernisten gehalten, während Mohammad Habib (Aligarh University), Muhammad Yasin (ehem. Kashmir University) und S. Athar Abbas Rizvi als echte Modernisten gelten (vgl. M. A. KARANDIKAR, *Islam in India's Transition to Modernity*, 372; HAMID DALWAI, *Muslim Politics in India*, Bombay 1969, 43, 97).

sory sterilization of one of the partners after birth of the third child. The Muslims who oppose these reforms should not be entitled to full citizenship right. Those Muslims who oppose reform on the ground of religion should be governed strictly according to the shari'ah law in its entirety. For example, if they are caught stealing, their hand should be publicly whipped. A Muslim woman who is found guilty of adultery should be stoned to death in public.³²

Dieses Zitat bietet ein gutes Beispiel für die leidenschaftliche Rhetorik der Radikalen.

Im Gegensatz zu den Gemäßigten kümmern sich die Radikalen nur wenig um das religiöse Empfinden der muslimischen Massen. Die vorsichtig taktierenden Säkularisten werden von den Radikalen der blasierten städtischen Bourgeoisie zugerechnet. Sie werfen ihnen vor, die pragmatische und berechnende Haltung der orthodoxen Muslimopposition zur Säkularisierungsproblematik gar nicht aus eigener Erfahrung zu kennen. Die Radikalen wollen mit den Orthodoxen keinerlei Kompromisse eingehen, sondern eine Durchführung einer Rechtsreform völlig von deren Zustimmung unabhängig machen.³³

Wahrscheinlich drängten die Radikalen in der Vergangenheit aus diesem Grund auch so sehr darauf, im Parlament die Einführung eines einheitlichen gesamtindischen Gesetzbuches voranzutreiben.³⁴ Tatsächlich steht den Radikalen aber nicht eine relativ kleine Gruppe orthodoxer gebildeter Muslime gegenüber, sondern die Mehrheit der indischen Muslime, für die die Religion einen äußerst hohen Stellenwert besitzt. Die Radikalen scheinen dies nicht genug zu bedenken, denn in den Augen der meisten Muslime sind Familien- und Erbrecht keine Angelegenheit einer gesamtindischen säkularen Rechtsprechung, sondern als religiöse Materie von der Schariah her zu beurteilen. Die Argumente der Reformier, daß nur ein Bruchteil des islamischen Rechts auf den Koran zurückgehe; daß jenes Recht, das auf den Koran gründet, sich auf die Gesellschaft des 7. Jh. beziehe und nicht auf die des modernen Indien; daß der weitaus größte Teil des Rechts von Rechtsgelehrten des Mittelalters nach eigenen Methoden und nicht immer unter religiösen Kriterien erarbeitet worden sei; daß hiervon nur ein kleiner Teil überhaupt in Indien angewandt worden sei; daß schließlich von diesem Rest seit 1772 unter dem Einfluß britischer Rechtspraxis ein weiterer Teil zufällig oder absichtlich verändert worden sei, stoßen dabei weitgehend auf Unverständnis.³⁵ Die Masse der zumeist schlecht bzw. kaum gebildeten Muslime sieht keinerlei Notwendigkeit einer Rechtsreform; sie steht in starker Abhängigkeit von den fundamentalistischen Rechtsgelehrten.

³² S. HAMID DALWAI, *Muslim Politics in India*, 98–99.

³³ Vgl. A. B. SHAH, *Reform on Muslim Law*, in: *The Times of India*, New Delhi 13. 7. 1969, 13.

³⁴ Vgl. A. B. SHAH, *Reform on Muslim Law*, 13.

³⁵ Vgl. K. GRÄFIN VON SCHWERIN, *Indien*, 313.

4. Muslimisches und nationales Identitätsstreben

Bis heute gibt es kaum ernsthafte Anstrengungen seitens der indischen Muslimmehrheit, den Säkularismus voranzutreiben bzw. das islamische Recht zu reformieren. Auch in naher Zukunft ist damit nicht zu rechnen. Denn jene, die dazu fähig wären, leiden unter dem Gefühl, von der Mehrheit ihresgleichen verachtet und allein gelassen zu sein. Sie fühlen sich ihrer Gemeinschaft entfremdet wegen des offenbar unüberwindlichen geistigen Abstands in Fragen der Erziehung, Bildung, Kultur und des Lebensstils.³⁶

Und jene, die unter den Muslimen Einfluß besitzen, glauben nicht, daß Religion und Säkularismus unter einen Hut zu bringen sind. Sie sind nicht davon zu überzeugen, daß der Säkularismus keine Aufhebung des islamischen Rechts, sondern lediglich dessen Neuordnung innerhalb eines gesamtindischen Rechtssystems mit sich bringen wird.

Wie schwer allein die Bedeutung des Begriffs Säkularismus für die Muslime zu erfassen ist, zeigt sich auch darin, daß in Urdu, der Sprache der indischen Muslime, das Wort „säkular“ mit Wendungen wiedergegeben wird, die eine Indifferenz oder Opposition gegenüber Religion beinhalten, also bereits negativ geprägt sind.³⁷ Säkularismus gilt als westliche nichtislamische Ideologie. Das tiefe Vertrauen auf das im Mittelalter entstandene und bis heute gültige Rechtssystem erschwert einen positiven Zugang beträchtlich. Aber auch die oft zynischen und vieldeutigen Äußerungen der Säkularisten erregen bei den Orthodoxen Feindseligkeit.³⁸ Nicht nur die Orthodoxen, sondern auch ein Großteil der muslimischen Bevölkerung zweifelt mittlerweile an der Aufrichtigkeit der Zukunftspläne der Säkularisten und fürchtet die Aufgabe wichtiger Positionen der islamischen Tradition zugunsten einer schleichenden Hinduisierung der Muslime. Dabei fürchtet man nicht so sehr die fundamentalistischen Hindus, denn die kennen ja selbst die Sorge um die Bewahrung ihrer religiösen Identität, sondern den Druck seitens der nichtpraktizierenden säkularisierten Hindus. Man hat Angst, sie könnten den Muslimen den Hinduismus verdeckt unter dem Etikett gesamtindischen Erbes und Traditionsgutes aufzwingen, und sie dazu bringen, ebenso die Schariah als äußerliches Kennzeichen des Islam hinter sich zu lassen. Für viele Muslime stellt sich damit die Frage nach ihrer Identität; sie fürchten die Abnabelung von ihrer eigenen Geschichte und Tradition, und damit den Verlust ihrer Religion.³⁹ Diese Furcht ist nicht zuletzt begründet in einem Überlegenheitsgefühl der Muslime gegenüber den Hindus, das aus der Zeit der islamischen Vorherrschaft über den Großteil des Subkontinents herrührt. Auch die Teilnahme am Unabhängigkeitskampf gegen die Briten konnte die islamische Hegemonie nicht wiederbringen. Vielmehr mußten sich die Muslime mit einem indisch-

³⁶ Vgl. A. B. SHAH, *Challenges to Secularism*, Bombay 1968, 36.

³⁷ Vgl. S. ABID HUSAIN, *The Destiny of Indian Muslims*, Bombay 1965, 163.

³⁸ Vgl. A. B. SHAH, *Challenges to Secularism*, 33–34; L. HAGEMANN, *Zwischen Religion und Politik. Islamischer Fundamentalismus auf dem Vormarsch?*, 248–251.

³⁹ Vgl. S. ABID HUSAIN, *The Destiny of Indian Muslims*, 163.

islamischen Teilstaat begnügen, der aber nur für $\frac{2}{3}$ der indischen Muslime Heimat wurde; das restliche Drittel wurde zu einer relativ kleinen Minderheit und lebt seither in einer Diasporasituation. Die muslimische Intelligenz wanderte nach Pakistan ab, und die Muslime der Indischen Union fühlten sich um das Ziel ihrer Teilnahme am Unabhängigkeitskampf betrogen.⁴⁰ Im Grunde hatten sie das Gegenteil von dem erreicht, was sie ursprünglich gewollt hatten: Sie hatten die Übermacht der Hindus noch mehr vergrößert und fürchten darum bis heute, daß die Hindus die eigentlichen Nutznießer eines gesamtindischen einheitlichen Rechtssystems sein könnten, und daß die Ideale der Hindus als nationale Ideale ausgegeben, und die muslimischen Interessen vereinnahmen könnten.⁴¹ "In this connection what is most interesting, and of course most unfortunate, is the fact that nobody from amongst our political giants, nor from amongst our intellectuals, has attempted to define what after all is the mainstream. Perhaps there is a tactic understanding that the customs and traditions, the aspirations and way of life, the beliefs and practices, and loves and hates of the majority community – in toto, to be copied in ditto – is the mainstream. To celebrate Holi not Id is mainstream; namste is mainstream; veneration to cow is mainstream; Hindi is mainstream; and of course, being the abusive enemy No. 1 towards Pakistan is the mainstream."⁴²

Das Streben, die muslimische Identität zu erhalten, geschieht also durchaus aus einem teils berechtigten Eigeninteresse, stärkt damit aber zugleich die orthodoxen und fundamentalistischen Kräfte, die wiederum versuchen, nicht-indische islamische Elemente in die islamische Tradition Indiens einzubringen. Das aber wird wiederum von den Hindus für den Aufbau der Nation als schädlich betrachtet. Die ohnehin schon angespannte Atmosphäre wird noch dadurch verschärft, daß fanatische Hinduorganisationen von den Muslimen immer wieder einen Treueid auf die Verfassung und die Nation fordern.⁴³

Die Kritik an den Muslimen, sich zu wenig oder gar nicht bei der Verwirklichung und Festigung des säkularen Indiens zu engagieren, trifft darum auch nicht ganz. Es wird nur allzuleger vergessen, daß ein solches Engagement nicht auf Kosten der Rechte und der Identität der muslimischen Minderheit gehen darf. Die Teilnahme am Säkularisierungsprozeß kann nicht in einer Atmosphäre des Zweifels, des Argwohns und der Verdächtigungen fruchtbar werden. Solange die Ängste der Muslime nicht ausgeräumt werden, kann man nicht mit einem Gelingen einer Reform des Muslim Personal Law

⁴⁰ Vgl. R. J. MOORE, *The Crisis of Indian Unity: 1917–1940*, Oxford 1974, 22; P. HARDY, *The Muslims of British India*, Cambridge 1972, 190–195.

⁴¹ Vgl. G. R. THURSBY, *Hindu-Muslim Relations in British India*, 180–183; J. P. PINTO, *Inculturation through Basic Communities – An Indian Perspective*, Bangalore 1985, 211–212.

⁴² S. ALI RAZA BEDAR, *The Validity of the Indian Mussalman*, in: *Secular Democracy*, New Delhi Sept. 1968, 15.

⁴³ Vgl. G. KRISHNA, *Framework of Minority Politics*, in: R. THAPAR (Hg.), *Tribe, Caste and Religion in India*, 163.

rechnen. Zuerst müssen die Möglichkeiten für einen ausgewogenen Dialog zwischen Muslimen und Hindus geschaffen werden.

5. *Schlußbemerkungen*

Der Schlüssel zum Verständnis des mangelnden Echos bei den Muslimen auf den Säkularismus und die angestrebte Reform des islamischen Rechts liegt offensichtlich bei zwei Begriffen: Reform und Tradition. Wenn Säkularismus ein weltliches Leben außerhalb der Kontrolle der göttlichen Ordnung bedeuten soll, dann widerspricht das völlig dem Verlauf der islamischen Geschichte und ist auf muslimischer Seite absolut inakzeptabel. Wenn Säkularismus jedoch die Neutralität des Staates gegenüber der Religion meint, dann steht er auch für die Muslime in gewisser Übereinstimmung mit ihrer Tradition, die zumindest jedem Anhänger einer Buchreligion ein bestimmtes Maß an religiöser Freiheit gewährt. Allein in dieser Konzeption wird wohl ein Ansatzpunkt für das Gespräch mit den indischen Muslimen liegen können.

Auch wenn heute viele Muslime dem Säkularismus und dem säkularen Indien skeptisch oder sogar feindselig gegenüberstehen, sollten sie bedenken, daß die Idee eines gesamtindischen Säkularstaates, der all seinen Bürgern gleiches Recht versprach, auch ihnen die Möglichkeit wiedergab, das Vertrauen in ihre religiöse Zukunft wiederzufinden. Eine selbstherrliche und selbstgenügsame Absolutsetzung dessen, was sie unter einem islamischen Lebensmodell verstehen, manövriert die Muslime in ein enges Ghetto. „Da hilft es wenig, sich auf den Koran zu berufen und zu behaupten, daß der Muslim im Koran und in der Sunna des Propheten Muhammads alles findet, was er braucht, um den Glauben und den rechten Weg zu finden.“⁴⁴ Alle zukünftigen Versuche jedoch, das Muslim Personal Law seitens des Staates im Alleingang zu ändern, könnten die Muslime der Indischen Union noch tiefer in die Angst vor dem endgültigen Identitätsverlust stürzen, und würden darum nur den islamischen Fundamentalismus stärken. Reformanstrengungen können in Zukunft anscheinend nur unter Beratung durch muslimische Gremien bzw. durch eine eigenständige Ausarbeitung einer solchen Reform seitens muslimischer Fachleute erfolgen.

⁴⁴ S. A.-Th. KHOURY, *Fundamentalistische und totalitäre Tendenzen im heutigen Islam*, in: A. GRABNER-HAIDER / K. WEINKE (Hg.), *Angst vor der Vernunft? Fundamentalismus in Gesellschaft, Politik und Religion*, Graz 1989, 94.

TRADITIONELLE FORMEN UND INSTITUTIONEN
SCHIITISCHER ERZIEHUNG IN DER GEGENWART AM BEISPIEL
DER STADT NADJAF/IRAQ

von Peter Heine*

Die moderne Geschichte des Iraq ist durch eine Vielzahl interner politischer Konflikte gekennzeichnet, von denen der zwischen sunnitischen und schiitischen Muslimen nicht der geringste ist. Diese Auseinandersetzungen haben teilweise zu zahlreichen, auch militärischen Aktivitäten geführt und auf schiitischer Seite die Gründung von Geheimorganisationen zur Folge gehabt, die durch verschiedene Aktionen für eine größere Beteiligung der schiitischen Bevölkerungsmehrheit an politischen Prozessen eintraten und eintreten.¹ Die Frage der Ursachen für die mangelnde Beteiligung schiitischer Akteure am politischen Geschehen im Iraq ist unterschiedlich zu beantworten. Eine Antwort kann in der unterschiedlichen Struktur der Ausbildung der sunnitischen und der schiitischen Eliten gesehen werden. Junge Schiiten erhielten erst nach dem 1. Weltkrieg die Möglichkeit, moderne Sekundar-Schulen und andere weiterführende Erziehungseinrichtungen zu besuchen. Die dort vermittelten Kenntnisse und Erfahrungen waren für eine politische Karriere in einem sich herausbildenden modernen Nationalstaat von großer Bedeutung. Erst nach und nach erhielten einzelne Angehörige der traditionellen Eliten die Möglichkeit zu einer modernen Ausbildung.² Die überlieferten Formen der Wissensvermittlung im schiitischen Milieu behaupteten jedoch weiterhin ihre führende Position im Ausbildungssystem. Es ist daher nicht ohne Interesse, diese traditionellen Formen schiitischer Erziehung im Iraq zu betrachten.

Die Entwicklung der schiitischen Schulen

Auch wenn es in der Folge der Islamischen Revolution im Iran den Anschein haben mag, daß die iranische Stadt Qum³ die einflußreichste Stätte traditioneller schiitischer Gelehrsamkeit sei, befinden sich die bedeutendsten

* Der vorliegende Aufsatz entstand im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts des Förderungsschwerpunktes „Entstehung militanter Konflikte in der Dritten Welt“. Zu danken habe ich den Mitarbeitern dieses Projekts I. MORSCH M. A. und Dipl.-Soz. R. STIPEK für ihre kritische Begleitung sowie Prof. Dr. W. ENDE, Freiburg, für zahlreiche Hinweise, Korrekturen und Verbesserungen dieses Textes.

¹ S. dazu: H. BATATU, *Iraq's Underground Shi'a Movements. Characteristics, Causes and Prospects*, in: *Middle East Journal* 35 (1981) 578-594; M. A. KHAN, *Iraq: a Sectarian Polity*, in: *Islam and the Modern Age* 31 (1972) 76-99; P. MARTIN, *Les chiïtes d'Iraq: une majorité dominée à la recherche des son destin*, in: *Peuples méditerranéens* 40 (1982) 127-169.

² TAUFIQ AL-SUWAIDĪ, *Mudhakkirātī*, Beirut 1960, 76f.

³ Zu dieser zentral-iranischen Stadt s. M. BAZIN, *Qom, ville de pèlerinage et centre régional*, in: *Revue Géographique de l'Est* 1973/1-2, 77-135; A. K. S. LAMBTON, *An Account of the*

Zentren schiitischen religiösen Denkens doch im Iraq in den heiligen Städten des schiitischen Islams, Kerbela⁴ und Nadjaf⁵, den 'Atabat.⁶ Sie entstanden in der Nähe der Grabmoscheen der großen Persönlichkeiten der schiitischen Religionsgeschichte, 'Alī⁷ und Ḥusain.⁸ Die Nähe der Heiligen hatte zu einem lebhaften Strom regelmäßiger Besucher und Pilger geführt, der durch die Tatsache verstärkt wurde, daß unter vielen Schiiten der Glaube verbreitet ist, daß diejenigen, die nach ihrem Tod in der Nähe der Gräber der Heiligen ihre letzte Ruhestätte finden, des Paradieses sicher sein können. Diese Hoffnung führte nicht nur zu einem lebhaften Transport von Toten aus allen Teilen der schiitischen Welt nach Kerbela und Nadjaf,⁹ sondern auch zur Ansiedlung vieler Schiiten in diesen beiden Städten. Der besondere Charakter von Kerbela und Nadjaf brachte es auch mit sich, daß sich hier zahlreiche Gelehrte des schiitischen Islams niederließen und die Ergebnisse ihrer Studien an ihre Schüler weitergaben. Hinzu kam auch, daß in der Zeit der osmanischen Herrschaft über den Iraq die Einwohner der 'Atabat vom Wehrdienst befreit waren, was vor allem Angehörige der Beduinenstämme der Umgebung veranlaßte, hier vor den türkischen Behörden Schutz zu suchen.¹⁰ Der erste bedeutende Gelehrte, der in Nadjaf seinen Wohnsitz nahm, hier eine Schule errichtete und für eine erste intellektuelle Blütezeit der Stadt verantwortlich war, soll der berühmte Abu Dja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī gewesen

Tarikhi Qumm, in: BSOAS 12 (1948) 586–596; zur Geschichte des Bildungswesens im Iran s. A. GOLSHANI, *Bildungs- und Erziehungswesen Persiens im 16. und 17. Jahrhundert*, Hamburg 1969; zum Lehrbetrieb in Qum s. M. J. FISCHER, *Iran, from Religious Dispute to Revolution*, Cambridge 1980, 61–103, und R. MOTTAHADEH, *Der Mantel des Propheten*, München 1987 passim.

⁴ A. NÖLDEKE, *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbela*, Berlin 1909. Für eine in mancherlei Hinsicht zu flüchtige Darstellung von Karbala' und Nadjaf s. J. BERQUE, *Hier à Nagaf et Karbala'*, in: *Arabica* 9 (1962) 325–342. Zu den Vorzügen von Kerbela gehört, daß die dort begrabenen Toten nicht von den Todesengeln Munkar und Nakir befragt und gequält werden.

⁵ Glaubenspflichten, die in Nadjaf, das von 'Alī sehr geschätzt wurde, erfüllt werden, wiegen nach schiitischer Tradition bei Gott um ein Vielfaches mehr als deren Erfüllung an anderen Orten, s. DJA'FAR B. AL-SHAYKH ĀL MAḤBUBA AL-NADJAFI, *Mādī al-Nadjaf wa-Hādīrūhā*, Bd. 1, Saidā 1353/1934, 12f.

⁶ Vollständig *al-'atabāt al-'aliyya* (hohe Schwellen) oder *al-'atabāt al-muqaddasa* (heilige Schwellen) werden die vier schiitischen heiligen Städte im Iraq: Nadjaf, Kerbela, Kazimayn (oder Kazimiyya) und Samarra genannt, s. *EI*, Suppl. 94ff.

⁷ Über den Neffen und Schwiegersohn des Propheten Muhammad s. *EI* I, 381–386.

⁸ Über den Prophetenenkel s. *EI*, 603–615.

⁹ S. W. ENDE, *Eine schiitische Kontroverse über Naql al-Gana'iz*, in: ZDMG Suppl. IV (1980) 217–218; für wie wichtig Schiiten diesen Brauch halten, zeigt eine Erfahrung, die der osmanische Verwaltungschef von al-Suwaira im Südiraq kurz vor dem 1. Weltkrieg machen mußte. Sein Vorschlag, in dem Ort eine Straßenbeleuchtung einzurichten, wurde von der Bevölkerung mit der Begründung abgelehnt, man brauche das Geld für die Waschung und den Transport von Toten nach Nadjaf, s. 'ABD AL-AZĪZ AL-QAṢṢĀB, *Min Dhikrayātī*, Beirut 1962, 87.

¹⁰ MUḤSIN 'ABD AL-SĀHIB AL-MUZAFFAR, *Madinat al-Nadjaf al-kubrā*, Bagdad 1982, 82.

sein, der im Jahre 448 H./1067 Chr. hierher übersiedelte.¹¹ Aus den privaten Gesprächszirkeln einzelner Gelehrter erwachsen regelrechte Schulen. Doch bis in die Gegenwart bilden die Privathäuser der Gelehrten die Basis der Einrichtungen, in denen die islamischen Wissenschaften gepflegt werden.¹² Nach dem Vorbild von al-Tūsī entstanden in den folgenden Jahrhunderten zahlreiche Institutionen unterschiedlicher Größe und Bedeutung, in denen die prägendsten Gestalten der schiitischen Theologiegeschichte lebten, studierten und lehrten. Die Anzahl der verschiedenen Einrichtungen zum Erwerb traditionellen Wissens werden als so zahlreich und in allen Teilen der Stadt verbreitet beschrieben, daß ein Autor davon spricht, daß ganz Nadjaf eine einzige große Schule sei. Das gesamte öffentliche Leben sei von diesem Geist der Gelehrsamkeit durchdrungen. Von überall her höre man laute oder leise Stimmen, die ein theologisches oder rechtliches Problem diskutierten und man könne davon ausgehen, daß in Nadjaf zwei Personen, die in ein Gespräch vertieft seien, sich über wissenschaftliche Fragen unterhielten.¹³ Eine einzige moderne Schule wurde in Nadjaf im Rahmen türkischer Erziehungsreformen eingerichtet.¹⁴ Erst nach dem 1. Weltkrieg wurden weitere Schulen eines modernen Typs eingerichtet. Hinzu kamen moderne Privatschulen, die in vielen Fällen durch das iranische Erziehungsministerium kontrolliert und teilweise finanziert wurden.¹⁵ Neben den Schulen unterschiedlichster Form sind in Nadjaf bis heute auch zahlreiche Verlage und Druckereien ansässig, die mit ihren Einzelpublikationen und zahlreichen Periodika der wissenschaftlichen Diskussion ein vielfältiges Forum bieten.

Die große Bedeutung Nadjafs für die schiitische Gelehrsamkeit hat dazu geführt, daß die Stadt zu einem Anziehungspunkt von Studenten und Gelehrten aus allen Ländern wurde, in denen Schiiten leben. Das hat nach der Ansicht schiitischer Beobachter zu einer kosmopolitischen Atmosphäre beigetragen, in die die Angehörigen der unterschiedlichen ethnischen Gruppen und Nationen ihre besonderen Eigenheiten miteinbringen. So sei auch der Hori-

¹¹ MUHAMMAD MAHDĪ AL-ĀSAFĪ, *Madrasat n-Nadjaf wa taṭawwur al-ḥaraka al-islāhiyya fihā*, Nadjaf 1964, 4–7; über Muḥammad al-Tūsī († 1067) s. T. NAGEL, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen*, Band 1, Zürich 1981, 211f.

¹² Diese Entwicklung von Lehrinstitutionen aus privaten Initiativen ist nicht speziell schiitisch oder typisch für den Iraq. Sie findet sich auch in anderen Teilen der islamischen Welt, s. A. S. TRITTON, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London 1957, 98ff.

¹³ ĀSAFĪ, 1964, 35; weniger enthusiastische Autoren wie MAḤBŪBA, 1934, 98f.; MUḤSIN 'ABD AL-ŠĀHĪB AL-MUẒAFFAR, 1982, 50f., nennen lediglich 20 Lehrinstitutionen von Bedeutung. Bei dieser Zahl ist jedoch nicht klar, ob sie auch die propädeutischen Formen des Unterrichts mit einschließt.

¹⁴ Sie wurde vor allem von den Kindern der türkischen sunnitischen Verwaltungsangehörigen besucht. Kennzeichnend für die Distanz traditioneller Kreise zu dieser Form der Erziehung ist die Tatsache, daß das Gründungsdatum dieser modernen Schule nicht bekannt ist oder nicht genannt wird.

¹⁵ MAḤBŪBA, 1934, 98f.; für Einzelheiten s. MUḤAMMAD AL-BARRĀK, *Al-madāris al-yahūdīyya wa-l-irāiyya fi-l-'Irāq*, 2. Aufl., Baghdad 1985, 93–106.

zont der Gelehrten und Studenten erweitert worden.¹⁶ Diese Darstellung muß jedoch wohl als Idealisierung betrachtet werden; berichten doch andere Quellen auch von Auseinandersetzungen zwischen Studenten unterschiedlicher nationaler und ethnischer Herkunft, die bis zu Prügeleien führen konnten.¹⁷

Traditionelle Schulen islamischer Gelehrsamkeit werden in der gesamten islamischen Welt als „*Madrasa*“¹⁸ oder als „*Djāmi'a*“¹⁹ bezeichnet. Eine deutliche Unterscheidung in der Verwendung der beiden Begriffe läßt sich in der hier ausgewerteten Literatur nicht feststellen. Die *Madrasa* (pl. *mādāris*) stellt eine Form der Erziehung dar, wie sie auch aus der westlichen Tradition bekannt ist,²⁰ lassen sich in ihr doch zahlreiche Parallelen zu der jüdischen *Yeshiwa* und dem Studium des katholischen Mittelalters feststellen. Alle drei Formen der Wissensvermittlung haben seit dem 13. oder 14. Jahrhundert einen Teil ihrer Dynamik und Kreativität verloren. Im christlichen Europa entwickelten sich aus der Reformation, den Bedürfnissen der preußischen Bürokratie und der industriellen Revolution moderne Universitäten, die in Halle oder Berlin entstanden und nicht aus den alten Universitäten Bologna, Paris oder Oxford

¹⁶ ASAFI, 1964, 38f.; diese übernationalen Verbindungen haben es mit sich gebracht, daß in Zeiten, in denen es zu Spannungen z. B. zwischen dem Staat Iraq und dem Iran kam, die Stadt von iraqischen Regierungsstellen als unzuverlässig angesehen wurde. Auch die Tatsache, daß aus allen Teilen der schiitischen Welt Geldspenden nach Nadjaf gelangten (s. z. B. J. R. I. COLE, *Indian Money and the Shi'i Shrine Cities of Iraq, 1786–1850*, in: *Middle Eastern Studies* 22 [1986] 461–480), hat zu allen Zeiten den Verdacht der Sicherheitsbehörden hervorgerufen; als Dokumentation für die mißtrauische Haltung zentraler iraqischer Sicherheitsbehörden s. BARRĀK, 1985, 143–158.

¹⁷ MAHBŪBA, 1934, 93; auch die gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Stadtvierteln von Nadjaf im 19. Jh., die 'ALI AL-WARDĪ, *Lamaḥāt al-idjtimā'iyya min tāriḫ al-'Irāq al-ḥadīth*, Bd. 1, Baghdad 1969, 224, analysiert, lassen an dem Bild der Gelehrten-Gemeinschaft zweifeln, s. dazu auch S. WIRTH, *Eine „fitna“ in Nagaf. Vorgeschiede und Folgen eines internen Konfliktes im 19. und 20. Jahrhundert*, M.A.-Arbeit, Hamburg 1985; für eine vergleichbare Situation in Kerbela s. J. COLE u. M. MOMEN, *Mafta, Mob and Shi'ism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Kerbela 1824–1843*, in: *Past and Present* 112 (1986) 112–143; Kritik an der Lehr- und Lernsituation in Nadjaf übte ein anonym iraqischer Autor, wahrscheinlich der Mitherausgeber der Zeitschrift *Lughat al-'Arab*, AL-DUDJAILĪ. Die arabische Version seines Artikels in: *Lughat al-'Arab* 2 (1912) 439–444, ist sehr viel vorsichtiger formuliert als der französische Text, in: *Revue du monde musulmane* 23 (1913) 268–279.

¹⁸ Gebildet von der Wurzel *dr* lehren; *Madrasa* ist der Ort, an dem gelehrt wird; generell s. Art. „*Madrasa*“, in: *El*, Bd. 5, 1123–1154.

¹⁹ *Djāmi'a* bedeutet eine Institution, die verschiedene Menschen bindet oder zusammenbringt (von der Wurzel *djm'*, sammeln) und wird im modernen Arabisch für „Universität“ gebraucht; s. im übrigen den Art. *Djāmi'a* in: *El*, II, 422–427.

²⁰ Vgl. in bezug auf das traditionelle europäische und islamische Geschichtsverständnis G. VON GRUNEBaum, *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*, Zürich 1969, 28.

hervorgingen.²¹ Auch die jüdische *Yeshiva* verlor mehr und mehr an Bedeutung für die jüdischen Gemeinden in der Diaspora, wenn sie auch weiter besteht.²² Noch 1980 meinte Michael M. J. Fisher, daß auch die islamische *Madrassa* einen ähnlichen Bedeutungsverlust erlitten habe.²³ Die neueste historische Entwicklung hat jedoch gezeigt, daß diese Ansicht zumindest für den Bereich des schiitischen Islams überprüft werden muß.²⁴

Die westliche, auch von muslimischen Reformern des 19. und 20. Jahrhunderts geteilte Auffassung vom geringen Wert der *Madrassa* für die gesellschaftliche Entwicklung beruhte darauf, daß man ihr jede Bereitschaft zu Innovationen absprach.²⁵ Ihre Aufgabe sei es, in erster Linie die überkommenen traditionellen Werte und das überlieferte Wissen der islamischen Welt an nachfolgende Generationen weiterzugeben, ohne dabei ein besonders kritisches Vermögen zu entwickeln. Richtig an dieser Beobachtung ist sicherlich die Feststellung, daß sich die *Madrassa* in ihrer Konzentration auf die Tradition von modernen Erziehungssystemen unterscheidet. Damit hängt auch eine viel stärkere Betonung der oralen Tradition (Mündlichkeit) gegenüber der schriftlichen Fixierung (Schriftlichkeit) von Lerninhalten zusammen. Noch in jüngster Zeit wurde in vielen traditionellen islamischen Gesellschaften die Bewahrung und der Erwerb von Wissen durch mündliche Vermittlung der Aneignung durch Bücher vorgezogen.²⁶ Daß zumindest die schiitische *Madrassa* auch die Fähigkeit zur Innovation besitzt, läßt sich an einer Vielzahl von theologisch-geschichtlichen Beispielen belegen. Hier sei nur an den *Akhbāri-Uṣūlī*-Streit²⁷

²¹ Zur Geschichte der traditionellen europäischen Gelehrsamkeit s. CH. H. HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge 1927; H. RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford 1895.

²² C. GRADE, *The Yeshiva*, New York 1976; A. MENES, *Patterns of Jewish Scholarship in Eastern Europe*, in: L. FINKLESTEIN (Ed.), *The Jews*, New York 1960.

²³ MICHAEL M. J. FISHER, *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Mass. 1980, 12.

²⁴ Es steht außer Zweifel, daß die traditionelle *Madrassa* zumindest im Iran nach der islamischen Revolution erhebliche Veränderungen in ihren Inhalten und Methoden erfahren hat. Durch diese Anpassung an geänderte Verhältnisse hat sie sich jedoch ihren Einfluß in islamischen Gesellschaften bewahren können. Für den Iraq liegen diesbezüglich noch keine Untersuchungen vor. Für den Iran beziehe ich mich auf entsprechende Mitteilungen von Prof. W. ENDE, Freiburg, und Prof. B. G. FRAGNER, Bamberg.

²⁵ Unter den Muslimen ist z. B. SIR SAYYID AHMED KHAN in Indien zu nennen; über ihn s. C. W. TROLL, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi 1978; in bezug auf die Verhältnisse in Nadjaf noch zu Ende der 70er Jahre s. M. JAMALI, *The Theological Colleges of Najaf*, in: *Arabic and Islamic Garland. Historical, Educational and Literary Studies Presented to Abdul-Latif Tibawi by Colleagues, Friends and Students*, London 1977, 135–140, hier 139f.

²⁶ D. EICKELMAN, *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton 1985, 62f.

²⁷ Die *Uṣūlī*-Gruppe vertrat das Prinzip der Anwendung der Vernunft in der Rechtsfindung, die *Akhbāri*-Gruppe wollte demgegenüber ausschließlich die Überlieferung des Propheten und der ersten elf Imame gelten lassen. Dieser stets in schiitischen

innerhalb der Schia erinnert, vor allem aber an die politischen Theorien des Ayatollah Khomeini.²⁸ Kennzeichnend für derartige Innovationen ist, daß sie, im Gegensatz zu westlichen Entwicklungen, nicht mit den überlieferten Traditionen brechen, sondern aus ihnen heraus ihre Neuerungen entwickeln. Von einigen westlichen Autoren ist in diesem Zusammenhang von „*invented traditions*“ gesprochen worden.²⁹ Darunter wird verstanden, daß Quellen und Traditionen aus jüngerer Zeit auf die Frühzeit des Islams reprojiert werden, um ihnen so größere Autorität zu verleihen, oder daß reine Fiktionen als historische Fakten angesehen, tradiert und zur Legitimierung gesellschaftlicher Verhältnisse instrumentalisiert werden. Bei einigen zentralen Termini der gegenwärtigen islamischen Diskussion, z. B. bei dem bedeutsamen „*Islām dīn wa-daula*“ (Islam ist Religion und Staat zugleich), ist der begriffsgeschichtliche Nachweis für derartige Manipulationen auch gelungen.³⁰ Die „*invented tradition*“ muß jedoch als etische Kategorie³¹ bezeichnet werden. Zur Aufklärung der aktuellen gesellschaftlichen Realitäten kann ihre Verwendung kaum beitragen. Sie verschleiert im Gegenteil diese Realitäten, da sie diese mit „objektiven“ Kriterien wie dem der Historizität in Frage stellt. Die Vorstellung von der „erfundenen Tradition“ übersieht auch, daß sich in einer inner-islamischen Diskussion nur solche Positionen gesellschaftlich durchsetzen können, die von einer Mehrheit der Muslime akzeptiert werden, gleichgültig

Gelehrtenkreisen schwelende Konflikt kulminierte in Auseinandersetzungen des 18. Jahrhunderts, in denen sich die Vertreter der *Uṣūli*-Gruppe weitgehend durchsetzten, s. B. FRAGNER, *Von den Staatstheologen zum Theologenstaat: Religiöse Führung und historischer Wandel im schiitischen Persien*, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 75 (1983) 73–98, hier 90.

²⁸ Die Literatur zu dieser Persönlichkeit von zeitgeschichtlicher Bedeutung ist nicht mehr zu übersehen. Hier sei nur auf: K. GÖBEL, *Moderne schiitische Politik und Staatsidee*, Opladen 1984, 141–240, verwiesen.

²⁹ Der Begriff stammt ursprünglich von B. LEWIS, der in seinem Buch: *History remembered, Recovered, Invented*, Princeton 1975, im 3. Kapitel zahlreiche Beispiele für die „Erfindung“ von Traditionen aus den Bereichen der politischen und Wissenschaftsgeschichte beibringt; für die Anwendung des Begriffs in der neueren Geschichtswissenschaft s. E. HOBBSBAWN, *Introduction: Inventing Traditions*, in: E. HOBBSBAWN u. T. RANGER (Ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, 1–14, hier 2–5.

³⁰ Prof. R. SCHULZE (Bochum, Bonn) arbeitet zur Zeit an dieser Thematik. Eine entsprechende Publikation in der Zeitschrift „*Die Welt des Islams*“ ist in nächster Zeit zu erwarten.

³¹ In der neueren Ethnologie wird von „etischen“ und „emischen“ Kategorien gesprochen. Die Begriffe sind abgeleitet von den linguistischen Termini „phonetisch“ und „phonemisch“. Als „etisch“ werden von der Ethnologie solche Beschreibungen und Erklärungen gesellschaftlicher Vorgänge bezeichnet, bei denen Kategorien, Modelle und Muster verwendet werden, die nicht aus der beschriebenen Kultur stammen, während „emisch“ all die Darstellungen und Interpretationen der Ethnologie sind, die sich auf die Erklärungsmuster der beschriebenen Kultur selbst stützen; zur inner-ethnologischen Diskussion um dieses Begriffspaar s. für emische Positionen W. H. GOODENOUGH, *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Chicago 1968; ders.: *Culture, Language and Society*, Reading 1971; für etische Positionen s. R. M. und F. M. KEESING, *New Perspectives in Cultural Anthropology*, New York 1971.

wie alt oder historisch gesichert die Begründungen für derartige Neuerungen sind.

Einer der häufigsten Vorwürfe, die der traditionellen islamischen Gelehrsamkeit gemacht werden, ist der der unkritischen Weitergabe älteren Wissens.³² Auch diese Kritik geht am Selbstverständnis islamischer Gelehrter vorbei. Die Hinterfragung aller traditionellen wissenschaftlichen Positionen gehört zu der Grundhaltung, die die *'Ulama'* nach ihrer eigenen Einschätzung von jeher ausgezeichnet hat. Kritik ist an allen, auch hohen religiösen Autoritäten möglich. Ausgenommen ist selbstverständlich der Koran, der als unerschaffenes Wort Gottes außerhalb jeder Kritik, auch der Textkritik steht. Anders steht es schon mit den Prophetentraditionen (*Hadith*). Hier haben sich deutliche Differenzen entwickelt. Sunniten erkennen eine Vielzahl von Traditionen nicht an, die von Schiiten als autoritativ angesehen werden und umgekehrt. Beispielsweise sind für Schiiten all die Hadithe nicht akzeptabel, in deren Überliefererkette die Lieblingsfrau des Propheten Muḥammad, Ā'isha, eine politische Gegnerin 'Alis, oder der Khalif 'Umar genannt werden.³³

Das Curriculum

Im folgenden soll versucht werden, anhand neuerer iraqischer Darstellungen einen Überblick über das Selbstverständnis traditioneller schiitischer Gelehrter und über ihre Sicht der Struktur der Institutionen, in denen sie tätig sind, zu geben. Die Historiker der schiitischen Lehrinstitute in Nadjaf unterteilen das traditionelle Studium in drei Phasen: eine propädeutische Phase (*dirāsāt al-muqaddama*), eine mittlere Phase (*dirāsāt al-suṭūḥ*) und eine Phase der höheren Studien (*dirāsāt al-khāridj*).³⁴ In der einleitenden Phase seines Studiums wurde der angehende Religionsgelehrte mit Grundbegriffen und wichtigen Schwerpunkten von Literatur (*adab*) und Logik (*mantiq*), mit arabischer Grammatik (*naḥw*), Rhetorik (*'ilm al-balāgha*) und Prosodie (*'arūda*) bekannt gemacht. In der zweiten Studienphase lernte er die Grundlagen des islamischen Rechts (*uṣūl al-fiqh*) und der Philosophie (*falsafa*) kennen. Man unterscheidet hier grundsätzlich zwischen zwei Arten von Lektüre, der in der Klasse und der privaten. Die didaktische Form, in der hier vorgegangen wurde, bestand darin, daß den Lernenden aufgegeben wurde, festgelegte autoritative Texte so lange zu memorieren, bis sie sie auswendig kannten. Eine inhaltliche Auseinandersetzung fand in dieser Phase nicht statt. Bei der Auswahl dieser Lektüre wurde Rücksicht auf die Herkunft der Studenten

³² Derartige Vorwürfe stammen auch von modernen Muslimen, die darin eine der Ursachen für das unterschiedliche Tempo gesellschaftlicher und technologischer Entwicklungen im Vergleich zu Europa sehen, s. z. B. G. VON GRUNEBaum, 1969, 229-272.

³³ Zu den schiitischen Hadith-Sammlungen s. H. LÖSCHNER, *Die dogmatischen Grundlagen des schiitischen Rechts* (Erlanger Juristische Abhandlungen 9) Köln 1971, 91-107.

³⁴ ASAḤĪ, 1964, 8.

genommen. Die Titel³⁵ für arabische Studenten unterschieden sich von denen der iranischen. Im grammatikalischen Bereich zählten zur Lektüre in der Klasse Werke sunnitischer Autoren wie das *Kitāb al-Adjurūmiyya*,³⁶ der *Sharḥ Qaṭr al-Nadā* von Ibn Hishām,³⁷ der *Sharḥ al-Khulāṣa* von Ibn Malik,³⁸ das *Kitāb al-Luma'* von Ibn Djinni.³⁹ Im Bereich der Logik wurde z. B. die *Hāshiyya* des Mullah Abdullah⁴⁰ genannt. Für die Fortgeschritteneren stand *al-Djauhar al-Nādī* von Ibn Muṭahhar al-Hillī⁴¹ zur Verfügung. Im Fiqh wurden verschiedene Autoren verwendet, von denen al-Taftazānī,⁴² und zahlreiche Werke des Murtaḍā al-Anṣārī zu nennen sind.⁴³ Vor allem aber vermittelten die Lehrer ihre eigenen Kommentare zu bedeutenden Werken des entsprechenden Themenbereichs. Das bedeutet, daß diese Werke nach deren Tod oft in Vergessenheit gerieten.⁴⁴

In dieser zweiten Phase wurde nach folgender didaktischer Methode vorgegangen. Lehrer (*Shaykh*, *Ustādh*) und Studenten (*Tālib*, pl. *Ṭullāb*) einigten sich auf ein Buch, nach dem vorgegangen werden sollte. Stück für Stück las der *Shaykh* dann diesen Text vor und erläuterte den Studenten die komplizierten oder unklaren Passagen. Diesen Erklärungen folgten kritische Anmerkungen des Lehrers zu diesem Buch und sein persönlicher Standpunkt zu den in dem Text angesprochenen Themen. Im Anschluß daran hatten die Studenten die Möglichkeit, ihre Gedanken dazu vorzutragen, die vom *Shaykh* ergänzt oder korrigiert werden konnten.⁴⁵ Diese Unterrichtspraxis hat bis auf den heutigen Tag kaum Veränderungen erfahren.

Nach dieser Studienphase folgte die abschließende externe Phase, in der der Student seine Studien nicht mehr nach vorgegebenen Stoffen organisierte, sondern sich selbst entscheiden konnte, mit welchem Fach er sich beschäftigen wollte und welche Quellen er seinen wissenschaftlichen Bemühungen

³⁵ Die Verwendung der im folgenden genannten Texte ist vielfach belegt; neben den Darstellungen von ASAFI, 1964, MAHBŪBA, 1934 und JAMALI, 1977 s. auch MUḤAMMAD 'ALĪ KAMĀL AL-DĪN, *Sa'd Ṣālih*, Bagdad 1949, 87f.; 'ALĪ AL-KHĀQĀNĪ, *Shu'arā'*, *al-ghāra*, Bd. 4, Nadjaf 1954, 125; 'ALĪ KĀSHIF AL-GHITĀ', *Sa'd Ṣālih fī mawāqifihi al-waṭaniyya*, Bagdad 1989, 34.

³⁶ C. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Literatur* (Abk. GAL), 2. den Supplementbänden angepaßte Auflage, Leiden 1943-49. Dazu Supplementbände 1-3, Leiden 1937-42, II 237, S II 186.

³⁷ GAL S II 446, 512f., 950.

³⁸ GAL I 299.

³⁹ F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Abk. GAS), Bd. IX, Leiden 1984, 173-182; s. a. U. HAARMANN, *Religiöses Recht und Grammatik im klassischen Islam*, in: ZDMG Supplement 2 (1974) 149-169.

⁴⁰ Dieses Buch wurde auch im iranischen Qumm zur Vermittlung der formalen Logik verwendet, s. MOTTAHADEH, 1987, 69.

⁴¹ GAL II 164, S I 982.

⁴² GAL II 215.

⁴³ GAL S II 832.

⁴⁴ Un Mesopotamien, *Le programme des études chez les Chiïtes et particulièrement chez eux de Nedjef*, in: *Revue du Monde Musulmane* 23 (1913) 263-279, hier 275.

⁴⁵ ASAFI, 1964, 9.

zugrunde legte. Wenn er sich mit der Primärliteratur des entsprechenden Fachs auseinandergesetzt hatte, wandte er sich dem zu, was verschiedene 'Ulama', zu seinem Thema gesagt bzw. geschrieben hatten, d. h. er erarbeitete sich die vorhandene Sekundärliteratur. Auf der Grundlage dieser Quellen versuchte der Student, sich eine eigene Meinung zu dem entsprechenden Thema zu bilden. So vorbereitet, wandte er sich dann an eine wissenschaftliche Autorität (*Ustādih*) für seine Thematik. Hier wurde er mit Positionen konfrontiert, die in vielen Fällen von den eigenen mehr oder weniger stark abwichen. Nach langen Diskussionen und kritischen Auseinandersetzungen setzten sich dann die Vorstellungen des Lehrers gegen die des Studenten durch, was von den schiitischen Beobachtern damit begründet wird, daß dieser in einem viel größeren Maße mit dem Stoff vertraut war, als es ein Student sein konnte. Um eine wissenschaftliche Autorität bildeten sich Gesprächs- und Diskussionszirkel, denen bis zu 1000 Studenten oder mehr angehören konnten. So wird berichtet, daß an den Kollegs von Akhund al-Khorasānī,⁴⁶ dem Verfasser von zahlreichen bedeutenden Werken zum schiitischen Recht, neben einer Vielzahl von Gelehrten mehr als 2000 Studenten teilgenommen hätten. Abhängig war die Größe der Anhängerschaft eines Gelehrten von seinem wissenschaftlichen Ruf, aber auch von seinen didaktischen Fähigkeiten. Im Verlauf dieses letzten Abschnitts seines Studiums arbeitete der Student die wichtigsten Werke zum islamischen Recht und zum Koran durch, bis er die Kenntnisse und Fähigkeiten des „*Idjtihād*“⁴⁷ erreicht hatte und einen eigenen Studienzirkel einrichten konnte, an dem vor allem Studierende der mittleren Phase teilnahmen. Bis zur Erlangung des *Idjtihād* können mehr als 25 Jahre vergehen. Im Verlauf dieser langen Zeit sollte der Student auch mit anderen wissenschaftlichen Fächern vertraut gemacht werden, wie z. B. Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Prosodie oder auch einer Fremdsprache. Da nur eine geringe Zahl von Studenten in der Lage war, ein derartig langes Studium zu finanzieren, lebten sie häufig in an eine *Madrasa* angeschlossenen Unterkünften, in denen sie auch verpflegt wurden. Die Kosten für diese Einrichtungen wurden von verschiedenen „Frommen

⁴⁶ Über ihn s. den Art. *Khurasānī*, in: *El V*, 61–62.

⁴⁷ *Idjtihad* ist die selbständige Entscheidung einer Rechtsfrage auf Grund der selbständigen und vernünftigen Interpretation der Quellen; vor allem der schiitische Islam betont die Notwendigkeit dieses rechtlichen Instituts; zum Begriff s. J. SCHACHT, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, 99f., 116, 127f.; H. LÖSCHNER, 1971, 149–155; J. ELIASH, *The Ithna ashari-Shi'i Juristic Theory of political and Legal Authority*, in: *Studia Islamica* 29 (1969) 17–30; N. KEDDIE, *The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran*, in: *Studia Islamica* 29 (1969) 31–57; J.-P. CHARNAY, *Pluralisme normatif et ambiguïté dans le Fiqh*, in: *Studia Islamica* 19 (1963) 65–82; die Bedeutung des *Idjtihād* wird von schiitischen Gelehrten auch in der Gegenwart betont, s. *Deutsch-Iranisches Kolloquium – Religion und Gesellschaft, Wirtschaft und Politik; bilaterale Beziehungen*, Hamburg 28.–30. März 1988. Zusammenfassung von PETER HEINE. Hamburg 1989, 5f.

Stiftungen“ (*Auqāf*) übernommen, die auch für anderweitige lebensnotwendige Aufwendungen der Studenten aufkamen.⁴⁸

Die persönlichen und sachlichen Voraussetzungen

Auch schiitischen Beobachtern ist bewußt, daß die persönlichen Voraussetzungen für ein derartig langes und anspruchsvolles Studium eine Vielzahl von besonderen Fähigkeiten und charakterlichen Eigenschaften beinhalten. An erster Stelle wird hier Streben nach Unabhängigkeit (*istiqlāliyya*) genannt. Dies macht sich darin bemerkbar, daß der Student sich frei hält von der Verwicklung in Aktivitäten politischer Strömungen, gleichgültig, was deren Ziele oder Methoden sein mögen. Das bedeute jedoch nicht völlige politische Abstinenz; denn das persönliche Streben nach Unabhängigkeit sei eng verknüpft mit der politischen Unabhängigkeit der islamischen Welt. Die Gelehrten von Nadjaf haben daher für sich stets in Anspruch genommen, für diese Unabhängigkeit mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln zu kämpfen. Auch ihre Feststellung, daß das islamische Recht Grundlage allen gesellschaftlichen Lebens sein müsse und daß eben dieses Recht in vielen staatlichen Bereichen kaum oder gar nicht angewandt werde, ist eine hochpolitische Äußerung, die deutlich macht, daß die „politische Enthaltensamkeit“ des Gelehrten allein eine parteipolitische Unabhängigkeit bedeutet.⁴⁹ Großen Wert legen die schiitischen Gelehrten auch auf die Unabhängigkeit ihrer pädagogischen Einrichtungen von staatlichem oder politischem Einfluß. Diese Unabhängigkeit kann dadurch gewährleistet werden, daß die Kosten der verschiedenen Schulen und Zirkel durch Spenden der Gläubigen bestritten werden. Sie gelangten aus der gesamten schiitischen Welt, also aus dem Iraq selbst, Libanon, Syrien, aus Iran, Afghanistan, der Golfregion, Indien, Ostafrika nach Nadjaf. Es handelte sich um ganz beträchtliche Summen von mehreren hunderttausend Dinar, die einkamen. König 'Abdallah von Jordanien soll beklagt haben, daß diese Spendeneinkommen höher seien als die Steueraufkommen mancher Staaten. Als der schiitische iraqische Politiker Šāliḥ Djabr⁵⁰ versuchte, diese Einnahmen der staatlichen Kontrolle zu unterwerfen, wie das schon mit den sunnitischen „Frommen Stiftungen“ im Iraq geschehen war, traf er auf den erbitterten

⁴⁸ In diesen Institutionen finden zusätzlich auch Armenspeisungen statt, s. ASAFĪ, 1964, 11f.; MAHBŪBA, 1934, 87f.

⁴⁹ ASAFĪ, 1964, 14f.; diese Ablehnung der Verwicklung in tagespolitische Angelegenheiten einerseits und die Sorge um die grundlegenden gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten der islamischen, vor allem aber der schiitischen Welt andererseits stellt in der Theorie die grundsätzliche politische Haltung der schiitischen Gelehrten dar. Allerdings finden sich schon früh Gelehrte, die in die Tagespolitik eingreifen und sich dazu die notwendigen Machtmittel verschaffen, s. FRAGNER, 1983, vor allem: 91ff.

⁵⁰ Über ihn s. MAḤMŪD SHABBĪB, *Wathba fi l-'Irāq wa-suqūt Šāliḥ Djabr*, Baghdad 1988.

Widerstand der schiitischen Gelehrten, die die materielle Unabhängigkeit Nadjafs für lebensnotwendig erachteten.⁵¹

Die Lehrenden wie die Lernenden in Nadjaf empfanden auch Studienverlaufspläne und Prüfungen als Eingriff in ihre wissenschaftliche Unabhängigkeit. Nach ihrer Meinung habe das Studium um des Studiums willen zu geschehen und nicht im Hinblick auf irgendeine Prüfung. Das Lernen und die Vorbereitung auf eine Prüfung führen nach dieser Ansicht nicht zu einem tiefen Eindringen in einen Stoff oder eine wissenschaftliche Thematik. Dem Studierenden in Nadjaf ging und geht es nach seinem Selbstverständnis nicht um einen durch ein Prüfungszeugnis belegten akademischen Abschluß, mit dessen Hilfe er den Zugang zu einem gut bezahlten, sicheren Arbeitsplatz in der staatlichen Bürokratie oder der Wirtschaft erhält, sondern um eine möglichst tiefe Kenntnis geistiger und wissenschaftlicher Zusammenhänge. Einziges Motiv für seine Studien sollte seine religiöse Sendung (*risāla dīniyya*) sein. Diese hat er vom ersten Moment seiner wissenschaftlichen Anstrengungen in der ersten Phase seines Studiums an vor Augen. Das Studium von Fächern wie Korankommentar, islamisches Recht oder Philosophie entziehe sich im übrigen auch jeder Art der Prüfung. Ergebnisse mathematischer oder naturwissenschaftlicher Studien lassen in der Regel keine Zweifel übrig. Diskussionen über ihre Ergebnisse sind weder üblich noch notwendig. Je mehr man sich jedoch vor allem in die Fächer der dritten Studienphase vertiefe, um so größer würden die Zweifel und Diskussionen der Studierenden über die Ergebnisse von Fächern wie Philosophie oder Korankommentar. Zu häufig trafen sie auf die unterschiedlichen Meinungen verschiedener Gelehrter zu einem Thema oder zu einer speziellen Fragestellung. Aber erst durch diese ständige kritische Auseinandersetzung könne der Student, nach al-Asafi, eine wirklich tiefgehende Kenntnis dieser Fächer erhalten. Angesichts der unterschiedlichen und widersprüchlichen Positionen der verschiedenen Gelehrten solle neben der persönlichen Unabhängigkeit geistige Freiheit ein Kennzeichen der Persönlichkeit des Studenten in Nadjaf sein. Wenn er sich mit Fragen des islamischen Rechts befasse, müsse er frei von persönlichen Verpflichtungen und Interessen sein. Diese Freiheit sei die Voraussetzung für seine große Autorität in religiösen und rechtlichen Fragen. Er betrachte die ihm vorgeleg-

⁵¹ Wenn man bedenkt, daß bei Erscheinen des Buches von AL-ASAFI ein iraqischer Grundschullehrer ca. 30 Dinar im Monat verdiente, kann man die Spendenfreudigkeit der Schiiten ermessen und die finanzielle Unabhängigkeit der verschiedenen schiitischen Institutionen abschätzen; über Höhe und Art der Zahlungen aus dem Indien des 18./19. Jh.s s. J. COLE, *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq. Religion and State in Awadh*, Berkeley 1988, 195ff.; daß die finanzielle Unabhängigkeit der schiitischen Hochschulen und pädagogischen Institutionen eine der Voraussetzungen für ihre geistige Unabhängigkeit ist, begründen schiitische Beobachter (ASAFI, 1964, 17) mit einem Blick auf die bedeutendste wissenschaftliche Institution des sunnitischen Islams, die Azhar-Hochschule in Kairo. Sie sehen hier eine starke Abhängigkeit der Religionsgelehrten von den herrschenden politischen Kräften, die durch die Kontrolle der Finanzmittel der Azhar durch staatliche Stellen herrührt, s. dazu: A. C. ECCEL, *Egypt, Islam and Social Change. Al-Azhar in Conflict and accomodation*, Berlin 1984, 167ff.

ten Probleme des täglichen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens im Licht des Korans und des Vorbildes des Propheten und der Imame, sollte jedoch zugleich vertraut sein mit den gesellschaftlichen Strömungen und politischen Entwicklungen, weil deren Konsequenzen in den Ergebnissen seiner Studien berücksichtigt werden müssen. Nur auf diese Weise könnten Elemente der Erneuerung in die islamische Gesetzgebung Eingang finden.⁵²

Freiheit der Meinung und der Auslegung von Texten hat, so Asafī weiter, vor allem in der dritten Phase des Studiums zu herrschen. Das wirkte sich auch auf die Form des Unterrichts in den verschiedenen Zirkeln aus. Auch ein Student hatte das Recht, seinen Lehrer im Vortrag zu unterbrechen und dessen Positionen in Frage zu stellen. Der Professor konnte sich auch nicht auf seinen wissenschaftlichen Ruf zurückziehen, wenn er seine Meinung verteidigen wollte. Er hatte die Ansicht des Studenten zu akzeptieren, wenn dieser die besseren Argumente auf seiner Seite hatte. Wenn Diskussionen zwischen Studenten und Professoren oder den Studenten untereinander mit Leidenschaft und Temperamentsausbrüchen geführt wurden und die für den Unterricht vorgesehenen Zeiten und geplanten Abläufe sich nicht aufrechterhalten ließen, mußte dies um der Freiheit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung willen in Kauf genommen werden. Nur in einer solchen freiheitlichen Atmosphäre könne ein erfolgreiches Studium absolviert werden.⁵³

Die Form des traditionellen Diskurses

Die Art der Unterrichtsveranstaltungen ist gekennzeichnet durch ihre offene Form. In der Regel handelte es sich um Diskussionen, denen ein bestimmter Text zugrunde lag. Wöchentlich wurden zu festgelegten Terminen mehrere Dutzend Seminare (*madjlis*) absolviert. Die Veranstaltungen wurden tagsüber, aber auch abends durchgeführt. Die beliebtesten Veranstaltungstage waren und sind der Donnerstag und der Freitag. Im Fastenmonat Ramadan werden täglich Seminare bis weit nach Mitternacht oder bis zum Morgengrauen gehalten. In den ersten zehn Tagen des Monats Muharram, in denen die Schiiten des Opfertodes ihrer Märtyrer gedenken, finden dagegen keine Unterrichtsveranstaltungen statt. An den Seminaren nehmen Teilnehmer mit unterschiedlichen Kenntnissen teil. Es fanden und finden sich solche mit ausgewiesenen Kenntnissen, aber auch solche, die sich noch am Beginn ihres wissenschaftlichen Weges befinden. Wenn sie zum ständigen Teilnehmerkreis

⁵² ASAFĪ, 1964, 24, fordert an dieser Stelle die sunnitischen Gelehrten auf, sich die schiitische Praxis des *Idjtihād* im Rahmen der als echt erkannten Rechtsquellen zum Vorbild zu nehmen. Das Fehlen jeder Art von Prüfungen bestätigt auch JAMALI, 1977, 137.

⁵³ ASAFĪ, 1964, 26; auch der iraqische Politiker MUHAMMAD FADHIL AL-JAMALI, 1977, 137 betont diese Freiheit: „... not even the German Universities which pride themselves on Freiheit (freedom), are comparable to the colleges of Najaf in the freedom and independence enjoyed by students in planning their own programmes of study and in self-management“.

eines Seminars gehören, haben sie an den Versammlungsorten feste Plätze, die sie stets einnehmen. Diese sind abhängig von der wissenschaftlichen Bedeutung und dem Ruf der entsprechenden Persönlichkeiten. Alle akzeptieren die ihnen zugewiesene Rangzuordnung.⁵⁴ Die Sitzungen haben etwa folgendes Verlaufsschema: In der Regel stellt einer der Teilnehmer des Seminars eine einleitende These auf, auf die ein anderer Teilnehmer antwortet. Aus Referat und Korreferat entwickelt sich eine Disputation, an der sich auch andere Teilnehmer der Versammlung beteiligen können. In einigen Fällen lösen sich die Seminare, die ja mehrere hundert Teilnehmer zählen können, in einzelne Arbeitsgruppen auf, die ausschließlich einen bestimmten Aspekt des angesprochenen Themenkomplexes behandeln. In dieser Atmosphäre von offener Diskussion, freimütiger Kritik und gegenseitiger Korrektur, bei der auch hin und wieder die Grenzen der Höflichkeit überschritten werden, entwickelt sich nach Ansicht der schiitischen Gelehrten in einem längeren Prozeß die richtige Antwort auf die jeweils gestellte Frage. Gerade die Offenheit und Direktheit der Diskussion bewirkt, daß sich jeder der Teilnehmer seine Äußerungen in ihrer Wirkung genau überlegt, um eine berechtigte Kritik zu vermeiden. Bei besonders kontroversen Themen können einvernehmliche Positionen teilweise erst nach mehreren Sitzungen erreicht werden. Derartige wissenschaftliche Auseinandersetzungen reichen dann auch über den Kreis des jeweiligen Seminars hinaus und werden auch in den Seminaren anderer Professoren besprochen. Häufig werden diese Diskussionen auch in schriftlicher Form in Zeitschriftenartikeln und Büchern weitergeführt und erreichen dadurch eine weitere wissenschaftliche Öffentlichkeit. So gelangt ein bestimmtes Problem auf eine qualitativ immer höhere Diskussions-ebene, an der sich die bedeutendsten und einflußreichsten Gelehrten beteiligen. Derartige Auseinandersetzungen können sich über mehrere Jahre erstrecken. Häufig wird in ihnen um neuartige Lösungen von Rechtsproblemen oder um bis dahin ungewöhnliche Anwendungen des „*Idjtihād*“ gestritten. Solche wissenschaftlichen Diskussionen zwischen den bedeutenden Vertretern schiitischer Gelehrsamkeit werden als Höhepunkte der Wissenschaftsgeschichte Nadjafs angesehen.⁵⁵

Nicht organisiert, aber doch üblich ist, daß sich einzelne Studenten vor ihren Seminaren über ihre jeweiligen Kenntnisse und Erkenntnisse austauschen, um sie einer ersten Kritik zu unterziehen, ehe dies durch ihre Lehrer geschieht. Auch nach Unterrichtsveranstaltungen besprechen sie miteinander deren Verlauf und repetieren den Stoff. Dieser individuelle wissenschaftliche Austausch findet auch zwischen den Professoren statt, die ihre Themen untereinander abstimmen, aber auch ihre wissenschaftlichen Arbeiten miteinander besprechen.⁵⁶

⁵⁴ ASAFĪ, 1964, 27f.; wer diese Rangfolge aufstellt, bleibt in den Quellen offen.

⁵⁵ ASAFĪ, 1964, 30, 34; die hier dargestellte Disputationspraxis hat eine lange Tradition auch im sunnitischen Islam, s. dazu J. VAN ESS, *Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze*, in: *Revue des études islamique* 44 (1976) 23–60.

⁵⁶ ASAFĪ, 1964, 32f.

Ein Ziel der Studien an den verschiedenen Lehrinstituten von Nadjaf, aber auch in allen anderen traditionellen Stätten islamischer Gelehrsamkeit war und ist es, die Studierenden in die Lage zu versetzen, auf die konkreten Fragen von gläubigen Muslimen hinsichtlich ihres religiösen Lebens und Sozialverhaltens Antworten zu geben, Gutachten (*Fatwa*) zu erstatten. Während die zuvor geschilderten Seminare und wissenschaftlichen Diskussionen häufig theoretischer Natur sind, finden jedoch auch Veranstaltungen statt, die man als „praktische Übungen“ bezeichnen könnte. Diese Art der Veranstaltungen wurde von dem bedeutenden Rechtsgelehrten Mirzā Muḥammad Ḥusain al-Nāʿinī⁵⁷ eingeführt. In einem Seminar, an dem fortgeschrittene Studenten, vor allem aber andere Gelehrte teilnehmen, werden bis heute konkrete Anfragen und Bitten um Rechtsauskunft, die an den als religiöse und juristische Autorität ausgewiesenen Leiter des Seminars gerichtet worden sind, besprochen und diskutiert. Unter Einbeziehung der Ergebnisse dieser Diskussionen faßt dann der Seminarleiter sein Rechtsgutachten ab, für das er jedoch alleine verantwortlich ist.⁵⁸ Auf diese Weise werden die Studenten konkret mit den Techniken der Erstattung von Rechtsgutachten vertraut gemacht.

Es liegt auf der Hand, daß die voraufgehende Beschreibung des wissenschaftlichen Betriebes in Nadjaf ein Idealbild zeichnet. Wir wissen auch von Eifersüchteleien, Intrigen und feindseligen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gelehrten, die auf persönlichen Antipathien und Schwächen beruhen. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß schiitische Gelehrte sich nach ihrem eigenen Selbstverständnis in dem geschilderten positiven permanenten wissenschaftlichen Diskurs befinden. So ist ihr bemerkenswertes Selbstvertrauen und ihre Selbstsicherheit zu erklären. Hinzu kommt der bei ihnen häufig anzutreffende Optimismus, daß sich bei der Ansammlung von soviel Wissen und Sachverstand, wie er in Nadjaf festzustellen ist, im Endeffekt immer die richtige Antwort auf alle Fragen durchsetzen wird.

SUMMARY

The ways of traditional shi'ite learning in the shrine-city of Nadjaf in Iraq can be divided into three stages. There was a propaedeutic part, where the young students received basic training i. a. in literature, logic, and grammar. During the second phase they studied the principles of islamic law and philosophy. The method of studying during this period was marked by memorizing authoritative texts and interpretation of them by more or less famous teachers. Only during the final part of his studies a student had the chance to develop his own critical ways of thinking in taking part in discussions with his fellow students and in seminars held by the most important shi'ite teachers of Nadjaf.

⁵⁷ ÜBER AL-NĀʿINĪ s. A. HAIRI, *Shi'ism and Constitutionalism Iran. A Study in the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics*, Leiden 1977, 109–234.

⁵⁸ ASAḤĪ, 1964, 35.

There were no examinations at all during the whole curriculum of studying; so it could take up to 25 years until a student had reached the capacity of independent legal reasoning (idjtihād). The different institutions of learning at Nadjaf were independent of any government-institution to control the topics or the methods of their teaching. By the way of pious endowments (waqf, pl. quaāf) and money sent to them from all parts of the shi'ite world, they were able to look after the living of all who took part in teaching and learning. The concentration on religious and philosophical subjects during their studies proved to have negative results for the students, if they wished to participate in the political game of the country. So, perhaps, we find here one of the reasons for the small influence the shi'ite community has played in the political development of Iraq, although they are a majority.

TRINITÄT IN DER ISLAMISCH-CHRISTLICHEN KONTROVERSE NACH ABŪ RĀ'ĪṬA

von Harald Suermann

Abū Rā'īṭa behandelt in seinem ersten Brief die Trinitätslehre in Auseinandersetzung mit dem Islam. Um die Bedeutung dieser Abhandlung in der Geschichte der islamisch-christlichen Kontroverse herauszustellen, soll zunächst die Vorgeschichte dargestellt werden.

Das Thema Trinität in den vorangegangenen islamisch-christlichen Auseinandersetzungen

Im Dialog zwischen dem jakobitischen Patriarchen Johannes I. und Sa'īd ibn 'Amir wird im Zusammenhang mit der Frage nach der Gottheit Christi auch das Problem der Trinität gestreift. Der Emir bittet darum, die Richtigkeit des christologischen und trinitarischen Bekenntnisses mit vernünftigen Argumenten und Zitaten aus dem Pentateuch zu beweisen. Im weiteren werden jedoch nur Schriftzitate angeführt.¹

Im fünften Teil der Kontroverse zwischen einem Sarazenen und einem Christen, die dem Johannes von Damaskus zugeschrieben wird, und im „Liber de haeresibus“ (Kapitel 100) des Johannes von Damaskus, wird auf das Problem der Attribute Gottes eingegangen. Johannes stellt zur Erklärung der Trinität die Frage, ob Geist und Wort Gottes geschaffen oder ungeschaffen sind. Sollte der Muslim antworten „ungeschaffen“, so kann darauf verwiesen werden, daß Christus, der im Koran Wort und Geist Gottes genannt wird, ungeschaffen und somit Gott sei. Sollte der Muslim mit „geschaffen“ antworten, so muß gefragt werden, ob Gott einmal ohne Geist und Vernunft gewesen sei. Abū Rā'īṭa verwendet später die gleiche Argumentation, allerdings viel ausführlicher. Johannes gebraucht hier nicht die aristotelische Philosophie, obwohl sie ihm bekannt ist. Der Begriff *Attribut* taucht nicht auf.

Ein Papyrus aus der Mitte des 8. Jh.s argumentiert mit Zitaten aus dem Koran und dem Alten Testament.² Ein weiterer Papyrus aus dem Anfang des 9. Jh.s zitiert in dieser Frage nur das Alte Testament.³

¹ F. NAU, *Un colloque du Patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et fait divers des années 712 à 716*, in: *Journal Asiatique* (1915) 225–279, hier 248–264; H. SUERMANN, *Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632–750*, in: *ZMR* 67 (1983) 120–136, hier 122–128; H. LAMMENS, *A propos d'une colloque entre le patriarche Jean Ier et 'Amir ibn al-'Āṣi*, in: *Journal Asiatique* (1919) 97–110.

² G. GRAF, *Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen*, Heidelberg, Heft 5 (1934), 1–24.

³ Ebd., 24–31.

Ein anonymes Traktat *Fī taṭlīt Allāh al-wāhid* stützt seine Lehre auf Zitate aus der Schrift, auf freie Zitate aus dem Koran und auf natürliche Analogien.⁴

In der Kontroverse des Patriarchen Timotheos I. mit dem Kalifen al-Mahdi benutzt der Patriarch Analogien, um die Trinität zu erklären: die der Sonne, ihrer Strahlen und ihrer Wärme sowie die des Apfels, seines Geruches und seines Geschmacks. Die bekannte Frage, ob Geist und Wort geschaffen und ungeschaffen seien, und ob Gott einmal ohne Geist und Wort gewesen sei, taucht auch in dieser Kontroverse auf. Vater, Sohn und Geist werden als drei Personen und eine Substanz dargestellt, die über die notwendigen Partikularitäten verfügt. Timotheos fügt hinzu: ein einziger Gott mit drei essentiellen und geoffenbarten Attributen.⁵

In dieser Kontroverse wird auf die Attributenlehre hingewiesen, ohne sie weiter zu entfalten. Bei Johannes von Damaskus kommt sie gar nicht vor. In den weiteren Kontroversen aus der Zeit von Abū Rā'īṭa werden für die Erklärung der Trinität Bibel- und Koranzitate angeführt oder man greift auf Analogien zurück.

Ein Zeitgenosse von Abū Rā'īṭa, der Melkit Theodor Abū Qurra, benutzt in seinen theologischen Werken das philosophische Werkzeug. In einer Mimar über die Existenz Gottes und den Beweis der Trinität⁶ erklärt Abū Qurra den Sohn Gottes an dem bekannten Beispiel des Wissens: Gott muß sich kennen und zwar notwendigerweise durch seine eigene Essenz. Dies führt zu einer Dualität. Diese Dualität zeigt, daß die Sohnschaft und Vaterschaft Gottes nicht irrational ist. Der Geist wird in diesem Zusammenhang nicht behandelt. Die Einheit Gottes wird durch die Analogie des Menschen, der Sprache und Geist hat, erhellt. In einem anderen Opus über die rationalen Mittel, Gott zu kennen, findet man eine Abhandlung über die göttlichen Attribute. Darin wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß Gott durch Attribute beschrieben wird, und daß es deshalb eine bestimmte Analogie zwischen Gott und der Welt gibt. Abū Qurra gebraucht zwar philosophische Argumente in seiner Auseinandersetzung mit den Muslimen, aber er baut seine Abhandlung nicht so streng auf philosophische Argumentation auf wie Abū Rā'īṭa. In verschiede-

⁴ M. D. GIBSON, *Studia Sinaitica* 7 (London 1899), 74–107. 2–36.

⁵ A. MINGANA, *Timothy's Apology for Christianity*, Woodbrooke Studies II, Cambridge 1928, 1–162; A. VAN ROEY, *Une apologie syriaque attribuée à Elie de Nisibe*, in: *Le Muséon* 59 (1946) 381–397; R. CASPAR, *Les versions arabes du dialogue entre le Catholico Timothy I et le Calife al-Mahdi (IIe/VIIIe siècle)*, „Mohammed a suivi la voie des prophètes“, in: *Islamochristiana* 3 (1977) 107–175, hier: 129–131.156–158; H. PUTMAN, *L'Eglise et l'Islam sous Timothée I (780–823)*. Étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers 'Abbāsides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi (Recherches, Nouvelle Série B. Orient Chrétien III) Beyrouth 1975, 211–276.

⁶ Die Opera sind von C. BACHA, *Mimars de Théodore Abuqurra, évêque de Harran*, Beirut 1904 und von G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra*, Paderborn 1910 herausgegeben worden. Außerdem finden sich die griechischen Texte in der *Patriologia Graeca* 94 und 97.

nen Opera fordert der Muslim den Christen auf, sich bei dem Gespräch auf rationale Argumente zu stützen.

Abū Rā'īta benutzt zur Darlegung der christlichen Trinitätslehre eine Philosophie, die auf der des Aristoteles aufbaut.⁷ Er ist der erste bekannte christliche Theologe, der eine Philosophie zur Grundlage seines Gesprächs mit den Muslimen macht, und zudem in einer im Vergleich zu früher unerwarteten Ausführlichkeit. Sein Zeitgenosse Abū Qurra verleiht der Philosophie bei weitem nicht den gleichen Platz in seinen Auseinandersetzungen mit den Muslimen.

Vernunft als gemeinsame Basis

Wenn Abū Rā'īta als erster Christ in der Auseinandersetzung mit den Muslimen ausführlich die aristotelische Philosophie gebraucht, so ist dies kein Zufall. Ein Christ konnte sich anfänglich noch auf Schriftzitate berufen, da diese noch eine gewisse Autorität bei den Muslimen hatten. In der Kontroverse mit dem Patriarchen Johannes I. bittet Sa'īd ibn 'Amir um Beweise aus der Schrift. Mit der fortschreitenden „Erkenntnis“, daß diese Schriften „verfälscht“ waren, mußte auch das Schriftargument an Bedeutung verlieren.⁸ Die Schriften wurden gegenseitig nicht mehr anerkannt, und eine Berufung auf die eigene Schrift als Grundlage der eigenen Glaubensüberzeugung wurde somit unmöglich. Als gemeinsame Argumentationsbasis blieb so nur die Vernunft. Hier ist der Sitz im Leben der Analogien, die im Gespräch mit den Muslimen verwendet werden. Diese Analogien haben allerdings keinen beweisenden Charakter, sondern können höchstens die Glaubensüberzeugung dem Muslim verständlich und einsichtig machen. Erst als die Muslime die griechischen Schriften der Philosophie und vor allem Aristoteles allgemein annahmen, konnte man sich auf sie berufen und sie als Grundlage für einen „Vernunftbeweis“ verwenden. So schreibt Abū Rā'īta: „Kein Verständiger unter euch möchte etwas davon Abweichendes annehmen. Wir unterhalten uns ja nur mit intelligenten und einsichtsvollen Leuten von euch, die ein gediegenes Wissen haben und in den Kern der Dinge eindringen, nicht mit solchen Christen, die, wenn ihnen eine wegen (ihrer) Subtilität schwierige Frage vorgelegt wird, einer Erwidrerung darauf nicht fähig sind und keine (andere) Antwort haben als ‚Gott sei Lob, jawohl Gott sei Lob, bis diese Welt verbrennt und solange die andere andauert‘, sondern mit solchen, welche einer derartigen Antwort unfähig sind.“⁹ Die Annahme der griechischen Philosophie durch die Muslime setzt allerdings die Bekanntheit derselben voraus, was durch die

⁷ S. u.

⁸ Vgl. J.-M. GAUDEL / R. CASPAR, *Textes de la tradition musulmane concernant le taḥrīf (falsification) des Ecritures*, in: *Islamo-Christiana* (1982), 61–104.

⁹ Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īta übersetzt von Georg Graf = CSCO 131, *Scrip. Arab.* 15, Louvain 1951, 6; Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īta hg. von Georg Graf = CSCO 130, *Script. Arab.* 14, Louvain 1951, 5.

Übersetzung der Schriften ins Arabische auch ermöglicht wurde. Sie zeigt sich unter anderem in dem Einfluß dieser Philosophie auf die eigene Theologie.

Die Vermittlung der griechischen Philosophie durch die christlichen Araber

Im folgenden soll kurz der Weg der Vermittlung der griechischen Philosophie an die Muslime gezeigt werden, um die Bedeutung der Schrift des Abū Rā'īta in der Geschichte der islamo-christlichen Kontroverse zu zeigen. Für die ausführliche Darstellung dieses Weges kann hier nur auf die vielen Monographien verwiesen werden.

Das Verhältnis der orientalischen Christen zur griechischen Literatur und Philosophie war nicht immer gleich. Anfangs wurde sie abgelehnt, und die syrische Theologie war noch wesentlich semitisch. Diese Haltung änderte sich im Laufe des 5. und 6. Jh.s, und seit dem 7. Jh. findet die griechische Philosophie einen bedeutenden Platz in der syrischen Theologie. Die Aufnahme der griechischen Philosophie in die syrische Theologie vollzog sich in der Zeit, in der die Auseinandersetzungen um die christologischen Dogmen zwischen den Chalkedonensern und den Monophysiten stattfand. Zunächst wurden theologische Werke übersetzt, später aber auch die philosophischen, vor allem die des Aristoteles. Hinzu kamen die Erklärungen dieser Werke. Die Übersetzungen und Erklärungen dienten der theologischen Reflexion und Auseinandersetzung. Mit dem Zweck war natürlich auch eine Auswahl und bestimmte Interpretation der Werke bevorzugt. Die Übersetzungsarbeit und die Aufarbeitung der griechischen Philosophie fand in Klöstern statt, nicht in allen, denn es gab Klöster, die diese Arbeit für das Mönchsleben als unwürdig ansahen.

Als die Muslime den syrischen Raum eroberten, wurden sie mit der griechischen Kultur konfrontiert, die bei den verschiedenen Kirchen in unterschiedlichem Ausmaß gepflegt wurde. Die neuen Herrscher standen der griechischen Kultur nicht feindselig gegenüber; sie waren sogar auf ihre Errungenschaften angewiesen, um das neue Reich zu verwalten. In dieser Begegnung haben die Araber auch die griechische Philosophie und andere auf den Erkenntnissen der Griechen aufbauende Wissenschaften kennengelernt. Dieses Kennenlernen führte dazu, daß die Araber sich diese Wissenschaften aneigneten. Auf dem Höhepunkt dieses Aneignungsprozesses gaben die Kalifen enorme Summen an Geld für das Sammeln von griechischen Handschriften und deren Übersetzung aus. Für diese Übersetzungen, wie auch für das Auffinden von Handschriften, waren die Araber auf die Christen und Juden angewiesen, die des Griechischen und des Arabischen mächtig waren, denn kein Muslim konnte ausreichend Griechisch.

Die griechische Philosophie fand dann auch Eingang in die muslimische Theologie, vor allem in der Zeit der Abbasiden.¹⁰ Dieser Einfluß besteht nicht

¹⁰ Vgl. z. B. LOUIS GARDET, *Philosophie et Religion en Islam avant l'an 330 de l'hegire*, in: C. Cahen et contributeurs, *L'Elaboration de l'Islam, Colloque de Strasbourg 12-13-14 juin 1959*

in einer einfachen Übernahme, sondern die Philosophie hat in im Einzelnen oft sehr schwer feststellbarer Weise in die Entwicklung der muslimischen Theologie Eingang gefunden. Hier interessiert vor allem die Theologie der Mu'tazila, und zwar der Traktat Tawhīd, der Traktat über Gott und seine Attribute. Die in diesem Zusammenhang wichtigsten Attribute sind: Gott ist einer, sehend, hörend, er besteht nicht aus Teilen, man kann ihn nicht auf eine Art beschreiben, die die Kreaturen als Kreaturen befriedigen, nichts, was die Einbildungskraft sich vorstellen kann, ist ihm ähnlich. Er ist ein Seiender, aber nicht wie die anderen Seienden. Nur er ist ewig und nichts außerhalb von ihm ist ewig. Der Glaube, daß Gott allein ewig ist, war in der Mu'tazila allgemein verbreitet. Die Mu'taziliten verwarfen die Idee, daß die ewigen Attribute hinzugefügt sind, Gott ist ihrer Lehre nach wissend, lebend und mächtig kraft seiner Essenz.¹¹ Auch die spekulativen Theologen, die Mutakallim, die Gott als ein personales Sein verstanden, negierten jede Relation und Analogie zwischen den Attributen Gottes und denen der Kreaturen.¹²

Von besonderem Interesse ist hier Abū Ya'qūb al-Kindī. Er lebte zur Blütezeit der Mu'tazila und wird als einer der großen mutakallim und faylasūf angesehen. In seiner Apologie zitiert er stellenweise wörtlich aus dem ersten Brief des Abū Rā'īta.¹³

Innerhalb der Geschichte der muslimischen Theologie ist der Einfluß der griechischen Theologie schon vor Abū Rā'īta feststellbar. Die Übersetzungstätigkeit der Christen und Juden und die Konvertiten zum Islam haben einen Beitrag zur Entwicklung der muslimischen Theologie geleistet, der auch in der Kontroverse zwischen Christen und Muslimen Früchte trug. Die Auseinandersetzung des Abū Rā'īta mit den Muslimen über die Trinität ist die älteste überlieferte Kontroverse, die sich diese Entwicklung zunutze macht.

Abū Rā'īta

Über Ḥabīb ibn Ḥidma, genannt Abū Rā'īta at-Takrītī, ist nicht viel bekannt. Er war jakobitischer Bischof von Takrīt. Zu der Zusammenkunft von dem melkitischen Bischof Theodor Abū Qurra von Ḥarran mit dem Armenierfürsten Ašot Msaker sandte Abū Rā'īta einen Brief. Diese hat zwischen 813 und 817 stattgefunden, im Anschluß an die Propagandareisen für das chaledonensische Bekenntnis des Abū Qurra. Abū Rā'īta nahm 827/828 in Reš 'Ainā an einer Synode teil. Mehr ist über seine Person nicht bekannt.

Die Schriften Abū Rā'ītas sind polemischer und apologetischer Art. Neben der Auseinandersetzung mit seinen melkitischen und nestorianischen Zeitgenossen hat Abū Rā'īta in seinen Schriften auch gegenüber den Muslimen

(Bibliothèque du Centre d'Études supérieures spécialisés, Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg) Paris 1961, 39–60.

¹¹ Vgl. F. M. PAREJA, *Islamologie*, Beyrouth 1963, 703f.

¹² PAREJA, *Islamologie*, 704.

¹³ ABŪ RĀ'ĪTA, 32–36.

Stellung bezogen. Dabei steht die Verteidigung der christlichen Trinitätslehre im Vordergrund. Der Ausgangspunkt hierfür ist die Lehre von der Einheit Gottes. Zunächst stellt Abū Rā'īta Gemeinsamkeiten zwischen Muslimen und Christen in der Gotteslehre heraus.

Die gemeinsame Gotteslehre von Christen und Muslimen gemäß der Meinung der Muslime in der Darstellung des Abū Rā'īta

Gott ist einer, immer seiend, lebend, wissend, sehend, hörend, ohne Genossen in seiner Wesenheit und Herrschaft, erster, letzter, Schöpfer des Sichtbaren und Unsichtbaren, bedürfnislos, vollkommen, unbestimmbar, erhaben über Unvollkommenheit und Schwäche, ohne Teilung und Trennung, herrschend, mächtig, tuend, was er will, unsichtbar, nicht fühlbar, unbegreiflich, unbegrenzt, allumfassend im Wissen.¹⁴

Die obigen Attribute Gottes sind auch in der muslimischen Theologie bekannt. Sie werden in verschiedene Kategorien aufgeteilt. Es ist jedoch hier nicht der Ort, die islamische Lehre von den Attributen Gottes darzustellen. Der folgende Teil befaßt sich mit der Einheit Gottes.

Die Trinitätslehre als zentraler Streitpunkt zwischen Muslimen und Christen

Nach Abū Rā'īta ist bereits die Auffassung von der Einzigkeit Gottes nicht die gleiche. Er richtet an die Muslime die Frage, auf wievielfache Weise denn der Eine als einer bestimmt wird, ob der Gattung, der Art oder der Zahl nach.¹⁵ Die begriffliche Dreiteilung des Einfachen geschieht im Anschluß an die aristotelische Topik.¹⁶

¹⁴ ABŪ RĀ'ĪTA 3f.; 3.

¹⁵ ABŪ RĀ'ĪTA 5; 5.

¹⁶ ARISTOTELES, *Topik* VII,1 : „Da ferner das Wort identisch mehr als eine Bedeutung hat, muß man sehen, ob etwas noch nach einer anderen Weise identisch ist. Das der Art oder der Gattung nach Identische muß nicht oder kann nicht der Zahl nach identisch sein. Wir untersuchen aber eben, ob etwas in diesem Sinne identisch ist oder nicht.“ (*Topik*, VII,1/152a); vgl. T. J. DE BOER, *Kindi wider die Trinität*, in: *Orientalische Studien*, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1906, I, 279–281; A. PÉRIER, *Petits traités apologetiques de Yahyā ben 'Adī*, Paris 1920, 124–127; KHALIL SAMIR, *Le traité de l'Unité de Yahyā ibn 'Adī (893–974)*. Etude et Edition critique = Patrimoine Arabe Chrétien 2, Jounieh, Rom 1980, 203; Aristoteles spricht hier von Identität, nicht von Einheit, siehe jedoch: „Es ist also klar, daß die Identität eine Art Einheit des Seins ist – entweder von mehreren Dingen oder von einem, wenn man es als mehrere ansieht, wie etwa, wenn man erklärt, etwas sei mit sich selbst dasselbe. Dann sieht man es wie zwei Dinge an“ (*Metaphysik* V,9 [1018a]).

Angenommen: Gott ist einer der Gattung nach, umfaßt also mehrere, verschiedene Arten. Dies folgt aus dem aristotelischen Begriff der Gattung.¹⁷ Diese Aussage ist unannehmbar.¹⁸

Gott ist einer der Zahl nach, dann wird der Satz aufgehoben, daß es ihm nichts Gleiches gibt. Denn, so begründet Abū Rā'īṭa, jeder Mensch sagt von sich, daß er einer ist, ohne zu behaupten, daß er der einzige sei. Eine solche Definition unterscheidet nicht Gott von den Geschöpfen insgesamt. Außerdem wird von ihm eine Teilung und eine Herabsetzung behauptet. Denn das numerisch Eine, Ausgesonderte ist ein Teil der Zahl und das Vollkommene der Zahl ist das, was alle Arten der Zahl umfaßt. Dies ist ein Widerspruch zu der Vollkommenheit und Ungeteiltheit Gottes.¹⁹

Gott ist einer der Art nach, dann kommt es zum Widerspruch mit der Einzigartigkeit Gottes, denn die Art besteht aus mehreren Wesen und nicht aus einem allein, auch wenn sie in der Substanz eine ist.²⁰ „Der eine der Art nach“ ist gemäß der Lehre der Philosophen ein Name, der eine Mehrheit umfaßt.²¹

Abū Rā'īṭa stellt den Muslimen die Frage, ob sie Aussagen „einer in der Art“ von der „einer in der Zahl“ unterscheiden. Er wirft den Muslimen vor, dies nicht zu tun, sondern „einer in der Art“ als „einer in der Zahl“ zu verstehen. Wenn sie doch beide Aussagen unterscheiden, dann wirft Abū Rā'īṭa den Muslimen einen Widerspruch vor, denn „einer in der Art“ ist ein Name, der eine Mehrheit von Zahlen umfaßt, während „einer in der Zahl“ nur sich selbst umfaßt.²²

Die christliche Einheit Gottes

Gott ist einer, der in der Substanz ein einziger, vollkommener ist, der Zahl nach aber drei, d.h. drei Personen.²³ Diese Prädikation ist nach beiden Beziehungen vollkommen: Gott ist einer in der Substanz, wegen seiner Erhabenheit über die gesamte Schöpfung. Ihm ist nichts ähnlich, er ist einfach, immateriell, geistig, unkörperlich. Er umschließt alle Arten der Zahl in der der drei Personen, nämlich die Sammelzahl und die Einzelzahl.²⁴ Welche Aussage

¹⁷ Vgl. z. B. *Metaphysik* V,6 (1016a).

¹⁸ ABŪ RĀ'ĪṬA 7; 6.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.; vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* V,6 (1016b).

²² ABŪ RĀ'ĪṬA 7f.; 6f.; *Metaphysik* V,6 (1016b); V,15 (1021a); X,1 (1052b).

²³ ABŪ RĀ'ĪṬA 8; 7.

²⁴ Vgl. Nonnus, der „gleiche Zahlen“ und „ungleiche Zahlen“ unterscheidet; drei als Summe aus der ungleichen Zahl eins und der gleichen Zahl zwei ist die vollkommene Zahl die übrigen Zahlen haben mehrere Zusammensetzungen; vgl. A. Van Roey, *Nonnus de Nisibe. Traité apologétique*, Louvain 1948, 41.

man auch immer treffen mag, nie wird man der tatsächlichen Vollkommenheit Gottes gerecht.²⁵

Abū Rā'īta führt hier einen neuen Begriff in die Diskussion ein: „einer in der Substanz“. Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß „einer in der Substanz“ hier anstelle von „einer in der Art“ gebraucht wird. „Einer in der Substanz“ bzw. „einer in der Art“ hebt Gott von allen Kreaturen ab: er ist unkörperlich, immateriell, geistig, einfach.

Die christliche Lehre von den Attributen Gottes

Abū Rā'īta hat das Attribut Gottes „einer“ im Vergleich der muslimischen und christlichen Lehre betrachtet, und er glaubt dabei, die Muslime einer logischen Unredlichkeit überführt zu haben, während die christliche Vorstellung von der „Dreieinigkeit“ den Regeln der Vernunft besser entspricht. Nun kommt er zu den weiteren Attributen Gottes, die nach muslimischer Auffassung sowohl von den Christen wie auch von den Muslimen anerkannt werden.

Abū Rā'īta untersucht im einzelnen die Attribute, die die Muslime Gott zuschreiben. Hierzu trifft er zunächst die Unterscheidung von absoluten Namen und relativen Namen.²⁶ Absolute Begriffe sind für ihn Begriffe, die nicht in Beziehung zu anderen Begriffen stehen. Relative sind solche, die zu anderen in Beziehung stehen, wie z. B. Wissende und Wissen.²⁷ Des weiteren fragt er, ob diese Attribute zum Wesen Gottes in seiner Ewigkeit gehören, oder ob er sie später erworben hat, wenn z. B. Schöpfung ihm zugesprochen wird, nachdem er die Welt erschaffen hat.²⁸

Er fragt die Muslime, ob die Attribute „lebend“, „wissend“, „weise“ Attribute sind, die im Hinblick auf Gott nur abgeleitet sind, d. h. daß er einmal ohne sie gewesen ist. Dies muß natürlich verneint werden.²⁹ Falls die Muslime allerdings die substantiellen Attribute den erworbenen gleichstellen, so wären auch diese nicht ewig Gott adhärend, es sei denn, die Schöpfung wäre ewig. Diese Annahme einer ewigen Schöpfung aufgrund der ewigen Macht Gottes würde auch zu einer ewigen Auferstehung führen.³⁰

Wenn nun von den Muslimen diese Unterscheidung akzeptiert wird, erhebt sich die Frage, ob die relativen, Gott zugeschriebenen Attribute „lebendig“, „wissend“ und „weise“ ewig sind oder nicht. Da vorausgesetzt wird, daß Gott ewig lebend und wissend ist, so ist auch das Leben und das Wissen, auf die sich die Attribute beziehen, ewig. In der Bestimmung des Verhältnisses von Leben und Wissen zu Gott kann in der Argumentation mit den Muslimen, wegen des Verbotes der Beigesellung, ausgeschlossen werden, daß diese

²⁵ ABŪ RĀ'ĪTA 8; 7.

²⁶ ABŪ RĀ'ĪTA 9; 7f.

²⁷ Vgl. *Metaphysik* V,15 (1020b–1021b); *Topik* VI,8 (146a–147a).

²⁸ ABŪ RĀ'ĪTA 9; 8; vgl. Aristoteles, *Topik* V,1 (129a).

²⁹ ABŪ RĀ'ĪTA 10; 8.

³⁰ ABŪ RĀ'ĪTA 10f; 9.

beiden sich zu Gott verhalten wie etwas anderes, d. h. daß Leben und Wissen nicht etwas seien können, was unabhängig und selbständig existiert hat und so Gott seit Ewigkeit beigesellt werden muß, sondern sie müssen als etwas von ihm bestimmt werden. Das letztere Verhältnis muß hier wieder genauer bestimmt werden: entweder sie sind ein Akt, der von ihm in der Zeit bewirkt wird, oder sie sind von seiner Substanz. Die erstere Möglichkeit wurde aber schon ausgeschlossen. Als etwas von seiner Substanz müssen sie aber als Vollkommenes von Vollkommenem angesehen werden, denn als Teil würden sie die Einheit Gottes aufheben.³¹

Abū Rā'īṭa bietet nun drei Alternativen für die genauere Bestimmung des Verhältnisses von Leben und Wissen zu Gott:

- a) sie sind getrennt und geschieden ohne Vereinigung,
- b) sie sind vereinigt und gebunden ohne Trennung,
- c) sie sind verbunden und zugleich getrennt.

Die erste Alternative hätte zur Folge, daß Gott als begrenzt aufgefaßt wird, weil Getrenntes nur außerhalb der Substanz existieren kann, und der Begriff „außerhalb“ eine Begrenzung impliziert. Die zweite Alternative hätte zur Folge, daß Gottes Einheit verlorenginge, da es eine Prädikation von Teilen und Stücken ist. Da die ersten beiden Alternativen, nur getrennt oder nur verbunden, der vorhergehenden Argumentation widersprechen, muß zwangsläufig die dritte Alternative, verbunden und getrennt zugleich, die richtige sein.³²

Die Gleichzeitigkeit von Getrenntsein und Verbundensein bestimmt Abū Rā'īṭa genauer, um den Einwand der Muslime, dies sei ein Widerspruch in sich, entgegenzutreten. Die Attribute Leben und Wissen sind nicht getrennt und verbunden in gleicher Hinsicht. Verbundenheit wird nur im Wesen prädiert, Getrenntheit in den Hypostasen, das sind die Personen.³³

Abū Rā'īṭa begegnet nun dem muslimischen Vorwurf, daß derjenige, dessen Wesen etwas anderes ist als die Personen, ungleichförmig und deshalb unbestimmbar ist. Hierzu benutzt er einen Vergleich zur Veranschaulichung: Die Lichter dreier Lampen in einem Haus sind eins und drei. Sie sind drei, weil jedes von ihnen in sich selbst konsistent ist, auch wenn zwischen den einzelnen Lichtern räumlich nichts Trennendes ist; sie sind eins, weil sie im Leuchten einheitlich wirken.³⁴ Damit aus dem Vergleich nicht die falschen Schlüsse gezogen werden können, weist Ab Rā'īṭa auf den Grundsatz der Analogie hin, nämlich daß es im Vergleich immer nur eine Ähnlichkeit nach einer Beziehung gibt und die Unähnlichkeit überwiegt.³⁵ Es folgt ein weiterer Vergleich, um die Relation zwischen Substanz und Leben und Wissen genauer darzustellen: Wie Eva und Abel, die von Adam stammen, Vollkommene von einem Vollkommenen sind, beide in Beziehung zu Adam in einer wesentlichen

³¹ ABŪ RĀ'ĪṬA 11; 10.

³² ABŪ RĀ'ĪṬA 11f; 10f.

³³ ABŪ RĀ'ĪṬA 13; 11.

³⁴ ABŪ RĀ'ĪṬA 14; 12; vgl. PS.-DIONYSIOS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* II,3 MPG 3,641B; G. GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra*, Paderborn 1910, 147f.

³⁵ ABŪ RĀ'ĪṬA 14f; 12.

Relation stehen und in ihrer Menschheit eins, dagegen drei in den Personen sind, so verhält es sich auch mit Substanz, Leben und Wissen.³⁶

Nachdem Abū Rā'īta betont hat, daß das Wesen der Gottheit die drei Personen ist und die drei Personen der Gottheit ein Wesen sind, stellt er die Verschiedenheit des Wesens gegenüber der einzelnen Person durch den Vergleich mit dem Verhältnis zwischen einem Gesamt Ding und seiner Proprietäten dar: das Gesamt Ding ist verschieden durch die Vielheit in seiner Zusammensetzung, nicht durch das Wesen, wie der Gesamtmensch, d. h. die Menschheit, sich von Moses und Aaron nicht im Wesen, sondern nur in der Zusammensetzung aus vielen unterscheidet.

Auf den Einwand, daß von jeder Person die Proprietäten der anderen prädiert werden müssen, weil sie im selben Wesen inbegriffen sind, entgegnet Abū Rā'īta, daß jede Person vollkommen sei und sich so von der anderen durch die ihr zukommende Proprietät unterscheidet. Wieder wird ein Vergleich, das Verhältnis zwischen Adam, Eva und Abel, zur Erläuterung der Aussage angeführt: Adam ist Erzeuger und nicht erzeugt, Eva ist hervorgehend und weder Erzeugerin noch erzeugt, Abel ist erzeugt und nicht Erzeuger. Jede Person hat ihre Besonderheit, ohne die das Wesen etwas Verschiedenartiges ist. Dieser Vergleich ist als Erklärung für das Mysterium der Trinität, wie jeder Vergleich,³⁷ unzureichend.

Auf die muslimische Frage, warum die drei göttlichen Personen, falls der obige Vergleich zuträfe, nicht als drei Götter verstanden werden, antwortet Abū Rā'īta durch einen Verweis auf die Verschiedenartigkeit der göttlichen und menschlichen Personen. Adam, Eva und Abel unterscheiden sich räumlich und zeitlich voneinander. Sie sind zu verschiedenen Zeiten existent geworden und bedürfen verschiedener Örtlichkeiten für die Materie ihrer Leiber. Hinzu kommt die Verschiedenheit ihrer Kraft und ihre innere Zerrissenheit. Gott hingegen ist in allen seinen Dingen einheitlich und in allen seinen Zuständen vollkommen. Er ist aufgrund seiner Geistigkeit und Immaterialität erhaben über das Bedürfnis eines Ortes, und er ist ohne Zwiespalt in seinem Willen und in seinen Tätigkeiten.³⁸

Gegen die Annahme, daß einer Trennung notwendigerweise eine Verbindung vorausgehen müsse oder umgekehrt, verweist Abū Rā'īta auf Beispiele aus der Natur: auf das Verhältnis von Seele, Intellekt und Wort, das Verhältnis Seele, Leib und Sinne und auf das Verhältnis von Sonne, Licht und Wärme.³⁹ Er verweist wieder auf die Unzulänglichkeit der Analogie und daß man nicht

³⁶ ABŪ RĀ'ĪTA 15; 13.

³⁷ ABŪ RĀ'ĪTA 16; 14.

³⁸ Ebd.

³⁹ ABŪ RĀ'ĪTA 18f; 16; G. Graf (Abu Ra'ītha, Übers.) 19: Sonne, Strahlen und Wärme ist die häufigst gebrauchte Analogie in der volkstümlichen Kontroverse mit dem Islam; vgl. MARGARET DUNLOP GIBSON, in: *Studia Sinaitica* No 3, London 1899, 4f; *Disputation des Mönches Abraham von Tiberias*, übersetzt von K. VOLLERS, *Das Religionsgespräch von Jerusalem*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 29 (1908) 205.213; *Disputation des Katholikos Timotheus I*, hg. von L. CHEIKHO, in: *trois traités* 2. 6.

den Schluß daraus ziehen darf, daß Gott aus Stücken und Teilen zusammengesetzt ist.⁴⁰

Bei der Frage, warum die Christen drei Personen Gottes annehmen und nicht mehr und nicht weniger, verweist Abū Rā'īṭa zunächst auf die Tatsächlichkeit des Geheimnisses und darauf, daß Gott immer schon Wissen und Geist zugekommen sei.⁴¹ Dieser Erwiderung – die Abū Rā'īṭa wohl etwas mager erscheint – stellt er folgende Frage an die Seite: was würden die Muslime den Polytheisten antworten, wenn sie gefragt würden, warum Gott einer ist und nicht zwei, drei oder viele? Das Argument, das die Muslime für die Einzigkeit Gottes anführen, will Abū Rā'īṭa für die Dreiheit der Personen übernehmen.⁴²

Ein weiterer Ansatz für die Erklärung der Dreieinigkeit ist das Bekenntnis aller Menschen zu der Unvergleichbarkeit Gottes. Die weitere Argumentation läuft wie folgt: wäre das Wesen Gottes eine Einzahl, so wäre es niedriger als das der Geschöpfe, die aus Materie und Form bestehen. Wäre er zwei, dann gäbe es etwas ihm Ähnliches und Entsprechendes. Da er aber drei Personen und ein Wesen ist, so ist er erhaben über jeden Vergleich und jede Ähnlichkeit.

⁴⁰ ABŪ RĀ'ĪṬA 20; 17.

⁴¹ ABŪ RĀ'ĪṬA 20f.; 17.

⁴² ABŪ RĀ'ĪṬA 21; 18.

LE PARADOXE DES ENFANTS NOIRS DE PLATON

L'ÉGLISE FACE AU NÉOTRADITIONALISME ET À
L'HERMÉNEUTIQUE EN AFRIQUE

par Jacques Varoqui

Sahel, endémies, dette extérieure, mégalomanie, corruption, xénophobie religieuse ou ethnique; africains eux-mêmes et occidentaux ne savent plus à quel saint ou à quel génie il faut se vouer. Cette réduction est le fruit d'une avalanche de faits et d'informations qui pour aussi spectaculaires qu'ils soient, n'en sont pas moins lassants. Les réalités sociologiques modernes des villes et des villages africains ne constituent pour beaucoup qu'une toile de fond quotidienne, aux relents exotiques et «quétistes», où il est difficile de s'imaginer que se joue, tous les jours, le drame de l'humanité noire.¹

Ne faut-il pas chercher à un niveau plus ontologique, les raisons de la dérive socioculturelle de ce Continent? Ce qui nous préoccupe n'est-il pas en réalité la partie visible d'une sorte d'iceberg qui fondrait au soleil des tropiques? L'image est paradoxale, mais l'Afrique n'est-elle pas tout entière un paradoxe qui défie l'homme politique, l'économiste, le sociologue ou le théologien?

Nous ne prétendons pas faire toute la lumière sur les raisons du «contre-sens» actuel de l'Afrique.² Mais à la veille du Synode des évêques africains convoqué par Jean-Paul II, nous voulons nous attarder sur trois sujets incontournables qui constituent, à notre avis, un préalable à toute discussion sur l'inculturation qui doit figurer au programme des débats.

- 1) «L'anti-histoire» comme origine du «néotraditionalisme» africain.
- 2) Le refus du conflit épistémologique comme source du «néotraditionalisme».
- 3) L'herméneutique comme moyen d'expression authentiquement africain.

Nous nous réservons le soin, à la fin de ce bref essai, de proposer des amendements au concept d'inculturation. Mais des considérations préliminaires s'imposent sur ce que nous qualifions comme «néotraditionnel ou néotraditionalisme» dans l'Afrique d'aujourd'hui. Cette notion peut recouvrir, à notre avis, ce que nous pourrions appeler: «une sorte de syncrétisme qui résulte à la fois, de la tradition coutumière, et du modernisme africain». Ce comportement actuel trouve sa signification dans ces deux domaines discordants de la culture africaine, sans toute fois y trouver un sens qui puisse totalement le justifier.

Prenons un exemple: Il faut près de 150.000 FCA pour mener un camion chargé de A. jusqu'à B., soit 1000 Km. Pourquoi? Tout simplement, parce que policiers, gendarmes et douaniers, tout en exerçant leur devoir de contrôle officiel des personnes et des véhicules, exercent aussi un droit personnel de passage. Ils le détiennent par le fait même de leur autorité à l'endroit où ils se trouvent, et par les pièces d'identité ou de véhicule qu'ils peuvent ne pas vous rendre. Car traditionnellement l'exercice du pouvoir

¹ Cf. JEAN-MARC ELA, *L'Afrique des villages*. Karthala, Paris 1982. *La ville en Afrique noire*. Karthala, Paris 1983.

² Cf. ACHILLE MBEMBE, *Afriques indociles*. Karthala, Paris 1988 et DETALMO PIRZIO-BIROLI, *Révolution culturelle africaine*. NEA, Dakar-Abijan-Lomé 1983. Aucun concept n'est pur en dehors de la culture qui l'a forgé. Il en est de même pour les idéologies. L'Afrique se rebiffe contre ce qu'on a voulu imaginer à sa place.

permet de percevoir un honoraire. Nous pourrions multiplier les exemples de ces comportements modernes africains où l'accumulation des significations a remplacé la pertinence du sens.

Cela veut-il dire que l'africain a perdu le sens de l'histoire, et qu'il ne sait plus situer les vérités dans leur contexte? Faut-il admettre que l'univers symbolique qui est le sien, se résume à une accumulation primaire de tout ce qui est signe socio-religieux de puissance et économique-politique de pouvoir? Faut-il conclure qu'il n'y a plus d'éthique africaine? . . . Le paradoxe n'est-il pas justement, à travers la pauvreté anthropologique dont nous venons de donner un exemple, l'affirmation de capacités intrinsèques et inexplorées?³ C'est cette découverte que nous allons tenter de faire à présent.

1. *L'anti-histoire africaine, cause du néotraditionalisme*

Par «anti-histoire», nous ne voulons pas proposer l'usage d'un nouveau concept, mais celui d'une image. L'image d'une pratique de l'histoire qui serait une sorte d'exorcisme de l'histoire.

L'histoire objective, au sens occidental, n'est pas coutumière en Afrique. Elle se doit par l'entremise du griot ou de la télévision, de servir une cause. Sa fonction est historico-mythique. Elle assure bien au-delà du souvenir des événements, la cohérence et la pérennité des symbolismes dont la société a besoin pour s'affirmer. L'évocation historique définit le cadre d'un espace dans lequel la vérité est évidente et en dehors duquel elle devient erreur.

Qui ne s'est pas impatienté à l'écoute ou à la lecture de ces longs préambules historiques à tout discours africain?⁴ Deux phénomènes pervers sont mis en exergue par ces considérations comme un double coup d'arrêt infligé au sens coutumier de l'histoire. L'évocation historique permet en quelque sorte d'y échapper en donnant soi-même les fondements de sa vérité.

La première réalité historique mentionnée est celle de la colonisation, comme première cause d'un blocage global des valeurs traditionnelles. Elles perdent leur efficacité sous la domination étrangère. L'événement étant créé et venant de l'étranger, il ne pouvait trouver sa justification dans le microcosme traditionnel. Il devenait de fait un événement coercitif que l'Afrique indépendante se doit d'exorciser tout en l'assumant.

La seconde réalité qui n'est pas moins traumatisante, est celle de la «post-colonisation», expression que les intellectuels préfèrent à celle des indépendances. Il leur est difficile en effet, de conférer à ce concept une connotation négative du fait de la tutelle idéologique qu'exercent les dirigeants politiques sur la tradition.⁵ L'histoire africaine ainsi perturbée a perdu son sens et sa fonction propre.

Il est facile de s'imaginer ce qu'est l'usage néotraditionnel de cette histoire, lorsqu'elle est détournée au profit du culte de la personne et de l'idéologie d'un parti unique. Elle

³ Cf. J.-M. Ela dans *L'Afrique des villages*. L'expression est reprise par beaucoup d'auteurs comme E. MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise*. L'Harmattan, Paris 1985, p. 203. La pauvreté anthropologique est considérée comme une pauvreté globale et radicale dont le point culminant est la non reconnaissance et la perte du savoir.

⁴ Aucun auteur africain ne peut se dispenser de ces considérations historiques. Nous ne pouvons les citer tous. A titre d'exemple, L. P. NGONGO donne un exemple type du genre dans «Pouvoir politique occidental dans les structures de l'Eglise en Afrique», in: *Pour un Concile Africain*. Présence Africaine, Paris 1978.

⁵ Cf. PAUL N'DA, *Pouvoir, lutte de classes, idéologie et milieu intellectuel africain*. Présence Africaine, Paris 1987.

permet de chasser les démons qui oseraient la contredire tout en fournissant un alibi de bonne conscience à celui qui la pratique.

Dans ce contexte de crise de la vérité historique, une théologie africaine peut-elle éviter d'être comprise comme un idéologie néotraditionnelle? Peut-elle se dispenser d'être à son tour anti-historique, c'est-à-dire d'exorciser l'histoire néotraditionnelle?

Aucune réponse valable ne saurait être donnée à ces questions sans que ne soit abordé le problème épistémologique qui en découle. Il nous faut savoir quelle est la méthode de connaissance qui prévaut actuellement en Afrique.

2. *Le refus du conflit épistémologique, source du néotraditionalisme africain*⁶

L'histoire, prise en otage et détournée de sa fonction révélatrice du sens de l'existence, a dépossédé les sages de l'Afrique des fondements de leur savoir. Elle laisse en quelque sorte la place à un possible conflit épistémologique. D'autres savoirs sont venus se substituer à cette sagesse ancestrale. L'ethnologue, par exemple, base sa connaissance sur l'étude systématique de la linguistique, de la sociologie et de l'anthropologie de cultures bien déterminées. Mais peut-il vraiment, au bout de sa démarche d'observateur et d'analyste, risquer une parole qui puisse être considéré comme authentique et universellement africaine?⁷ Le traditionaliste lui répondra qu'il connaît beaucoup de choses, mais qu'il ne sait rien.⁸

En effet, avec l'ethnologie, bien des «logies» ont fait leur apparition sur le Continent. Leur utilité s'est souvent manifestée au service des pouvoirs économiques et politiques,⁹ et assez peu, dans les réalités traditionnelles perturbées. On comprend aisément dès lors, cette réflexion désabusée de vieux chef qui dit: «Samory est passé, les blancs sont passés, des Ministres et des Présidents passent, et nous sommes toujours là». Ce à quoi les spécialistes de tous ordres répondront que cette sagesse immobiliste n'a pas de valeur universelle. En retour, il sera demandé où se trouve la sagesse de celui qui prend un pouvoir sans en détenir le savoir et inversement celui qui se substitue à un savoirs sans avoir de pouvoir!

D'autre part, l'africain répugne à écarter une quelconque sorte de connaissance ou de savoir. Ce serait un suicide face aux impératifs qu'impose la précarité de la vie qui donne sens à toute forme de connaissance. Aussi le conflit épistémologique est-il évité et remplacé dans la modérité par une collusion opportuniste des connaissances et des significations. Il en résulte, dans ce que nous appelons le néotraditionalisme, à une perte du sens et de l'intelligence que l'on doit avoirs des choses de la vie.

Le paradoxe est de taille. Gardons-nous en effet, de considérer comme des aberrations toutes ces collusions de savoir et de connaissance. Elles sont en fait, surtout au niveau religieux, autant de tentatives désespérées de recherche d'un sens cohérent de la vie. Le Président qui systématiquement limite sans son pays la prolifération des

⁶ C'est au niveau des méthodes de connaissance que nous transcrivons en quelque sorte la problématique herméneutique de P. RICEUR dans *Le conflit des interprétations*. Seuil, Paris 1969.

⁷ Cette question n'est pas neuve. Elle est traitée par E. EVANS-PRITCHARD dans *Les anthropologues face à l'histoire et à la religion*. Puf, Paris 1974.

⁸ L'expression de traditionaliste est utilisée par AHMADOU HAMPATÉ BÂ pour désigner les spécialistes africains des traditions qui sont les leurs. Discours de clôture du colloque de la Société Africaine de Culture de Cotonou, *Les religions africaines comme source de valeur de civilisation*. Présence africaine, Paris 1972.

⁹ Cf. P. E. A. ELUNGU, *Eveil philosophique africain*. L'Harmattan, Paris 1984.

prophétismes et sectes de tous genres, sait ce qu'il fait. Il préserve ses propres dogmes idéologiques en supprimant les occasions de doute.

Pourtant, à moins de se cententer d'une sorte d'archéologie ethnothéologique,¹⁰ c'est bien dans ce néotraditionalisme que l'Église doit se risquer à l'inculturation. A ce sujet, l'exemple qui suit, dit bien l'angoisse du chrétien africain moderne. Il se passe de commentaire. «Paul, est un enfant de famille pauvre. Le jour de l'examen, des parents viennent pour aider leurs enfants . . . Un maître de l'école catholique a-t-il le droit de prendre aussi l'argent des parents de Paul, comme le font tous les autres maîtres?» Cette question me fut posée lors d'une retraite d'enseignants . . .

C'est donc bien à une crise herméneutique des valeurs que nous avons affaire. On ne sait plus très bien comment il faut les utiliser et les comprendre.

3. L'herméneutique, comme moyen d'expression authentiquement africain

L'herméneutique est une discipline philosophique d'un abord quelque peu rébarbatif. Elle requiert, à la place de l'analyse, une interprétation et une compréhension des phénomènes naturels et humains. La culture encyclopédique n'étant plus de mise aujourd'hui, on oublie qu'il s'agit d'un mode de savoir des plus anciens. La dialectique et l'aristotélisme ont eu raison d'elle au moyen-âge.¹¹ Le rationalisme cartésien a écarté sa pertinence jusqu'à Heidegger.

Relayée par P. Ricœur et les symbolologues comme G. Durand qui se réclament de E. Cassirer et de G. Bachelard, on peut dire à présent qu'elle réconcilie les temps modernes et l'antiquité.¹²

Ce que nous venons de dire très rapidement comporte toutes les erreurs que l'on peut imputer à une réduction. Retenons surtout qu'il s'agit de la discipline qui semble la plus adaptée à un dialogue entre les cultures occidentales et africaines aujourd'hui. Plutôt que de procéder à de fastidieuses démonstrations, voyons à travers un exemple précis comment ce savoir de l'interprétation est mis en œuvre pour satisfaire aux exigences de l'univers symbolique africain.

On vient, au cours de la nuit de voler un sac de riz à un commerçant du village. Ce dernier accuse à tort une femme. Ne sachant comment s'innocenter, cette dernière s'en remet au jugement des génies. L'affaire est grave, car l'ordalie provoquera des morts.

¹⁰ Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain*. Présence Africaine, Paris 1981, p. 271-281. Il ne faut pas confondre notre propos avec celui fort pertinent de E. MESSI METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie*. L. Harmattan, Paris 1985.

¹¹ Abélard et Thomas d'Aquin . . . On peut concéder que le symbolisme néoplatonicien a survécu jusqu'à cette époque si l'on accepte que la pensée d'Augustin y a fait un tri irréversible dans le domaine éthique par son *De Anima* et le *De Civitate Dei*.

¹² Il semble que l'appel lancé aux théologiens par G. DURAND lors du colloque théologique sur le symbole à Strasbourg auquel participa aussi P. RICŒUR, en 1975, cf. *Revue des Sciences Religieuses*, et R. ALLEAU, *La Science des symboles*. Payot, Paris 1977, ait été entendu. CLAUDE GEFFRÉ a fait publier un ouvrage majeur dans ce domaine, *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Cerf, Paris 1983, 2^e ed. 1988. J.-P. MANIGNE s'inscrit dans le même mouvement avec *Le maître des signes*. Cerf, Paris 1987. Un autre ouvrage de L.-M. CHAUVET devait les précéder de peu, inspiré des travaux de CLAUDE LÉVI-STRAUSS et d'E. Morin, *Du symbolisme au Symbole, essai sur les sacrements*, Cerf, Paris 1979. Les travaux qui nous semblent les plus aptes à nous venir en aide dans le domaine qui nous intéresse sont de G. Durand, *L'imagination symbolique*. Puf, Paris 1964; *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Bordas, Paris 1969; *Science de l'homme et tradition, et Figure mythique et visage de l'œuvre*. Chez Berg international, Paris 1979.

Le commençant ne voulant pas être tenu pour responsable de ces morts pour un sac de riz, retire sa plainte. Trop tard, les génies ont été provoqués. Le problème aboutit devant les «vieux» du village. Ils se réunissent, et après un long conciliabule, le consensus se fait. Ils vont aller célébrer des funérailles en l'honneur des génies, afin de les «contenter». La cérémonie se fit au pieds de la colline derrière ma maison, car ce sont les génies de la brousse et non ceux du marigot qui sont mis en cause. Ils ont là une case miniature qui localise leur lieu de séjour. On sacrifie quelques jeunes poulets et l'orchestre des balafons du chef fait une prestation. Les génies ne vont plus attaquer les gens du village. Il reste au voleur d'agir. Il le fait devant les vieux de son clan, en se dénonçant lui-même, car la menace pèse toujours sur lui. On lui répond que le sac de riz n'est pas un problème pour la famille, elle va le restituer. Mais pour les génies, il faut qu'il aille consulter les devins et se plier à leurs exigences.

Comme on peut s'en rendre compte, le vol d'un sac de riz n'est pas un simple délit. C'est un événement à valeur symbolique très complexe. Il occasionne une rupture de l'harmonie sociale et religieuse du village tout entier. La sagesse mise en œuvre pour résoudre ce problème, est une sagesse qui sait globalement tenir compte de tous les aboutissants de l'évènement. Elle consiste à savoir avec pertinence intervenir à tous les niveaux d'interprétation. Rien n'a été négligé et aucune initiative n'a été prise qui puisse entraver le fonctionnement symbolique. De même que rien n'est venu s'opposer à l'éthique traditionnelle qui, bien que nous n'en ayons pas fait état dans notre récit, reste sauve. Elle est traitée à un niveau analogique de signification.¹³ On pourrait qualifier ce niveau particulier d'interprétation de «psychomythique».

D'un évènement relativement simple l'on est passé au domaine mythique, l'innocemment par les génies. Puis le fait est devenu social et religieux avec l'intervention, des «vieux». Enfin il est considéré dans sa dimension économique par la famille tandis qu'il équivaut à une épée de Damoclès aux conséquences psychosomatiques inévitables pour le responsable du délit. Il devra se soumettre à un véritable traitement exorcisant s'il veut survivre.

Cette sagesse, ou plutôt cette gnose, patiemment acquise comme une révélation de type inductif, dont la plénitude se manifeste non seulement au crépuscule de la vie, mais aussi au terme de longs palabres, est en voie de disparition. Cependant nous avons pu nous en rendre compte, l'Afrique en est ataviquement pénétrée et compense cette perte du sens global des choses par l'accumulation de significations aux origines les plus diverses.

Aujourd'hui pas moins qu'hier, la simple relation de cause à effet ne suffit en Afrique pour constituer une base de fondement au sens de la vie. L'énoncé de grands principes ou de dogmes sont insignifiants lorsqu'ils ne courent pas le risque de l'usage herméneutique qui peut en être fait. Associés à d'autres savoirs, ils peuvent être qualifiés de néotraditionnels, et subir toutes les distorsions de sens imaginables.

La gageure qui est faite au christianisme africain et au Synode, est de se présenter avec une «signifiante» au moins égale à celle de la tradition. Elle exige donc une adéquation à l'ensemble du champ herméneutique africain. Ce qui fait dire à l'Abbé Waswandi du Zaïre: «Le Synode ne devrait pas s'attarder aux problèmes périphériques. Qu'il nous dise ce qu'est un christianisme complet pour l'Afrique.»¹⁴

Le problème tel que nous le posons, risque de réveiller de vieux démons, non seulement parmi les théologiens, mais aussi parmi les autres intellectuels. Le théologien va se demander si l'herméneutique africaine que nous proposons comme référence, ne doit pas être considérée comme une philosophie religieuse. Dans ce cas, elle est une

¹³ R. ALLEAU, *La science des symboles*. Payot, Paris 1977, p. 120.

¹⁴ *Le Pèlerin*, 4 Août, 1989.

gnose susceptible d'engendrer des hérésies. Le philosophe s'interrogera sur la pertinence d'une philosophie gnostique africaine non spéculative et basée uniquement sur le constat de l'existence d'une pratique herméneutique d'origine mythique. L'ethno-anthropologue demandera si la prétention herméneutique chrétienne africaine relève en priorité de l'anthropologie ou de la religion.¹⁵ Ce sont là autant de risques de disqualification qui doivent être pris en considération. On a connu «L'Œdipe africain, va-t-on pouvoir admettre l'existence des enfants noirs de Platon?»¹⁶

... *L'inculturation en Afrique!*

C'est à dessein que nous n'avons pas abordé les problèmes théologiques liés à notre propos. Nous ne prétendons pas apporter ici une sorte de clé magique qui résoudrait toutes les questions qui se posent à l'Église d'Afrique. Nous nous contentons simplement de tirer quelques conclusions des trois aspects particuliers de la culture africaine que nous venons de présenter succinctement.

Le concept d'inculturation est théologique. Il va de soi qu'il ne se définit pas d'une manière neutre. Mais, la culture africaine qui nous intéresse ici, n'est pas neutre non plus.

La définition la plus connue de l'inculturation est sans doute, celle du P. Arrupe. C'est celle, qui servira probablement de référence aux débats synodaux. La voici: «L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétien dans une aire culturelle concrète, en sorte que, non seulement, cette expérience s'exprime avec des éléments propres à la culture en question, mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture. Elle est ainsi à l'origine d'une nouvelle création.»¹⁷

Ce que cette définition ne dit sans doute pas assez à propos de l'expérience de l'inculturation, c'est qu'elle doit être une expérience spirituelle du dialogue tout autant que de la conversion. Il est inconcevable, en effet, qu'une culture puisse dans le processus d'inculturation, jouer le rôle du mort dans une partie de bridge.

Il nous faut prendre en considération, que dans le processus de créativité de l'inculturation chrétienne, l'un des facteurs de compréhension sera l'assumption des exigences des cultures, et des problèmes, souvent non résolus, qu'elles posent.

Toute inculturation imaginée en dehors de cette réalité, ne serait qu'une juxtaposition idéaliste du christianisme, un néotraditionalisme chrétien . . .

Tout l'effort déployé par les théologiens africains, pour débusquer les «valeurs» de la culture africaine que le christianisme peut, non seulement assumer, mais aussi sublimer, serait lettre morte, si l'Église ne donne pas un sens africain à son histoire. (18) Une histoire mystagogique, où l'expérience de Dieu et du Salut en Jésus-Christ, doit être le lieu où, l'Esprit est africainement intelligible et réellement inspirant.

Et, si elle ne se définit pas elle-même comme paradigme du Royaume, comme macro-symbole, contenant toutes les formes et interprétations des symboles nécessaires à une saine compréhension de tout l'homme, l'Afrique ne sera jamais réellement une terre de salut en Jésus-Christ. Ce sera un Continent où l'on connaîtra et pratiquera beaucoup de choses appartenant au christianisme, mais où, hélas, comme dirait un vieux bien de chez nous, on ne sait rien.

¹⁵ Problème déjà soulevé à la note 7., Nous la confirmons par l'introduction de C. LÉVI-STRAUSS à *Anthropologie Structurale*. Plon, Paris 1958-1974.

¹⁶ M.C. et E. ORTIGUES, *Oedipe africain*. L'Harmattan, Paris.

¹⁷ P. ARRUPPE, *Itinéraire d'un Jésuite*. Centurion, Paris 1982, p. 76.

SUMMARY

Schwarzafrika ist in seiner Modernität für seine eigenen Bewohner ebenso sehr ein Rätsel wie für Menschen der westlichen Hemisphäre. Den Hauptaspekt moderner afrikanischer Lebensweise könnte man als „Neotraditionalismus“ bezeichnen. Dieser „Neotraditionalismus“ im gegenwärtigen Verhalten resultiert aus der Konvergenz zweier Kulturen: der westlichen einerseits und der herkömmlichen andererseits. Mit Konvergenz ist aber nicht eine Assimilation oder eine Synthese von Kulturen gemeint, sondern ein Synkretismus, ein Vermischen kultureller Beziehungen. In dieser Situation ist es schwierig zu erkennen, welcher Aspekt von welcher Kultur dieses oder jenes Verhalten bestimmt. Was wir in der westlichen Kultur als absurd und ungerechtfertigt ansehen, kann von den herkömmlichen Bräuchen her als legitim oder sogar als beste Möglichkeit einer modernen Lebensweise angesehen werden. Das gilt ebenso umgekehrt.

Mit Blick auf die afrikanische Bischofssynode dürfen wir diesen Aspekt afrikanischer Modernität nicht übersehen. Vorab unterscheiden wir drei Themen, die bezüglich christlicher Inkulturation zu bedenken sind.

Das erste ist das afrikanische Verständnis von Geschichte. Es betont vor allem den mythischen Sinn vergangener Ereignisse und verleiht ihnen den rechten Wert.

Der zweite Punkt betrifft die kumulativen Aspekte der Epistemologie. Afrikaner weisen die Diskriminierung jeglicher Form von Wissen zurück. Prinzipiell ist dieser Standpunkt in Ordnung. Aber er kann pervertiert werden, wenn er das Lebensverständnis verwirrt anstatt es zu definieren.

Schließlich ist es wichtig zu wissen, daß jede Interpretation akzeptiert werden kann, wenn sie das Leben als eine globale Realität betrachtet, Gegenwart und Vergangenheit, reale und spirituelle Existenz umgreift. Afrikanisches Wissen gründet auf einer hermeneutischen Praxis.

Unter der Gefahr sich selbst und andere kulturelle Werte zu verleugnen, muß das Projekt christlicher Inkulturation diese drei brennenden Aspekte moderner afrikanischer Kultur einschließen. Der Titel dieses Beitrags, „Les enfants noirs de Platon“, ist eine scherzhafte Wendung gegen jene, die die Leistungsfähigkeit einer afrikanischen Philosophie anzweifeln.

POSITIONEN LATEINAMERIKAS*

von Klaus Hedwig

Der abstrakte Titel dieses Buches läßt nicht vermuten, daß die vorliegende Sammlung der Interviews, die Fornet-Betancourt mit den bekanntesten Vertretern der lateinamerikanischen Philosophie geführt hat, heute – zumindest für den deutschsprachigen Raum – eine der wenigen Arbeiten, wenn nicht sogar die einzige Darstellung ist, die die Vielfalt der lateinamerikanischen Philosophie dokumentiert. Die Texte, die unredigiert die Gesprächssituationen mit ihren Unwägbarkeiten spiegeln, lassen gerade in den Improvisationen, den überscharfen Sentenzen, Pointen und auch Anklagen die intellektuellen Konturen eines Aufbruchs hervortreten, die eine Monographie wohl kaum hätte nachzeichnen können.

Der Herausgeber, der das Buch als prospektive Korrektur der zu erwartenden „500-Jahr-Feier“ der Entdeckung Amerikas versteht, ordnet die Autoren verschiedenen Richtungen der Philosophie zu: Denker wie Basave, Scannone und Wagner de Reyna verstehen sich aus einer „partiellen Zugehörigkeit“ zu Europa, auch wenn sie eine „Inkulturation“ der Philosophie fordern, Autoren wie Dussel und Gutiérrez argumentieren bewußt aus der Situation der „Exteriorität“ eines unterdrückten Volkes, während Philosophen wie Bunge, Serrano, Villoro und Zea, wenngleich auf sehr verschiedene Weise, doch eine „kontextgebundene“ Wissenschaft nahelegen. Diese Übersicht, die Fornet gibt (6–8), wird nochmals von W. Biemel eingeleitet (9–10). Aber wenn man nach dieser etwas komplizierten Einleitung der Einleitung des Themas zum Thema selbst kommt, zur Sache, um die es geht, hält man ein Buch in der Hand, das den europäischen Leser in eine betroffene Nachdenklichkeit zwingt, das aber auch zu kritischen Nachfragen herausfordert.

Die eigene philosophische Arbeit, die A. Basave (14–22) als „Heilspropädeutik“ versteht, wird mit einer wenig differenzierten Ablehnung der positivistischen, marxistischen und existentialistischen Richtungen der Philosophie eingeleitet. Es geht primär darum, die Begriffssysteme der Philosophie mit dem christlichen Offenbarungsgut zu konfrontieren. Dabei erweisen sich allerdings die Konzepte, die B. verwendet, als Begriffe, die eindeutig *europäischer* Provenienz sind. Das eigentliche Zentrum, die „kopernikanische Wende“, die B. vollzogen zu haben meint, wird durch den Terminus „Habencia“ angedeutet – ein Neologismus, dessen konzeptuelle Ausarbeitung nicht ganz klar ist (15). Es scheint, daß eine strikt theozentrische Position vertreten wird, der gegenüber die traditionelle Rede vom „Sein“ sich als derivat erweisen würde. „Das *es gibt Gott* ist ursprünglicher als das *es gibt Sein*“ (15). Aber Basave übersieht, daß diese Theozentrik offensichtlich auf das Prädikat „ist“ nicht verzichten kann, um überhaupt „aussagbar“ zu sein. Es ist offensichtlich nicht einfach, den Implikationen der Ontologie zu entkommen. Für die Frage einer authentischen „lateinamerikanischen Philosophie“ seien hier die Antworten Basaves zitiert, die gerade in ihrer bewußten Überspitzung interessant sind. „Weil mir die Provinzialisierung der Philosophie immer absurd vorgekommen ist, betrachte ich den Anspruch, eine lateinamerikanische Philosophie zu ersinnen, als einen Unsinn“ (20). „Ich persönlich habe niemals weder Dependenz noch Vorherrschaft von seiten des imperialistischen Logos gefühlt“ (21). „Unrichtig ist ebenfalls für mich die These, daß das Volk als souveräne freie Gemeinschaft das eigentliche Subjekt der Philosophie darstellt. Philosophie bedeutet *denken*“ (22). „Um ehrlich zu sein, sehe ich in dieser theoretischen Vorhut, die sich als die höchste Stufe des

* FORNET-BETANCOURT, RAÚL (Hg.), *Positionen Lateinamerikas*. Materialis-Verlag / Frankfurt 1988; 146 S.

kritischen Bewußtseins ausgibt, allzuviel Hochmut und viel Haß gegenüber der philosophischen Konstruktion des Abendlandes“ (22). Hinter dieser geschliffenen Polemik steht letztlich das ungelöste Problem, daß die Vernunft, die eine allgemeine und interkulturelle Verbindlichkeit beansprucht, doch an der konkreten, kontingenten Realität als dem Gegenstandsbereich der Philosophie das Kriterium ihrer Angemessenheit finden muß. Diese Spannung zwischen dem Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit logischer und ethischer Normen und dem notwendigen Rekurs auf den konkreten, partikulär bestimmten Kontext der Wissenschaft und des Handelns durchzieht leitmotivisch das gesamte Buch, ohne daß dieses Problem zufriedenstellend gelöst werden kann.

In seinen präzisen, geistreich formulierten und die gestellten Fragen souverän hinterfragenden Antworten betont M. Bunge (23–42), daß es für ihn darum geht, „sich mit der Philosophie innerhalb der Wissenschaften zu befassen“ (26). Die Philosophie, als Wissenschaft verstanden, kennt keine Grenzen. „Die Wissenschaft ist international“ (36). Dagegen erweist sich die Anwendung der Wissenschaft, die Technik, als problematisch, weil sie – nach Bunge – die nationale und kulturelle Eigenart eines Volkes respektieren müsse und daher letztlich einer ethischen Kontrolle (einer „Technoethik“) zu unterstellen sei. Aber daß die Wissenschaft, als abendländisches Produkt, die kulturelle Identität der Länder der Dritten Welt in Gefahr bringen könne, nennt Bunge schlicht und einfach „Volksverdummung“ (38). Diese sehr realistische Einschätzung gilt auch der allseits zitierten Dependenztheorie, die nicht berücksichtige, „daß der Hauptschuldige in den Ländern der Dritten Welt nicht etwa der Imperialismus, sondern vielmehr die lokalen Oligarchien sind“ (39). Nicht minder bissig ist die Kritik an der Geokultur des Denkens („daß das Bodenverbundene, der Grund und Boden, das Denken bestimme“), die schließlich in der Imitation angelsächsischer Philosophen degeneriere. „Dadurch importieren sie nun Philosophen aus Oxford oder besser die überschüssigen Philosophen aus Oxford, denn diejenigen, die in England nicht gebraucht werden, werden nach Mexiko geschickt“ (42). Daß hier bewußt polemisiert wird, ist klar. Aber die Vertreter einer genuin „lateinamerikanischen“ Philosophie werden durch diese und ähnliche Invektiven an wenig angenehme Wahrheiten erinnert.

Das Gespräch mit E. Dussel (43–59) gibt eine Übersicht über die Entwicklung der „Befreiungsphilosophie“ (*filosofía de la liberación*) und die leitenden Motive, die auf die Dependenztheorie, den Einfluß H. Marcuses und vor allem auf die Bestimmung des „Anderen“ (*Autruí*) zurückgehen, wie sie Levinas ausarbeitet – eine Kategorie, die nicht mehr hinterfragbar scheint. „Plötzlich wurde mir außerdem klar, daß Lateinamerika der ‚Andere‘ (*Autruí*) des europäischen Denkens war“ (46). Dieser Gesichtspunkt wird von Dussel mit einer durchaus unorthodoxen Marx-Interpretation verbunden, so daß das „unterdrückte Volk“ nunmehr als die radikale Exteriorität zu bestimmen wäre, aus deren Perspektive die Philosophie argumentiert. „Indem ich also durch die Praxis die Sicht des Armen übernehme, gewinne ich eine Exzentrizität, die mir erlaubt, die gesamte Philosophie von ihrem Anfang an ganz anders zu sehen“ (53). Diese „Neudefinition aller philosophischen Begriffe“ zeigt sich etwa darin, daß D. das Verhältnis von Theorie und Praxis umkehrt. „Die Philosophie ist eine Reflexion, die der Praxis folgt, die sich in und aus der Praxis artikuliert und die – wie ich meinen möchte – der Praxis eine strategische Klarheit hinzufügt“ (56). Hier liegt zweifellos der Schwachpunkt der Argumentation, da die Strategien der Praxis einfach vorausgesetzt, aber nicht mehr hinterfragt werden. Wenn man die Thesen, die D. vertritt, in systematischer und methodischer Hinsicht genau analysiert, findet man einen Philosophiebegriff, der zwar interessante Perspektiven eröffnet, aber doch unausgereift ist. – Die Überlegungen von A. Serrano Caldera (94–106) sind zwar begrifflich weniger reich instrumentiert, aber für die Rezeptionsart des klassischen Marxismus in Lateinamerika überaus aufschlußreich. „Bei der Analyse der Wirklichkeit muß man den Versuch unternehmen, den Marxismus

zu entplatonisieren“ (102). Das heißt, daß nicht nur die zentralen Begriffe wie etwa „Klasse“, „Klassenkampf“ oder die Priorität der „ökonomischen Macht“ an der Wirklichkeit selbst zu verifizieren oder zu falsifizieren sind, sondern daß der Marxismus in seiner lateinamerikanischen Rezeption, vor allem in den Sozialwissenschaften, aber auch in der Philosophie, nur als „analytisches Instrumentarium“ und nicht als Weltanschauung zu verstehen wäre. Auch hier liegt das Hauptinteresse der Philosophie darin, den Weg zu einer Gesellschaft zu öffnen, in der die Menschen „menschlicher und freier“ leben können.

Die Einführung, die G. Gutiérrez (60–77) in die Entstehung, die leitenden Motive und Zielsetzungen der „Befreiungstheologie“ gibt, dürfte der Stilform eines „lateinamerikanischen Denkens“ sicherlich am nächsten kommen. Das, was überzeugt, ist nicht nur die Klarheit der Argumentation, sondern auch die genaue Bestimmung zwischen der kontextgebundenen Pluralität und prinzipiellen Einheit der christlichen Religion, eine Spannung, die theoretisch und praktisch durchzuhalten ist. Die Sozialwissenschaften, aber auch die historisch-kritischen Analysen und die durchaus nuanciert bewerteten Systeme der Philosophie dienen dazu, der theologischen Arbeit die notwendigen begrifflichen Instrumente zu liefern, um eine verkürzte „Verkündigung des Evangeliums“ in der bedrängenden Situation von Armut, sozialer Unterdrückung und Ungerechtigkeit zu ermöglichen. Die Lektüre dieser Seiten sollte für alle verpflichtend sein, die sich mit der Befreiungstheologie – kritisch oder nicht – auseinandersetzen.

Für die Autoren J. C. Scannone (78–93), L. Villoro (107–118), A. Wagner de Reyna (119–131) und L. Zea (132–143) geht es – wenngleich aus sehr verschiedenen Perspektiven – vor allem um das Projekt einer genuin lateinamerikanischen Philosophie, deren Aufgabe es wäre, die indianischen, spanischen und die modernen europäischen Einflüsse, die in Lateinamerika zu einer Symbiose (*mestizaje cultural*) verschmolzen sind, in die philosophische Reflexion einzubeziehen. Auf die Diskussion der zahlreichen Detailfragen, die sich gerade in diesem Zusammenhang stellen, muß – leider – verzichtet werden. Dagegen scheint es nützlich, die Positionen und Forderungen zu skizzieren, die in der Ausarbeitung einer genuin lateinamerikanischen Philosophie von den Autoren als Desiderate verstanden werden.

Im Hinblick auf die Spannung, die zwischen dem Anspruch normativer Universalität und der unumgänglichen Kontextualität der Aussagen der Philosophie besteht, meint J. C. Scannone: „Es geht nicht darum, eine regionalbezogene Philosophie zu machen – dann wäre es nicht Philosophie – sondern es geht um den hermeneutischen Ort, von dem aus mit universaler Gültigkeit gedacht wird, denn dieses Denken ist gleichzeitig historisch und daher inkulturiert . . . Wichtig ist jedoch, wie man sich die Universalität vorstellt. In unserer philosophischen Gruppe sprechen wir vom ›situierten Universalen‹. Es handelt sich dabei nicht um ein abstraktes, eindeutiges Universales, aber auch nicht um ein konkretes Universales im Hegelschen Sinne, sondern es gibt eine Universalität, die in der Geschichte, in der Kultur verwurzelt und die ohne ihre Universalität zu verlieren, analogisch universal ist“ (87). Es scheint aber, daß Scannone mit dieser „sapientalen Rationalität“ doch etwas zu großzügig umgeht. Die Philosophie hat es nicht nur mit transzendentalen Begriffen zu tun, die sich „analog“ oder – um mit B. Lakebrink zu sprechen – „analektisch“ artikulieren, sondern auch mit den Operationen des Denkens und Handelns, die strikte *Eindeutigkeit* erfordern. Der Begriff der logischen Wahrheit ist ebensowenig analog, wie die Tortur, die ein Mensch erleidet, nur analog schmerzvoll wäre. Es gibt offensichtlich logische und ethische Aussagen, die eine strikte Universalität einfordern und diese auf einer *kategorialen Ebene* exemplifizieren. – Der Beitrag von L. Villoro (107–118) unterscheidet sehr klar zwischen den konkreten, auch geschichtlich relativen „Motiven“ einer Philosophie und dem „konzeptuellen System“, das sich nicht regional begrenzen läßt. „Ich meine, daß das konzeptuelle System, das

dem lateinamerikanischen Philosophen zur Lösung der Probleme zur Verfügung steht, durch seine ihn umgebende Situation aufgeworfen wird, das gleiche ist wie das rationale, von der Philosophie seit ihren Anfängen in Griechenland bis zur heutigen Zeit entwickelte System. Ich glaube nicht, daß wir Lateinamerikaner ein neues konzeptuelles System erfinden müssen“ (109). Auch die zentrale Aufgabe, die sich in Lateinamerika heute stellt, nämlich „Wege und Bedingungen zur Verwirklichung einer freien und rationalen Gemeinschaft“ zu finden, ist eigentlich nicht als ein spezifisch „lateinamerikanisches Thema“, sondern vielmehr als ein „universales Problem“ zu betrachten. „Aber Lateinamerika ist hierfür vielleicht ein bevorzugter Ort, weil die lateinamerikanische Geschichte bis zum heutigen Tag stets den gescheiterten Versuch einer Annäherung an dieses freie und rationale Zusammenleben dargestellt hat“ (113). Die Implikationen dieser Rationalität werden von Villoro scharf herausgestellt, wenn er „Klarheit und Genauigkeit des Diskurses“ auf allen Gebieten – auch in der Politik, Religion und Moral – fordert. Dann erst, wenn die „Verschleierung der Sprache und des Denkens, die wir von unseren Vorfahren geerbt haben, aufhört“, wäre sinnvoll von einer „Befreiung“ zu sprechen. – Fast kontrapunktisch dagegen fordert A. Wagner de Reyna (119–131) in einer Skizze der lateinamerikanischen Philosophie, die „einheimischen Werte“ – „Indoamerika“ – nicht nur wiederzuentdecken, sondern in eine kulturelle „Identität“ einzubringen, die dann als „abendländische Dritte Welt“ zu verstehen wäre. Man findet in diesem Gespräch sehr sensibel formulierte Hinweise auf die Grenzgebiete, in denen die Rezeption des abendländischen Logos durch die einheimische Kultur tiefgreifend geändert wurde – etwa durch die „agglutinierenden“ Sprachen, durch die „symbolische“ Denkweise oder auch durch die Prädominanz des „Mythischen“, die offensichtlich eine bestimmte „Seelenstruktur“ anspricht. Aber dann ist es wiederum doch überraschend, daß in der philosophischen Diskussion des „Seins“, der „Analogie“, der „Vernunft“ und auch der „Religion“ nicht nur europäische Leitthemen dominieren, sondern daß auch der Duktus der Argumentation – etwa die Abgrenzung gegen Heidegger – ganz eindeutig der *abendländischen Tradition* verhaftet bleibt. – Einen der frühesten, auch einflußreichsten Beiträge zur Kontextualisierung der Philosophie in Lateinamerika hat zweifellos L. Zea (132–142) in einem breit angelegten Werk geliefert, das von sehr verschiedenen Seiten – von der Sorbonne und der Lomonosov-Universität – gewürdigt worden ist. Der Anfang des Gespräches läßt die Motive deutlich werden, die zur Ausarbeitung der Befreiungsphilosophie geführt haben. „Für mich ist gerade die Situation von Abhängigkeit und Unfreiheit diejenige, die das philosophische Denken fördert, und zwar als ein Denken, das nach konkreten Lösungen sucht“ (133). Die Philosophie – in ihrer Duplizität von Theorie und ideologischer Praxis – ist nach Zea in sachlicher Hinsicht weder von den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften, noch von den Erfahrungen der Praxis abzulösen. Aber doch unterscheidet sich die Philosophie von allen anderen Wissenschaften durch ihre „kritische“ Haltung. Genau hier beginnen jedoch die Probleme, denn – nach Zea – drängt die Philosophie einerseits auf die „Veränderung der Wirklichkeit“, aber die Lösungen, die sie „anbietet“, muß sie konstant kritisch „relativieren“, ohne für die Theorie eine definitive Einsicht oder für die Praxis eine konsistente Strategie liefern zu können. Nicht weniger problematisch ist die Annahme, daß das „Volk“ – nicht der „Einzelne“ – das eigentliche „Subjekt“ der Philosophie sei, ohne daß eine genaue kategoriale Bestimmung des Kollektivs vorgelegt würde. Auch in der Kritik des Eurozentrismus bleiben zahlreiche Fragen offen. „Ich würde eher sagen, daß alle Menschen deswegen gleich sind, weil sie anders sind; sie alle sind ja Individuen, Personen, die wirklich unterschiedlich sind, dabei jedoch nicht so anders, daß einige menschlicher als andere sein könnten“ (142). All dies ist zu ungenau. Aber dabei darf man andererseits nicht übersehen, daß Zea auch sehr vielschichtige Probleme anschnidet, etwa die lateinamerikanische Neigung des „querer ser como ...“.

eine Tendenz, die sich bis weit in die Anfänge der Eroberung Amerikas zurückverfolgen läßt und die zahlreiche Gesichtspunkte aufweist, die nicht nur kulturell zu klären sind.

Dem Leser wird bei den Vertretern einer genuin lateinamerikanischen Philosophie zunächst die Insistenz auffallen, mit der davon gesprochen wird, daß Lateinamerika ein „gleichberechtigter Gesprächspartner“ sei, daß seine Kultur kein „Echo“ der europäischen Geschichte sei und daß die gängigen „eurozentrischen Vorurteile“ abzubauen seien. Aber gerade diese Betonung des „Dialoges“ überrascht nicht wenig. Man wird im Selbstverständnis asiatischer, auch afrikanischer Weisheitslehren vergeblich danach suchen, von Europa her „anerkannt“ zu werden. Warum – um Marx zu zitieren – wirft man in der lateinamerikanischen Philosophie nicht einfach die „Ketten“ ab, um sich um die „eigene Sonne“ zu drehen? Aber gerade dies geschieht nicht. Wenn man nämlich die Ausarbeitung der Positionen einer *lateinamerikanischen* Philosophie verfolgt, dann fällt auf, daß nicht nur die Exposition des Problems, sondern auch dessen Formulierung in enger Anlehnung an *europäische* Autoren geschieht – Marx, Levinas, Blondel, Heidegger werden in einer Weise rezipiert, die mit den Vorlagen äußerst frei umgeht: die Konzepte, die zu gebrauchen sind, werden in „strategischer“ Weise gebraucht, um die eigene soziale, politische und kulturelle Situation aufarbeiten und verändern zu können. Es ist aber nicht zu übersehen, daß man sich damit enorme Probleme einhandelt.

Die europäische Philosophie, wie vielgestaltig sie sich auch artikuliert haben mag, war stets – auch noch in ihrer Selbstkritik – eine Philosophie, die sich am Leitfaden der „Vernunft“ entwickelt hat. Auch wenn man nur Bruchstücke dieser Tradition übernimmt, kommt man nicht daran vorbei, Auskunft darüber zu geben, wie die Stilform dieser Philosophie – der „vernünftige Diskurs“ – verändert, erweitert oder verabschiedet werden soll. Man wird fragen müssen, welchen Stellenwert die „Vernunft“, auch in ihrer Artikulation als „Wissenschaft“, in einer Philosophie hat, die authentisch lateinamerikanisch und damit partikulär ist. Es läßt sich nicht bezweifeln, daß auf den kategorialen Gebieten der Mathematik, der Physik, der Medizin und anderer, durchaus empirischer Wissenschaften eine Universalität erreichbar ist, die keine regionalen Grenzen kennt. Dagegen kann man geltend machen, daß die Philosophie schon deswegen, weil sie nach dem „Warum“ dessen fragt, was ist, nicht ohne weiteres nach Maßgabe der Kriterien der empirischen Wissenschaften bewertet werden darf. Aber es läßt sich nicht bestreiten, daß in den konkreten Erfahrungen dessen, was „wahr“, „gut“ und „gerecht“ ist, eine – wie in diesem Band mehrfach gesagt wird – „situiertere Universalität“ hervortritt, die sich in verschiedenen Kontexten durchaus verschieden artikuliert, aber die in ihrem normativen Anspruch doch über die konkreten Situationen hinausgeht und eine Ebene der Rationalität eröffnet, die regional nicht einzugrenzen ist. Daher scheint auch die Neigung, die „lateinamerikanische“ Philosophie an der Eigenständigkeit der Literatur, auch der Religion, zu messen, wenig glücklich, da die Philosophie – anders als Kunst – mit dem Anspruch rationaler Ausweisbarkeit der Aussagen steht und fällt. Hier liegt genau der Punkt, auf den ein europäischer Leser auch deswegen immer wieder zurückkommen wird, weil der konzeptuelle Status einer genuin lateinamerikanischen Philosophie gerade in dieser Hinsicht seltsam unterbestimmt bleibt.

Nun ist die Diskussion um eine authentisch lateinamerikanische Philosophie relativ alt. Neu ist zweifellos die Eindringlichkeit, auch die praktische und vor allem moralische Insistenz, mit der das stumme Elend der Lebensbedingungen erstmals in der *Philosophie* eine Stimme der Anklage gefunden hat, in ihren Kategorien ausgesprochen wurde und auf der Linie dieser Konzepte nach Veränderungen gesucht wird. Auch wenn die philosophischen Ausarbeitungen dieses Projektes durchaus verschieden, sogar gegensätzlich sind, wird die Verantwortung des Philosophen gegenüber dem sozialen Kontext in keinem der Beiträge unterschätzt. Daß die Antworten gerade in dieser Hinsicht präzise, auch engagiert sind, dürfte – dies sei als Kompliment den Herausgebern gesagt – vor

allem an den Fragen liegen, die auch für die Sachgebiete, die kontrovers bleiben, nicht nur mit einer beeindruckenden philosophischen Sensibilität, sondern auch mit unbestreitbarer Objektivität gestellt wurden. Nur nebenbei sei daher bemerkt, daß die Herausgeber vor allem in den Themen, die auf die Linie Heideggers die Technik als das „Gestell“ des beherrschenden abendländischen Logos nahelegen, merkwürdig eurozentrisch argumentieren. Daß diese Fragen von ihren Gesprächspartnern entweder überhaupt nicht verstanden oder nur zögernd akzeptiert werden, ist nicht uninteressant.

Es läßt sich nicht übersehen, daß die Vertreter einer genuin „lateinamerikanischen Philosophie“, aber auch die Herausgeber selbst, dazu neigen, die „Vernunft“, die das einzige Instrument der Philosophie ist, in ihrer theoretischen und praktischen Leistungsfähigkeit gegenüber den konkreten Kontexten deutlich einzuschränken. Man wird diese Tendenz, auch im Vergleich zu anderen Positionen, die sich um eine authentisch lateinamerikanische Artikulation der Philosophie bemühen, sicherlich als Einseitigkeit bewerten müssen. „Toda auténtica racionalidad conduce a la liberación humana. En este sentido el pensamiento latinoamericano contribuye a acalar el sendido último del filosofar y a mostrar la relación profunda entre racionalidad y condición humana. La filosofía latinoamericana, culmina en esta dirección, en un verdadero humanismo, en el único humanismo que merece su nombre: un humanismo universal, aplicable a todos los seres humanos y que, en consecuencia, sólo puede realizarse en la práctica mediante la liberación de todos los oprimidos del mundo.“¹ Dem ist nichts hinzuzufügen.

¹ FRANCISCO MIRÓ QUESADA, *Possibilidad y límites de una Filosofía Latinoamericana*, in: *La Filosofía en America*, I, Caracas 1979, 167–172.

IST CHRISTUS DER EINZIGE WEG ZUM HEIL?
EIN TAGUNGSBERICHT

Ist Christus der einzige Weg zum Heil? Dieses missionstheologisch gegenwärtig hochaktuelle Thema stand im Mittelpunkt einer Studientagung, die die Philosophisch-Theologische Hochschule SVD und das Steyler Missionswissenschaftliche Institut vom 5.–9. Juni 1990 in Sankt Augustin veranstalteten. Aus dem Blickwinkel verschiedener theologischer Disziplinen sollte diese Frage näher beleuchtet, vertieft und einer Klärung entgegengeführt werden, angestoßen nicht nur durch die Pluralität der Religionen, sondern auch durch die vielfältigen Kontakte von Christen mit Gläubigen anderer Religionen.

Das Einführungsreferat hielt Prof. Dr. *Hans-Jürgen Marx* SVD (Nanzan University Nagoya, Japan) zu dem Thema „Die Pluralität der Religionen und die damit gegebene Herausforderung für Mission und Theologie in Asien“. Hierin stellte er ausführlich drei mögliche religionstheologische Positionen – den Exklusivismus, den Inklusivismus und den Pluralismus – mit ihren jeweiligen Hauptvertretern vor, wodurch die ganze Bandbreite der Beantwortungsmöglichkeiten der zentralen Frage nach der Einzigartigkeit Christi gleich zu Beginn der Tagung deutlich wurde. Dabei verhehlte er seine Vorliebe für den Inklusivismus nicht, der den Vorteil besitze, an der unüberbietbaren Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus festhalten und gleichzeitig anderen Religionen gegenüber Offenheit und Dialogbereitschaft bewahren zu können.

Der Neutestamentler Prof. Dr. *Norbert Baumert* SJ (St. Georgen) entfaltete die biblische Sicht von Jesus Christus als der endgültigen Offenbarung Gottes. Die Ausschließlichkeit Jahwes – unabhängig und außerhalb von JHWH kein Heil (Dtn 6,4) – gelte mit der Anwendung des Kyrios-Titels auf den Messias/Christus auch von ihm. Die in Christus geschehene und vermittelte Erlösung habe universale Gültigkeit (vgl. z. B. die Adam-Christus-Typologie [Röm 5; 1 Kor 15]) und sei, wenn auch erst anfanghaft gegeben und die Dynamik eines Wachstums in sich tragend, durch nichts mehr überholbar und insofern das „letzte“ Wort Gottes. Für die Missionstätigkeit zog Baumert daraus die Folgerung, jeden Menschen darin zu fördern, daß er nach seinem Gewissen lebe, aber zugleich darüber hinaus, ihm die Botschaft von dem einzigen offenbaren Heilsweg zu bringen, weil erst in Christus die Wahrheit aufgedeckt/enthüllt werde und somit ihre ganze Kraft entfalten könne.

Im Anschluß an die Bibelwissenschaft kam die systematische Theologie durch zwei Fachvertreter zu Wort: Zunächst sprach Prof. Dr. *Viktor Hahn* CSsR (Hennef/Sieg) über „Jesus Christus – der Weg zum Heil“. Im Hauptteil seines Beitrages entfaltete er die Rede über das Heil in Jesus, verstanden als „Rede aus dem Glauben, Rede in der Kirche und so verbindliche Rede“, als Ur-Erfahrung im Zeugnis der Schrift, als reflektierte Erfahrung (z. B. im Denkmuster der Logosphilosophie), als definitive Erfahrung im Ringen um die Lehre (die christologischen Dogmen, die zugleich Aussagen über den Menschen, über Gott und über das Heil darstellen) und als neu übersetzte Erfahrung in der modernen Hermeneutik. Dabei plädierte er für das Modell der Identitätschristologie, das sowohl die Geschichte Jesu ernst nehme (Defekt der Deszendenzchristologie) als auch die Geschichte Gottes in ihr entdecke (Defekt der Aszendenzchristologie) und über das hinaus ihm ein faszinierendes Heilsangebot schlecht vorstellbar schien, weil in Jesus Christus wirkliche und endgültige Identität von Gott und Mensch, von Sinn und Welt und von ersehnter Humanität und alltäglicher Wirklichkeit geschenkt sei.

„Der Absolutheitsanspruch des Christentums“ war das Thema des Vortrags des Münchener Fundamentaltheologen Prof. Dr. *Heinrich Döring*, der in das Zentrum der religionstheologischen Diskussion führte. Nach einer Skizzierung der Problematik des aus der Philosophie herkommenden Begriffs – das Stichwort „Absolutheit des Christentums“ stammt aus dem deutschen Idealismus – stellte Döring mit den Denkmodellen Wolfhart Pannenberg, Paul Tillich und Karl Rahners drei relativierende Interpretationen des christlichen Absolutheitsanspruches vor, um daran seine eigene Konzeption anzuschließen. Diese will am Inklusivismus festhalten, dabei aber dessen Zweideutigkeiten und den Vorwürfen seitens der Pluralisten (Dialog- und Lernunfähigkeit, aprioristische Herabwürdigung der nichtchristlichen Dialogpartner) aus dem Wege gehen. Verstehe man „Christus“ als die sich offenbarende und heilschenkende Immanenz Gottes – daß auch die Radikalisierung des Transzendenzgedankens und die damit gegebene bedenkliche Vernachlässigung des Immanenzgedankens in pluralistischen Ansätzen (wie z. B. in dem John Hicks) nicht ohne den letzteren auskommt, wollen diese nicht in einen Relativismus ableiten, und daß dieser christologisch zu fassen ist, hat Dörings Mitarbeiter Perry Schmidt-Leukel im Anschluß an den Vortrag überzeugend dargelegt –, dann bedeute das Erkennen der Anwesenheit Gottes in anderen Religionen die Verkündigung des Wirkens Christi in ihnen, und dann werde auch klar, daß man im interreligiösen Dialog Neues von und über Christus lernen könne. So konnte Döring das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen auf den Nenner bringen: „inklusivistisch und pluralistisch zugleich“, was er folgendermaßen erklärte: Von der sakramentalen Grundstruktur ekklesiologisch gedeuteter Heilsvermittlung her lege es sich nahe, die heilsvermittelnde Funktion nichtchristlicher Religionen grundsätzlich inklusivistisch zu verstehen und derselben in ihrer konkreten Form eine legitime Pluralität beizumessen – „inklusivistisch“ also deshalb, weil die theologische Grundlage dafür die heute einzig tragbare und dennoch mögliche sei, und „pluralistisch zugleich“, weil die Religionen in ihrer unterschiedlichen Eigenart und Sozialgestalt im Hinblick auf das Reich Gottes bejaht werden könnten.

Prof. Dr. *Horst Bürkle* (München) setzte die Tagung fort mit seinem Beitrag zum „Dialog mit den Religionen im missionarischen Kontext“. Darin stellte er die These auf, daß im Zentrum des Gesprächs mit anderen Religionen die christologische Frage stehe und, wenn auch nicht immer explizit, so doch in jedem Falle immanent vorhanden sei. In bezug auf die missionarische Dialogpraxis forderte er Bereitschaft zum Hinhören und zum Lernen, zum Sich-Einlassen auf den Kontext des anderen und Teilen seiner Bedingungen, vor allem aber Geduld, denn die Dialogpartner verfügten ja nicht über die Sache, in der sie gemeinsam unterwegs wären. Neben der Notwendigkeit des Bezuges zur Gesamtkirche, deren geistigem Blutkreislauf die Erträge der Dialoge zugeführt werden sollen, um in ihr als ganzer fruchtbar zu werden, hob Bürkle abschließend hervor, daß im Dialog als einem bleibenden Teil des kirchlichen Sendungsauftrags die *Missio Dei* lebendig und daß Christentum inkarnatorisches Christentum bleibe.

Der Marburger Religionsgeschichtler Prof. Dr. *Hans-Jürgen Greschat* beschäftigte sich in seinem Vortrag „Das Christusbild und die Heilserwartung in ‚nichtorthodoxen‘ christlichen Kirchen“ mit der Frage nach dem Wandel des Christusbildes unabhängiger Kirchen und führte damit gleichzeitig in die Thematik der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen ein. Ihm ging es dabei bewußt nicht darum, auf das mit diesem Thema aufgeworfene Bündel theologischer Fragen einzugehen, sondern anhand einzelner Beispiele deutlich zu machen, wie diese Kirchen – im Unterschied zu den europäischen Missionskirchen, von denen sie sich abspalteten –, ihr kulturelles Erbe einbringend die Gegenwart als die eigentliche Heilszeit betrachten und welch entscheidende Bedeutung in ihnen der Erfahrung als Fundament religiöser Autorität und der Heilung und somit auch der Rolle des Hl. Geistes als des Brennpunktes der Theologie beigemessen wird.

In dem letzten Vortrag „Evangelisierung und die Wahrheit der Religionen“ von Prof. Dr. *Theo Sundermeier* wurde das Aufeinandertreffen umfassender Wahrheitsansprüche in der interreligiösen Begegnung thematisiert. Am Beispiel des Buddhismus beleuchtete Sundermeier exemplarisch den Wahrheitsanspruch anderer Religionen und beschrieb die Modelle der Begegnung aus buddhistischer Sicht nach M. Abe. Dem stellte er auf der Grundlage der Aussagen des II. Vatikanums die christliche Sicht gegenüber, wobei er z. T. frappierende Ähnlichkeiten feststellte (Zuordnung der anderen Religionen zur eigenen; Verstärkung der in den anderen Religionen latent vorhandenen Wahrheit). Im Anschluß daran hob er hervor, daß Mission in der Weise Jesu immer partikulare Mission sei – Licht der Welt und Salz der Erde sei man immer nur im lokalen Kontext – und daß es Universalität nur als von Gott her zu erhoffende und zu erbittende Verheißung gebe. Im Blick auf das Verhältnis zu anderen Religionen ergaben sich für ihn die Konsequenzen, daß die Begegnung ein grundsätzlich nach vorne offener Dialog sein müsse („Weg“), daß bei gegenseitiger Anerkennung des charismatischen Reichtums das Zeugnis von Jesus als dem Christus nicht verborgen bleiben dürfe („Wahrheit“) und daß der Dialog sich als ein ganzheitlicher Austausch, als Konvivenz ereigne („Leben“), die nur in der kleinen, überschaubaren Gemeinde vor Ort zu verwirklichen sei, die jedoch, um nicht zu verkrusten, des weltkirchlichen Zusammenhangs bedürfe.

Die Tagung bestand jedoch nicht nur aus den Referaten, sondern lebte fast ebenso sehr von den mit breiter Beteiligung engagiert geführten Diskussionen, die sich an jeden Vortrag angeschlossen und fast immer aus Zeitgründen abgebrochen werden mußten. In diesen Aussprachen, die hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden können, wurde viel an Klärung, Vertiefung und Erweiterung der angesprochenen Gedanken geleistet; u. a. wurden auch praktische Dialog-Erfahrungen aus dem missionarischen Alltag eingebracht. Dabei wurde deutlich, daß viele Fragen und Problemkreise noch offen blieben und sich einer einfachen Lösung entzogen. Diese wurden am letzten Nachmittag der Tagung von Prof. Dr. *Karl Müller SVD* nochmals gebündelt und in Kleingruppen besprochen. In der abschließenden Diskussion im Plenum standen die Fragen nach Jesus Christus als dem Heil für alle Menschen und nach dem Absolutheitsanspruch des Christentums im Mittelpunkt.

Wer für die Tagungsfrage „Ist Christus der einzige Weg zum Heil?“ eine Patentlösung erwartet hatte, sah sich getäuscht. Vielmehr wurde ihm die Vielschichtigkeit und Komplexität dieses religionstheologisch zentralen Themas bewußt, daß sich nicht kurzerhand abhandeln und beiseite legen läßt; es beginnt schon damit, sich erst einmal über das mit ‚Christus‘, ‚Weg‘ und ‚Heil‘ eigentlich Gemeinte Klarheit zu verschaffen. War also Einigkeit in den Beantwortungsversuchen nicht gegeben (sie war auch nicht angestrebt), so konnte man doch im großen und ganzen einen Konsens hinsichtlich der Verabschiedung streng exklusivistischer Einstellungen und der Bevorzugung eines inklusivistischen Lösungsansatzes konstatieren, wenngleich dessen konkrete Fassung noch im einzelnen zu diskutieren bliebe. Festgehalten wurden sowohl die Unverzichtbarkeit der eigenen Glaubensüberzeugung und die Wichtigkeit des ganzheitlichen Lebenszeugnisses als auch die Notwendigkeit der christlichen Selbstbescheidung angesichts der Pläne des je größeren Gottes. Die Tagung konnte deutlich machen, daß es zahlreiche und divergierende Denkbemühungen gibt, an der unüberholbaren Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus festzuhalten und zugleich daran, daß er das Heil aller Menschen will.

Die Referate werden demnächst gesammelt in der Reihe „Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars Sankt Augustin“ erscheinen.

Münster

Michael Hahenes

Antes, Peter / Pahnke, Donate (Hg.): *Die Religion von Oberschichten*, Diagonal-Verlag / Marburg 1989; 316 S.

Die 19. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG), 1988 in Hannover, hatte sich das Thema „Die Religion von Oberschichten: Religion, Profession, Intellektualismus“ gestellt; 16 der insgesamt 30 Vorträge liegen nun in einer Aufsatzsammlung vor.

Existieren einzelne Untersuchungen zu religiösen Vorstellungen von Angehörigen der Unterschichten, insbesondere ist auf Arbeiten aus der Volkskunde (Mannhardt, Weber-Kellermann) zu verweisen, so fehlen weitgehend Studien über religiöse Orientierungen und Praktiken von Intellektuellen und Oberschichtenzugehörigen. Allein die Begriffsbestimmung der Zuordnung ‚Oberschichten‘ erweist sich in diesem Zusammenhang als ebenso schwierig wie eine Definition von ‚Religion‘; von *der* Religion im Singular oder nur einer bestimmten Form von Oberschichtenreligion läßt sich mit Sicherheit nicht reden, dies verdeutlicht vorliegender Band anschaulich.

Entsprechend vielgestaltig tritt daher die Thematisierung dieser schichtenspezifischen Religiosität auf, die die Herausgeber in chronologischer Folge in vier Kapitel ordnen: Der Bogen spannt sich von der „Elitereligion“ der Mittleren Stoa im zweiten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung (BIANCI) über die „Intellektuellenreligion“ der Gnostiker und Manichäer (RUDOLPH) bis zum geplanten Synkretismus Kaiser Akbars im Indien des 16. Jahrhunderts (STIETENCRON). Als „Aristokratenreligion“ ist die Auf- und persönliche Annahme des Buddhismus in Deutschland zur Zeit der Jahrhundertwende mitunter bezeichnet worden, dies verdeutlicht der erste Beitrag des Teil II (USARSKI); es folgen Beiträge zur kultischen Verehrung Nietzsches (CANCIK, TREIBER) und zu W. Hauers Religionsstiftung 1934 (NANKO). Max Webers Konzeption der „Intellektuellen-Religion“ (KIPPENBERG) steht in thematisch engem Zusammenhang zu Beiträgen über die Religion von Geistes- und Naturwissenschaftlern (FLASCHE, GLADIGOW).

Der Schlußteil befaßt sich neben der Darstellung griechischer Neorthodoxie als religiöse Intellektuellenströmung (MAKRIDES) und dem gegenwärtigen Glauben japanischer Großindustrieller (PYE) in drei Beiträgen mit der New-Age-Bewegung der 80er Jahre bzw. der „postmodernen Religion“.

Hier wird leider offensichtlich, wie schwer sich Religionswissenschaftler/innen in der Auseinandersetzung mit neuen religiösen Bewegungen im eigenen Kulturbereich tun: Während im Beitrag von D. PAHNKE vor allem die fehlenden und diffusen Begriffsbestimmungen zu beklagen sind, macht sich H. ZINSER auf die methodisch fragwürdige Suche nach einem neuen Begriff für den religionswissenschaftlich unbrauchbaren Terminus „Aberglaube“. Allein S. LANWERD ist es m. E. in ihrem Artikel „Zur Bedeutung von Feministischer Spiritualität in der Literatur des New Age“ gelungen, das Thema kritisch-differenziert und adäquat zu behandeln.

Nicht nur die Behandlung von Themen der Gegenwart, sondern auch die methodische und klassifikatorische Vielgestaltigkeit, ein solches Thema zu untersuchen, machen den Wert dieses Bandes aus.

Bielefeld

Silke Busch

Borutta, Helmut: *Die Hos. Ihre traditionsorientierte Geschichte und ihre Missionierung*. Lehrstuhl für Religions- und Missionswissenschaft Erlangen / Erlangen o. J.; 181 S.

Mit dieser Arbeit dokumentiert der Vf. im Rückblick auf seine eigene Tätigkeit ein Stück Missionsgeschichte in Indien. Er hat selbst jahrzehntelang als Missionar der Gossner-Kirche beim Adivasi-Stamm der Hos im Gebiet Orissa/Bihar (Indien) erfolgreich gewirkt. Worum es sich bei der „Gossner-Kirche“ handelt, wird für den Leser aus dem Gesamtzusammenhang der Arbeit leider nicht ersichtlich.

In sechs Kapiteln stellt der Vf. die traditionsorientierte Geschichte der Hos und die christlichen Missionsbemühungen unter ihnen dar. Der Vf. hat gut daran getan, im ersten Kapitel (S. 1-33) ausführlich auf die Herkunft und Geschichte der Hos einzugehen und dabei die verschiedenen diesbezüglichen Hypothesen gewissenhaft darzustellen; die Verarbeitung von Legenden, Mythen, Erzählungen etc. der Hos gibt Einblick in kaum bekanntes Quellenmaterial.

Im zweiten Kapitel (S. 34-79) werden Stammesstruktur, Sozialverhalten, Stellung von Mann und Frau, Sprache, Sitten und Charakterzüge der Hos in einfühlsamer Weise dargestellt und analysiert. Allerdings wertet der Vf. auf S. 43-44 plötzlich aus christlicher Sicht, wenn er die Abhängigkeit der Hos von den Omen als negative Eigenschaft schildert. Eine rein religionsphänomenologische Betrachtung darüber wäre an dieser Stelle angebrachter gewesen.

In einem dritten Teil (S. 80-92) gibt der Vf. einen Überblick über die Religion der Hos, der jedoch im Vergleich zu den letzten drei Kapiteln (S. 93-178), wo es um die Geschichte und gegenwärtige Situation der Ho-Mission geht, recht knapp ausfällt; im Hinblick auf diese letzten drei Kapitel hätte eine breitere Behandlung der Religion der Hos gut getan.

So betrachten das vierte (S. 93-137) und das fünfte Kapitel (S. 138-165) zwar die Geschichte der Ho-Missionierung durchaus kritisch – eine Einbettung in den Kontext der gesamtindischen Missionsgeschichte wäre für das Verständnis hilfreich gewesen – und sind auch reich an vielen wertvollen Erfahrungsbeispielen aus der eigenen Missionstätigkeit des Vf.s, aber zur Inkulturationsproblematik nimmt der Vf. kaum Stellung.

Die Frage, ob die Adivasis (Ureinwohner Indiens), und damit die Hos fähig sind, „die biblische Botschaft in ihrer ganzen Tiefe, das geschenkte Heil in Jesus Christus, die Gnade und Liebe Gottes in sich aufzunehmen und . . . zu verstehen“ (S. 160-161), kann aber sicher nur dann befriedigend beantwortet werden, wenn zuvor das *Wie* einer solchen Glaubensannahme geklärt worden ist. Auch wenn der Vf. keine endgültige Antwort auf diese Frage gibt, so führt er doch eine Reihe wichtiger Ansätze an, die in die richtige Richtung weisen.

Trotz der Fülle orthographischer, grammatischer und didaktischer Mängel gibt die Arbeit einen guten Einblick in das Leben der Hos und die Geschichte ihrer Missionierung.

Unterpleichfeld

Ernst Pulsfort

Butturini, Giuseppe: *Alle origini del Concilio Vaticano secondo. Una proposta di Celso Costantini* (Storia, Cultura, Arte e Economia 10) Edizioni Concordia Sette / Pordenone 1988; 349 S.

Das vorliegende Werk möchte, wie der Titel andeutet, einen Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils leisten. Es handelt sich um einen Vorschlag (proposta) von etwa fünfzig Schreibmaschinenseiten, den der Sekretär der Propaganda Fide (1935-1953) Celso Costantini im Jahre 1939 noch vor der Wahl Pius XII. ausarbeitete und den er einigen intimen Freunden unterbreitete. Das Dokument wurde später von ihm überarbeitet und 1949 in einem Briefumschlag mit der Aufschrift

„Sede vacante“ für die Nachwelt aufbewahrt. Es befindet sich heute im persönlichen Archiv von Celso Costantini im bischöflichen Seminar von Pordenone. Eine Kopie wurde am 5. Mai 1959 Papst Johannes XXIII. drei Monate nach der Ankündigung des Zweiten Vaticanums überreicht. Costantini starb am 17. Oktober 1958. Wenn er am Konklave hätte teilnehmen können, hätte er seine Stimme einem Nicht-Italiener, Kardinal Pietro Agagianian gegeben; die Kardinäle wählten Johannes XXIII., der auch ein Freund Costantinis war, den dieser jedoch zu alt für das Petrus-Amt hielt.

Das Buch ist übersichtlich in vier Teile gegliedert: der erste soll die Lektüre des Vorschlags vorbereiten; der zweite ist der Persönlichkeit Costantinis gewidmet; der dritte beschreibt die Wesenszüge des vorgeschlagenen Konzils; der vierte dient der Auswertung des Dokuments. Zum Ausklang des Buches bringt BUTTURINI einige bedeutende Schlußfolgerungen.

BUTTURINI beginnt mit der Darstellung der ungewöhnlich fruchtbaren literarischen Tätigkeit Costantinis (vgl. dazu Streit-Dindinger, *Bibliotheca Missionum* XIV/3, S. 200–219). Sodann gibt BUTTURINI einen Überblick über die Geschichtsschreibung des Zweiten Vaticanums und schenkt dann wieder dem Vorschlag Costantinis seine Aufmerksamkeit (erstes Kapitel). Im zweiten Kapitel untersucht BUTTURINI die Struktur des Dokuments und beschreibt dessen Eigenart. Der von Costantini vorgeschlagene Papst sollte ein Nicht-Italiener sein und über missionarische Erfahrung verfügen. Die kirchliche Autorität betrachtet er unter dem Gesichtspunkt des Dienstes am Heil der Menschen. Die Kirche soll als Liebeskirche erkennbar sein. Costantini legt bei den Ausführungen über die Reform der Kurie großen Wert auf ihre Internationalisierung. Das Amt der Bischöfe soll mehr geachtet werden und diese sollen weniger kontrolliert werden. Bei der Auswahl der Kardinäle sollte in der Zukunft die Mission nicht vergessen werden. Costantini erwähnt auch die Liturgiereform und die Volkssprache in der Liturgie. Im dritten Kapitel veröffentlicht BUTTURINI erstmals den Text des äußerst wertvollen Dokuments (S. 69–116), den er mit zahlreichen Anmerkungen ausgestattet hat.

BUTTURINI vermittelt bei der Darstellung des Werdegangs Costantinis einige neue Erkenntnisse. So berichtet er von dem leidenschaftlichen Interesse des Seminaristen und des jungen Priesters an biblischen Studien. Costantini kannte eine Anzahl von Autoren des Modernismus schon vor ihrer Verurteilung; während er das Drama des Modernismus miterlebte, erkannte er die Notwendigkeit der geschichtlichen Grundlagen des Christentums. Sehr früh wandte sich Costantini einem seiner Lieblingsthemen zu: der christlichen Kunst; er war auch aufgeschlossen für die Anfänge der liturgischen Bewegung.

Seine Tätigkeit als Apostolischer Delegat in China (1922–1933) prägte Costantini in entscheidender Weise. Sehr früh studierte er führende Sinologen wie L. Wieger. Er las E. Joly, der sich mit der Enzyklika „Maximum Illud“ in ihrer Bedeutung für China auseinandersetzte. Costantini studierte in dieser Zeit auch anglikanische Werke, wie z. B. von R. Allen „Spontaneous expansion of the Church“. Die Korrespondenz Costantinis mit V. Lebbe weist auf eine enge Verbundenheit beider Persönlichkeiten hin, obwohl sie in der einen oder der anderen Frage verschiedener Meinung waren. Schließlich kannte Costantini auch den Bericht von B. De Guébriant, der die Mission in China im Auftrag der Propaganda Fide visitierte. Beim Studium der Geschichte der Mission in China lernte er die Licht- und Schattenseiten der Vergangenheit kennen. Mit diplomatischem Geschick schränkte Costantini das französische Protektorat, das die Mission belastete, ein und schaltete später seinen Einfluß aus. Für ein tieferes Verstehen von M. Ricci setzte er sich mit P. D'Elia, dem Herausgeber der „*Fonti Ricciane*“ in Verbindung. Mit großem Geschick und mit Energie führte Costantini die Missionsgrundsätze von „Maximum Illud“ in China durch und leitete so eine neue Periode der katholischen

Mission in diesem Land ein, deren Höhepunkt das Nationalkonzil von Shanghai (1924) bildete.

Schließlich sollte die Lektüre der Kirchenväter Costantini auf neue Möglichkeiten der Offenheit in der Mission hinweisen. Sie bewahrten ihn davor, Jesus Christus in Gegensatz zu Konfuzius zu setzen. Bei Johannes Chrysostomus lernte er die Notwendigkeit einheimischer Bischöfe einsehen. Costantini kam zu der Erkenntnis, daß die Bekehrung eines Volkes mit dessen Kultur in Verbindung gebracht werden muß. Das Nachdenken über das Verhältnis zwischen Glauben und Kultur führte Costantini zur Volkssprache in der Liturgie. Costantini führte schließlich die soziale Lehre von Sun Yatsen in den katholischen Schulen ein. Beim Tode von Sun Yatsen erwies er diesem an der Totenbahre mit der in China üblichen Verneigung die letzte Ehre, was von einem Teil der Missionare nicht akzeptiert wurde.

Als Sekretär der Propaganda Fide konnte Costantini seine in China erworbenen Missionsgrundsätze in den Dienst der Gesamtkirche stellen. Bei manchen Entscheidungen Roms mag es wohl schwierig sein, den Einfluß Costantinis herauszufinden. Gerade in diesem Punkt erweist sich der Vorschlag Costantinis für ein Konzil als hilfreich. Wie bereits erwähnt, sollte nach Costantini die Reform der Kurie von der Mission ausgehen. Er schlug eine Ent-Italienisierung, eine Ent-Latinisierung und eine Dezentralisierung vor. Wichtige Ämter der Kurie sollten mit Kardinälen und Bischöfen von internationaler Herkunft besetzt werden. Costantini fordert in dem Vorschlag die Kreierung von Kardinälen aus der Mission; die ersten Kardinäle aus der Mission wurden bereits während seiner Amtszeit als Sekretär der Propaganda Fide ernannt. Costantini plädiert für eine einheimische Hierarchie, die damals schon im Kommen war. Universitäten und Seminare sollten mit einheimischem Personal ausgestattet werden, und vor allem von ihm geleitet werden. Costantini förderte einheimische Ordensleute. Die letzten Reste des Ritenstreites sollten schließlich während seiner Amtszeit als Sekretär im Jahre 1939 beseitigt werden. In den Jahren vor dem zweiten Weltkrieg fanden auch die wichtigen Vollversammlungen der Bischöfe im Kongo statt. Costantini hatte schon vor seiner Tätigkeit in China die Bedeutung der Provinzialkonzilien für die Entwicklung der Kirche eines Landes am Beispiel der Konzilien von Baltimore erkannt.

In vorbildlicher Weise wertet BUTTURINI den Konzilsvorschlag aus. Costantini ist von dem positiven Einfluß überzeugt, den ein ökumenisches Konzil auf das Leben der Universalkirche ausüben würde. Nach seiner Vorstellung sollte dieses eine pastorale Ausrichtung haben. Das Konzil müßte in der Mission den Übergang von der auswärtigen Kirche zur einheimischen Ortskirche vollziehen. So würde es auch die Voraussetzungen für eine einheimische chinesische Kirche schaffen, die frei von westlicher Bevormundung ihre Probleme in der Gemeinschaft mit der Universalkirche lösen würde. Die erneuerte Katholizität der Kirche, die ihren Ausdruck nicht nur in der Lehre, sondern auch in den Strukturen finden muß, sollte bewirken, daß sich die Ortskirchen in der Universalkirche zu Hause fühlten. Untereinander sollten sie im brüderlichen Austausch (Communio) stehen, der jede Einengung aus Gründen der Rasse und der Hautfarbe überwindet. Die katholische Kirche sollte auch gegenüber den Protestanten eine neue Haltung einnehmen. Bereits in China hatte Costantini mit der protestantischen Kirche gute Kontakte gepflegt. Er erkannte in ihrer Mission eine gesunde Selbstverwaltung in personeller und wirtschaftlicher Hinsicht. Privilegien, Geld und fremde Flaggen hatten der Kirche in der Vergangenheit oft großen Schaden zugefügt.

Costantini erwähnt in dem Vorschlag die Urkirche, die auch für die Kirche von heute richtungsweisend sei. Wie diese sollte das Konzil des 20. Jahrhunderts neue Wege der Brüderlichkeit, der Solidarität und der christlichen Liebe aufzeigen. Christentum ist nach Costantini nicht nur Liturgie, sondern vor allem auch Dienst am Nächsten. Costantini nennt auch die „Zeichen der Zeit“, welche die Kirche erkennen muß. Nach ihm erfüllt sie

diese Aufgabe, wenn sie richtungweisende Antworten auf die Fragen der Zeit gibt. Diese Antworten sollten „innerhalb“ der Kirche auf pastorale Weise (nicht etwa politisch) gefunden werden.

BUTTURINI ist sich bewußt, daß er keine endgültige Würdigung Costantinis anbieten kann. Er weist selbst auf weitere Archive hin, die dafür erforscht werden müßten; so nennt er die persönlichen Archive der Kardinäle Fumasoni-Biondi, Marella, Giardini, Antoniutti und vor allem das Archiv der Propaganda Fide.

Auf einige kleine Schönheitsfehler soll hingewiesen werden. Statt „Wiegher“ muß es „Wieger“ heißen; mit der „Zeitung für Missionswissenschaft“ ist sicher die „Zeitschrift für Missionswissenschaft“ gemeint; auf S. 246 muß es „Ritenstreit“ heißen. Diese Fehler mindern keineswegs den Wert des wertvollen Buches.

BUTTURINIS Buch über den Vorschlag Costantinis zum Konzil leistet einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis der Geschichte der Mission und zur Geschichte der Kirche, die vom Zweiten Vatikanum in entscheidender Weise geprägt wurde. Zahlreiche Anregungen Costantinis sind schon verwirklicht worden.

Rom

Willi Henkel

Casaldáliga, Pedro: *Kampf und Prophetie. Aufzeichnung einer Reise durch Nicaragua, St. Gabriel / Mödling 1990; 159 S.*

Vier Jahre nach der Reise des brasilianischen Bischofs PEDRO CASALDÁLIGA durch Nicaragua sind die Tagebuchaufzeichnungen, die Erfahrungen und Eindrücke dieser „Solidaritätsmission“ wiedergeben, nun auch auf deutsch erschienen.

CASALDÁLIGA hat diese Reise angetreten, um sich in der „Erhebung aus dem Geist des Evangeliums“ mit dem Fasten und dem Gebet von Pater Miguel d'Escoto für Frieden und Selbstbestimmung Nicaraguas zu solidarisieren. Es ist eine Mission, die aus dem Bewußtsein „der Mitverantwortung für die Glaubwürdigkeit der Kirche Jesu in diesem gequälten Mittelamerika und in ganz Lateinamerika“ erwächst. Sie will Zeichen setzen für eine Pastoral, die aufrichtet und tröstet, eine Pastoral, die sich an die Grenzen wagt.

Dom PEDRO zeichnet seine Reise durch Nicaragua, das „zugleich Kampf und Prophetie“ ist, in Gedichten, Gebeten, Gesprächsnotizen und Reflexionen nach, die unterwegs in der Begegnung mit dem nicaraguanischen Volk entstanden sind. Diesem Umstand

verdanken die vorliegenden Tagebuchaufzeichnungen ihre große Dichte und Intensität.

Der Aufbau des Buches folgt weitgehend dem Verlauf der Reise von Managua bis in die unkämpften Grenzgebiete in den Bergen und wieder zurück nach Managua, wo die Reise mit der „Internationalen Woche für den Frieden“ ihren Abschluß findet. Neben den Erfahrungen aus Nicaragua werden Eindrücke aus El Salvador und Kuba wiedergegeben. Eine Einführung CASALDÁLIGAS, die über Motivation und Intention der Reise Aufschluß gibt, und Briefe der brasilianischen und nicaraguanischen Bischofskonferenzen, die die Konflikte im Hintergrund der Reise dokumentieren, ergänzen die Tagebuchaufzeichnungen.

„Kampf und Prophetie“ ist nicht der Versuch einer objektiven Situationsbeschreibung, sondern ein Plädoyer für die Völker in Mittelamerika, die um ihr Recht auf Frieden und Selbstbestimmung kämpfen. CASALDÁLIGA ergreift Partei für eine Kirche, die sich der Herausforderung stellt, als Kirche Jesu Zeugin der Auferstehung zu sein. Gerade angesichts der jüngsten Entwicklungen in Nicaragua ist dieses Zeugnis gelebter Solidarität ein wichtiges Zeichen der Ermutung.

Münster

Katja Heidemanns

Mackerras, Colin: *Western Images of China*. Oxford University Press / Hongkong-Oxford-New York 1989; 337 S.

Die Studie geht auf Anregungen und Beobachtungen zurück, die der Autor, Sinologe an der Griffith University in Brisbane, während der Jahre 1964–1966 als Sprachlehrer in Peking sammeln konnte. 1986 ist er dorthin eingeladen worden, um über das komplexe Problem ‚Bilder Chinas im Westen‘ zu referieren. Auf den damals gehaltenen Vorlesungen beruht das vorliegende Buch. Die Kommentierten hatten also Gelegenheit, westliche Wahrnehmungen ihrer Gesellschaft und Geschichte ihrerseits zu kommentieren.

Anders als das kleine Büchlein von Wolfgang Franke (China und der Westen, Göttingen 1962), das auch auf Bilder vom Westen, die in China wirksam wurden, eingeht, untersucht M. ausschließlich Bilder Chinas im Westen, behandelt aber über Franke hinausgehend nicht nur Westeuropa, sondern auch den nordamerikanischen und den australischen Kontinent.

Das Buch hat drei Teile: Zunächst gibt M. einen detaillierten Überblick zum Wandel der Chinabilder von der Marco-Polo-Berichterstattung im 13. Jh. bis zur revolutionären Wende 1949. Im zweiten Teil befaßt er sich mit Rekonstruktionen der chinesischen Vergangenheit, wie sie, angestoßen durch die jesuitische Berichterstattung, auf wissenschaftlicher Ebene in Europa seit dem 16. Jahrhundert probiert wurden. Teil 3 befaßt sich mit den Bildern, die man sich seit der Revolution 1949 im Westen von China gemacht hat, und zwar nicht nur auf wissenschaftlicher Ebene. M. berücksichtigt nämlich nicht nur die unterschiedlichen (Gruppen-)Interessen der jeweiligen Imageproduzenten und -transporteure (Missionare, Händler, Philosophen, Fachsinologen, Ökonomen, Schriftsteller) mit Rückbezug auf deren jeweilige zeitgeschichtliche Verankerung, sondern er achtet auch auf die Unterschiedlichkeit der Medien, über die Images transportiert wurden (Reiseberichte, Fachstudien, populäre Romanliteratur, filmische Präsentationen).

Im Gang seiner Darstellung findet M. Michel Foucaults Theorie bestätigt, daß die Beziehung zwischen Wissen und Macht jene andere Beziehung zwischen Wissen und Realität tendenziell überlagert. Das heißt, daß jeweils bestimmte Gruppen ihre Macht benutzt haben, um *das* Bild von China zu vermitteln und wenn möglich durchzusetzen, welches ihren politischen Interessen diene. Eine zweite Leitlinie seiner Darstellung verdankt M. der Kritik Edward Said's am ‚Orientalismus-Syndrom‘ in westlicher Chinaliteratur, also einer euro-zentristisch geprägten Perspektive, die Chinas ‚Rückständigkeit‘ vorwiegend durch endogene sozio-kulturelle Faktoren erklärt sah. Merkwürdigerweise geht M. in diesem Zusammenhang wohl kurz auf Marxens Sicht, nicht aber auf Max Webers einschlägige religionssoziologische Arbeiten ein.

Trotz dieser Einschränkung bietet das insgesamt gut lesbare Buch instruktive Belege und Kommentare nicht nur allgemein zur Wahrnehmung des Fremden in der Kulturgeschichte des Westens, sondern auch speziell zur Vorgeschichte einer mit hohem ökonomischem Stellenwert besetzten Beziehung. Ein in Grenzen gehaltener Anmerkungsteil, Literatur- und Stichwortverzeichnis tragen zum Nutzen des Buches bei.

Hamburg

Theodor Ahrens

Nørgaard, Anders: *Mission und Obrigkeit. Die Dänisch-hallische Mission in Tranquebar 1706–1845* (Missionswissenschaftliche Forschungen 22) Gütersloher Verlagshaus Gerhard Mohn / Gütersloh 1988; 312 S.

Die Geschichtsschreibung der ersten evangelischen Missionsarbeit, der „Dänisch-hallischen Mission“ oder „Tranquebarmission“ in Indien, ist mit dieser Aarhuser

Habilitationsschrift ein gewaltiges Stück vorangetrieben worden. Das gilt schon im Blick auf die Erschließung bisher ungenutzter Quellen. Die auffallend schmale Basis, mit der sich des Verfassers forschungsgeschichtliche Vorgänger Ferdinand Fenger (1843), Wilhelm Germann (1868, 1886) und (vor allem) Arno Lehmann (1956) begnügten, weicht nun endlich einem angemessenen weit ausladenden Fundament von Archivmaterialien, die in Deutschland (Halle, Berlin, Leipzig), Dänemark (Kopenhagen, Seeland) und England (London) lagern. Dadurch werden erstmalig nicht nur nichtoffizielle Äußerungen der Missionare – in ihrer Korrespondenz mit der Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK) – einbezogen, sondern auch die Berichte und Urteile der „Gegenseite“ in den Dokumenten der dänischen Handelskompanien. Bis hinein in die alles andere als belanglose Frage des Verlustes von Briefschaften bei den schwierigen Schiffsverbindungen der Zeit zwischen Europa und Indien geht des Verfassers Akribie in der Auswertung der umfangreichen und oft sehr schwer lesbaren Archivalien.

Durch sie entsteht vor uns ein eindrucksvolles Bild des sich ständig wandelnden Beziehungsgeflechts zwischen „Mission“ und „Obrigkeit“ in der dänischen Handels- und später Staatskolonie Tranquebar über nahezu ein und ein halbes Jh. einschließlich der sonst üblicherweise stiefmütterlich behandelten Zeit des rationalistischen Niedergangs – ein komplexes Bild, das alle bisherigen Pauschalierungen korrigiert. Was hier zwischen dem König von Dänemark, seinen Beauftragten, den Missionaren, der Missionsleitung, dem Kommandanten der Kolonie und dessen Vorgesetzten in der dänischen Handelskompanie an reichen Konflikt- und Kompromißmöglichkeiten angelegt war, wurde durch die Entfernungen einerseits und das Leben auf engem Raum in einer fremden Umwelt andererseits nur noch potenziert: gegenseitige Anfeindung, Behinderung, Ignorierung, Tolerierung, Rücksichtnahme, indirekte Unterstützung, offene Hilfe oder auch Vereinnahmung für eigene Interessen. Durch alles hindurch entwickelte sich aus einem königlichen Privatunternehmen zunächst eine etablierte staatsfreie, dann eine selbständige staatsgebundene und wenig staatskirchenbezogene Organisation, und schließlich eine perfekte Staats- und Kolonialinstitution. Im Blick auf die Handelskolonie verhielt die Mission sich bis zur letzten Entwicklungsstufe oft wie ein „Staat im Staate“.

Angefangen hatte es mit einem (vorprogrammierten) Konflikt, nicht sosehr zwischen dem Heißsporn und Aufschneider Ziegenbalg und dem Festungstyrannen Hassius, als vielmehr zwischen den Handels- und Sicherheitsinteressen der Kompanie auf der einen Seite und den Bestrebungen um einen ganzheitlichen „Dienst“ an der tamilischen Bevölkerung durch die christlichen Sendboten auf der anderen. Auch dies ist erstmalig klar herausgearbeitet: Die Mission trat als ein Störenfried an, der soziale Unruhe heraufbeschwor, durch die Beschaffung von Arbeitsplätzen für bekehrte Inder, durch die Forderung, den Verkauf christlicher Sklaven zu unterbinden, oder durch aktives Eingreifen in die Rechtsprechung der Kolonie. Was folgt, liest sich allerdings dann als ein Schulbeispiel wechselhafter Anpassung der Mission – auch darin „Pioniermission“! – an koloniale Verhältnisse. Das Verbot des Sklavenhandels wird zwar um die Mitte des Jh.s allgemein seitens der Missionare durchgesetzt. Aber das hält sie später nicht von Grausamkeiten gegen Glieder ihrer tamilischen Gemeinde im Zuge einer angemäßen eigenen Jurisdiktion ab. Und dies ist symptomatisch für vieles andere: Eheschließungen zwischen Missionaren und Inderinnen werden durch die Kollegen der Missionare verhindert. Aber einer von ihnen verheiratet sich mit der Witwe des Vizekommandanten und übernimmt deren gehobenen Lebensstil.

Die hilfreiche Beschränkung der Untersuchung auf den Ort Tranquebar und auf das Verhältnis der „Mission“ zur „Obrigkeit“ bedeutet jedoch nicht, daß so wesentliche Aspekte der Missionsgeschichte wie die Motivation der Bekehrungen, die soziologische Zusammensetzung der Gemeinde und ihr Verhältnis zur katholischen Kirche am Ort

völlig ausgeblendet würden. Auch für sie werden interessante neue Erkenntnisse dargelegt. Trotzdem wünscht man sich, daß bald im Rahmen des von NØRGAARD Geleisteten die eigentlich religiösen und kirchlichen Dimensionen des Geschehens ausführlich auf derselben verbreiterten Quellengrundlage und mit derselben Gründlichkeit zur Darstellung kommen.

Die vorliegende ungemein aufschlußreiche Arbeit aber sollte ohne viel Verzug durch eine englische Übersetzung mit Register indischen Lesern für die Aufarbeitung der eigenen Geschichte zugänglich gemacht werden, ist doch diese Geschichte selbst dafür verantwortlich, daß die Inder ihre Quellen im Ausland verstreut suchen müssen.

(Kürzungen von Wiederholungen wären dabei möglich, eine Überarbeitung der Bildunterschriften und die Vermeidung der Vokabel „Eingeborene“ bzw. „natives“ nötig.)

Hildesheim

Hugald Grafe

Schöpfer, Hans: *Neue christliche Kunst in Afrika. Bilder und Meditationen,* Matthias-Grünwald-Verlag / Mainz 1989; 72 S.

Schöpfer, Hans: *Neue christliche Kunst in Lateinamerika. Bilder und Meditationen,* Matthias-Grünwald-Verlag / Mainz 1989; 72 S.

Nach den Titeln der beiden Bändchen zu urteilen, könnte man meinen, es handle sich in erster Linie um ein Kunstbuch. Doch dem ist nicht so. Man hat vielmehr den Eindruck, daß die Bilder zur Illustration des meditativen Textes dienen. Das Büchlein über Afrika bringt fast ausschließlich Bilder von zwei „Künstlern“, wenn dieser Ausdruck überhaupt ohne weiteres zu verwenden ist, und zwar handelt es sich um den bekannten Kunsttheoretiker und Maler Engelbert Mveng SJ aus Kamerun und um den Senufo-Maler Tiengato Soro aus der Elfenbeinküste. Mveng hat sich durch seine theoretischen Arbeiten einen sehr guten Namen in der afrikanischen Kunstszenarie gemacht. Vieles in seinen einprägsamen religiösen Bildern läßt sich auf traditionelle Symbolik und Formensprache zurückführen. Da Mveng in einer traditionellen Künstlerfamilie geboren wurde, wurde er tief vom Geist der alten Kunst geprägt, aber gleichzeitig auch von einer abgehobenen, fast leblos erscheinenden religiösen Ikonographie des Katholizismus Europas. Die religiöse Aussage von Tiengata Soro ist hingegen ganz schlicht und aufs Wesentliche beschränkt. Seine künstlerischen Mittel sind bescheiden. Er war ein ehemaliger Leprakranker Moslem, der die biblischen Erzählungen, die er vom Missionar erfuhr, in Senufo-Art auf Baumwolltücher übertrug. Eine gewisse Unbeholfenheit ist diesen Bildern nicht abzuspüren. Man hätte hier vielleicht weniger von Kunst als von catechetischen Illustrationen sprechen sollen.

Im „Vorwort“ des Afrika-Bändchens meint SCHÖPFER, daß vor allem der Abtransport „bester Kunstwerke einen spürbaren Mangel an guten Vorbildern“ bewirkt habe und „die für Schwarzafrika typische Kontinuität im Kunstschaffen“ unterbrochen habe (S. 5). Ich möchte diese Aussage sehr bezweifeln. Die alte Kunst Afrikas war meist eine sakrale oder bisweilen eine höfische Kunst. Sie war mit Religion, Wirtschaft, Sozialstruktur etc. eng verknüpft. Die christliche Mission und andere Faktoren (auch der Islam) haben diese Lebensmitte der traditionellen Kunst zerstört. So hat die traditionelle Kunst ihren Sitz im Leben verloren; sie war funktionslos geworden. Es gibt so gut wie keinen bekannten afrikanischen Künstler der traditionellen Kunst, der zur Herstellung christlicher Kunstwerke übergegangen wäre. Die christlichen Künstler haben fast alle von vorne begonnen und durchweg ausschließlich mit nicht-traditioneller Kunst.

Die Bilder im Büchlein über Lateinamerika werden von einem Maler geliefert, und zwar von dem Priester-maler Maximino Cerezo Barredo aus Spanien. Er genoß eine akademische Kunstausbildung, war jahrelang Professor an Kunsthochschulen, malte in vielen Gegenden der Welt Kirchen aus und kam 1970 nach Südamerika. SCHÖPFER betont im Vorwort: „Die Bildauswahl kann . . . weder ausschließlich kunsthistorischen Ansprüchen genügen, noch kann sie repräsentativ für das Gesamtwerk des Künstlers sein . . . Viele seiner Bilder sind ‚Illustrationen für Analphabeten‘, ‚theologische Appelle‘, sozusagen ‚katechetische Ikonen‘ und richten sich selbstredend viel mehr an das einfache Volk, für das der Künstler theologische und soziale Inhalte kontextualisiert“ (S. 5-6). Die Aussage der Bilder ist dann auch oft recht einfach und die Symbolik handgreiflich. Ob man unter solchen Umständen unbedingt von „Neuer christlicher Kunst in Lateinamerika“ reden sollte? – Aber wie gesagt, ich hatte beim Lesen der beiden Bücher den Eindruck, daß es SCHÖPFER mehr um die theologischen, meditativen Texte als um die Bilder geht: diese sind für ihn nur der Ausgangspunkt für seine Überlegungen oder deren Illustrationen. Die neue christliche Kunst Afrikas und Lateinamerikas ist breiter, aussagestärker und aufwühlender.

Frankfurt

Josef Franz Thiel

Wagner, Herwig / Fugmann, Gernot / Janssen, Hermann (Hg.): *Papua-Neuguinea – Gesellschaft und Kirche. Ein ökumenisches Handbuch* (Erlanger Taschenbücher 93) Freimund Verlag / Neuendettelsau, Verlag der Ev.-Luth. Mission Erlangen / Erlangen 1989; 464 S. und Bildanhang.

Das Titelbild dieses schönen Sachbuches zeigt die Innenseite der halb offenen, römisch-katholischen St.-Marien-Kathedrale in der Hauptstadt von Papua-Neuguinea. Die Bilder der Ahnen in der Manier der alten Kulthäuser der Männer an der Außenseite über dem Eingang des als Uterus vorgestellten Männerhauses bzw. Kirchengebäudes.

Im Bildanhang findet sich auf einer Doppelseite eine fotografische Darstellung der evangelisch-lutherischen Kirche in Nasegalatu – ausgestattet von dem berühmten Schnitzer David Anam. David hat, um die Last des Kirchendaches abzustützen, die Apostel als Träger der Kirchenpfosten innerhalb und die Figuren mit den Masken der Ahnen außerhalb des Gebäudes plaziert. Aber auch diese eben als Träger des Kirchendaches.

Was melanesische Künstler auf ihre Weise schon lange zu sagen wußten, findet seinen Niederschlag nun in unseren Handbüchern. Zum dritten Mal innerhalb von 20 Jahren geben das Bayerische Missionswerk und die ihm befreundeten Verlage ein Informationsbuch zu Papua-Neuguinea und seiner Christenheit heraus. Zum ersten Mal erscheint ein derartiges Werk ausdrücklich als ökumenisches Handbuch. Dieser Anspruch wird nicht nur auf herausgeberischer Seite eingelöst (Beteiligung von Missio Aachen über den Missionswissenschaftler und Ethnologen HERMANN JANSSEN als Mitherausgeber), sondern auch was die Auswahl und Vermittlung des Materials sowie die Beteiligung von Autoren angeht. Nicht wenige Beiträge gehen auf Vorarbeiten des Melanesischen Instituts, einer ökumenischen Studienzentrale der Großkirchen in Papua-Neuguinea, zurück und werden hier zum ersten Mal in deutscher Sprache zugänglich gemacht. Weit mehr als 30 Texte, darunter auch eine ganze Reihe gediegener Originalbeiträge, unterscheiden sich natürlich in ihrer Informationsdichte, auch in der Reichweite ihrer Perspektiven. Zusammen ergeben sie ein solides, vielseitiges Bild der Christenheit in ihrem zeitgenössischen Kontext in Papua-Neuguinea. Die Herausgeber haben das Material nach drei Gesichtspunkten geordnet:

Teil I vereinigt acht Beiträge unter der Überschrift ‚Geschichte und Gesellschaft‘ (S. 11–108). Die Informationen reichen von einer knappen Darstellung der Früh- und Vorgeschichte melanesischer Gesellschaft, über die Kolonialgeschichte und Staatwerdung bis zu gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Fragen (Ökologie, Rolle der Multis, Frage nach der Rolle ausländischer Investitionen). Die Herausgeber bemühen sich, das Erfordernis sachlicher Information und die Frage, wer hat oder beansprucht Macht in dieser Gesellschaft, in Balance zu halten. Das ist im ersten Teil auch gut gelungen.

Teil II (S. 111–226) informiert vor allem zur Geschichte und zur gegenwärtigen Gestalt der Kirchen und christlichen Gruppierungen. Neben einer ganzen Reihe kirchenkundlich orientierter Selbstdarstellungen der einzelnen Kirchen stehen einleitend der Beitrag von RUFUS PECH, der die vielen Stränge melanesischer Kirchengeschichte in einer gehaltvollen Synopse zusammenbringt und am Schluß zwei zum kritischen Weiterdenken anregende Beiträge von JOHN MAY zum Stand ökumenischer Zusammenarbeit.

Der nicht ohne Grund weitaus umfangreichste *Teil III* unter der Überschrift ‚Herausforderungen und Antworten der Kirchen‘ (S. 229–425) will nicht nur informieren, sondern auch Perspektiven eröffnen. Wer fordert hier wen heraus? Und: Haben die Kirchen die Antworten?

G. FUGMANN sieht ‚melanesische Theologie‘ (S. 229–246) wesentlich vor der Aufgabe, den Glauben zu inkulturieren (S. 243). Er will ausgehen von den Erfahrungen, die Menschen in ihrem Alltag mit der Macht Gottes machen (S. 244), um dann die Themen, die sich in diesen Erfahrungen herauschälen, auf ihren kulturellen Kontext zu beziehen und auf ihre pastoral-seelsorgerliche Relevanz hin durchzuarbeiten. Für FUGMANN wie für seinen methodologischen Gewährsmann Charles Kraft ist eigentlich immer nur der wesentlich in kulturanthropologischen Kategorien begriffene Kontext problematisch; was der Text sei, was das Evangelium sagt, wird als im wesentlichen geklärt vorausgesetzt. Und gerade darum muß in der Perspektive des Kraftschen Ansatzes von den politischen und den epistemologischen Konflikten, die die Arbeit an kontextbezogener Theologie so dramatisch geraten lassen, weitgehend abgesehen werden. Kontextuelle Theologie ist für FUGMANN Inkulturationstheologie. Dieser Ansatz hat sein gutes Recht, aber angesichts der sozio-politischen Konflikte Melanesiens auch seine Grenzen.

Der politische Konflikt liegt in der Frage der Melanesier, ob die Missionare und andere Weiße, die Christen zu sein beanspruchen, tatsächlich an die universelle Bruderschaft in Jesus Christus glauben (S. 237), wo doch der Augenschein anderes zu glauben nahelegt. Die epistemologische, d. h. weltanschauliche Herausforderung erstreckt sich nicht nur auf die vordergründige Frage, wie sich melanesische Weltbilder in den vergangenen 120 Jahren verändert oder auch nicht verändert haben (ein Beitrag dazu fehlt in diesem Band leider), sondern in Verbindung damit vor allem auch auf die Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Erfahrung. Ob Erfahrung Sprache konstituiert und also auch Symbole aus sich heraus setzt oder ob Sprache Erfahrung stiftet, aber auch konditioniert, macht für interkulturelle, theologische Arbeit einen erheblichen Unterschied. G. RENCK gibt in seinem Beitrag (S. 263ff) wichtige Informationen.

Das Evangelium beansprucht zwar, den Kontext in das Licht seiner Wahrheit zu bringen. Der Kontext aber radikalisiert die Frage, welche Version des Evangeliums eigentlich gelten soll. Die neuen religiösen Bewegungen von JOHN G. STRELAN, einmal mehr kompetent und knapp porträtiert, markieren nicht nur diese Herausforderungen, sondern untermauern auch, daß die einfachen Leute die Auseinandersetzung mit dem Westen, mit der Moderne, mit dem Christentum, auf ihr Terrain gezogen haben. Der Beitrag von G. TROMPF zum Stichwort Wertekonflikte illustriert das Drama dieser

Auseinandersetzung aus ethischer Sicht und ist wertvoll, weil er zu einer kritischen Rückfrage nach den ‚westlichen‘ Werten anleitet (S. 314ff).

Es folgt ein Kranz von Beiträgen zu sozial-ethischen Themen (Ehe- und Familienfragen, Bildungsplanung oder Bildungsdesaster?, kirchliche Entwicklungsarbeit, Kirche und Medien, Urbanisierung, Randgruppen/soziale Spannungen).

Diese Beiträge, offenbar aus kundiger Feder, enthalten eine Reihe relevanter Informationen. Sie radikalisieren aber auch die Frage, was wir über den Zusammenhang von Bildung und Entwicklung wirklich wissen. Und selbst wenn wir dazu dieses oder jenes wissen und verstanden haben: welchen Stellenwert haben Informationen im Kontext ökumenischer und entwicklungspolitischer Bewußtseinsbildung? Der Priester-Politiker JOHN MOMIS macht mit seinem Beitrag zu politischem Engagement den Beschluß des Buches und stiftet eben diese Frage. Er wirft den Kirchen in Melanesien vor, sich zwar allgemein für Gerechtigkeit, Liebe und andere Ideale einzusetzen, aber vor den notwendigen Schritten zurückzuschrecken, die erforderlich wären, um eine solche Gesellschaft auch wirklich zu gestalten. JOHN MOMIS hat mit seinen Freunden die Einrichtung von etwa 20 Provinzregierungen durchgesetzt, weil er meinte, so würden politische Entscheidungen näher an die Basis gebracht und dies würde der Gerechtigkeit dienen. Mittlerweile ist klar, daß die Einrichtung dieser Provinzregierungen auf ein Desaster hinausläuft. MOMIS ist dennoch Priester und Politiker geblieben. Die Einsicht in die politische Verantwortung, zu der das Evangelium nötigt, gibt den Kirchen dort ebensowenig die ‚richtigen‘ politischen Antworten an die Hand, wie Informationen hier schon Solidarität oder auch ökumenische Anteilnahme ermöglichen. Aber: Für beides sind die Freunde der Christenheit in Melanesien auf gediegene und vielseitige Information angewiesen. Dazu leistet dieses Sachbuch einen wichtigen Beitrag.

Ein Anhang mit statistischen, kartographischen, bibliographischen Informationen, Autorenregister sowie Namensverzeichnissen erleichtert den Zugang zum Inhalt des Buches.

Hamburg

Theodor Ahrens

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. Dr. Peter Phan, Catholic University of America, School of Religious Studies, Department of Theology, Washington, D.C. · Prof. Dr. Jacques H. Kamstra, Universiteit van Amsterdam, Faculteid der Godegeleerdheid, NL-1017 CC Amsterdam · Dr. Ernst Pulsfort, Kirchstr. 5, D-8702 Unterpleichfeld · Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-4403 Senden-Bösesensell · Dr. Harald Suermann, Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Goethestr. 43, D-5100 Aachen · Dr. Jacques Varoqui, Paroisse St. Jean-Baptiste, Komborodougou, B.P. 532 Korhogo, Elfenbeinküste · Dr. Klaus Hedwig, Marienstr. 37, D-5120 Herzogenrath · Michael Hakenes, Eschenweg 6, D-4400 Münster

VOR 25 JAHREN MISSIONSDEKRET „AD GENTES“

Erinnerungen eines Augenzeugen des Konzils*

von Josef Glazik MSC

Der Redlichkeit halber muß ich gestehen, daß es mir nicht leicht gefallen ist, die Jahre des Zweiten Vatikanischen Konzils wieder in die Erinnerung zurückzurufen. Sie liegen ein halbes Menschenalter zurück, und für viele ist das, was wir „vorkonziliar“ nennen, kein Gegenstand ihrer persönlichen Erfahrung. Deshalb wird auch manches, was wir als Ergebnis des Konzils betrachten, nicht recht erkannt. Es wird nicht als neu empfunden und darum auch nicht richtig registriert.

Als Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 ein Konzil ankündigte, war das auch für Theologen, ja, vielleicht gerade für Theologen, eine Überraschung. Hatten wir doch in unseren theologischen Vorlesungen gehört, seit der Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit gäbe es keine Veranlassung mehr, ein Konzil einzuberufen; es gehe einfacher durch eine unfehlbare Entscheidung des Papstes.

In der nichtkatholischen Christenheit weckte die Ankündigung hohe Erwartungen. Man verstand das Wort „ökumenisch“ im Sinne des Genfer Weltkirchenrates und erhoffte sich eine Versammlung aller verschiedenen, in Bekenntnis, Ordnung und Gottesdienst getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Eine solche Erwartung mußte der Papst enttäuschen. Er verstand das Wort „ökumenisch“ im Sinne der traditionellen Bezeichnung der allgemeinen kirchlichen Konzilien; doch hatte auch er sehr vordergründig an das ökumenische Anliegen der Einheit im Glauben gedacht. Doch konnte sein Konzil kein allgemein-christliches Universalkonzil sein; es mußte sich ausschließlich „zunächst mit dem beschäftigen, was die katholische Kirche und ihre gegenwärtige innere Organisation betrifft“.¹ Sein Konzil sollte eher ein „Reformkonzil“ sein als ein „Unionskonzil“. – All das hat uns damals beschäftigt; es hat uns auch zugesetzt, und man war gespannt auf das, was kommen würde.

Die Arbeit der Konzilskommissionen

Am 17. Mai 1959 setzte der Papst die sogenannte „Commissio antepreparatoria“ ein. Doch die römische Kurie rührte sich nicht; sie wartete ab – Johannes XXIII. auch, und zwar mehr als ein Jahr. Dann setzte er am 5. Juni 1960 kurzerhand zur Vorbereitung des Konzils zehn „Commissiones prepara-

* Diese Erinnerungen habe ich im Herbst 1988 auf Wunsch meines Generaloberen P. Cornelius Braun MSC niedergeschrieben. Dann habe ich sie als Unterlage für ein Interview im Romero-Haus Luzern benutzt, das am 24. 4. 1990 stattfand.

¹ *Acta Apostolicae Sedis* 52 (1960) 109.

toriae“ ein und zwei Sekretariate. Diese Konzilskommissionen begannen am 14. November 1960 ihre Tätigkeit.

Mein Lehrer Professor Dr. Thomas Ohm, Missionsbenediktiner von St. Ottilien, gehörte als Konsultor der „Praeparatoria ‚De Missionibus‘“ an. Das Konzil bekam dadurch auch in dem von Ohm geleiteten „Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen“ in Münster einen eigenen Stellenwert.

Zeitzeuge

Daß das künftige Konzil die Missionswissenschaft anging, wurde uns sehr deutlich, als der Papst vor der Zentralkommission für die Konzilsvorbereitung zum Schluß ihrer ersten Sitzung hervorhob, daß das Konzil „seinen Blick auf die ganze Welt richtet“.² Damit war, wenn auch noch sehr vage, dem Konzil eine missionarische Note gegeben. Der Papst erklärte, das Konzil solle die Kirche in ihrem Missionseifer stärken; das heiße: in dem Eifer, „sich allen als Brüder und Freunde (zu) erweisen“. Diese weite Auffassung wurde bald auf ihre eigentliche Bedeutung eingeschränkt: Das Konzil solle sich der Frage stellen, wie es „um die große Zahl von Menschen“ stehe, „die das Zeichen Christi nicht auf ihrer Stirn tragen und doch Geschöpfe Gottes sind“.³

Die „Commissio praeparatoria ‚De Missionibus‘“ unter Vorsitz von Kardinal Agagianian zählte 22 Mitglieder und 32 Konsultoren. Unter ihnen waren insgesamt nur vier Vertreter aus nichteuropäischen Ländern. Man bildete fünf Unterkommissionen. Zwischen Mitgliedern und Konsultoren wurde während der Arbeiten nicht unterschieden. In 63 Arbeitssitzungen wurden sieben Faszikel erstellt, die als Vorlage für das Konzil dienen sollten. Es ging lediglich um disziplinäre, pastorale und kirchenrechtliche Fragen. Das einzige Zugeständnis an die Theologie war ein Prooemium zum ersten Faszikel, der auf wenigen Seiten einen theologischen Vorspann erhielt.

Die Quittung stellte die Zentralkommission aus, die Ende März diese Entwürfe studierte, fünf Faszikel in die Zuständigkeit anderer Kommissionen überwies und nur die beiden Entwürfe über die Leitung der Missionen (Faszikel 1) und die heimatliche Missionshilfe (Faszikel 7) mit Anmerkungen an die „Praeparatoria ‚De Missionibus‘“ zurückgab. Die Propaganda-Kongregation und ihre engsten Mitarbeiter waren reichlich enttäuscht. Sie konnten sich vom Konzil nicht allzuviel erhoffen.

All das war gewissermaßen hinter verschlossenen Türen erarbeitet worden. Nur weniges sickerte durch; doch es genügte, um in missionarischen Kreisen Unruhe zu verbreiten. Das Geschehen in der Konzilsaula wurde deshalb nach Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962 aufmerksam verfolgt. Die Vorbereitungskommissionen erloschen; an ihre Stelle traten die Konzilskommissionen. Die neue Konzilskommission „De Missionibus“ bestand

² *Herder-Korrespondenz* 15 (1960/61) 509f.

³ A.a.O., 500.

aus sechzehn gewählten und neun ernannten Mitgliedern. Sie wurde im Verlauf des Konzils erweitert und zählte schließlich als Mitglieder: 4 Kardinäle, 12 Erzbischöfe, 12 Bischöfe und 3 Ordensgenerale.

Das Konzil war zweifelsohne missionarisch geprägt. Das Zehntel aller Gläubigen aus den Missionsgebieten wurde durch ein Viertel aller Konzilsväter vertreten. Fast ein Drittel der Missionsbischöfe war gebürtig aus den Missionsländern. Ihre Beteiligung an den Gesprächen in der Konzilsaula war sehr rege.

Auffallend war, daß sich bald heftige Kritik an der Propaganda-Kongregation erhob. Eine Reihe afrikanischer Bischöfe aus dem frankophonen Raum reichten bei der Koordinierungskommission eine Denkschrift ein, die zur Kenntnisnahme unter den Konzilsvätern in der Aula verteilt wurde. Sie forderten, daß der Propaganda-Kongregation jegliche Jurisdiktion über die Missionsgebiete entzogen würde; sie solle sich lediglich um die notwendigen finanziellen Mittel und deren Verteilung sorgen. Immer wieder protestierten sie gegen die Bezeichnung „Mission“ – sie seien Kirche wie die anderen Kirchen auch; wenn man wolle, „Junge Kirchen“, darin sahen sie keine Minderbewertung, sondern eher ein Kompliment.

Wichtiger als all dies war, daß die Bischöfe der sogenannten christlichen Heimatländer erstmalig Gelegenheit erhielten, mit ihren Amtsbrüdern aus den Bereichen anderer Religionen und Kulturen, anderer Rassen und Hautfarben in nähere und länger dauernde Verbindung zu treten, an ihren Arbeiten, Sorgen und Problemen Anteil zu erhalten und auf diese Weise zu erfahren, wie überraschend vielgestaltig und verschiedenartig die Situation der Kirche in der Welt war, zum Teil völlig anders, als sie sich aus der Sicht der Heimatdiözesen ausnahm. Unter diesem Eindruck hat manch einer unserer Bischöfe offen gestanden, daß er erst jetzt zu ahnen beginne, was es um die Catholica sei und wie weit die Kirche, die ihrer Bestimmung und Anlage nach Welt- und Menschheitskirche sein solle, noch davon entfernt sei, tatsächlich die Kirche aller Völker, aller Zeiten und Zonen zu sein.

Die deutschen Bischöfe begannen, Interesse an den Diskussionen zu zeigen und wandten sich an die Päpstlichen Missionswerke in Aachen und München sowie an das Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster. Seit Oktober 1961 war ich dort Nachfolger meines Doktorvaters Thomas Ohm und wurde Dekan für das Amtsjahr 1963/1964. Ich gehörte dem „Deutschen Katholischen Missionsrat“ (DKMR) an und kam immer mehr ins Gespräch mit Konzilsteilnehmern – so mit Bischof Adolf Bolte von Fulda, der Mitglied der „Commissio ‚De Missionibus‘“ war – mit Bischof Franz Hengsbach, der starkes Interesse an weltkirchlichen Fragen zeigte – mit Erzbischof Lorenz Jäger von Paderborn, dem es vordringlich um die ökumenischen Aspekte der Missions-theologie ging. Zugute kam mir auch der Umstand, daß ich meine theologischen Studien in Rom zusammen mit Kardinal Julius Döpfner gemacht hatte (1936–1940). Wir waren Kursusgenossen und standen seit 1956 wieder in loser Verbindung.

Als Mitglied der Zentralkommission und einer der vier Moderatoren des Konzils ließ Kardinal Döpfner mir Entwürfe der Missionskommission zukom-

men und bat um Stellungnahmen. Ich habe mit meinen Bedenken nicht zurückgehalten und Anmerkungen zu verschiedenen Entwürfen der Konzilskommission „De Missionibus“ gemacht. Auffällig war, daß die neue Konzilskommission während der ersten Sitzungsperiode 1962 kein einziges Mal zu einer Arbeitssitzung zusammenkam.

Erst zu Ende der zweiten Sitzungsperiode wurde am 3. 12. 1963 ein neues Schema „De Missionibus“ vorgelegt und den Konzilsvätern zum Studium zugesandt. Einwände sollten bis zum 31. März 1964 abgegeben werden. Die eingehenden Verbesserungsvorschläge füllten 283 Schreibmaschinenseiten.

Im April 1964 konnte ich einige meiner Vorstellungen über „Die Mission der Kirche im Zeichen des Konzils“ öffentlich und im Beisein des Apostolischen Nuntius Corrado Bafile und Kardinals Frings von Köln vortragen.⁴

All das konnte auf die Dauer nicht verborgen bleiben, weder der Propaganda-Kongregation noch der Konzilskommission „De Missionibus“. Man wußte sich keinen anderen Rat, als mich als Peritus nach Rom zu berufen. Die Ernennung erfolgte am 27. 4. 1964. Ein römischer Bekannter sagte mir später, man habe mich ins gemeinsame Boot berufen, damit ich es nicht von außen torpedieren könne.

So wurde ich vom Zeitzeugen zum Augenzeugen des Konzils.

Augenzeuge

Meine Ernennung zum Konzilsberater erfolgte zu einem kritischen Zeitpunkt. Denn unter dem 23. April 1964 teilte der Generalsekretär des Konzils mit, die Zentral- und Koordinierungskommission habe beschlossen, daß alle in der Konzilsaula noch nicht diskutierten Entwürfe in wenige Leitsätze (propositiones) zusammenzufassen seien, die dem Plenum in den Generalkongregationen ohne lange Debatten zur Abstimmung vorgelegt werden sollten.

Der Missionskommission wurde mit diesem Beschluß eine doppelte Aufgabe gestellt. Sie mußte den zahlreichen Einsendungen Rechnung tragen und gleichzeitig ihren Entwurf auf einige wenige Sätze reduzieren. Da ein von der Missionskommission erarbeiteter Vorentwurf über den missionarischen Charakter der Kirche als Artikel 17 der Kirchen-Konstitution eingefügt worden war, verzichtete die Missionskommission jetzt auf jede weitere theologische Aussage über die Mission und beschränkte sich auf einige Thesen, die die eigentliche Missionsarbeit und die heimatliche Missionshilfe betrafen. – Dieses „Schema propositionum“ erhielt auf Betreiben der Zentralkommission den Titel: „De activitate missionali Ecclesiae“. Die Kommission selbst nannte sich weiterhin „De Missionibus“.

⁴ *Mission der Kirche im Zeichen des Konzils* (Festvortrag zum Goldenen Jubiläum des Missionspriesterseminars St. Augustin der Steyler Missionsgesellschaft), in: *ZMR* 48 (1964) 169–175.

Am 14. September 1964 begann die ereignisreiche Dritte Session des II. Vatikanischen Konzils – die erste, an der ich als Peritus und Augenzeuge teilnehmen sollte. Die allgemeine Stimmung war dem „Schema propositionum ‚De activitate missionali Ecclesiae‘“ nicht günstig. Es war sozusagen offenes Geheimnis, daß die Leitsätze in der Konzilsaula nicht die notwendige Mehrheit bekommen würden. Sie sahen zu sehr nach Rezepten aus und waren doch nur Gemeinplätze, die der wirklichen Missionssituation in den verschiedenen Kontinenten niemals gerecht werden konnten. Von nicht wenigen Konzilsvätern wurde erwogen, ob es nicht ratsam sei, sich mit den missionarischen Aussagen der bereits verabschiedeten Konzilsdokumente⁵ zu begnügen und auf ein eigenes Missionsdokument zu verzichten. Allerdings wünschten die Missionsbischöfe als Ersatz dafür eine feierliche und engagierte Erklärung des Konzils über die Notwendigkeit und aktuelle Dringlichkeit der Missionstätigkeit. Manche von ihnen fürchteten nämlich, die Aussage des Konzils über den Ökumenismus und über den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen sowie die Erklärung der Religionsfreiheit könnte der Missionstätigkeit den Boden entziehen und sie als sinnlos erscheinen lassen.

All das erklärt, daß man mit Spannung der Diskussion der Leitsätze über die missionarische Tätigkeit der Kirche entgegenseh. Es war schon bekannt, daß Papst Paul VI. hierzu zum ersten Mal in der Konzilsaula erscheinen würde. Das deutsche Pressezentrum wollte deshalb über die Bedeutung der Fragestellung orientieren und lud für den 4. November 1964 zu einer außerordentlichen Pressekonferenz ein. Da ich an der Erstellung der Leitsätze nicht beteiligt war, erwartete man von mir eine kritische Stellungnahme und übertrug mir das Hauptreferat der Konferenz.

Wichtig war mir, daß das „Schema propositionum“ so weit hinter dem zurückblieb, was grundsätzlich schon in Liturgie- und Kirchen-Konstitution gesagt worden war. Wenn die Kirche existentiell durch ihre Sendung an die Welt bestimmt ist, muß ihre Sendungstätigkeit zentrale Seinsfunktion der Kirche sein. Deshalb geht die Mission die ganze Kirche an; sie ist nicht etwas Verschiedenes, keine periphere Veranstaltung, nicht etwas zur Kirche Addierbares. Wer „Kirche“ sagt, sagt „Mission“ – jedes „und“ ist von übel. Es kann nicht heißen: „Kirche und Mission“, es muß heißen: „Mission der Kirche“. – Gerade hier beginnt die Problematik, die das „Schema ‚Über die Missionstätigkeit der Kirche‘“ hätte aufgreifen müssen. Dabei wäre zu berücksichtigen, was bereits im Konzil erarbeitet worden war. Die Aussagen über den Ökumenismus und die Religionsfreiheit hätten mit dem Sendungsauftrag und der Sendungstätigkeit in Einklang gebracht werden müssen. Das würde – so habe ich meine Ausführungen geschlossen – „nicht nur der Wahrheit und der Sache

⁵ S. J. GLAZIK, *Die missionarische Aussage der Konstitution des II. Vatikan. Konzils „Über die heilige Liturgie“*, in: *Ordenskorrespondenz* 5 (1964) 277–288; ders., *Die missionarische Aussage der Konzilskonstitution „Über die Kirche“*, in: *ZMR* 49 (1965) 65–84.

dienen, sondern gleichzeitig auch unseren Missionaren neuen Mut geben, und das – wäre nicht wenig!⁶

Der Besuch des Papstes in der Konzilsaula

Am 6. November 1964 erschien der Papst zum ersten Male zu einer Plenarsitzung im Petersdom. Viele glaubten, es würde zu der feierlichen Erklärung zugunsten der Mission kommen. Daß aus diesem Besuch eine „Sensation“ wurde, gehört zu den zahlreichen Unerklärbarkeiten der spannungsreichen und wechselvollen Dritten Session. Warum Paul VI. gerade dieser Sitzung beiwohnte, ist nie vollends geklärt worden. Doch hätte man sich über die Stimmung im Konzil klar sein müssen; denn die Wortmeldungen mußten doch fünf Tage vor Beginn der Debatte beim Generalsekretariat schriftlich eingereicht werden. So waren Moderatoren und Generalsekretär jedenfalls über die Absichten der Mehrheit informiert.

Es ist unbezweifelbar, daß der Papst durch seine Gegenwart die Wichtigkeit der Missionsaufgabe betonen wollte. Hatte er doch schon bei der Heiligsprechung der Märtyrer von Uganda am 18. Oktober 1964 von seiner bevorstehenden Reise zum Eucharistischen Kongreß in Bombay gesagt, sie wolle „eine erste prompte Antwort sein auf die Aufforderung des Konzils, missionarisch tätig zu werden, damit jeder, der ein treues Glied der Kirche sei, sich die Sorge um das Reich Gottes zu eigen mache“. Deshalb hob der Papst in seiner Stellungnahme zu dem „Schema propositionum“ hervor, wie sehr es ihm gefalle, daß es die Forderung erhebe, die ganze Kirche müsse missionarisch sein.

Doch scheint es, daß die Leute aus der Propaganda-Kongregation geglaubt haben, niemand werde wagen, eine andere Meinung zu äußern, nachdem der Papst seine Ansicht kundgetan habe. Doch empfanden die Konzilsväter, daß das Gewicht, das der Papst der Mission durch seinen Besuch beimaß, in einem schroffen Kontrast zu den kargen Ausführungen der Leitlinien stände. Man hielt deshalb in den Debatten vom 6., 7. und 9. November mit der Kritik nicht zurück. Kardinal Bea stellte heraus, daß die Missionstätigkeit „zu den wesentlichen Aufgaben der Kirche“ gehöre. Deshalb sei es Pflicht des Konzils, das eine Erneuerung der Kirche beabsichtige, dieser Tätigkeit „einen neuen Impuls“ zu geben und nicht „nur neue Rechtsnormen“ aufzustellen. – Kardinal Frings machte sich zum Sprecher zahlreicher Bischöfe aus Afrika, Asien und Ozeanien und erklärte: „Das Missionsproblem ist nach meiner Ansicht so wesentlich für die Kirche, so wichtig in allgemeiner Hinsicht und besonders in unserer Zeit, daß wir uns nicht mit einigen Leitsätzen zufrieden geben können.“⁷ – Die gleiche Ansicht äußerten fast alle 28 Gesprächsteilnehmer,

⁶ Centrum Coordinationis Communicationum de Concilio (C.C.C.C.), Nr. 72, Deutsches Pressezentrum: *Zum Missionsschema*.

⁷ S. J. GLAZIK, *Die Mission im II. Vatikanischen Konzil* (mit Interventionen der dritten Session), in: *ZMR* 50 (1966) 3–25 (Interventionen: 11–25, hier 22).

einige in geradezu sarkastischer Ausfälligkeit. Man verglich die Leitlinien mit dem dürren Gebein in der Vision Ezechiels (37,1-14), die nur durch einen Anhauch des Geistes lebendig gemacht werden könnten.⁸ Eine Beschränkung der Konzilsaussage über die Missionstätigkeit der Kirche war demnach nicht erwünscht. Um den Papst durch ein ablehnendes Votum nicht zu offen zu brüskieren – er soll geweint haben, als er von der Reaktion in der Konzilsaula hörte –, zog die Kommission „De Missionibus“ auf Antrag ihres Präsidenten Kardinal Agagianian den Rumpfwurf der Leitlinien zurück und erklärte sich bereit, ihn zu erweitern und zu vervollkommen. Zu diesem Entschluß sagten 1601 Ja, 311 Nein und zwei enthielten sich ihrer Stimme. Damit war der Weg frei für einen neuen und vollständigen Entwurf.

Auf ihrer letzten Plenarsitzung während der Dritten Session am 16. 11. 1964 beugte sich die „Commissio „De Missionibus““ der Entscheidung des Konzils. Alle mündlichen und schriftlichen Stellungnahmen sollten berücksichtigt, der Bezug zu den übrigen Konzilsdokumenten sollte hergestellt und der pastoralen Ausrichtung des II. Vaticanums sollte entsprochen werden.

Die neue Redaktionskommission

Diese Aufgabe war offensichtlich mit der bisherigen Redaktionskommission nicht zu leisten. So wurde in verschiedenen Wahlgängen aus den stimmberechtigten Mitgliedern der Missionskommission ein neues Redaktionskomitee gewählt. Ihm gehörten (in der Reihenfolge der erreichten Stimmzahlen) folgende Konzilsväter an:

- 1) der Generalsuperior der Gesellschaft vom Göttlichen Wort
P. Dr. Johannes Schütte SVD,
- 2) Erzbischof J.-B. Zoa von Jaunde (Kamerun),
- 3) Bischof L. J. Leucona, Generalsuperior des Nationalseminars für die Auswärtigen Missionen von Burgos (Spanien),
- 4) Bischof Stanislaus Lokuang von Tainan (Formosa/Taiwan),
- 5) Bischof G. Riobé von Orléans (Frankreich).

Dieser Ausschuß trat am 20. November zum ersten Mal zusammen und beriet mit dem Präsidenten Kardinal Agagianian die zu unternehmenden Schritte. An erster Stelle ging es um die Bestellung von Periti, die als federführender Ausschuß tätig werden sollten. Die Auswahl scheint nicht reibungslos vonstatten gegangen zu sein. Im Endergebnis zeigte sich nämlich, daß alle Kanonisten der Propaganda-Kongregation ausgeschlossen wurden und – mit Ausnahme des Pastoraltheologen der Universität Gregoriana P. Domenico Grasso SJ – neue Leute beigezogen wurden. Man griff zum Teil auf Theologen zurück, die ihre Arbeit in anderen Kommissionen bereits abgeschlossen hatten. So wurden ernannt:

⁸ So Donald R. Lamont, Bischof von Umtali/Rhodesien (jetzt Mutare/Zimbabwe). Vgl. L. A. DORN / G. DENZLER, *Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Dritten Session*, Nürnberg-Eichstätt 1965, 318f.

■ P. Yves Congar OP, Josef Ratzinger, P. Josef Neuner SJ (Indien), François-Xavier Seumoïs PA (Rwanda), P. Domenico Grasso SJ, P. Josef Glazik MSC.

■ Es war klar, daß in vorausgehenden Gesprächen eine Plattform gefunden werden mußte, von der aus Aussagen über die Missionstätigkeit der Kirche gemacht werden könnten, die Korrekturen an bislang gängigen Vorstellungen anbrachten und neue Wege in die Zukunft wiesen.

■ Um sich näher kennenzulernen und Gemeinsamkeiten festzustellen, trafen sich vom 18.-20. Dezember 1964 Seumoïs und ich bei P. Yves Congar in Strasbourg. Die Gespräche waren offen und bald zeigte sich, daß keine Hindernisse auftauchten, die eine Zusammenarbeit unersprißlich machen würden.

■ Anfang Januar 1965 versammelten sich die neue Redaktionskommission und der federführende Ausschuß der Periti in Nemi, um in der Abgeschlossenheit des Tertiatshauses der SVD einen neuen Entwurf „Über die Missionstätigkeit der Kirche“ zu erarbeiten. Die Arbeit ging in einer guten Atmosphäre vor sich. Während der Aussprachen gab es keinerlei Unterschied zwischen Konzilsvätern und Periti. Es gab auch keine ernstesten Verständigungsschwierigkeiten. Jeder sprach in seiner Muttersprache und, nachdem jeder einzelne Punkt durchdiskutiert war, versuchte man, das Ergebnis lateinisch zu formulieren. – Die Ausgangsbasis für das neue Schema bildeten die Interventionen aus der Konzilsaula und die schriftlich eingegangenen Anmerkungen – insgesamt ein Konvolut von 450 Schreibmaschinenseiten!

■ Nach Sichtung des Materials ergab sich bald eine grobe Aufteilung des Gesamtstoffes in fünf Kapitel. Um zügig voranzukommen, teilte man die Kapitel den fünf Konzilsvätern zu, die sich einen oder zwei der Sachberater wählten, die federführend für das betreffende Kapitel sein sollten. So kam es zu folgender Arbeitsteilung:

Kapitel I: Die theologischen Grundlagen der Missionstätigkeit
(Erzbischof Zoa und P. Congar)

Kapitel II: Die eigentliche Missionsarbeit
(Bischof Lokuang mit P. Neuner und Seumoïs)

Kapitel III: Die Missionare
(Bischof Lecuona und P. Glazik)

Kapitel IV: Die Ordnung der Missionsarbeit
(Generalsuperior P. Schütte mit allen Periti)

Kapitel V: Die heimatliche Missionshilfe
(Bischof Riobé und P. Grasso)

■ Die Arbeit ging zügig voran. War ein Kapitel lateinisch formuliert, wurde es erneut besprochen, ergänzt, im Ausdruck verbessert und ging dann an den Bearbeiter zurück. Es wurde darauf geachtet, daß der Zusammenhang des Missionsdekrets (MD) mit der Kirchen-Konstitution (KK) sichtbar wurde. Man versuchte das dadurch deutlich zu machen, daß gleich in den Anfangsworten des neuen Dokuments auf „Lumen *gentium*“ angespielt wurde: „Ad *gentes* divinitus missa Ecclesia“. – Länger diskutiert wurde die Frage, ob die Grundlegung der Missionstätigkeit trinitarisch oder inkarnatorisch oder pneumatologisch sein solle. Man entschied sich für P. Congars Überlegung, daß die

Missionstätigkeit aus dem Sein der Kirche abzuleiten sei, und daß deshalb eine trinitarische Seinsaussage gerechtfertigt werden könne: „Agere sequitur esse – Handeln folgt aus dem Sein“, lehrt die Philosophie. Die Kirche *hat* also Mission, weil sie gesandt *ist*: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch“ (Ad gentes, 2). Deshalb geht es um den Aufweis, daß die Missionstätigkeit nicht einfach nur im Gehorsam gegenüber einem Wort des Herrn gründet, sondern im Sein der Kirche grundgelegt ist. Dadurch wurde eine gewichtige Korrektur angebracht: Die Mission ist nicht „Sache des Apostolischen Stuhles allein“ (CIC can. 1350 § 2), nicht Privileg religiöser Gemeinschaften, sondern Grundpflicht aller Getauften, Sache der ganzen Kirche.

Auf der gleichen Linie liegt auch die Bedeutung des Zeugnisses vor jeder Missionstätigkeit (MD, Kapitel II, Artikel 1). Es ist nicht indirektes Missionsmittel, sondern Erweis der Hoffnung, daß im Zeugnis Christus gegenwärtig ist und wirkt. Deshalb ist dem Kapitel über die eigentliche Missionsarbeit ein Artikel vorausgestellt, der vom Zeugnis der Missionare handelt. Was sie auf dem karitativen Gebiet, in schulischer und sozialer Arbeit tun, geschieht nicht, um Taufbewerber anzulocken – es ist nicht ein indirektes Missionsmittel, sondern ist ein Zeugnis christlicher Liebe und sozialer Gerechtigkeit und somit Ausdruck der Hoffnung auf Christus.

Der leidige Streit zwischen den missiologischen Schulen von Münster und Leuven sollte dadurch beigelegt werden, daß man nicht mehr von „Pflanzung der Kirche – *plantatio ecclesiae*“ sprach, sondern von der „Sammlung des Volkes Gottes“. Deshalb entschloß man sich später, die Ausführungen des Kapitels II über die Orts- und Teilkirchen zu einem eigenen neuen (III.) Kapitel zusammenzufassen. Dadurch würde betont, daß die Gründung der Ortskirche nicht Ziel und Ende der Missionstätigkeit ist, sondern ein neuer Anfang: Mission ist von Mission zu Mission – Gott sammelt sich ein neues Volk, um dadurch neu auf die Welt zu zielen. Kirche ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern um der Welt willen, um ihr Heil zu wirken. „*Plantatio ecclesiae*“ als Ziel der Missionstätigkeit wäre Ekklesiozentrik und würde die Heilsabsicht der Mission verdunkeln und unglaubwürdig machen. Mission ist zentrifugal; sie zielt auf die Welt, sie ist nicht auf sich gekurvt.

Das spätere IV. Kapitel über den Missionar und seine Berufung und Ausbildung war insofern von einiger Bedeutung, als die Missionstätigkeit nicht wie bisher ein spezieller Tätigkeitsbereich der Orden und Institute sein sollte, sondern Sache der ganzen Kirche. Darauf setzten nicht wenige Weltpriester, die sich gern dem Dienst der Mission verschrieben hätten, dafür aber von ihren Bischöfen nicht freigestellt wurden.

Grundsätzlich bedarf der Missionar einer eigenen Berufung. Sie ist vom Heiligen Geist gewirktes Charisma und kann Einheimischen wie Auswärtigen zuteil werden: Priestern, Ordenschristen und Laien. Wichtig ist nur – und darauf kam es den Diözesanbischöfen an –, daß der Beruf erkannt werden könne, und zwar nicht allein von dem, der sich berufen glaubt, sondern auch von dem, der ihn auf Grund dieser Berufung aussenden soll. Deshalb wurde

auf eine Theorie zurückgegriffen, die früher schon nach Kriterien geistlicher bzw. priesterlicher Berufung fragte.⁹

Man nannte drei solcher Kriterien: Fähigkeit, Eignung, Neigung. Bei wem alle drei feststellbar sind, der ist berufen; der kann ausgesondert und gesandt werden – wenn nicht in eine geographische „Ferne“, so doch zu Menschen, die „fern“ von Christus sind.

Eine solche Berufung verpflichtet zu besonderer Spiritualität (Art. 23/2). Das Wort der Berufung verlangt Ant-Wort des Berufenen. Diese Ant-Wort kann nur „im Heiligen Geist“ gegeben werden, begründet also „Spiritualität“, einen Vorgang, der auf einen Dialog angelegt ist und den Berufenen „in Sein und Sendung Jesu“ (vgl. Phil 2,7) versetzt. – Das Kapitel ist ganz von biblischer Diktion geprägt. Das führte in der späteren Konzilsdebatte zu der Vermutung, der Verfasser dieses Kapitels sei ein Spiritual oder Novizenmeister. Der Bischof, der diese Anmerkung machte, erwartete sich vom Konzil „men and money“. – Eingebaut wurde in dieses Kapitel über den Missionar auch das, was vor allem in Frankreich in jenen Jahren als Forderung an einen geistlichen Beruf gestellt wurde. Man verlangte Initiativfreudigkeit, Beständigkeit, Anpassungsfähigkeit, Gemeinschaftssinn und Verfügsamkeit.

Damit stellten sich die Aufgaben menschlicher Erziehung und geistiger und geistlicher Formung (Art. 25/1). Hinzukommen muß eine theologische Bildung, die bewußt aus der Heiligen Schrift schöpft und die Eigenwerte fremder Religionen und Kulturen im Blick behält.

Zur Reorganisation der Propaganda-Kongregation

Für die Kreise, die der römischen Kurie nahestanden, war die in Kapitel V vorgesehene Reorganisation der Propaganda-Kongregation der neuralgischste Punkt des Entwurfes. Schon die Leitlinien der Dritten Session hatten einen Vorstoß in diese Richtung gemacht und von einem „Zentralrat der Evangelisation“ *bei* der Propaganda-Kongregation gesprochen. Der Gedanke fand Interesse und Aufmerksamkeit vor allem derer, die ständig mit der obersten Missionsbehörde zu tun hatten: der Missionsbischöfe und der Missionsinstitute. Doch war die Formulierung „bei der Propaganda“ ihnen zu vage. Sie fragten zu Recht, was das bedeute: ob „über“ oder „neben“ oder „unter“ der Propaganda? Kardinal Leger schlug damals schon vor, einen solchen Missionsrat so in die Propaganda zu integrieren, daß er als repräsentatives Organ der Gesamtkirche deren verantwortliche Spitze bilde.

Die Redaktionskommission unter P. Generalsuperior Schütte kam in ihren Überlegungen zu der Überzeugung, daß dem Anliegen der Missionsträger nicht gedient sei, wenn die für sie zuständigen Instanzen vermehrt würden. Sie schlugen deshalb eine Umgestaltung der Propaganda-Kongregation in dem

⁹ Vgl. J. LAHITTON, *La vocation sacerdotale*, Paris 1909.

Sinne vor, daß die zentrale Missionsbehörde nicht mehr wie bisher eine Kardinalskongregation sein sollte, sondern ein Gremium, in dem die ausführenden Organe durch Stellvertreter auf Planung, Organisation und Finanzierung der Missionstätigkeit aktiv und bestimmend einwirken könnten. Die Propaganda-Kongregation sollte zwar „Instrument der Verwaltung“ sein, zugleich aber auch „Organ dynamischer Steuerung“. Sie sollte sich wissenschaftlicher Methoden und zeitgenössischer Arbeitsinstrumente bedienen und den heutigen theologischen, methodologischen und pastoralen Forschungsergebnissen Rechnung tragen. In dem „Direktorium“ dieser Kongregation sollten ausgewählte Vertreter aller derer wirksam werden, und zwar „mit entscheidender Stimme“, die an der Mission mitarbeiteten: Bischöfe aus aller Welt, Leiter der Institute und der Päpstlichen Missionswerke. Mit Bedacht gebraucht der Entwurf den Begriff „Direktorium“ und nicht ein Wort der Kurialsprache.

Diese Konzeption wurde von der Kommission zur Reform der Kurie rundweg abgelehnt, und dieser Widerstand wurde von der Propaganda-Kongregation und ihren Funktionären mit Genugtuung vermerkt. Dieser Punkt spielte später in der Diskussion noch eine große Rolle. Ist doch eine Liste mit Unterschriften zu dieser Angelegenheit in der Konzilsaula „verloren“ gegangen!

Im letzten Kapitel versuchte Bischof Riobé mit P. Grasso eine engagierte Koordinierung aller Missionshilfen: Die Mission ist Auftrag an die ganze Kirche und gilt zuerst und unmittelbar den Bischöfen.

Die erste Klausurtagung in Nemi dauerte vom 12. bis 26. Januar 1965. Der erarbeitete Entwurf wurde allen Mitgliedern der Konzilskommission „De Missionibus“ zugestellt und dann in einer Vollsitzung vom 29. 3.–3. 4. durchgesprochen, überarbeitet und in der neuen Fassung einstimmig angenommen. Sie ging an alle Konzilsväter, um dann in der Vierten Session diskutiert und abgestimmt zu werden.

Ökumenisches Zwischenspiel

Für mich folgte unmittelbar auf diese Sitzung eine völlig neue Erfahrung. Kardinal Bea, der mutige und einfallsreiche Promotor des Ökumenismus, wollte ein Zeichen der Gesprächsbereitschaft mit dem Weltrat der Kirchen setzen und beschloß, eine Gruppe von Konzilstheologen zu entsenden, die erste Kontakte zu Genf knüpfen sollte. Zu den zehn römisch-katholischen Delegierten gehörte auch ich, und ich hatte die Ehre, das Hauptreferat auf diesem Treffen zu halten und so das interkonfessionelle Gespräch in Gang zu bringen. Die nichtkatholischen Gesprächspartner waren doppelt soviel wie wir. Die Gespräche fanden in einer sehr offenen und verständnisbereiten Atmosphäre statt.

Das Treffen kam vom 5.–9. April 1965 zustande, und zwar in Crêt-Bérard nahe Lausanne. Das Tagungshaus war eine Stätte der Begegnung im Stile eines mittelalterlichen Zisterzienserklosters, in dessen Zellen wir untergebracht

waren. Mein Referat hatte den Titel: „Missionsauftrag in der einen Welt“. ¹⁰ Überraschend war für mich, wie wenig Kontroversen es in der katholischen Missionstheologie mit den Lutheranern gab (weniger als in der Konzilskommission „De Missionibus“!). Es bahnten sich Beziehungen an, die sich später auswirkten und z. B. 1968 zu einem ersten internationalen ökumenischen Treffen in Birmingham führten, auf dem mir wieder das Hauptreferat zugewiesen wurde und ich „Ort und Aufgabe der Missionswissenschaft heute“ darzustellen hatte. ¹¹ Die Tagung in Birmingham wurde zum Anlaß, die „International Association of Mission Studies“ (IAMS) zu begründen. – Die Begegnung mit Prof. D. H.-W. Gensichen (Heidelberg) in Crêt-Bérard wurde später fruchtbar in den Gesprächen mit dem Deutschen Evangelischen Missionsrat in Hamburg und führte zu den dauernden Kontakten zwischen den großen Kirchen in Deutschland. Mir persönlich brachte es die Ernennung zum ersten katholischen Mitglied der protestantischen „Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft“ ein.

Die Vierte und letzte Session

Dann begann am 14. September 1965 die Vierte und letzte Session des II. Vaticanums. Diese Session war durch doppelt so viele Entwürfe belastet wie die drei ersten Sessionen zusammengenommen. Elf von sechzehn Entwürfen mußten durchdiskutiert und in eine endgültige Form gebracht werden. Das machte die Arbeit zu einem Wettlauf mit der enteilenden Zeit, und auf dieses Tempo sind so manche Schönheitsfehler, Wiederholungen in der Sache und im Ausdruck, Doppelzitate und manches andere zurückzuführen. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß nicht alle Fragen ausdiskutiert werden konnten; daß manche Aussage nur durch Kompromisse zustandekam. Hie und da entstand der Eindruck, daß manche Konzilsväter nicht mehr ganz den Mut gehabt haben, an den neuen Ufern festzumachen, zu denen sie sich am Anfang abgestoßen hatten. Manche Diskussionsbeiträge und Vorbehalte (modi) verraten rückläufige Bewegungen.

Am 18. September 1965 wurde die ganze Missionskommission zu einem Generalkonvent eingeladen. Der heikelste Punkt war die Aussage über die geplante Umstrukturierung der Propaganda-Kongregation. Gleich zu Beginn berichtete Msgr. S. Paventi unbefangen und harmlos, er habe sich mit dem Generalarchivar der Propaganda P. Nikolaus Kowalski OMI und seinem Sekretär P. H. Peeters OFM zusammengesetzt, um eine neue Fassung der

¹⁰ Vgl. *La Mission de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui*, in: *Istina* 11 (Boulogne-sur-Seine 1965/1966) 77–92; *The Mission of the Church in Today's World*, in: *International Review of Missions* 56 (Geneva 1967) 316–329; *Missionsauftrag in der einen Welt*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 115 (Linz 1967) 217–226.

¹¹ S. *The meaning and the place of missiology today*, in: *International Review of Missions* 57 (1968) 459–467; *Aufgaben und Ort der Missionswissenschaft heute*, in: *Evangelische Missionszeitschrift* 25 (August 1968) 125–133; *Per un rinnovamento della missionologia*, in: *Mondo e Missione* 101 (Milano 1972) 277–280.

betreffenden Nummer des Schemas vorzubereiten. Doch fand dieses unbefugte Vorgehen durchaus nicht die Zustimmung der Redaktionskommission; es wurde zum Stein des Anstoßes und hätte im weiteren Verlauf der Verhandlungen fast zum Scheitern des ganzen Kapitels V geführt.

Es scheint, daß dieser Vorstoß auch anderen Mut gemacht hat. So bestand Kardinal Agagianian als Präsident der Kommission darauf, daß eine Aussage über die kirchlichen Missionsgebiete gemacht werde. Der Papst selbst wollte (in einer nicht gezeichneten Eingabe), daß der hierarchische Charakter der Missionstätigkeit stärker betont werde. Schließlich drückte Bischof Lokuang in letzter Minute durch, daß in der Begriffsbestimmung von „Mission“ im engeren Sinne (Nr. 6) der Plural „Misiones“ gebraucht werde. – Die Redaktionskommission mußte sich, wollte sie die Annahme des Entwurfes nicht gefährden, zu manchem Kompromiß bereit erklären. Dadurch wurde der ursprünglich geradlinige Entwurf zu einem ausgesprochenen Kompromißpapier. Es wurde, wie ich später¹² formuliert habe, zwar noch eine „Korrektur“, aber „keine Magna Charta“ der Mission.

Das ursprüngliche Dokument hatte Konsequenzen aus der Kirchen-Konstitution „Lumen gentium“ gezogen und lapidar erklärt: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch“ (MD 2). Es hat von der „Mission“ im Singular gesprochen und sie als „Missio Dei“ begründet in der Sendung des Wortes und des Heiligen Geistes. Es sprach von der Evangelisation als einer Grundpflicht des Gottesvolkes (MD 35); jedes Glied der Kirche müsse „nach Gelegenheit, Fähigkeit, Gnadengabe und Amt am Evangelium mitwirken“ (MD 28). Selbst die Missionsgesellschaften wurden in diese Sicht miteinbezogen. Sie sind Delegierte, Stellvertreter der Gemeinden, aus denen sie stammen; durch sie, die Gott für die erhabene Aufgabe (der Glaubensverbreitung) erwählt hat, übt die ganze Gemeinschaft ihre Tätigkeit unter den Völkern aus (MD 37). Sie verfolgen nicht institutseigene Ziele; sie haben weder ein Monopol auf Mission noch besitzen sie ein Privileg. Sie nehmen lediglich „die Pflicht der Evangeliumsverkündigung, die der *ganzen* Kirche obliegt, . . . als ihre ureigene Aufgabe auf sich“ (MD 23), und zwar unter charismatischem Antrieb.

Die Selbstdemontage

Doch die große Missionskommission hatte nicht den Mut, auf diese Linie einzuschwenken. Sie verteidigte ihre Interessen, schaute rückwärts statt vorwärts und nahm eine Aussage nach der anderen wieder zurück. Der Bruch ist im Kapitel I, das die theologische Grundlegung der missionarischen Tätigkeit versucht, am offenkundigsten. Bis Nr. 6/2 ist – wie schon bemerkt – von der Mission der Kirche stets im Singular die Rede. Dann beginnt man

¹² Vgl. *Eine Korrektur, keine Magna Charta*, in: J. CH. HAMPE (Hg.), *Die Autorität der Freiheit*. Bd. III, Kap. IV: Das Evangelium für die anderen. Konzil und Mission, München 1967, 543–553.

unvermittelt mit dem Plural „Misiones“: Sie sind „spezielle Unternehmungen, wodurch die ‚von der Kirche gesandten Boten‘ . . . bei Völkern, die ‚noch nicht‘ an Christus glauben, das Evangelium verkünden und ‚die Kirche selbst einpflanzen“¹³. Diese Unternehmungen werden „meist ‚in bestimmten‘, vom Heiligen Stuhl bestätigten Gebieten ausgeübt“. Schritt für Schritt wird also zurückgenommen, was in KK und MD an Einsicht gewonnen worden war:

- 1) Nicht von der wesenhaften Sendung der Kirche ist die Rede, sondern von ‚speziellen Unternehmungen‘.
- 2) Die Kirche erscheint wieder als ‚Sendende‘, nicht als ‚Gesandte‘.
- 3) Die Heilsbotschaft richtet sich nicht an die ganze Welt, sondern nur an jene, „die ‚noch nicht‘ an Christus glauben“.
- 4) Sie wird nicht überall in der Welt verkündet, sondern nur ‚in bestimmten Gebieten‘.
- 5) Eines ihrer Ziele ist die „Pflanzung der Kirche“ – Mission ist nicht Auftrag an die Kirche, sondern die Kirche ist Auftrag an die Mission!

Diese Rückzieher machen das MD zu einem Kompromißdokument. Es wurde nicht zur Magna Charta, sondern konnte lediglich einige Korrekturen anbringen – manchmal nicht einmal im Text, sondern nur in einer Überschrift, wie etwa im Titel des Artikels 2 des II. Kapitels, wo statt von der „Pflanzung der Kirche“ von der „Sammlung des Gottesvolkes“ die Rede ist. – Eine weitere Korrektur besteht darin, daß als Gegenüber der Mission nicht die „Nichtkatholiken“ genannt werden, sondern die „Nichtchristen“. – Kein Wunder, daß zehn Jahre später in „Evangelii nuntiandi“ die Begriffsbestimmung von „Mission“ im MD als „partielle und fragmentarische Definition“ zurückgewiesen wird; sie entspricht nicht „der reichen, vielschichtigen und dynamischen Wirklichkeit, die die Evangelisierung darstellt“ (Nr. 17).¹³



Am 9. November 1965 wurde der neue Text den Vätern in der Aula überreicht. Die Abstimmung über ihn fand an den beiden folgenden Tagen statt – offensichtlich ein wenig übereilt; denn die Väter hatten kaum Zeit, sich mit dem Text zu beschäftigen. Um so rühriger wurden einige Gruppen, die durch handgedruckte oder abgezogene Zettel versuchten, Unterstützung für ihre Ansichten zu finden, indem sie Einwände (modi) für bestimmte Stellen formulierten. – Am angefochtensten war, was über die Reorganisation der Propaganda-Kongregation gesagt worden war: Hierzu wurden 712 Modi eingebracht, d. h. 33,07 Prozent. Es hat also nur wenig gefehlt, und das Kapitel V hätte die notwendige Zweidrittelmehrheit nicht erreicht. Eindeutiger konnte

¹³ Vgl. *Zum Thema „Mission in sechs Kontinenten“*, in: *Ordensnachrichten* 90 (Wien 1976) 240–249; *Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Wirkung (Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland – „Evangelii Nuntiandi“)*, in: *Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit* (Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog III/3) St. Ottilien–München 1984, 49–72.

aber auch kaum zum Ausdruck gebracht werden, daß das Konzil eine Reorganisation der Propaganda-Kongregation wollte.

Die Verarbeitung der schriftlichen Vorbehalte, die sogenannte „expensio modorum“, kostete angestrenzte Tages- und Nachtarbeit. Sie fand wieder in Nemi statt, und zwar vom 13.–22. November. Doch hatte sich die Mühe gelohnt. Die Abstimmung in der Aula übertraf die kühnsten Erwartungen: Von den 2182 in der Aula anwesenden Konzilsvätern stimmten 2162 mit „Placet“, 18 mit „Non placet“, und zwei Stimmen waren ungültig. Damit war das Schicksal des MD positiv entschieden. Die letzte Hürde vor dem Ziel war genommen. Wir brauchten die Schlußabstimmung in der letzten Generalkongregation nicht zu fürchten. Tatsächlich erreichte sie am 7. Dezember 1965 die höchste Stimmzahl im Konzil überhaupt: von 2399 Stimmberechtigten votierten 2394 mit Ja und nur fünf mit Nein. – Der Text wurde im „Osservatore Romano“ vom 9./10. Dezember 1965 veröffentlicht, aber bis zum 29. Juni 1966 ausgesetzt. In dieser Zeit mußten die „Ausführungsbestimmungen“ zum MD ergehen.

Die Ausführungsbestimmungen

Für die Vorbereitung solcher Ausführungsbestimmungen hat Papst Paul VI. mit dem Motuproprio „Finis Concilio“ vom 3. Januar 1966 neben vier anderen auch eine postkonziliare Missionskommission bestellt, die mit der Konzilskommission identisch war; nur ihre Zahl war etwas eingeschränkt. – Da die meisten Konzilsdokumente das Ergebnis langer Auseinandersetzungen waren, bestand – nicht nur theoretisch! – die Gefahr, daß in den nachkonziliaren Kommissionen gewisse Richtungen versuchen könnten, durch eine entsprechende Deutung der Konzilstexte doch noch ihrer eigenen Meinung zum Siege zu verhelfen. Um dem vorzubeugen, wurde auch eine nachkonziliare Zentralkommission ernannt, die neben der Koordinierung der verschiedenen Ausführungsbestimmungen zusätzlich die Aufgabe haben sollte, die Konzilstexte „rite“ auszulegen, „wo eine solche Interpretation notwendig werden sollte“.

Die nachkonziliare Missionskommission ist am 7. März 1966 zu einer ersten Sitzung in Rom zusammengetreten und zog sich dann wieder nach Nemi zurück, wo sie vom 7.–10. März ihre Arbeiten durchführte und ihren Entwurf der Zentralkommission zuleitete. – In der letzten Sitzung der Zentralkommission am 24. Mai 1966 erklärte der Papst die Arbeiten der nachkonziliaren Kommissionen für abgeschlossen. Jetzt sei es an der Zeit, die vom Konzil beabsichtigten pastoralen und institutionellen Reformen durchzuführen. Aber was daraus wurde, läßt tief blicken. Denn durch eingebaute Klauseln wurden eindeutige, klare Aussagen des MD unwirksam gemacht. So hieß es von der Entscheidungskompetenz der Leitungsgruppe der Propaganda-Kongregation, sie werde nur dann wirksam, „falls der Papst in Einzelfällen nicht anders bestimmt“ (Nr. 15). Es würde sich verlohnen, eine Geschichte dieses Textes und seines Geschicks zu schreiben. Hier war jedes Wort mit Bedacht gewählt und nach langen Debatten niedergeschrieben worden. So wollte das im

kurialen Latein nicht übliche Wort „directorium“ auf die kollegiale Leitungsspitze profaner Großorganisationen verweisen (directory, directrice, Direktorium). Auch der Begriff „vox deliberativa“ war – nach Aussage von Fachleuten – völlig eindeutig. Aber die in „Kongregation zur Evangelisierung der Völker“ umbenannte Propaganda-Kongregation blieb eine Kardinalskongregation. Die im MD vorgesehene Leitungsgruppe erhielt lediglich für die Vollsitzungen eine Mitgliedschaft („tamquam membra“) und „auch“ ein Stimmrecht, wenn es dem Papst ratsam schien. In der Regel haben sie es nicht. Das ist genau das Gegenteil von dem, was im MD (29) vorgesehen war.

Die nachkonziliare Arbeit

All das machte nicht viel Mut für die nachkonziliare Arbeit. Aber wir hielten uns an P. Karl Rahners These, das II. Vaticanum sei kein Ende, sondern ein Anfang.¹⁴ Das besagte konkret, das Konzil und seine Verlautbarungen allen in der Kirche zur Kenntnis zu bringen, vornehmlich in den Kreisen, an die der Missionswissenschaftler sich zu wenden pflegte. Für mich waren das neben den Studierenden und den Lesern der ZMR vor allem der Katholische Missionsrat und die in ihm vereinten Missionsgemeinschaften.

Die meisten Referate, die ich zu Konzilsfragen gehalten habe, sind in der „Ordenskorrespondenz“¹⁵ veröffentlicht. Dazu gehört auch das von der „Vereinigung Deutscher Ordensoberer“ (VDO) herausgegebene Arbeitsheft: „Das Konzil und die Missionstätigkeit der Orden“ (Köln 1966). Ebenso verlangte die Missionszentrale in Aachen meine Mitarbeit. In „Priester und Mission“ sowie in „Schule und Mission“ erschienen laufend Beiträge über die Konzilsdokumente.¹⁶ – Am beanspruchendsten war, daß der Deutsche Evangelische Missionsrat (DEMR) sich durch das MD herausgefordert sah und bereit war, Konsequenzen daraus für die ökumenische Zusammenarbeit zu ziehen. Das führte zu zahlreichen Begegnungen, vor allem in der Evangelischen Missionsakademie zu Hamburg, dann aber auch auf den Jahresversammlungen des DEMR. Literarischen Niederschlag fand diese Tätigkeit in dem Studienheft der Deutschen Evangelischen Missionshilfe: „Tatsachen und Fragen nach dem II. Vatikanischen Konzil“.¹⁷ – Für den Sommer 1966 erhielt ich eine Einladung

¹⁴ In seiner Freiburger Rede zum Schluß des Konzils.

¹⁵ So z. B. *Theologische Aussagen des Missionsdekrets*, in: *Ordenskorrespondenz* 1 (1966) 227–236; *Die missionarische Verantwortung der Gesamtkirche und die Ordensleute*, in: *OK* 1 (1966) 237–242; *Wandel der Mission – Gewandeltes Missionsverständnis*, in: *OK* 16 (1975) 157–181.

¹⁶ *Ist Mission heute noch sinnvoll*, in: *Priester und Mission* (1966) 229–242; *Mission in der Krise*, in: *PrM* (1971) 123–137.

¹⁷ Darin: *Die ökumenische Perspektive des Missionsdekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 7–18; wieder abgedruckt in: *Evangelische Missions-Zeitschrift* 24 (1967) 19–30.

nach Burgos, um auf der „Semana Española de Misionología“ einen Vortrag über den Missionar von heute zu halten.¹⁸

Begreiflich, daß es für diese Nachkonzilsarbeit auch einer gediegenen Textausgabe bedurfte. Im Verlag Aschendorff/Münster erschien 1967 das „Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche“ mit den Ausführungsbestimmungen. Lateinisch und deutsch, mit Einleitung und Nachwort. – Nachkonzilsarbeit war auch die theologische Beratung des Generalkapitels der Hiltruper Missionsschwester in Arriccìa (27. 7.–25. 9. 1966 und 25. 8.–25. 9. 1967). – Einen ähnlichen Dienst leistete ich den Religieuses de la Doctrine Chrétienne im März und im Sommer 1968 in Luxemburg. – Ähnliches gilt von der fortlaufenden Betreuung von Entwicklungshelferinnen und -helfern beim Caritas-Verband in Freiburg/Br. und seinem „Seminar für Sozialarbeit in Übersee“. – Auch die Beratung im Internationalen Diakonatszentrum Freiburg ist hier zu nennen. Ferner die Orientierungskurse für neuausreisende Missionare. Der erste fand vom 5.–24. 6. 1967 im Franz-Hitze-Haus zu Münster statt; an ihm nahmen ca. 80 Ordensfrauen, Priester und Brüder teil. Gleiche Kurse liefen noch 1968 und 1969. – Mein Arbeitsbuch verzeichnet für die Jahre nach dem Konzil eine rege Vortragstätigkeit, die mich durch ganz Deutschland, Österreich und die Schweiz bis nach Brüssel und Paris führte.¹⁹ Auch meine Fernreise im Frühjahr 1967 war noch eine Ausweitung des Konzils. Sie führte mich durch Japan und Südkorea und endete in einem pastoralen Symposium im Loyola College zu Manila: Asian Catechetical Conference.

Letzter Schlagabtausch

Die Beanspruchung dieser Reise und die vielfältige Tätigkeit machte sich seit dem Sommer 1967 durch gesundheitliche Störungen bemerkbar. Aber bevor ich die Waffen streckte, kam es noch zu einer Auseinandersetzung mit der neuen „Kongregation für die Evangelisierung der Völker“. Sie veröffentlichte unter dem 24. 2. 1969 zwei Instruktionen:

I. Instrukciones de ordinanda cooperacione missionali Episcoporum quoad Pontificalia Opera Missionalia necnon circa incepta particularia dioecesium pro missionibus

II. Instrukciones de quibusdam principiis atque normis circa relationes in territoriis missionum inter ordinarios locorum et Instituta missionalia.

¹⁸ *Los Misioneros de hoy y papel de los Institutos misioneros al la luz del Concilio*, in: *Misiones Extranjeras* (1966) 531–539.

¹⁹ Z. B. Bayerischer Rundfunk, Kirchenfunk, Katholische Welt, *Hat Mission heute noch einen Sinn?* (23. 10. 1966); *Die Berufung zum Missionar*, in: *Jeunes Eglises* Nr. 24 (Bruges 1965) S. I–IV; *Mission der Kirche – Botschaft des Heils*, in: *Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz* (1967) 8–17; *Warum noch Mission?*, in: *Lebendige Seelsorge* 19 (Freiburg 1968) 217–221; *Uns leuchtet ein großes Licht. Betrachtungen über die Mission der Kirche*, Münster ²1975.

Der Paulinus-Verlag Trier gab mir die Möglichkeit, diese Instruktionen in seiner Reihe „Nachkonziliare Dokumentation“ zu kommentieren.²⁰ Ich muß gestehen, daß beide Instruktionen mich sehr zornig gemacht haben, und ich habe mich nicht bemüht, das zu verheimlichen. Wer etwas genauer hinsieht, muß erkennen, daß man sich zwar immer wieder auf Konzilstexte beruft, sie aber fast immer um ihren eigentlichen Sinngehalt bringt. Zwar wird die Sprache des Konzils gesprochen und werden seine Begriffe verwandt, doch sind sie nicht selten mit vorkonziliaren Inhalten gefüllt. So fordern die Instruktionen die Kritik geradezu heraus. Sie sind, wenn nicht anmaßend, so doch zumindest sonderbar.

Das war offiziell der letzte Schlagabtausch mit der Propaganda-Kongregation. Ich gab es auf, nach rückwärts gewandtes Denken zu überwinden. Am 1. Oktober 1970 trat ich vorzeitig in den Ruhestand. Eine Aussöhnung mit der Propaganda gab es 1974: Ich wurde eingeladen, an der Festschrift zum 350jährigen Bestehen der Kongregation mitzuarbeiten.²¹

Ich hoffe, daß der Heilige Geist, der „auf vielfache Weise den Missionsgeist in der Kirche weckt . . ., der Tätigkeit derer, die das Leben der Kirche zu leiten haben, vorausleitet“ (MD 29/3).

²⁰ *Instruktionen der Kongregation für die Evangelisation der Völker mit einem Kommentar* (Nachkonziliare Dokumentation 18) Trier 1970, 7–42 (Kommentar) u. 44–77 (Instruktionen).

²¹ *Provvedimenti della S. Congregazione (De Propaganda Fide) per l'organizzazione ecclesiastica nell'Arcipelago Indonesiano*, in: *Compendio di Storia della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o 'De Propaganda Fide' 1622–1972. 350 anni al servizio delle Missioni*, in: *Euntes Docete* 26 (1973), fasc. I (Roma 1974) 177–179; *Kirchenorganisatorische Maßnahmen im Indonesischen Archipel*, in: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. Memoria rerum 1622–1972. 350 Jahre im Dienst der Weltmission*, Bd. III/1 (1815–1972), Rom-Freiburg-Wien 1975, 489–507.

VIELFÄLTIGE KATHOLIZITÄT

Notizen über die katholische Kirche in der Volksrepublik China

von Roman Malek SVD

Vorbemerkungen

1. Alles, was man heute über die katholische Kirche in der Volksrepublik China (VR China) – wie auch über die chinesischen Religionen insgesamt – zu sagen versucht, ist irgendwie ambivalent und unvollständig. Es fehlen uns zuverlässige chinesische kirchliche Quellen – nicht nur zur Entwicklung der Kirche nach der „Befreiung“ von 1949 (gleichsam Gründung der VR China),¹ sondern auch über die interne Auseinandersetzung und z. B. die aktuelle Haltung der Kirche zu den Ereignissen vom 4. Juni 1989 (Massaker auf dem Tiananmenplatz) und anderen Gegenwartsfragen.² Sodann gibt es eine unklare intern-kirchliche Struktur, die es fast unmöglich macht, gerechte und fundierte Aussagen z. B. über die Theologie, die Personen und Ereignisse zu machen. Worauf soll man sich verlassen? Auf eigene Kontakte, auf Reiseberichte, auf Aussagen der offiziellen bzw. „romtreuen“ Vertreter der Kirche oder auf das Schweigen, das in der katholischen Kirche offiziellerseits (römische Kurie) hinsichtlich einer Lösung für China immer noch überwiegt?³ Hinzu kommt noch die Tatsache, die das „China-Problem“ immer wieder zu überschatten scheint, nämlich: China im allgemeinen ist ein Phänomen, zu dem man nur mühsam (wenn überhaupt!) Zugang findet.

2. Die besondere Problematik der chinesischen Kirche besteht nicht nur darin, daß sie eine gespaltene Kirche ist, deren Teil ohne sichtbare Verbindung zum Hl. Stuhl lebt, sondern auch darin, daß sie soziologisch gesehen eine kleine Minderheit darstellt und als „fremde Religion“ definiert wird.⁴ Sie lebt in einer Gesellschaft, in der institutionelle Religion nie eine permanent große gesellschaftliche und politische Rolle gespielt hat. Heute lebt sie in einer sozialistischen Gesellschaft, die sich als atheistisch versteht, in der die Partei

¹ Mit den chinesischen Quellen setzt sich in beispielhafter Weise das Werk von J. SCHÜTTE SVD auseinander: *Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse*, Münster 1957.

² Hierzu vgl. u. a. R. MALEK, *„Mitgefühl und die Entschlossenheit, es sich nichts kosten zu lassen“*. *Wir und China nach dem Juni-Massaker in Beijing. Versuch einer Collage*, in: *China heute VIII* (1989) 4, 98–105.

³ Die päpstlichen Aussagen über China sind in folgenden Werken zusammengestellt: E. P. WURTH (ed.), *Papal Documents Related to the New China 1937–1984*, Maryknoll, N.Y. – Hong Kong 1985; *Papst Johannes Paul II. über die chinesische Kirche*, in: R. MALEK/M. PLATE (Hrsg.), *Chinas Katholiken suchen neue Wege*, Freiburg i. Br. 1987, 139–153.

⁴ Hierzu vgl. u. a. R. MALEK, *Der traditionelle chinesische Staat und die Religion(en)*, in: R. MALEK / W. PRAWDZIK (Hrsg.), *Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen*, St. Augustin-Nettetal 1989, 31–53.

eine (noch) große Rolle spielt und der Patriotismus betont wird. Auf diese Weise ist sowohl die Geschichte wie auch die Gegenwart der Kirche in China geprägt durch eine Spannung zwischen der chinesischen Kultur und Gesellschaft auf der einen und der abendländischen Form des Christentums auf der anderen Seite.⁵ Die kommunistische Machtübernahme von 1949 hat zwar viele Änderungen herbeigeführt, die Spannung in dieser Hinsicht ist jedoch intensiver geworden. China fordert also weiterhin die Kirche zu grundsätzlichen Entscheidungen heraus.

3. Die folgenden Anmerkungen zur Situation der katholischen Kirche in der VR China beabsichtigen, einige – bisheran unbekannte bzw. bei der Betrachtung der chinesischen Kirche zu wenig berücksichtigte – Aspekte für eine weitere Diskussion zu suggerieren. Es wird versucht, die Problematik der chinesischen Kirche im Rahmen der chinesischen Ordnungsphilosophie darzustellen, d. h. über die aktuell herrschende kommunistische Ideologie und deren Religionspolitik hinauszugehen, um damit auf eine tiefere Dimension der in der chinesischen Kirche vorzufindenden Fragen hinzuweisen, wie sie übrigens auch im Falle der Kirchen im „konfuzianischen Raum“ (Taiwan, Korea, Singapur, Vietnam) sichtbar wird.⁶ So wird im ersten Teil (I) der chinesische Kontext, der als eine Ordnungsphilosophie verstanden ist, besprochen. Im zweiten Schritt (II) wird versucht, das aktuelle komplizierte Bild der chinesischen Kirche zu skizzieren, um dann im dritten Teil (III) auf einige kirchenpolitische Möglichkeiten und „missionspastorale“ Aufgaben der westlichen Kirchen hinzuweisen.

I. Der ordnungsphilosophische Kontext der chinesischen Kirche

Um auf die Problematik der katholischen Kirche in der VR China tiefer einzugehen und auf die über die aktuelle Religionspolitik hinausgehenden Perspektiven der Kirche hinzuweisen, muß hier, gleichsam als erste These, festgestellt werden, daß die Begriffe Orthodoxie/Heterodoxie, Fremdreligion, Aberglauben, Ausland, Imperialismus, Einmischung u. ä. bis heute die ordnungspolitischen und -philosophischen Koordinaten bilden, die die Haltung der Chinesen gegenüber der Religion, insbesondere aber dem Christentum, bestimmen. Sie begrenzen auch stark den Spannungsbogen der Religionspolitik, und zwar heute genauso wie im traditionellen China, als die herrschende

⁵ Hierzu vgl. vor allem J. GERNET, *Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*, Zürich-München 1984; R. LAURENTIN, *Chine et Christianisme. Après les occasions manquées*, Paris 1977; TH. OHM, *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum*, München 1960; E. S. S. TANG, *Kann man zugleich wahrhaft Christ und Chinese sein?*, in: *Concilium* 15 (1979) 402-404; ST. LOKUANG, *Wie kann man gleichzeitig echter Chinese und echter Christ sein?*, in: ebd., 400-401.

⁶ Darauf weist besonders G. EVERS hin: *Das Verhältnis von Staat und Kirche in einigen Ländern Asiens: Die Religionspolitik in der Volksrepublik China und Vietnam im Vergleich mit der von Taiwan, Singapur und Südkorea*, in: R. MALEK / W. PRAWDZIK (Hrsg.), op. cit., 55-73.

Oberschicht sich noch als konfuzianisch empfand.⁷ Meines Erachtens läßt sich nur von hier aus eine Deutung der Entwicklung und der aktuellen Situation des Christentums gewinnen – und vielleicht auch eine Zukunftsperspektive. Man muß sich also vergegenwärtigen, daß bei der theologischen (z. B. Inkulturation) und kirchenpolitischen Beschäftigung mit den Kirchen in China sehr oft verschiedene historisch-kulturelle Rahmenbedingungen unbeachtet bleiben, die jedoch die jetzige Situation und das uns manchmal störende pragmatische Handeln der chinesischen Kirchen implizit vorstrukturieren. Viele Chinakenner haben immer wieder betont, daß die Situation der Kirchen und die chinesische Religionspolitik nicht ohne einen Rekurs auf die Religionsgeschichte und die Entwicklung der Beziehungen zwischen Staat und Religion im traditionellen China adäquat erfaßt werden können. (Dies betrifft im gleichen Maße die VR China und Taiwan.) Noch weniger wird ein kirchenpolitisches Handeln in Zukunft möglich, wenn man diese kontextuelle Betrachtungsweise außer acht läßt.

Festzustellen ist, daß sich China heute – insbesondere nach dem 4. Juni 1989 – auf der Suche nach einer neuen Ordnung befindet, was bedeutet, daß China „seine jahrtausendalte ordnungspolitische Diskussion in seinen ordnungstheoretischen Kategorien weiterführt. Es stehen nicht etwa Marx und Friedman, sondern Konfuzius und Laotse einander gegenüber“.⁸ In unserem Kontext können wir diese Feststellung weiterführen, indem wir sagen, daß auch im heutigen China die ordnungspolitische Auseinandersetzung sowie die Spannung zwischen Orthodoxie und Heterodoxie im Rahmen und in der Situation der Religionen bzw. Kirchen deutlich sichtbar wird. Ohne jetzt auf die Grundlagen der ordnungspolitischen Diskussion einzugehen, sei hier nach Kirsch und Mackscheidt festgestellt: „Die Erfahrung der gesellschaftlichen Wirklichkeit Chinas und die Lektüre der für die Deutung und Legitimierung dieser Wirklichkeit wichtigen Texte des Konfuzius, seiner Nachfolger und Gegenparte legen zwingend die These nahe, daß China, im Gegensatz zum Westen, die Vorstellung einer horizontalen Ordnung nie entwickelt hat; es gibt nur eine Art regelbedürftiger und regelwürdiger Beziehungen: die vertikale.“⁹ Im Gegensatz zu den Menschen des Westens lebt der Chinese in einer eindimensionalen Gesellschaft, in welcher es eine Über- und Unterordnung, nicht aber ein zu regelndes Nebeneinander, ja Gegeneinander von Gleichge-

⁷ Vgl. hierzu R. MALEK, *Theorie und Praxis der chinesischen Religionspolitik. Eine frappierende Kontinuität*, in: B. MENSEN (Hrsg.), *China, sein neues Gesicht*, Nettetal 1987, 151–179.

⁸ G. KIRSCH / K. MACKSCHEIDT, *China. Ordnungspolitik in einem konfuzianischen Land*, Baden-Baden 1988, 10. Man vgl. auch CHEN XUANLIANG, *Zur Frage der Transzendenz in China*, in: *China heute* IX (1990) 3, 73–76.

⁹ „Das vertikale Ordnungsschema stellt darauf ab, daß die Individual- bzw. die Kollektivaktoren in einer mehr oder weniger vielstufigen Hierarchie einander über- bzw. untergeordnet sind, und daß die Regeln für den Umgang der Menschen miteinander festlegen, welche Rechte und Pflichten die einzelnen Aktoren gegenüber den ihnen jeweils über- bzw. untergeordneten Aktoren haben ... Hierarchie lautet das Stichwort. Damit unterscheidet sich das vertikale Ordnungsschema in so ziemlich jeder Hinsicht von seinem horizontalen Pendant“ (G. KIRSCH / K. MACKSCHEIDT, op. cit., 11).

stellen gibt. Nicht als ob es dieses Neben- und Gegeneinander nicht gäbe; es gibt es sehr wohl, nur wird es als weder regelungsfähige noch regelungswürdige Erscheinung angesehen. Es ist kaum eine Übertreibung, wenn man feststellt, daß für einen Chinesen horizontale Beziehungen nicht zu ordnen, sondern . . . in vertikale zu transformieren oder – falls dies nicht möglich ist – zu kapfen sind.¹⁰

Dies bedeutet auch, daß – im Falle eines Konfliktes zwischen den auf unterschiedlichen Rängen der Hierarchie angesiedelten Mitgliedern der Gesellschaft (z. B. Kirche – Staat; offizielle Kirche – Untergrundkirche) die Konfrontation nur damit enden kann, daß jeder der Konfliktpartner sich die Kritik des anderen ansieht, Selbstkritik übt, seine Meinung und sein Verhalten revidiert und „zur Ordnung zurückkehrt“.¹¹ Es entspricht deshalb dem Eigeninteresse der Beteiligten (z. B. der katholischen Bischöfe), einen Konflikt zu vermeiden, der – wegen des Fehlens von Regeln – „aus dem Ruder laufen könnte“ und dessen Ausgang sehr wenig vorhersehbar ist. Außerdem, wer sich gegen die etablierte (orthodoxe) Ordnung stellt, stellt sich außerhalb jeder Ordnung, beraubt sich selbst jedweder gesellschaftlichen Gestaltungsmöglichkeit (wie es im Falle der Untergrundkirche bzw. der „Hauskirchen“ festzustellen ist). Diese Ordnungsphilosophie läßt sich auch an weiteren konkret-praktischen und kirchlichen Folgen nachweisen. Sie bildet einen Rahmen, in dem man den Fragenkomplex „Kirche in China“ erörtern soll.

Ein wichtiges Element muß noch hinzugefügt werden; die Frage nämlich, ob eine Religion von einem absoluten Standpunkt (Lehre, Dogma) aus gesehen wahr oder falsch ist, stellt sich in China nicht. Es genügt, wenn sie in der Tradition wurzelt, ihre Lehre die öffentliche Moral stärkt und ihre Ausübung wirksam zur allgemeinen Ordnung beiträgt. Wie sich die herrschende Schicht zu einer Lehre stellt, hängt von diesen Kriterien und von der politischen Situation ab. Das heißt aber auch, daß das, was als korrekt (*orthos*, chin. *zheng*) gilt, sich wesentlich auf die Art des Handelns (*praxis*) bzw. auf die Durchführung oder Unterlassung bestimmter Handlungen bezieht und erst in zweiter Linie auf die korrekte Meinung oder Überzeugung (*doxa*).¹²

Eine daraus resultierende These lautet: die Situation der Religionen in China, einschließlich – oder: vor allem – der christlichen („ausländischen“) Kirchen („Lehren“), ist in der ordnungspolitischen Wirklichkeit Chinas (VR China genauso wie Taiwan) gewissermaßen vorgegeben. Ein kirchenpolitisches Handeln und unsere Haltung dieser Wirklichkeit gegenüber müßte diese kontextuellen Bedingungen (solange die Ordnungsphilosophie unverändert bleibt) mehr als bisheran berücksichtigen.

¹⁰ Ebd., 16.

¹¹ Ebd., 34f.

¹² Hierzu vgl. H. SCHMIDT-GLINTZER, *Viele Pfade oder ein Weg? Betrachtungen zur Durchsetzung der konfuzianischen Orthopraxie*, in: W. SCHLUCHTER (Hrsg.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M. 1983, 298–341.

Ungemein bedeutsam in diesem Zusammenhang ist die Frage des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat.¹³ Das Verhältnis des chinesischen Staates zur Kirche (und *vice versa*) war in der chinesischen Geschichte und Gegenwart schon immer ein sehr wichtiges und kompliziertes Problem.¹⁴ Die Haltung der chinesischen herrschenden Schicht zum Christentum war immer eine Herausforderung und umgekehrt – in den Worten des Shanghaier Bischofs A. Jin Luxian – „die Kirche hat uns eingeschärft: ‚Die Monarchie kommt von Gott!‘ Heute hört sich das recht absurd und lächerlich an. Die Kirche hat sich der Revolution gegenüber feindselig verhalten und hat dadurch große Verluste hinnehmen müssen. Die Kirche hat sich dem sozialistischen System widersetzt und damit wiederum allerhand Unglück verursacht.“¹⁵

Im chinesischen Kontext beschränkte sich allerdings die Frage der Religion im Staat auf die Formulierung eines *modus vivendi*: es ging um das Überleben oder Absterben einer (vor allem „ausländischen“) Religion. Die Religionspolitik war dementsprechend eine Politik des *do ut des*. Mit den Worten eines heutigen Parteifunktionärs formuliert, bedeutet es: „reguläre religiöse Betätigungen müssen geschützt werden, irreguläre religiöse Aktivitäten müssen eingeschränkt werden. Das Beschränken irregulärer religiöser Aktivitäten geschieht um des Schutzes regulärer religiöser Aktivitäten willen, es fördert die Normalisierung der religiösen Betätigungen. Deshalb muß die religiöse Welt vom Gesamtinteresse der ganzen Gesellschaft ausgehen; sie muß die normale öffentliche Ordnung, die Produktions- und Arbeitsordnung aufrechterhalten, und sie muß sich irregulären religiösen Aktivitäten widersetzen.“¹⁶ Aus dem Munde eines katholischen Bischofs wird das Problem Kirche – Staat nicht unähnlich artikuliert: „Pluralismus heißt: energisch versuchen, das Evangelium im Rahmen aller möglichen Gesellschaftssysteme zu verkünden. Weit mehr als eine Milliarde der Menschheit lebt unter dem sozialistischen System. Die Grundhaltung der Kirche sollte sich weltweit etwa folgendermaßen äußern: gegenüber den Katholiken, die unter diesem System leben, Verständnis zeigen und sie in ihren Adaptationsversuchen unterstützen; von ihren Erfahrungen, Erfolgen und Mißerfolgen zu lernen versuchen; sie ermutigen. Ihr Zeugnis wird um so wertvoller sein, als ihre Situation immer wieder eine andere ist.“¹⁷

Vor diesem ordnungspolitischen Hintergrund können wir uns jetzt der internen Problematik der katholischen Kirche zuwenden, wobei vorwegnehmend zu konstatieren ist, daß der Grundsatz der Trennung von Kirche und

¹³ Im allgemeinen vgl. hierzu P. HÜNERMANN, *Die katholische Kirche und der moderne Staat. Grundsätzliche Überlegungen*, in: *Verbum SVD* 31 (1990) 1, 3–25 und A. F. Utz OP, *Die Religionsfreiheit aus katholischer Sicht*, in: *Internationale katholische Zeitschrift* 19 (1990) 2, 155–175.

¹⁴ Vgl. C. K. YANG, *Religion in Chinese Society*, Berkeley–Los Angeles 1961; R. MALEK, *Der traditionelle chinesische Staat und die Religion(en)*, op. cit., passim.

¹⁵ A. JIN LUXIAN, *Die Kirche in China: heute und morgen*, in: *China heute* VII (1988) 3, 41.

¹⁶ JIANG PING, *Die Religionstheorie des Marxismus und die Religionspolitik der Partei sorgfältig studieren!*, in: *China heute* VI (1986) 5–6, 14.

¹⁷ A. JIN LUXIAN, op. cit., 42.

Staat in bezug auf die VR China nicht einmal überdacht werden könnte und folglich – sollen die Tore der Kirchen (auch im künftigen „freien“ China) offen bleiben – ein Kompromiß wesentlich wird. Wir außerhalb Chinas sollten dafür sensibel sein und die Tatsache anerkennen, daß es bis heute in China keine einzige Organisation gab, die nicht unter irgendeiner Aufsicht der (wie auch immer gestalteten) Regierung stand. Die Herausforderung, die durch die Spannung zwischen Religion und Staat in China vorhanden ist, bleibt, wie andere asiatische Länder bestätigen, bestehen. Unsere Arbeit müßte dies mehr und mehr berücksichtigen.

II. Vielfalt ohne Einheit oder die Gegenwärtigkeit des Vergangenen?

In den letzten etwas mehr als zehn Jahren (seit dem Ende der Kulturrevolution und der Verurteilung der „Viererbände“) ist die Kirche in China Gegenstand einer vielseitigen Bewunderung gewesen. Man sprach sogar vom Modell und von neuen Wegen der Christen in China.¹⁸ Mit zunehmenden Reisen, Kontakten, Partnerschaften und Austauschmöglichkeiten – nicht zuletzt auch durch den Besuch von Bischof A. Jin Luxian in Deutschland (11.–30. Juni 1990)¹⁹ – erwuchs aber die ernste Frage: *quo vadis* Kirche in China? Intensiver als zuvor (bedingt sicherlich auch durch die chinesische Demokratiebewegung) fragen wir: was ist eigentlich „Kirche in China“, was ist ihr Selbstverständnis, wie soll man sie verstehen lernen? Bei den Antworten auf diese Fragen greifen wir zunächst auf das stereotype Bild der chinesischen Kirche zurück.

Das Bild der Strukturen

Das bisherige Bild der katholischen Kirche in der VR China besagte, daß sie spätestens seit 1957 (Gründung der Patriotischen Vereinigung der Chinesischen Katholischen Kirche, *Zhongguo tianzhujiao aiguoahui*, PVChKK) in zwei ziemlich einheitliche Blöcke geteilt ist. Da ist einmal die durch die PVChKK repräsentierte offizielle katholische Kirche, die den Anspruch erhebt (und von der kommunistischen Regierung dafür Zustimmung erhalten hat), die alleinige Vertreterin der katholischen Kirche in China zu sein. Sie gründet auf den Drei-Selbst (*san zi*): Selbst-Erhaltung, d. h. finanziell auf eigenen Füßen stehen und keine ausländische Hilfe annehmen; Selbst-Verkündigung, d. h. das Evangelium allein durch chinesische Kräfte verkünden lassen; Selbst-Verwaltung, d. h. die Kirche selbständig, ohne Abhängigkeit vom Ausland verwalten.²⁰ Anzumerken ist hier, daß eine Situation, in der ein xenophobischer Staat

¹⁸ Vgl. z. B. R. MALEK / M. PLATE (Hrsg.), *Chinas Katholiken suchen neue Wege*, op. cit.; J. HEYNDRIKX, *The Chinese Catholic Church and the Churches. The Search for a New Model of Relationship: Equality and Mutual Respect*, in: *China and Europe. Yearbook '86*, Leuven 1986, 180–197.

¹⁹ Vgl. *China heute* IX (1990) 3, 64.

²⁰ Zu *sanzi* vgl. R. MALEK, *Der Neuaufbau der katholischen Kirche in der Volksrepublik China*, in: R. MALEK / M. PLATE (Hrsg.), op. cit., bes. 34f.

auf die Gründung einer unabhängigen, offiziellen Kirche drängt, in der Geschichte des Christentums nichts Neues ist (Monophysitismus, Spaltung Ost/West, englische und deutsche Reformation). Jede offiziell zugelassene Religion in China wird durch eine Patriotische Vereinigung (*aiguohui*) vertreten. Innerhalb der katholischen Kirche gibt es drei solche staatlich anerkannten Gremien, nämlich: 1. die PVChKK, die sich aus Laien, Priestern und Bischöfen zusammensetzt und als sog. „Massenorganisation“ die entscheidende Rolle in der Kirchenpolitik spielt; 2. die Administrativkommission der Chinesischen Katholischen Kirche (AKChKK), die sich gleichfalls aus Laien, Priestern und Bischöfen zusammensetzt, deren Rolle aber nicht politisch, sondern mehr organisatorisch (innerkirchlich) ist und schließlich 3. das Chinesische Bischofskollegium, das jedoch nicht selbständig, sondern völlig der Administrativkommission unterstellt ist und um eine neue Rolle kämpft.²¹

Auf der anderen uns bekannten Seite gibt es die (aus chinesischer Sicht) nicht-offizielle Kirche, die Untergrundkirche, die wiederum den Anspruch erhebt, die einzige, echte, dem Papst gegenüber loyale katholische Kirche in China zu sein. Da jedoch eine öffentliche Verbindung mit dem Papst und dem Hl. Stuhl, der die VR China nicht anerkennt, nicht möglich ist und jedwede Aktivität in dieser Richtung zunächst als staatsfeindlich interpretiert wird, bleibt die Untergrundkirche klandestin; aber auch die offizielle Kirche, die ihre Loyalität dem Papst gegenüber inzwischen mehrmals (durch einzelne Bischöfe) betont hat, kann diese nur indirekt (klandestin!) äußern.²² In der Spaltung der chinesischen Kirche erkennt man das wirkliche Drama. Dies ist um so tragischer und unerträglicher, als die Regierung sich gegenwärtig bemüht, der einen Kirche auf Kosten der anderen Leben einzuhauchen. Die gegenwärtige Situation der Spaltung, sollte sie sich weiterhin verlängern, ist ungesund für die katholische Kirche überhaupt.

Die Struktur der Untergrundkirche war bisher weniger bekannt. Es war anzunehmen, daß man sich auf beiden Seiten der chinesischen Kirche bemühte, die 112 im Jahre 1946 errichteten Diözesen in irgendeiner Weise mit Bischöfen zu besetzen, was bei dem großen Personalangel und der Überalterung der Priester gar nicht leicht war. Es war hierbei nicht zu vermeiden, daß konsequenterweise einzelne Diözesen doppelt besetzt wurden. Im Zusammenhang mit den Verhaftungen von Katholiken im Dezember 1989 wurde bekannt, daß am 21. November 1989 in der Provinz Shaanxi eine Versammlung der chinesischen Untergrundbischöfe stattfand, bei der die Chinesische Bischofskonferenz im Untergrund gegründet wurde. An dieser Versammlung nahmen 16 Personen teil (darunter lediglich zehn von den wahrscheinlich über

²¹ Die Satzungen dieser Gremien vgl. R. MALEK / W. PRAWDZIK (Hrsg.), op. cit., S. 155–161.

²² Zur Situation der katholischen Kirche in der VR China im allgemeinen vgl. u. a. R. MALEK / M. PLATE (Hrsg.), op. cit.; L. LADANY, *The Catholic Church in China*, New York 1987; R. MALEK, *Die katholische Kirche in der Volksrepublik China*, in: *Stimmen der Zeit* 208 (1990) 7, 471–481.

60 Bischöfen des Untergrundes) – sie wurden später fast alle verhaftet.²³ Die Versammlung deutet darauf hin, daß es bis November 1989 keine strikte organisatorische Struktur der Untergrundkirche gab.

Seit der Gründung der katholischen Bischofskonferenz im Untergrund sind nun mehr Fakten über die Untergrundkirche bekannt. Das Treffen in Zhangerce (Sanyuan) wurde nach Angaben der Teilnehmer u. a. deshalb einberufen, weil man zum ersten Mal eine Verbindung zwischen den Bischöfen des Untergrundes schaffen wollte, um ein sichtbares Zeichen der Einheit und einheitlicher Führung zu geben. Nach den Dokumenten (sic!) des Treffens wollte man auch an die Shanghaier Synode von 1924 (die einzige chinesische Synode) anknüpfen.²⁴ Darüber hinaus sprechen diese Dokumente über die Führung des Papstes und einer „vollständigen“ *communio* mit der ganzen katholischen Kirche (UCAN 549). Die Bischöfe legten ihrer Idee den neuen *Codex Iuris Canonici* (CIC) zugrunde, vornehmlich Can. 447, in dem es heißt: „Die Bischofskonferenz, als ständige Einrichtung, ist der Zusammenschluß der Bischöfe einer Nation oder eines bestimmten Gebietes, die gewisse pastorale Aufgaben für die Gläubigen ihres Gebietes nach Maßgabe des Rechts gemeinsam ausüben, um das höhere Gut, das die Kirche den Menschen gewährt, zu fördern, besonders durch Formen und Methoden des Apostolates, die den zeitlichen und örtlichen Umständen in geeigneter Weise angepaßt sind.“

Die kirchlichen Reaktionen auf die Gründung der Untergrundbischofskonferenz waren jedoch – wie man anhand verschiedener Berichte feststellen kann – eher negativ (UCAN 549). Man sprach (auch in Rom?) von einem voreiligen und unklugen Verhalten einiger Bischöfe. Darüber hinaus sei diese Bischofskonferenz ohne Erlaubnis des Hl. Stuhles (illegal?) gegründet worden, also nicht nach dem neuen CIC, wo es im Can. 449, § 1 heißt: „Es steht ausschließlich der höchsten Autorität der Kirche zu, nach Anhören der betroffenen Bischöfe, Bischofskonferenzen zu errichten, aufzulösen oder zu verändern“. In den Reaktionen sagte man, die Bischöfe der Untergrundkirche seien sogar von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker gebeten worden, keine Bischofskonferenz zu gründen, um das 1980 gegründete offizielle Chinesische Bischofskollegium nicht herauszufordern. Auch die diesbezügliche Erklärung der Bischöfe von Taiwan vom 19. April 1990 ist voll Sorge um die Einheit der Kirche. Zum ersten Mal riefen die Bischöfe Taiwans die beiden Gruppen innerhalb der katholischen Kirche in der VR China dazu auf, die Ereignisse der Vergangenheit zunächst auszuklammern und den Dialog zu beginnen (*Chiao-yu sheng-huo chou-k'an* 26. 4. 1990).

Das oben dargestellte herkömmliche zweiteilige Bild der Kirche stimmt zwar im großen und ganzen, die Lage ist jedoch in der Wirklichkeit viel komplizierter und die bisherige exklusive Schwarz-Weiß-Aufteilung trifft nicht mehr ganz zu, genauso wenig wie die Aufteilung in „gute“ („romtreue“) und „schlechte“

²³ Siehe hierzu *Verhaftungen von Katholiken und Protestanten*, in: *China heute IX* (1990) 1, 2f.

²⁴ Über die Synode vgl. vor allem J. METZLER OMI, *Die Synoden in China, Japan und Korea 1570–1931*, Paderborn 1980, bes. 222.

(„patriotische“) Priester. Weder können Bischöfe, Priester oder Gläubige der Patriotischen Vereinigung allesamt als „Verräter Roms“ bezeichnet werden, noch die Vertreter der Untergrundkirche als Heilige. Die tatsächliche Vernetzung ist viel verworrener und wir haben bisheran „Romtreu“ und „Patrioten“ in einer nicht ganz richtigen Weise als strikt gegensätzliche Optionen hingestellt. Die katholische Kirche in der VR China wird heutzutage, z. B. von den chinesischen Priestern aus Taiwan, die seit einigen Jahre ihre Heimat besuchen dürfen und einen tieferen Einblick in die Lage vor allem auf dem Lande haben als wir, in folgende Gruppierungen (*pai*) eingeteilt:²⁵

1. Patriotische Gruppierung(en)

Hier heißt es, daß nur eine kleine Minderheit innerhalb der *Aiguohui* (Patriotischen Vereinigung) wirkliche Opportunisten seien, die ihren Glauben verrieten; die Mehrzahl seien verdiente Priester, denen es um den Dienst an der Gemeinde gehe. Sie seien der Patriotischen Vereinigung *pro forma* beigetreten, um ihre Kirchen wiederzubekommen. Die Seelsorge im Rahmen der Patriotischen Vereinigung sei ihrer Meinung nach so lange zu rechtfertigen, wie die öffentliche Ausübung und Verbreitung des Glaubens keinen Einschränkungen unterworfen sei; sobald das nicht mehr gewährleistet sei, wäre man bereit, auch bei Gefahr für das eigene Leben, wieder im Untergrund zu arbeiten.²⁶ Innerhalb der Patriotischen Vereinigung unterscheiden die Berichte folgende Gruppierungen:

a) Gruppe der Aktivisten. Die Bischöfe und Priester dieser Gruppe haben jegliche Beziehungen zum Papst abgebrochen. Sie erkennen den Papst weder als Oberhaupt der katholischen Kirche an noch unterstellen sie sich seiner Führung. Diese Gruppe verwaltet die Kirche nach eigenen Richtlinien, weiht ihre eigenen Bischöfe und propagiert öffentlich Schmähreden gegen den Papst. Durch den offenkundigen Abbruch der Beziehungen zum Papst haben diese Bischöfe und Priester automatisch eine Spaltung der Kirche bewirkt. Die Hauptvertreter dieser Gruppe sind die leitenden Bischöfe XYZ. Einige der ihnen unterstehenden Priester sind jedoch nicht gewillt, ihnen Folge zu leisten und halten nach wie vor die Treue zum Papst. Ihrem eigenen Gewissen folgend üben sie ihr priesterliches Amt aus. Die Zahl der Gläubigen, die zusammen mit diesen Geistlichen völlig die Beziehungen zum Papst abgebrochen haben, ist sehr gering.

²⁵ Die folgenden Ausführungen sind eine Zusammenfassung des im China-Zentrum (St. Augustin) ins Deutsche übersetzten chinesischen Artikels von YAO TIANMIN, *Xianzai Zhongguo Dalu Tianzhujiaohui*, in: *Vox cleri* 1989, Nr. 288, 27–31 und *Wo dui aiguo hui de kanfa* aus *Vox cleri* 1989, Nr. 289, 18–24. Eingearbeitet wurden gleichfalls die Materialien, die sich kritisch mit den Ausführungen von YAO TIANMIN auseinandersetzen: SHI LINDAO, *„Xianzai Zhongguo Dalu Tianzhujiaohui“ du yihou*, in: ebd., 34–37; Ping *„Xianzai Zhongguo Dalu Tianzhujiaohui“ yi wen*, in: ebd., Nr. 290, 28–30 und andere kleinere chinesische Artikel und Berichte.

²⁶ Ein Beispiel hierfür gibt der Artikel von LÜ YÜDING, *Wo suo jian dao di yi wei aiguo hui shenfu*, in: *Zhongyang ribao* vom 24. April 1990; Deutsche Zusammenfassung von BARBARA HOSTER s. *China heute* IX (1990) 3, 84.

b) Gruppe der Gemäßigten. Zu dieser Gruppe gehören zwar die in der Patriotischen Vereinigung geweihten Bischöfe, sie haben allerdings nie die Verbindung zum Papst abgebrochen. Zumindest „in ihrem Herzen“ erkennen sie den Papst weiterhin als Oberhaupt der katholischen Kirche an. Sie haben den Papst nie öffentlich angegriffen, ihr priesterliches Amt üben sie ausschließlich für das Heil der Menschen aus. Von den unter ihrer Leitung stehenden Priestern und Gläubigen hat sich keiner vom Papst losgesagt.

c) Gruppe der „Umkehrer“. Diese Gruppe von Bischöfen gelobte während ihrer Weihe Gehorsam (der PVChKK gegenüber), da sie sich durch die Umstände dazu gezwungen sahen. Später änderten sie ihre Gesinnung. In Briefen an den Papst (oder auf anderen Wegen) brachten sie ihren Wunsch nach Gehorsam und Treue zum Ausdruck. Der Papst akzeptierte diesen Gesinnungswandel und gab den Bischöfen unter bestimmten Bedingungen wieder den Status von legitimen Bischöfen. Zu dieser Gruppe gehören bestimmte Bischöfe in bestimmten Provinzen und Kreisen, die also rechtmäßige Bischöfe sind. Die Gruppe der Christen im Untergrund erkennt sie tragischerweise noch nicht als rechtmäßige Bischöfe an. Sie richtet nach wie vor Angriffe gegen sie und bezeichnet sie weiterhin als Verräter.

2. Anhänger eines Mittelweges

Zu dieser zweiten größeren Gruppe zählen überwiegend ehemals (bis 1951) rechtmäßig geweihte Priester und Bischöfe. Heute gehört jedoch auch eine große Anzahl neuer Priester dazu. Die älteren Priester unter ihnen traten nach ihrer Haftentlassung nicht der PVChKK bei. Sie brachen auch nicht ihre Beziehungen zum Papst ab, und noch weniger verwalteten sie die Kirche nach ihren eigenen Richtlinien. Sie halten die Treue zu Gott, dem Papst und ihrer Missionsaufgabe. An allen großen Festtagen nehmen Tausende von Gläubigen an ihren Gottesdiensten teil. Bedauerlicherweise behaupten die Bischöfe, Priester und Gläubigen der Untergrundkirche mit Hartnäckigkeit, daß diese Gruppe – weil sie öffentlich tätig ist – der PVChKK beigetreten sei, „neue Gedanken“ bekommen habe und sich als verdorbene Elemente entpuppt hätten. Die von ihnen gespendeten Sakramente seien ungültig, in der Hostie sei Jesus nicht gegenwärtig, bei der Beichte erfolge keine Absolution und das Ehesakrament habe keine Gültigkeit. Die Gläubigen sollten deshalb die Beziehungen zu ihnen abbrechen. Man dürfe nicht die von ihnen gespendeten Sakramente empfangen, der Besuch ihrer Gottesdienste sei eine schwere Sünde usw.²⁷ Absichtlich hätten sie die Einheit der Kirche zerstört und eine

²⁷ Dies ist auch der Inhalt der sog. „Dreizehn Punkte“, die dem rechtmäßigen Bischof Peter Fan Xueyan von Baoding, einer Führerfigur des Untergrundes, zugeschrieben werden. In dem Schriftstück wird u. a. festgestellt, daß die Zugehörigkeit zur Patriotischen Vereinigung eine Sünde sei, und daß der Empfang der Sakramente aus den Händen von Mitgliedern der Vereinigung gleichfalls eine Sünde sei. So dürfe man, nach dem Schriftstück, nicht an der Hl. Messe in den öffentlichen, von der Vereinigung geleiteten Kirchen teilnehmen. Der Text der „Dreizehn Punkte“ ist seit August 1988 bekannt und wurde besonders in Hebei, Shanxi, Shaanxi und Gansu – gleich in drei verschiedenen Versionen – verbreitet. Das Original ist unbekannt. Wie berichtet wird,

Spaltung unter den Gläubigen bewirkt. Als Beweggründe für ihre Ablehnung der Anhänger des Mittelweges gibt die Untergrundkirche – nach unseren Berichten – folgende Punkte an: 1. Die Bischöfe und Priester dieser Gruppe unterhalten Beziehungen zum Staat; 2. Sie erhalten vom Staat einen „Missionierungsausweis“ (d. h. Arbeitserlaubnis als Priester); 3. Sie beziehen vom Staat ihr Gehalt; 4. Sie nehmen an den Versammlungen der AKChKK teil; 5. Sie halten „die Flagge der PVChKK hoch“; 6. Sie lassen ihre Seminaristen in den offiziellen Priesterseminaren ausbilden.

3. Gruppe(n) im Untergrund

Zu den Bischöfen und Priestern des Untergrundes zählen sowohl ältere wie auch jüngere Geistliche, die im Verborgenen missionieren und vom staatlichen Standpunkt aus als „geheime“ (illegale) Bischöfe und Priester bezeichnet werden. Da sie keine staatliche Arbeitserlaubnis haben, können sie ihr Amt nicht öffentlich ausüben. Aus diesem Grunde hat ihre Arbeit auch keine große gesellschaftliche Wirkungskraft. Sie stiften – nach einem der Berichte – innerhalb der Kirche eine große Verwirrung. So setzen z. B. der Bischof und die Priester im Untergrund einer bestimmten Diözese denjenigen Priestern Widerstand entgegen, die öffentlich missionieren und ihre Treue zum Papst bekennen. Sie beschuldigen sie der Anhängerschaft der PVChKK und damit als Verräter. Ein anderer Bischof, der vom Papst für ein bestimmtes Gebiet eingesetzt und zum rechtmäßigen Bischof geweiht wurde, wird von den Priestern und Bischöfen des Untergrundes deswegen nicht als rechtmäßiger Bischof dieses Gebietes anerkannt, weil er zu den „Anhängers des Mittelweges“ gehört und somit öffentlich arbeitet und zum Staat Beziehungen unterhält. Dieser Bischof sei nicht für sein Amt qualifiziert/legitimiert, seine Amtserlaubnis sei gefälscht.

hat Bischof Fan erklärt, er sei nicht der Verfasser der „Dreizehn Punkte“ und stimme ohnehin nur den Punkten zu, die mit der Lehre der Kirche vereinbar sind. Die Reaktionen auf die „Dreizehn Punkte“ waren verschieden. In manchen öffentlichen Kirchen von Hebei und Shanxi ist die Zahl der Kirchenbesucher gesunken, in anderen hat man gleichgültig reagiert. Die am meisten Betroffenen sind jedoch die einfachen Gläubigen. Nicht nur auf dem Lande fanden die Punkte bei vielen volle Unterstützung. Die chinesische Regierung hat öffentlich nicht reagiert. Die Antwort der Patriotischen Vereinigung formulierte Liu Bainian, Generalsekretär der Vereinigung in Beijing. Liu sagte, daß die „Dreizehn Punkte“ „abnormal und illegal“ seien, war aber gleichzeitig überzeugt, daß sie die Entwicklung der Kirche in China nicht beeinträchtigten. Liu stellte fest, daß die „Dreizehn Punkte“ von einer Person namens Niu verfaßt wurden. Niu habe Bischof Fan besucht und soll auf Grund von Aussagen des Bischofs diese Punkte niedergeschrieben haben; sie sollten die richtige Haltung gegenüber der Patriotischen Vereinigung festlegen. Bischof Fan habe jedoch – so auch die Meinung von Liu Bainian – diese Punkte nie unterzeichnet. Niu hätte sie aber trotzdem in China und Amerika verbreitet. Liu Bainian bezeichnete diese Tätigkeit als illegal und geheim. Die Zirkulation der Punkte in China soll – nach Liu – sehr gering gewesen sein, so daß das Schriftstück sicherlich keinen größeren Einfluß haben werde (siehe hierzu *China heute* VII [1988] 6, 40). Wie sich jetzt zeigt, ist der Einfluß der „Dreizehn Punkte“ doch größer als erwartet!

Den vorliegenden Berichten zufolge läßt sich folgendes feststellen: 1. Die Bischöfe und Priester im Untergrund „stacheln“ allerorts die Gläubigen zu Angriffen auf die Priester der „Anhänger des Mittelweges“ an; 2. In der Vergangenheit war die Untergrundkirche grausamen Verfolgungen ausgesetzt, so blickt sie auf andere Gruppen nach wie vor mit Haß zurück. Sie nimmt keinerlei Verbindungen auf und unterhält keine Beziehungen mit anderen Gruppen; 3. In den Messen der Katholiken im Untergrund wird nicht gepredigt, es wird allerdings insbesondere darüber gesprochen, wie man verschiedene Leute attackieren kann. Aus den zugänglichen Berichten ist dann auch klar ersichtlich, was – der Meinung der Berichterstatter nach! – die Gruppierungen der katholischen Kirche in der VR China sind und was sie nicht sind: 1. Die Bischöfe, Priester und Gläubigen, die zu den Aktivisten der PVChKK gehören, haben bereits alle Beziehungen zum Papst abgebrochen, verwalten die Kirche nach eigenen Richtlinien und haben eine Spaltung der Kirche bewirkt. Die Anzahl der Anhänger dieser Gruppe ist sehr gering, sie kann nicht als Vertreterin der Chinesischen Katholischen Kirche betrachtet werden; 2. Die Bischöfe der Gruppe der „Umkehrer“ erkennen bereits ihre Zugehörigkeit zum Papst an; der Papst wiederum erkennt sie als rechtmäßige Bischöfe an. Sie zählen bereits zu den legitimen und loyalen Bischöfen; 3. Die Bischöfe, Priester und Gläubigen der „Anhänger des Mittelweges“ tragen keinerlei Schuld. Sie sind aufrichtige Personen, die den Papst unterstützen und ihm in Treue ergeben sind. Auch sind sie der Aufgabe der Kirche treu und stehen Tag und Nacht im Dienste der Gläubigen. Etwa 95 % aller Gläubigen gehören dieser Gruppe an. Die Bischöfe, Priester und Gläubigen dieser Gruppe als Anhänger der PVChKK zu bezeichnen, wäre ein schwerwiegender Fehler; 4. Die Bischöfe und Priester der Gruppe im Untergrund sind am schwierigsten zu beurteilen. Sicher ist, daß sie oft entgegen dem Geiste des 2. Vatikanischen Konzils arbeiten. Nach außen hin wollen sie den Papst unterstützen, doch (in Wahrheit) hören sie nicht auf die Weisungen des Papstes – stellt ein Berichterstatter fest.²⁸ Es gibt darüber hinaus Hunderte, wenn nicht Tausende von sog. lokalen Kirchen (*difang jiaohui*) im Untergrund. Die Untergrundtätigkeit ist also weit vielfältiger, als man sie sich im Ausland vorstellt.

Das Verhältnis dieser Gruppen zueinander ist örtlich unterschiedlich. Sowohl in der Patriotischen Vereinigung wie in der Untergrundkirche gibt es Extremisten. Das innerkirchliche Chaos wird daher immer größer. Es gibt jetzt beispielsweise Untergrundbischöfe in den Diözesen der bereits normalisierten (anerkannten) Bischöfe, und keiner weiß vom eigentlichen Status des anderen. Entstanden ist demnach eine Situation, in der allen Gruppierungen irgendwelche ekklesiale Defekte nachgewiesen werden können. Was wird getan, um diese Defekte zu beseitigen? Eine Antwort auf diese Frage vorwegnehmend, darf man zunächst konstatieren, daß es in der konkreten und spezifischen Situation Chinas nicht klug zu sein scheint, die Untergrundkirche dazu zu benutzen, den Irrweg der offiziellen Kirche zu zeigen. Der

²⁸ *Vox cleri* Nr. 288, 27–31 (s. Anm. 25).

Hauptgrund und das Hauptmotiv jeglichen Urteils und Handelns müßte die – obzwar defekte, aber im Grunde doch bestehende – *communio* im Glauben sein. Märtyrertum soll doch nicht von der Kirche selbst geschaffen werden!

Die interne Situation der Kirche in der VR China charakterisiert sich – wie man u. a. aus dem skizzierten Bild entnehmen kann – durch gewisse Konflikte, die man in folgende Kategorien zusammenfassen kann, von denen nur einige spezifisch chinesische Probleme darstellen, andere dagegen sind auch anderswo in der Kirche vorhanden und differenzierter zu behandeln: 1. die zwischenmenschlichen Beziehungen; 2. kanonische Probleme (Struktur der Kirche); 3. Jurisdiktionsanspruch der Untergrundkirche aufgrund der *facultates* aus dem Jahre 1978;²⁹ 4. die Beziehungen zwischen der PVChKK und den Gläubigen; 5. finanzielle Probleme; 6. die verheirateten Bischöfe und Priester; 7. die diplomatischen Beziehungen zwischen Beijing und dem Vatikan; 8. die Infiltration der Partei.

Statistik

Versuchen wir nun, die oben skizzierte Situation statistisch zu erfassen, wobei zu sagen ist, daß die chinesische Kirche selbst bisheran über keine genauen Zählungen verfügt. Statistisch gesehen gibt es offiziell in der VR China 3 400 000 Katholiken, fast 2000 Kirchen, über 2000 Kapellen, 60 (selbstgewählte) Bischöfe und fast 1200 Priester. Seit der Öffnung Chinas nach der Kulturrevolution (1966–1976), insbesondere aber seit dem sog. „Dokument 19“ der KP Chinas über „die grundsätzliche Stellung der Partei zur Frage der Religion im Sozialismus“ (1982),³⁰ wurden 15 Große und Kleine Seminare (mit über 1000 Seminaristen) und mehrere Schwesternkonvente (über 200 Kandidatinnen) eröffnet.

Dies ist jedoch nur eine Seite der Statistik. Denn selbst die offizielle Kirche und die Vertreter der PVChKK geben zu, daß es eine immer stärker werdende Untergrundkirche gibt. In einer Ansprache vor der PVChKK in Shanghai sagte z. B. Bischof A. Jin Luxian bereits im November 1988, daß es in der Provinz Hebei nahezu eine Million Katholiken gebe, und „die Zahl der Katholiken, die vom Untergrund ‚kontrolliert‘ werden, ist größer als die der offiziellen Kirche. Es gibt auch Untergrundtätigkeiten in Tianjin, im Nordosten, in Shanxi, Shaanxi, Gansu usw. Zudem dehnen diese sich nach Süden aus.“³¹ Diese Aussage spricht für sich. Sie erklärt auch die seit einiger Zeit herrschende Nervosität der Behörden im Hinblick auf die Untergrundkirche, die als Opposition schlechthin gilt, und die verschärfte Kontrolle seitens des Büros für Religiöse Angelegenheiten.

²⁹ *Facultates et privilegia sacerdotibus fidelibusque in territorio Sinarum degentibus concessa his perdurantibus circumstantiis* vom 27. Juni 1978, abgedruckt in: K. K. Chan, *Towards a Contextual Ecclesiology. The Catholic Church in the People's Republic of China (1979–1983): Its Life and Theological Implications*, Hong Kong–Pasadena 1987, 438–442.

³⁰ Den deutschen Text s. in: *China heute* I (1982) 4, 2–7; II (1983) 2, 2–8.

³¹ *Ansprache von Bischof Jin Luxian beim Treffen der Patriotischen Vereinigung in Shanghai*, in: *China heute* IX (1990) 9–15.

Ein gutes statistisches Einzelbeispiel liefert die Diözese Beijing. Nach den vorhandenen Angaben leben in Beijing ca. 40 000 Katholiken. Offiziell gehen ca. 5000 sonntags zur Kirche. Im Untergrund Beijings dagegen leben wahrscheinlich 150 000 Katholiken. Die Untergrundkirche ist in China insgesamt stärker,³² sie hat höchstwahrscheinlich ca. 7 Mio. Anhänger mit 60 bis 120 Bischöfen und über 200 Priestern. Sie (als oppositionelle Macht) zieht auch nach dem 4. Juni 1989 die Jugend und die Akademiker an. Nach dem Juni-Massaker in Beijing hätten nämlich – nach verschiedenen Berichten – tausende desillusionierte Intellektuelle starkes Interesse am Christentum und der Kirche gezeigt. Die Zahl der am Christentum interessierten jungen Menschen ist allerdings auch schon vor Juni 1989 in der VR China stark gewachsen. Allein in Shanghai wurden in den letzten drei Jahren 15 000 junge Menschen getauft. In Beijing ist die Zahl der Christen in den Jahren 1987–1989 im Vergleich zu den Jahren 1984–1986 um das 2,7fache gestiegen, in Shanghai um das 1,9fache, in Guangzhou und Tianjin jeweils um das 2,5fache, in Chongqing um das 3,3fache und in Chengdu um das 6fache. Vergleichsweise sank die Mitgliedschaft in der Kommunistischen Partei Chinas im gleichen Zeitraum in Beijing um 45 %, in Shanghai um 28 %, in Guangzhou um 75 %, in Tianjin um 80 %, in Chongqing um 50 % und in Chengdu um 14 %. Das durchschnittliche Alter der jungen Christen liegt bei 25 Jahren. 20 % davon sind Arbeiter, den Rest machen Studenten und Intellektuelle aus.³³ Besonders gefragt sind bei den „Neuankömmlingen“ Bibelgespräche, Bibelgruppen u. ä. Dies verursacht bei den Kirchen, insbesondere den Untergrund- und Hauskirchen, neue Probleme, da diese weder räumlich noch personell vorbereitet sind für einen solchen Andrang! Im Zusammenhang mit diesem Wachstum schätzt man die Zahl der Christen in der VR China auf über 10 Mio., wobei 45 % davon Studenten und Intellektuelle darstellen. Nach anderen Angaben, die sich mehr auf das ländliche China stützen, beträgt die Zahl der Christen in der VR China 30–50 Mio.³⁴

Theologie und Kirche

Das Wachstum der Kirchen hat durch den 4. Juni 1989 äußerlich keinen Einbruch erlitten; eher das Gegenteil ist der Fall. Die Kirchen haben auch danach ihre Programme ausweiten können (z. B. Katechismusunterricht, Liturgiereform, Ausbildung der Seminaristen u. ä.). Das Evangelium wird in China jedoch weiterhin durchweg unpolitisch gepredigt. Die akute Frage nach der Freiheit wird zwar in den chinesischen Kirchen immer öfter gestellt, jedoch nicht offen theologisch diskutiert. Auf welchen Grundlagen wird also die Theologie gemacht, wie, in welchen Formen und wo? Sicher ist, daß sie

³² Vgl. z. B. T. M. CHEUNG, *Underground church reaps the fruits of religious boom. Fighting the good fight*, in: *Far Eastern Economic Review* 149 (5. 7. 1990) 27, 39–40. Dort auch L. LADANY, *Trouble under heaven. Religious fervour grows despite suppression*, 40–41.

³³ S. u. a. *News Network International* 17. 1. 1990; *Zhengming*, April 1990, 20 (der Artikel heißt bezeichnenderweise: Kann nur Gott [Shangdi] China retten?); *Wenhui* 4. 1. 1990.

³⁴ *Zhengming*, April 1990, 20; *CNCR* 1562.

nicht in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit des atheistischen Staates, nicht also im sozio-ökonomischen Kontext, auch nicht im Dialog mit Kultur und den chinesischen Religionen, sondern „intern“ in den Priesterseminaren *ad usum* der Kirche selbst betrieben wird. Sie wird in der Regel auch von den jeweiligen Bischöfen gemacht und den Gläubigen „zur Anerkennung“ vorgelegt, wie einige Beispiele aus der letzten Zeit zeigen.³⁵ Interessant ist dabei in der offiziellen Kirche die – wie auch immer gewertete – Mitsprache der Laien an theologisch hochbrisanten Themen (Liu Bainian, der Vizepräsident der AKChKK und Mitglied des Ständigen Komitees der PVChKK, ist hierfür ein exponiertes Beispiel).

Allgemein kann man feststellen, daß auch im Bereich der Theologie eine Vielfalt herrscht, die sicherlich kein Pluralismus der Meinungen ist, sondern ein Beispiel einer Theologie, die einfach (auf vielen Seiten) als Propaganda benutzt wird – daran hat leider auch die bekannte Studententagung in Changsha (6.–11. November 1986), wo man über das II. Vaticanum und eine Ekklesiologie mit „chinesischen Charakterzügen“ diskutierte, nur wenig geändert.³⁶ Die Grundlagen der Ausbildung der jungen Theologen sind mit einer solchen Theologie einfach schlecht. Es fehlen in der chinesischen Theologie und in den Priesterseminaren aller Gruppierungen vor allem die Grundlagen der modernen Theologie und Antworten auf Fragen der Haltung zum Staat, Patriotismus, Menschenrechten, Freiheit, Atheismus, Kirche und Kultur, Kirche und Religion(en). Die katholische Kirche in der VR China kann deshalb im allgemeinen – bedingt u. a. durch die Religionspolitik – als eine *ecclesia ad intra* bezeichnet werden. „Durch Sakramente, Liturgie und Betrachtung der Bibel wie auch durch die Organisation der Pfarrei um strikt religiös-sakrale Aufgaben aktualisiert sie das Heilswerk Jesu. . . . Die Welt hat keine theologische Relevanz und muß bekehrt werden. . . . Da diese Kirche ihr Aufgabenfeld strikt im sakralen Raum sieht, sind ihr menschliche Probleme außerhalb ihrer Mauern, in Welt und Gesellschaft, gleichgültig. . . .“³⁷ Auch die weitere Charakterisierung dieses Kirchenmodells trifft auf China zu: „Mit der Welt hat die Kirche nichts zu tun; denn sie hat ihren Ort außerhalb der Welt, obwohl sie in Funktion der Welt steht. Das besagt freilich nicht, daß sich die Kirche nicht in der Welt organisiert. Im Gegenteil: Da nur sie Heil und Übernatürliches vermittelt, gründet sie vielfältige Werke, die allesamt das ausdrückliche Firmenschild ‚katholisch‘ tragen.“³⁸ Boff – der vor kurzem China besuchte – hat sicherlich recht, wenn er sagt, daß die Zukunft dieses Modells der Kirche

³⁵ S. z. B. *Bischof Ma Ji: Eine Erklärung*, in: *China heute* VIII (1989) 2, 31–33; Bischof JIN LUXIAN, *Ansprache . . .*, op. cit.; *Meine Sicht der Patriotischen Vereinigung: Stellungnahme eines chinesischen Bischofs der Untergrundkirche*, in: ebd., VIII (1989) 6, 144–153.

³⁶ Über die Entwicklung der „chinesischen Theologie“ informiert die in Shanghai von Bischof Jin Luxian im katholischen Verlag Kuangqi herausgegebene Zeitschrift *Tianzhujiao yanjiu ziliao huibian* – vgl. hierzu J. CHARBONNIER, *Towards a Theology of the Chinese Church*, in: *Zhonglian* 1988, No. 15, 9–12 und *China heute* VI (1987) 3, 47.

³⁷ L. BOFF, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985, 18.

³⁸ Ebd., 18.

ad intra am Schicksal der entsprechenden Bischöfe hängt, „die es mit ihrem Abtreten der Kirche ermöglichen, daß sie mit der Geschichte wieder in Gleichbewegung kommt“.³⁹

„Sadduzäertum“

Das Bestehen des Modells der Kirche *ad intra* in China, sowohl im Protestantismus wie im Katholizismus, bestätigen kritische Chinesen. Ein Pastor aus Shanghai benutzt hierfür den Begriff „Sadduzäertum“. Seine Ausführungen, die sich auf die offizielle protestantische Kirche beziehen und eine Kritik an den verantwortlichen Gremien dieser Kirche sind, möchte ich nun in einigen Auszügen wiedergeben, denn sie stellen auch die aktuelle Problematik der katholischen Kirche dar.⁴⁰ Auf die Frage, was ist „Sadduzäertum“, gibt Xin Duhu folgende Antwort: „Es bezieht sich auf die Bürokratie, die heute in der chinesischen Kirche herrscht. Dieses ‚Sadduzäertum‘, das sich auf allen Ebenen der Drei-Selbst-Organisation verbirgt, ist nichts Neues. Wie die Bürokratie leitet es sich her von dem Arbeitsstil der höheren Verwaltungsorgane der Kirche. Als solches wirkt es eher zerstörend.“ Und warum gibt es „Sadduzäertum“ in der Kirche? Seine Antwort lautet: „Hat nicht Christus uns gelehrt, daß der Herr in der Kirche sein soll wie einer, der dient? Wir sollten keine Beamte haben, sondern Diener. Tatsache jedoch ist, daß die früheren ‚Unwesen und Dämonen‘ sich erhoben haben und Herren geworden sind. Respektiert vom Staat wie vom Volk, erfreuen sie sich hoher Positionen und Privilegien. Sie sind in der Kirche, um die Schafe zu überwachen. Es ist nicht länger passend, sie ‚Diener‘ zu nennen. Gewiß entsteht ‚Sadduzäertum‘ nicht nur, weil es ‚Beamte‘ in der Kirche gibt, sondern eher, weil tief verwurzeltes feudalistisches Denken andauert. Wenn es einen akuten Mangel an Arbeitern auf dem weiten Erntefelde gibt, brauchen sie nicht miteinander zu wetteifern oder ein lebhaftes Tempo einzuhalten. Es ist die perfekte Situation der ‚eisernen Reisschüssel‘, wo alle zusammen spielen und müßig sein können. Wer kümmert sich schließlich darum, ob jemand hart arbeitet oder nicht? Das ist die Quelle des ‚Sadduzäertums‘.“ Des weiteren sieht Xin folgende Erscheinungsformen dieses Kirchenmodells:

„1. Die Pastoren ‚arbeiten‘ in ihren Büros: sie geben Anweisungen, schreiben Kommentare zu Dokumenten, schicken Leute hin und her, nicken oder schütteln ihren Kopf, setzen ihre Siegel oder unterzeichnen ein Papier. Wenn ein Treffen auf höchster Ebene stattfindet, braucht es ein halbes Jahr, um es auf den unteren Ebenen zu ‚studieren‘, erst dann wird es an das Volk weitergeleitet. Auf diese Weise wird das Papier studiert und studiert, aber es ist dieselbe alte Sache mit einem verschiedenen Etikett – nichts ändert sich wirklich.

2. Gelegentlich wird ein ‚kaiserlicher Gesandter‘ von einer höheren Ebene der Drei-Selbst beauftragt, zu einer Inspektion zu kommen. Das Büro der lokalen Kirche wird so geschäftig wie es nur sein kann. ‚Der Gesandte‘ wird an bestimmten

³⁹ Ebd., 19.

⁴⁰ Anhand einer Übersetzung aus dem Englischen von P. Dr. PETER VENNE SVD. Der Artikel erschien in der Hongkonger Zeitschrift *Bridge* 1988, Nr. 30, 14–16 und wird demnächst vollständig in *China heute* erscheinen.

vorbereiteten Plätzen herumgeführt. Alles geschieht in Eile. Viele Leute haben dabei zu tun. Viel Zeit wird verschwendet. Aber kein wirkliches Problem wird gelöst. Selbst wenn man Probleme findet, werden sie nur in einem Notizbuch vermerkt. Das Notizbuch wird ohnehin geschlossen. Die Angelegenheit wird ‚studiert‘ werden, so versichert der ‚Gesandte‘. Gibt es wohl irgendeinen an der Spitze, der bereit wäre, in die Dörfer zu gehen, mit den gewöhnlichen Gläubigen zu essen, zu wohnen, zu arbeiten, ihnen zuzuhören und bei der Lösung ihrer Probleme zu helfen?

3. Es gibt in ihrer Arbeit keine wirksame Leistung und Planung. Sie sind gewöhnt an die Allheilpraxis des ‚Verschleppens, des Vermeidens und Wartens‘. Keine entschlossene, baldige Lösung ist zu erwarten.

4. Sie mißverstehen Abmachungen als Grundsätze. So halten sie sich an die alten Abmachungen und wagen nicht, das Heilmittel für die Krankheit anzuwenden. Wenn es aber um grundsätzliche Fragen geht, dann halten sie sich raus.

5. ‚Sadduzäertum‘ schadet auch bei der Auswahl der Theologiestudenten. In nicht wenigen Fällen werden Studenten für das Seminar empfohlen, die dafür ungeeignet sind. Oder es ist schwierig, jemanden zur theologischen Ausbildung zu schicken von Gegenden, wo ein Mangel an ausgebildeten kirchlichen Kräften besteht. Einige Kirchen empfehlen Leute, die soeben die Mittelschule abgeschlossen haben. Diese Leute haben gewisse akademische Voraussetzungen. Aber viele von ihnen sind sich nicht klar über das, was sie glauben. Sie denken, ein Seminar sei nur ein gewöhnliches College. Wenn sie auch erfolgreich in ihren Examina sind, finden sie doch sehr bald heraus, daß sie am verkehrten Platz sind. Ein Platz im Seminar wird auf diese Weise falsch belegt. Jene, die nicht vertraut sind mit der kirchlichen Situation, sind vielleicht voll Begeisterung, wenn sie in das Seminar eintreten; aber durch spätere Entdeckungen in der Kirche werden sie leicht erschüttert. Je mehr sie über die Kirche wissen, um so lustloser werden sie. Schließlich müssen sie die Schule verlassen. Andererseits können seriöse junge Leute, die in jeder Hinsicht für das Seminar geeignet sind, nicht dorthin gehen, weil sie keine Empfehlungsbriefe von ihren Kirchen haben oder weil sie das Schulgeld nicht bezahlen können.

Kurz gesagt, obwohl die Kirche in China immer wieder betont, daß die Ernte reich, aber der Arbeiter wenige sind, der ‚Ruf von Mazedonien‘ erschallt weiterhin, und kein Ende ist in Sicht. Gewiß gibt es objektive Faktoren, welche die Situation schwermachen. Andererseits hat die Kritik am ‚Sadduzäertum‘ auch eine Rolle zu spielen. Wenn die Kirche in China gut geleitet werden soll, muß sie dem Problem des ‚Sadduzäertums‘ höchste Priorität geben.“

III. Kirchenpolitische Möglichkeiten und „missionspastorale“ Verpflichtungen und Aufgaben der Universalkirche und der Lokalkirchen gegenüber China

Die komplizierte Lage der Kirche in China, die in einem streng vorgegebenen religionspolitischen Rahmen lebt, läßt immer wieder darüber nachdenken, was denn die Möglichkeiten der Universalkirche und die Aufgaben der Lokalkirchen im Hinblick auf China überhaupt sind. Seit der Öffnung Chinas und den ersten Kontakten wurden auch in Deutschland mehrere – bisher nicht verwirklichte – kirchenpolitische Vorschläge ausgearbeitet.⁴¹ Heute stehen wir

⁴¹ Vgl. z. B. H. KÜNG, *Eine Zukunft für Religion in China? Einsichten und Anregungen nach einem Peking Symposium*, in: *Süddeutsche Zeitung* 9./10. Februar 1980 – im letzten Teil seines Artikels macht KÜNG einige Vorschläge zur „Verbesserung der Beziehungen“

erneut vor denselben Fragen und Problemen, die durch detailliertere Informationen aus China noch vertieft worden sind. Es ist uns aber weiterhin klar, daß für uns, die wir nur schwer beurteilen können, wie es tatsächlich innerhalb der chinesischen Kirche aussieht, Mitgefühl und Sympathie vor Kritik und Verständnis vor Verachtung walten sollten. Trotz aller Undurchsichtigkeit haben wir nicht das Recht, über die Bischöfe, Priester und Gläubigen zu urteilen, egal welchem der Lager sie angehören, erst recht nicht zu beurteilen, wer von ihnen gut oder schlecht sei. Da unsere Informationen immer unvollständig bleiben werden und unser Verständnis der örtlichen Situation stets begrenzt ist, sollte man sich vor Äußerungen und Aktivitäten hüten, die die Spaltung unter den Gläubigen in China noch vertiefen könnten. Die ganze Kirche kann und soll trotz aller Risiken und Schwierigkeiten an dem – weltweit inzwischen wiederbelebten – Dialog mit China teilnehmen. Sie soll offen sein für das Gespräch mit allen, ohne jemand auszuschließen und soll die Menschen da aufsuchen, wo sie stehen. Die dialogische Einstellung ist zwar schwer aufrechtzuerhalten, aber sie ist begründet in der universalen Liebe.

Entscheidend für die dialogische Haltung ist nämlich die Tatsache, daß sich die Kirche in China – trotz aller Spaltungen – als katholische Kirche versteht. Und niemand bezweifelt es, daß auch die offizielle Kirche in China eine katholische Kirche sein will und ist. Einziger Defekt der Katholizität ist die (seinerzeit erzwungene) Selbstwahl und –weihe der Bischöfe und „kritische (politische)“ Haltung zum Hl. Stuhl und dem Papst (Vatikan!), wobei man sagen muß, daß scharfe Aussagen gegen den Papst inzwischen zur Vergangenheit gehören. In einem Interview, das die Monatszeitschrift *30 Days* in ihrer Oktoberausgabe 1989 publizierte (S. 46–50), äußerte sich Kardinal Joseph Ratzinger u. a. zur Problematik der Bischofsweihen in der Chinesischen Katholischen Kirche. *„Im Falle der sogenannten Patriotischen Kirche Chinas beispielsweise sind die Bischofsweihen“* – so der Präfekt der Glaubenskongregation – *„allgemein als gültig betrachtet worden, obwohl sie im Kontext eines explizit schismatischen Glaubensbekenntnisses stattfanden: einer eindeutigen Ablehnung Roms und der Verwicklung in die Verfassung einer sozialistischen Welt. Trotz alledem sind wir zur Überzeugung gelangt, daß die Weihen, die im übrigen richtig und vollständig nach dem alten Ritus vollzogen werden [. . .], den Wunsch zum Ausdruck bringen, Bischöfe der katholischen Kirche zu weihen und nicht den Anschluß an die Kirche zu verlieren. Natürlich ist es notwendig, von Fall zu Fall zu überprüfen, ob von dieser allgemeinen Beurteilung nicht auch einmal abgewichen werden sollte. Grundsätzlich geht die Tendenz jedoch dahin, diese Weihen in einem positiven Licht zu bewerten, im Einklang mit der gesamten Geschichte der Kirche.“*⁴²

Im Geiste der Katholizität soll man deswegen alles tun und „fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu

zwischen der chinesischen Kirche und Rom; hierzu vgl. auch G. KÜGLER, *Schritte zur Versöhnung. Ein Vorschlag zur Wiedervereinigung der katholischen Kirche in der Volksrepublik China mit der römisch-katholischen Gesamtkirche*, in: *Stimmen der Zeit* 203 (1985) 425–427; *China-Kolloquium in Sankt Augustin: Zusammenfassende Erklärung*, in: R. MALEK / W. PRAWDZIK (Hrsg.), op. cit., 151–153.

⁴² S. auch *China heute* IX (1990) 1, 50.

stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen“ (*Sacrosanctum Concilium*, 1), denn „die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit ist Sache der ganzen Kirche ... und geht jeden an“ (*Unitatis redintegratio*, 5). Als Kirchenleute gilt unsere vordringlichste Sorge dem Wohl des chinesischen Volkes, insbesondere unserer Mitchristen. Die Unterstützung von Sanktionen, der Abbruch der Beziehungen oder das völlige Ignorieren Chinas würden das Land und die Kirche nur immer stärker in eine Position der weiteren Isolation und Selbstverteidigung hineindrängen. Wir sollten China, die Kirche in China und unsere Freunde in China gerade in einer Zeit, in der sie sich ohnehin sehr isoliert und verwundbar fühlen, nicht vergessen.

Während nach wie vor Unmut über die Juni-Ereignisse in China 1989 zum Ausdruck gebracht werden sollte, mußte gleichzeitig jedoch auch die Tür für den Dialog und Austausch offengehalten werden. Das Problem besteht darin, einerseits Entrüstung über die Aktionen der Regierung zu artikulieren und zum anderen mit Einzelpersonen und einzelnen kirchlichen Gruppen für die Arbeit wichtige Beziehungen aufrechtzuerhalten. Zwei Ebenen sind dabei zu nennen, die kirchenpolitische und die praktische.

Vatikan – China

Ob der Vatikan angesichts der friedlichen Revolution in Osteuropa (wo der Hl. Stuhl eindeutig als Sieger hervorgegangen ist) zur Aufnahme der diplomatischen Beziehungen mit dem kommunistischen China bereit ist, ist stark zu bezweifeln. Diesbezüglich haben wir keine genaueren Informationen. Andererseits hat der chinesische Ministerpräsident Li Peng vor seinem Besuch in Moskau gesagt, daß Beijing weder jetzt noch in der Zukunft an den Beziehungen mit dem Vatikan interessiert sei!⁴³ Nach Aussagen von A. Liu Bainian jedoch, dem Vizepräsidenten der AKChKK und Mitglied des Ständigen Komitees der Patriotischen Vereinigung, kann eine Lösung für das Problem der diplomatischen Beziehungen zwischen China und dem Vatikan gefunden werden: „Wenn sich die internationalen Beziehungen (zwischen den beiden Staaten) verbessert haben, dann werden sich gewiß auch die Beziehungen zwischen den Kirchen verbessern“, betonte Liu am 23. Oktober 1989 in einem Interview mit *UCA News*. „Der Vatikan sollte die Initiative ergreifen, um die Hindernisse für die Aufnahme bilateraler Beziehungen aus dem Wege zu räumen.“ Liu wiederholte die von der chinesischen Regierung immer wieder vorgebrachten Forderungen, die diplomatischen Beziehungen zu Taiwan so schnell wie möglich abzubrechen, die Volksrepublik China als einzig legitime chinesische Regierung anzuerkennen und das Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten Chinas zu beachten.

Die Problematik der diplomatischen Beziehungen ist natürlich mit vielen komplizierten Fragen verbunden. Die zentralen Intentionen der Kirchenpolitik China gegenüber scheinen auf die staatlich verbürgte Garantie kirchlicher Strukturen, die Geltung des CIC sowie die Bewahrung des Primates Petri abzielen. Was muß aber in China eigentlich gerettet, diplomatisch abgesi-

⁴³ Vgl. Agenturberichte vom 25. April 1990.

chert werden: pastorale Wirkungsmöglichkeit oder politische Widerstandsposition? Ist für die Kirche eine Untergrund- und Katakombenexistenz einem legalen, limitierten, kontrollierten und mehr oder weniger diskriminierten Existenzminimum vorzuziehen? Sind für die Erfüllung des Seelsorgeauftrags in der VR China die herkömmlichen Strukturen und Dekrete unerlässlich, oder ist es möglich, die chinesischen Strukturen der Kirche – die sich selbst auch verändern möchten – zu akzeptieren und einige römische Erlässe, z. B. die *facultates* aus dem Jahre 1978 – die u. a. auch noch immer zur Undurchsichtigkeit der chinesischen Lage beitragen! – zu limitieren? Soll die Kirchenpolitik gegenüber der VR China nur dem kirchlichen Eigeninteresse oder auch der Religionsfreiheit an sich, der Toleranz, dem Frieden usw. dienen? Soll das Gesellschaftssystem in der VR China weiterhin als ein Provisorium eingestuft werden oder soll eine vatikanische Bestätigung des chinesischen *status quo* erfolgen, so wie es endgültig 1975 in Helsinki in Hinblick auf Osteuropa geschah und an sich die spätere Wende mitherbeigeführt hatte! Von der Anerkennung der VR China als einen souveränen Staat durch den Vatikan und nicht von den Strukturen der Kirche in China hängt das Schicksal der ganzen chinesischen Kirche ab – meinen viele Experten. Die chinesische Problematik ist selbstverständlich relevant für die ganze Kirche, denn eine (theologische wie auch die kirchenpolitische) Lösung wird Implikationen haben.

Angesichts der Lage der Kirche in China und unter der Berücksichtigung des spezifischen chinesischen Kontextes muß sich sowohl die Kirche in der VR China wie auch der Hl. Stuhl fragen, ob eine bestimmte Ordnung nicht zum Selbstzweck geworden ist, die nicht mehr dem Ziel der katholischen Kirche dient. Um der Katholizität willen muß selbstverständlich auch gefragt werden, ob Freiheiten, die sich die Kirche in China nimmt (im Untergrund wie auch in der offiziellen Kirche), wirklich aus dem Geist Gottes kommen und Seiner Herrschaft dienen. Andererseits kommt es darauf an, daß der Geist der Religionsfreiheit auch in der Kirche eine Verwirklichung findet, daß die Kirche von der Idee der Religionsfreiheit Gebrauch macht, nicht nur, wenn sie selbst dieser Freiheit und Autonomie bedarf – wie in der VR China, sondern – vor allem – wenn sie gefragt wird, von sich aus „Religionsfreiheit“ zu gewähren – wie es für die Kirche in der VR China sein könnte! Denn „... das Ernstnehmen der Mitglieder des Gottesvolkes, die Transparenz von Entscheidungen, die Vermeidung von Polarisierungen, die Pflege von Kommunikation und Dialog sind Erfordernisse, die in näherem inneren Zusammenhang mit der Offenbarung Gottes stehen, als manche römische Verlautbarungen“.⁴⁴ „Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe“ (*Gaudium et Spes*, 92).

Der Meinung einiger Experten nach hätte der Vatikan wenig zu verlieren durch die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit der VR China: sie würden nicht eine Aufgabe der Sorge um die Kirche in Taiwan bedeuten, sie

⁴⁴ H. VORGRIMLER, *Pauschale Befürchtungen. Zur römischen Instruktion über die Berufung des Theologen*, in: *KNA* 29. Juni 1990.

könnten aber wohl die Universaldimension der Kirche unterstreichen. Politisch würde es natürlich eine – ohnehin bereits vorhandene – diplomatische Isolation Taiwans bedeuten.⁴⁵ Die chinesische Regierung kann natürlich Angst vor solchen Beziehungen haben, denn sie bedeuteten, daß man in Beijing einen vatikanischen Delegaten hat, der über die Lage der Kirche ständig informiert. Dies wiederum hätte Konsequenzen für die chinesische Religionspolitik. All dies veranlaßt zu einem neuen Votum an die Personen bzw. Institutionen, die sich intensiv mit China befassen, nämlich: Es sollte endlich eine deutliche Aufforderung (an die Kongregationen? an den Papst?) ergehen, die Einheit der Kirche zu suchen und alles zu vermeiden, was unnötigerweise die Beziehungen belastet. Denn allein in der Einheit liegt Hoffnung. Es sollten so bald wie möglich offizielle Kontakte zwischen dem Vatikan und Beijing (wieder?) aufgenommen werden, als erster Schritt zu einer offiziellen Verbindung aller Katholiken Chinas mit dem Hl. Stuhl. Am Beispiel Osteuropas sehen wir, wie schnell die Verständigung und Versöhnung der kirchlichen Gruppen voranschreiten kann bzw. wie schnell die „patriotischen“ Gruppierungen verschwinden oder sich zum anderen bekennen, wenn diplomatische Beziehungen eines Staates mit dem Vatikan aufgenommen werden.

Praktische Aufgaben in den Lokalkirchen

Punktuell sollen hier einige Anliegen genannt werden, die nicht nur für die Gegenwart, sondern vor allem für die Zukunft der chinesischen Kirche als wichtig und dringend erscheinen, und die die Lokalkirchen außerhalb Chinas wahrnehmen könnten. Diese Anliegen wurden anhand verschiedener vorliegender Berichte der mit der katholischen Kirche in China befaßten Institute zusammengefaßt:

1. Hilfe für die 15 Priesterseminare, die seit 1981 über 100 Neupriester der offiziellen Kirche ausgebildet haben, und für die über 1000 Seminaristen: Helfen soll man den Seminaren (auch im Untergrund) auf jeden Fall, denn an den kommenden Priestern hängt die Zukunft der Kirche. Wichtig dabei scheint vor allem ein Stipendienprogramm für die jungen Theologen. Es müßte doch im verstärkten Maße möglich sein, einige Theologiestudenten aus der VR China nach Europa, Amerika bzw. Asien einzuladen und ihnen eine solide theologische Ausbildung zu ermöglichen; dies wird auch von den Bischöfen gewünscht und ist um so wichtiger, als die staatlichen Stipendienprogramme seit Jahren sehr umfassend sind. Die Kirche in China braucht vor allem gut ausgebildete Priester und Laien.

2. Hilfe für Ausbildung und Unterhalt von Novizinnen in den neuen Konventen. Mittel für Ausbildung und Unterhalt sind in China äußerst schmal. Es scheint, daß die besten Möglichkeiten, diesen aufblühenden Noviziaten zu helfen, bei den Kongregationen außerhalb Chinas liegen. Besuche sind hier

⁴⁵ Vgl. z. B. G. CHAN, *Sino-Vatican Diplomatic Relations: Problems and Prospects*, in: *The China Quarterly* 1989, No. 120, 814–836; man vgl. auch B. K. F. B. LEUNG, *Sino-Vatican Relations: Problems in Conflicting Authority, 1976–1986*, London 1988 (Diss., The University of London).

sehr wichtig, sie sind immer ein ermutigendes und einendes Moment. Möglich ist des weiteren Einladung von (vor allem jüngeren) Schwestern zur Weiterbildung und finanzielle Unterstützung.

3. Beihilfe in der Entwicklung sozialer Projekte. Projekte, die am meisten benötigt werden, sind Kliniken, kleine Schulen, Hilfen bei der Ausbildung (Schulen und Universitäten, Fachschulen usw.). Solche Projekte, – wenn sie sich in katholischer Trägerschaft befinden,– verbessern die Beziehungen der Katholiken mit der Bevölkerung und den Behörden. Man sollte jedoch versuchen, Aktivitäten und Projekte stets in Absprache und Zusammenarbeit mit anderen Gruppen durchzuführen. Vorsicht ist selbstverständlich geboten bei Äußerungen oder Hilfestellungen, die als Unterstützung politischer oder Regierungsgruppen mißgedeutet werden könnten. Bedenken sollte man auch, daß es noch viele Gebiete gibt, wo – obwohl gewünscht und möglich – keine kirchliche Hilfe gegeben wurde!

4. Nach wie vor ist die Förderung des akademischen und kulturellen Austausches – vor allem in Deutschland und Europa – wichtig. Wissenschaftliche, kulturelle und religiöse Austauschprogramme sollten gefördert werden, falls man sichergehen kann, daß damit ehrliche und aufrichtige Ziele verfolgt und sie nicht für Propagandazwecke gebraucht werden. Viele von den jetzt studierenden Chinesen werden nach der Rückkehr in ihre Heimat wichtige Positionen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen innehaben. Die Bedeutung, die dem Bekanntmachen dieser Studenten und Wissenschaftler mit dem Leben und den Werten der christlichen Kultur zukommt, kann nicht genug betont werden.

5. Im allgemeinen gilt, daß wir – unabhängig von unseren Hoffnungen auf einen politischen Umschwung in China – einfach allseitig im Dialog bleiben sollten. Die Sensibilisierung der Lokalkirchen in Europa für die chinesische Problematik ist dabei besonders wichtig. Wir sollten weiterhin unsere Fürsorge und unser Interesse an China, insbesondere an der Kirche in China, durch Gebet, Studium, Austausch von Informationen und konkrete Hilfe wo immer möglich bekunden.

Ausblick: „Nalai zhuyi“ – der Grundsatz des Schenkens und Nehmens

Lu Xun (1881–1936), Revolutionär und einer der bekanntesten modernen Schriftsteller Chinas, hat im Jahre 1934 ein Essay unter dem Titel *Nalai zhuyi* geschrieben. *Nalai zhuyi* könnte man als „Doktrin (*zhuyi*) des Schenkens und Nehmens“ verstehen. Diese „Doktrin“ möchte ich nun als Ausblick hinstellen, um die Notizen zur Lage der Kirche in China, die – trotz der Drei-Selbst-Prinzipien – in der Zeit der internationalen Öffnung des Landes zunehmend lernen muß zu nehmen, und unseren kirchlichen Möglichkeiten und Aufgaben, die auf dem Grundsatz des Schenkens beruhen, abzuschließen und sie mit den am Anfang skizzierten Bemerkungen zur chinesischen Ordnungsphilosophie zu verbinden.

„Früher – sagt Lu Xun – galt in China der ‚Grundsatz der verschlossenen Tür‘. Man ging zu niemand und gestattete niemand einen Besuch. Als aber nach Jahrhunderten Gewehre und Kanonen die Tür zerstörten, kam ein neuer Grundsatz

auf, der ‚Grundsatz des Schenkens‘. . . . Es ist schön, schenken zu können. Das zeugt von Reichtum, von Überfluß. . . . Ich will die Menschen lehren, geizig zu werden, will sie lehren, nicht nur zu ‚schenken‘, sondern auch zu ‚nehmen‘ und ‚wie sie zu nehmen haben‘. ‚Geschenke‘ haben uns ins Verderben gestürzt. Mit dem britischen Opium fing es an. Unbrauchbare deutsche Gewehre und Kanonen folgten. Dann bekamen wir den französischen Puder und den amerikanischen Film. Und schließlich verschiedene japanische Kleinigkeiten Die nüchterne Jugend packte das Grauen beim Anblick dieser ausländischen Produkte. Die Ursache dafür: sie wurden ‚geschenkt‘, nicht ‚genommen‘. Wir müssen nehmen. Mit Verstand nehmen. . . . In der Regel soll man ‚nehmen‘ und davon einiges benutzen, einiges hinterlassen und einiges vernichten. Mit dem neuen Herrn erneuert sich das Haus. Vor allem aber müssen die Menschen erst einmal standhaft, mutig, wählerisch und uneigennützig werden. Verstehen wir nicht zu nehmen, verstehen wir auch nicht zu erneuern.“⁴⁶

Der chinesischen Kirche ist zu wünschen, daß sie versteht zu nehmen, uns im Westen und unserer Kirche ist zu wünschen, daß wir theologisch und praktisch zu schenken verstehen, und – vor allem – daß wir verstehen, wie die Chinesen nehmen.

⁴⁶ Chinesisch in: *Lu Xun quanji*, Bd. 6, Beijing 1981, 38–41; Deutsch: *Vom Grundsatz des Nehmens*, in: LU HSÜN, *Der Einsturz der Lei-feng-Pagode. Essays über Literatur und Revolution in China*, Hamburg 1973, 158–159.

BERICHTE

ZWISCHEN SCHWERT UND KREUZ 500 JAHRE CHRISTENTUM IN LATEINAMERIKA EIN TAGUNGSBERICHT

Vom 7.-13. Juli 1990 fand in Klagenfurt die Internationale Missionsstudientagung „Zwischen Schwert und Kreuz – 500 Jahre Christentum in Lateinamerika“ statt. An die 200 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus Afrika, Asien, Europa und Lateinamerika waren der Einladung der Päpstlichen Missionswerke in Österreich gefolgt und haben gemeinsam ein Stück Weltkirche erfahren.

500 Jahre Christentum haben das Gesicht Lateinamerikas in einer Weise mitgeprägt, die keinesfalls Anlaß zu unkritischen Jubelfeierlichkeiten geben kann. So forderte Weihbischof FLORIAN KUNTNER, Missionsreferent der Österreichischen Bischofskonferenz, in seiner Begrüßung eine verantwortungsbewußte Deutung der Ereignisse, die 1492 mit der Landung von Christoph Kolumbus auf dem „amerikanischen“ Kontinent begonnen haben: Nur wenn wir die Fehler der Vergangenheit nicht bloß aufdecken, sondern die Geschichte als Lernort unserer Solidarität begreifen, können wir die Chance, die in der Rückschau auf 500 Jahre Eroberung und Unterdrückung liegt, für die Zukunft nutzen.

Der erste Referent ENRIQUE DUSSEL (Mexiko) arbeitete in zwei für den Verlauf der Tagung grundlegenden Beiträgen die Notwendigkeit heraus, die Geschichte nicht länger aus der Sicht der Herrschenden zu schreiben, sondern einen Wechsel zur Perspektive der Armen und Anderen zu vollziehen. „Die ‚Bedeutung‘ von 1992“, so erklärte der Referent in seinem Eröffnungsreferat über „*Die historische Bedeutung des Jahres 1992*“, „hängt ab von der Bedeutung, die man dem Datum 1492 gibt.“ Das Jahr 1492 bezeichnet als Beginn einer erfolgreichen ökonomischen und politischen Expansion einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte des christlichen Europas. „Die römisch-germanische, europäische Christenheit war ‚peripher‘ – und war niemals ‚zentral‘ gewesen in der Weltgeschichte.“ Die seit der Aufklärung vorherrschende Selbsteinschätzung Europas als Zentrum der Welt und Höhepunkt der kulturellen Entwicklung entlarvte DUSSEL als „eine ‚Re-Konstruktion‘ der Weltgeschichte, mit der es sich nach rückwärts projiziert, als sei es von Anfang her das ‚Zentrum‘“. Nach dem fehlgeschlagenen Versuch, in den Kreuzzügen das islamische Zentrum der Weltherrschaft zu erobern, gelang es dem christlichen Europa erstmals mit der Eroberung der ‚Neuen Welt‘ seine Grenzen zu überschreiten und sich aus seiner peripheren Lage zu lösen. Deshalb ist es falsch, von der Konquista als einem allein lusitanisch-hispanischen Ereignis zu sprechen, vielmehr handelt es sich um ein „christlich-europäisches“ Ereignis, das sozusagen den Eintritt des christlichen Europas in die Weltgeschichte markiert. „Die Bedeutung eines ‚Ereignisses‘ oder einer ‚Tatsache‘ ist keine andere als die, welche die daran Beteiligten ihr gaben.“ Die Akteure der Konquista waren zuallererst die Krone, der Adel, das „Geld“-Kapital, die Kirche und schließlich der Indio. Während die Praxis der ersten vier Beteiligten eine – wenn auch in unterschiedlicher Weise – durch Herrschaftsbestrebungen bestimmte Praxis war, war der letztgenannte Akteur das „beherrschte Objekt“, der Arme und Andere. Es gilt nun, diese Herrschaftsinteressen aufzudecken, um die Bedeutung, die der Konquista durch die Herrschenden gegeben wurde und immer noch wird, in ihrer „Götzenhaftigkeit“ zu entblößen. DUSSEL benannte die politische, die ökonomische und die religiöse Herrschaft als drei Aspekte einer Machtstruktur. „Die von der Kirche durchgeführte Evangelisation rechtfertigte die Handlungen der politischen Macht, der ökonomischen Macht und gab der Kirche selbst die absolute Kontrolle über die Kultur“.

Daran konnten auch diejenigen Missionare und Christen nichts ändern, die den Herrschenden ihre „prophetische Kritik der götzenhaften Bedeutungen“ entgegensetzten. „Es gab einen Akteur, ein ‚Objekt‘ der Konquista, der mit den Augen des ‚Anderen‘, mit den Augen des ‚Armen‘, mit seinem durch den Zustand der Exteriorität zum Ganzen des sich installierenden Systems . . . klar gebliebenen Blick den ‚Sinn‘, die ‚wirkliche‘ Bedeutung der Praxis der europäischen Konquistadoren entdeckte. Dies war der Indio und später der afrikanische Negersklave.“ Aus indianischer Perspektive war die Ankunft der Europäer eine Invasion, ein „Einbruch in ‚seine‘ Welt, die damit zu ‚ihrer‘ Welt wurde, von der der ursprünglich Eingeborene ‚ausgeschlossen‘ war.“ Für den Referenten lag die Antwort auf die Frage nach der historischen Bedeutung des Jahres 1992 in der Entscheidung für genau diese Bedeutung, „die der Indianer, der Negersklave, der einheimische Kreole, die Unterdrückten, die Armen jenen Ereignissen gaben – als eine dem Evangelium gemäße Entscheidung“.

„1492: Ideologische Analyse der verschiedenen Positionen“ – unter dieses Thema stellte DUSSEL sein zweites Referat, mit dem er den ideologischen Hintergrund der Auseinandersetzungen um die Bedeutung des Jahres 1492 beleuchtete. „Die verschiedenen Interpretationen, die man von der Gegenwart aus dem Jahr 1492 angedeihen läßt, hängen nämlich von den ideologischen Positionen ab, welche die jeweiligen Vortragenden oder die entsprechenden Institutionen ausdrücklich oder implizit in bezug auf die Vergangenheit einnehmen.“ Der Referent unterschied in seinen Ausführungen zwischen Positionen, die (1.) „von Europa aus“ (im Sinne eines „von Europa her geprägt“) eingenommen werden und solchen, die (2.) „das europäische ‚In-der-Welt-Sein‘ hinter sich lassen“ und der „Welt des Anderen“, der Perspektive des „namenlosen, autochthonen Bewohners“ des amerikanischen Kontinents entsprechen. Das „europäische Ich“ interpretiert die Ereignisse von 1492 – „sei es als Erfindung, Entdeckung, Eroberung, Begegnung einer anderen Kultur seitens Europas, aber auch als Kritik der christlich-europäischen Propheten an eben dieser Eroberung und schließlich . . . als dem Ursprung der ‚europäischen‘ Moderne“ – immer „von seiner eigenen Erfahrung her“, aus seiner „Zentralität“ heraus. „Wenn Europa sein ‚Zentrum-Sein‘ nicht bewußt ist, dann deshalb, weil es seine ‚Partikularität‘ verwechselt mit der allgemeinmenschlichen ‚Universalität‘. ‚Europäisch‘ wird dann schlicht ‚menschheitlich‘“, und das „Nicht-Zentrum-Sein“ wird als „nicht-menschheitlich“ beurteilt. Diese Perspektive macht unfähig, die „Peripherie“ in ihrer „Andersartigkeit“ wahrzunehmen und den „Anderen“ als Subjekt zu respektieren. Jede „Begegnung“ wird so, wie eben 1492, zum „Irrschaftsakt“. Im „Blickwinkel der ‚Indianer-Welt““ erscheinen die Ereignisse von 1492 als „Einbruch“, als „Invasion“. Der Europäer wird als Eindringling erfahren, der „ohne Recht und Erlaubnis“ in die „eigene Welt“ einbricht. „Von der ‚Welt‘, der Subjektivität des Indios aus gesehen hat das Datum 1492 einen sehr eigenen Sinn.“ Es ist der Beginn von Unterwerfung und Sklaverei, Zerstörung der Kultur und Völkermord. Europa hat keinen Grund, sich dieser Taten zu rühmen, es steht vielmehr in einer schweren „Verantwortung“ . . . , die ein „ethisches Schuld-Bewußtsein“ wecken sollte und keineswegs die leichtfertige Fröhlichkeit festlicher Stimmung“. Deshalb, so forderte der Referent am Ende seiner Ausführungen, „wird es nötig, auf jenes ferne Datum von 1492 zurückzukommen, aber mit den Augen des Indios, des Negers, des Mestizen, des Campesinos, des Arbeiters, des marginalisierten Lateinamerikaners . . . Von diesem historischen ‚Subjekt‘ aus, von den Armen aus muß die Frage der ‚Evangelisation‘ gestellt werden . . . Diese Armen müssen, zusammen als Volk verstanden, das historische Subjekt der zukünftigen Befreiung werden.“

Nach der theoretischen Einführung von DUSSEL machten die folgenden drei Referate deutlich, wie sich der geforderte Perspektivenwechsel in der Praxis darstellt. Die „Gesichter der Armen“ wurden für die Tagungsteilnehmerinnen und -teilnehmer

konkret in den Indígenas der kolumbianischen Provinz Chocó, den brasilianischen Schwarzen und den Frauen in ecuadorianischen Basisgemeinden.

„Chocó – 500 Jahre Widerstand der indigenen Völker“ – so das Thema des Referates von JOSE ANTONIO GÓMEZ (Kolumbien), der das Jahr 1492 als Beginn des größten Genozides und Ethnozides der amerikanischen Geschichte bezeichnete. GÓMEZ, der selbst zehn Jahre in der Provinz Chocó an der Pazifikküste Kolumbiens mit der indigenen Bevölkerung gearbeitet hat, verwies darauf, daß die spanische Invasion der Auftakt eines permanenten Überlebenskampfes der Indígenas war, der bis heute andauert. Die Konquista war ein Akt der Gewalt gegen die autochthonen Bewohner des Kontinents, deren Land enteignet wurde, die ihrer Kultur beraubt und zur Annahme eines fremden Credo gezwungen wurden. Die für 1992 geplanten Feierlichkeiten verschleiern diese Gewalt, „deren Ausübung gegen den Indio und das Indianische in jedem Augenblick charakteristisch gewesen ist“. Trotz dieser fünfzehnjährigen Geschichte der Beherrschung, Ausbeutung und Erniedrigung ist der Widerstand der indigenen Völker bis heute lebendig geblieben. Ein Widerstand, der mit Pfeil und Bogen begann und der inzwischen vielfältige neue Formen – insbesondere in der Bewahrung der Kultur – entwickelt hat. Eine große Bedeutung kommt dabei der Gründung von eigenen autonomen Organisationen sowie der Zusammenarbeit mit der schwarzen Bevölkerung zu. Heute ist der Widerstand der indigenen Völker angesichts der Zerstörung ihres Lebensraumes notwendiger denn je. Wirtschaftliche Interessen der Industriemächte stellen eine akute Bedrohung für die indigene Bevölkerung dar; sogenannte „Entwicklungsprojekte“ (Ölböhrungen, Staudämme, Straßenbau etc.) werden ohne Absprachen oder Verhandlungen mit den autochthonen Bewohnern dieser Regionen in Angriff genommen und zerstören ihre letzten Zufluchtsorte. Diese „neuerliche Invasion“ und „zweite Konquista“, erfordert – gerade im Hinblick auf das V. Centenario – eine internationale Solidarität im Kampf der indigenen Völker um Freiheit und Selbstbestimmung.

Im Anschluß daran gab P. ANTONIO APARECIDO DA SILVA (Brasilien) einen Einblick in „Die pastorale Inkulturation der Schwarzafrikaner in Brasilien“. Auch wenn die Schwarzafrikaner die Mehrheit der Bevölkerung in den Favelas bilden – der Referent skizzierte an dieser Stelle kurz die geschichtliche Entwicklung, die zu dieser Situation geführt hat –, an der Marginalisierung der Schwarzen hat sich bis heute nicht viel geändert. Nach der formellen Abschaffung der Sklaverei bemühte man andere Ideologien, um die Inferiorität der Schwarzen zu beweisen – eine Praxis, die auch der Kirche nicht fremd war. Da erstaunt es nicht, daß heute von 200 brasilianischen Bischöfen nur fünf Bischöfe Schwarze sind. Erstaunlicher ist dagegen, daß die Schwarzafrikaner, obwohl sie so unter den Christen gelitten haben, Christen geblieben sind. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und Medellín begannen die Schwarzafrikaner, sich in der Kirche zu organisieren und ihre Kultur, Bewegungen etc. in die Pastoral einzubauen. Auf der Suche nach den Wurzeln in den Gemeinschaften entdeckten sie, Nachfahren eines versklavten Volkes zu sein. Diese Entdeckung des „Volk-Seins“ wurde die Voraussetzung für den Stolz und die Freude über die eigene Identität als Schwarzafrikaner. Obwohl die Besinnung auf die eigenen Wurzeln großen Reichtum für die Kirche gebracht hat – etwa in der Bedeutung des körperlichen Ausdrucks in der Liturgie –, werden der schwarze Katholizismus und seine Ausdrucksformen bis heute von Rom nicht anerkannt. Dies ist deshalb besonders schmerzlich, weil demgegenüber ein Volkskatholizismus mit römischen Wurzeln akzeptiert wird.

MARTHA C. BONILLA (Ecuador), die einzige Referentin der Tagung, wählte eine andere Methode als die des Referates, um „Die Rolle der Frau im Befreiungsprozeß lateinamerikanischer Basisgemeinden für eine neue Gesellschaft“ herauszuarbeiten und kam damit dem dialogischen Konzept der Studententagung sehr entgegen. Nach dem Vorbild

der Arbeit in den Basisgemeinden sollten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer sich in dem Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ mit der Situation der lateinamerikanischen Frau befassen und nach Perspektiven für die eigene solidarische Praxis suchen. In ihrer Einführung betonte BONILLA die Bedeutung der christlichen Basisgemeinden als Lernorte für die Frauen, denen es häufig erstmals hier gelingt, sich aus ihrer Abhängigkeit und Sprachlosigkeit zu befreien. Die Erfahrungen in den Basisgemeinden setzen einen Prozeß der Bewußtwerdung in Gang, in dem die Frauen sich selbst als Subjekte der Geschichte und gesellschaftsverändernde Kraft wahrnehmen. Gleichzeitig leisten die Frauen einen entscheidenden Beitrag im Befreiungskampf der Gemeinden und sind Trägerinnen des Widerstandes gegen Hunger, Fremdbestimmung und Kulturverlust (und den damit einhergehenden Identitätsverlust).

Am vierten Tag der Tagung erfolgte mit zwei Referaten von P. ALEXANDER OTTEN (Brasilien) der Einstieg in die theologische Fragestellung. Ausgehend von einer religiösen Bewegung in Brasilien des 19. Jahrhunderts setzte sich OTTEN in seinem ersten Beitrag *„Der Glaube der Armen als gesellschaftsverändernde Kraft am Beispiel der religiösen Bewegung um Antonio Conselheiro (1874–1897)“* mit der geschichtstreibenden Kraft der Armen auseinander. In einer Zeit, in der das Verhältnis der unter starkem europäischen Einfluß stehenden Eliten zum Volk von Verachtung und Ausgrenzung geprägt war, wagte Conselheiro den „Exodus“ aus der Gesellschaft und gab damit den von der Gesellschaft Ausgeschlossenen eine neue Identität als geliebte Kinder Gottes und die Zuversicht, daß dieser Gott den Antichristen, nämlich die Eliten, vernichten und die Unterdrückungsgeschichte in eine Heilsgeschichte wandeln werde. Das Phänomen der Entdeckung Gottes als lebensbejahender, liebender Vater der Armen, wie es die Bewegung um Conselheiro kennzeichnete, läßt sich auch heute im brasilianischen Volkskatholizismus ausmachen. In den Zeiten größter Unterdrückung wird im Volk ein authentisches Gottesbild wachgerufen. Die Menschen verweigern sich dem Gottesbild, welches die Züge der Herrschenden, der Großgrundbesitzer trägt und erobern sich den biblischen Gott des Lebens zurück. Diese Wiederaneignung Gottes als liebender Vater der Armen macht die Menschen fähig, geschichtlich zu handeln und läßt den Glauben der Armen zur gesellschaftsverändernden Kraft werden.

In seinem zweiten Referat *„Evangelisierung in Lateinamerika nach Medellín und Puebla: die Herausforderung der ‚Nova Evangelização‘“* betonte OTTEN die Bedeutung des evangelisatorischen Potentials der Armen für die „Neue Evangelisierung“. Anhand der zwei Kirchenbegriffe des Zweiten Vatikanischen Konzils „Societas Perfecta“ und „Volk Gottes auf dem Weg“ beschrieb der Referent die gegenwärtigen theologischen Strömungen in Lateinamerika. Während die „Neue Evangelisierung“ im Verständnis von Johannes Paul II. und der römischen Theologie mit Programmen wie „Lumen 2000“ oder dem „Neuen Katechismus“ auf eine „Verchristlichung der Welt“ abzielt, haben Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie erkannt, daß die „Neue Evangelisierung“ nur von den Armen ausgehen kann. Die Wahrnehmung des Volkes als Subjekt mit einer eigenen Praxis und Spiritualität hat die Befreiungstheologie erschüttert und zum Umdenken gezwungen. OTTEN erinnerte daran, daß das Volk in Medellín und Puebla nicht in seiner Subjekthaftigkeit erkannt, sondern weiterhin als Objekt behandelt wurde. Wenn sich 1992 die lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo versammeln, ist die entscheidende Frage, ob es gelingt, über Medellín und Puebla hinauszuwachsen und die Armen und Anderen als befreiende Kraft der Geschichte sowie die Heilsnotwendigkeit unserer Solidarität mit ihnen zu entdecken.

Die für den anschließenden Vortrag über *„Ordens-Christen in Lateinamerika und ihre Vorbereitung auf die 500-Jahr-Feier“* angekündigte Referentin Sr. HERMENGARDA ALVES MARTINS (Kolumbien), die dem „Wort und Leben“-Projekt der CLAR (Zusammenschluß der Ordensgemeinschaften Lateinamerikas) eng verbunden ist, mußte ihre Teilnahme

absagen. Wie sie den Veranstaltern mitteilte, hat sie sich nach dem schmerzhaften Konflikt um das CLAR-Projekt aus der öffentlichen Arbeit zurückgezogen. An ihrer Stelle berichtete P. ANDREAS MÜLLER von der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn vom Versuch der lateinamerikanischen Ordensleute, eine Alternative zu den unangebrachten Jubelfeiern zu entwickeln und sich in angemessener Weise auf das 500-Jahr-Gedächtnis vorzubereiten. Im Wissen um die Verflechtung von Evangelisierung und Eroberung entstand das Projekt „Wort und Leben“, mit dem die lateinamerikanischen Ordensleute ein Zeichen der Umkehr und Wiedergutmachung setzen wollten. Das auf fünf Jahre angelegte Programm, das als Einladung an die Ordensleute gedacht war, die Bibel aus dem Blickwinkel der Armen neu zu entdecken und sich in Studium, Konversion und Aktion tiefer auf das Wort Gottes einzulassen, war zugleich eine Antwort auf den Aufruf des Papstes zur „Neuevangelisierung“. Überzeugt davon, daß jede Evangelisierung eine Bekehrung durch das Gotteswort voraussetzt, nahmen die lateinamerikanischen Ordensleute diese Herausforderung an, der sie am ehesten gerecht zu werden glaubten, wenn sie das Wort Gottes aus dem Blickwinkel der Armen in Gemeinschaft mit dem lateinamerikanischen Volk neu entdecken. Anliegen des CLAR-Projektes ist es gewesen, Wort und Leben in Einklang zu bringen und die Bibel „als Erhellung der Wirklichkeit des gequälten Volkes, das nach Befreiung schreit“, ernst zu nehmen. Deshalb ist es um so bedauerlicher, daß das Projekt in einem Konflikt zwischen CLAR und CELAM und in der Folge zwischen CLAR und Rom in der geplanten Form zum Scheitern gebracht wurde. Der Referent konnte allerdings von Nachfolgeprogrammen auf nationaler Ebene – wie etwa „Dein Wort ist Leben“ in Brasilien – berichten, die die Arbeit des „Wort und Leben“-Projektes weiterführen.

Am Schluß der Tagung stand der Erfahrungsbericht eines Mannes, dem nach einem sechzehnjährigen Aufenthalt in Peru die lateinamerikanische Realität so vertraut ist wie die europäische. FRANCISCO GMÜR (Schweiz) versuchte in seinem Referat „*Solidarität mit den Ohn-Mächtigen. Herausforderungen der Sozialpastoral am Beispiel von Putina/Peru und St. Joseph (Basel)*“ einen Bogen zu schlagen von der Arbeit in Lateinamerika zur Arbeit in Europa. GMÜR betonte die Notwendigkeit, in der pastoralen Arbeit den integralen Menschen, so wie er sich selbst sieht und sehen will, wahrzunehmen. Bei allen Unterschieden zwischen der Situation in Putina und in St. Joseph erfordert die Solidarität mit den Ohn-Mächtigen, denen die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben verwehrt ist, die keine Entscheidungsmöglichkeiten haben und denen die Menschenwürde und Identität erschwert oder unmöglich gemacht wird gleichermaßen hier wie dort ein Hinhören, ein Eintauchen und Wurzeln schlagen (Inkulturation) und eine beständige Begleitung.

Die Veranstalter der Studientagung wollten mit einem dialogischen Konzept einen Beitrag zum Austausch mit Lateinamerika leisten. So sollte der/die Andere die Möglichkeit haben, zu Wort zu kommen und dem eigenen Anliegen Gehör zu verschaffen. Dies ist – dafür sprechen vor allem die positiven Reaktionen der Gäste aus Lateinamerika – wohl auch gelungen, wengleich die Veranstaltung streckenweise hinter dem Anspruch des Dialogs zurückgeblieben ist. Alles in allem eine in Programmgestaltung und Organisation erfreuliche Studientagung, die Anstöße für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit 500 Jahren Christentum in Lateinamerika gegeben hat.

Münster

Katja Heidemanns

NACHRUF

P. JOSEPH J. SPAE CICM (1913–1989)

Mit Joseph J. Spae ist ein großer Missionar und Ostasienkenner von Weltruf von uns gegangen. Viele haben ihn als liebenswürdigen und hilfsbereiten Menschen, als einen treuen und seeleneifrigen Priester und als ideenreichen und engagierten Wissenschaftler kennengelernt.

Geboren am 25. November 1913 zu Lochristi in Belgien, trat Spae jung in die Missionsgesellschaft von Scheut ein und ließ sich sogleich in die chinesische Sprache und Kultur einführen, um später in China wirken zu können. Aber als er 1937 nach China kam, um sich in der Geschichte und der Ideenwelt des Buddhismus weiterzubilden, war gerade der chinesisch-japanische Krieg ausgebrochen. In Peking waren die Spezialisten des Buddhismus alle geflohen. So ging er 1938 nach Japan und machte seine Studien an der Otani Universität und an der Kaiserlichen Universität, beide in Kyoto. Nach dem Zusammenbruch Japans ging er nach Amerika, wo er 1946 seine Studien mit einer Doktorarbeit über Ito Jinsai (1627–1705) ehrenvoll abschloß. Da die Arbeit in China für Ausländer bereits aussichtslos war, wurde er wieder nach Japan geschickt, um dort eine Mission seiner Gesellschaft zu gründen. In Himeji widmete er sich zunächst der Seelsorge und baute in wenigen Jahren eine blühende Christengemeinde auf, die in ganz Japan von sich reden machte. Das zog die Aufmerksamkeit der Kirchenführer auf sich. Er wurde nach Tokyo berufen und gründete dort das *Oriens Institute for Religious Research* und die Zeitschrift *The Japan Missionary Bulletin*, die beide für die Kirche Japans von Bedeutung wurden. Aus dieser Zeit stammen Bücher wie *Shinto Man* (1967), *Christian Corridors to Japan* (1967) und *Japanese Religiosity* (1971), die weite Beachtung fanden. Schon während des Zweiten Vatikanischen Konzils konnte er nicht-christliche Religionsführer Japans mit dem Heiligen Stuhl bekannt machen, nach dem Konzil wurde er 1971 nach Europa gerufen, um in Genf die Stelle des Generalsekretärs von SODEPAX, dem vom Vatikan und dem Weltrat der Kirchen gegründeten Komitee für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden, zu übernehmen. Aber sein Interesse an Ostasien blieb; 1978 vertrat er das päpstliche Sekretariat für die Nichtchristen auf der XII. Weltkonferenz der Buddhisten in Kyoto und Tokyo. Da China sich inzwischen wieder der Welt geöffnet hatte, entschloß er sich, fortan gänzlich für die daniederliegende Kirche Chinas zu arbeiten. Er wurde ein engagierter „China-watcher“, der auf keiner größeren Tagung über Christentum in China fehlte. Neben wiederholten Forschungsreisen nach China, vielen Vorträgen und Veröffentlichungen, gab er jahrelang die internationale Zeitschrift *China Update* heraus. Sie zeigte nicht nur seine erstaunliche Kenntnis der Literatur über China, sondern auch seine konsequente Haltung gegenüber der kommunistischen Regierung und ihren Mitläufern, besonders in christlichen Kreisen, was von vielen schwer verstanden wurde. Eine schwere Krankheit zwang ihn schließlich, seine Tätigkeit einzustellen. Am 8. Dezember verstarb er in einem Krankenhaus zu Ghent, 76 Jahre alt und von vielen Freunden betrauert.

Onsabrück

Bernward H. Willeke OFM

Aklé, Yvette u. a.: *Der Schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie* (Theologie der Dritten Welt 12) Herder / Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1989; 205 S.

Es handelt sich um einen ursprünglich in Frankreich und in französischer Sprache erschienenen Sammelband. 1986 war er unter dem Titel „Chemins de la Christologie africaine“ herausgekommen. Nun liegt er in deutscher Sprache vor. URSULA FAYMONVILLE hat die Übersetzung besorgt.

Für einen Leser, der selbst niemals in Afrika gewesen ist, sich jedoch seit langem mit der Geschichte und den Gehalten der im Laufe vieler Jahrhunderte entfaltenen Christologie befaßt hat – beides trifft auf den Rezensenten zu –, tut sich eine faszinierende Welt auf: er darf Einblick nehmen in die Versuche der Menschen eines aus bislang anderen religiösen Traditionen lebenden Kontinents, das Evangelium von Jesus Christus zu verstehen und gläubig anzunehmen. Alles atmet die Frische und spiegelt die Freude des Neuen. Es verbirgt gleichzeitig die Sorge, den bisher ungewohnten Weg auch richtig betreten und gleichzeitig das eigene Erbe nicht einfachhin preisgeben zu haben, nicht. Man darf dies alles nur mit Respekt und in der Hoffnung ansehen, daß die Christen in Afrika ihren eigenen, von Gottes Heiligem Geist geleiteten und mit den Wegen der Gesamtkirche vermittelbaren Weg noch mehr entdecken und dann auch zuversichtlich gehen. Daß die im vorliegenden Band gesammelten Zeugnisse aus der Sicht der höchst ausdifferenzierten europäischen Christologie den Eindruck des noch Tastenden, noch nicht Ausgereiften machen, ist nicht verwunderlich. Alles braucht seine Zeit. Um so mehr bewegt jedoch, daß Menschen, ja sehr viele Menschen in jenem gewaltigen Kontinent das Evangelium von Jesus Christus entdeckt haben und weiter entdecken und in berechtigter Ursprünglichkeit und Eigenständigkeit als eine ihr Leben bestimmende Macht aufgenommen haben.

Der Band enthält 11 Beiträge, die meisten stammen von afrikanischen Autoren. Der erste Aufsatz, den der französische Dominikaner RENÉ LUNEAU verfaßt hat und der den Titel trägt „Und ihr, was sagt ihr von Jesus Christus?“ (7–20), enthält vorweg zusammenfassende Reflexionen. Dabei entfernt er sich aber niemals von den Erfahrungen, die von Afrikanern, die sich um ein gläubiges Verstehen Jesu Christi bemüht haben, gemacht wurden. Ein weiterer Aufsatz stammt von FOË JULIEN PÉNOUKOU, „Christologie im Dorf“ (21–56). In ihm geht es zum einen um die Aufhellung spezifisch afrikanischer Verstehenskategorien, unter denen die des „Lebens“ von erstrangiger Bedeutung ist, zum anderen um die Übersetzung der biblischen Jesusbotschaft in die afrikanische Welt hinein. Dabei wird auch deutlich, daß die kosmischen und die mythischen Dimensionen des Jesusbildes eine neue Bedeutung erhalten. In vier weiteren Beiträgen zeigen afrikanische Autoren, wie biblische Christustitel auf afrikanische Erfahrungsgrößen hin ausgelegt werden können: FRANÇOIS KABASÉLÉ „Christus als Häuptling“ (57–72); ders. „Christus als Ahne und Ältester“ (73–86); ANSELME TITIANMA SANON „Jesus, Meister der Initiation“ (87–107); CÉCÉ KOLIÉ „Jesus – Heiler?“ (108–137). In zwei weiteren Texten gehen die Autoren dem „Geheimnis“ Jesu Christi nach und weisen darauf hin, daß gerade dieses sich so zeigt und auswirkt, daß die von afrikanischen Christen mitgebrachten Kategorien, indem sie auf Jesus Christus angewandt werden, über sich hinaus gedehnt oder gar zerbrochen werden. Ausdrücklich zeigt dies FRANÇOIS KABASÉLÉ in „Jenseits der Modelle“ (138–161). VITAL MBADU-KWALU stellt eine Verbindung her zwischen afrikanischer Christologie und paulinischer Theologie „Der in Jesus Christus erkannte Gott“ (162–175). Die letzten drei Aufsätze geben Gedanken und Gespräche wieder, die in konkreten afrikanischen Gruppen oder Schichten über die Bedeutung Jesu Christi geäußert wurden: FRANÇOIS KABASÉLÉ

„Christus in der Aktualität unserer Gemeinden“ (176–184); ANDRÉ OUTTARA „Die Jugend spricht von Jesus“ (185–197); RENÉ LUNEAU im Gespräch mit BIBIANA TSHIBLOA und YVETTE AKLÉ „Afrikanische Frauen sprechen von Jesus“ (198–205).

Man spricht heute viel von der Inkulturation oder auch der Kontextualisierung der christlichen Botschaft. Was dies in einem Zentralbereich der Theologie – in der Christologie – für einen großen Kulturraum, der in sich selbst noch einmal höchst differenziert sich darstellt, nämlich für Afrika bedeuten könnte, wird aus dem vorliegenden Band erkennbar. Daß es sich bei den dort vorgestellten Überlegungen um Ungewohntes und sicherlich auch Entwicklungsbedürftiges handelt, ist nicht verwunderlich. Eine Etappe auf einem erst in neuerer Zeit betretenen Weg ist immerhin deutlich erkennbar. Darin liegt der Wert dieses Buches.

Frankfurt

Werner Löser

Burkert, Walter: *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*, Beck / München 1990; 153 S.

Dieses Buch stellt eine überarbeitete Fassung der amerikanischen Ausgabe (*Ancient Mystery Cults*, Harvard 1987) dar, es berücksichtigt auch die neueste Literatur und seither aufgetauchte Quellenzeugnisse. Im Vorwort schreibt der Verfasser: „Ziel war es, ein verständliches Bild der antiken Mysterien zu entwerfen, mit einprägsamen Details und zuverlässiger Dokumentation.“ Der Autor beschränkt sich auf fünf Erscheinungsformen antiker Mysterien: die Mysterien von Eleusis, die dionysischen Mysterien, den Kult der Magna Mater (statt dieses gängigen Ausdrucks zieht B. den griechischen Titel „Meter“ vor), der Isis und des Mithras; der Problematik einer solchen Zusammenstellung ist er sich durchaus bewußt. In der Einleitung geht er daran, drei Vorurteile aus dem Weg zu räumen, die seit Reitzenstein (1927) und Cumont (1931) die Forschung beherrschten: Mysterienkulte seien „spät“, sie seien „orientalisch“, sie seien gekennzeichnet durch Hinwendung zum Jenseits und als solche „Erlösungsreligionen“. Dieser letzte Punkt ist entscheidend. Die radikalen Unterschiede zwischen dem Christentum und den Mysterienkulten wurden von der Forschung bisher teilweise ignoriert. So schreibt beispielsweise noch R. Merkelbach (*Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*, Stuttgart 1988, 16): „Dies (die Mysterienreligion der Isis) war eine Religion neuen Typs. Sie war nicht lokal, sondern stand allen Menschen offen, die sich entschlossen, dieser Religion beizutreten. Später sind die Mithras-Mysterien und das Christentum Religionen dieser neuen Art.“ Die Verschiedenheit von Christentum und Mysterienkulten wird von B. klar herausgearbeitet, hierin liegt ein wesentliches Verdienst seines Buchs. Zur Orientierung wird eine skizzenhafte Beschreibung der fünf genannten Formen von Mysterien vorangestellt (S. 12–14), erst an späterer Stelle (S. 78–83) werden Einzelheiten, wie sie sich aus den fragmentarischen Nachrichten der Quellen erkennen lassen, besprochen (diese Informationen hätte man freilich gern von Anfang an gehabt). Auf eine klare Definition des Begriffs ‚Mysterium‘ verzichtet der Autor zunächst, gibt aber sprachgeschichtliche Erläuterungen in großem Umfang und bespricht gewisse Eigenheiten der zur Diskussion stehenden Mysterien, um so zu einer Charakterisierung zu gelangen: „Als Initiationsrituale freiwilligen, persönlichen, geheimen Charakters waren die antiken Mysterien bestimmt, durch Erfahrung des Heiligen einen neuen Status der Bewußtheit zu vermitteln“ (S. 18).

Im ersten Hauptteil (S. 19–34) stellt B. zuerst die Diesseitsbezogenheit der antiken Mysterien in den Vordergrund. Ausgehend von der Praxis der Gelübde, der „Votivreligion“, sucht er einen Hintergrund für die Mysterien zu gewinnen: In Motivation und

Funktion sei die persönliche Weihe in einen Mysterienkult der Praxis der Gelübde parallel, als Suche nach Rettung; das Auftreten neuer Mysterien ergebe sich eben aus diesen praktischen Funktionen und zeuge nicht unbedingt von einem neuen Niveau von Religiosität; die Ausbreitung der sog. Mysterienreligionen habe sich zunächst in der Form und mit der Dynamik der Votivreligion vollzogen. In der Darstellung einzelner Wesenszüge der verschiedenen Kulte werden diese Gedanken weiter ausgeführt (S. 22–26). Was den eleusinischen Kult und die Dionysosmysterien angeht, spricht der Autor diesen eine Ausrichtung auf das Jenseits nicht ab, weist aber auf die Unverbindlichkeit ihrer Verheißungen hin. In kritischer Untersuchung der Quellen wird der Nachweis erbracht, daß entgegen den geläufigen Annahmen die sog. orientalischen Götter und ihre Kulte keine Umorientierung der Religion ins Jenseitige mit sich brachten, dem Christentum also überhaupt nicht vergleichbar waren.

Das zweite Kapitel ist der Organisation und Identität der Mysterienkulte gewidmet. B. unterscheidet drei soziale Organisationsformen: den einzelnen, wandernden Charismatiker, den einem Heiligtum zugehörigen Klerus und den freien Kultverein (*thiasos*); Mischformen zwischen diesen dreien nimmt er ebenfalls an. Im folgenden (S. 37–46) wird untersucht, inwieweit diese Organisationsformen in den einzelnen Kulturen faßbar werden, danach die – von der bisherigen Forschung fast stets positiv beantwortete – Frage behandelt, ob sich eine Existenz von „Mysteriengemeinden“ mit einem festen Bekenntnis (so Reitzenstein) überhaupt belegen läßt (S. 46–55). Die wohlbegründete Antwort ist negativ: Keine der drei Organisationsformen in keinem der untersuchten Mysterienkulte war in der Lage, die Ausbildung einer Gemeinde oder gar Kirche im heutigen Sinne zu veranlassen, auch von einer religiösen Identität der Mysten konnte keine Rede sein. Es gab zwar *symbola*, Zeichen, woran die Mysten einander erkennen konnten. Doch gerade in diesem Begriff wird nach B. der Unterschied zum Christentum deutlich (S. 49): „Es ist kein Zufall, daß die Christen eben dieses Wort, *symbolon*, für ihr eigenes Glaubensbekenntnis aufgenommen haben – doch eben darin zeigt sich der gewaltige Abstand: Im Christentum werden Glaubenssätze formuliert, zu denen sich der Christ bekennt, während das *synthema* eines Mysterienkultes eine Abfolge von Handlungen nennt, die im Ritus einmal stattgefunden haben.“ Ferner weist der Autor darauf hin, daß kein handlicher Terminus existiere, die Anhänger eines Mysterienkultes als feste Gruppe zu bezeichnen, auch gebe es keine scharfen Abgrenzungen gegen andere, konkurrierende Gruppen; scheinbare Gegenzeugnisse werden überzeugend entkräftet. Den fundamentalen Unterschied zwischen antiken Mysterien und Gemeinden des jüdisch-christlichen Typs sieht B. auch durch das Urteil der Geschichte bestätigt: Während diese trotz heftigster Unterdrückung die Jahrtausende überlebten, seien die Mysterienkulte mit den kaiserlichen Dekreten von 391/392, die ihre Ausübung untersagten, verschwunden.

Den Begriff „Mysterientheologie“ (Reitzenstein) unterzieht B. einer kritischen Betrachtung. Von einer Bibliothek theologischer Literatur, wie sie Judentum und Christentum vorwiesen, könne nicht die Rede sein. Die Rekonstruktion eigentlicher Mysterientexte aus den griechischen Romanen, der gnostisch-hermetischen Literatur und den Zauberpapyri stoße auf unüberwindbare Schwierigkeiten. Der tiefere Grund für das Fehlen solcher Texte liegt nach B. in der Unsagbarkeit der Mysterien. Bei der Übergabe des Wissens hatte die Sprache gleichwohl eine wichtige Rolle zu spielen: „Zu den Mysterien gehörte in der Regel eine ‚heilige Erzählung‘, *hieros logos*, und dieser konnte in Buchform vorliegen“ (S. 59). Der Gebrauch von Büchern in Mysterien sei mehrfach bezeugt, aber in keiner Weise vergleichbar mit der Bedeutung, die Thora, Bibel oder Koran besaßen. Die *Logoi* entfalteten sich auf drei Ebenen: im Mythos, der Naturallegorie und der metaphysisch-platonischen Allegorie. Hierfür führt B. zahlreiche

Beispiele an (S. 61–74), immer wieder wird dabei auf die Unterschiede zur jüdisch-christlichen Theologie hingewiesen.

Das letzte Kapitel trägt die Überschrift „verwandelnde Erfahrung“. Mit „erfahren“ hätte B. die von *πάσχω* abgeleiteten Formen auch im Text (S. 75) und in Anm. 2 (S. 124) wiedergeben sollen, nicht durch „erleiden“. B. betont die Schwierigkeit, hier tiefer einzudringen, da die einschlägigen Texte meist nicht dokumentarischer Art seien, schon gar nicht die persönliche Teilhabe am Kult ersetzen könnten. Da die Einzelheiten der Mysterieninitiationen nur fragmentarisch überliefert sind, übt der Autor in der Interpretation der einzelnen Zeugnisse Zurückhaltung. Die mehrfach aufgestellte Behauptung, Grundidee antiker Mysterien sei (auf dem Wege der Initiation) Tod und Wiedergeburt, beurteilt B. zu Recht kritisch: Die erhaltenen Zeugnisse seien teils zu vage, teils zu vielgestaltig, um zu einer umfassenden Theorie zu führen. Einem Mißverständnis erliegt BURKERT Anm. 59 (S. 128), er schreibt: „Firm. err. 18,1 steht, das *synthema* der Attismysterien werde gesprochen, ‚damit der Mensch, um zu sterben, in die inneren Bereiche zugelassen werden könne‘ (ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti) – diese Angabe, berühmt und oft zitiert, ist doch so isoliert, daß Annahme einer Textverderbnis naheliegt . . .“. Dieser Ausweg ist unnötig, ‚moriturus‘ zielt auf den durch den Götzendienst bewirkten geistigen Tod des Menschen, wie der christliche Autor im nächsten Abschnitt weiter ausführt; an Tod und Wiedergeburt im Mysterienkult ist hier wahrlich nicht gedacht. Nach BURKERTS Erkenntnissen finden sich auch für eine Taufe im eigentlichen Sinn, also Bad der Wiedergeburt als Beginn eines neuen Lebens, kaum Zeugnisse. Die Frage, ob es Initiationstorturen gab, beantwortet B. für die Mithrasmysterien positiv, während in den eigentlichen griechischen Kulturen diese seiner Ansicht nach fehlten: „Niemand jammert, während er in die Mysterien eingeweiht wird“, so übersetzt B. (S. 88) Plut. tranq. an. 477d (*οὐδεὶς γὰρ ὀδύρεται μυσούμενος*). An dieser Stelle ist aber wohl nur von einer Teilnahme an Festen die Rede, wie der Kontext (auch die Pythien und Saturnalien werden genannt, betont wird die Festfreude) zeigt; die (von B. abgelehnte) Vermutung Nilssons und Merkelbachs, daß in der Kaiserzeit *μυστήρια* in einem verflachten Sinn für alle möglichen Feste gebraucht werde (Anm. 60, S. 104), findet in diesem Text einen Beleg. Die übrigen von B. angeführten Zeugnisse sprechen eher gegen seine Ansicht, es habe keine Initiationstorturen gegeben. Ein weiterer Abschnitt ist der Funktion der Sexualität in den Mysterien gewidmet. B. kommt zu dem Schluß, daß das Sexuelle eines der Mittel sei, die Grenzen der Alltagserfahrung zu sprengen, nicht das eigentliche Ziel. Für den Gebrauch von Drogen in Mysterien sieht B. keine Anhaltspunkte (S. 91f). Bemerkungen über das gemeinsame Opfermahl der Mysten (auf die fundamentalen Unterschiede zur christlichen Eucharistie weist der Autor nachdrücklich hin), das ekstatische Erlebnis in den Kulturen des Dionysos und der Magna Mater und eine abschließende Bewertung der Mysterien finden sich am Ende des Kapitels. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, reichhaltiges Bildmaterial, Namen- und Sachregister, sowie ein Verzeichnis griechischer Wörter runden dieses anregende Buch ab. Neben wenigen Druckfehlern sind folgende Stellenangaben zu korrigieren: S. 101, Anm. 21 statt 317: 318; S. 109, Anm. 91 statt 120, 13: 20, 13; S. 120, Anm. 60 statt 5, 3: 5, 2. Eine Fehlinterpretation liegt Seite 43 (dazu Anm. 57) vor: B. deutet Tibull 1, 3, 23–32 (Aufforderung an Delia, das Lob der Göttin zu verkünden, um so die Rettung des Dichters zu erreichen) als Anspielung auf eine organisierte Tempelpropaganda.

Münster

Wilhelm Blümer

Cox, Harvey: *Göttliche Spiele. Meine Erfahrungen mit den Religionen.* Übers. von R. Kohlhaas, Verlag Herder / Freiburg i. Br. 1989; 235 S.

Das von H. Cox vorgelegte Buch, z. T. aus früheren Publikationen des Autors hervorgegangen, spiegelt nicht nur seine Erfahrungen mit den Religionen oder anders gesagt mit Vertretern von Weltreligionen und Weltanschauungen wider („Evangelium und Koran“ [S. 27–53]; „Christus und Krishna“ [S. 54–84]; „Buddhisten und Christen“ [S. 85–108]; „Rabbi Yeshua ben Joseph“ [S. 109–138]; „Das Herz einer herzlosen Welt: Christen und Marxisten werfen einen prüfenden Blick auf die Religion“ [S. 196–211]), wie der Untertitel der deutschen Übersetzung der amerikanischen Originalausgabe „Many Mansions. A Christian’s Encounter With Other Faiths“ aus dem Jahre 1988 nahelegt, sondern ebenso seine Begegnungen mit religiös interessierten Menschen in der Sowjetunion („Auf Suche nach einem Sowjet-Christus“ [S. 139–176]) sowie seine Sicht der Befreiungstheologien im Kontext eines religiösen Pluralismus („Jenseits des Dialogs: Befreiungs-Theologie und religiöser Pluralismus“ [S. 177–195]). *Drucktechnisch* fällt auf, daß die Überschriften in der Inhaltsübersicht häufig nicht mit denen der einzelnen Kapitel übereinstimmen (vgl. S. 139; S. 177; S. 196; Kapitel 9 „Die Zukunft der Religion“ beginnt S. 212, nicht S. 213, wie in der Inhaltsübersicht angegeben).

Um es vorweg zu sagen: Wer eine „Theologie der Religionen“ erwartet oder erhofft hatte, wird bitterlich enttäuscht. Vielmehr handelt es sich in den insgesamt neun Kapiteln des Buches um *Erzählungen*, zumeist eingebettet in Reiseschilderungen, die dem Leser die Lebenswelt eines vielgereisten Vertreters „in Sachen Religion“ vermitteln. In journalistischem Stil geschrieben, nicht selten garniert mit traditionsgeladenem Lokalkolorit anderer Kulturen, lädt Vf. dazu ein, sich mit ihm „auf den Weg zu Entdeckungen und Enttäuschungen [letztere sind im Klappentext des Verlags einfachhin unterschlagen] zu begeben, zu denen Gespräche mit Angehörigen anderer Religionen“ ihn geführt haben (S. 26).

Daß der in den letzten Jahrzehnten vielzitierte Dialog der Religionen in eine Krise geraten ist, ist keine neue Einsicht, auch wenn Vf. sie unentwegt beschwört. Um diesem Dilemma zu entkommen, setzt er seine Hoffnung auf persönliche Begegnungen *mit* und persönliches Erleben *von* Vertretern anderer Religionen, um mit ihnen das gemeinsame Gespräch zu suchen.

Dabei plädiert H. Cox für eine gewisse Leichtigkeit im gegenseitigen Dialog, um ihm keine „engbegrenzt westliche, lehrhafte Dialektik aufzuzwingen“ (S. 22): „Im Gespräch zwischen den Religionen hat diese närrische Weisheit eine wichtige theologische Funktion. Sie deutet an, daß die Gesprächsteilnehmer . . . sich darüber im klaren sind, daß selbst ihre besten Worte die göttliche Wirklichkeit weit verfehlen, so weit, daß sie irgendwie lächerlich sind“ (S. 23).

Eine wichtige Rolle im interreligiösen Dialog spielt für den Vf. die Frage nach Jesus, die bisher seiner Meinung nach zu kurz gekommen sei (S. 12ff), und so will er versuchen, „der Bedeutung Jesu im Dialog besser Rechnung zu tragen“ (S. 16). Diese Intention zieht sich denn auch durch das ganze Buch: Jesus als Schablone („Jesus ist die Person schlechthin“ [S. 105]), auswechselbar je nach vorliegenden Bedürfnissen und Erwartungen („Obgleich Jesus wohl nicht mit der Avatar-Theorie in dieser Form vertraut war . . .“ [S. 101], usw.).

Im 5. Kapitel „Rabbi Yeshua ben Joseph“ gelingen Vf. wesentliche Passagen (S. 109ff; 118ff; 123ff; 132f). Hier stellt sich mitunter jene Nachdenklichkeit ein, die jeden Christen überkommen muß, wenn er die jüdisch-christliche Geschichte überdenkt und dann verschämt in sich versinkt.

Für die nähere Besprechung sei Kapitel 2 „Evangelium und Koran“ herausgegriffen. Ausgehend von traditionellen, im Abendland verbreiteten Zerrbildern und Vorurteilen gegenüber dem Islam, hebt Vf. besonders den gemeinsamen Wurzelgrund beider Religionen – Christentum und Islam – hervor. Auch wenn es wahr ist, daß es im Glauben der Muslime viele christliche Entsprechungen gibt, so können sie doch nicht so

einfachhin parallelisiert werden, wie Vf. das tut: „Man nehme die calvinistische Betonung des Glaubens an einen allmächtigen Gott, die pietistische Pflege des täglichen persönlichen Gebetes, die mittelalterliche Lehre von der Nächstenliebe, die Anziehungskraft des Wallfahrts in katholischen Volk und den klösterlichen Brauch des Fastens und erhält so alle wesentlichen Bestandteile des Islams . . .“ (S. 35). Eine solche geradezu naive phänomenologische Parallelisierung, bar jeder historischen Denkweise, trägt inklusivistische Züge in sich, die die Glaubensursprünglichkeit des jeweils anderen vergessen lassen und deswegen in keiner Weise zum Dialog beitragen.

Daß der Islam „als eine Befreiungstheologie begonnen“ hat (S. 39), muß als höchst subjektive Auffassung des Vf.s gewertet werden; hier wird eine heutige theologische Kategorie a-historisch angewandt und in die geschichtlichen Ursprünge des Islams verlegt, der zwar von seiner Genese her eine religiös-politische Bewegung, nicht aber eine Befreiungsbewegung im modernen Sinne (gewesen) ist.

H. Cox pauschalisiert und generalisiert (z. B.: „Zwangsbekehrungen waren selten“ [S. 39]; „ . . . Zerrbild des Evangeliums, das das kaiserliche Christentum geschaffen hatte . . .“ [S. 40]; „ . . . Visionen geknechteter Völker . . .“ [S. 41]; Muhammads „Beobachtung des tatsächlichen kirchlichen Lebens in seiner Zeit . . .“ [S. 41]) und fällt deswegen gerade in den Fehler, den er vermeiden möchte: Er zeichnet neue Klischees!

„Offenbar hat sich im Islam trotz der Kreuzzüge noch Gespür für die wahre Bedeutung des Kreuzes erhalten“ (S. 44), meint H. Cox und vergißt unterdessen, daß der Islam jedwede Kreuzestheologie strikt ablehnt, und zwar von seiner Genese her: Er ist eine Siegesreligion, die in kurzer Zeit aus unscheinbaren Anfängen heraus sich eine religiös-politische Vormachtstellung erkämpft und erobert hat (bis 732 n. Chr.).

Die oberflächlichen Ausführungen des 2. Kapitels setzen sich im folgenden fort. Es würde zu weit führen, in diesem Zusammenhang detaillierte Belege dafür zu geben. Ein Beispiel sei aber noch erwähnt: Hindus, so Cox, „sehen in agápe und Eros keine Gegensätze, sondern Teile eines Ganzen“ (S. 73), in der „christlichen Frömmigkeit“ hingegen „wird die Erotik meist verhüllt und sublimiert“ (ebd.); sicher stimmt die letztere Einschätzung, doch ebenso sicher auch die, daß in praxi die Wirklichkeit für Hindu ganz anders aussieht, als Cox es wahrhaben will.

Nein - so ist ein Dialog mit Sicherheit nicht zu führen! Das Buch bringt auf weite Strecken hin anschauliche Reiseanekdoten; und das macht es so leicht lesbar. Ein Beitrag zum Dialog der Religionen ist es allerdings nicht, schade! Statt eine neue Facette im Dialog zu eröffnen, wirft Cox durch seine undifferenzierten und oberflächlichen Aussagen den Dialog auf eine Ebene zurück, die bereits als überwunden galt.

Würzburg

Ludwig Hagemann

Ingram, Paul O. / Streng, Frederick J.: *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*, Univ. of Hawaii Press / Honolulu 1986; 248 p.

Dieser Band mit grundsätzlichen Reflexionen über den buddhistisch-christlichen Dialog geht in seiner Anregung auf eine Konferenz im Jahre 1980 in Hawaii zurück. In vier Teilen werden 11 Kapitel mit einem kurzen Epilog von J. B. COBB jr. zusammengefaßt, in denen es 1) um methodologische Probleme in der Analyse spezifisch buddhistischer und christlicher Gestalten geht, 2) um das Verständnis der Natur des Dialogs, 3) um den Dialog über spezifisch religiöse Begriffe (Böses, Selbst, Religion), 4) um die christliche Erneuerung in der japanischen Kultur. Die genauere Beschäftigung mit den Einzelthemen zeigt allerdings bald, daß die Großenteilung den Versuch darstellt, die vorhandenen, nicht alle originell für den Band geschriebenen Beiträge sinnvoll zu

ordnen, somit nicht eigentlich eine logische Ordnung des Frageansatzes darstellt. Wir begegnen in diesem Band wichtigen Vertretern des in Nordamerika stattfindenden Dialogs und nehmen in gewissem Sinne an einem Werkstattgespräch teil. *Teil I* enthält drei Kapitel. F. BURIS Beitrag ist eine verkürzte Fassung von Kap. 1 seines Buches „Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst“ (Bern 1982). M. J. AUGUSTINE wendet Prinzipien der Wissenssoziologie auf das Verständnis von Glauben, Praxis und Wissen in Buddhismus und Christentum an. J. C. MARALDO vergleicht die Hermeneutik der Praxis bei Dogen und Franz von Assisi. P. O. INGRAM behandelt in Kap. 4, dem ersten des *Teils II*, den interreligiösen Dialog im Anschluß an die Versuche in Claremont, bei J. B. COBB u. a., als Quelle einer kreativen Transformation der beiden Religionen. Besondere Beachtung verdient die Studie von SHOHEI ICHIMURA, der leider im Mitarbeiterverzeichnis nicht vorgestellt wird, über *śūnyatā* und den religiösen Pluralismus. Kap. 6 spricht von der wechselseitigen Erfüllung von Buddhismus und Christentum in einem kohärenten Überbewußtsein (R. J. CORLESS). In *Teil III* führen M. ABE und W. L. KING anderweitig bereits diskutierte Themen weiter fort („Das Problem des Bösen in Christentum und Buddhismus“, „Nicht-Selbst, Nicht-Geist und Leere – wiederbedacht“). F. J. STRENG bespricht im Blick auf K. Nishitani und P. Tillich das im Deutschen nur schwer wiederzugebende Problem der „Selfhood without Selfishness“ als Annäherungen an authentische Lebensverwirklichung. Es folgen zwei Aufsätze von S. YAGI über Paulus und Shinran, Jesus und Zen und von M. HONDA über die Begegnung des Christentums mit der buddhistischen Logik des *soku*, ein Beitrag, der zuvor in japanischer Sprache erschienen und in Japan diskutiert worden ist. Die am Ende doch eher disparaten Aufsätze, die vor allem Japaner und Nordamerikaner bzw. an deren Diskussion Beteiligte zusammenführen, lassen an dieser Stelle keine detaillierte Diskussion zu. Ihr anregender Charakter ist unbestritten.

Bonn

Hans Waldenfels

Langer, Birgit: *Gott als „Licht“ in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60,1–3.19f.* (Österreichische Biblische Studien 7) Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk / Klosterneuburg 1989; VIII u. 255 S.

Die Verfasserin legt mit ihrer Arbeit eine materialreiche und informative Studie zu einem für die atl. Wissenschaft zentralen Thema vor.

Die Arbeit ist zweigeteilt und untersucht im ersten Teil den Vorstellungshorizont der Lichtaussagen in Jes 60,1–3.19f (13–155) und im zweiten Teil den altorientalischen Verständnishintergrund dieser Aussagen (156–204), um anschließend die „Atl. und assyrisch-babylonische Lichtsymbolik im Vergleich“ zu präsentieren (205–217). Ein ausführliches Literaturverzeichnis, sowie Register zu den wichtigsten hebräischen Termini und der Bibelstellen runden die Arbeit ab. Für die diversen Einzelergebnisse ist auf die Arbeit selbst zu verweisen.

Im Laufe ihrer Arbeit stellt die Verfasserin ihre gute Kenntnis der akkadischen und hebräischen Quellen unter Beweis. Dabei ist vor allem ihr religionsgeschichtliches Anliegen, atl. Texte auf ihrem altorientalischen Verständnishintergrund zu lesen, begrüßenswert.

Trotzdem scheint mir der für die Arbeit grundlegende religionsgeschichtliche Duktus nicht richtig ausgezogen zu sein. So überrascht zunächst der Verweis auf den direkten Kulturaustausch zwischen Israel und Mesopotamien im Exil (158). Daß die Frage der Kulturkontakte, insbesondere in Fragen der Religionsgeschichte, zwischen Israel und Mesopotamien erheblich komplexer ist, hat W. G. Lambert in TRE 5 (1980) 67–79 dargestellt. In diesem Zusammenhang hätte auch auf die Rolle Syriens als Vermittler

zwischen Mesopotamien und Palästina verwiesen werden müssen. Dementsprechend übergeht die Verfasserin völlig, die, wenn auch spärlichen, Indizien für Sonnensymbolik und -kult in der phönizischen und aramäischen Religion des 1. vorchr. Jahrtausends. Über eine Darstellung und Diskussion der solaren Elemente in diesen Religionen wären auch einige Unterschiede in der Sonnensymbolik in Mesopotamien und Israel deutlich geworden: So ist Šamaš in Mesopotamien primär Gott der Gerechtigkeit und Weltordnung, und insofern ihm als Richter die als Rechtssache verstandene Krankheit vorgelegt wird, hat er Einfluß auf Krankheit und Heilung. Die Verbindung des Sonnengottes mit Krankheit und Heilung wird in Syrien-Palästina hingegen anders realisiert, da hier der Sonnengott direkt als Heilgott angerufen wird, wie vor allem die Personennamen 'zršmš (Šamaš hat geholfen) und rpšmš (Šamaš hat geheilt) im aramäischen (KAI 201,2) und im haträischen (Texte Nr. 107,3; 128; 213,2) Onomastikon zeigen. Auf diesem Hintergrund der syrischen Sicht des Sonnengottes als Heilgott läßt sich auch das Motiv der auf den Flügeln des Sonnengottes mitgebrachten Heilung aus Mal 3,20 zwangloser erklären als mit dem von der Verfasserin unternommenen Verweis auf die aus der Ikonographie bekannten Wasserstrahlen an der geflügelten Sonne (215).

Ein weiterer wichtiger Punkt in bezug auf die Sicht des Sonnengottes in Syrien-Palästina bleibt anzumerken. Der Sonnengott ist nicht der höchste Gott, aber der höchste Gott konnte in der phönizischen und aramäischen Religion und auch in Israel solarisiert werden. Daß „der Sonnengott Šamaš in Jahwe ‚aufgehoben‘ bzw. von Jahwe absorbiert wurde“ (205), bringt die Solarisierung des höchsten Gottes in der syrisch-kanaanäischen Religion nicht adäquat zum Ausdruck.

Mit einer strengeren religionsgeschichtlichen Ausrichtung der Arbeit wären einige theologische Aspekte zur Thematik deutlicher hervorgetreten. Dennoch bleibt gerade für weitere Untersuchungen zu Jes 60 die Arbeit eine wesentliche Leistung.

Würzburg

Herbert Niehr

Le Saux, Henri (Swami Abhishiktananda): *Das Geheimnis des heiligen Berges. Als christlicher Mönch unter den Weisen Indiens.* Aus dem Französischen von M. Vereno. Mit einer Einleitung von O. Baumer-Despeigne und B. Bäumer und einem Nachwort des Übersetzers, Verlag Herder / Freiburg-Basel-Wien 1989; 179 S.

Als die ersten Bücher des französischen Benediktiners erschienen, geschah es unter dem Namen HENRI LE SAUX. Dann folgte eine Zeit, in der sich dieser Name hinter dem indischen Namen SWAMI ABHISHIKTANANDA verbarg. Nun nach seinem Tode im Jahre 1973 erinnert wieder der alte französische Name an einen der großen Vermittlergestalten zwischen christlicher und hinduistischer Spiritualität. Das Interesse an ihm hält offensichtlich unvermindert an. Das hat sicher schon damit zu tun, daß es auch in unserem Sprachgebiet Menschen gibt, die auf seinen Fußstapfen versuchen, Brücken zu bauen und zu begehen. Der Übersetzer und die beiden anderen an diesem Buch Beteiligten gehören zu diesen. Das vorliegende Buch geht auf eine französische Urfassung zurück, die 1970, also wenige Jahre vor dem Tod LE SAUX', abgeschlossen wurde und posthum 1978 erschien. Es führt uns in das Leben eines Mannes, der sich als christlicher Eremit in hinduistischer Welt verstand und sich im übrigen nicht scheute, von einem indischen Maharshi, Śrī Ramana, in die indische Geistigkeit einführen zu lassen. Wer selbst gleichsam aus der Ferne etwas von der *realen* Begegnung, die sich in der Tat nicht - wie die Einleitung sagt - auf interreligiösen Konferenzen in den verschiedenen Kontinenten der Welt ereignet, miterleben und sich davon anregen lassen möchte, wird mit Nutzen nach diesem Buch greifen, das dem Uneingeweihten

durch mancherlei Hilfen (Einleitung, Glossar im Anhang u. a.) den Zugang erleichtern möchte.

Bonn

Hans Waldenfels

Mensen, Bernhard SVD (Hg.): *China, sein neues Gesicht* (Vortragsreihe / Akademie Völker und Kulturen St. Augustin; 10, 1986/87) Steyler Verlag - Wort und Werk / Nettetal 1987; 184 S.

Die Vortragsreihe des Jahres 1986/87 widmete die Akademie Völker und Kulturen St. Augustin dem modernen China. In den beiden ersten Veranstaltungen geht es um das wechselseitige Bild, das sich Deutsche von China und Chinesen von Europa machen. In beiden Fällen bildet die einschlägige Literatur den Ausgangspunkt. W. KUBIN erläutert unter dem Titel „Die fremde Frau, der fremde Mann“ das Chinabild der neueren deutschen Literatur, H. SCHMIDT-GLINTZER Europa in chinesischer Sicht. Der zweite Schritt ist der politischen Transformation gewidmet. R. MACHETZKI diskutiert den Wandel in der Ökonomie und die Grenzen der Reform; O. WEGGEL fragt: „Ist China noch marxistisch?“ Der dritte Schritt lenkt den Blick auf die Situation des Christentums (W. GLÜER) und die chinesische Religionspolitik (R. MALEK). Gerade der abschließende Beitrag interessiert mit seinen grundsätzlichen Hinweisen auf die chinesische Geschichte. Eine Anregung: Eine kurze Vorstellung der Autoren wäre hilfreich.

Bonn

Hans Waldenfels

Nayak, Anand: *Tantra ou L'éveil de l'énergie* (Collection BREF 12) Les Editions du Cerf / Paris 1988; 126 S.

Der Autor dieses Bändchens, ein in Freiburg (Schweiz) lehrender indischer Religionswissenschaftler, geht von der Feststellung aus, daß der Haṭha-yoga seit einiger Zeit einen festen Platz in der westlichen Kultur gefunden hat und daß nun auch der Tantrismus - NAYAK spricht einfach von Tantra - mehr und mehr Beachtung findet. Allerdings ist er nach wie vor recht groben Mißverständnissen ausgesetzt (9-10). Die meisten Bücher bleiben nach der Meinung von NAYAK „vor der geschlossenen Türe stehen und geben uns nicht die Schlüssel, um sie zu öffnen und die tiefe Wirklichkeit erahnen zu lassen, die sich dort verbirgt“ (15). Als Vertreter der nicht unbestrittenen Methode der teilnehmenden Beobachtung möchte er eben diese geschlossene Türe öffnen. Damit hat er sich möglicherweise ein zu hohes Ziel gesteckt, aber man gewinnt beim Lesen doch zunehmend den Eindruck, daß sein Hinführen tatsächlich auch ein Hineinführen ist. NAYAK geht vom kurzen Māṇḍūkya-Upanishad als einem frühen, grundlegenden Text aus (27-28), um zu zeigen, daß es dem Tantra um die gleiche Befreiung geht, zu welcher die verschiedenen Heilswege Indiens führen wollen (19, 96). Tantra unterscheidet sich aber von diesen vor allem durch das positive Verhältnis zum Körper. Wenn uns der traditionelle Hinduismus die Beherrschung, das heißt die Unterdrückung der Leidenschaften lehrt, setzt der Tantra den Leib und diese Leidenschaften ein, um den Sieg zu erreichen (96, 112, 115). Die ganze Wirklichkeit dieser Welt soll stufenweise erfahren werden (23). Die erfahrene Wirklichkeit, das eigene Ich und alle Bewußtseinstufen, sind nicht eine Illusion, sondern wirklich (25, 96); sie sind Formen der einen Energie (shakti), die geweckt werden muß. Die Führung durch den Guru, die Techniken Nyāsa, Mantra, Yantra und Yoga sowie die Verehrung der Gottheit (Shiva/Shakti) sollen diese Erfahrung ermöglichen und stärken. Er verlangt nach Erleben. Die Praxis macht das Wesen des Tantrismus aus (67). Aus diesem Hintergrund sind jene von den

meisten Brahmanen verabscheuten sexuellen Riten und Praktiken zu sehen, für die der Tantrismus berühmt geworden ist und in denen die Unterscheidung zwischen (rituell) rein und unrein hinfällig geworden, ja hinderlich ist (102–112). Durch die Erfahrung (vijñāna), die geistiger und leiblicher Natur ist, will der Tantriker zum Ursprung allen Seins zurückkehren, will er jene Vereinigung mit dem Göttlichen oder Absoluten erlangen, welche die vollkommene Befreiung bedeutet und das Ziel aller religiösen Sucher Indiens ist. – Bei einem Büchlein von so bescheidener Aufmachung darf man nicht aufwendiges Bildmaterial erwarten. Die wenigen abgebildeten Yantras und Maṇḍalas können dieses Manko nicht wettmachen, zumal sich der Autor im Text nicht ausdrücklich auf diese bezieht. So mag es anzuraten sein, beim Lesen dieser ausgezeichneten Einführung in die Welt des Tantra eines jener guten oder weniger guten Bücher beizuziehen, die das entsprechende Bildmaterial enthalten.

Luzern

Otto Bischofberger

Pulsfort, Ernst: *Christliche Ashrams in Indien. Zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlandes* (Münsteraner Theologische Abhandlungen 7) Telos / Altenberge 1989; XXII u. 235 S.

Die christlichen Ashrams in Indien bilden, so klein sie auch sein mögen, einen Brennspiegel, in dem wichtige kirchliche und theologische Tendenzen sichtbar werden. Sie leisten, in der Tradition Roberto de Nobilis, einen gewichtigen Beitrag zur Inkulturation des Evangeliums. Als Stätten der Begegnung mit indischer Spiritualität haben sie eine bedeutungsvolle Funktion im interreligiösen Dialog. Dieser wiederum fordert zur Arbeit an religionstheologischen Fragen heraus. Im Kontext der christlichen Ashram-Bewegung spielen einige Elemente indischer Spiritualität eine zentrale Rolle: Meditation, Mönchstum, Guruverehrung usw. Das Problem ihrer Integration in eine indische christliche Spiritualität wird dort nicht nur theoretisch reflektiert, sondern praktisch und existentiell angegangen.

Anknüpfend an frühere einschlägige Arbeiten von Friso Melzer, Martin Kämpchen und anderen Autoren setzt sich diese Münsteraner Dissertation eine doppelte Aufgabe. Sie untersucht, auf dem Hintergrund der indischen Kirchengeschichte und der Geschichte des hinduistischen Ashram-Instituts, die christliche Ashram-Bewegung und setzt sich im Geist kritischer Sympathie mit der Theologie und Spiritualität katholischer Ashrams auseinander. Kritische Sympathie bedeutet in diesem Zusammenhang, daß der Autor überall da Warnlichter aufleuchten läßt, wo die „Theologie der Ashrams“ mit kirchlichen Lehraussagen in Konflikt geraten könnte.

Man mag es bedauern, daß protestantische Ashrams völlig außer Betracht bleiben und die Aufmerksamkeit sich auf vier katholische Ashrams konzentriert. Der Vorteil liegt aber darin, daß die profiliertesten Gestalten der Ashram-Bewegung zur Geltung kommen: Henri Le Saux (= Swami Abhishiktananda), Bede Griffiths und Francis Mahieu (= Francis Acharya). Sie haben die beiden südindischen Ashrams geprägt, den Saccidananda Ashram im Tamilgebiet und den Kurisumala Ashram in Kerala. Besonders der letztere mit seiner Verbindung von syrischer Tradition und indischer Spiritualität erfährt eine ausführliche Würdigung. Seine eucharistische Liturgie wird im Anhang vollständig dokumentiert und im letzten Kapitel „kritisch gesichtet“.

Die beiden anderen dargestellten Ashrams, der Christa Prema Seva Ashram in Puna und der Jeevan Dhara Ashram in der nordindischen Diözese Kotwara sind überwiegend Frauen-Ashrams, und ihre theologischen Sprecher sind Frauen: S. Grant und S. Vandana.

Die Beschreibung dieser Ashrams erfolgt im 3. Kapitel, nach einer Darlegung des historischen Hintergrunds a) in der indischen Kirchengeschichte einschließlich der neohinduistischen Reaktion darauf in Kap. 1 und b) in der hinduistisch-buddhistisch-jainistischen Geschichte des Ashram-Instituts bis hin zu neohinduistischen Modellen in Kap. 2. In Kap. 4 werden die Problemfelder in der Begegnung beider Traditionen beschrieben: Gottesverständnis (Advaita und Trinität), Spiritualität (einschließlich Yoga und Gurutum), Liturgie, Lebensstil und Ökumenizität.

Nachdem das 5. Kapitel die „Streitlage“ innerhalb der indischen Kirche beschrieben hat, geht der Autor im abschließenden 6. Kapitel unter der Überschrift „Synthese oder Synkretismus“ die kontroversen Themen an. Für seine eigene Religionstheologie greift er in ökumenischer Weite auf G. Ebeling und P. Knauer zurück. Das Christentum erweist in seinen Augen die anderen Religionen nicht als unwahr, überbietet sie aber auch nicht, sondern macht deren Wahrheit vielmehr erst explizit und verstehbar. Von daher schlägt er seine theologischen Grenzpfähle ein. Die Grenzen des theologisch Verantwortbaren sieht er überschritten,

- wo das aktive Apostolat aufgegeben wird;
- wo die Einzigartigkeit Jesu Christi in Frage gestellt wird, etwa zugunsten eines Christusprinzips, das sich in Christus und anderen Stiftergestalten gleichermaßen manifestiert (Kritik an R. Panikkar!);
- wo Hindu-Texte in der liturgischen Lesung auf die gleiche Stufe (der Explizität) mit Bibeltexten gestellt werden;
- wo die Welt nicht als Gottes Schöpfung, sondern im Sinne von Emanation oder als Ergebnis des Opferrituals verstanden wird;
- wo der Guru als Manifestation Gottes gilt.

Die Sympathien des Autors liegen eindeutig bei Le Saux und Griffiths. (S. Vandana geht ihm an einigen Stellen zu weit, S. Grant ist ihm zu vorsichtig.) Seine theologische Gewissenhaftigkeit scheint freilich mit seinen Sympathien in Widerstreit zu geraten, so daß am Ende der zwiespältige Eindruck eines „Ja – aber“ bleibt. Gelegentlich äußert er seine Vorbehalte deutlich, so z. B. gegenüber der Bewertung der Person Christi in der „Theologie der Ashrams“. Diese Bewertung empfindet er als unklar (S. 179). An dieser Stelle muß der Rezensent Farbe bekennen, und so erklärt dieser Rezensent offen, daß er die Vorbehalte des Autors teilt und dankbar dafür ist, daß dieser auf wichtige Problemfelder hingewiesen hat, aber auch dafür, daß er das im Geist kritischer Sympathie getan hat. Leser, die nur wissen möchten, ob sie für oder gegen etwas sein sollen, werden also nicht auf ihre Kosten kommen. Wer aber theologische Problemanzeigen auf dem Hintergrund gründlicher Information zu schätzen weiß, wird dem Autor für seine Arbeit und dem Verlag für einen erschwinglichen Preis dankbar sein.

Stuttgart

Reinhart Hummel

Riße, Günter: „*Gott ist Christus, der Sohn der Maria.*“ *Eine Studie zum Christusbild im Koran* (Begegnung, Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 2) Borengässer / Bonn 1989; XI u. 273 S.

Die hier gedruckt vorliegende Dissertation aus Bonn versteht sich bewußt als „eine theologische Arbeit“ (S. 25), die von „der Mitte des christlichen Glaubens aus“ (ebd.) auf den Islam blicken will. Daher wird verständlich, daß der christologischen Diskussion breiter Raum eingeräumt wird, wobei vor allem den christologischen Auseinandersetzungen innerhalb des orientalischen Christentums starke Beachtung geschenkt wird (konkret: S. 35–151 gegenüber S. 152–217, die dem Christusbild Muhammads gewidmet sind). Als Darstellungsmethode wird die historisch-deskriptive gewählt. Ihr geht es

„um den Aufweis und die Darbietung eines inhaltlich ansatzhaft vorliegenden Bestandes, um die beschreibend-verstehende und erklärende Darstellung einer bekannten historischen Tatsache. Zugleich soll mit dieser Methode ein schon oft unter den verschiedensten Prämissen behandeltes Thema unter Berücksichtigung der bis heute erbrachten Forschungsergebnisse neu überdacht werden“ (S. 31).

Die Thematik bringt es mit sich, daß diese Bestandsaufnahme und Neusituierung interdisziplinär angelegt sein muß, weil zahlreiche Disziplinen (z. B. Byzantinistik, Orientalistik, Islamwissenschaft und Religionswissenschaft ebenso wie die theologischen Disziplinen der Patrologie, Kirchengeschichte, Dogmatik und Fundamentaltheologie) mit oft vielsprachigem Textmaterial mit einbezogen werden müssen.

Dem Vf. ist in überzeugender Weise gelungen, das weitverzweigte Feld der für die Thematik relevanten Studien und Texte umfassend abzuschreiten, so daß die vorliegende Arbeit als eine Art Summary aller einschlägig bekannten Fakten gelten kann und vorerst die wissenschaftliche Erforschung des Christusbildes im Koran abschließt, da neue Einsichten *nach* dieser Arbeit erst wieder zu erwarten sein dürften, wenn neue Texte mit anderen Schwerpunkten als den bislang bekannten gefunden und veröffentlicht werden. Im Vergleich zu den meisten bisherigen Untersuchungen (z. B. Paret, Parrinder) stellt die Arbeit einen bedeutenden Fortschritt dar, weil sie – wie schon vor ihr Rodinson und Schedl – die vorislamische Zeit sehr stark berücksichtigt und durch vielfache Belege – ausgehend von der Siebenschläferlegende – zeigt, daß christliches Gedankengut (und noch präziser welcher Richtung) im vorislamischen Arabien erheblich stärker verbreitet gewesen war, als dies die bisherige Mohammedforschung angenommen hat. Zugleich wird in dieser Arbeit – soweit nach dem gegenwärtigen Stand möglich – eine Missionsgeschichte der Arabischen Halbinsel vor Mohammed versucht und auf diese Weise einem vielfach formulierten Desiderat der Forschung entsprochen.

Kritisch seien nur zwei Punkte angemerkt: in methodologischer Hinsicht scheint es mir fragwürdig zu sein, ob der Nachweis von parallelen Darstellungen innerhalb eines bestimmten geographischen Raumes immer zugleich als Hinweis auf „Abhängigkeit“ (z. B. S. 10ff, 161, 218) gewertet werden kann; mit Blick auf den christlich-islamischen Dialog ist die Frage zu stellen, welcher Sicht Vorrang einzuräumen ist, der Glaubenssicht des Muslim, die im Koran allein das Wort Gottes ohne Zutun des Menschen Mohammed sieht, oder der des Historikers, der wie der Vf. (z. B. S. 194, 198f u. ö.) den Koran als Sammlung der Aussagen Mohammeds ansieht.

Trotz dieser kritischen Anfragen bleibt der wissenschaftliche Wert der Arbeit ungeschmälert: sie stellt die Zusammenfassung und den Abschluß dessen dar, was zur Zeit wohl überhaupt über Parallelen zwischen dem Christusbild des Koran und dem Christusbild der Christen der Arabischen Halbinsel vor und bis Mohammed gesagt werden kann. In ihrer Tendenz bestätigt und belegt sie LÜLINGS bisher kaum aufgenommene These (zur berechtigten Kritik an anderen Punkten bei Lüling, vgl. RIßE, a.a.O., S. 206f Anm. 137), daß der Prophet Mohammed der letzte Vertreter und Kämpfer einer semitischen Theologie gewesen ist, die im frühen Christentum bestanden hat und die durch die Reichstheologie der Konzilien immer weiter in den Hintergrund gedrängt worden ist.

Hannover

Peter Antes

Swain, Tony / Rose, Deborah (Hg.): *Aboriginal Australians and Christian Missions. Ethnographic and Historical Studies* (Australian Association for the Study of Religions, Special Studies 6) Adelaide 1988; 489 S.

Kolig, Erich: *Dreamtime Politics. Religion, World View and Utopian Thought in Australian Aboriginal Society*, Dietrich Reimer Verlag / Berlin 1989; 161 S.

Robie, David: *Blood on their Banner. Nationalist Struggles in the South Pacific*, Pluto Press-ZED Books / London 1989; 313 S.

Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra im Februar 1991 wird ohne Zweifel das bisherige Geschick der australischen Ureinwohner, der Aborigines und ihre politischen Ambitionen für eine Weile in das Licht ökumenischer Aufmerksamkeit rücken. Ob die Vollversammlung darüber hinaus auch den Südpazifik als theologischen und politischen Kontext zur Kenntnis nehmen wird, ist eine offene Frage. Wer sich aus Veranlassung der Vollversammlung einen Einstieg in den australisch-südpazifischen Raum und seine religiöse Problematik erschließen möchte, findet in den genannten Bänden in der Regel solide recherchierte Analysen und begründete Wertungen.

Der von TONY SWAIN und DEBORAH ROSE herausgegebene Sammelband ist veranlaßt durch den enormen Einfluß, den christliche Missionen bei den australischen Aborigines erzielt haben, und die Erkenntnis, daß die australische Urbevölkerung auf die Missionen nicht nur als Opfer, sondern auch als Subjekte intelligent und selbständig reagiert haben. Der Band enthält 33 Aufsätze, meist Fallstudien von Historikern, Soziologen, Anthropologen und auch einigen Theologen zu einem breiten Spektrum von Fragestellungen im Beziehungsfeld von Christentum und Lebenswelt der Aborigines. Das Buch hat vier Teile. Schon der erste Teil enthält die unterschiedlichen Perspektiven, die in diesem Band repräsentiert sind. Der Anthropologe KENELM BURRIDGE würdigt mit bewährter Noblesse (vgl. seine Monographie „Mambu A Melanesian Millenium“, London 1960) die Bemühung der Missionare – inspiriert von der paulinischen Vision eines neuen Menschen in erneuerter Schöpfung, also einer Art „Metakultur“ – die Aborigines als Menschen ernst zu nehmen und ihnen mit dem Evangelium eine neue Zukunft auch in der australischen Gesellschaft zu erschließen – und zwar zu einem Zeitpunkt, als dies dem Zeitgeist keineswegs entsprach (S. 18–29).

NOEL LOOS, um nur beispielsweise auf eine andere Beurteilung hinzuweisen, zeigt in seinem Beitrag (S. 100–120), daß Zuwendung und Verachtung der Aborigines in der Haltung der Missionare beieinander lagen. Die Selbstverständlichkeit, in der Missionare eben auch an den sozialdarwinistischen Vorurteilen ihrer Zeit partizipierten, hat ihre Praxis der Zuwendung gleichzeitig und ebenfalls deutlich geprägt. Dennoch hätten die Aborigines ohne den Schutzwall, den die Missionare damals schufen, die Übermacht der Weißen wohl kaum überlebt. Kapitel 2 veranschaulicht in neun historischen Studien die ganze, nicht aufhebbare Ambivalenz christlicher Mission. Kapitel 3 ist soziologisch orientiert und untersucht einige Facetten des verknäuelten Ineinanders von kolonialer Abhängigkeit, Bekehrung in die Missionskirche, Emanzipation von der Mission in pentekostalen Aneignungen des Christentums, – Erweckungen, die nicht selten einhergehen mit einer Revitalisierung von Elementen traditioneller Religion und schließlich in der Zurückdrängung von Religion überhaupt zu münden scheinen, um dann in einem nur noch in politologischer Begrifflichkeit zu beschreibenden Kampf um Selbstbehauptung aufzugehen.

Kapitel 4, wie die anderen Sektionen interdisziplinär angelegt, befaßt den Leser mit dem kognitiven Gehalt der indigenen Reaktionen auf das Christentum. Dabei schlagen nicht nur die kognitiven Reorientierungen und Wertungen der Aborigines, sondern unvermeidlich auch die der VerfasserInnen deutlich durch. Ein einschlägiges Beispiel bietet der brillante Beitrag aus der Feder von DEBORAH ROSE „Jesus and the Dingo“ (S. 361–375). ROSE will plausibel machen, warum – aus der Sicht der Autorin – der missionarische „Gottesmob“ (363) gefährlich bleibt. Hat er bislang auch nur wenige

Konvertiten gefunden, so zeigt doch ein Vergleich der traditionellen Kosmologie der Yarralin in Nord-Australien mit dem Weltbild der pentekostalen Missionare, die sich um diese Gruppe bemühen, daß die christliche Eschatologie, die Vision von einem positiven Ende der Welt und der Möglichkeit, auf die Seite der Gewinner zu treten (373), für eine bleibende Attraktion der Missionare und ihrer Botschaft sorgt. Zeit ist der beste Verbündete des ‚Gottesmobs‘, stellt ROSE nicht ohne Bitterkeit fest. ERICH KOLIG würde ROSE mit dem im gleichen Band unmittelbar folgenden Beitrag „Mission not accomplished“ (S. 376–390) vielleicht nicht überzeugen. KOLIG stellt die Resistenz der Aborigines gegenüber außenseiterischer religiöser Beeinflussung in den Vordergrund. Sie sind nicht nur Opfer, sondern auch Akteure, die sich religiöser Fremdbeeinflussung zu entziehen wissen. In dieser These ist auch das leitende Interesse der Monographie angezeigt, die KOLIG kürzlich im Dietrich Reimer Verlag mit dem schönen Titel „Dreamtime Politics“ vorgelegt hat. Nachdem die Aborigines in Apathie und Alkoholismus versunken, den weißen Herrschaftsansprüchen anscheinend erlegen waren, melden sie sich seit Beginn der 70er Jahre zurück in die australische Gesellschaft. Sie beteiligen sich an Institutionen politischen Lebens, melden ihre wirtschaftlichen Erwartungen an, mobilisieren religiöse Traditionen, um ihre Ansprüche am Land zu legitimieren und um ihr Identitätsbewußtsein zu symbolisieren. Kurz, sie benutzen bestehende Institutionen und schaffen sich eigene Einrichtungen, um ihren Kampf nun politisch zu führen. KOLIG nimmt die Frage des bekannten australischen Anthropologen R. Berndt auf, warum es ohne Ausbildung von religiösen oder quasi religiösen Anpassungs- und Widerstandsbewegungen scheinbar übergangslos zu rein politischen Ausdrucksformen des Protestes kommen konnte.

Warum gab es – anders als in Melanesien – nur hier und da, aber keineswegs durchgängig, chiliastisch geprägte Protest- und Anpassungsbewegungen? KOLIG beobachtet einen Prozeß der Rationalisierung von Weltbildern im Sinne Max Webers. Die traditionelle australische Religion bot kaum Anknüpfungspunkte für die Ausbildung chiliastisch geprägter Selbstbehauptungsbewegungen, meint KOLIG (hier und da konzediert KOLIG christlichen Einfluß in der Entstehung solcher Einzelfälle). Insgesamt wird die traditionelle Weltsicht, die das Bestehende bestätigte, aber auch auf die Muster der Traumzeit festzulegen tendierte, wenn nicht ersetzt, so doch zurückgedrängt durch andere Formen instrumenteller Rationalität. Religiöses Ritual scheint nicht mehr erforderlich, um den kosmischen Prozeß aufrechtzuerhalten, sondern allenfalls um bestimmte Emotionen wie Selbstrespekt oder ein Bewußtsein kultureller Eigenart zu stützen. KOLIG sieht Religion nicht einfach verschwinden, meint aber, daß ihr Einfluß von den Aborigines selbst erheblich reduziert wurde. Religion wird politisch inaktiv (160), formuliert KOLIG als das Hauptergebnis nicht nur seiner Untersuchung (160), sondern auch als Ertrag des weltanschaulichen Pragmatismus der Ureinwohner Australiens. Allenfalls eine kleine Minderheit, meint KOLIG, sucht im politischen Kampf um Selbstbehauptung nach religiösen Ressourcen für Motivation und Sinngabe. Das gibt zu denken. Einerseits haben wir uns vor der Illusion zu hüten, als würde das Leitmotiv für die Konferenz in Canberra (Komm, Heiliger Geist, befreie deine ganze Schöpfung) leicht eine Brücke schlagen zu Tradition und Selbstverständnis der heute um Selbstbehauptung ringenden Aborigines (trotz dessen, was R. Dhurrkay in: IRM 315, Juli 1990, 285–287 über Ganzheitlichkeit zu sagen hatte), andererseits haben auch die Anthropologen trotz ihres Berufes ihre Probleme mit der Wahrnehmung der Fremden. Es gibt in Australien nicht nur Kirchen unter den Ureinwohnern, sondern auch Christen, die für sich selbst sprechen, wie John Harris wertvolle Studien belegen (John Harris, Christianity and Aboriginal Australia, Teil 1–5, ZADOK Institute, P.O. Box 434, Dickson, ACT, 2602 Australia, 1988).

Der Pazifik ist das neue Mittelmeer unserer Zeit, aber kein befriedeter Ozean. DAVID ROBIE, ein politischer Berichterstatter, der das Glück hatte, den Anschlag der französischen Staatsmacht auf das Greenpeace-Schiff *Rainbow Warrior* in Neuseeland zu überleben, gibt in seinem Buch in 15 Analysen einen gerafften Überblick zu den aktuellen politischen Konflikten, die die nahezu unvorstellbare Weite der südpazifischen Inselwelt bestimmen: Spannungen, die durch die atomare Kolonisierung Mikronesiens und Polynesiens seitens der USA und Frankreichs neu geschaffen wurden oder mit der in der Weltöffentlichkeit kaum beachteten Kolonisierung West-Papuas und Ost-Timors durch Indonesien, Kanakys durch Frankreich für die dort bodenständigen Bevölkerung gegeben sind. In Kanaky, in West-Papua und auch in Fiji findet sich die melanesische Stammbevölkerung im eigenen Land jetzt oder demnächst in einer Minderheitensituation. Die Militärputsche in Fiji beleuchten die scharfen ethnischen Spannungen zwischen melanesischer Stammbevölkerung und den Nachkommen indischer Plantagenarbeiter, die dort zwischen einen nicht nur numerisch fühlbaren Einfluß errungen hatten. Für Fiji notiert ROBIE mehrfach den fatalen Beitrag des Methodismus zur Legitimation der jungen Militärdiktatur. Was Kanaky angeht, sieht der Vf. von dem nicht unbedeutenden Einfluß der protestantischen und der röm.-kath. Kirche, die gegensätzliche Positionen im Unabhängigkeitskampf vertreten, weitgehend ab. Funktion und Funktionalisierung von Religion in politischen Konfliktfeldern finden bei ihm wenig Aufmerksamkeit. Dennoch ist das Buch für alle, die Veranlassung haben, den südpazifischen Kontext zu erarbeiten, eine wichtige Ergänzung des ungleich geistvolleren und tieferen Werkes von John D'Arcy May, das sich auf den gleichen Kontext bezieht (*Christus Initiator*, Patmos 1990).

Hamburg

Theodor Ahrens

Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen, hrsg. von Heinz Althaus, mit Beiträgen von Walbert Bühlmann, Adel Theodor Khoury, Martin Kämpchen und Arnoldt Angenendt, Telos-Verlag / Altenberge 1988; 145 S.

„Der vorliegende Band will allen, die auf dem Gebiete des Religionsunterrichts, der Katechese und Erwachsenenbildung mit den großen Weltproblemen befaßt sind, zahlreiche Anregungen und Verstehenshilfen geben.“ (S. 16) BÜHLMANN stellt dabei mit Blick auf das Christentum heraus: „Bis und mit dem Ersten Vatikanum waren wir eine ausgesprochen introvertierte Kirche.“ (S. 21) Die neuere kirchliche Entwicklung dagegen hat „erstmalig der Welt als solcher die Hand gereicht und ihre Probleme als solche ernst genommen.“ (ebd.) So wird heute die Umweltproblematik theologisch ebenso reflektiert wie das Ost-West- oder Nord-Süd-Problem. Zur eigentlichen Herausforderung aber wird heute die Sinn-Frage, die mit der Gotteskrise zusammenfällt (vgl. S. 35ff). Demgegenüber behandelt KHOURY beim Islam, ausgehend von dessen Universalanspruch (vgl. S. 53), die Problematik der Toleranz. Er zeigt dabei, wie schwer sich die Muslime tun, um sich zur Befürwortung einer universalen Solidarität – auch mit den Ungläubigen – durchzuringen (vgl. S. 72ff). Für den Hinduismus zeigt KÄMPCHEN, wie sehr die „Wendung nach innen“ und die Relativierung der objektiven Welt als *Samsāra* einer frühzeitigen Thematisierung von Weltproblemen im Wege stand und bis heute steht, so daß auch der Rekurs auf die durch Ghāndī propagierte „Gewaltlosigkeit“ (*ahimsā*) zwar eine authentische Position innerhalb des Hinduismus benennt, aber nicht vorschnell mit dem Hinduismus insgesamt gleichgesetzt werden kann. ANGENENDT schließlich geht der Frage nach, was mit Blick auf das christliche Mittelalter das Besondere des christlichen Beitrages ist. Seine Antwort lautet: „Christsein heißt, nicht nach Gegengabe zu schielen, dem System der totalen Austauschbeziehungen abzusagen

[...], aber dies nicht als Selbstzweck, sondern als sozialer Dienst.“ (S. 108) Dies wird dann an verschiedenen Beispielen von Armen und Entrechteten (z. B. Sklaven und Gefangenen) sowie an der Stellung der Frauen und Kinder vorgeführt.

Hannover

Peter Antes

Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom, onder redactie van A. Camps, L. A. Hoedemaker, M. R. Spindler en F. J. Verstraelen (eindredacteur), Kok / Kampen 1988; 525 S.

Dieses Buch, zu dem eine große Anzahl höchst kompetenter Fachvertreter Beiträge geliefert haben, ist ein Nachschlagewerk, das bald nicht mehr wegzudenken sein wird und dem deshalb viele Übersetzungen in andere Sprachen zu wünschen sind. Von seiner ganzen Konzeption her und in seiner Darstellung geht es weit über den bisher der Missionswissenschaft eingeräumten Rahmen eines theologischen *Nebenfaches* hinaus und stellt dadurch unüberhörbar Ansprüche auf Bereiche innerhalb der Theologie, die bislang – wenn sie überhaupt Gegenstand der wissenschaftlichen Theologie sind – von anderen theologischen Disziplinen okkupiert werden.

Die Breite des Gebietes der hier vorzustellenden Missiologie ergibt sich, weil *missio* generell als Sendung im Sinne von Mt 28,19 und die wissenschaftliche Umsetzung dieses Auftrages (Missiologie) als Kommunikationsaufgabe (vgl. S. 15, 17) zwischen der Pluriformität der Welt (d. h. den unterschiedlichen kulturellen und politischen Kontexten) und der Bibel als Offenbarungsbezugspunkt (d. h. Text) verstanden wird. Folglich wird keine Region der Erde aus diesem Reflektionsprozeß ausgeschlossen. Deshalb darf sich eine so verstandene Missiologie auch nicht mehr nur wie die bisherige auf „andere, überwiegend traditionelle Kulturen“ beschränken, während „die Reflektion über die westliche Kultur, die sich weltweit verbreitet hat und auf alle Kulturen Einfluß ausübt, außer acht geblieben ist.“ (S. 403), sondern muß Europa und Nordamerika als ihr eigentliches Forschungsgebiet zu den bisher üblichen hinzunehmen.

Methodologisch wird für das Studium der Wechselbeziehung zwischen Kontext und Text diese Grundregel aufgestellt: „Um den Kontext hermeneutisch verstehen zu lernen, muß man den Text exegetisch lesen; um den Text hermeneutisch verstehen zu können, muß man den Kontext exegetisch lesen.“ (S. 204) Dieses wohlbedachte Spannungsverhältnis in der konkreten Forschungsarbeit sauber aufzulösen, ist das eigentliche Problem der Methodologie und bleibt letztlich in dieser Einführung als offene Frage für die Forscher ungelöst bestehen. Auch die vielen Beispiele aus Geschichte und Gegenwart können nur ansatzweise das Intendierte zeigen und bieten keinen sicheren Schlüssel für die Lösung neuer Probleme, die so instruktiv und lehrreich das breitgefächerte Material auch ist.

Die bereits im Christentum vorfindbare Pluralität, wenn man einen weltweiten Vergleich – wie er hier vorgelegt wird – zieht, zeigt, daß christliche Theologie immer unterschiedliche Formen je nach Kontext angenommen hat. Dies wird zunächst durch einen historischen Aufriß an den Kirchenspaltungen und ihrem Fortleben in den Kirchen im Vorderen Orient deutlich, wobei zudem noch auf typische Fragen verwiesen wird, die sich für die christliche Theologie im Kontext von Islam (vgl. S. 43f: Monotheismus im Christentum; Prophetologie und Offenbarungsauffassung; mystische Erfahrung im Islam als echte Gotteserfahrung) und Judentum/Israel (vgl. S. 46: Religion und Staat; Gerechtigkeit gegenüber Andersgläubigen in einem Religionsstaat) stellen. Im Anschluß daran wird der Blick auf die Entwicklung in Europa und speziell auch auf die in den Niederlanden während der letzten 300 Jahre gelenkt, um Missiologie im Kontext einer sich wandelnden Welt (Emanzipation, Pluralismus, Säkularisierung) vorzustellen. Als weiteres Fallbeispiel schließt sich eine knappe Missionsgeschichte Chinas an, dann folgen – wohl aufgrund historischer Kolonialbeziehungen – Ghana als (west)afrikanisches

Fallbeispiel mit der Problematik einer Vermittlung zwischen traditionell afrikanischem Denken und einem vielfach als Europäisierung verstandenen Christentum bzw. dem Versuch seiner Adaption (vgl. S. 90ff) und als weiteres Fallbeispiel Indonesien mit einer relativ kleinen, aber starken christlichen Präsenz sowie schließlich Brasilien mit all den Problemen von Religion und Politik.

Ein zweiter großer Abschnitt in diesem wichtigen Buch fragt nach der biblischen Begründung für die Sendung, der Hermeneutik im Verhältnis zwischen der *einen* Schrift und den vielen Kontextinterpretationen, nach Heil und Unheil wie danach, wie die christliche Missiologie auf die Religionen (*nulla salus extram ecclesiam?*) reagiert.

Der dritte große Abschnitt in diesem Buch ist der Missionsgeschichte im engeren Sinne gewidmet, indem die missionarischen Aktivitäten von katholischer Seite von 1492–1789 und später von 1789–1962 sowie die von protestantischer Seite zunächst bis 1789 und dann auch von 1789–1963 beschrieben werden, woran sich noch ein Kapitel für die neueste Zeit anschließt, bei dem EATWOT, Lateinamerika aus der Perspektive einer Theologie für die Armen, Indien im Kontext von Ökumene und Dialog mit dem Hinduismus und last but not least Afrika zur Sprache kommen.

Der vierte Abschnitt gibt einen Überblick über die gegenwärtige Vitalität des Christentums. Unter den Stichwörtern Afrikanisierung und Befreiung allgemein und Schwarze Theologie in Südafrika speziell wird ein afrikanisches Kaleidoskop von höchst informativem Inhalt geboten. Gleiches gilt von Asien (Korea, Sri Lanka, Indien, Taiwan, Philippinen, Japan) und seiner Suche nach einer eigenen Identität sowie von Lateinamerika mit den bekannten Themenkreisen Basisgemeinden, Befreiungs- und Versöhnungstheologie. Dem weiten Missiologieverständnis entsprechend wird nun auch die offiziell „sterbende, jedoch lebende Kirche“ (S. 362) der zweiten Welt (allerdings nur CSSR, Ungarn und Jugoslawien) sowie die der ersten Welt (Nord-Amerika und Westeuropa) vorgestellt. Sicher zutreffend wird dabei darauf hingewiesen, daß die Kirche in Europa am stärksten „an den Rand der Gesellschaft gedrängt ist und der Atheismus in Theorie und Praxis seine Spuren hinterlassen hat. Mehr und mehr ist Gott abwesend, selbst im Herzen der Gläubigen.“ (S. 403)

All dies zeigt die großen, noch ungelösten Aufgaben der Missiologie, deren Aktivitäten und Organisationsformen in der Gegenwart im 5. und letzten Abschnitt kurz dargestellt werden.

Es versteht sich von selbst, daß eine Rezension nicht die Einzelbeiträge diskutieren oder gar würdigen kann. Zusammenfassend darf diesbezüglich gesagt werden, daß allen Autoren eine bewunderswerte Meisterleistung gelungen ist, weil sie eine Fülle von Stoff durch wenige, klar skizzierte Linien geordnet präsentieren und dem interessierten Leser durch gut gewählte Beispiele und weiterführende Literatur so viele Hinweise geben, daß er fast ein ganzes Missiologiestudium alleine absolvieren kann. Damit entspricht das Buch in vorbildlicher Weise dem, was man als Wunsch an eine Einführung so oft schon formuliert hat: sie möge den Anfänger initiieren und für die Arbeit im Fach begeistern und dem sehr weit Fortgeschrittenen, der vielleicht „vor lauter Bäumen keinen Wald mehr sieht“, den Rahmen des Ganzen wieder klar vor Augen stellen, so daß beide dieses Nachschlagewerk mit Gewinn benutzen können und auch nach der ersten Lektüre immer wieder gerne für die eine oder andere Information zu ihm greifen werden.

Hannover

Peter Antes

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. P. Josef Glazik MSC, Paffrather Str. 261, D-5060 Bergisch Gladbach · P. Roman Malek SVD, China-Zentrum e.V., Arnold-Janssen-Str. 20, D-5205 Sankt Augustin 1 · Prof. Dr. Bernward H. Willeke OFM, Bramscher Str. 158, D-4500 Osnabrück · Katja Heidemanns, Hermelinweg 9, D-4400 Münster

