

N12<522890451 021



ubTÜBINGEN



theol

K 22 190 F

Zeitschrift für Missions- wissenschaft und Religions- wissenschaft

TR

75. JAHRGANG · JANUAR 1991 · HEFT 1

ARNULF CAMPS: Das Dritte Auge. Von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie 1 · ERNST PULSFORT: Die liturgische Inkulturation des Christentums in Indien seit dem Zweiten Vatikanum 22 · MARTINUS L. DANEEL: Towards a Sacramental Theology of the Environment in African Independent Churches 37

Kleine Beiträge: HARTMUT BECK: Die evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika 66

Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1989/90 71

Besprechungen: Missionswissenschaft 80 · EATWOT 83 · Kontextualität 86 · Martyria 90 · Religionswissenschaft 93

149

md5

ASCHEENDORFF

VERLAG



GK I 85

✓ ZL

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber:

Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen 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). 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 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.

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 eingetragen.

Verlag und Anzeigen:

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

© 1991 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, 1991

ISSN 0044-3123

Diesem Heft liegt ein Prospekt
des EOS-Verlages bei

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

75. Jahrgang

1991



ASCHENDORFF MÜNSTER

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber:

Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.

Redaktion: Prof. Dr. Giancarlo Collet (Münster)
in Zusammenarbeit mit den Professoren

Peter Antes (Hannover), Ludwig Bertsch (Aachen/Frankfurt a. M.),
Josef Kuhl (St. Augustin), Theo Sundermeier (Heidelberg),
Hans Waldenfels (Bonn/Düsseldorf)
Redaktionssekretariat: Thomas Reschke

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). 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 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.

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 eingetragen.



Verlag und Anzeigen:

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

© 1991 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, 1991

ISSN 0044-3123

Gk I 85-75

Inhalt des 75. Jahrgangs ZMR 1991

Abhandlungen

<i>Arat, M. Kristin:</i> Die nichtamtliche Religiosität als dialogisches Element der Religionen am Beispiel von Christentum und Islam	117
<i>Camps, Arnulf:</i> Das Dritte Auge. Von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie	1
<i>Chandranathan, Amuthu Joseph Vaz:</i> Evangelization in the multi-cultural and pluri-religious context of Sri Lanka	133
<i>Collet, Giancarlo:</i> „Zu neuen Ufern aufbrechen“? „Redemptoris Missio“ aus missionstheologischer Perspektive	161
<i>Daneel, Martinus L.:</i> Towards a Sacramental Theology of the Environment in African Independent Churches	37
<i>Evers, Georg:</i> Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika „Redemptoris Missio“	191
<i>Friedli, Richard:</i> La réincarnation. Un approche en anthropologie culturelle comparée	97
<i>Kühn, Peter:</i> Islam und islamische Schulen in den nationalen Bildungssystemen arabischer Staaten	274
<i>Pulsfort, Ernst:</i> Die liturgische Inkulturation des Christentums in Indien seit dem Zweiten Vatikanum	22
<i>Waldenfels, Hans:</i> Zur Ekklesiologie der Enzyklika „Redemptoris Missio“	176
<i>Wilfred, Felix:</i> Die Option für die Armen und die Option der Armen. Überlegungen aus einer asiatischen Perspektive	257

Kleine Beiträge

<i>Beck, Hartmut:</i> Die evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika	66
<i>Doppelfeld, Basilius:</i> Benediktiner als Missionare	210
<i>Kruip, Gerhard:</i> Armutsorientierte kirchliche Entwicklungsarbeit: Misereor auf dem Prüfstand	224
<i>Mürmel, Heinz:</i> Frazer oder Mauss: Bemerkungen zu Magiekonzeptionen	147
<i>Reschke, Thomas:</i> Religiöse Erfahrungssprache anstelle von Schablonen. Zum Zeugnis von Oscar A. Romero	219

Berichte

<i>Antes, Peter:</i> XVI. Kongreß der IAHR	298
<i>Antes, Peter:</i> „Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen“	314
<i>Fuchs, Martin:</i> Hinduism: self-perception and assessment of tradition	300
<i>Kruip, Gerhard:</i> Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont	310

Mitteilungen

Nachruf: Julius Angerhausen (Waldenfels)	155
Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1989/90	71

Besprechungen

<i>Arens, Edmund</i> : Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens (Waldenfels)	90
<i>Baladier, Charles</i> (Hg.): Le grand atlas des religions (Antes)	232
<i>Bühlmann, Walbert</i> : Wer Augen hat zu sehen . . . Was Gott heute mit uns Christen vorhat (Hakenes)	232
<i>Collet, Giancarlo</i> (Hg.): Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche (Kamphausen)	83
<i>Costa, Ruy O.</i> (Ed.): One Faith, Many Cultures. Inculturation, Indigenization, and Contextualization (Antes)	86
<i>Dericquebourg, Régis</i> : Religions du guérison. Antoinisme, Science chrétienne, Scientologie (Antes)	93
<i>Epalza, Mikel de</i> : Jésus otage. Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne (VI ^e -XVII ^e s.) (Antes)	234
<i>Feil, Ernst</i> : Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation (Antes)	157
<i>Fuchs, Ottmar</i> : Heilen und Befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral (Mette)	234
<i>Gasper, Hans / Müller, Joachim / Valentin, Friederike</i> (Hg.): Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen (Usarski)	235
<i>Gignoux, Philippe</i> : Incantations magiques syriaques (Suermann)	94
<i>Gnilka, Joachim</i> : Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (Kuhl)	237
<i>Grabner-Haider, Anton</i> : Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt (Waldenfels)	238
<i>Hauschildt, Friedrich</i> (Hg.): Text und Kontext in Theologie und Kirche (Waldenfels)	86
<i>Henkel, Reinhard</i> : Christian Missions in Africa. A social geographical study of the impact of their activities in Zambia (Waldenfels)	315
Herausgefordert durch die Armen: Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1986 (Kamphausen)	84
<i>Hock, Klaus</i> : Gott und Magie im Swahili-Islam. Zur Transformation religiöser Inhalte am Beispiel von Gottesvorstellung und magischen Praktiken (Antes)	315
<i>Kämpchen, Martin</i> (Hg.): Liebe auch den Gott deines Nächsten. Lebenserfahrungen beim Dialog der Religionen (Antes)	239
<i>Kaufmann, Franz-Xaver</i> : Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven (Kruip)	316
<i>Kertelge, Karl / Holtz, Traugott / März, Claus-Peter</i> (Hg.): Christus bezeugen (Arens)	91
<i>Khoury, Adel Th.</i> : Der Islam, sein Glaube – seine Lebensordnung – sein Anspruch (Antes)	240
<i>Kimminich, Otto</i> : Religionsfreiheit als Menschenrecht. Untersuchungen zum gegenwärtigen Stand des Völkerrechts (Heimbach-Steins)	317
Das Kirchen- und Religionsverständnis von Katholiken und Protestanten. Eine Repräsentativbefragung im Auftrag der Redaktion Kirche und Leben des ZDF (Antes)	240
<i>Künneht, Walter / Heubach, Joachim</i> (Hg.): Martyria (Waldenfels)	92
<i>May, Reinhard</i> : Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß (Hirata)	318

<i>Mead, Sidney E.:</i> Das Christentum in Nordamerika. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten (Borengässer)	241
<i>Mensen, Bernhard</i> (Hg.): Fünfhundert Jahre Lateinamerika (Kruip)	80
<i>Mensen, Bernhard</i> (Hg.): Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen (Antes)	80
<i>Mesters, Carlos:</i> Befreit – Gebunden. Die 10 Gebote. Das Bundesbuch (Schwienhorst-Schönberger)	242
<i>Mutter Teresa:</i> Beschaulich inmitten der Welt. Geistliche Weisungen (Heimbach-Steins)	245
<i>Neckebrouck, Valeer:</i> La Tierce Eglise devant le problème de la Culture (Antes)	87
<i>Oberhammer, Gerhard:</i> ‚Begegnung‘ als Kategorie der Religionshermeneutik (Waldenfels)	157
<i>Oberhammer, Gerhard:</i> Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen (Waldenfels)	157
<i>Peters, Ulrike:</i> Wie der biblische Prophet Henoch zum Buddha wurde. Die jüdische Henochtradition als frühes Beispiel interkultureller und interreligiöser Vermittlung zwischen Ost und West (Wacker)	249
<i>Peuster-May, Gudrun:</i> Die Behandlung der Religionen in der schulbezogenen Literatur des 18./19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1850–1900 (Antes)	249
<i>Probst, Manfred / Schuchart, Alfred</i> (Hg.): Kirche auf dem Weg zur Communio. Internationale Erfahrungen und Reflexionen (Waldenfels)	250
<i>Rinschede, Gisbert / Rudolph, Kurt</i> (Hg.): Beiträge zur Religion/Umwelt-Forschung. Zweiter Tagungsband des Interdisziplinären Symposiums in Eichstätt 5.–8. Mai 1988 (Bischofberger)	159
<i>Rudolph, Kurt / Rinschede, Gisbert</i> (Hg.): Beiträge zur Religion/Umwelt-Forschung. Erster Tagungsband des Interdisziplinären Symposiums in Eichstätt 5.–8. Mai 1988 (Bischofberger)	159
<i>Ruggieri, Giuseppe</i> (Hg.): Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique. Actes du Colloque de Bologne 22–25 Octobre 1988 (Tossou)	88
<i>The Sanskrit Grammar and manuscripts of Father Heinrich Roth S.J.</i> (Gensichen)	81
<i>Schaeffler, Richard:</i> Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache (Wohlmuth)	250
<i>Schumann, Olaf H.:</i> Der Christus der Muslime (Antes)	320
<i>Uhlig, Siegbert / Bairu, Tafla</i> (Hg.): Collectanea Aethiopica (Suermann)	94
<i>Waldenfels, Hans:</i> Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I (Schiffers)	252
<i>Welch, Sharon D.:</i> Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung (Scherzberg)	254
<i>Zingg, Philipp / Woykos, Brigitte:</i> Religiöser Mythos und Hochzeitsriten (Schiffers)	255

DAS DRITTE AUGE

Von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie

von Arnulf Camps OFM*

Ausdrücke wie „Dritte Welt“, „Dritte-Welt-Institut“, „Dritte-Welt-Theologen“, „Kirche, Theologie und Evangelisierung in der Dritten Welt“ und „Dritte-Welt-Kaffee“ sind zu Gemeinplätzen geworden. Einer meiner Lehrer zu Beginn der fünfziger Jahre an der Universität von Fribourg in der Schweiz, Walbert Bühlmann, hat vorgeschlagen, auch von einer „Dritten Kirche“ zu sprechen.¹ Der Ausdruck „Dritte Welt“ wurde in den fünfziger Jahren von dem französischen Demographen Alfred Sauvy eingeführt und hat seitdem ökonomische, politische, soziale, kulturelle, religiöse, geographische und holistische Bedeutungen bekommen.²

In der Ersten Welt kann man ein unbestimmtes Unbehagen beim Gebrauch des Begriffes „Dritte Welt“ feststellen, weil damit der Eindruck verbunden ist, als ob die westliche Welt eine höhere Wertschätzung zu beanspruchen habe. Heute, wo die tatsächliche Situation in den ehemaligen Ostblockländern deutlich wird, wird die Unterscheidung zwischen der „Zweiten Welt“, zu der dieser Teil Europas gerechnet wird und der „Dritten Welt“, zu der die meisten Länder Asiens, Afrikas und Lateinamerikas zählen, undeutlich und verschwommen. Mit diesem Beitrag möchte ich aber nicht auf diese Problematik eingehen. Ich möchte vielmehr meine Aufmerksamkeit auf die Rezeption der Ausdrücke „Dritte Welt“, „Dritte-Welt-Theologie“ und „Dritte Kirche“ in der Dritten Welt richten und dabei in besonderer Weise untersuchen, wie in den Kreisen der asiatischen Theologen das Wort „Dritte“ verstanden wird.

Mir fällt dabei auf, daß in der asiatischen Theologie der Begriff „Dritte“ keinen negativen Beiklang hat. Im Gegenteil, diese Bezeichnung drückt ein neues Selbstbewußtsein aus. Drei ist schließlich immer mehr als zwei oder eins. In diesem Zusammenhang stehen dann auch die Ausdrücke „Drittes Auge“ und „Dritte Reformation“ oder „Dritte Kirche“. Zugleich werde ich auch kurz die Entstehung der asiatischen Theologie schildern. Anschließend möchte ich einige Charakteristika dieser Theologie behandeln. Zum Abschluß stelle ich mich der Frage, welche Bedeutung und welchen Einfluß diese asiatischen Beiträge für die Ortskirchen und die Theologien im Westen haben könnten.

* Abschiedsvorlesung aus Anlaß der Emeritierung als ordentlicher Professor der Missiologie an der theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen am 16. März 1990.

¹ W. BÜHLMANN, *Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche*, Freiburg 1978.

² J. M. G. KLEINPENNING, *Profiel van de derde wereld*, Assen ²1981, 4f; *Development regardless of culture?*, ed. by C. A. O. VAN NIEUWENHUIJZE, Leiden 1984, 11-24.

An den Anfang möchte ich zwei Vorbemerkungen stellen. Wie alle großen Religionen ist auch das Christentum in Asien entstanden. Daher ist die Geschichte der christlichen Theologie in Asien sehr alt. Wenn hier von „asiatischer Theologie“ die Rede ist, dann richtet sich mein Interesse jedoch allein auf *die* Theologie, die nach der Ankunft von Vasco da Gama an der Küste von Malabar in Südindien im Jahre 1498 entstand. Seit diesem Jahr ist nämlich eine neue Situation – nicht allein in Indien, sondern in Gesamtasien – entstanden. Schon 1953 nannte K. M. Panikkar diese Periode in einem zum Klassiker gewordenen Buch *The Vasco da Gama epoch of Asian history*.³ Es handelt sich um die Periode der westlichen Herrschaft in Asien. Das Christentum, das in vielen verschiedenen Erscheinungsformen in dieser Periode aufs Neue nach Asien kam – aber dieses Mal als ein von außen gekommener Fremder – weist viele Merkmale dieses Kontextes auf. Eine zweite Vorbemerkung, die ich machen möchte, beinhaltet eine Einschränkung meines Themas. Ich gehe nicht auf die verschiedenen theologischen Disziplinen ein, sondern richte meine Aufmerksamkeit ausschließlich auf die Art und Weise, *wie* Theologie in Asien getrieben wird.

Nach diesen Einschränkungen des Themas möchte ich von der *Entstehung der asiatischen Theologie* sprechen. Dabei kann man eine deutliche Entwicklung von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie feststellen. Es war der Theologe Aloysius Pieris SJ aus Sri Lanka, der uns klargemacht hat, daß die Bezeichnung „Ortskirche“ eine Tautologie ist. Es gibt keine Kirche, die nicht an einem Ort ist. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß eine Ortskirche, beispielsweise in Asien auch schon eine *asiatische* Ortskirche ist. Man muß jedenfalls mit Bedauern im Herzen feststellen, daß es beinahe immer so gewesen ist, daß die Ortskirche oder Ortskirchen in Asien Ortskirchen eines *anderen* Kontinents gewesen sind. Asiatische Kirchen sind Teile von anderen Ortskirchen z. B. von Rom, England usw. Das gleiche gilt auch für die Ostkirchen, die sicher nicht im heutigen Asien verwurzelt sind. Wenn Pieris hier über die Kirche oder Kirchen schreibt, dann bezieht er auch die Theologie oder die Theologien mit ein.⁴ Der Übergang von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie stellte einen langwierigen Prozeß dar, dessen Entwicklung auch heute noch nicht abgeschlossen ist.

Um diese Entwicklung deutlich zu machen, möchte ich zwei Autoren zitieren. Das erste Zitat ist dem Werk von Thomas Ohm OSB entnommen, der von 1946 bis 1961 in Münster Professor für Missionswissenschaft gewesen ist. Ohm war ein großer Fachmann auf dem Gebiet der Weltreligionen und deren Beziehung zum Christentum. Er hat neue Gebiete erschlossen, die vor ihm noch unzugänglich waren. Seine Studien über die Gebetshaltungen und die Liebe zu Gott aus einer interreligiösen Perspektive sind noch immer Klassiker.

³ K. M. PANIKKAR, *Asia and Western Dominance. A Survey of the Vasco da Gama epoch of Asian History*, London 1953.

⁴ A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien*, Freiburg 1986, 56.

Sein umfangreiches missionstheologisches Hauptwerk *Machet zu Jüngern alle Völker* bezeichnet einen Wendepunkt in der katholischen Missionstheologie. Es ist darum nicht erstaunlich, daß Thomas Ohm, der viele Studienreisen nach Asien gemacht hat und der mit vielen Asiaten in Europa in Verbindung stand, in einer Vielzahl von Publikationen die Kritik Asiens am Christentum des Abendlandes dokumentierte und die Notwendigkeit einer asiatischen Theologie schon seit dem Jahr 1948 zum Ausdruck brachte. Ohm plädierte schon damals für die Ablösung der Missionsgeschichte Asiens durch eine Kirchengeschichte von Asien, in der die Rezeption des christlichen Glaubens durch die Asiaten untersucht werden sollte aus der Einsicht heraus, daß unser Christentum nur *eine* Form des Christentums darstellt und daß ein tiefer gehendes Studium der asiatischen Religionen und der religiösen Probleme in Asien durch die Fundamental- und dogmatische Theologie notwendig ist. Was die tatsächliche Situation der Theologie in Asien angeht, schrieb Ohm damals:

„Eine Erweiterung und Vertiefung unserer *Theologie* hat das asiatische Denken bis jetzt noch nicht zur Folge gehabt. Aber es kann unter seinem Einfluß mit der Zeit sehr wohl zu einer Hervorholung mancher mehr zurückgetretenen Lehren aus unserem Glaubensbesitz und zu neuen Abgrenzungen christlicher Lehrsätze kommen. Wie die Theologie mit Hilfe des Aristotelismus entwickelt worden ist, so mag sie einmal mit Hilfe der Systeme eines Rāmānuja oder anderer östlicher Denker entwickelt werden. Ansätze wurden vor wenigen Jahrzehnten von Männern wie Upādhyāya Brahmabandhav und Gelehrten wie P. Johannes S.J. unternommen. Bei den Chinesen ließen sich vielleicht unsere Kardinaltugenden durch die chinesischen (Pietät, Brüderlichkeit, Loyalität und Wahrhaftigkeit) ersetzen.“⁵

Es fällt auf, daß Ohm sich hier zwei Optionen offenhält. Einerseits erwartet er eine Erweiterung und Vertiefung unserer Theologie durch das Medium asiatischen Denkens und andererseits sieht er auch die Möglichkeit, daß eine echte, schöpferische asiatische Theologie auf der Basis asiatischer Denkformen entstehen wird. Im Kontext der fünfziger und des Beginns der sechziger Jahre war dies eine passende Einschätzung der damaligen Situation. Vielleicht möchte man einwenden, daß es doch schon einen Roberto de Nobili SJ, einen Matteo Ricci SJ, einen Chong Yak-jong und Yang Tingyun im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert in Indien, China und Korea gegeben habe und daß einige zeitgenössische Inder wie Appasamy, Goreh und Chakkarai nicht vergessen werden dürften. Man ist sich heute darüber einig, daß diese Theologen große Verdienste um das Zustandekommen einer asiatischen Theologie gehabt haben, daß sie aber selbst keine echte asiatische Theologie geschaffen haben. Trotz großer Kenntnis der Geschichten, Kulturen und Religionen Asiens blieben sie doch einem apologetischen Standpunkt verhaf-

⁵ *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum*, München 1960, 214. Vgl. auch: *Asiens Kritik am abendländischen Christentum*, München 1948; *Die christliche Theologie in asiatischer Sicht*, Münster 1949; *Vom Christentum des Abendlandes, des Ostens und der Zukunft*, Nürnberg 1951; *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, Leiden 1948; *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, München 1960; *Machet zu Jüngern alle Völker*, Freiburg 1962; *Ex contemplatione loqui*, Münster 1961.

tet.⁶ Ohms Bewertung bleibt demnach unberührt: es gab eine Theologie in Asien, aber noch keine asiatische Theologie.

Das zweite Zitat, das ich anführen möchte, soll belegen, daß die Situation sich heute grundlegend geändert hat. Es gibt heute asiatische Theologien. Tissa Balasuriya OMI, ein Theologe aus Sri Lanka, schreibt 1988:

„Die Erfahrung und Erneuerung des Christentums in Asien stellt einige sehr weitreichende Fragen in den Vordergrund. Die asiatische Theologie ist sich mit den anderen Ländern der Dritten Welt in der Kritik an der westlichen europäischen bzw. nordamerikanischen Theologie einig. Über diese und die allgemeine feministische Kritik hinaus ergeben sich im multi-religiösen Kontext, aus der extremen Armut, den hohen Bevölkerungszahlen und den Erfahrungen mit marxistischen Regimen, speziell in China, besondere Themenstellungen. Die wichtigsten Fragen bestehen in bezug auf das Wesen des Absoluten, die göttliche Offenbarung, die Ursprünge der Theologie, die Person Jesu, die Rolle des auferstandenen Christus, das Wesen der menschlichen Existenz – den Sündenfall, die Erbsünde, die Erlösung in Jesus, die Gnade, den Auftrag der Kirche, christliche Liturgie, Verkündigungszeugen und Dialog, Gerechtigkeit innerhalb der Nationen und darüber hinaus auf der ganzen Welt. Die traumatische Erfahrung des Christentums in Asien veranlaßt heutige Theologen, einige Positionen, die von Christen in den meisten anderen Teilen der Welt für selbstverständlich gehalten werden, radikal zu hinterfragen. Das Bewußtsein der Kirche von ihrem eigenen Unvermögen, mehrere Jahrhunderte hindurch Gottes Anwesenheit in Asien in anderen Religionen zu erkennen, bringt ein verständliches und radikales Hinterfragen durch asiatische Theologen mit sich. Sie werden zunehmend mißtrauisch gegenüber genau den Voraussetzungen, auf denen das westliche Konstrukt der christlichen Theologie über Jahrhunderte hinweg aufgebaut wurde.“⁷

Die Lage hat sich in der Tat radikal verändert. Es geht nicht länger um eine Anpassung des westlichen Christentums an eine andere Welt, auch nicht um eine apologetische Haltung, die auf einer gründlichen Kenntnis der anderen Kulturen aufbaut und auch nicht länger um eine bloße Inkulturation. Ausgangspunkt ist nicht länger unsere theologische Kultur, sondern die asiatische Denk- und Lebenswelt. Zu dieser kopernikanischen Wende haben viele Faktoren beigetragen, unter denen das Zweite Vatikanische Konzil, der Weltrat der Kirchen und die Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT) vornehmlich genannt werden müssen.⁸ Einige dieser Theologien haben eigene Bezeichnungen erhalten: Die Minjung-Theologie (Südkorea), die Dalit-Theologie (Indien), die Theologie des Schmerzes Gottes

⁶ A. MOOKENTHOTTAM, *Indian theological tendencies*, Bern–Frankfurt–Las Vegas 1978, passim; *Liberation in Asia. Theological perspectives*, ed. by S. AROKIASAMY SJ / G. GISPERT-SAUCH SJ, Delhi-Anand 1987, 23 u. 27.

⁷ *Neuaufkommende asiatische Befreiungstheologie*, in: *Concilium* 24 (1988) 365–372, hier 370.

⁸ A. CAMPS OFM, *Die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1988: ein komplizierter Bruch*, in: *Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*, hg. von G. COLLET, Immensee 1990, 183–200.

(Japan) und eine Theologie des Kampfes (Philippinen), während andere Theologien mit den Namen von Personen wie Aloysius Pieris, Choan-Seng Song, D. S. Amalorpavadass, Samuel Ryan, R. Hardawiryana, Stanley Samartha und Kosuke Koyama verbunden sind. Sicher ist, daß der Übergang von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie sich vollzogen hat. Es ist nicht meine Aufgabe, im vorliegenden Beitrag einen Überblick über die asiatischen Theologien und Theologen zu geben.⁹ Ich beschränke meine Aufgabe darauf, einige Charakteristiken von dem zu geben, was sich in den letzten dreißig Jahren in Asien entwickelt hat.

Charakteristiken einer asiatischen Theologie

Bevor wir diese Charakteristiken behandeln können, ist es notwendig, erst einmal anzugeben, was asiatische Theologen unter dem „Dritten Auge“, der „Dritten Reformation“ oder der „ekklesiologischen Revolution“ eigentlich verstehen. Für das Dritte Auge ist der aus Taiwan stammende Theologe Choan-Seng Song (geb. 1929) verantwortlich.¹⁰ Für Song ist die Bibel die Erzählung von Gottes Anstrengungen, das Herz des Menschen zurückzugewinnen. Gott kennt Schmerz und Liebe. Gott leidet am Verlust der Liebe des Menschen und Gott versucht liebevoll, die ursprüngliche Liebe wiederherzustellen. Diese Liebe findet ihren Höhepunkt im Kreuz. Wenn es für die Theologie ein Thema gibt, auf das sie in besonderer Weise eingehen muß, dann auf diese Liebe. Während der zweitausend Jahre Christentum haben die westlichen Theologen diese Gegebenheit nur zu einem Teil ausgearbeitet. Ihre zwei Augen waren allein auf das gerichtet, was hinter der Tür ihres eingeschränkten Territoriums der Christenheit geschah. Sie bemerkten nicht, daß Gott auch außerhalb dieses Bereichs und vor allem in Asien, die Wiege aller Weltreligionen, die Heimat von großen und uralten Kulturen und die Bühne sozio-politischer Umwälzungen, immer auf der Suche nach dem verlorenen Herz gewesen ist. Um dies begreifen zu können, bräuchten die Theologen ein Drittes Auge. Damit wird die Fähigkeit verstanden, die Bedeutung, die unter der Oberfläche der Dinge und der Ereignisse liegt, wahrzunehmen und zu begreifen.¹¹ Aloysius Pieris (geb. 1934) nennt dies die

⁹ *Bibliography on local church in Asia* (= *Theology in Context Supplements*, no. 3), Aachen 1989; A. A. YEWANGOE, *Theologia crucis in Asia*, Amsterdam 1987; A. G. HONIG, *Asië: op zoek naar eigen identiteit als bron van vernieuwing*, in: A. CAMPS / L. A. HOEDEMAKER / M. R. SPINDLER / FR. VERSTRAELEN, *Oecumenische inleiding in de missiologie*, Kampen 1988, 308-333; FR. FREI, *Theologie in Asien*, in: *Theologien der Dritten Welt*, Immensee 1990, 51-100.

¹⁰ J. FREYTAG, *Theologie mit dem Dritten Auge: Choan-Seng Song*, in: *Theologien der Dritten Welt*, hg. von H. WALDENFELS, München 1982, 141-160; L. A. HOEDEMAKER, *Zending is niet namen geven maar namen kennen. De narratieve theologie van C. S. Song*, in: *Wereld en Zending* 14 (Amsterdam 1985) 357-363.

¹¹ C. S. SONG, *Third-eye theology*, Maryknoll-New York 1979, XI. Vgl. auch: *The tears of Lady Meng*, Geneva 1981; *The compassionate God*, Maryknoll-New York 1982; *Tell us our*

Notwendigkeit anzuerkennen, daß andere Religionen wirklich ihre eigene Soteriologie besitzen, weil sich das Geheimnis der Erlösung sicher auch in den großen Religionen vollzieht.¹² Es kann nicht darum gehen, dem nachzugehen, wie die im Westen verstandene Erlösungslehre letztendlich in eine Beziehung zur asiatischen Erlösungslehre gebracht werden kann. Für asiatische Theologen sind die asiatischen Erlösungslehren die erste Quelle, und daher wird die Frage gestellt: Was steht über Gott in der Bibel – und eventuell dann erst, wie wird es durch die westlichen Theologen interpretiert.

Die „Dritte Reformation“ oder die „ekklesiologische Revolution“ sind Ausdrücke, die vornehmlich von Aloysius Pieris SJ gebraucht werden und die in den Kirchen Asiens durch Konferenzen vorbereitet werden, die in großer Regelmäßigkeit durch die Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) überall in Asien veranstaltet werden. Die FABC ist das Organ, das wahrscheinlich am meisten zur Entstehung und Verbreitung asiatischer Theologie beigetragen hat.¹³ Bei der ersten Revolution handelt es sich um die des sechzehnten Jahrhunderts, während die zweite mit den Herausforderungen zu tun hat, die die Kirchen seit dem siebzehnten bis zum neunzehnten Jahrhundert durch die technologische Revolution, die Aufklärung und den Rationalismus zu verarbeiten hatten. Bei der dritten Revolution, die aus Asien kommt, geht es nach Pieris um zwei Dinge: Asien lehrt uns zunächst einmal die Ganzheit und die Harmonie von Gnosis und Agape in unserem Wesen zu finden. Aber es geht um mehr. Asien schenkt uns ein neues Lehramt, das der Armen. Sie sind Gottes Volk und Gott hat definitiv seine Wahl getroffen, in ihnen zu leben und ihnen seine Stimme zu geben. Das ist biblisch, aber auch asiatisch. Die asiatischen Religionen nehmen die Armen und die Armut ernst. Nicht die abstrakte Armut, sondern die freiwillige Armut, die von einem religiösen Ideal der Beherrschung der Selbstsucht und des Egoismus inspiriert, den Menschen davor bewahrt, Sklave des Mammon zu werden. Religion und Armut können in ein neues Gleichgewicht gebracht werden, auf daß alle Menschen ein menschenwürdiges Leben führen können. Religion und Armut können den Menschen versklaven, sie können ihn aber auch befreien.¹⁴ Neben den metakosmischen großen Religionen müssen darum auch die kosmische Religiosität oder die Volksreligiosität der Armen in Asien harmonisch in das neue Menschenbild integriert werden. Die dritte Reformation wird gekennzeichnet sein durch Ganzheit und vollkommenes Menschsein, und es ist Aufgabe einer asiatischen Theologie, dies zu bewerkstelligen.

Auf dem Hintergrund dessen, was das Dritte Auge entdeckt und die Dritte Reformation zu bringen verspricht, kann man die Charakteristiken einer

names, Maryknoll-New York 1984; *Theology from the womb of Asia*, Maryknoll-New York 1986.

¹² *Love meets wisdom. A christian experience of Buddhism*, Maryknoll-New York 1988, 131; deutsche Übersetzung: *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989, 188f.

¹³ *For all peoples of Asia*, Vol. I and II, Manila 1984, 1987.

¹⁴ *Dankwoord*, in: *Kohelet 4* (Tilburg 1987) nr. 5, 13 und 30. *Theologie der Befreiung in Asien*, Freiburg-Basel-Wien 1986, 56 und passim. Vgl. auch: *An Asian theology of liberation*, Maryknoll-New York 1988. Und: *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989, 16.

asiatischen Theologie zu ordnen beginnen. Sie lassen sich demnach etwa auf folgende Weise behandeln: die asiatische Wirklichkeit, der dreifache Dialog, die Zurückweisung eines verkürzten Verständnisses von Inkulturation, die doppelte Loyalität, menschliche Basisgemeinschaften, die neue Menschheit und das Reich Gottes.

Die asiatischen Theologen reden und schreiben ständig von der Notwendigkeit, beim Beginn des theologischen Geschäfts von der *asiatischen Wirklichkeit* auszugehen. Damit begeben sie sich in die Gefolgschaft mit den Dritte-Welt-Theologen, die mindestens seit 1971 die Feststellung trafen, daß der erste Akt einer Theologie darin besteht, den Kontext, in den hinein man Theologie betreibt zu analysieren.¹⁵ Diese Analyse kann in den verschiedenen Kontinenten unterschiedlicher Art sein. In der lateinamerikanischen Situation wird die sozio-politische Analyse mehr im Vordergrund stehen, während in der afrikanischen Welt die Analyse der Kulturen, ausgehend von der aufgezwungenen kulturellen Armut, mehr im Blickpunkt sein wird. In der Schwarzen Theologie werden die unmenschlichen Unterdrückungsstrukturen im Mittelpunkt stehen und in der asiatischen Theologie die Analyse des Zusammenhangs zwischen Religion und Armut vorrangig behandelt werden. Aber allen gemeinsam ist das Analysieren der Ursachen, durch die Menschen zu Un-personen geworden sind und das Engagement für diese Un-personen. Auf die Analyse folgt der zweite Akt der Theologie: die theologische Reflexion. Man hat diese Umstellung den erkenntnistheoretischen Bruch genannt. Deshalb beginnen die asiatischen Theologen mit einer Untersuchung der asiatischen Wirklichkeit. Sie nennen dies auf englisch: the Asian realities. In Asien wohnen mehr als 60 Prozent der Weltbevölkerung und es werden ständig mehr. Asien ist sich bewußt, der Kontinent der alten großen Kulturen und der Geburtsort aller großen Religionen zu sein. Asien ist aber auch der arme Kontinent par excellence. Er leidet unter den internen und internationalen Strukturen des Unrechts und unter kapitalistischen und sozialistischen Ideologien. Man kann die heutige asiatische Wirklichkeit knapp als „arm, religiös, reich an Kultur und pluralistisch“ bezeichnen. Von dieser Realität ausgehend muß nach der Bedeutung der christlichen Botschaft und nach einer Form, in der die Kirche sich vergegenwärtigen kann, gesucht werden. Die asiatische Wirklichkeit stellt eine neue Herausforderung dar nicht allein für Theologen, sondern auch für alle, die in der Kirche Leitungsfunktionen haben und vor allem für jeden Gläubigen.¹⁶

¹⁵ Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983, Freiburg-Basel-Wien 1983; B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers monde*, Paris 1987; *Theologien der Dritten Welt*, Immensee 1990; Th. WITVLIET, *Een plaats onder de zon. Bevrijdingstheologieën in de Derde Wereld*, Baarn 1984.

¹⁶ M. A. AMALADOSS, *The local churches in Asia*, in: *Verbum SVD* 27 (St. Augustin 1986) 323–343; und: *Evangelization in Asia: a new focus?*, in: *East Asian Pastoral Review* 23 (Manila 1986) 440–461; F. WILFRED, *Sunset in the East? The Asian realities challenging the church and its laity today*, in: *FABC-Papers* no. 45, Hong Kong 1986; *Liberation in Asia. Theological perspectives*, Delhi-Anand 1987.

Unter diesen methodologischen Voraussetzungen sprechen die asiatischen Theologen von einem *dreifachen Dialog*. Dem Dialog muß die Erfahrung vorausgehen. Dialog muß immer ein Dialog des Lebens sein. Die Erfahrung ist jedoch nicht eindimensional. Erfahrung wird verstanden in ihrer gesamten Wirklichkeit und schließt daher auch die Wirklichkeit des Absoluten ein, das uns durchdringt. Erfahrung ist aber die Teilnahme am Leben der Armen und an der Kultur. Gerade in Asien, wo das Christentum fast immer eine kleine Minderheit inmitten der großen Religionen darstellt, muß diesem Dialog die Priorität eingeräumt werden. Durch diesen Dialog des Lebens können die Christen ihre missionarische Identität leben. In dieser Hinsicht unterscheidet sich dieses Verständnis von Mission deutlich vom herkömmlichen. Das soll später noch etwas weiter ausgeführt werden. In Asien stellt man sich sogar die Frage, ob man das so schwer belastete Wort „Mission“ auch weiterhin gebrauchen soll.¹⁷

Das dritte Charakteristikum der asiatischen Theologien ist die *Zurückweisung eines verkürzten Verständnisses von Inkulturation*. Inkulturation ist kein beliebter Ausdruck in Asien. Es handelt sich bei diesem Begriff um eine Wortschöpfung, die zu Beginn der siebziger Jahre durch J. Masson SJ, einem Theologen aus Löwen, der in Rom lehrte, eingeführt worden ist. Der Begriff spiegelt die lateinische Trennung von Kultur und Religion wider, als ob es um eine Verwurzelung der christlichen Religion unter Abzug der europäischen Kultur in eine asiatische Kultur minus der christlichen Religion gehe. Theologen wie Raimundo Panikkar, Michael Amaladoss und Aloysius Pieris – aber auch viele andere mehr – widersetzen sich streng dieser Auffassung. Radikal weisen sie jeden Vergleich mit der Verwurzelung des Christentums in der griechisch-römischen Kultur zurück. Die imperiale Religion der christlichen Kolonisatoren ist in Asien in eine Krise geraten, während die Religionen der sog. Heiden eine neue Vitalität erfahren. In der alten westlichen Welt ist es dagegen genau umgekehrt. In Asien ist die Vitalität der heimischen Religionen in allen Lebensbereichen deutlich sichtbar. Überdies ist der Zusammenhang zwischen Religion, Kultur, Gesellschaftspolitik und wirtschaftlichen Verhältnissen und Einstellungen unübersehbar. Die meisten Asiaten leiden nicht an Dichotomien. Sie leben und denken nicht in den Kategorien von Entweder-Oder (Notwendigkeit, eine Wahl zu treffen), sondern in Ausdrucksformen des Sowohl-Als auch (Bestreben, eine Harmonie zu suchen). Daher kommt es, daß sie eine verkürzte Sicht von Inkulturation ablehnen. Sie sprechen von einem Inkulturations-Fieber, das einen verzweifelten Versuch darstellt, der Kirche eine asiatische Fassade zu geben. Dies wirkt auf Angehörige anderer Religio-

¹⁷ Vgl. die in der Fußnote 16 zitierten Beiträge von M. A. AMALADOSS. FERNER: *Asian christian theology. Emerging themes*, ed. by D. J. ELWOOD, Philadelphia 1980; *The human and the holy, Asian perspectives in christian theology*, ed. by E. P. NACPIL / D. J. ELWOOD, Maryknoll-NewYork 1980.

nen,¹⁸ auf konservative Katholiken¹⁹ und auf viele Befreiungstheologen²⁰ verdächtig. Die asiatischen Theologen möchten zwei Fehler vermeiden: für sie gibt es keine nostalgische Rückkehr zu einer reinen Kultur außerhalb der Geschichte, denn dies würde zur Bedeutungslosigkeit führen. Für sie liegt die Zukunft auch nicht in einer säkularisierten, technologischen Welteinheitskultur, die nicht die notwendige Suche nach Identität auf dem Gebiet der Symbole befriedigen kann. Damit stellt sich die Frage: Was muß dann eigentlich geschehen?

Die asiatischen Theologen beginnen mit der nachdrücklichen Feststellung, daß als Ausgangspunkt die Ortskirche genommen werden muß. Die Universalkirche kommt als Ausgangspunkt nicht in Frage, weil sie allein in und durch die Gemeinschaft von Ortskirchen erst entsteht. Denn es ist ja nicht so, daß die Universalkirche nach auswärts verpflanzt werden kann oder daß eine ausländische Ortskirche nach auswärts verpflanzt und dort angepaßt wird. Ausgangspunkt muß die Ortskirche sein, die in ihrem eigenen Kontext verwurzelt ist. In Asien ist dieser Kontext deutlich: arm, religiös, reich an Kultur und pluralistisch. Ausgehend von diesem Kontext bemühen sich die asiatischen Theologen herauszufinden, welche Kirche, welche Theologie, welche Verkündigung und welche Liturgie die asiatischen Kirchen notwendig brauchen. Dies mag man Inkulturation nennen, aber dies ist dann keine verkürzte Inkulturation mehr. Es handelt sich um einen allumfassenden Prozeß von Kirchwerdung. Asiaten ziehen es vor, dies einen Prozeß der Inkarnation zu nennen. Inkulturation kann nicht ohne interreligiösen Dialog, ohne den Bezug auf die Lebensweise des Volkes, ohne die „Feier des Lebens“ (celebration of life) durch das Volk, ohne Teilnahme am Kampf des Volkes für Gerechtigkeit und ganz besonders ohne eine schöpferische Belebung der Botschaft vom Reiche Gottes erfolgen. Michael Amaladoss beschreibt die Aufgabe des Theologen mit folgenden Worten:

„Wenn Glaube als Verpflichtung zum Handeln (Praxis) verstanden wird, dann wird Theologie zur verändernden, politischen und kritischen Reflexion in einer andauernden Dialektik mit befreiendem Handeln in der Welt. Wenn Glaube verstanden wird in einer ganzheitlichen Sicht als vorbehaltlose Antwort auf Gottes Wort, die nicht nur die Veränderung der Welt und der Gesellschaft, sondern auch die Bekehrung und Selbstverwirklichung des Menschen beinhaltet, dann wird Theologie zur integrierten und multidimensionalen Weisheit werden. Das Wort wird nicht nur in der Vergangenheit gesucht – in Schrift und Tradition –, sondern auch in der gegenwärtigen Welt – in den Zeichen der Zeit. Die Antwort ist die Gesamtheit des Lebens in einem andauernden und unterscheidenden Engagement, das sich selbst verwirklicht

¹⁸ *Neo-Hindu views of christianity*, ed. by A. SHARMA, Leiden–NewYork–Köln 1988.

¹⁹ V. J. F. KULANDAY, *The paganized catholic church in India*, Madras 1985.

²⁰ *Doing theology with people's movements in Asia; Doing theology with religions of Asia; Doing theology with cultures of Asia; Doing theology with people's symbols and images*, ed. by Yeow Choo LAK, Singapore 1987–1989; V. NECKEBROUCK, *La Tierce Eglise devant le problème de la culture*, Immensee 1987; L. J. LUZBETAK, *The Church and cultures*, Maryknoll-New York 1988.

und eine neue Menschheit aufbaut, eingebunden in den geschichtlichen Prozeß. Theologie wird dann mehr als eine kritische Reflexion sein, die das Engagement rechtfertigt, sie wird auch eine inspirierende Vision sein. Sie wird dann nicht nur das Handeln verändern, sondern auch zum Feiern führen.²¹

Es geht also nicht länger darum, eine anderswo vorgefertigte Kirche oder Theologie nach Asien zu bringen, sondern um eine schöpferische asiatische Kirchwerdung. Der Neologismus „Inkulturation“ kann diesen radikalen Wandel nicht hinreichend ausdrücken.

In einem weiteren Schritt möchte ich kurz beschreiben, was asiatische Theologen unter *doppelter Loyalität* verstehen. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich erst noch einmal nachdrücklich darauf hinweisen, daß das westliche Prinzip des Nicht-Widerspruchs in Asien nicht passend ist. Noch einmal zitiere ich M. Amaladoss:

„Das Entweder-Oder-Denken der aristotelischen Logik kann in Asien nur eingeschränkt angewandt werden und paßt wahrscheinlich nur für das Gebiet der positiven Wissenschaften. Angewandt auf die religiöse Erfahrung schafft es eine Dichotomie zwischen Mensch und Natur, zwischen Gott und Mensch, zwischen Leib und Seele. Es kann nicht die Gotteserfahrung vermitteln, die sowohl immanent als auch transzendent ist, nicht die Begegnung mit Jesus, der sowohl Gott als auch Mensch ist, nicht die Erfahrung vom Menschen, der sowohl Körper als auch Geist ist. Das ‚Entweder-Oder‘ muß durch das ‚Sowohl-Als-auch‘-Denken ergänzt werden. Jedes Phänomen kann durch das Symbol des Zusammenspiels von Yin und Yang kategorisiert werden.“²²

Es freut mich besonders, daß diese Einsicht auch außerhalb des Kreises von Missionstheologen Eingang findet. K. G. van Wolferen hat in seinem kürzlich erschienenen Buch angedeutet, daß auch die Politik- und Wirtschaftswissenschaftler sich dieser Tatsache bewußt sein müssen, wenn sie das echte Japan verstehen wollen. Er stellt fest:

„Wenn es ein Gesetz gibt, das seit den Griechen die ganze westliche intellektuelle Entwicklung bestimmt hat, dann ist es das: ‚Du sollst keine Widersprüche dulden‘. Dieses Gesetz ist grundlegend für die Logik, die Mathematik und die Naturwissenschaften. Die Erben der verschiedenen asiatischen Denk-Traditionen fühlen sich dagegen wohler mit der Idee einer vielfältigen und widersprüchlichen Wahrheit.“²³

²¹ *Towards an Indian theology: some methodological observations*, in: *Theologizing in India*, ed. by M. AMALADOSS, Bangalore 1981, 43–44.

²² Vgl. ebd., 50. Vgl. weiter: H. NAKAMURA, *Ways of thinking of Eastern peoples: India-China-Tibet-Japan*, Honolulu 1988; U. LIBBRECHT, *De vinger die naar de man wijst. Inleiding tot het oosters filosofisch denken*, Leuven 1979; C. HEADGRAVES, *Asian christian thinking*, Delhi 1972; *Inklusivismus, eine indische Denkform*, hg. G. OBERHAMMER, Wien 1983; P. J. ZOETMULDER, *Cultuur, Oost en West*, Amsterdam 1951; To Thi ANH, *Eastern and western cultural values. Conflict or harmony?*, Manila 1975; M. HEINRICHS OFM, *Katholische Theologie und asiatisches Denken*, Mainz 1963; ders., *Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1984.

²³ Karel VAN WOLFEREN, *Japan, de onzichtbare drijfveren van een wereldmacht*, Amsterdam 1989, 19 (engl.: *The Enigma of Japanese Power*, London–New York 1989, 8).

Wenn die asiatischen Theologen von einer doppelten Loyalität sprechen oder schreiben, dann tun sie das auf dem Hintergrund dieser ganz anderen Denkweise. Die Ortskirche als Ausgangspunkt nehmend und ihren Kontext interpretierend, entwickeln sie eine eigene Theologie der Religionen. Früher trafen die Theologen die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Religionen oder beschrieben das Christentum als die Erfüllung der anderen Religionen.²⁴ In der westlichen Theologie der Religionen wird darüber gestritten, ob man Kirchen-, Christus-, Theo- oder Befreiungszentrisch im Dialog denken soll.²⁵ Asiatische Theologen interpretieren das Phänomen der Religion als das Zusammenspiel zwischen der Freiheit des einladenden Gottes und der menschlichen Person, die in Gemeinschaft eine Antwort gibt. Eine Religion ist die gesellschaftliche Antwort der Menschen auf Gottes Einladung. Dies gilt für alle Religionen. Gott hat Geschichte gemacht im Zusammenspiel mit Gruppen von Menschen von Anfang an, und er setzt dies fort bis zur Vollendung der Welt. Darum gibt es eine Heilsmöglichkeit in allen Religionen, darum sind die Schriften aller Religionen heilig, darum sind die Stifter, Seher und Propheten aller Religionen Führer auf dem Weg des Menschen zur Erleuchtung, Erlösung, Befreiung oder Einsehung. Wenn man dies annimmt, wird die Frage nach dem tatsächlichen Inhalt der Absolutheit oder Einzigartigkeit drängender. Dabei handelt es sich nicht um eine Frage, die nur von den Christen gestellt wird, denn auch die Muslime, die Hindus und Buddhisten werden damit konfrontiert.²⁶ Ausgehend von der Überzeugung, daß alle Religionen Heilswege sind und einen Platz in der Heilsgeschichte haben, fühlen sich viele asiatische Theologen verpflichtet, keine rigorosen Grenzen zwischen den Religionen zu ziehen. In der tatsächlichen religiös pluralistischen Situation offenbart Gott, das Absolute oder Göttliche, sich den Menschen. Weder ein Relativismus noch ein Fundamentalismus haben eine Zukunft. Daraus resultiert die Haltung der doppelten Loyalität. Auch ein Christ in Asien fühlt sich zuhause in der eigenen Kultur und Religion, und muß ihnen gegenüber loyal sein, aber das kann doch nicht bedeuten, daß dieser Christ seine eigene Identität aufgeben muß. Es geht wieder einmal nicht um ein Entweder-Oder. Durch die Annahme eines Sowohl-Als auch wird eine Haltung ermöglicht, die den Reichtum von Gottes Heilsangebot und die menschliche gesellschaftliche Antwort darauf in ihrer Gesamtheit als positive Erfahrung zu werten versteht. Alle Menschen streben danach, auf eine Einladung Gottes hin sich gemeinsam auf den Weg zu ihm zu machen, der der Ursprung und das Ziel aller dieser Menschen ist. In diesem Beitrag kann nicht auf alle Aspekte der theologischen

²⁴ A. CAMPS OFM, *Partners in dialogue. Christianity and other world religions*, Maryknoll-New York 1983.

²⁵ A. CAMPS OFM, *De wereldgottesdiensten en de uniciteit van het christendom*, in: *Jodendom en Islam in het vak godsdiens*, uitgegeven door C. CORNILLE / J. BULCKENS, Leuven-Amersfoort 1989, 199-216.

²⁶ *Vénérable Buddhadasa. Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes*, Paris 1987; G. DHARMASIRI, *A buddhist critique of the christian concept of God*, Singapore 1987; I. VEMPENY SJ, *Kṛṣṇa and Christ*, Pune-Anand 1988; M. TALBI, *Islam et dialogue*, Tunis 1972; ders., *Liberté religieuse et transmission de la foi*, in: *Islamochristiana* 12 (Roma 1986) 27-47.

Verantwortung und auf die Konsequenzen, die diese Position der asiatischen Theologen mit sich bringt, eingegangen werden. Eingegangen werden muß aber auf ihr Verständnis des ‚homo religiosus‘ und ihre Annahme, daß alle Religionen sich Wege oder Pfade nennen, ebenfalls auf ihr Verständnis der Prä-, In- oder Postexistenz des Logos. Christologie, Ekklesiologie, Liturgie und neue Positionen zum Zusammenleben von Menschen anderer Religionen und darüber hinaus die harmonisierende Sicht des engen Zusammenhangs von Evangelisierung, Dialog und Befreiung stellen Themen dar, die in Asien in einem neuen Licht gesehen werden.²⁷

Aus der Übernahme dieser doppelten Loyalität ergibt sich logisch, daß ein besonderer Nachdruck auf die *Gründung von menschlichen Basisgemeinden* gelegt wird. Das soll aber nicht bedeuten, daß die asiatischen Theologen kirchliche Basisgemeinden ablehnen. Das Gegeneinanderstellen von menschlichen Basisgemeinden gegen kirchliche Basisgemeinden stellt eher eine westliche Sichtweise dar. In Asien gehen diese beiden Formen harmonisch zusammen. Wenn man aus einer doppelten Loyalität leben kann, dann kann man auch in der pluralistischen Situation Asiens eine doppelte existentielle Loyalität haben in Hinblick auf kirchliche Basisgemeinden und menschliche – das will besagen: interreligiöse – Basisgemeinden. Wenn die Christen inmitten der Gemeinschaft leben, die aus der eigenen Kultur und Religion gewachsen ist, dann werden sie befähigt, ihre eigene Identität zu bewahren, zu feiern und mit Leben zu erfüllen, um so zum Sauerteig in ihrer eigenen Umgebung zu werden. Nur auf diese Weise kann das Christentum aus dem Getto und aus seinem Minderwertigkeitskomplex herausfinden und nur so kann die befreiende Botschaft wirksam werden. Aber diese befreiende Botschaft steht nicht losgelöst von der befreienden Botschaft des Buddha, Muhammads, von der der Seher, die vor unserer Zeitrechnung in Indien lebten, von der der Gründer der Neuen Religionen, die nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden sind und von der der Reformen innerhalb der asiatischen Religionen. Die Entstehung dieser menschlichen Basisgemeinden in Asien ist ein erstaunliches neues Phänomen. Man findet sie in den Ashrams in Indien, wo Buddhisten, Hindus, Muslime und Christen zusammenleben, in den Experimenten in Sri Lanka, in den Friedensbewegungen in Japan, Indien und Bangladesh und in den sogenannten Kreisen in Mitteljava. In den Volksbewegungen in verschiedenen asiatischen Ländern beginnt dieses Ideal ebenfalls Wirklichkeit zu werden. Es gibt so vieles, daß Menschen verschiedenen Glaubens verbindet: das Streben nach Gerechtigkeit, Frieden, wahre Menschlichkeit, das Zurückdrängen des Mammon und das geistige Streben nach der Beherrschung der Selbstsucht des kleinen Selbst auf Kosten der Mitmenschen und des großen Selbst. In diesen

²⁷ M. AMALADOSS SJ, *The local churches in Asia*, in: *Verbum SVD* 27 (1986) 331–334; A. PIERIS SJ, *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989, passim; C. S. SONG, *Christian mission in reconstruction: an Asian analysis*, Maryknoll–New York 1977; J. A. G. GERWIN VAN LEEUWEN OFM, *Fully Indian – authentically Christian. A study of the first fifteen years of the NBCLC (1967–1982) Bangalore-India in the light of the theology of its founder, D. S. Amalorpavadass*, Kampen 1990; F. Wilfred, *The liberation process in India and the Church's participation*, in: *Indian Theological Studies* 25 (Bangalore 1988) 301–333.

menschlichen Basisgemeinden können Christen unterstützt durch die Anregungen aus den kirchlichen Basisgemeinden mit Menschen aus anderen Religionen zusammenarbeiten, beten und feiern.²⁸ A. Pieris stellt zu Recht fest:

„Doch können die Kirchen in Asien schon in der näheren Zukunft eine neue Tradition entwickeln auf dem Wege von ‚menschlichen Basisgemeinden‘, in denen Buddhisten und Christen das Leben und des Lebens ausdrücklichsste Selbstaussage: die religiöse Erfahrung, miteinander teilen. Eine *communicatio in sacris* könnte darum nur im Rahmen einer Theologie der Religionen gedacht werden, die sich von jener unterscheidet, die man uns bisher gelehrt hat“.²⁹

G. Soares-Prabhu SJ schreibt in diesem Zusammenhang über Kontrastgemeinschaften und gibt einen ersten Hinweis, wie das Eintreten für menschliche Basisgemeinden exegetisch zu verantworten ist.³⁰

Das vorletzte Charakteristikum des asiatischen theologischen Denkens liegt im Nachdruck, der auf das Zustandekommen einer *neuen Menschheit* gelegt wird. In Asien sind viele auf der Suche nach dem neuen Menschen, z. B. in China, Vietnam und Nordkorea. Etwas Ähnliches findet sich häufig auch bei christlichen Theologen. Vielleicht sollte man besser schreiben, daß die asiatischen Theologen mehr an volles Menschsein (*full humanity*) denken. Menschen haben die Neigung, unvollkommen Mensch sein zu wollen, indem sie sich in ihre eigene Kaste, politische Ideologie, ökonomische Gesetzmäßigkeiten und kulturell-religiöse Umwelt einschließen. Damit schränken sie sich ein und sind nicht mehr für andere Aspekte des Menschseins offen, wie es in anderen Gruppierungen gelebt und ausgedrückt wird. Man mag hier an die Ost-West-, bzw. Nord-Süd-Gegensätze denken, aber auch an nationale oder regionale Einheiten. Aber gerade durch dieses Sich-Abschließen in die eigene kleine Welt macht sich der Mensch verwundbar. Intoleranz, Krieg, Unterdrückung und ungerechte Strukturen sind dann die Folge. In einer pluralistischen Welt, wie sie in Asien gegeben ist, und in einer Welt, in der Kommunikation weltweit möglich und notwendig ist, kann der Mensch nicht länger auf einer Insel leben. Eine Erneuerung der Menschheit drängt sich geradezu auf und zugleich wächst die Überzeugung, daß dies nur dann verwirklicht werden kann, wenn Menschen zusammen diesem Ideal nachstreben und es zustande bringen. Aus der Offenheit, die in der doppelten Loyalität und in den menschlichen Basisgemeinden gelebt wird, wird der Weg zum vollen Menschsein gebahnt. Dabei hat man die Vision von einem Menschen, der Gegensätze in Harmonie auf ein höheres Niveau heben kann, ein Mensch, der alle Menschen als religiöse Menschen ansieht, die in Gemeinschaft Antwort geben auf Gottes Einladung, ein Mensch, der bereit ist, seine Selbstsucht dem

²⁸ A. PIERIS SJ, *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989, passim; *Sharing worship, communicatio in sacris*, ed. by P. PUTHANANGADY SDB, Bangalore 1988. Vgl. auch: J. NEUNER SJ, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 72 (1988) 240–248.

²⁹ A. PIERIS, *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989, 172.

³⁰ *Class in the bible: the biblical poor a social class?*, in: *Liberation in Asia. Theological perspectives*, Delhi-Anand 1987, 65–92.

Allgemeinwohl unterzuordnen, ein Mensch, der sich mit wenigem begnügt, um dem Mammon keine Chance zu geben, ein Mensch, der betend, im Zusammenleben und -arbeiten mit Menschen anderer Überzeugungen versucht, auf ein volleres Menschsein hinzuwachsen. Asiatische Theologen entdecken auf diese Weise eine asiatische Befreiungslehre und geben der Ökumene damit einen neuen Inhalt. Zwei Beispiele sollen das belegen.

In Indien ist es vor allem M. M. Thomas, der in seinen vielen Beiträgen und Aktivitäten die Vision eines vollen Menschseins (full humanity) entwickelt hat. Dabei hat er als ersten Beitrag seiner Theologie die Unmenschlichkeit des Lebens in Asien analysiert. Hinter der Armut, der Unterdrückung, der Krankheit, der Sünde und dem Tod entdeckte er Mächte, die zur Entmenschlichung führen. Diese Mächte sind in den Überzeugungen aller Menschen ganz gleich welcher Religionszugehörigkeit anwesend. Vorrangig nennt er: Egoismus, übertriebene Gruppensolidarität, Angst vor dem Anderen, menschliche Gebrochenheit durch die Sünde und extreme Spiritualisierung. M. M. Thomas schreibt daher auch nicht über Entwicklung oder Unterentwicklung, sondern über Humanisierung. Der Mensch muß immer mehr Mensch werden. Thomas sieht im Kreuz Jesu Christi sowohl den Abgrund der menschlichen Schuld als auch die Offenbarung von Gottes vergebender Liebe. Im irdischen Kreuz von Jesus sieht er die ewige Wirklichkeit des Kreuzes im Leben Gottes. In Jesu Auferweckung und Verherrlichung wird Gottes siegreiche Liebe offenbar: Jesus ist der neue Mensch und der Anfang einer neuen Menschheit. Diese neue Menschheit ist innerlich erneuert, überschreitet die Grenzen der Kasten und Strukturen und hat eine die ganze Schöpfung umfassende Reichweite. Nach M. M. Thomas schließt die Ganzheit des Menschen auch die Ganzheit des Menschen in seinen Beziehungen zu allem Geschaffenen ein. Die Welt der Wissenschaft und Technologie darf niemals entmenschlichende Folgen haben. Diese Theologie vom vollen Menschsein hat M. M. Thomas befähigt, sowohl national wie international wegweisend tätig gewesen zu sein bei Aktionen gegen den Rassismus, gegen die Ursachen von Armut und Unterdrückung und gegen extrem kurzfristige Formen von Spiritualität.³¹

Ein zweites Beispiel einer Theologie, die für ein volleres Menschsein eintritt, kann man bei den Theologen finden, die über die Situation der unterdrückten Kasten nachdenken. Zu nennen wäre da die Dalit-Theologie, eine Theologie der Kastenlosen, die in Indien entstanden ist. Aber es gibt andere Situationen in Asien, wo es ähnliche Phänomene gibt. In Südkorea ist das Volk, das auch Studenten und Intellektuelle umfaßt, jahrhundertlang durch die konfuzianistischen Machtstrukturen unterdrückt worden. Es gibt dort eine starke Leidenserfahrung, die sich in der Dichtung und Theater ausdrückt. Daraus ist in den letzten Jahren die Minjung-Theologie entstanden, eine Theologie, die dem Volk helfen will, selber wieder Subjekt der eigenen Geschichte zu werden. Diese Theologie hat ihren Ursprung im Christentum, ist aber auch für andere

³¹ T. M. PHILIP, *The encounter between theology and ideology. An exploration into the communicative theology of M. M. Thomas*, Madras 1986; *The Indian church in the struggle for a new society*, ed. by D. S. AMALORPAVADASS, Bangalore 1981.

Religionen in ihrem Kampf und Nachdenken von Belang. In Japan leben eine große Gruppe von Ausgestoßenen, die ‚Burakumin‘, und eine große Zahl von eingewanderten Koreanern am Rand der Gesellschaft. In dem kritischen christlichen theologischen Nachdenken über diesen Zustand entdeckt man immer wieder das Motiv des vollen Menschseins, das auf dem Kreuz und der Auferweckung beruht. Alle diese Theologien haben das Ziel, daß Bewußtsein sowohl der Unterdrückten als auch der Unterdrücker zu wecken. Beide Gruppen müssen neue Menschen werden. Harmonischere Menschen, die einander annehmen und die zusammen bereit sind, Subjekte von Veränderung zu werden.³²

Das letzte Charakteristikum einer asiatischen Theologie kann jetzt in Kürze dargestellt werden. Ständig und in verschiedenen Kontexten schreiben asiatische Theologen vom *Reich Gottes*. Es fällt auf, daß sie von einer Theologie der Ortskirche ausgehen, daß aber in einem bestimmten Augenblick diese Theologie überschritten wird. Ganz offensichtlich gibt es da immer die doppelte Loyalität, ein Streben nach menschlichen Basisgemeinden und nach vollere Menschsein für alle. Damit werden die Grenzen der Ortskirche schon überschritten. Das Ausgerichtetsein auf eine integrale Befreiung, auf den Zusammenhang von Armut, Religion und Kultur, ferner auf das Verwobensein von Dialog, Evangelisierung und Befreiung trägt zu diesem Überschreiten bei. Es geht um die ganzheitliche Befreiung der menschlichen Person in der Gemeinschaft. Das alles tendiert nicht in die Richtung einer Kirche um der Kirche willen, sondern zielt auf den Aufbau des Reiches Gottes und die Verwirklichung der Werte dieses Reiches. Daher zielt die Evangelisierung in Asien eher auf das Reich Gottes denn auf die Kirche. Eine auf die Kirche ausgerichtete Evangelisierung und eine auf die Welt ausgerichtete Evangelisierung werden beide als unvollkommen zurückgewiesen. Ich zitiere M. A. Amaladoss, der diesen Punkt weiter ausgearbeitet hat:

„Das dritte Modell ist das auf das Reich Gottes ausgerichtete. Die Verschiedenheit der Völker und Religionen wird anerkannt. Zugleich wird auch das einzigartige Eingreifen Gottes in Jesus Christus anerkannt. Gottes Heilsplan zielt darauf hin, alles zur endgültigen Erfüllung hinzuführen, das seine Berufung ist. Die Geschichte als dynamischer und schöpferischer Prozeß gewinnt an Bedeutung. Das Leben schaut nicht auf die Vergangenheit, auch nicht auf die Gegenwart, sondern auf die Zukunft. Alle sind gerufen, ihren gegenwärtigen Zustand zu übersteigen, indem sie auf die Vollendung hinwachsen, die das Werk des Geistes ist. Der Geist übersieht dabei natürlich nicht das Werk und die Rolle des Vaters und des Sohnes. Aber er ist schöpferisch und macht alle Dinge neu. Dabei integriert er in einer ganzheitlichen Weise alles, das gut und wahr ist. Eine auf das Reich Gottes ausgerichtete Evangelisierung ist dynamisch, zukunftsorientiert, in der Wirklichkeit und Geschichte verwur-

³² *Towards a Dalit theology*, ed. by M. E. PRABHAKAR, Delhi 1989; *An emerging theology in world perspective. Commentary on Korean Minjung theology*, ed. by Jung Young LEE, Mystic CT 1988; *Brennpunkte in Kirche und Theologie Japans*, hg. von Y. TERAZONO / E. HAMER, Neukirchen-Vluyn 1988.

zelt, integrativ und ganzheitlich. Sie stellt den Aufbau einer neuen Menschheit dar. Sie bringt die Welt und alle Völker zu ihrer Erfüllung. Die Verkündigung hat an dieser Fülle teil, die nur in der Selbsthingabe und der nachfolgenden gegenseitigen Bereicherung im Dialog verwirklicht werden kann. Die Befreiung bezieht sich auf die notwendige Heilung der von den Menschen aufgerichteten sündhaften Strukturen, sie läßt aber den positiven Aspekt der Erfüllung oder Verwirklichung vermissen. Die Schöpfung und Erlösung finden ihre letzte Verwirklichung im neuen Himmel und der neuen Erde³³.

Es geht hier nicht darum, die Kirche als überflüssig zu erklären. Die kirchlichen Basisgemeinden bleiben immer notwendig, weil die Christen darin ihre Inspiration, Kraft und Identität finden. Diese kirchlichen Basisgemeinden müssen echter Sauerteig innerhalb der viel breiteren menschlichen Basisgemeinden sein. Zusammen mit Menschen anderer religiöser Überzeugungen müssen die Christen für das Kommen des Reiches Gottes in Friede, Gerechtigkeit, Einheit und Liebe arbeiten. Diese Werte sind aber kein ausschließlich christlicher Besitz. Es gibt kein auserwähltes Volk, weil alle Völker auserwählt sind. Gott hat wohl den verschiedenen Völkern verschiedene Reichtümer gegeben, aber gerade mit der Auflage, daß alle diese Reichtümer zusammenkommen in ein Geheimnis, dessen Breite, Länge, Tiefe und Höhe wir noch nicht kennen. Die Synthese liegt noch vor uns. Die Kirche ist das Sakrament des Volkes Gottes auf der Pilgerschaft.³⁴

Der gegenseitige Zusammenhang zwischen den Charakteristiken einer asiatischen Theologie sind hier kurz zusammengefaßt dargestellt worden. Wahrscheinlich sind damit mehr Fragen angesprochen als beantwortet. Das war auch das eigentliche Ziel. Asien stellt nun einmal eine Welt dar, die für das westliche Denken und Theologisieren nur schwer zugänglich ist. Auf der anderen Seite sollte auch nicht von einer Beschäftigung mit asiatischer Theologie abgeschreckt werden. Im Gegenteil, ich möchte im nachfolgenden Teil auf die Herausforderungen eingehen, die diese asiatischen Stellungnahmen für unsere Theologie im Westen darstellen.

Die Bedeutung der asiatischen Theologien für die Ortskirchen und Theologien im Westen

Inspiziert von den Dritte-Welt-Theologien haben einige europäische Theologen den Versuch unternommen, eine *Befreiungstheologie für den freien Westen*³⁵

³³ M. A. AMALADOSS, *Evangelization in Asia. A new focus?* in: *East Asian Pastoral Review* 23 (1986) 450.

³⁴ *Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung*, hg. von F. WILFRED, Freiburg–Basel–Wien 1988; F. WILFRED, *The emergent church in a new India*, Tiruchirapalli 1988; A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien*, Freiburg–Basel–Wien 1986; Fr. FREI, *Theologie in Asien*, in: *Theologien der Dritten Welt*, Immensee 1990, 59; K. KOYAMA, *Mount Fuji and Mount Sinai*, London 1984, passim.

oder eine europäische Befreiungstheologie zu schaffen.³⁵ Studiengruppen, meist an den Universitäten, und Konferenzen haben sich mit diesem Thema beschäftigt. Es ist nicht nötig, dies hier weiter auszuführen, da Georg Evers dies ausreichend beschrieben hat.³⁶ Es ist offensichtlich, daß eine einfache Übertragung von dort nach hier nicht möglich, aber auch nicht wünschenswert ist. Überdies würde dies auch in einem Widerspruch stehen zu dem, was uns asiatische, afrikanische und lateinamerikanische Theologen vorhalten, daß westliche Theologen sich nicht hinreichend bewußt seien, daß jede Theologie per definitionem kontextuell ist, in einen bestimmten Kontext gehört und nicht in einen anderen Kontext einfach übertragen werden kann. Die Pluralität der theologischen Reflexion ist unumkehrbar geworden.³⁷ Wohl bleibt das Problem der gegenseitigen Verstehbarkeit und der aktuellen Kommunikation und in diesem Sinn kann man dann auch nach der Universalität inmitten all dieser Partikularitäten fragen. Aber wie die Universalkirche aus den Ortskirchen entsteht, und nicht umgekehrt, so kann auch in Zukunft eine neue Universalität aus den partikulären Theologien sich entwickeln. Aber soweit sind wir heute noch nicht. Von den asiatischen Kirchen können wir lernen, daß die Kirchen erst einmal Kirchen von Europa und Nordamerika werden müssen und nicht nur Kirchen in diesen Kontinenten sein dürfen. Zu diesem Prozeß der Kirchenwerdung gehört auch wesentlich die Entstehung lokaler Theologien hinzu. Um diese Aufgabe zu erfüllen, ist es notwendig, auch hier den ersten Akt der Theologie systematischer und tiefschürfender zu vollziehen. Die Analyse unseres Kontextes oder unserer Kontexte ist eine dringende Notwendigkeit, die sich nicht auf die ungerechten Strukturen, die Friedensproblematik und die Ökologie beschränken darf, so wichtig diese Fragen auch alle sein mögen. Wir brauchen auch eine Analyse unserer weltanschaulichen Probleme und unseres eigenen spirituellen Weges oder Wege. Eine ganzheitliche Bestimmung der Situation des europäischen und nordamerikanischen Lebensstils stellt eine Notwendigkeit dar.

Aus Asien wird uns ein ganz neues Problem gestellt: Sind die *doppelte Loyalität* und die damit zusammenhängende *Verwobenheit von kirchlichen und menschlichen Basisgemeinden* theologisch verantwortbare Positionen und öffnen sie für die hiesige christliche Praxis neue Wege? Ich kenne nur einen Theologen im Westen, der sich explizit mit diesen Fragen beschäftigt hat:

³⁵ H. D. HOOGSTRATEN, *Het gevangen denken. En bevrijdingstheologie voor het 'vrije westen'*, Kampen 1986.; *Bevrijdingstheologie in West-Europa*, B. KLEIN GOLDEWIJK / E. BORGMAN / FR. VAN IERSEL (red.), Kampen 1988.

³⁶ G. EVERS, *Rezeption der EATWOT-Theologie in Europa*, in: *Theologien der Dritten Welt*, Immensee 1990, 315–333. Vgl. die Beiträge von G. VAN DARTEL und J. VAN SLAGEREN über Osteuropa, Nordamerika und Westeuropa in: *Oecumenische inleiding in de missiologie*, Kampen 1988, 358–408.

³⁷ Vgl. die Beiträge von J. TENNEKES / H. M. VROOM / J. VAN NIEUWENHOVE, in: *Contextualiteit en christelijk geloof*, J. Tennekens/H. M. Vroom (red.), Kampen 1989, 16–31, 32–50, 166–175.

Hans Küng.³⁸ In dem Buch, das er zusammen mit Julia Ching über das Christentum und die chinesische Religion geschrieben hat, geht Küng mehrfach auf das Plädoyer von Ching für eine religiöse Doppelbürgerschaft ein. Für die Anhänger der prophetischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – scheint so etwas unmöglich zu sein, während asiatische Religionen – sicher die im Fernen Osten – darin überhaupt kein Problem sehen. Prophetische Religionen bestehen auf einer Entscheidung nach dem Modell des Entweder-Oder, während die ostasiatischen Religionen das Modell des Sowohl-Als auch zum Ausgangspunkt nehmen. Das wird deutlich am Beispiel des Jahrbuchs der Religionen, das vom japanischen Erziehungsministerium herausgegeben wird. Bei der Angabe der nationalen Religionsstatistik heißt es:

„... Hieraus wird deutlich, daß 90 Millionen Japaner zu Organisationen shintoistischer Prägung gehören, ungefähr ebenso viele zu buddhistischen, etwa 900 000 zum Christentum und ca. 8 Millionen zu anderen Religionen. Das ergibt eine Summe von 190 Millionen Gläubigen für die verschiedenen Religionen, während Japan zu diesem Zeitpunkt gerade 123 Millionen Einwohner zählt.“³⁹

Heute, wo in Europa und in Nordamerika eine religiös pluralistische Situation sich ergeben hat durch die Anwesenheit von umfangreichen Gruppen von Muslimen, Buddhisten, Hindus und Angehörige von neuen Religionen und sich das Interesse vieler West- und Osteuropäer und Nordamerikaner auf diese Religionen richtet, können wir immer mehr Menschen finden, die gleichzeitig Christen und Buddhisten, Christen und Taoisten, Christen und Hindus, Christen und Angehörige von neuen Religionen sein wollen. Dies wird nicht als eine naive Haltung verstanden, sondern als ein Zeichen von Toleranz, von einer friedliebenden und ökumenischen Praxis. Sowohl in Kreisen von Theologen als auch bei den höheren kirchlichen führenden Kräften kann man feststellen, daß sie mit dieser Einstellung Schwierigkeiten haben. Die Antwort von Hans Küng ist differenziert, bleibt aber unbefriedigend. In kulturellen und ethischen Fragen kann es eine Doppelbürgerschaft geben, in religiösen dagegen nicht. Hans Küng begründet dies, wie folgt:

„Bei aller kulturellen und ethischen Integrationsfähigkeit also: Die Wahrheit jeder Religion reicht in eine Tiefe, die letztlich jeden Menschen zu einem Ja oder Nein, zu einem Entweder-Oder herausfordert. Und das gilt keineswegs nur für die zunächst exklusivistisch denkenden prophetischen Religionen semitischen Ursprungs. Das gilt auch für mehr inklusivistisch denkenden mystischen Religionen indischen Ursprungs. Und im Grunde auch für die mehr weisheitlich denkenden Religionen chinesischer Tradition. Eine indische Religion, die nicht exklusivistisch die eigene Wahrheit als einzige ansieht (was heute auch für ein ökumenisch offenes Judentum, Christentum und für den Islam kaum mehr gilt), wird dafür gerne inklusivistisch ihre eigene Wahrheit

³⁸ H. KÜNG / J. CHING, *Christentum und chinesische Religion*, München–Zürich 1988, 296–307. Vgl. auch: H. KÜNG, *Theology for the third millenium. An ecumenical view*, New York 1988.

³⁹ L. MEYVIS / W. VANDE WALLE, *Japan, het onvoltooide experiment*, Tiel 1989, 52.

als die höchste oder tiefste ansehen, die Wahrheit der anderen dagegen bestenfalls als Vorstufe oder Aspekt der ganzen Wahrheit. Und so wird auch ein überzeugter Konfuzianer oder Taoist das Christentum nicht einfach als für ihn gleichwichtige Wahrheit neben und mit der seinen gelten lassen. Sosehr also eine kulturelle und ethische Doppelbürgerschaft möglich ist und immer neu ermöglicht werden sollte, religiös im tiefsten, strengen Sinn des Glaubens dürfte eine Doppelbürgerschaft ausgeschlossen sein – und zwar bei allen großen Religionen.⁴⁰

Konsequent plädiert Küng für Inkulturation, christliche Inkulturation und nicht für eine doppelte Loyalität. Es stellt sich daher die Frage: Hat Küng wirklich verstanden, aus welchem Kontext heraus die asiatischen Theologen argumentieren? Kennt er die Kritik aus Asien gegen den Neologismus, der Inkulturation doch darstellt? Kennt er die exegetische und systematisch-theologische Begründung für die doppelte Loyalität? Ist er nicht eingeschlossen in seine Entweder-Oder-Haltung? Was bedeutet Religion eigentlich für ihn? Woher kommt eigentlich die Unterscheidung von Kultur, Ethos und Religion? Ich glaube gezeigt zu haben, daß asiatische Theologen in der Beantwortung dieser Fragen ganz andere Wege gehen. Sie haben eine eigenständige Theologie des ‚homo religiosus‘ entwickelt. Wenn man davon ausgeht, dann fällt ein ganz anderes Licht auf die Offenbarung, die Heiligen Schriften, Glaube, Dialog, Mission und Glaubensleben. Letztendlich geht es nicht um Synkretismus oder das Übersehen von Verschiedenheiten. Es geht darum, ob man wirklich keinen dialektischen, sondern einen dialogischen Dialog will, in dem ich mich bereitfinde zu einem ernsthaften Versuch, den anderen von innen her zu verstehen und worin ich meinen eigenen Glauben tiefer begründe und lebendiger zu leben versuche. Dasselbe tut der andere auch in seinem Dialog. Erst dann wird die Mission auch sinnvoll, nicht allein für das Christentum, sondern für alle Religionen. Francis X. D’Sa hat dies so ausgedrückt:

„Auf dem Hintergrund unserer Analogie vom Leib Gottes könnte dies folgendes bedeuten: Jede Glaubenstradition hat in diesem Leib einen eigenartigen und einzigartigen Beitrag zum Wohl des ganzen Leibes zu leisten. Keine Glaubenstradition ist für sich, sondern jede ist für den ganzen Leib da. Wenn nun die Glaubenstraditionen ihre organische Einheit in dem einen Leib entdeckt haben, dann werden sie alle *wirklich* auf der Suche nach dem einen Geist sein, der sie alle belebt und beseelt. Um uns einer christlichen Metapher zu bedienen: Dann ereignet sich das eschatologische Pfingstfest, wenn jeder den anderen in seiner Sprache verstehen wird und wenn jeder sich verstanden wissen wird.“⁴¹

Ich hoffe, daß die Diskussion über die doppelte Loyalität und die wechselseitige Beziehung zwischen menschlichen und kirchlichen Basisgemeinden zwischen den asiatischen und westlichen Theologen fortgesetzt wird. Es geht

⁴⁰ H. KÜNG / J. CHING, *Christentum und chinesische Religion*, 306.

⁴¹ Fr. X. D’Sa, *Gott der Dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus*, Düsseldorf 1987, 128.

hier nicht nur um ein asiatisches Anliegen. Es geht vielmehr um ein fundamentales Problem, das uns allen neue Möglichkeiten der theologischen Reflexion, des Dialogs und vor allem eines entkolonialisierten Missionsbegriffs eröffnet. Es geht dabei nicht um eine Anpassung an Asien, sondern um eine Bereicherung durch Asien.

Hiermit komme ich zu meinem letzten Punkt. Zwei Charakteristiken asiatischer Theologien habe ich zusammengefaßt unter die Stichworte: *Streben nach einem vollen Menschsein* und *das Reich Gottes* als das für alle Menschen anzustrebende Ziel. Dabei möchte ich nicht unterstellen, daß diese Gedanken nicht in unserer heutigen Theologie operativ sind. Aber es ist doch so, daß diese zwei Kernworte in Asien in einem ganz eigenen Kontext entstanden sind. Sie müssen in einem logischen Zusammenhang mit den anderen Charakteristiken gesehen werden und erhalten dann ihre ganze Bedeutung für die Theologie und die christliche Lebenspraxis. Sie weisen darauf hin, daß man kosmozentrisch, ganzheitlich, ein Ideal der Harmonie vor Augen habend denkt und ein kirchliches oder christliches Getto zurückweist. Auf diesem Hintergrund wird in Asien eine sehr eigenständige Diskussion über die Säkularisierung oder Modernisierung, über die Beziehung zwischen der Kirche und dem Reiche Gottes, über die Humanisierung und Zusammenarbeit in der Entwicklung, über ein anthropozentrisches oder kosmozentrisches Weltbild, über Evangelisierung und Mission geführt. Für mich persönlich hat dies im Laufe der Jahre durch das eigene Studium, durch die Teilnahme an Konferenzen und durch persönliche Kontakte eine Befreiung bedeutet. Es hat mir geholfen, von der alten Missiologie, in der ich erzogen wurde, zu einer Missiologie oder einer Theologie der Evangelisierung zu gelangen, die der menschlichen Würde, den Menschenrechten und der von allen geschichtlichen Zutaten befreiten Lebenspraxis von Jesus von Nazareth gerecht wird. Es hat mir die Möglichkeit eröffnet, Missionstheologie zu bleiben und nicht einer vergleichenden kontextuellen Theologie zu verfallen, so sehr man diesen letzten Begriff auch positiv verstehen mag. Eine vergleichende Theologie ist notwendig – und ich habe versucht, meinen Beitrag dazu zu leisten –, aber sie funktioniert nur im Dienst einer erneuerten Einsicht in die tatsächliche Bedeutung und Sinnhaftigkeit des Jüngergewinns.⁴²

Zum Schluß dieses Beitrages und im Rückblick auf meine lange Lehrtätigkeit an der Katholischen Universität von Nijmegen möchte ich noch eingehen auf die Frage, welche Bedeutung die asiatischen Theologien und die Glaubenspraxis in Asien für Kirchen und Theologen in unserem Kontext haben können.

⁴² A. CAMPS, *Missionstheologie aus interkontinentaler Sicht. Der Beitrag Afrikas, Asiens und Lateinamerikas*, in: *Glaube im Prozeß, Christsein nach dem Vatikanum II*, für Karl Rahner, hg. v. E. KLINGER / K. WITTSTADT, Freiburg-Basel-Wien 1984, 666–678; Th. KRAMM, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 70 (1986) 101–111; G. EVERS, *Wie befreiend ist die Volksfrömmigkeit? Eine internationale theologische Konferenz in Nijmegen*, in: *Herder-Korrespondenz* 44 (1990) 90–93; G. COLLET, *Mission und Kommunikation. Zum Beitrag von Missionswissenschaft für die Gegenwartigkeit der Theologie*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 74 (1990) 1–18.

Ich möchte meiner Hoffnung Ausdruck geben, daß dieser Lernprozeß in Nijmegen durch Dozenten und Studenten für wichtig und unverzichtbar angesehen wird. Sapientia Christiana mag davon nichts sagen, aber dann stellt sich doch die Frage, ob dies christliche Weisheit ist. Angesichts der Größe dieser Aufgabe, die drei Kontinente umfaßt, und die Schwierigkeit, diese anderen Welten zu verstehen und einbeziehend die Tatsache, daß die theologische Fakultät in Nijmegen die einzige im katholischen theologischen Holland ist – ich stelle dies mit Dankbarkeit fest –, die sich in dieser Richtung hat profilieren können, dann möchte ich meinen Wunsch ausdrücken, daß diese unverzichtbare Spezialisierung auch in den kommenden Jahren bewahrt werden kann. In den letzten Jahren haben wir einen Theologen aus Südindien, Felix Wilfred, und einen Theologen aus Lateinamerika, Julio de Santa Ana, in unserer Mitte gehabt. Dies sollte auf einer stärker institutionalisierten Weise fortgeführt werden. Wir haben eine ganze Anzahl von Studenten und Doktoranden aus anderen Kontinenten betreuen können. Das sollte in einem größeren Maßstab fortgeführt werden, zugunsten eines trikontinentalen oder interkontinentalen Dialogs und vertiefter Zusammenarbeit. Eine englische Vorlesungsreihe über vergleichende theologische Methoden von einjähriger Dauer wird gegenwärtig vorbereitet und die große Mehrheit der Teilnehmer wird aus den drei Kontinenten kommen. Für die Ausstrahlung und die Zukunft der theologischen Fakultät von Nijmegen kann dies nur von Vorteil sein. Das Interesse an der Dritten Welt, in Osteuropa und in Rußland für diese Art von Kursen ist groß. Ich möchte die Hoffnung äußern, daß auch hiesige Theologen sich daran beteiligen und daß Organisationen, die mit der Mission, Entwicklungsfragen und Dialog zu tun haben, es ermöglichen, weil dies auch eine für sie selber wichtige Aufgabe darstellt.

Ich schließe daher, wie ich hier 1963 begonnen habe: als Bettelmönch. Das ist meine Berufung, der ich mich nie geschämt habe. Ob dies auch mit dem Dritten Auge zu tun hat, mögen andere beurteilen. Fest steht jedenfalls, daß das Dritte Auge mich reicher und schöpferischer hat werden lassen. In Bildern, Symbolen und Gleichnissen hat es mich das Unsichtbare tiefer schauen lassen. Ich möchte mir zum Schluß erlauben, mit einer Auslegung des Vaterunsers durch Franz von Assisi zu enden:

Dein Reich komme:

damit Du in uns herrscht durch Deine Gnade
und uns in Dein Reich bringst,
wo wir Dich unverhüllt schauen,
wo wir die Erfüllung Deiner Liebe erfahren,
die selige Gemeinschaft mit Dir.⁴³

Übersetzung aus dem Holländischen von Georg Evers

⁴³ *De geschriften van Franciscus van Assisi*, (vert. H. LOEFFEN) Haarlem 1987, 217.

DIE LITURGISCHE INKULTURATION DES CHRISTENTUMS IN INDIEN SEIT DEM ZWEITEN VATIKANUM

von Ernst Pulsfort

1. Erste mühsame Schritte

Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat auch die Inkulturation der Liturgie in der katholischen Kirche Indiens einen bedeutenden Umfang angenommen.

Ausgangspunkt der liturgischen Erneuerung waren die Äußerungen des Konzils in der Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“.¹

Die katholische Bischofskonferenz Indiens (CBCI) bemühte sich schon sehr bald nach dem Konzil, die liturgische Erneuerung einzuleiten. So wurden bereits 1966 eine Liturgiekommission eingesetzt und ein „National Liturgical Centre“ gegründet, um die Anregungen des Konzils in die Praxis umzusetzen. Allerdings kam die liturgische Erneuerung nur sehr zögernd in Gang;² bis Ende 1967 hatte ein Großteil der indischen Bistümer noch überhaupt keine, ein anderer Teil nur minimale Schritte in Richtung einer Liturgiereform unternommen.³

Das „All India Seminar“ stellte 1969 die Frage der liturgischen Inkulturation in den breiteren Kontext des Lebens in Indien überhaupt: „Our liturgy should be closely related to the Word of God, the Indian cultural and religious tradition, and actual life situations.“⁴ „As a first step towards giving our liturgy a more Indian Character we recommend that all concerned should, in addition to following an Indian way of life, create an Indian atmosphere in worship, by adopting suitable Indian decorations, postures, gestures etc., by composing prayers and hymns which may also take their inspiration from the cultural heritage of India.“⁵

Die liturgische Kommission der CBCI und das National Liturgical Centre machten nun erste ernsthafte Anstrengungen, der Liturgie ein indisches Gepräge zu geben durch traditionell indische Gebetshaltungen und rituelle Gesten, liturgische Gewänder, indischen Kirchenschmuck etc.⁶

¹ Vgl. besonders Sacrosanctum Concilium § 37–40; vgl. auch J. BAUMGARTNER, *Die vatikanische Gottesdienstreform im Kontext einer polyzentrischen Weltkirche – der Weg zu einer inkulturierten Liturgie (I und II)*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 46 (1990) 10–30, 99–113.

² Vgl. J. SALDANHA, *Liturgical Adaption in India. 1963–1974*, in: *Vidyajyoti* 40 (1976) 21.

³ Vgl. J. P. PINTO, *Inculturation through Basic Communities. An Indian Perspective*, Bangalore 1985, 104.

⁴ S. CBCI (Hg.), *All India Seminar: Church in India Today*, Delhi 1969, 242.

⁵ S. ebd., 280f.

⁶ Vgl. D. S. AMALORPAVADASS, *Towards Indigenization of the Liturgy*, Bangalore (o. J.), 26.

2. Das 12-Punkte-Programm zur liturgischen Inkulturation

Das zweite „All India Liturgical Meeting“ 1969 verabschiedete ein 12-Punkte-Programm, das Aussagen hinsichtlich kleinerer Änderungen äußerer Frömmigkeits- und Andachtsformen beinhaltet.⁷ Die zwölf von Rom am 25. April 1969 approbierten Punkte sind:

1. Die Körperhaltung bei der Messe ist bei den Priestern und den Gläubigen dem jeweils örtlichen Brauch anzupassen, was das Sitzen auf dem Boden, das Stehen etc. betrifft; die Schuhe sind abzulegen.

2. Kniebeugen können durch tiefe Verneigungen mit vor der Stirn zusammengelegten Händen ersetzt werden.

3. Vor dem Wortgottesdienst kann als Teil des Bußritus und am Ende des Hochgebets ein *Panchanga Pranām* (Form der Verehrung, bei der Stirn, Arme und Knie den Boden berühren) von Priestern und Gläubigen vollzogen werden.

4. Das Küssen von Gegenständen kann sich nach den örtlichen Bräuchen richten. Man kann z. B. den Gegenstand mit den Fingern berühren und dann die Hände zu seinen Augen oder zur Stirn führen.

5. Der Friedensgruß kann durch eine Verneigung mit vor der Stirn zusammengelegten Händen ersetzt werden. Der Spender des Grußes kann seine Hände darauf in die Hände des Empfängers legen.

6. Vom Weihwasser ließe sich im Gottesdienst reichlich Gebrauch machen. Das Inzensgerät kann aus einem einfachen Gefäß mit einem Griff bestehen.

7. Die Gewänder ließen sich vereinfachen; eine tunikaartige Kasel mit Stola könnte die herkömmlichen Gewänder des römischen Ritus ersetzen. Muster dieser Veränderung sind dem „Consilium“ vorzulegen.

8. Das Korporale kann durch ein Tablett von geeignetem Material ersetzt werden.

9. Anstatt Kerzen können Öllampen verwendet werden.

10. Der Vorbereitungsritus der Messe kann enthalten:

a) Darbringung von Gaben, b) Willkommensgruß des Zelebranten auf indische Art, z. B. mit einem einzelnen *Ārati* (Lichtschwenken), Händewaschung etc., c) Anzünden der Öllampen, d) Friedensgruß zwischen den Gläubigen zum Zeichen gegenseitiger Versöhnung.

11. Bei der Oratio fidelium soll eine gewisse Spontaneität in bezug auf dessen Struktur und die Formulierung der Anliegen gestattet sein. Der universelle Aspekt der Kirche sollte jedoch nicht vergessen werden.

12. Im Offertoriumsritus und am Ende des Hochgebets soll eine hinduistische Gebetsform verwendet werden, d. h. doppeltes oder dreifaches Schwenken von Blumen und/oder Weihrauch und/oder Licht (*Ārati*).⁸

⁷ Vgl. ebd., 26–33; P. PUTHANANGADY, *Die Inkulturation der Liturgie in Indien seit dem Zweiten Vatikanum*, in: *Concilium* 19 (1983), 148.

⁸ Vgl. P. PUTHANANGADY, *Die Inkulturation*, 151.

Die Reaktionen auf dieses 12-Punkte-Programm waren teils enthusiastisch, teils verurteilend. Besonders begrüßt wurde es in den nordindischen Diözesen und unter der Jugend. Ebenfalls unterschiedlich waren die Reaktionen des Episkopats. Während in den südindischen Bundesstaaten Tamil Nadu und Kerala das Programm unter Vorbehalt akzeptiert wurde, untersagte man in der Erzdiözese Goa Inkulturationsversuche völlig.⁹

Unverständnis und Ablehnung in der Bevölkerung gingen nicht zuletzt auf die unzureichende katechetische Vorbereitung durch den Klerus zurück.

Auf ihrer Generalversammlung im Januar 1970 erklärten die Bischöfe darum erneut, der 12-Punkte-Plan enthalte nichts spezifisch Hinduistisches, was mit der christlichen Liturgie unvereinbar wäre. Die meisten Gesten, Haltungen und Anbetungsformen seien Teil des sozialen und kulturellen Erbes ganz Indiens.¹⁰

3. Das erste indische Hochgebet

Der erste Versuch, ein indisches Hochgebet einzuführen, wurde von einigen Studenten und Professoren des De Nobili-Collegs in Pune gemacht.¹¹ Bereits 1968 zirkulierte dieses Hochgebet unter indischen Liturgiewissenschaftlern und Indologen. Später wurde in Rom eine Anfrage über die Chance der Genehmigung eines indischen Hochgebets eingereicht, die positiv beantwortet wurde: „The proposal to compose a new Indian Anaphora in collaboration with experts in different fields is most welcome.“¹²

Auf der Versammlung der CBCI im April 1972 in Madras stimmten von 80 Bischöfen 60 einer ausgearbeiteten Vorlage eines solchen Hochgebets zu.¹³ Es bestand aus folgenden Elementen:

a) Es werden besonders die Wunder Gottes innerhalb der Schöpfung und der Geschichte, die Immanenz Gottes im Universum und seine alles durchdringende Gegenwart im gesamten Kosmos sowie seine Vorsehung hervorgehoben; dies geschieht in sieben Schritten:

1. Die ersten drei Verse beziehen sich auf die Schöpfung. Sie sprechen speziell von den fünf Elementen als Gaben Gottes. Flüsse, Berge und Seen sind dem Menschen überantwortet, damit er teilhabe am Leben Gottes als *Saccidānanda*.¹⁴

⁹ Vgl. D. S. AMALORPAVADASS (Hg.), *Post-Vatican Liturgical Renewal at All Levels. 1968–1971*, vol. II, Bangalore 1972.

¹⁰ Vgl. ders., *Towards Indigenization*, 54–57.

¹¹ Vgl. A. PIERIS, *The India Mass Controversy*, in: *Worship* 43 (1969) 219–223.

¹² Zit. nach D. S. AMALORPAVADASS, *Towards Indigenization*, 33.

¹³ Vgl. ebd., 47; J. BAUMGARTNER, *Die vatikanische Gottesdienstreform (II)*, 104.

¹⁴ Der Begriff *Saccidānanda* bezeichnet das Göttliche (Brahman) in seiner ganzen Fülle und Transzendenz, ohne ihm dabei Attribute aufzuerlegen. Es handelt sich eher um eine hymnische Formel als um einen beschreibenden Begriff und bedeutet soviel wie Sein, Bewußtsein und Seligkeit. *Saccidānanda* wird nicht so sehr als eine logisch ableitbare Aussage über das Göttliche, sondern als eine in der Kontemplation erfahrbare Wirklich-

2. Besondere Beachtung findet der Noach-Bund mit dem Hinweis auf die uralte indische Frage nach Gott.

3. Die drei folgenden Verse beziehen sich auf die Heilsgeschichte und sprechen von drei aufeinander folgenden Bundesschlüssen: Zuerst vom kosmischen Bund mit allen Menschen unter Hinweis auf Noach und Melkisedek. Hier wird auch vom kosmischen Bund im indischen Kontext gesprochen; nach der Erwähnung der Suche nach Gott als in der Natur mächtigen Macht werden die drei charakteristischen hinduistischen Heilswege (*Karma*-, *Jñāna*- und *Bhakti-Mārga*)¹⁵ genannt, dann das Heilsverlangen des Buddhismus, des Jainismus und des Islam.

4. Der letzte Vers endet mit der Proklamation des Christuseignisses als der Erfüllung der gesamten Heilsgeschichte. Bei der Schilderung des öffentlichen Wirkens Jesu wird besonders seine Rolle als Lehrer und Meister im Hinblick auf die Guru-Schüler-Beziehung in der hinduistischen Tradition unterstrichen.¹⁶

b) Die fürbittenden Gebete schließen ein ökumenisches Gebet für die Einheit der Kirche und ein Gebet für Indien in seinem gegenwärtigen politischen und sozialen Kontext ein. Der hl. Thomas und der hl. Franz Xaver werden als Schutzpatrone Indiens um Fürsprache bei Gott angerufen.¹⁷

Unter Leitung der Liturgiekommission der CBCI wurden bislang Hochgebete für Kinder- und Jugendmessen sowie Motivmessen zu verschiedenen Anlässen erarbeitet und von Rom approbiert.¹⁸

Aber es ging nicht nur um die Erstellung indischer Hochgebete und die Annahme geeigneten hinduistischen Rituals, sondern auch um die Frage, ob und inwieweit nichtchristliche Schriften, die den indischen Religionen als heilig gelten, im christlichen Gottesdienst verwendet werden dürfen.

Das Zweite Vatikanum sagt hinsichtlich anderer Religionen, sie besäßen „Saatkörner des Wortes . . . , die in ihnen verborgen sind“,¹⁹ „ohne Zweifel wirkte der Heilige Geist schon in der Welt, ehe Christus verherrlicht wurde“,²⁰ sie besäßen „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit . . . , die alle Menschen

kennt des Göttlichen verstanden (vgl. E. PULSFORT, *Christliche Ashrams in Indien. Zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlands*, Altenberge 1989, 112-121).

¹⁵ *Karma Mārga*: Heilsweg der Riten und Opfer; *Jñāna Mārga*: Heilsweg der mystischen und spekulativen Erkenntnis der Einheit göttlicher und menschlicher Wirklichkeit; *Bhakti Mārga*: Heilsweg der liebenden Hingabe an Gott (vgl. E. PULSFORT, *Christliche Ashrams*, 72-79).

¹⁶ Vgl. dazu J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, Den Haag 1966, 461f.; J. BHATT, *Authority in the Guru-Shishya Relationship*, in: *Jeevan Dhara* 6 (1976), 367; G. und T. SARTORY, *Die großen Meister des Weges in den Weltreligionen*, Freiburg 1981, 35f.

¹⁷ Vgl. *New Orders for the Mass for India* (pro manuscripto), (o. Angabe des Vf.s), Bangalore 1972.

¹⁸ Vgl. D. S. AMALORPAVADASS, *Towards Indigenization*, 103-150; J. P. PINTO, *Inculturation*, 108f.

¹⁹ S. Ad gentes § 11.

²⁰ S. ebd., § 4.

erleuchtet“,²¹ ihre „geistlichen und sittlichen Güter“ seien anzuerkennen, zu wahren und zu fördern,²² sie seien „zuweilen als Hinführung zum wahren Gott oder als Bereitung für das Evangelium“²³ zu verstehen.

Das „All India Liturgical Meeting“ von 1969 hat einen beschränkten Gebrauch nichtbiblischer Schriften unter der Kontrolle der kirchlichen Hierarchie als eine Inspirationsquelle des Gebetes vorgeschlagen.²⁴

Auf der Zusammenkunft der CBCI 1970 appellierte Kardinal Parecatil an die Bischöfe, Hinduschriften und religiöse indische Literatur in der Liturgie als Inspirationsquelle zu verwenden. Wiederholt schlug er die Aufnahme nichtchristlicher Quellen, wie z. B. die Upanishaden,²⁵ in das Breviergebet und in die Liturgie vor, so geschehen 1974 während der Synode in Rom.²⁶

Die Stellungnahme des „Research Seminar on non-Biblical Scriptures“ erklärte, daß nach gründlicher pastoraler Vorbereitung die heiligen Schriften anderer Religionen in der Messe, in Liedern, Gebeten, Fürbitten und Predigten und auch im Hochgebet verwendet werden können. Bischöfe und Priester wurden aufgefordert, nichtbiblische hl. Schriften in ihren eigenen Gebetschatz aufzunehmen.²⁷

4. Kontroversen und Rückschläge

Die Versammlung der CBCI im Januar 1974 in Calcutta, die der Vorbereitung auf die Bischofssynode in Rom 1974 diente, zeigte dagegen eine deutliche Nachlässigkeit hinsichtlich der Liturgiefrage. Verschiedene von den Untergruppen der Liturgiekommission vorbereitete Materialien kamen gar nicht zur Diskussion. In den darauffolgenden Jahren 1974–1977 sollte ein hoher Preis für diese Nachlässigkeit gezahlt werden.²⁸ Die liturgische Erneuerung litt durch Konfusion und Kontroversen. Die Führung der indischen Kirche war über die Fragen der Inkulturation der Liturgie gespalten. Manche Beiträge aus dieser Zeit vermitteln den Eindruck, die liturgische Bewegung sei außer Kontrolle geraten oder unzulässige Freizügigkeiten hätten sich in sie eingeschlichen. So wurden um einer ruhigen und harmonischen Entwicklung der liturgischen Anpassung in Indien willen alle liturgischen Inkulturationsexperimente vom damaligen Präfekten der Kongregation für die Sakramente

²¹ S. *Nostra aetate* § 2.

²² Vgl. ebd.

²³ S. *Ad gentes* § 3.

²⁴ Vgl. D. COLOMBO (Hg.), *IV. Sinodo dei Vescovi. I Semi Del Vangelo. Studi e interventi dei vescovi D'Asia*, Milano 1975, 100.

²⁵ Die *Upanishaden* sind die ältesten philosophischen Traktate der Inder (ab ca. 800 v. Chr.). Sie bilden den Schlußteil des *Veda* (hl. Schriften des Hinduismus) und die Basis des *Vedānta* (systematisches philosophisches Lehrsystem).

²⁶ Vgl. D. COLOMBO (Hg.), *IV. Sinodo dei Vescovi*, 100.

²⁷ Vgl. D. S. AMALORPAVADASS (Hg.), *Statements on non-Biblical Scriptures*, Bangalore 1976, 44f., 47f.

²⁸ Vgl. J. P. PINTO, *Inculturation*, 111.

und den Gottesdienst, Kardinal Knox, für beendet erklärt.²⁹ In dieser spannungsgeladenen Situation wurde ein vieldiskutierter Brief (vom 20.10.1975) des Bischofs Patrick D'Souza, des damaligen Generalsekretärs der CBCI, veröffentlicht. Dieser Brief wurde im Namen des damaligen Komitees der CBCI herausgegeben und verbot ebenfalls den Gebrauch des indischen Hochgebets sowie die Lesungen aus nicht-biblischen hl. Schriften in der Liturgie. Gleichzeitig rief dieser Brief zur Beendigung nichtautorisierter Experimente und Freizügigkeiten auf.³⁰

1978 jedoch erneuerte die Generalversammlung der CBCI in Mangalore die Verpflichtung der indischen Kirche zur Übernahme indischer Anbetungsformen: „The Regional Councils of Bishops (RCB) will explore und study areas of inculturation relevant to their region, communicate with the Sacred Congregation for the Sacraments and the Divine Worship through the CBCI. They will establish experimentation centres with recognition of the CBCI and in consultation with the local Ordinary and will be responsible for all centres of experimentation.“³¹

Doch auch dadurch konnten die Kontroversen innerhalb der CBCI nicht beendet werden, so daß auf der Generalversammlung der CBCI im Oktober 1979 in Ranchi, die in Vorbereitung der Bischofssynode in Rom 1980 eigentlich die Rolle der christlichen Familie in der modernen Welt bearbeiten sollte, wiederum die liturgische Inkulturation kontrovers diskutiert wurde. Die Konflikte unter den Bischöfen wurden zusätzlich durch einen Teil der katholischen Presse Indiens massiv geschürt. Wegen der andauernden Gegensätze in dieser Frage ließ die Liturgiekommission der CBCI eine Studie über die Versuche der liturgischen Erneuerung seit dem Zweiten Vatikanum bis zum Jahr 1978 anfertigen und jedem Bischof vor Beginn der Generalversammlung einen zusammenfassenden Bericht zusenden.³² Darin heißt es: „We are pained to see that we bishops seem to project the image of a divided house particularly in liturgy. . . . Due to a strong and unyielding opposition from some of the bishops, the Hierarchy in India seems to have projected a divided leadership When points are passed with a two-third majority or almost unanimously, those who have not agreed, should not start a controversy outside. Our argumentations must be within the assembly, and not outside of it.“³³

Endgültiges Ergebnis der Versammlung waren die Bestätigung der vergangenen Erneuerungsmaßnahmen, Richtlinien für die künftige Erneuerung,

²⁹ Vgl. M. PAIDAKA, *Kirche in Indien und Inkulturation*, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 71 (1987) 213; J. BAUMGARTNER, *Die vatikanische Gottesdienstreform (II)*, 107.

³⁰ Vgl. den Brieftext in: *Word and Worship* 7 (1975).

³¹ S. D. S. AMALORPAVADASS (Hg.), *A Fresh Start in Liturgical Renewal and Inculturation. Discussions and Decisions at the CBCI General Meeting – Bangalore*, Bangalore 1978, 18.

³² Vgl. E. PULSFORT, *Christliche Ashrams*, 25.

³³ S. D. S. AMALORPAVADASS, *No Turning Back. General Meeting of the CBCI – Ranchi October 1979*, Bangalore (o. J.), 4.

Unterredungen zwischen der CBCI und den regionalen Bischofskonsultationen über Neuerungsinitiativen und Verantwortlichkeiten.

Im Report dieser Versammlung heißt es: „In virtue of the Vatican Document (SC 22,2 and 40,1), the competent territorial authority in India for all liturgical matters is the CBCI. However, in view of the great diversity of language, social customs and cultures in our country, the CBCI, subject to the approval of the Holy See, delegates to the Regional councils of Bishops for a period of four years, its authority in all matters concerning liturgical adaption and inculturation . . .“³⁴

Diese Vollmacht führte in einigen Regionen Indiens zum sofortigen Beginn der liturgischen Inkulturation und der Einführung eines indischen Hochgebets.³⁵

Auffallend ist die enorme Gutwilligkeit einiger Liturgen, indische kulturelle Elemente in die Liturgie aufzunehmen. Aber trotz einer tiefgehenden theologischen Reflexion darüber in Indien ist die Inkulturation der Liturgie noch nicht von der breiten Bevölkerungsmehrheit akzeptiert worden. Das mag einerseits daran liegen, daß das indische Hochgebet in seinem Charakter mehr monastisch und kontemplativ als populär und aktiv ist. Es schafft primär eine Atmosphäre vertikaler Beziehung zu Gott und läßt die horizontale Ebene der Brüderlichkeit und damit den Bereich der sozialen Situation in Indien unter den Gottesdienstteilnehmern zu kurz kommen. Diese stark monastische Prägung des indischen Hochgebets greift zwar die Elemente der Innerlichkeit und der Mystik – Wesensmerkmale indischer Frömmigkeit – auf, geht aber nur unzureichend auf die gegenwärtige soziale Not des Landes ein. Möglicherweise liegt auch darin eine ernstzunehmende Ursache für das Scheitern der liturgischen Erneuerung bis in die Gegenwart.³⁶

Ein weiterer gewichtiger Grund ist sicher, daß hinduistische Anbetungsformen bei indischen Christen immer noch auf Widerwillen stoßen, weil die Evangelisationsmethoden der Vergangenheit ein Negativbild der nichtchristlichen Religionen gezeichnet haben und durch die Kolonialmentalität alles Westliche verherrlicht wurde.

Bis heute hat keiner der drei katholischen Riten seine Liturgie in indischen Formen inkulturiert.³⁷ Obwohl immer neu die Notwendigkeit einer inkulturierten Liturgie betont und die regionalen Bischofskonferenzen mit der Entwicklung von Vorschlägen beauftragt wurden, ist nichts Kreatives gewachsen.

³⁴ S. ebd., 8.

³⁵ Vgl. J. DUPUIS, *A Report on Liturgical Renewal*, in: *Vidyajyoti* 44 (1980) 33–34.

³⁶ Vgl. V. NECKEBROUCK, *La Tierce Eglise devant le problème de la culture*, Immensee 1987, 75ff.

³⁷ Vgl. J. P. PINTO, *Inculturation*, 115. – Die katholische Kirche Indiens unterteilt sich in drei Ritengemeinschaften: 1. den lateinischen (röm.-kath.), 2. den syro-malabarischen und 3. den syro-malankarischen Ritus. Zum syro-malabarischen Ritus gehören jene Thomaschristen, die sich unter dem Einfluß der Portugiesen im 17. Jh. der röm.-kath. Kirche anschlossen. Aus der 1653 von Rom abgefallenen sogenannten Jakobitischen Kirche kehrte 1930 ein Teil zur röm.-kath. Kirche zurück (= syro-malankarischer Ritus) (vgl. E. PULSFORT, *Christliche Ashrams in Indien*, 1–5 [Lit.]).

Niemand will seine spezifischen Bräuche und Sitten zugunsten gemeinsamer indischer Anbetungsformen einschränken.³⁸ Deutlich wird dieses Problem vor allem im südindischen Bundesstaat Kerala, wo die drei verschiedenen katholischen Riten auf engstem Raum miteinander existieren.

5. Die Liturgie des Kurisumala Ashrams: Ein Beispiel für ein gegenwärtiges Experiment

Besonders die ersten Begründer und Befürworter christlicher Ashrams³⁹ versuchten von Anfang an, über die Ritenzugehörigkeit hinweg eine neue, institutionalisierte Form der Beheimatung der Liturgie und der gesamten christlichen Lebens- und Denkweise in den zahlreichen indischen Kulturen zu schaffen. Weil die Ashrams sich als kirchliche Gruppen innerhalb einer bestimmten der vielen indischen Kulturformen verstehen, eignen sie sich besonders dafür, die christliche Liturgie in den jeweiligen spezifischen lokalen Rahmen zu inkulturieren. Die Ashrams sind sich dessen bewußt, daß die Vielfalt der indischen Kulturen eine streng einheitliche Liturgie für ganz Indien nicht zuläßt; vielmehr ist ein ritueller Pluralismus gefordert, in dem die einzelnen kulturell unterschiedlichen Regionen Indiens die ihnen gemäßen Formen entwickeln.⁴⁰ Die Ashrams sollten dazu als Orte für Inkulturationsversuche dienen.⁴¹

Der bedeutendste Versuch, eine indische Liturgie zu schaffen, läuft seit mehreren Jahren mit großem Erfolg im Kurisumala Ashram/Kerala. Andere Ashrams, besonders in Südindien, wie z. B. der Saccidānanda Ashram/Tamil Nadu, orientieren sich bei der Gestaltung der Messe an der Liturgie des Kurisumala Ashrams.

Wegen ihres weitreichenden Einflusses soll im folgenden besonders auf diese Liturgie eingegangen werden. Andere liturgische Experimente wie z. B. im Jeevan Dhara Ashram/Uttar Pradesh oder im Christa Prema Seva Ashram/Maharashtra befinden sich im Anfangsstadium und sind daher kaum strukturell darstellbar.

³⁸ Vgl. P. PUTHANANGADY, *Die Inkulturation*, 115.

³⁹ Seit Beginn unseres Jahrhunderts haben indische Christen versucht, in Anlehnung an die alte hinduistische Ashram-Tradition dem Christentum in Indien ein heimisches Gepräge zu geben. Ashrams waren früher und sind bis heute Zentren religiöser Studien und der Meditation, in deren Mittelpunkt ein Guru steht (vgl. E. PULSFORT, *Christliche Ashrams in Indien*, 44–104 [Lit]).

⁴⁰ Vgl. J. BAUMGARTNER, *Die vatikanische Gottesdienstreform (II)*, 105.

⁴¹ Vgl. S. JESUDASON, *Ashrams*, in: D. M. DEVASAHAYAM / A. N. SUDARISANAM (Hg.), *Rethinking Christianity in India*, Madras 1938, 202; J. MATTAM, *Catholic Approaches to Hinduism. A Study of the work of the European Orientalists P. Johanns, O. Lacombe, J. A. Cuttal, J. Monchanin and R. C. Zaehner*, Rom 1974, 145–147; J. MONCHANIN / H. LE SAUX, *An Indian Benedictine Ashram*, Tiruchirapalli 1951, 28–29; J. WINSLOW, *Christa Seva Sangha*, London 1930, 12–17.

Da die Mönche des Kurisumala Ashrams von Beginn der Ashramgründung den Lebensstil von Hindumönchen angenommen und während der ersten zwölf Jahre ihr monastisches Leben in Bibel, Liturgie und den Kirchenvätern verankert hatten, hielten sie es bald für notwendig, in einen tieferen Dialog mit der Hindu-Tradition zu treten. Für den Kurisumala Ashram begann dieser Dialog mit dem Studium des Hinduismus und führte die Mönche „to gladly and reverently laying bare the seeds of the Words hidden in the spiritual heritage of India“.⁴²

Nach Auffassung der Ashramiten sollten religiöse Einrichtungen wie die Ashrams untersuchen, auf welche Weise asketische und kontemplative Traditionen assimiliert werden können. Diese Untersuchungen führten 1970 im Kurisumala Ashram zur Einrichtung nächtlicher *Satsangs*.

Diese *Satsangs*, bei denen vedische Hymnen,⁴³ *Upanishaden* und die *Bhagavadgītā*⁴⁴ gelesen werden und nach der traditionellen Weise des *Shravana* (Anhören hl. Texte), *Manana* (Nachdenken über hl. Texte) und *Nididhyāsana* (tiefe Meditation religiöser Wahrheiten) meditiert wird, ließen die Mönche eine starke, oft erstaunliche Affinität der in diesen Schriften beschriebenen spirituellen Erfahrungen zu der der biblischen Propheten, Psalmisten und Weisen erkennen, so daß der Ashram einige dieser Texte in sein Stundengebet aufgenommen hat.⁴⁵ Während im Ashram an allen Sonn- und Feiertagen die Eucharistie im malankarischen Ritus zelebriert wird, feiert man ansonsten eine *Bharatiya Pūjā*, eine Eucharistiefeyer nach einem inkulturierten Ritus. Als Vorbild einer solchen indischen Liturgie dient dabei die heilige Messe, wie sie auf dem „National Seminar on the Church in India today“ 1969 in Bangalore gefeiert wurde.⁴⁶

Die Ashramiten empfinden ihre Liturgie mittlerweile als wahrhaft christlich und zugleich als indisch. Von den Besuchern, Bischöfen wie Laien, Christen wie auch Nichtchristen, werden die Qualitäten dieser Liturgie nach Aussage

⁴² S. F. ĀCHĀRYA, *An Indian Eucharistic Liturgy* (ervielfältigtes Schreibmaschinenmanuskript), Kurisumala Ashram (o. J.), IV.

⁴³ Unter *Veda* versteht man vor allem die vier Sammlungen (Samhitās) des *Rigveda* (Wissen um die Liederverse; der Rigveda gibt Einblick in die Lebensanschauung der Arier und enthält bereits erste philosophische Betrachtungen), *Sāmaveda* (ein Liedertextbuch), *Yajurveda* (Opferformeln) und *Atharvaveda* (Zauber- und Beschwörungsformeln). Die vier Sammlungen wurden zwischen 1200 und 500 v. Chr. abgefaßt. Den zweiten Teil des Veda bilden die *Brāhmaṇas* (Priestertexte). Sie enthalten Erläuterungen zu den vier Sammlungen sowie Opfervorschriften und Spekulationen über die Schöpfung (vgl. J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, Bd. I, Stuttgart 1960, 198–199).

⁴⁴ *Bhagavadgītā* bedeutet wörtlich „Gesang des Erhabenen“, d. h. Krishnas. Sie ist ein Gedicht aus dem indischen Monumentalepos *Mahābhārata*. Lehre der *Bhagavadgītā* ist die Vorangstellung der Liebe zu Gott und des Wirkens göttlicher Gnade vor allen anderen Heilswegen (vgl. R. C. ZAEHNER, *Der Hinduismus. Seine Geschichte und seine Lehre*, Augsburg 1986, 133–136; J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, Bd. II, Stuttgart 1963, 125–150).

⁴⁵ Das Stundenbuch des Kurisumala Ashram hat erarbeitet F. ĀCHĀRYA, *Prayer with the Harp of the Spirit. The Prayer of Asian Churches*, 3 Bde., Vagamon 1980–1983.

⁴⁶ Vgl. F. ĀCHĀRYA, *An Indian Eucharistic Liturgy*, IV.

von F. Āchārya wie folgt beschrieben: Die Schönheit der wahrhaft orientalischen Gebete, ihre Erhabenheit und ihr kontemplativer Charakter, ein tiefes Empfinden für den notwendigen Dialog zwischen Priester und Gemeinde, die Nüchternheit der Gesten und Bewegungen, verbunden mit den schlichten, aber sehr bedeutungsvollen hinduistischen Symbolen der Anbetung – dem Wasser für die Reinigung, den Blumen, der Inzens und dem *Ārati*.⁴⁷

Es soll nun in Kürze die Bedeutung dieses liturgischen Experiments dargestellt werden.

Seit die Notwendigkeit der Inkulturation für die Kirchen erkannt und die Eucharistiefeyer immer mehr als das Herzstück des kirchlichen Lebens wiederentdeckt wurde, sah man zugleich auch die Notwendigkeit ein, eine wahrhaft christliche und ebenso indische Meßliturgie zu entwickeln.

F. Āchārya, der Leiter des Ashrams, sieht das Hauptziel des Zweiten Vatikanums darin, die sozialen und kulturellen Bewegungen des 20. Jh.s von der Kirche in der gesamten Welt in allen Lebensbereichen einzuholen mit dem Ziel, sie mit dem Licht des Evangeliums auszuleuchten und die Erwartung des kommenden Gottesreiches wachzuhalten, weniger darin, die Position der Kirche selbst zu stärken und auszudehnen.⁴⁸ Dieser mehr universalen Sichtweise stellt F. Āchārya entgegen, daß die gegenwärtig stark exklusive Tendenz der Bewahrung innerhalb der Kirche von den Verfechtern der Wiedervereinigung der malankarischen mit der römisch-katholischen Kirche im Jahr 1930 als engherzige Einengung der ursprünglichen Inspiration empfunden wird.

Der Kurisumala Ashram versteht seine liturgischen Experimente als Antwort auf ein echtes Bedürfnis der Kirche Indiens. Einerseits geht es ihm darum, die geistige und liturgische Tradition der malankarischen Christen zu bewahren; andererseits ist er sich aber bewußt, daß die verschiedenen katholischen Gruppen und Ritengemeinschaften nur dann eine kulturell und theologisch integrierte Einheit bilden können, wenn sie sich gemeinsam in den großen Strom hinduistischer Spiritualität, hinduistischer Anbetungsformen, der Meditation und in die *Sannyāsa*-Tradition begeben.⁴⁹ Nur auf der Basis der verschiedenen Ausformungen der indischen Kulturen kann die indische Kirche ihre Situation als Fremdkörper im eigenen Land überwinden.⁵⁰

⁴⁷ Gespräch des Vf.s mit F. Āchārya am 20. 1. 1987. – Unter *Ārati* versteht man ein hinduistisches Ritual, bei dem vor einem Götterbildnis ein Öllicht, Blumen oder Weihrauch geschwenkt werden (Näheres zur *Ārati*-Zeremonie s. bei E. PULSFORT, *Christliche Ashrams in Indien*, 82–83, 102–103 [Lit]).

⁴⁸ Vgl. F. ĀCHĀRYA, *An Indian Eucharistic Liturgy*, VI.

⁴⁹ *Sannyāsa* bezeichnet in der hinduistischen Tradition die vierte und letzte der Lebensstufen des Menschen, in der der Mensch aller Bindung an die Welt entsagt und in völliger Besitz- und Bindungslosigkeit lebt, um sich ausschließlich der Versenkung in das Göttliche zu widmen (vgl. E. PULSFORT, *Christliche Ashrams in Indien*, 55–57).

⁵⁰ Gespräch des Vf.s mit F. Āchārya am 20. 1. 1987.

F. Āchārya geht bei der Entwicklung einer indischen Liturgie vom Opferbegriff im Hinduismus und im Christentum aus. Er stellt fest, daß das Opfer in der hinduistischen Tradition eine dem Christentum vergleichbare Struktur, Ordnung und theologische Grundlage besitzt. In der hinduistischen Opferkonzeption besteht das Hauptanliegen darin, das Universum in seiner Ganzheit und Integrität aufrechtzuerhalten. Dies wird erreicht durch die fortwährende Wiederherstellung des *Dharma*.⁵¹ Auch durch die christliche Liturgie des eucharistischen Opfers sieht F. Āchārya den *Dharma* des Menschen hier und jetzt wiederhergestellt durch das ein für allemal vollzogene Kreuzesopfer Christi und die dadurch vollkommen durchgeführte Erneuerung der Heilsordnung. Christus führt das gesamte All zur vollkommenen Gotteserkenntnis in der täglichen Erneuerung seines Selbstopfers, durch die Konsekrierung der Gaben der Natur (Brot und Wein), durch die Reinigung des menschlichen Geistes durch seine Gnade und durch das Hingezogenwerden des Menschen zu Christus durch die Kontemplation aus der Kraft des Wortes Gottes.

Dieser Ansatz F. Āchāryas wirft allerdings einige Fragen auf, die an späterer Stelle zu diskutieren sind, nämlich:

Ist der Vergleich beider Opfertheorien nicht zu formalistisch gedacht? Ist der *Dharma*-Begriff im Hinduismus und im Christentum inhaltlich identisch? Bestehen nicht schwerwiegende Unterschiede zwischen dem, was „kosmische Ordnung“ im Hinduismus und „Heilsordnung“ im Christentum meint?

Zuvor aber soll die konkrete Struktur der Liturgie des Kurisumala Ashrams beschrieben werden;⁵² sie besteht aus folgenden Elementen:

1. Bereitung des Altares: Die Altarbereitung ist von großer Symbolik gekennzeichnet. Bibel und Kreuz werden zusammen mit Blüten auf den Altar gelegt; davor brennt eine indische Öllampe.

Die Gemeinde bringt Brot und Wein sowie Blumen und Weihrauch und nimmt somit sichtbar am Opfer teil.

Der Priester und die Gläubigen bezeichnen ihre Stirnen mit Sandelholzpaste zum Zeichen dafür, daß man in der Opferfeier der Gnade Gottes teilhaftig wird. Danach vollzieht der Priester das *Ārati* mit der Öllampe. Das Licht symbolisiert Christus, den ewigen Hohenpriester und Mittler, der zu Beginn der Messe angerufen wird. Alle Anwesenden halten nun ihre Handflächen über die Flamme und führen die Hände auf ihre Augen. Damit geben sie der Bitte Ausdruck, daß Christus sie erleuchten möge.

⁵¹ *Dharma* bedeutet wörtlich „tragen, halten“. *Dharma* ist ein umfassender Begriff für das, was unser Wesen ausmacht: Die Grundlage der menschlichen Moral und Ethik, das universelle religiöse und soziale Gesetz, Recht im weitesten Sinn. Zugleich bezieht sich *Dharma* auch auf die gesamtkosmischen Zusammenhänge. *Dharma* bedeutet „ursprünglich etwa das Prinzip der universellen Stabilität, sie stützende, tragende und im Stand erhaltende Macht“ (s. J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, Bd. I, 289).

⁵² Der ins Deutsche übersetzte und kommentierte Wortlaut der Liturgie des Kurisumala Ashrams findet sich in: E. PULSFORT, *Christliche Ashrams in Indien*, 204–216.

Anschließend werden der Altar, die Opfergaben und alle Anwesenden mit geweihtem Wasser zum Zeichen der Reinigung besprengt.

2. Wortgottesdienst: Die Lesungen sind der Bibel und auch den hl. Schriften des Hinduismus (vornehmlich den *Upanishaden*, dem *Rigveda* und der *Bhagavadgītā*) entnommen. Auf die Lesung folgt immer eine Zeit der persönlichen Stille und Meditation.

3. Gabenbereitung: Alle Anwesenden werden vom Priester aufgefordert, sich zusammen mit Brot und Wein Gott als heiliges Opfer darzubringen.

4. Epiklese (*Vāhanam*) und Eucharistisches Dankgebet (*Utgeeta*): In der *Hindu-Pūjā* bedeutet *Avāhanam* „Einladung Gottes“. Das entspricht der Herabrufung des Heiligen Geistes in der Epiklese. *Utgeeta*, der Gipfelpunkt der Vergewärtigung des Opfers Christi, die Konsekration, findet statt, wenn das Gedächtnis der gesamten Heilsgeschichte sakramental erneuert wird.

5. Hymnen des Lobpreises (*Prasanna Pūjā*): Gott, dem Vater, und Christus, der im Sakrament gegenwärtig ist, werden Loblieder gesungen.

6. Fürbitten (*Arthana*).

7. Kommunion (*Prasād*): In Entsprechung zum *Prasād* (Gunsterweis) bei der *Hindu-Pūjā* werden Leib und Blut Christi in der Heiligen Kommunion empfangen. Auf diese Weise tragen die Ausgießung der göttlichen Gnade und die Wiederherstellung des kosmischen Rhythmus durch das Opfer Christi in den Gläubigen in sakramentaler Weise Frucht.

8. Entlassung: Nach dem Opfer verlassen die Gläubigen, mit Gottes Gnade erfüllt, den Raum. Die *Pūjā* endet mit einem Gebet um das Bleiben der Gegenwart Gottes unter den Gläubigen. Alle werden vom Priester aufgerufen, im Geiste dieses Opfers zu leben und in ihrem täglichen Leben Zeugnis für Christus abzulegen. Himmlischer Friede und der Segen Gottes werden auf die Anwesenden herabgerufen.⁵³

7. Die Liturgie des Kurisumala Ashrams als Ort der Synthese christlicher und hinduistischer Traditionen

Wie bereits dargestellt, sieht F. Āchārya besonders in der hinduistischen Struktur, Ordnung und theologischen Konzeption des Opfers dem christlichen Opferverständnis verwandte Züge. Dabei wurden folgende Fragen aufgeworfen: Ist der Vergleich beider Opfervorstellungen nicht zu formalistisch gedacht? Ist der *Dharma*-Begriff in beiden Religionen inhaltlich identisch? Bestehen nicht gravierende Unterschiede zwischen dem, was „kosmische Ordnung“ im Hinduismus und „Heilsordnung“ im Christentum meint?⁵⁴

Im Gegensatz zu der mit höchster philosophischer Akribie vorgehenden *Advaitā*-Tradition⁵⁵ betont die vedische Tradition die Harmonie im Kosmos

⁵³ Vgl. F. ĀCHĀRYA, *An Indian Eucharistic Liturgy*, VIII.

⁵⁴ Vgl. oben.

⁵⁵ *Advaitā* bedeutet wörtlich „Nicht-Zweiheit“. In der *Advaitā*-Philosophie werden die alten hinduistischen Vorstellungen von einer Nicht-Dualität des menschlichen Selbst

und in der Gesellschaft stärker als das Heil und die Lebenserfüllung der einzelnen Person. *Veda* und Ritual sind hier wichtiger als Denken und Verstehen. Christlicherseits hat besonders R. Pannikar diese Tradition in seiner Anthologie „The Vedic Experience“ dargestellt und verteidigt.⁵⁶ Im Zentrum des *Veda* steht, so Pannikar, die Erkenntnis und die Praxis des Opfers, daß das Herz der kosmischen Ordnung das kosmische *Dharma* ist oder mit den Worten des *Rigveda*: „Dieses Opfer ist der Nabel der Welt.“⁵⁷

Die frühe vedische Tradition brachte das Opfer sehr eng mit *Rita*, der kosmischen Ordnung, in Zusammenhang. Diese Ordnung ist kein von Menschen erkanntes Naturgesetz, sondern der dynamische Herzschlag des Universums. Immer, wenn diese Ordnung durch die Sünde des Menschen gestört und beeinträchtigt wird, wird durch das Opfer, das als Prozeß der Zusammenarbeit von Göttern und Menschen zwecks der Erhaltung des Kosmos und seiner Harmonie verstanden wird, ihr Gleichgewicht wiederhergestellt und aufrechterhalten.

Diese Auffassung vom Opfer hat eine Parallele in einer vorchristlichen jüdisch-rabbinischen Tradition, in der der Opferaltar des Tempels in Jerusalem, der mit jener Stelle identifiziert wurde, an der Abraham seinen Sohn Isaak opfern wollte, als der Mittelpunkt des Universums betrachtet wird.⁵⁸

Die christlichen Ashrams, besonders der syro-malankarische Kurisumala Ashram, der als orientalisches Kloster die liturgische Tradition des Gottesdienstes besonders hoch bewertet, fühlen sich von dieser vedischen Tradition stark angezogen. Liturgie und eucharistisches Opfer bringen für sie die Bedeutung der Inkarnation und der Sendung z. B. besser zum Ausdruck, als es eine Theologie oder Moral je vermöchten. Man könnte den Einwand einer zu stark formalistischen Interpretation des Opfers im Hinduismus und im Vergleich mit dem christlichen Opferbegriff geltend machen, aber das Opfer ist auch im Hinduismus mehr als nur rein äußerliches Ritual und reine Liturgie. Gemäß dem *Veda* ist das Opfer der Mensch selbst. Der Mensch gibt etwas von sich selbst, von seiner Substanz; darin besteht das wahre Opfer. Die Menschheit Christi findet ihren besten Ausdruck in seinem Opfer der Selbsthingabe. In der Hingabe seiner selbst wird der Mensch er selbst, d. h. durch das Opfer der Selbsthingabe Christi wird dem Menschen die Gabe der Sohnschaft zuteil,⁵⁹ wird die Einheit von allem, was im Himmel und auf Erden ist, hergestellt,⁶⁰ geschieht die Versöhnung des gesamten Universums mit Gott.⁶¹ So gelangt

(Ātman) und der höchsten absoluten und transzendenten Wirklichkeit (Brahman) systematisiert (vgl. T. M. P. MAHADEVAN, *The Philosophy of Advaitā*, New Delhi 1976, 225–228; M. VON BRÜCK, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München 1986, 18f.).

⁵⁶ Vgl. R. PANNIKAR, *The Vedic Experience*, London 1979.

⁵⁷ S. *Rigveda* I. 164.35.

⁵⁸ Vgl. P. MAR GEORGIOS, *Die Herausforderung des Hinduismus. Was kann das Christentum von ihm lernen?*, in: *Concilium* 22 (1986) 29.

⁵⁹ Vgl. Eph 1,5–7; Hebr 2,9–10.

⁶⁰ Vgl. Eph 1,10.

⁶¹ Vgl. Kol 1,19f.

der Mensch durch die Selbsthingabe Christi zu sich selbst, zu seiner ursprünglichen Bestimmung.⁶² Die Lehre des *Veda* könnte für die Christen eine Herausforderung zur tieferen Erkenntnis dieser Wahrheit sein.

Bemerkenswert ist auch, daß nicht so sehr das Heil der einzelnen Person im Mittelpunkt vedischen Denkens steht, sondern, daß dieses Heil im Zusammenhang mit dem Wohl des Ganzen gesehen wird. Sowohl einige Formen des Christentums als auch einige Formen des advaitischen Denkens stellen zu sehr das Heil des Individuums ins Zentrum. Die Folge davon ist nicht nur eine Verzerrung dieses Denkens, sondern auch ein Nachlassen des Verantwortungsgefühls für das Ganze, für die Gesamtheit der Menschen und die gesamte Welt.

Natürlich ist der Begriff des *Dharma*, der die makro- und mikrokosmische Harmonie begründet, nicht ohne weiteres in eine christliche Theologie der Liturgie zu integrieren. Der *Dharma*-Begriff impliziert zu viele andere, mit dem Christentum unvereinbare Vorstellungen. Hier müssen in Zukunft kontroverse Punkte hinsichtlich des Schöpfungsverständnisses (Emanation oder *creatio ex nihilo*), des Gottesbildes (apersonal oder personal, Gottes Eigenschaften als Heiland, Richter etc.), der Auffassung von Geschichte (zyklisch oder linear) und die damit verbundene Frage nach einem Weltende und einem Gericht etc. zu Themen eines intensiven Dialogs werden.

F. Āchārya stellt jedoch zu Recht fest, daß auch in der Eucharistie hinsichtlich des *Dharma*-Begriffs eine Analogie zum hinduistischen Opferverständnis besteht; daß nämlich durch das Opfer der Selbsthingabe Christi das Heil der Welt verwirklicht wird. Wenn *Dharma* in diesem Sinne christlich interpretiert wird, ist der Begriff durchaus in der Liturgie verwendbar.

8. Schlußbemerkungen

Die Liturgie, wie sie im Kurisumala Ashram gefeiert wird, ist nur ein Beispiel dafür, wie man versucht, in Indien christliche Liturgie zu inkulturieren. Andere Ashrams verfolgen das gleiche Anliegen, stehen aber zumeist noch am Anfang entsprechender Experimente. Auf die indische Kirche insgesamt gesehen kommen die Inkulturationsbemühungen nur schleppend voran. Es herrscht nicht nur allein Uneinigkeit in liturgischen Einzelfragen, sondern die Inkulturationsbestrebungen innerhalb der Liturgie werden auch grundsätzlich in Frage gestellt. Besonders das äußerst konservative indische Journal *The Laity* richtet erbitterte Angriffe gegen jede Art liturgischer Experimente⁶³ und bezeichnet selbst die Handkommunion als „sakrilegischen Mißbrauch“.⁶⁴

⁶² Vgl. Eph 1,5.

⁶³ Vgl. J. NEUNER, *Indisierung oder Hinduisierung der Kirche? Probleme der Inkulturation in Indien*, in: *Die katholischen Missionen* 114 (1987), 192.

⁶⁴ Vgl. ebd., 193.

Um so mehr verwundert es, daß diese Veröffentlichungen, die weder der Wahrheit entsprechen noch der Verständigung dienen, auch von deutschen Professoren kritiklos wiederholt und ernst genommen werden.⁶⁵

Es sollte nicht vergessen werden, daß auch die Inkulturation der Liturgie nur aus einem tiefen Dialog mit dem Hinduismus heraus gelingen kann. Solch ein Dialog hat zu versuchen, das weite Spektrum polarer Denk- und Erfahrungshorizonte sowie unterschiedlicher Sinnstrukturen als Pluriformität der Deutungsmöglichkeiten von Wirklichkeit wahrzunehmen. Daraus erfolgt die Anerkennung der Vielfalt authentischer Lebensmöglichkeiten und Ausdrucksweisen. Als gemeinsame Suche nach der einen Quelle des Seins und des Lebens ist Dialog ein zutiefst spirituelles Ereignis und keine Verhandlung über irgendeinen Gegenstand gemeinsamen Interesses am runden Tisch. Solch eine Suche schließt Um- und Irrwege ein, bis das Ziel erreicht ist; Dialog läßt sich nicht im voraus logisch berechnen. Angesichts der erst zaghaft vorankommenden Inkulturation der Liturgie in Indien sollte eine gerechte Kritik dies stets bedenken.

⁶⁵ Vgl. z. B. die Besprechung zu einem Buch Kulandasamis von J. P. M. DE PLOEG, *Laien wehren sich. Manipulierte Hinduisierung der Kirche in Indien*, in: *Theologisches* n.195, Juli 1986, 7152-7156; P. HACKER, *Das katholische Christentum im Gegenüber zum Hinduismus*, in: J. DÖRMANN (Hg.), *Weltmission in der Welthkrise*, St. Augustin 1979, 31-46.

TOWARDS A SACRAMENTAL THEOLOGY OF THE ENVIRONMENT IN AFRICAN INDEPENDENT CHURCHES

by Martinus L. Daneel

Liberation theologians tend to set great store by the liberation of human beings from oppressive political structures and economic exploitation. Salvation to them is tantamount to liberation from sociopolitical degradation, poverty and powerlessness. It requires humanization, political empowerment, improved living conditions and the like – in other words, a concrete manifestation of Christian justice in the socio-economic and political dimensions of this existence. I have no objection to such theological commitments. What I do oppose is the attitude which elevates human liberation in the sociopolitical sense to an overriding priority, sometimes also on a time scale. The argument is that no proper attention can be paid to ecological matters, the liberation of nature, until people have been freed and economically empowered and the poor have been fed.

On both theological and ecological grounds such a sequence of priorities is untenable. Humankind is part of and belongs to nature. Much of our bondage and dehumanization is attributable to the fact that we have misinterpreted and abused our God-given stewardship over nature, that we have felt entitled to “reign” over nature and in the process have engaged in unprecedented destruction of the environment on which our very existence depends. As a result we are confronted with a global situation in which social injustice, political oppression and ecological degradation are equally urgent issues which have to be addressed concurrently if the objective is liberation. What I am saying is that genuine humanization depends on much more than sociopolitical reform. The basic human right to life and freedom never excludes ecological responsibility. There is no point at which a responsible theology of liberation can or should ignore the liberation of nature from destruction.

Apart from biblical injunctions concerning ecological stewardship, the ecological realities of our globe and particularly of our African continent in themselves present serious challenges. These are directly related to the survival of the human race. They are challenges which none of us – whether we are city-dwellers or rural inhabitants – dare evade if we are concerned about quality of life for ourselves, for our fellow Africans and for the coming generations.

A sound theology of the environment, like any contextual theology, should be based on searching, comprehensive analysis of that environment. For the limited purposes of this paper, however, I merely comment briefly on one of the burning ecological issues which we face on the African continent, namely deforestation and the accompanying phenomenon of desertification. This choice is deliberate, because rural deforestation is a reality which many of the AICs in Southern Africa are already confronted with and which they are perhaps better equipped than other churches and institutions to address effectively.

The forests of Africa are vanishing at an alarming rate. The reasons are numerous: the timber trade, overpopulation, an ever increasing need for firewood, the clearing of forests to make way for cash crops, and so on. With regard to the last factor, a Senegalese officer of the United Nations summed it up neatly: "There is an advertisement on television in New York which says 'Our peanuts are fresh from the jungle.' The joke is that peanuts don't come from the jungle; you have to cut down trees to plant peanuts. Then you get peanuts - and desertification" (Timberlake 1985: 103).

Large areas of savanna woodland and dry tropical forest are being cleared in order to plant cash crops every year. So-called agro-economic progress is in fact killing the earth. Guinea Bissau loses 20 000 to 35 000 hectares of forest annually; Burkino Faso loses 85 000 hectares and Senegal 50 000 hectares, mainly to peanuts and other commercial crops. In Tanzania 6000 villages rely on tobacco crops which are cultivated on a biannual rotating basis. Thus, both for planting and for curing tobacco, huge forests are literally consumed without check. Kenya already suffers severe firewood deficits and only 3 percent of the country is still under natural forest (Timberlake 1985: 109, 110). According to the latest surveys in Zimbabwe some 3 to 4 percent of that country's total land surface is being deforested annually. In South Africa the so-called homelands and other rural areas with a high population density could well turn into moonscapes in the foreseeable future.

According to Timberlake the universal diminution of woodland throughout tropical Africa represents a bleak picture of an estimated overall loss of 2,3 million hectares of open forest annually. If one considers, moreover, that continent-wide only one tree is currently being planted for every eighteen chopped down, and that of those planted only a small percentage mature, then ecological bankruptcy appears inevitable (Timberlake 1985: 111). To complete a chilling scenario there are the shocking findings of the UN-appointed World Commission on Environment and Development (1987: 2), namely that each year some six million hectares of productive dryland on our planet turns into worthless desert and more than 11 million hectares of forest are destroyed (an area which within three decades will equal the size of India). In view of the vital function of vegetation in the production of oxygen, one can say that humankind, in its greed and quest for so-called progress, is, so to speak, ripping the lungs out of creation.

Deforestation obviously relates to a complexity of local and international factors. Colonialism led to discriminatory land distribution, resulting in disproportionate population pressure on parts of the land. Another factor is the economic stranglehold which the First World still has on the Third World, as a result of which the latter has to over-exploit its natural resources to service its massive loans from the World Bank. These factors, no doubt, have to be dealt with at various political and government levels.

In Southern Africa the redistribution of land is currently of crucial interest. Yet we have long passed the stage where a single solution, such as new land legislation and distribution (overdue as these measures are), will remedy the entire ecological malady. We are reaching a point where tree-planting must

become the concern of *all* people of *all* nations in this world. In Africa billions of trees need to be planted annually if desertification is to be checked and controlled. Much stricter measures on forest conservation are required, as well as universal conscientization through ecological educational programmes. The production of firewood should be made a condition for the use of this commodity in all rural areas. The chopping of indigenous trees without permission from local government authorities should be made a legally punishable offence.

In all of this, religion can and should play a significant role. The Christian churches in particular have a grave responsibility to develop an appropriate theology of nature or the environment. Such a theology should first of all aim at a *radical transformation of attitudes* from opportunistic exploitation to altruistic guardianship of nature. In the second place, in so far as Christ's church on earth is actively involved in the realization of God's kingdom and the salvation of all creation in the present dispensation, a ministry of nature should lead to the *mobilization of all believers* in the implementation of massive and imaginative nature reform programmes. In Africa all the serious ecological problems (control of population growth; the nuclear threat; air, water and soil pollution; wild life and forest conservation; etc.) need to be addressed. In this paper, however, the focus is on tree planting, as a crucial measure against desertification.

What is the significance of the AICs in the field of ecology?

First of all, the AICs represent a *mass movement* which in South Africa alone comprises more than 4000 churches, representing an overall membership of some 30 to 40 percent of the total black population. As grassroots organizations in African society the AICs have proved that they have a powerful *mobilization potential*. They have developed numerous self-help programmes with limited resources amongst the relatively lower income groups of society. Thus they are well equipped to provide the motivation and empowerment for the implementation of ecological projects.

Secondly, the AICs are *liberation movements* in their own right. Many of their leaders have liberated themselves religiously from the control of mission churches. Some prominent figures are known for their resistance to colonial rule and for establishing independent, agriculturally self-reliant colonies or holy cities in which they act as Moses figures or "messianic" leaders. During the Zimbabwean liberation struggle numerous Zionist and Apostolic prophets supported the guerrillas and helped determine battle strategy on the war front. And even in those cases where AIC leaders kept or still keep more or less aloof from the revolutionary forces aimed at radical sociopolitical change, they generally identify with and verbalize, through their religious ceremonies, black African aspirations to sociopolitical change and empowerment. Against this background the AICs are religiously in a strong position to extend their unwritten, yet existentially enacted or still dormant theologies of human liberation into the field of ecological conversion and conservation.

Thirdly, with the exception of some notable urban concentrations (e.g. in the Rand area), AICs are still a *predominantly rural phenomenon*. In Zimbabwe

urban AIC congregations are on the whole extensions of rural churches and retain their religious roots deep in the rural environment. Virtually all of the 80 to 90 member churches of Fambidzano – Zimbabwe's largest AIC ecumenical movement – have their headquarters on farms or in the communal lands, where both rural folk and urbanites gather regularly for their major meetings, ritual ceremonies and festivities. As a result the AICs largely consist of and serve a peasant society of subsistence farmers. Hence their theology is attuned to the rhythm of nature. God as creator, rain-giver, the source and protector of human and crop fertility and the one who holds the seasons and agricultural produce in his hands, is focal in their proclamation. Their world view is largely holistic and as a result human beings, animals and plants or trees are closely associated in their spirituality, and are seen as being either in direct relationship to or in God. In a sense, therefore, they already possess an unwritten ecological theology – one which includes intuitive awareness of God's presence in and redemption of nature and which consequently holds great significance for the development of a relevant environmental – more specifically, a shade-tree – theology.

In the fourth place, the significance of the AICs for our subject does not merely lie in their mobilizing power or rural roots, but also and more importantly in their central position in African Christianity. For too long they have been regarded as separatist, sectarian movements which are peripheral and therefore relatively insignificant to the so-called mainline, established or historic churches. Despite obvious limitations, particularly the lack of a written theology, I consider *the AICs to be integral to the mainstream of African Christianity*. As a result their enacted theology, which on the whole consists in a sensitive and innovative response to Africa's existential needs, must be seen as a central feature, if not the most important and authentic part, of African theology.

In probing for the ecological tenets in AIC theology I am engaged as a fellow Independent. Over many years of identification with and participation in the life of the Shona Independent Churches of Zimbabwe I have become part of that movement. Consequently my analysis of church practice is based mainly on the AICs of Zimbabwe. My personal specialization, however, in no way detracts from the ecological challenge facing all AICs on the continent. Moreover, the centrality of the AICs in African Christianity implies that any realistic considerations or challenges proposed in this paper apply equally to all other Christian churches in Africa.

Attention will be given, firstly, to some practical aspects, as a result of which the already ecology-related sacramental life of the Independents can be further developed into a comprehensive ecological theology which may be translated into meaningful action. After that we consider some of the implications of a dynamic sacramentalism with a view to laying new emphases in our conception of and faith in the triune God.

1. An environment-related sacrament

The AICs have an intuitive awareness of God's presence and his manifestations in nature. Much of religious life is experienced in nature. Outstanding

church leaders receive their call to the ministry out in the wooded wilderness or on mountains which are subsequently declared holy by their followers. People in search of spiritual renewal or preparing for church ceremonies spend days or weeks fasting on mountain tops. Night vigils of prayer are spent out in the open and on such occasions shooting stars are frequently interpreted as direct revelations from God.

● In all the Shona AICs the *sacraments of baptism and holy communion* feature prominently. But it is particularly in the prophetic movements that they are celebrated in nature. One need only spend one day next to a “Jordan” river with a ZCC prophet while he or she is preparing some neophytes for baptism, through Spirit-led instruction and confession of sins, to appreciate the close interaction between human spirituality and nature symbols. The latter express God’s nearness and his requirement of conversion. The baptismal water of Jordan not only symbolizes the new or eternal life of the initiate who is entering the body of believers in Christ. It also represents the life-giving and healing powers of the Holy Spirit which bring well-being, prosperity and peace in this existence. In their preparation for the eucharist, the *vaPostori* of Johane Maranke (Daneel 1971: 315f) – the largest of all the AIC movements in Zimbabwe – spend seventeen days in huge open-air camps, conducting services, praying and fasting. Here a process of spiritual renewal and sanctification of the entire body of believers through fasting, foot-washing and public confession takes the form of a return to nature. God is met among or on mountains, under trees. Expression is given to the sacramental union of the body of Christ, away from man-made roads, houses and cities.

In this respect the AICs resemble Eastern Orthodox Christianity which, more than Western Christendom, has preserved the age-old intuition that the cosmos is sacred, that nature is a manifestation of divinity. Carmody (1983: 76–77) contrasts the “powerful sacramentalism” of the Eastern Orthodox Church and its tendency to view all creatures as signs of the holy with the Protestant genius for proclamation. The Protestant emphasis on pure worship has at times led to iconoclasm – a rejection of symbols of fertility and worldly success, which were considered detrimental to pure monotheism. The two emphases, the scriptural and the sacramental, are of course complementary and essential to Christian theology. Both are found in the AICs. But it is in their dynamic sacramentalism that we find the seeds of a new theology of the environment. For, as Carmody (1983: 78) asserts about Christianity in general – and thus also about us Independents – “a principal utility of Christian sacramentalism for a contemporary theology of nature is its reminder that Christian tradition has been as sensitive to manifesting signs as it has been to proclaiming words”.

It is in the sacraments that the Independents anticipate a salvation which encompasses all of creation, despite the one-sided emphasis on personalized, human redemption – a trend which still permeates virtually all of Christianity. In the sacramental context expression is given to such biblical motifs as God’s pleasure in and protection of his creation, the Word become flesh amongst us, and the Pauline assertion that in Christ all things hold together. Hence the

foundation is laid for a converted theology of the environment, in which the equality and liberation of all of creation, "the rights of all creatures, both living and inanimate, to respect and reverential treatment" (Carmody 1983: 78), can become manifest.

1.1 Ritual reinterpretation of conversion

In the AICs conversion is very much a group experience and is integral to the sacraments. It is in preparation for baptism that the prophetic leader emphasizes the radicality of the convert's turning towards Jesus and, under the guidance of the Holy Spirit, urges new believers to confess all their sins, publicly repudiating them and leaving them behind as they start a new life. Thus the ministers of the church take responsibility for and facilitate the process of religious change, which they believe originates in God.

Again, in the preparation for the eucharist, conversion is ritually reaffirmed in the cleansing of individual participants through public confession of sins under the guidance of Spirit-filled prophets. The vaPostori, for instance, spend an entire night in public confession. First of all, in a massive demonstration of rejecting sin, thousands of participants run around huge fires shouting out loudly the offences they had committed against fellow believers and God. Then they pass the symbolic gates of heaven, which consist of twelve prophets standing in pairs. All sins have to be confessed at the gates, as it is believed that the Holy Spirit enables the prophets to detect whatever sins remain undisclosed. It is at this point that unrepentant wizards, the ritually unclean and adulterers – all those who pose a threat to social equilibrium, who resist the authority of the Spirit and refuse to confess – are disqualified from participating in the sacrament. The next morning the feet of those who have been allowed into the holy area are washed before they celebrate the eucharist.

The central role of the prophetic leaders in this sacramental rejection of sin clearly indicates that they are key figures who could be instrumental in reinterpreting conversion. Such reinterpretation should basically involve an extension of the concept of sin to include not only moral sins of an interpersonal nature, but all destructive acts against nature. Some of the requirements for this to happen are the following:

1.1.1 Ecological conscientization of the prophets

In Zimbabwe, Fambidzano with its 90 odd member churches has already introduced a theological course on development and ecology in its TEE training programme, run by a team of twenty Shona tutors. Some 500 to 800 AIC students participate in these courses annually, the majority of them from the prophetic movements. Here one has a unique opportunity to introduce a theology of the environment which could sway the prophets towards a more comprehensive concept of conversion – one which widens the perception of God's grace to encompass the entire creation as a gift from God. Such conversion includes the intuition that we as believers have proved unworthy of this gift, the ready recognition that "the ruin of nature and the denial of God

go hand in hand, because both overexalt human beings” (Carmody 1983: 79). Thus ecological and moral sins are taken equally seriously. It includes the confession that pollution of the ecosphere and the destruction of Africa’s forests testify to our sinfulness. We have made a mockery of the stewardship over creation entrusted to us by God (Gn 1:28). Whereas the world has stood before us, ready to cooperate and serve, we have turned it into garbage (Carmody 1983: 72); in Africa we have turned it into a desert.

1.1.2 *Confession of ecological sins*

Once conscientized and convinced, AIC prophets could be instrumental in broadening their converts’ concept of sin. The sacramental context with its emphasis on confession of sins lends itself to public articulation of the ecological intuition of God’s presence in creation, already felt in the Independent Churches. Confessions about having chopped down trees without planting any in return and about overgrazing and neglecting to make contour ridges, thus contributing to soil erosion – in other words, admitting to the human greed of taking from God’s nature without reinvesting in or nurturing it – can have a dramatic impact in a peasant subsistence economy. It is next to the river Jordan that it should make sense to the newly converted to confess such guilt, where the barren treeless plains, the ever deepening dongas, the denuded river banks and the clouds of dust testifying to wind erosion are clearly in evidence. The baptismal context itself points to human sinfulness and vitalizes the prophet’s exposition of the ecological implications of a new life in Christ.

This is the place to discuss the plight of rural women, who have to walk increasingly long distances each day in search of firewood, and the necessity of curbing population growth to lessen the pressure on the land. Here the prophet has a unique opportunity to instruct converts that crossing the river Jordan into a new life offers not only incorporation into the body of Christ, the community of believers, and the prospect of salvation in heaven. Baptism also entails the cleansing of nature, the healing of God’s creation here and now. It requires the new convert’s commitment to help restore nature and to engage in ecological stewardship – in recognition of God’s grace and in selfless service to the generations to come.

Traditionally, the concept of sin in African society was associated with the importance attached to social harmony and well-being. Evil was personified in the human being who posed a threat to social equilibrium, mainly by causing illness or death; or who, through envy, hatred, selfish ambition or antisocial behaviour, gave rise to social conflict. Such a person was and still is referred to as a *muroyi*, a wizard (witch or sorcerer). In customary practice society dealt with the *muroyi* through ostracism or the death penalty. The AICs have already broadened this traditional concept of sin on Christian lines. Many prophets, however, still focus their ministry on the detection of wizardry, *uroyi*. Exposed or self-confessed wizards are rarely ostracized from church communities. In the church context they are disciplined by being demoted from leadership positions or by exclusion from the eucharist.

Against this background, it makes sense that ecologically conscientized prophets should increasingly include the combatting of ecological sins in their ministry. To the extent that the destruction of nature threatens human existence and causes suffering in society (shortage of firewood, poor crops, etc.), such abuses could be qualified as a form of *uroyi*. The wizard will not only be the traditionally conceived antisocial person who disrespects human life, but also the wanton destroyer of nature who, albeit indirectly, disrupts society. Once spiritual progress is measured not only according to interhuman moral criteria but also in terms of ecological responsibility, the prophets will be in a position to insist on the confession of ecological sins as an added condition for participation in the eucharist.

I can imagine *vaPostori* running around their confession fires, shouting: "I have chopped down ten trees this year", "I have not taken part in tree-planting ceremonies", "I sold my neighbour's firewood", etc. Then, at the gate-test, the unrepentant ecological *varoyi* will be cast out by the Spirit-filled prophets. Like the other *varoyi*, they will be banned from the eucharist until they are prepared to mend their ways. The prophets will know who such *varoyi* are: the ones in the resettlement schemes who prejudice the long-term interests of their neighbours by chopping down as many trees as they can for a quick profit from selling firewood; those who refuse to accept the principle that firewood can only be used by those who are prepared to plant the trees that supply it; the resisters of government conservationist measures and of the customary prohibition of chiefs on chopping down trees in the holy groves of the ancestors on mountain ranges; and the destroyers of river banks.

Once the AIC prophets integrate such ritual expression of conversion into the sacraments it will be a sure affirmation of the already existing yet in some respects dormant theology of the environment in their churches. Such cleansing action will liberate many rural people from their fatalism about the dwindling forests and degradation of nature generally. A deliberate, church-backed choice *against* the old life of exploiting and abusing nature in rebellion against God, and *for* environmental stewardship in obedience to God, will generate new hope of a less threatened this-worldly future. Spirit-inspired hope will crystallize in the committed action required for the daunting challenge of restoring creation.

1.1.3 *Tree-symbolism*

A converted theology of the environment will require a new idiom, a new set of symbols. Depending on the nature of their ecological programmes, the AICs may well want to refer to such activity as shade-tree or firewood theology. God's protection and presence are symbolized even now by the large trees in whose shade the AICs conduct their ceremonies, dance out their praise to God and celebrate life itself. Fambidzano's TEE instruction, which hopefully will concentrate increasingly on environmental conscientization and the launching of ecological action programmes, likewise takes place under shade-trees.

The AICs may well re-evaluate their religious roots and fill some of the old traditional symbols with new meaning, as they have done with numerous

ancestral rituals (Daneel 1974: 101-170). In Shona traditional religion the shade-tree symbolizes ancestral protection of both humans and animals. Traditional conservationists such as the chiefs and spirit mediums (*masvikiro*) have always prohibited the chopping down of *muchakata* (cork) trees because they belong to the guardian ancestors. Their dense evergreen foliage provide shade for peasants resting from their toil in the fields, for beer parties and rain-making rituals (*mikwerere*), and their fruit is eaten by both people and small game such as duiker and steenbok. To this day most Shona traditionalists and Christians refrain from chopping down the *muchakata*. Traditionally, too, clusters of wild fruit trees, particularly the *mushuku* (wild loquat), were protected on behalf of the senior ancestors. These holy groves were called *marambatemwa* (lit. "refusal to have [the trees] felled"). As such they symbolized the authority of the ancestors in the field of nature conservation.

Much of the traditional conservationist symbolism is currently being revived by the Association of Zimbabwean Traditionalist Ecologists (AZTREC), founded in 1988 in Masvingo Province. This body consists of spirit mediums, chiefs and ex-guerrilla combatants. Its aim is to extend *chimurenga*, the liberation struggle, from the sociopolitical arena to ecological conservation (tree-planting, wild life conservation and protection of water resources). As was the case during the struggle for political independence, inspiration for the implementation of projects to liberate nature from destruction derives from the guardian ancestors of the land (*varidzi venyika*) and from the traditional oracular deity, Mwari. At present the prime objective is afforestation in the communal lands where the threat of desertification is greatest. Part of AZTREC's long-term strategy is to mobilize rural people to develop nurseries and plant woodlots at major water points. This will involve most communities in the production of firewood as well as timber for carpentry and building purposes. In the long run such action should help curb deforestation.

To date the association has developed the largest nursery of indigenous seedlings ever in Zimbabwe and, in the course of January 1990, planted over 120 000 trees at a large number of woodlots in Masvingo Province. The symbolism of protective trees is reflected in the nicknames of the key figures in the movement. As architect and co-founder of AZTREC, I am known to traditionalists in our association as *Muchakata*, the tree not to be chopped down. VaZorira, one of the most influential spirit mediums of the Duma people is called *Marambatemwa* (refusal to have [the trees] felled) because of her insistence that the customary practice of conserving holy groves should be reinstated. Lydia Chabata, another female medium who played an important role on the *chimurenga* war front in the Gutu and Bikita districts and who promotes nurseries for indigenous trees, is named *Muchecheni* (wait-a-bit thorn tree) because she hooks people into planting trees. One of the staunch chiefs in our association is called *Murwiti* (black ebony) because of an ecological commitment as strong as ebony and thus unbreakable.

Once the AICs undertake similar ventures on a large scale I imagine that some of the churches and/or their ecological figures will popularly be referred to by the names of the trees they specialize in, for example "Zion of the Holy

Grove”, “ZCC of the fruit trees”, “Peter the prophetic guardian of the *mushuku* trees”, “John *Mukurumbira*, dreamer of the future” (because these prized kiaat trees take decades to mature), and so on. In the churches such symbolic names will have a different content from those used in traditionalist circles, but they will connote comprehensive conversion, recognition of grace, dedication to God’s creation and divinely inspired environmental responsibility springing from beyond human selfishness.

1.2 *A tree-planting eucharist*

In his book *A worldly spirituality: the call to redeem life on earth*, Granberg-Michaelson (1984: 131–136) relates God’s grace to the eucharist in a telling manner. Grace, he says, begins with the Creator. It radiates from God to creation, imparting life itself. Our response to grace is gratitude, which finds expression in worship and praise. The heart of that worship is communion, the eucharist, which, as a gift from God, both commemorates the redemptive work of Christ and provides the means for God’s grace to continually touch our lives. Granberg-Michaelson argues that in the Protestant tradition the eucharist tends to be seen as a commemorative event, in which the individual’s preparation for celebration and commemoration of his or her own salvation through Christ is sometimes overemphasized. By way of contrast he maintains that this sacrament has corporate dimensions which, in the celebration of grace, extends to all of creation (Granberg-Michaelson 1984: 133).

Seen thus, the eucharist introduces us to a new vision of creation. The gift of grace we receive through the bread and wine cannot be treasured and held within our own selves. Instead, we are liberated to pour out our lives for the sake of Christ’s reign over all creation. “Just as the bread and the wine are brought forth from the creation to become the offering of the eucharistic celebration, so we depart the eucharist as vessels ready to restore the creation as God’s own, offering it up back to God” (Granberg-Michaelson 1984: 135). Our lives in Christ cause us to become the mediators of creation, called to a ministry of global sanctification. On account of God’s redemption of the world we act to restore creation and to fulfil God’s shalom, whereby the world can be touched ever more deeply by God’s grace.

The AICs’ celebration of the eucharist already reflects something of Granberg-Michaelson’s interpretation. Although it is not verbalized in the same manner, an AIC eucharist invariably expresses the corporate dimensions of God’s grace which, through Christ’s reign, extends to all creation. For this reason many prophetic movements incorporate part of their agricultural preparations into the paschal celebrations which form the climax of the eucharist. In this manner Christ’s reign is ritually proclaimed as holistic and all-inclusive; a reign which extends well beyond individual human salvation and requires a comprehensive realization of God’s shalom in this existence. This is one of the reasons why the paschal celebrations are often characterized by an intensification of developmental activities at the Zionist holy cities, such as the building of schools, dormitories and offices, the initiation of new

agricultural projects and the implementation of agricultural mutual aid schemes whereby participant peasants who had reaped good crops assist those who struggle in drought-stricken areas. Preparation for the sacrament therefore includes a comprehensive, practical agro-economic statement, linked to the paschal sermons, more intense and more frequent pastoral faith-healing sessions, conversions and baptisms. These activities also include the planning of new missionary campaigns, for which the sacrament itself forms a launching pad – an empowerment, through reaffirmation of Christ's reign in heaven and on earth and his call to mission (Mt 28:19). In a sense, therefore, the entire Zionist paschal festival erects in microcosm a sign of God's shalom, one which bears a message for the macrocosm – all creation.

Ecologically, however, the current AIC attitude to the sacrament does not altogether reflect a shift from agricultural exploitation of nature to an altruistic emphasis on restoration. To many Independents the focus in preparation for the eucharist is still more on individual and communal human sanctification than on global sanctification. Hence the above-mentioned call for the confession of ecological sins. Such confession will have little meaning if it is not followed up by positive action which clearly illustrates commitment to an all-inclusive ministry of grace.

My proposal therefore is that, in the environmentally ravaged context of Africa, at least one eucharistic celebration each year should be attached to a tree-planting ceremony. This would be one of the most relevant and convincing ways of publicly witnessing to Christ's reign over all creation and ritually acknowledging human involvement in its realization. At the very point where unity in and identification with the body of Christ is sacramentally celebrated active responsibility for the restoration of his creation would be made manifest. A tree-planting eucharist could be one of the most powerful ways of saying that Christ's good news not only liberates and saves human beings but also heals and protects nature where it agonizedly awaits redemption. Thus the missionary task acquires a wider dimension and sacramental empowerment, for mission would be inspiring both evangelistic outreach and environmental restoration.

Once a new theology of the environment is translated into tree-planting as an integral, sacramentally inspired part of AIC life, a massive contribution towards ecological reform, sanity and hope can be made on this continent. Given the vision and dedication of the AICs and considering their vast influence at grassroots level, particularly in Southern Africa, a mighty advance can be made against the evil of deforestation. This need not detract from traditionally conceived spirituality but, because of obedience and response to divine grace, may become a major signpost of spiritual growth and maturity.

2. Trinitarian perspectives in AIC ecologically related sacraments

It is remarkable how some trinitarian insights or beliefs currently emphasized by Western theologians as being pertinent to a realistic theology of ecology – much as they may vary in their expression – implicitly or explicitly

underlie the sacramental life of the AICs. The intention in pointing out these similarities is not to contrast African and Western forms of Christianity in terms of the theological superiority or inferiority of either. We all have our distinctive contributions to make on a planet already so comprehensively threatened in the life-and-death struggle of creation that we cannot afford the indulgence of such theological controversies. What is needed now is to learn from the God-given wisdom of Africa as it becomes manifest in AIC sacraments and to consider the practical implications.

2.1 God the creator and guardian of creation

In his attempt to establish guidelines for a theology of ecology, Jürgen Moltmann (1985: 13) stresses God's immanence in the world. "An ecological doctrine of creation," he says, "implies a new kind of thinking about God. The centre of this thinking is no longer the distinction between God and the world. *The centre is the recognition of the presence of God in the world and the presence of the world in God.*" (My italics.)

Moltmann explains how the Old Testament teaches Yahweh as a deity different from the world, to contrast his nature with the pantheistic matriarchal and fertility cults of the Canaanites. In this world "God's context is transcendence, and the world, 'as the work of his hands', is turned into immanence. Nature is stripped of her divinity, politics become profane, history is divested of fate. The world is turned into passive matter" (Moltmann 1985: 13). This viewpoint obviously accorded with the modern processes of secularization and seemed to justify the ruthless conquest and exploitation of nature by modern Europeans. According to Moltmann, however, a modern ecological doctrine of creation must perceive and teach God's *immanence* in the world. "God is not merely the Creator of the world. He is also the Spirit of the universe. Through the powers and potentialities of the Spirit, the Creator indwells the creatures He has made, animates them, holds them in life, and leads them into the future of His kingdom" (Moltmann 1985: 14).

2.1.1 The ZCC God of the crops

For many years Bishop Samuel Mutendi, founder of the Zion Christian Church in Zimbabwe, expressed similar convictions at his Zion City, admittedly against a theological background very different from Moltmann's and in ritual activity rather than in written theology. He, too, attempted to preach the biblical Mwari (Shona for "God") as truly present and totally involved in all of creation - in a peasant society as the God of the farmers and their crops. Unlike some sophisticated African theologians, who apologetically attempt to postulate full continuity between the Creator God of Africa and the God of the Bible and to understate the reality of God's remoteness from individuals in traditional religion, Mutendi and other prophetic leaders recognized both discontinuity and continuity with the old religion. The immanence of the old *Mwari vaMatopjani* (the God of the Matopo hills) was not the same as the overriding, pervasive presence of the biblical God. The remoteness of the traditional Mwari was evident in the fact that, as the oracular deity, he was

approachable only to a few select cultic officials. He was indeed the god of rain, fertility and national crises; but in everyday religious life it was the family and tribal ancestors who dominated the minds and ritual activities of commoners. Mwari had to be brought into daily life.

There are several ways in which the traditional High God was drawn close by the Zionists and in which his image changed in the Shona prophetic communities. I restrict myself to the ZCC practice of Bishop Mutendi, which transformed the old concept of a relatively remote creator (*musiki*) into an active personal power, present in and sustaining his creation. Although he opposed the old cult, the ZCC bishop provided substitutes for its cultic activities, notably in a sacramental context. Instead of relying on the traditional cultic messenger (*munyai*) who annually petitioned for rain at the oracular centre, each ZCC congregation was required to send a delegation to Zion City during the October conference to bring gifts and a special request for rain. There they could petition the Zionist "man of God" directly for rain and agricultural prosperity. Towards the end of the proceedings Bishop Mutendi, through laying on of hands, blessed the seed to be sown by his followers and the flails to be used after reaping the crops, thus transferring symbolically the grace and life-giving force of God to the agricultural tools to be used.

This was Mutendi's message of an immanent Christian God in creation. God, as father and creator, was preached and experienced as the God of ecology! The protective blessing of the divinity traditionally called *Wokudenga* (the one in heaven) was related directly to the seeds and the crops in the presence of thousands of ZCC subsistence farmers as a substitute for the generation of crop fertility by the oracular deity of Matonjeni. In a very real sense the Bishop reflected the incarnation of the biblical, ecologically active Mwari at Zion City. Himself a subsistence farmer, as dependent on the agricultural economy as his followers, the bishop identified with them totally in his petitioning of God. Unlike the white missionaries, whose livelihood at the mission station remained secure when the rains failed, the Zionist bishop faced the same dilemma and hardships as his followers in periods of drought. When they suffered, he suffered. When they rejoiced over a bumper harvest, he led their celebration, their thanksgiving and their testimony - sermons which propagated a caring God present in the midst of his people. Existentially, therefore, God as creator entered the lives of these Zionist peasants in the person of someone who shared their destiny, who felt what they felt, whose features they knew, who lived in their midst.

The October paschal celebration, which coincides with the onset of the rainy and planting season, is called *ungano yembeu* (the seed conference). The seed to be blessed, the sermons witnessing to God's provision of rain and the members' contribution of produce from their lands at Zion City all testify and form part of concrete thanksgiving to an involved, protective God. Here the God of germinating seed, the ecological God of the crops, features convincingly as the one whose body and blood redeem the entire creation. Creator and Redeemer are one! The creator who gives life to the seed and guards the crops

at the request of the humans he has entrusted with nature's stewardship is also the redeemer who receives the sacrifice of those very elements he has nurtured as the symbols of redemption. This integrates and sanctifies the interaction between him and all creation.

The question is whether the *ungano yemeu* should not be given a much wider ecological connotation in African theology. So far the ZCC interpretation has been limited mainly to God's providence and protection for the Zionist faithful in the coming agricultural season. The immanent creator securing life for his present flock is certainly no less concerned about the seeds and crops of the distant future, the sustenance and capacity of the land, the prevention of erosion and deforestation, as well as the availability of firewood for coming generations. If seen in this perspective, present ZCC leaders have ample opportunity – indeed, it is their unquestionable responsibility – to extend the *ungano yembeu* concept into a long-term ecological strategy. To be sure, recognize God as the one who blesses and germinates the seeds for the coming season. But let him also be the God of the *seedlings* nurtured in church-initiated nurseries and the God of long-term tree crops in plantations which will one day provide the banking investment, building materials and firewood for the young or as yet unborn members of humankind.

This may all sound very utilitarian, as if all church-inspired earthkeeping ultimately serves only the needs of humankind. But there is more to it than that. The image of God as the sustainer of seedlings and the gardener of as yet distant tree crops of coming generations is the true test of spiritually inspired ecological altruism. To the extent that the plantation crops not only supply the multifarious needs of a peasant society, but also clothe the earth for its own sake, to that extent may we be said to respect and restore the natural and indigenous habitat entrusted to us by God.

The immanent creator who emerges vividly as the initiator and protector of the tree crops in the eucharistic context could be a source of a new vision for creation among the AICs. Imagine how the *ungano yembeu* – without losing the central impact made by the flourishing plantations at Zion City – could be decentralized to benefit each and every ZCC congregation. Sacramental celebration would then culminate in, amongst other things, nurseries and plantations at all regional church centres. In the long run these tree crops will be available to the entire church, greening a barren countryside. God's redemption will be thrown into sharp relief – his very voice rustling in the leaves.

2.1.2 *The creator as protective guardian*

From the foregoing narrative it is apparent that significant changes have already taken place in the traditional conception of God's guardianship. Through the blessing hands and holy staff of the interceding bishop, God's presence, his life-giving potency and guardianship over the crops to be planted become tangibly real. This does not mean, however, that the church has managed to transform the old fertility concepts completely and that the Mwari it preaches resembles the biblical creator, Yahweh or Elohim, in all

respects. It is possible, for instance, against the background of colonialism, that black people's need for a liberating "man of God" is so overpowering that the AIC leader, in mediating God's guardianship, obscures rather than illuminates his saviourhood. Another problematic issue is the petitioning of God for good crops by presenting the Zionist bishop with gifts at Zion City, analogous to the traditional messengers' pleas to Mwari at the Matonjeni cultic centre: does this actually represent a complete conceptual and cosmological breakthrough? In the minds of many Zionists some notion appears to survive of a causal connection between right-minded giving and subsequent blessings received from God, between drought and the failure of church members to provide the bishop with Mwari's gifts. It is easily assumed that failure to observe Mwari's laws incurs divine retaliation in the form of droughts, and thus to lose sight of God's free grace bestowed independently of human merit.

Although the process of conceptual interaction and change in the ZCC cannot be expected to be consistent, it continues. In many respects the Shona prophets, attempts at reinterpretation and substitution resemble the penetration of the Old Testament Yahweh into the Semitic world. Bosch (1974: 51f) gives a striking description of the *continuity* and *discontinuity* between Yahweh and El. In the Semitic world, "El was king, creator and judge, the holy one, the One to whom the heavens belonged and the God of the heavenly council (Psalm 82)". Yahweh absorbed all these characteristics and still emerged a uniquely different deity. Without being equated with El, he penetrated the Semitic world via El. Likewise, in the Shona prophetic movement Yahweh enters a world occupied by pre-Christian concepts of Mwari and, like El, he gives fresh content to these concepts to gain access to and change the Shona world view.

Recent Zimbabwean history, however, has brought a resurgence, a veritable renaissance of Shona traditional religion. *Chimurenga* caused many Shona, both traditional and Christian, to reach back to their ancient roots. In part this represents a legitimate quest for a new African identity, in opposition to the alien, acculturated one imported by Westerners. During the struggle Mwari, the oracular deity of Matonjeni, rose to prominence once more, now more particularly as the warlord, the *muridzi venyika* (guardian of the land). He was conceived of as the final authority of the war council (*dare rechimurenga*), much as the Semitic El was seen as lord of the heavenly council. Mwari was now in command of the senior tribal spirits, the *mhondoro* or *varudzi* (the founder ancestors of the various tribes), each of whom in turn acted as *muridzi venyika* in his own area of jurisdiction. In other words, a hierarchical network of religious guardianship covered the entire country. In this spiritual constellation the national hero ancestors, Chaminuka, Nehanda and Kaguwi, featured prominently and became the cardinal symbols of black resistance to white rule.

The spirit war council moreover co-determined *chimurenga* war strategy. Senior guerrilla commanders and cultic messengers consulted Mwari at the cultic caves to convey his revelations and commands to the fighting cadres,

while spirit mediums (*masvikiro*) in each district conveyed the militant messages of the local guardian spirit to the guerrilla fighters operating in their area. Thus, both in terms of offensive strategy and protective guardianship, religion was interwoven with the entire history of the liberation struggle. An immanent creator was believed to be actively involved on all fronts, interacting with a host of his creatures (both living and dead) to liberate his creation from oppression and to establish new and just structures.

It is not possible to decipher the complex religious picture emerging from the Zimbabwean war years in this paper. Some of the Western-oriented churches and prophetic AIC movements, although involved in the struggle, certainly did not subscribe to the resurgence of traditional religion. On the other hand, in a period of crisis many Christians searched for their own roots and clung to the protection and guidance of the “traditionally” conceived Mwari and their ancestors, and obeyed their militant directives. What is pertinent to this discussion is that in the post-Independence period the guardianship of Mwari and the senior ancestors of the land has remained a significant reality – be it construed in traditional, syncretistic or Christian terms.

Thus AZTREC, as a traditionalist organization, draws heavily on this background for its ecological work. To the chiefs, *masvikiro* and ex-combatants, Mwari of old is the principal guardian (*muridzi*) of creation. His subordinate guardians – the *mhondoro* spirits of each district – are directly responsible for the restoration of nature in their divinely appointed areas of jurisdiction. To a large extent the *chimurenga* struggle is simply transferred to the ecological field. The *masvikiro* mobilize the tree planters in their districts; the tree planting itself is a ceremonial war (*hondo*); and at the end of the tree-planting season the AZTREC delegation of fighters – chiefs and *masvikiro* – journey to the distant shrines of Mwari in the Matopo hills to report on the progress of their ecological liberation struggle and to receive God’s oracular directives for the ongoing campaign. What is in fact taking place here in a traditional context is a *mutation in the concept of Mwari*. Although he remains the rain-giver, the God of war, peace and justice, as *musiki muridzi* (creator guardian) he is increasingly emerging as the “tree planter”, the guardian of tree crops, the one who, together with the ancestral guardians, is present in the land, taking care of its traditions. Whether because of historical processes, Christian influence or whatever, *the ancient remoteness is wearing off as the immanent insider claims his place*.

In the ZCC and other AICs, who with their “seed conference” (*ungano yemeu*) have already brought the creator much closer to church life, the question also arises how to give new content to this latest traditional religious development in the creator’s guardianship. If the idea of a sacrament of seedlings and tree planting is acceptable, then sermons on God the father of long-term tree crops, on Mwari the true *muridzi venyika* can acquire greater prominence. If *muridzi* is not interpreted rigidly as God’s overriding sovereignty, then human-divine interaction in the restoration of creation becomes possible. As Moltmann (1985: 14) says:

"If the Creator is himself present in his creation by virtue of the Spirit, then his relationship to creation must rather be viewed as an intricate web of unilateral, reciprocal and many-sided relationships. In this network of relationships, 'making', 'preserving', 'maintaining' and 'perfecting' are certainly the great *one-sided* relationships; but 'indwelling', 'sympathizing', 'participating', 'enduring', 'delighting' and 'glorifying' are the relationships of *mutuality* which describe a cosmic community of living between God the Spirit and all his created beings."

Religious guardianship in the Zimbabwean liberation struggle was based on mutuality between Mwari and the senior ancestors. In the church context ecological guardianship can be translated into mutuality between the creator and the churches guarding his creation: the gardener *muridzi* Mwari, who causes the seed to germinate and the life-giving rain to fall, interacting with and delighting in his tree-planting congregations who act as *varidzi*, stewards of nature, in the areas under their jurisdiction.

In this situation the Zionist "seed conference" as a preamble to the celebration of the eucharist could conceivably include commemoration ceremonies in which outstanding Christian restorers of creation, church tree planters, the "saints of the woods" – in other words, the African counterparts of Francis of Assisi – are venerated as symbols of a newly restored creation. Alongside the Chaminukas, the Nehandas and the Kaguwis – the liberator heroes of the Shona nation – will stand the Christian saints: the ZCC Mutendis, the Apostolic Johane Marankes, the Ndaza Zionist Andreas Shokos, David Masukas, Moses Makambas, the "Ethiopian" Nemapares, Gavures, Zvobgos and Sengwayos. And with these there will be a host of others – the *varidzi* guardians of nature who bore Christ's message of the redemption of all creation and lived in faithful expectation of a new heaven and a new earth, to be realized here and now, and yet to come. Together these Christian *varidzi venyika* will form part of the cloud of witnesses (Heb 12), inspiring their descendants in Christ not only to celebrate their own individual salvation, but to guard and restore the magnificent creation entrusted to them.

Such a commemorative focus on the creator as *muridzi* would revive the memory of a hopeful beginning, of order and justice despite all the signs of chaos in the world. It is in the midst of human oppression and the destruction of nature that the message of an immanent creator, of Mwari the *muridzi venyika*, is most urgently needed and acquires the most profound significance. Thus it was during the Babylonian exile – when Israel was in chaos, their temple destroyed, their worship prohibited, their God-given land lost, their holy city ravished and their people in serfdom under alien kings (Duchrow/Liedke 1987: 54–55) – that Mwari spoke to them the words of second Isaiah:

I, I am he that comforts you.

Who are you that you are afraid of man who dies, of the son of man who is made like grass

and have forgotten the Lord, your Maker,

who stretched out the heavens

and laid the foundations of the earth (Isa 51:12–13).

Similarly, when the black Zimbabwean people were suffering under severe oppression, alienation and despair before independence, Mwari the creator guardian sent oracular messages of encouragement through his traditional messengers and also revealed a return of peace and dignity through the AIC and other church prophets. This message will continue through the ages. Because of human frailty and corruption, *chimurenga*, the struggle for the liberation of all creation, will never cease. Here the Zimbabwean AICs, like all churches in independent Africa, have a responsibility to fight complacency. On the ravished landscape where they celebrate their sacraments the guardian creator looms large. He may well promise, as he did in Isaiah 41:17–20, never to abandon his people:

“I will make rivers flow among barren hills and springs of water run in the valleys.

I will turn the desert into pools of water and the dryland into flowing springs.

I will make cedars grow in the desert, and acacias and myrtles and olive trees.

Forests will grow in barren land

forests of pine and juniper and cypress.

People will see this and know that I, the Lord, have done it. They will come to know that Israel’s holy God has made it happen.”

This will indeed happen if Mwari’s people throughout this continent, throughout the entire *oikos* of the inhabited world, respond to his call to be *varidzi*, guardians, stewards of his creation. The eucharist could still be an occasion for human sanctification, for communion with Christ and fellow believers, for inner resolve, contemplation and growth. But it would also become a forum for discussing ecological destruction, pollution, uncontrolled population growth, AIDS, etc. And it could become a launching pad for new modes of ecumenical mission in which conversion, conservation and the restoration of all creation are integral.

2.2 *Christ’s kingship and an extended missionary commission*

2.2.1 *Zionist interpretation of Christ’s great commission*

As mentioned above, most paschal celebrations in the Spirit-type churches culminate in the celebration of the eucharist. Closely associated with this is a prophetic preoccupation with Christ’s classic missionary commandment recorded in Matthew 28:18–19. Bishop Samuel Mutendi in particular annually, while thousands of his followers were preparing for the climax of their festivities, confronted them with Christ’s command to his disciples: “I have been given all authority in heaven and on earth. Go, then, to all peoples everywhere and make them my disciples” (Daneel 1980: 107f). The programme of the daily church council sessions at Zion City included the actual planning of the missionary campaign that followed each *Paseka*. The regular prayer meetings invariably centred on the church’s outreach to the world. And Mutendi’s mission-oriented sermons would culminate, immediately after

the eucharist, in a send-off sermon aimed at inspiring a united and courageous response by all Zionists to the Lord's command.

In the ensuing missionary campaign teams of Zionists went on two-week on one-month preaching tours. These included pastoral and faith-healing services, mass conversion ceremonies, the establishment of new congregations and, at the end, a report back to the parent congregation at Zion City. At Zion City the people meanwhile kept up a vigil of intensive intercession for Zion's outreach to the world. There are numerous variations on these campaigns, but one can say that the massive Zionist response to Christ's commission derives from recognition of his kingship which is basic to his call.

In his treatment of Matthew 28:18-19, the late Bishop Samuel Mutendi seldom dwelt on the actual meaning of the words "all the nations" and he rarely specified the objective of missionary endeavour. There can be little doubt, however, that he assigned conversion and baptism paramount importance. He gave the text a specifically Zionist connotation by relating it to such texts as Isaiah 62:1 ("for Zion's sake I will not hold my peace, and for Jerusalem's sake I will not rest"). He would also protest against the half-hearted response of some of his followers to the church's mission, referring to Romans 11:25 which deals with the hardening of the Israelites' hearts.

In 1965 Mutendi sent his followers on their missionary campaign with the following rousing message:

"Jesus sent out his disciples and they had only one task to perform. This task is like a battle described in Deuteronomy 20:1: 'When thou goest forth to battle against thine enemies . . . thou shalt not be afraid of them, for the Lord thy God is with thee, which brought thee out of the land of Egypt.' In battle, when the leader says 'Fire!', the soldiers advance. Now that we say 'Fire!' after Paseka, you must go out like one man to preach God's word. Do not be diverted by women or the temptations of this world. Do not think of your troubles back home - God will overcome them! - but walk straight as you advance. You are going to fight Satan because you are the soldiers of God. Be courageous and not daunted by long distances. You may even have to go and die in the Zambesi valley or Zambia.

Let the cowards who cringe when they see a white man sit down, because they will not make good soldiers anyway. In the old times when I met with opposition [from the government] all the elders backslided and left me out of fear. Only John Shoko remained at my side and the two of us kept going. As Jacob freed Israel, so a deliverer comes from Zion and the preachers are sent forth into the world. The followers brought in [to Zion City] will be like the sand of the sea."

Mutendi's reference to his own perseverance in the face of opposition was intended to inspire his followers in the face of hardship. His reference to a "deliverer from Zion" reflected a close identification of his own work with that of Jesus, Christ. Although Mutendi himself never presumed, as a black Messiah, to usurp Christ's position, some of his followers undoubtedly saw him as a deliverer, a "man of God" - as he was popularly called. He was seen not only as someone who had come to assist them spiritually, but as the

creator of a new order free from oppression and white control. In this sense he was an *iconic leader* (Sundkler 1976), *the illumination of the Christ figure in this existence*. One implication of this view was that response to Christ's missionary command meant the expansion of Zion, the true manifestation of God's kingdom on earth, and the building of Zion City. Although one observes here a limited interpretation of the Great Commission, it ties in with the characteristic African Zionist approach to Christianity, which in theology is termed a "realized eschatology". The new heaven and the new earth has to be experienced *here and now*, and the human contribution, in partnership with Christ, plays a central role.

This theology does not necessarily override individual salvation in Christ and the apocalyptic theme. I have in fact recorded and analysed numerous ZCC mission sermons in which the appeal for conversion is based on such texts as Hebrews 13:14 which views the sufferings of this life almost exclusively in terms of a search for the "city yet to come". Emphasis on the future nature of God's kingdom thus maintains the eschatological "not yet" as a necessary balance to the widespread preoccupation with the "enactment" of salvation here and now (Daneel 1980: 112-113).

2.2.2 *A broader perception of the good news to be proclaimed*

There can be little doubt that the *good news* of Christ's reign in heaven and on earth is clearly reflected in the spiritual peace, pastoral service, healing sessions, material and agricultural improvement, mystical protection against evil forces such as wizardry, and other manifestations of African well-being which characterize holistic progress in the Zion Cities, Jerusalem and Moriahs of the prophetic movements. In Mutendi's Zion City the climactic sermons by senior ZCC preachers prior to the eucharist - in other words, the sermons which outline the forthcoming missionary campaign message - include such themes as Bishop Mutendi's role as iconic illumination of Christ, as rain maker, preserver of crops, liberator of blacks from oppression, performer of healing and childbearing miracles, preserver of human rights, and so on.

The good news to be preached also has very definite historic connotations.

In the 1960s God allowed educational enlightenment at Zion City, in the form of a school which Mutendi had struggled to have sanctioned for several decades. In the 1970s there was the hardship of Mutendi's exodus from his Bikita headquarters to the Gokwe district in the north after he had clashed with government officials in a boundary dispute. In this exodus he featured as a Moses figure, with accelerated church growth as a result (Daneel 1983: 63). During this decade of real tribulation and guerrilla warfare the good news was that the "man of God" was Christ's representative of justice and peace - an essential missionary message in a critical period. After Independence, in the 1980s, the good news assumed the form of modernization and massive educational and agricultural progress with substantial support from foreign sponsors. At the Mbungu ZCC headquarters Bishop Nehemiah Mutendi, the

late bishop's successor, established a multimillion dollar Zionist school and college.

In the member churches of Fambidzano, when Independence came after many years of socio-economic deprivation, the good news assumed the concrete form of community development centres, vocational training centres, carpentry shops, small-scale industries, women's family planning clinics, etc. Salvation had come in concrete, tangible forms. Paschal celebrations included success stories and the eucharist witnessed to new dimensions of liberation from political serfdom and to material progress. These things are all associated with Christ's presence and his communion with his followers, thus making his salvation and kingship over this creation a living reality to the people.

Although these concrete features of the good news in the AICs are legitimate and healthy, it is to be hoped that during the 1990s the combination of eucharist and mission will see further shifts of emphasis. *Progress and agro-economic development projects in the AICs will be meaningless unless accompanied by a message of global sanctification, of nature's restoration, of an ecological economy which, under the reign of Christ, consciously strikes a balance between exploitive progress and altruistic restoration.* This is the true purport of an expanded missionary message. Moltmann (1985: 227f) describes the messianic calling of human beings:

"In the messianic light of the gospel, the appointment [of humans] to rule over animals and the earth also appears as the 'ruling with Christ' of believers. For it is to Christ, the true and visible image of the invisible God on earth, that 'all authority is given in heaven and on earth' (Matt. 28:18). His liberating and healing rule also embraces the fulfilment of the *dominium terrae* – the promise given to human beings at creation. Under the conditions of history and in the circumstances of sin and death, the sovereignty of the crucified and risen Messiah Jesus is the only true *dominium terrae*. It is to 'the Lamb' that rule over the world belongs. It would be wrong to seek for the *dominium terrae*, not in the lordship of Christ, but in other principalities and powers – in the power of the state or the power of science and technology."

We might even add, "or in the power of a church or a self-declared Messiah". Only in humble recognition of the sovereignty of the Lamb will the good news reflect a proper balance between acceptance of the reconciliation and sanctification of all creation already achieved in Christ, and humankind's active role in spreading the good news.

According to Paul (Rm 8:23) Christians have the gift of the Spirit which not all creatures have. This truth has certain consequences and entails responsibilities. Duchrow and Liedke (1987: 64) write:

"Spirit-endowed human beings do not save creation, but creation looks to us. The way that we cope with its suffering shows how much hope there is for creation. When we increase the suffering of creation its hope sinks. When we sharpen the conflict between human beings and nature, and also the conflict between humans, then creation lapses into resignation. When, instead, in

solidarity with nature and our fellow human beings, we reduce suffering, then the hope of creation awakes to new life.”

As religious leaders in their holy cities and often as qualified “master farmers” in a peasant community, the AIC prophets are ideally placed to demonstrate convincingly the required solidarity with nature. They spread the good news and awaken hope. In a sense they resemble the Old Testament prophets who related Israel’s salvation and well-being largely to the history of their holy land. It was Amos who prophesied the fall of the kingdom of Judah because of Israel’s declining faith manifested not only in neglect of the sabbath, but also in overexploitation of the land and unjust treatment of the poor. Hosea again used land and fertility images to warn against non-observance of the covenant. According to him the covenant had become null and void, with the result that the covenant gift – the land – was forfeited. Covenant history, which culminated in the occupation of the land, was now terminated, and the outcome was landlessness (Hosea 2:3; Carmody 1983: 87, with reference to Brueggemann). In a sense, therefore, salvation, peace and human well-being in Old Testament times correlate with land ownership and agricultural sufficiency. These together are components of Old Testament holistic salvation.

Carmody (1983: 88) rightly maintains:

“... the land was too central to the covenantal promise not to reflect Israel’s overall fortunes in faith. Nonetheless, we note that neither the historians nor the prophets made much of the land or nature as a positive creation in its own right. By and large their biblical perspective was ethno-centric. The land was a wonderful gift from God, and so should have been used well, but the land had few rights over against its human stewards ... the biblical authors were not positioned to see that abuse of the land struck at the heart of a creative act larger in its purposes than Israel’s prosperity.”

It would not be surprising if, out of pragmatic agricultural motives, some present-day AIC prophets were to suffer from a similar blind spot as the Old Testament prophets where the abuse of nature is concerned. On the other hand, a sound Christology arising from the fusion of eucharistic celebration with mobilization of missionary endeavour could offer a unique opportunity to remedy such short-sightedness. The good news of God’s redemption of *all creation* could gather momentum from both the paschal seed-and-crop and the tree-planting ceremonies. Then, as a comprehensive message of salvation (including individual human and apocalyptic features), it may spread across the country and the continent as a ripple effect of Christ’s eucharist.

It is in this context that the prophetic “men of God”, their holy cities testifying to a balanced ecological economy, can distil the full meaning of Colossians 1:15-20 for a Christology which will embody such an all-inclusive salvation:

“He [Christ] is the image of the invisible God, the firstborn of all creation; for in him all things were created, in heaven and on earth, visible and invisible, whether thrones or dominions or principalities or authorities – all things were

created through him and for him. He is before all things and in him all things hold together. He is the head of the body, the church; he is the beginning, the firstborn from the dead, that in everything he might be preeminent. For in him all the fullness of God was pleased to dwell, and through him to reconcile to himself all things, whether on earth or in heaven, making peace by the blood of the cross."

Paul certainly was not an ecologist and this passage in his theology conveys a primarily soteriological message. In Africa, however, the cosmological inferences are bound to be drawn: "In Christ all things hold together." According to William Barclay (in Carmody 1983: 94), "this means that not only is the Son the agent of creation in the beginning and the goal of creation in the end, but between the beginning and the end, during time as we know it, it is he who holds the world together. That is to say, all the laws by which this world is order and not chaos are an expression of the mind of the Son."

Carmody (1983: 94) correctly asserts that this logos doctrine (the word of God as the principle of creation) has always occupied a prominent place, "but we have little applied it to scientific laws, and *not at all made it a basis for referencing nature*. Taken at face value, the text and Barclay's interpretation say that *everything* bears us a presence not only of God but specifically of the Son, the Logos, the person who became incarnate in Jesus and rose as the Christ." (My italics).

Perhaps the AIC prophets have understood this better than have Western theologians. Their acceptance of Christ's universal kingship as a basis for discipleship and missionary endeavour intuitively recognizes his presence in the entirety of their joyous yet spirit-threatened existence, in their liberating exorcist ceremonies, in their crucially important subsistence farming activities and in their celebration of life where he provides breath. *It follows that the genuine iconic leaders, who mirror Christ in their eucharistic ceremonies, will not only have human witness to Christ's reign resounding in their holy cities, but also the witness of the budding and treasured trees of a restored land, which in the quiet breeze whisper even more convincingly of Christ's cosmic salvation.*

2.3 *The Holy Spirit as life-giver and healer of creation*

According to Moltmann (1985: 9) the trinitarian interpretation of creation in theological tradition has tended to emphasize God the Father as creator over against his creation in a monotheistic way. Consequently attempts were made to develop a specifically christological doctrine of creation. Moltmann, however, deliberately chooses to focus on the third person: *creation in the Spirit*. He argues that all divine activity is *pneumatic* in its manifestation. It is always the Spirit who brings the activity of the Son to its goal. Everything that exists does so through the inflow of the energy and potentiality of the cosmic Spirit. "This means," says Moltmann, "that we have to understand every created reality in terms of energy, grasping it as the realized potentiality of the divine Spirit."

Moltmann (1985: 11-12) notes a similar interpretation in Calvin's work. The Holy Spirit, the "giver of life" of the Nicene Creed, is for Calvin the

fountain of life (*fons vitae*). Just as the Holy Spirit is poured out on all created beings, so Calvin's "fountain of life" is present in everything that exists and lives:

"If the Holy Spirit is 'poured out' on the whole creation, then he creates the community of all created things with God and with each other, making it that fellowship of creation in which all created things communicate with one another and with God, each in its own way. The existence, the life, the warp and the weft of interrelationships subsist in the Spirit. 'In Him we live and move and have our being' (Acts 17:28)."

The cosmic Spirit referred to by Moltmann and Calvin has no relation to Stoic pantheist notions. It remains God's Spirit acting in this world in the differentiated modes of *creating, preserving, renewing and consummating* life. In view of this I fully agree with Moltmann's (1985: 112) basic assertion:

"Creation in the Spirit is the theological concept which corresponds best to the ecological doctrine of creation which we are looking for and need today. With this concept we are cutting loose the theological doctrine of creation from the age of subjectivity and the mechanistic domination of the world, and are leading it in the direction in which we have to look for the future of an ecological world-community . . ."

Faced with . . . [the progressive destruction of nature and the pile-up of nuclear armaments] we have only one realistic alternative to universal annihilation: the non-violent, peaceful, ecological world-wide community in solidarity." (My italics).

Moltmann introduces several distinctions to explain the position in creation that he assigns to the Spirit. We shall not dwell on these, but merely note that an integral part of his view is that of God's *immanence* in creation. He also refers to the *interpenetration* (perichoresis) of the trinity – the social doctrine of the mutual indwelling of the Father, Son and Holy Spirit. In this interactive principle (God *in* the world and the world *in* God; heaven and earth *in* the kingdom of God; soul and body united *in* the life-giving Spirit to a human whole; etc.), *there is no such thing as a solitary life*. All living things, each in its own distinctive way, live in, with, from and for one another. This trinitarian interpenetration – which shows a distinct parallelism to African religious holism in which nothing is solitary or self-existing – is the key to Moltmann's envisaged ecological doctrine of creation. Inasmuch as the cosmic spirit is also the *organizing principle* of human consciousness, it is important to remember that "through the spirit we are bound together with other people socially and culturally (an interlocking association which can be described as the common spirit of humanity" and

"... through the Spirit we are bound together with the natural environment. This association is a system comprising human beings and nature. *We might describe it as a spiritual ecosystem*. Through the Spirit, human societies as part-systems are bound up with the ecosystem "earth" (Gaia) . . . So human beings are participants and subsystems of the cosmic life-system, and of the divine Spirit that lives in it" (Moltmann 1985: 18). (My italics)

Why this lengthy discourse on Moltmann's views? I included it because I subscribe to the main tenets of his ecological doctrine and because of its relevance to the AICs. Moltmann's idiom may be alien and the context of his appeal may be mainly the academic West and the threat of modern industrialization to our planet. As he observes, however, *our only realistic alternative to annihilation lies in the solidarity of a world-wide ecological community. This is where, for Africa, traditionalist ecological concerns and the enacted theology of the AICs enter into it. The latter's vision of creation in the Spirit can help to mobilize and inspire the desperately needed ecological mass movement.* Besides, Moltmann's views on the cosmic spirit in creation poignantly expresses a central concern of AICs of the prophetic type.

2.3.1 *The Holy Spirit as the "fountain of life"*

In some respects the AIC prophets of Africa probably understand and experience the life-giving power of the outpoured Spirit better than either Calvin or Moltmann did. Their intuition was shaped by their non-Christian forefathers who sensed as well as any Old Testament sage that the *mweya* (spirit) imparted by God the *musiki* (creator) was the source of all life. This intuition ultimately blossomed into an all-pervading testimony to the life-giving power of the *Mweya Mutsovene* (Holy Spirit) in the Spirit-type churches, especially in their healing colonies.

Observe, for instance, a Zionist "maternity clinic" in which the ritual and worship revolve entirely around new human lives. The expectant mothers wear holy cords around their bodies to ward off the attack of evil powers such as witches. Special prayer meetings and dances invoke the presence of a protective Holy Spirit. In the early morning the prophetesses prepare holy water and take all the newborn babies outside into the rays of the morning sun where they are stripped naked and sprinkled liberally with the life-preserving water of the Spirit.

Witness, too, the healing ceremonies of the sick, where the Holy Spirit's power is symbolized by smoke to repel harmful spirits; there are hours of sympathetic pastoral counselling between prophet and patient; laying on of hands, touch of the leader's holy staff, sprinkling of holy water and the use of a host of symbolic objects to cure or preserve life. In a sense, too, the blessing of the seed for the crops and the pegging of maize fields with prophetically blessed pegs symbolize the healing and protective power of the Holy spirit over inanimate things.

All these symbols testify to the outpouring of the Spirit, the *fons vitae* (fountain of life) of creation. It is a chorus of supplication. It takes place in the midst of suffering. But in the final analysis it is a massive celebration of faith to honour the only true source of life, the Holy Spirit.

There can be little doubt that this massive testimony to the Spirit's life-giving powers shows certain flaws. To some participants the holy cord or water which is believed to ward off evil forces is little more than, or equivalent to, a traditional amulet. The cord may be seen as a power in itself, without faith in the triune God playing a significant role. Here the magical belief

system still holds sway. In this respect Beyerhaus (1969: 75) and Oosthuizen (1968: 119–142) have indicated the misinterpretation of the work of the Holy Spirit in the AICs. In my experience amongst the Shona, however, such misinterpretations are the exceptions rather than the rule. They resemble our own Western Christian misconceptions when we seek merit rather than evidence of grace in the good works we have done, or when we try to manipulate God to favour us by producing yet another “truthful” theological statement born of a loveless heart.

Most AIC prophets experience the Holy Spirit as the indwelling Spirit of God, whom they do not control or manipulate. Interviews with prophetic church dignitaries show that the initiative for inspiration or revelation through the Holy Spirit is ascribed overwhelmingly to God and not to any human being. Prophets often declare that they only receive guidance from the Holy Spirit after fasting, Bible study, prayer and seclusion. They also readily acknowledge that these actions are not causal or manipulative, but that the Holy Spirit retains the initiative. Few prophets claim that they can “give” the fullness of the Spirit to a lay member of the church. It remains an *act of faith*. In addition the spiritual state of the recipient and the ultimate will of God determine whether there will be new life, preservation of life, healing or special gifts such as prophecy and speaking in tongues (Daneel 1987: 262).

In the Spirit-type churches the *fons vitae* flows freely, uninhibited by written dogma. Here no-one speaks about “trinitarian perichoresis”. It simply exists: God in the world, and the world in God. In the AIC prophetic community there is no such thing as a *solitary life*, unless of course the presence of a *murayi* (wizard) necessitates cleansing, sanctification and reconciliation. Through this holistic interpenetration of God, people and things, where the fountain of life is manifest in unquestioned action, the Spirit has prepared fertile soil for an ecological theology.

2.3.2 *The Holy Spirit as murapi venyika (healer of the land)*

On the whole the AIC prophets do not refer to the Holy Spirit as the *murapi venyika*, despite the fact that he is central in all their healing activities. This reflects the tendency in these churches to conceive of the life-giving Spirit first and foremost as the healer of humankind. In the build-up to both the sacraments (baptism and the eucharist) the Holy Spirit features pre-eminently as the healer of people. Prior to the baptism of novices the sermons of church members focus increasingly on their experiences of healing through the Spirit. The entire congregation is transformed into a body of witness to healing, and the group of believers receiving the baptisands on the other side of Jordan stand there as disciples of Christ healed of sin, brokenness, isolation, illness and a host of human problems.

Then, when the baptizer enters Jordan, he actually blesses the water by diving into it with a loud splash, or stirring it repeatedly with his holy staff and/or cord. In a sense he or she is transmitting the life-giving force of the Holy Spirit to the water, so that it literally cleanses the baptisands of sin and pollution, totally renewing and healing them. Baptism is therefore also a

healing ceremony par excellence. During the ceremony many members of the congregation will enter Jordan to drink the Spirit-filled water to obtain healing or add meaning to their lives.

At first I was inclined to interpret this feature as a remnant of the traditional magical philosophy – in other words, an attempt by people to lay hold of whatever life-force or power that could aid them. This may be true of some believers. The question that arises, however, is whether it does not present a golden opportunity to widen the interpretation of baptism. Can it not be said that the Spirit's presence in Jordan is a sign of God's creation being redemptively healed? Can we not say that the Holy Spirit manifests himself at Jordan as the "healer of the land"? This would obviously include the converts, who are healed and changed by moving into the body of Christ. But the Jordan river and its often barren environment are likewise changed and taken, symbolically, into the body of Christ the king, whereby his redemption is sacramentally proclaimed over the whole of creation.

In that case the drinking of Jordan water symbolizes not just the person's healing or salvation, but his or her participation in cosmic healing. The focus then changes from what may be gained privately and personally from the Holy Spirit's healing powers, to a statement of solidarity with all creation and an affirmation of new commitment, through individual conversion, to the healing and restoration of nature. What happens, then, in the sacramental context is that human beings, knowledge about creation through domination is replaced by knowledge gained through communication between them and nature. In a sense one could call it a *baptismal naturalization of the human being* (G. Altner, in Moltmann 1985: 50): "It assumes that, fundamentally speaking, the human being does not confront nature: he himself is nothing other than one of nature's products."

The image of the Holy Spirit as *murapi venyika* (healer of land) is thrown into even sharper relief in the paschal celebration, leading to the eucharist. I have mentioned, firstly, the "seed conference" as an integral part of Paseka. Here the concepts of an immanent creator as *muridzi* (guardian) can be fused with that of the Spirit as *murapi* (healer). For when droughts and pests threaten, the seasons and crops that are guarded are also healed to bear a life-producing harvest. In the second place, I mentioned the need for confessing structural ecological sins. Here, too, it is the Spirit who heals by laying bare those abuses and violence against nature which obstruct the redemption and life-sustaining fertility of nature. In the third place, it should be noted that just as the Jordan water is drunk by believers for its medicinal value, the elements of bread and wine have the same extended or post-symbolic significance to many participants. Mothers with sick babies, for instance, take extra pieces of sacramental bread home with them for their stricken little ones.

To the sacramental purist this may sound blasphemous. But is this not just another indication that the healing *charis* of Christ's sacrament extends in a mysterious manner far wider than do our theories and conceptions? And does this not mean that we could celebrate the eucharist in a manner which

emphasizes our corporate identity with nature in Christ, making us as dependent on the Holy Spirit's healing activity as all other natural beings? And if so, can we not, in the fourth place, have – in addition to other variations – a eucharist of tree planting? Can we not celebrate our unity in Christ in a manner which says that, because Christ the king is the *muridzi* (guardian) of creation, we as his disciples are fellow guardians; and because the Holy spirit is the *murapi* (healer) we are fellow healers? There where we have dug the holes for the seedlings and fenced the new woodlots for participant congregations, can we not bless the holes in the soil that receive the seedlings, the seedlings that go into them, the hands that do the work, and the workers who are responsible for the aftercare?

In such sacramental activity we need not pretend that we are the saviours of creation, for that we can never be. But we can erect not just symbolic but concrete signposts of life-giving hope in a creation suffering while it awaits redemption – a new heaven and a new earth.

If we have the courage to develop those trinitarian concepts in the AICs – both ecumenically and in contexts attended by people of differing faiths – this may be our best response to God's Spirit which heals through the inter-meshing and association of people of diverse societies and cultures. Moreover, the healing Spirit is best able to instruct us about our integral role in nature, our position not of dominion but of humble stewardship of the "spiritual ecosystem", the earth.

*

Where do we go from here? We are running out of trees and air to breathe. Sitting on our hands in our armchairs is no longer good enough. Practically, we need:

- funds, and fund-raisers
- sober and visionary leadership
- a central interecclesial structure of AIC and Western-oriented theologians who will sit down and work out a thoroughly contextualized, yet simple and workable theology of the environment. What is needed is not a perfect publication on ecology, but experimentation with and implementation of ecological projects (e.g. tree-planting), long before the completion of any written theology of any kind. The attitude will have to be that the ecological work starts now! We do not need long arguments about black liberation first, then economic empowerment, then ecological reform. To some that may be the ideal; but the ideal is also a way of evading or procrastinating a massive responsibility. The money can be found, and the main *empowerment* must come from the Holy Spirit and from the people. The history of the AICs in Southern Africa proves this. In Zimbabwe the proudest ecological achievements were contributed by the poorest sectors of the black community.
- Finally, we need the Spirit-filled leaders of the AICs, who feel more sensitively than many of us what God – Father, Son and Spirit – says in NATURE.

Used Literature

- BOSCH, D. J. 1974. *Het evangelie in Afrikaans gewaad*, Kampen.
- CARMODY, J. 1983. *Ecology and religion – toward a new Christian theology of nature*, Ramsey, NY.
- DANEEL, M. L. 1971. *Old and new in Southern Shona Independent Churches*, Vol. 1.: *Background and rise of the major movements*, The Hague
- DANEEL, M. L. 1974. *Old and new in Southern Shona Independent Churches*, Vol. 2: *Church growth – causative factors and recruitment techniques*, The Hague.
- DANEEL, M. L. 1980. *Missionary outreach in African Independent Churches*, in: *Missionalia* 8 (1980) 105–120.
- DANEEL, M. L. 1983. *Communication and liberation in African Independent Churches*, in: *Missionalia* 11 (1983) 57–93.
- DANEEL, M. L. 1987. *Quest for belonging: introduction to a study of African Independent Churches*, Gweru.
- DUCHROW, U. / LIEDKE, G. 1989. *Shalom – biblical perspectives on creation, justice and peace*, Geneva.
- GRANBERG-MICHAELSON, W. 1984. *A worldly spirituality – the call to redeem life on earth*, San Francisco.
- MOLTMANN, J. 1985. *God in creation – an ecological doctrine of creation* (Gifford lecturers 1984–1985) London.
- SUNDKLER, B. G. M. 1976. *Zulu Zion and some Swazi Zionists*, London.
- TIMBERLAKE, L. 1985. *Africa in crisis – the causes, the cures of environmental bankruptcy* (Earthscan series: International Institute for Environment and Development) London-Washington.

DIE EVANGELISCHEN BRÜDER UNTER DEN INDIANERN
IN NORDAMERIKA*

von Hartmut Beck

Mit dem Nachdruck dieser wichtigen Indianer-Missionsgeschichte aus der Herrnhuter Brüdergemeine setzt der Olms-Verlag seine 1962 begonnene Werkausgabe von Zinzen-dorfiana und dazu Bezug habenden gedruckten Materialien, die schon 1978 sechzig erschienene oder geplante Bände umfaßte, in verdienstvoller Weise fort. Bei Olms nun als erste in Reprintausgabe erschienen, war sie 1789 die dritte der in jeweils zwölfjährigem Abstand erschienenen und grundlegend wichtigen missionsgeschichtlichen Darstellungen aus der Brüdergemeine. Ihr vorangegangen war 1765 die große Missionsgeschichte von David Cranz über Grönland (Eskimo-Mission) und 1777 die von C. G. A. Oldendorp über die Mission der evangelischen Brüder auf den Jungferinseln unter Negerklaven, die beide ebenfalls zur Veröffentlichung in der Olms-Reprint-Reihe in Vorbereitung sind. Diese Trias gehört zusammen und ist in vieler Hinsicht vergleichbar, auch wenn die drei genannten Werke im einzelnen durchaus verschieden sind.

Über alles wichtige historische und missionswissenschaftliche Interesse hinaus, das LOSKIELS Missionsgeschichte verdient, hat sie im Blick auf die heutige Gesprächslage bezüglich ethnischer Minoritäten und besonders die Indianerfrage große Aktualität. Der Ökumenische Rat der Kirchen veranstaltete 1971 die Barbados Konsultation die südamerikanischen Indianer betreffend. 1986 fand in Bethlehem, Pa. (USA) ein Symposium über die brüderische (Herrnhuter) Mission unter nordamerikanischen Indianern statt. Die jeweiligen Beiträge und Ergebnisse sind veröffentlicht. Und bei der „Gesellschaft für Bedrohte Völker“ (Göttingen, Zeitschr. *Pogrom*) sind die Indianer aus bekannten Gründen ein Dauerthema.

Geistesgeschichtlich gehört LOSKIELS Missionsgeschichte über die Indianer, und das spürt der Leser ihr an, an die Schwelle von der Aufklärung zu Romantik und Idealismus. J.-J. Rousseau hatte schon 1750 den glücklichen Urzustand der Menschheit gepriesen (*Discours sur les sciences et les arts*) und damit auch den Blick für bessere Einschätzung fremder Völker geöffnet. Johann Gottfried Herder, nach 1776 Zeitgenosse Joh. W. von Goethes und später Friedr. Schillers in Weimar, versuchte deren Wesen und Entwicklung, z. B. betreffs des Ursprungs der Sprache, aus ihren historischen und anderen Umständen zu verstehen. Die respektvolle Darstellung der nordamerikanischen Indianer bei LOSKIEL, hinter der *primär* christlich geprägte Anthropologie steht, atmet auch diesen Geist.

Derselbe kennzeichnet alle elf Abschnitte des ganzen ersten Teils des Buches (S. 1–206), in dem die angeführten indianischen Völker (bei LOSKIEL: Nationen), der Indianer körperliche Eigenschaften, ihre Gemütsart, Religionsbräuche, Kleidung, Wohnung, Ehe und Kinderzucht, Speisen, Ackerbau, Viehzucht, Jagd, Handel, Krankheiten, Gesellschaftsordnung und Kriegsbräuche sowie auch ihre politische Verfassung jener Zeit dargestellt werden. Obwohl bei LOSKIEL und seinem Werk der Hauptaspekt die

* GEORG HEINRICH LOSKIEL, Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika, Barby 1789. Reprint: (Nikolaus Ludwig von Zinzen-dorf, Materialien und Dokumente, Reihe 2: Leben und Werk in Quellen und Darstellungen 21) mit einer Einführung von Matthias Meyer, Olms-Verlag / Hildesheim 1989; 100 u. 783 S.

Darstellung der *Geschichte der Missionen selbst* war, wußte auch die zuständige Unitäts-Aeltesten-Conferenz (UAC-Kirchenleitung) durchaus, daß auch um der *natürlichen Geschichte* willen (erster Teil des Buches) viele interessierte Leser danach greifen würden und erhöhte darum schon im Oktober 1786 die zunächst vorgesehene Auflagenhöhe von 2000 auf 2500 Exemplare (S. 42* in der ausgezeichneten Einleitung des Mitherausgebers Matthias Meyer).

In der Tat ist LOSKIELS Buch auch für Ethnologen eine wichtige Quelle. Die Brüdermissionare lebten von 1740 an mit und unter den Indianern jahrzehntelang und oft wie diese selbst, als naturalisiert von diesen auch weithin angenommen, so auch von vielen nichtchristlichen Indianern (bei LOSKIEL: die Wilden) respektiert, und konnten daher von diesen eine unvergleichlich gute Kenntnis gewinnen. Es ist bekannt, daß J. F. Cooper für seine Indianer- und Lederstrumpfgeschichten (ersch. ab 1823) über das Leben der Indianer Wesentliches von J. Heckewelder (LOSKIEL S. 458, 590, 761 u. ö.) entnahm, dessen Hauptwerke, u. a. *History, Manners and Customs of Indian Nations*, erst 1820 und 1821 erschienen, lange nachdem LOSKIEL und David Zeisberger (1720–1808), Zentralfigur der ganzen Herrnhuter Indianermission, schon verstorben waren.

Schon in der ausgezeichneten Einführung (S. 11*–92*) weist M. Meyer darauf hin, daß LOSKIEL selbst, aus dem Kurland gebürtig (geb. 1740), erst 1802 nach Amerika gekommen ist. Qualifizierte Verwendung neuester und guter zeitgenössischer Quellen, die Meyer sorgfältig analysiert, bewertet und darstellt, für den ersten Teil des Werkes (die natürliche Geschichte), und die Berücksichtigung zuverlässigen Quellenmaterials (Diarien, Protokolle, Korrespondenzen, Berichte, Reisebeschreibungen, Lebensläufe usw.) der mitwirkenden Missionare für die beiden weiteren eigentlich missionsgeschichtlichen Teile, lassen den Leser weithin vergessen, daß hier nicht ein Augenzeuge schreibt, der in der Sache selbst unmittelbar beteiligt und mitwirkend gewesen ist.

Auch die Darstellung im ersten Teil des Buches in seinem allgemeinen Teil ist vielfach ergänzt und bestätigt durch persönliche Beobachtung und Erfahrung der Herrnhuter Missionare hinsichtlich des Lebens (Jagd, S. 99), Verhaltens (Spielsucht, S. 136), der Heilkunde (indianischer Arzt im Bärenfell, S. 142), sowie von Naturbeobachtungen (kleine Rasselschlange, S. 114; zweyzinkiger Adler, *Falco furcatus*, S. 115f; zweier Seehunde (!), im Susquehenna Fluß, S. 126).

LOSKIEL, der 1765 seine Ausbildung am Predigerseminar der Brüdergemeinde in Barby a. d. Elbe, wo dieses sich 1754–1789 befand, abschloß, hatte auch für all solches Interesse. Der Lehrplan hatte im Auge, daß viele Absolventen dann auch in verschiedensten Teilen der Welt arbeiten können sollten. Neben den Vorlesungen aus dem theologischen und medizinischen Bereich gab es auch solche über Geographie, Sprachen, Rechtskunde und Naturwissenschaften, bei denen damals besonders bei der Botanik ein Schwerpunkt lag. Aus diesem Wissensbereich gab es dort etwa vom Jahre 1760 an bedeutende Veröffentlichungen. Nachdem C. v. Linné erst 1753 seine *Species plantarum* und 1758 die 10. und letzte Auflage seiner *Systema naturae* herausgebracht hatte, war es für vielseitig interessierte und fortschrittlich denkende Herrnhuter naheliegend, nach dem nun vorliegenden Klassifizierungsprinzip Flora und Fauna mit den einschlägigen lateinischen Bezeichnungen zu versehen. Diese scheinen nach dem Protokoll der UAC (Meyer, S. 41*) von den Seminarlehrern J. J. Bossart und G. Cunow (beide auch Naturwissenschaftler) nach dem Linnäischen Prinzip hinzugefügt worden zu sein. Im übrigen hatte es sich der Verfasser verboten, weitgehende redaktionelle Eingriffe ohne Rückweis an ihn selbst vorzunehmen.

Missions- und Religionswissenschaftler dürften die Teile Zwei und Drei (S. 209–783 mit Zäsur im Jahr 1765, Beginn des Unabhängigkeitskrieges) mit insgesamt 29 Abschnitten und Anhang besonders interessieren. So wie Samuel Urlsperger seine *Ausführlichen Nachrichten* etc. über die 1733 nach Amerika ausgewanderten evangelischen

Salzburger nach 1735 mit achtzehn jährlichen *Continuationen* fortsetzte und gliederte, ordnete LOSKIEL, freilich unter Verarbeitung der Quellen, ohne diese genau abzdrukken, seinen Stoff chronologisch, wobei vom sechsten Abschnitt des zweiten Teiles an (S. 304) die einschlägigen Jahre, manchmal einige zusammengenommen, der überschriftlichen Inhaltsangabe vor den Textabschnitten beigefügt sind. An Stellen, wo dies fehlt (Zweiter Teil, Abschn. 1-5), kann man es unschwer ergänzen. Dies hilft dazu, im dicken Buch auch Einzelheiten besser aufzufinden, obwohl der wissenschaftlich arbeitende Leser bis zum heutigen Tag ein Register, das nach Beschluß der UAC (Meyer, S. 47*) leider zum Buch nicht gemacht wurde, vermissen wird. Auch die Beifügung einer Übersichtskarte, die für kleine und nur zeitweise bewohnte Orte und zum Überblick über die Hauptwohngebiete der genannten Indianervölker sehr nützlich gewesen wäre, entfiel wegen Erstellungsschwierigkeiten letztlich durch UAC-Beschluß (Meyer, S. 45*).

Missiologisch ist in diesem Buch von großer Bedeutung die *Identifikation*. Paulinisch gesprochen wurden viele der Missionare den Indianern so weit wie irgend möglich selbst Indianer. Sie kleideten sich auch indianisch (S. 254) und wurden so manchmal mit Indianern verwechselt (ebd.), bauten sich Hütten aus Baumrinde nach indianischer Art (S. 267), schliefen gegebenenfalls auch 14 Tage ohne Decke auf bloßer Erde (S. 273), halfen den Indianern beim Anlegen neuer Felder (S. 309) und hatten bei solchem Anlaß auch „gemeinschaftlichen Tisch“ mit diesen (ebd.), pflanzten ihr eigenes Welschkorn (S. 311) und verlegten sich in Hungerzeiten selbst auch auf das Jagen und Sammeln von Wurzeln (S. 402), wenn sie nicht durch eigener Hände Arbeit etwas verdienen konnten. Dafür fällten sie Holz oder dienten den Indianer-Brüdern und -Schwestern (damals gängige Terminologie) mit Beilschleifen, zur Ader lassen oder dem Bauen kleiner Häuser. In den Indianerdörfern und neu angelegten Christensiedlungen lebten sie oft mit ihren Frauen und manchmal auch Kindern (S. 293).

Dabei lernten sie schnell und so gut wie möglich auch deren *Sprachen* (Delawarisch, Irokesisch, Maquisch, Mahikandisch, Cajugisch, Mohackisch, Schawanosisch u. a.). Sie brachten es damit so weit, daß sie in Einzelfällen sogar als Dolmetscher zwischen Indianern einspringen konnten, wie z. B. David Zeisberger bei Verhandlungen zwischen Cajugern und Delawaren (S. 508). Zum Beginn half es ihnen, daß einer von ihnen (M. Mack) eine Frau hatte, die von Kind auf unter Mahikandern gewesen war (S. 258) und zunächst ihres Mannes Dolmetscher sein konnte. Ein anderer von ihnen, Friedr. Post, war mit einer indianischen Frau (sogar zweimal) verheiratet (S. 292, passim). Ausnahmsweise konnte auch englisch verhandelt werden. Nur wenige Indianer lernten auch etwas Deutsch (S. 331f). Das schloß nicht aus, daß Indianer auch manchmal Verse in deutscher Sprache lernten und sangen. Manche sprachen etwas Holländisch.

Humanitär waren die Missionare durch ihre Nähe zu den Indianern in den häufigen Kriegssituationen manchmal sogar in der Lage, für weiße Eltern, deren Kinder von den Wilden geraubt worden waren, diese zurückzuerlangen (S. 451). In vielen Situationen mußten sie dankbar sein, wenn sie selbst mit dem Leben davorkamen.

In ständigem so engem Kontakt mit den Indianern erlebten und beobachteten die Missionare auch den tiefgreifenden *Akkulturationsprozeß*. In die überlieferten Sprachen mußte neue Begrifflichkeit eingeführt werden (S. 26f). Statt der Hütten aus Baumrinde bauten sich Delawaren und später viele christliche Indianer Blockhäuser nach europäischer Art (S. 68). Man machte sich manche Hausgeräte nicht mehr mühsam selbst, sondern nahm Feuerstahl (S. 70). Das Feld wurde nicht mehr mit dem Schulterblatt des Hirsches, sondern mit Eisenhacken bestellt (S. 85). Boote machte man jetzt aus Holz und nur in dringenden Notfällen und unterwegs auf Reisen aus Rinde und Bast (S. 756).

Aber das indianische *Protokoll* mit Besiegelung wichtiger Aussagen (Einladung, Begrüßung, Sympathieerklärung, Drohung, Kriegserklärung, Warnung, Verbot oder Friedensschluß) mit dem String/Belt/Fathom of Wampom (S. 37 passim) bei Kommu-

nikation zwischen Indianervölkern untereinander, mit christlichen Indianern und Missionaren, englischen Befehlshabern und Instanzen der Kongreßpartei (Amerikanern) blieb bei vielen Annäherungen, Verhandlungen und Konfrontationen fast das ganze Jahrhundert hindurch streng beachtet. Die von LOSKIEL verarbeiteten und so sicher großenteils im Wortlaut vermittelten Berichte enthalten eine Vielzahl von Beispielen dafür, bis hin zur wörtlichen Wiedergabe von Botschaften, Repliken und Reden zu sehr unterschiedlichen Anlässen. Musterbeispiel ist die Beschreibung der Verhandlungen in Gnadenhütten, Pa. und Bethlehem, Pa. mit Gesandtschaften von bis zu 107 Personen von den Nantikoks und Schawanosen im Juli 1752 (S. 371–381).

In der Geschichte dieser Mission spielen von Anfang an die *Nationalgehilfen* eine enorme Rolle. Sobald die Erstlinge 1742 getauft waren (S. 233f), wurden Indianer (Indianer-Brüder) zu Mitarbeit und Hilfe herangezogen. Sie wurden nicht nur ständige Begleiter der Missionare zur sichtbaren Bezeugung jetzt im Indianerland gegebener Lebens- und Glaubensgemeinschaft, sondern nahmen bald wichtige Funktionen in der Missionsarbeit wahr: in der Wortverkündung, in erklärenden Wiederholungen von Predigten, in persönlichen Unterredungen (mit Nichtchristen oder als seelsorgerliches Gespräch mit Gemeinemitgliedern), als Übersetzer und unentbehrliche Reisegefährten, bei Hausbesuchen oder der Nachsorge für Abgefallene, bei der Entscheidungsfindung in schwierigen Situationen, wo von Weißen und Indianern gemeinsam überlegt und beschlossen werden mußte. Als Missionare von feindlichen Indianern und der englischen Partei gefangen gehalten wurden, mußten sie die Verantwortung für die bedrohten Gemeinden und Wohnplätze der Christen tragen. LOSKIELS Geschichte bezieht Lebensbilder von eindrucklichen Persönlichkeiten aus ihrer Mitte ein.

Ebenso enthält sie eine bedeutende Zahl außerordentlicher *Reiseberichte*, die sowohl ethnologisch, wie auch missionarisch und ganz menschlich interessant sind. So z. B. über die Reise D. Zeisbergers und Joh. Fr. Cammerhofs 1750 nach Onondago, der Hauptstadt und dem großen Rat der Irokesen (S. 353–357) oder über die Reise (Verlegung) einer ganzen Indianergemeinde von Friedenshütten nach Friedenstadt 1772 (S. 596–599) und 1786 von Neu-Gnadenhütten nach Pilgerhuh (S. 750–756).

Höhepunkte erreichte die Mission der Brüder unter den Indianern in dem nur von Christen bewohnten Gnadenhütten a. d. Mahony (1747–1755) bei Bethlehem, Pa., das wie ein indianisches Herrnhut war, aber nach Ermordung von 11 Missionsleuten von nichtchristlichen feindlichen Indianern im November 1755 schließlich Neujahr 1756 total niedergebrannt wurde (S. 415–422). Ein noch schlimmeres Blutbad erlitt die Indianergemeinde nach Gefangennahme der weißen Missionare im März 1772 in Gnadenhütten am Muskingum Fluß, eine von drei unter schwierigsten Umständen neu eingerichteten Indianergemeinden, als dort von weißen Angehörigen der Kongreßpartei tückisch und grausam 96 Indianer-Brüder und -Schwestern ermordet wurden (S. 719–723). Dies liest sich wie ein trauriges Epos.

Die Indianer gerieten zuerst im Englisch-französischen Krieg von 1755–1763 zwischen die Fronten und im Unabhängigkeitskrieg von 1775–1783 vollends zwischen die Mühlesteine von Engländern und Kongreßpartei (Amerikanern). Während die Missionare mit den christlichen Indianern um strikte Neutralität bemüht waren, suchten die anderen Indianer schließlich durch entsprechende Parteinahme eigenen Vorteil und Chancen für mögliches Überleben indianischen Lebens wahrzunehmen. Als 1778 die lange friedlich gesinnten und neutral gebliebenen Delawaren sich auf Drängen der Schawanosen und Huronen auf die Seite der Engländer schlugen, saßen die christlichen Indianer mit ihren Siedlungsgemeinden unrettbar zwischen drei Fronten (S. 667). Und damit dramatisierte sich zunehmend ihre weitere Pilgerschaft von einem Ort zum andern.

Aber schon vorher hatte sich die permanente Verdrängung der Indianer durch weiße Besiedlung unübersehbar abgezeichnet. Diese Missionsgeschichte ist von 1740 an

zugleich ein Zeugnis des *Verdrängungsprozesses*, in dessen Vollzug im New Yorker Raum beginnend, die Indianergemeinden immer weiter nach Nordwesten bis an die großen Seen zurückwichen und keinen Platz fanden, wo sie auf Dauer hätten bleiben können. An der aufgewiesenen Geschichte der Indianergemeinden von Meniolagomekah, Wechquatnach, Pachgatgoch, Wechquetank, Nain und Friedenshütten wird deutlich, wie sie nach und nach weiter weichen mußten, von der zunehmenden Bedrohung durch weiße Siedler bedrängt. Die Gemeinden Lawunakhanek, Friedenstadt und Schönbrunn mußten verlassen werden, weil immer wieder durchziehende Krieger (Wilde) Leben und eine gedeihliche Arbeit letztlich unmöglich machten. In Schönbrunn gab es zudem Abtrünnige in den eigenen Reihen, die in der gegebenen Situation nicht mehr des Ortes verwiesen werden konnten. Friedrich Post (s. o.) hatte schon um 1760 resigniert und war als Missionar an die Miskitoküste gegangen, weil er für eine gedeihliche Indianermision in der gegebenen nordamerikanischen Situation keine Hoffnung mehr hatte.¹

Obwohl schon 1785 der Missionar Eduards² (S. 747) sich in Pittsburg sagen lassen mußte, daß bis an den Eriesee kein Fußbreit mehr mit Gewißheit Indianerland genannt werden konnte, führten über 1787 hinaus (das Jahr, in dem LOSKIEL chronikartig und ohne gründlich bewertende Zusammenfassung sein Buch ausgehen läßt) Missionare bis 1806 und der alte Zeisberger bis zu seinem Tod 1808 diese Arbeit mühsam fort. Sie florierte kein weiteres Mal und versandete in kleinen Reservaten und Restgemeinden im nachfolgenden Jahrhundert.

Was äußerlich von dieser Geschichte, die auch ein trauriges Zeugnis europäisch-amerikanischer Eroberungs- und Kolonisierungsgeschichte ist, bleibt, scheint nicht viel. Insgesamt gab es ca. 720 Taufen von Indianern in einem halben Jahrhundert und zu keiner Zeit mehr als 400 bis 500 christliche Indianer in kleinen z. T. sehr zerstreuten, gefährdeten und immer wieder umsiedelnden, aufgehobenen und neu gegründeten Gemeinden. Was bleibt ist das *überlieferte Zeugnis* (s. dieses Buch) von der engen Lebens- und Glaubensgemeinschaft von weißen und indianischen Christen und Missionaren über viele Jahrzehnte. Das Zeugnis davon, wie Menschen von einem Bär sich zum Lamm wandelten (S. 399) und als „aparte Indianer“ (S. 410) angesehen wurden, weil sie mit Konsequenz Christen waren. Das Buch enthält ganz in der Absicht einer *erbaulichen Komponente* eine Vielzahl von Personenbeschreibungen indianischer Christen und von deren Zeugnis, die in fast allen Abschnitten des Buches an verstreuten Stellen eingezeichnet sind. Diese Missionsgeschichte berichtet davon, wie durch Liebe, Zuwendung und Gastfreundschaft Vertrauen und Glaube entstehen konnten. Kooperation und Identifikation führten so zu einer *Solidarisierung*, die auch jetzt, da sich so viel mehr Menschen für Recht und Würde ganz anderer einsetzen, ihresgleichen suchen kann.

Nicht nur, weil hier gepredigt und getauft worden ist, weil hier missionarisch Gottesdienste mit Anbetung und Sakrament stattgefunden haben und Gemeinordnungen (nach Herrnhuter Grundmuster) einer anderen Umgebung angepaßt praktiziert worden sind, mit überraschend positivem Respons, sondern auch, weil hier *Vollzug des Evangeliums* in Gemeinschaft und Nächstenliebe über Volks- und Rassengrenzen hinweg geschah, ist dies nicht nur eine Missionsgeschichte, sondern so verstanden bis heute ein missionarisches Buch. Der hier in vielen Einzelzügen liegenden und von der Sache herkommenden Faszination wird sich der Leser kaum verschließen können, so traurig auch vieles andere ist, was da historisch zu berichten war.

¹ Vgl. H. BECK, *Brüder in vielen Völkern*, Erlangen 1981, 255–257.

² Dieser kann nach J. T. u. K. G. HAMILTON, *Hist. of the Moravian Church*, Bethlehem/Winston-Salem 1967, 283 u. 288 nur der Missionar William Edwards sein.

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 1989/90

Die ZMR veröffentlicht unter diesem Titel einen jährlichen Informationsdienst, der Examensarbeiten im genannten Themenbereich registriert und auf in Arbeit befindliche Dissertationen hinweist. Andere Graduierungen werden insoweit berücksichtigt, als die entsprechenden wissenschaftlichen Arbeiten mindestens das Prädikat „gut“ erreicht haben. Die Themenbereiche sind wie folgt definiert:

*Missions- und Religionswissenschaft mit allen Teilgebieten;
Interreligiöser und interkultureller Dialog;
Theologische Inkulturation und ortskirchliche Entwicklungen;
Theologie der Religionen;
Christliche Soziallehre im Kontext dieser Themenbereiche.*

Die Umfrage erfolgte bei allen katholisch-theologischen Lehrstühlen der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz.

AUGSBURG/UNIVERSITÄT AUGSBURG

Hartmann, Lothar:

Die nordafrikanische Kirche vom Einfall der Vandalen bis zum Auftreten des Islam.

(Diplomarbeit, Prof. Gessel, Mai 1990)

BOCHUM/RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

Bitzan, Markus:

Christliche Friedensbewegung und kirchliches Lehramt. Das Engagement von christlichen Gruppen in der bundesdeutschen Friedensbewegung gegen die NATO-„Nachrüstung“ von 1979 bis 1983 und ihre Anfragen an die lehramtliche Friedensethik der katholischen Kirche.

(Diplomarbeit, Prof. Stegmann, Januar 1990)

Jahn, Bärbel:

Zeno von Verona, oberitalienische Missionspredigt.

(Dissertation, Prof. Geerlings, in Bearbeitung)

Langhorst, Peter:

Entwicklung – Gerechtigkeit – Solidarität. Kirchliches Lehramt und Entwicklungsproblematik von „Populorum progressio“ (1967) zu „Sollicitudo rei socialis“ (1988).

(Staatsexamensarbeit, Prof. Stegmann, Juli 1989)

Nickels, Stefan:

„Wer zwei Gewänder hat, der gebe eines davon dem, der keines hat“ (Lk 3,11). – Überlegungen zur aktuellen Problematik der Arbeitslosigkeit auf der Grundlage der Katholischen Soziallehre.

(Diplomarbeit, Prof. Stegmann, November 1989)

Röwekamp, Georg:

Cyrril von Jerusalem, Taufkatechesen.
(Dissertation, Prof. Geerlings, in Bearbeitung)

Voß, Ulrich:

Katholische Kirche und Apartheid in Südafrika.
(Staatsexamensarbeit, Prof. Stegmann, Juli 1990)

BONN/RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN

Berkenbrock, Volney José:

Die Erfahrung des Geistes im Candomblé und im Christentum.
(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Bey, Horst von der:

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

De la Cruz B., Ramón Alfredo:

Volksreligiosität als Ort einer Theologie der Kultur in Lateinamerika.
(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, März 1990)

Feder, Angela:

Reinkarnationshypothese in der New-Age Bewegung.
(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, August 1989)

Hüntten, Jürgen:

Das Dienstverständnis (ministry) in der Kirche unter Betonung der indi-
schen Situation.
(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, März 1990)

Jiménez R., Francisco Ant.:

Zum Verständnis des Begriffs „Neu-Evangelisierung“ im Kontext der latein-
amerikanischen Realität.
(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, März 1990)

Kim, Kwang-Won:

Zur Theologie der Negation. Versuch einer koreanischen kontextuellen
Theologie im Gespräch mit dem „Hwaö̃m“-Buddhismus Üisangs.
(Dissertation, Prof. Waldenfels, 1989)

Morschel, Roque Aloisio:

Die Bedeutung der Theologie von Bernardino de Sahagún für die brasiliani-
sche Kirche.
(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Moser, Claudio:

Praktische Affirmation von Proximität und Exteriorität. Überlegungen zum
philosophischen und geschichtlich-gesellschaftlichen Begründungszusam-
menhang der Ethik der Befreiung unter besonderer Berücksichtigung des
Ansatzes von Enrique Dussel.
(Diplomarbeit, Prof. Höver, 1990)

Okorie, Cletus P. A.:

Das Priestertum in der Igbo-Religion.
(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, März 1990)

Onyeke, George:

Masquerade in Nigeria: A Case Study in Inculturation.
(Dissertation, Prof. Waldenfels, 1990)

Petzel, Paul:

Loci Judaei – loci theologici. Überlegungen zur Präsenz der Juden in christlicher Theologie.
(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Thannippara, Alexander:

Hinduistische Grundbegriffe in der indisch-christlichen Theologie.
(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Ullmann, Henriette:

Die religiöse Frage in der russischen Literatur des 20. Jahrhunderts.
(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Wagner, Stefan:

Die Stellung und das Selbstverständnis des Bischofskollegiums der katholischen Kirche in der Volksrepublik China.
(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, März 1990)

FRANKFURT/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE ST. GEORGEN

Beret, Guillermo Fernández:

Der Volksbegriff in der lateinamerikanischen Theologie.
(Dissertation, Prof. Sievernich, in Bearbeitung)

Galindo, Florencio:

El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina.
(Dissertation, Prof. Sievernich, Dezember 1990)

FREIBURG/ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT FREIBURG

Kasper, Norbert:

Pastorale Partnerschaft in der Weltkirche. Elemente einer methodischen Grundlegung für die Vergleichende Pastoraltheologie; gezeigt am Vergleich zwischen dem LUMKO Missiological Institute in Südafrika und dem Internationalen Katholischen Missionswerk MISSIO in der Bundesrepublik Deutschland.
(Diplomarbeit, Prof. Müller, Juli 1989)

Niekamp, Gabriele:

Christologie ohne Antijudaismus in katholischen Religionsbüchern.
(Dissertation, Prof. Biemer, in Bearbeitung)

Andavo, Bule Ahuba:

„Humanae vitae“ et la responsabilité des parents (époux) sur le plan de la transmission de la vie humaine. Pour une contribution théologique au débat sur la question de régulation des naissances à partir du contexte négro-africain.

(Dissertation, Prof. de Oliveira, in Bearbeitung)

Gebhardt, Günther:

Religiöse Friedensorganisationen und Friedensbewegungen als Agenten von Friedenserziehung – Anspruch und Wirklichkeit.

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Geurts, Arno:

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

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli)

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 Eglises d'Afrique. Son impact ecclésiologique sur leur modèle de localisation dans le diocèse de Luiza au Kasayi.

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Mbanzabugabo, Salomon:

The Condition of Refugees in East Africa in the Light of Christian Faith and Human Freedom since Vatican Council II.

(Lizentiatsarbeit, Prof. de Oliveira, 1990)

Munyangabe, Justin:

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

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli)

Nguvo, Ndjovu A.:

La recherche de l'„authenticité“ dans l'enseignement théologique au Kasayi.

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Onuegbu, Charles:

Der islamisch-christliche Dialog unter den Ibo. Eine friedenspädagogische Schulbuchanalyse.

(Dissertation, Prof. Friedli, in Vorbereitung)

Ogbuene, Chigekwu Geoffrey:

Igbo traditional family system in contact with urbanization.

(Magisterarbeit, Prof. Büchele, November 1989)

Bischofberger, Norbert:

Reinkarnation. Wiedergeburt im tibetischen Buddhismus und die Sicht des christlichen Gaubens.

(Diplomarbeit, Prof. Koch, Juni 1990)

Katsch, Matthias:

„Christlicher Humanismus“. Sozialistische Theorien, „Doktrin der Nationalen Sicherheit“. Die Kirche Chiles im Ringen um den gesellschaftlichen Grundkonsens (1968–1986).

(Magisterarbeit, Prof. Brieskorn, Februar 1990)

Ndjimbi-Tshiende, Olivier:

Réciprocité et Cooperation. L'Épreuve africaine des théories de Piaget, Kohlberg et Habermas sur le développement de la conscience morale.

(Dissertation, Prof. Kerber, in Bearbeitung)

Schmidt-Leukel, Perry:

„Den Löwen brüllen hören.“ Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft.

(Dissertation, Prof. Döring, März 1990)

Woga, Edmund:

Gottesvorstellungen auf Sumba und ihre Bedeutung für die Entwicklung einer einheimischen Theologie.

(Dissertation, Prof. Döring, in Bearbeitung)

Bödege-Wolf, Johanna:

Gerechter Umgang mit der Verschuldungskrise. Eine sozioethische Bewertung ausgewählter Konzepte zur Lösung der Verschuldungskrise, bezogen auf das Beispiel Brasilien.

(Diplomarbeit, Prof. Furger, November 1989)

Kupczik, Thomas:

Die „vorrangige Option für die Armen“ als Herausforderung an eine reiche Ortskirche.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, März 1990)

Moore, José Patricio:

El aporte del pensamiento y la vida de José Kentenich a la discusión sobre la opción preferencial por los pobres.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, Februar 1990)

Pals, Ferdinand:

Die ‚Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen‘ (EATWOT) als Herausforderung europäischer Theologie.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Collet, März 1990)

Riße, Claudia:

Das Kairos-Dokument: Beispiel kontextueller Theologie.
(Diplomarbeit, Prof. Collet, Dezember 1989)

Schlömer, Burchard:

Die Entstehung des Evangelisierungskonzeptes in „Evangelii nuntiandi“ und seine Rezeption in Deutschland.
(Diplomarbeit, Prof. Schmälzle, Januar 1990)

Speicher, Christoph:

Wege aus der Entfremdung. Kontextualisierung der theologischen Ausbildung in Indien als Beitrag zum Entstehen einer einheimischen Ortskirche.
(Diplomarbeit, Prof. Collet, Juli 1990)

Steen, Diedrich:

Durchbruch ins Nichts. Der Vergleich zwischen Meister Eckhart und dem Zen-Buddhismus bei Shiziteru Ueda.
(Diplomarbeit, Prof. Lengsfeld, März 1990)

Thiede, Christian:

Bischöfe – kollegial für Europa. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozioethisch konkretisierten Evangelisierung.
(Dissertation, Prof. Furger, April 1990)

Vallendor, Gerardo:

La Recepción de Medellín en la Iglesia Latinoamericana. Analizada en las Iglesias de Argentina, Brasil, Peru y America Central.
(Diplomarbeit, Prof. Collet, April 1990)

Vilaró Colon, Juan David:

Familia, Valores y Sociedad. Un análisis de la relación entre la familia y la sociedad en Puerto Rico.
(Diplomarbeit, Prof. Furger, Oktober 1989)

REGENSBURG/UNIVERSITÄT REGENSBURG

Aschenbrenner, Erwin:

Kultur – Kolonialismus – Kreative Verweigerung. Elemente einer antikolonialistischen Kulturtheorie.
(Dissertation, Prof. Schiffers, Juli 1989)

Claros-Arispe, Edwin:

La Religiosidad Andina en la Colonia Hispánica. Expresiones y ritos religiosos del hombre andino.
(Dissertation, Prof. Schiffers, in Bearbeitung)

Greve, Ingrid:

Indianisches in der Ikonographie alter Kirchen im Titicaca-See-Gebiet. Bestandsaufnahme und Deutung.
(Dissertation, Prof. Schiffers, in Bearbeitung)

Prada, Fernando:

Pensamiento Tradicion Oral en el pueblo Quechua. Estructuras narrativas, procesos de dominacion, identidad Quechua.
(Dissertation, Prof. Schiffers, in Bearbeitung)

Pradeep, Parapallil:

Fortschritt und Entwicklung - Theologie und Pastoral. Am Beispiel der Kirche in Nord-Indien.
(Dissertation, Prof. Baumgartner, in Bearbeitung)

Rosenstein, Gustav:

Die Stunde des Dialogs. Eine Untersuchung zur geschichtlichen Bewertung der Religionsbewegung im 20. Jahrhundert.
(Dissertation, Prof. Schnider, November 1990)

Tavel, Iván:

Religion in der Ethnie Aymara.
(Dissertation, Prof. Schiffers, Febr. 1989)

Weig, Berthold:

Sabiduria popular. Empirisch-religionswissenschaftliche Prüfung eines philosophischen Entwurfs in Aymara-, Callahuaya - und Chicito-Wohngebieten.
(Dissertation, Prof. Schiffers, in Bearbeitung)

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

Arenz, Karl-Heinz:

Ansätze einer Theologie der Befreiung in Indien.
(Diplomarbeit, Prof. Kuhl, März 1990)

Heinz, Michael:

Bischof Leonidas Proano und sein Einfluß auf die neuere Kirchengeschichte Ecuadors.
(Diplomarbeit, Prof. Rivinius, August 1989)

Hering, Wolfgang:

Die Arbeit der Pallottiner in Kamerun von 1890 bis 1915.
(Dissertation, Prof. Rivinius, in Bearbeitung)

Minta, Wojciech:

Die Vermittlung der Missionsaufgabe in Religionsunterricht und Gemeindekatechese. Eine Untersuchung der Jahrgänge 1988/89 der Zeitschrift „Schule und Mission“.
(Diplomarbeit, Prof. Prawdzik, April 1990)

Pedo, Wilhelm:

Die koreanische und biblische Christologie. - Ein Versuch zum Aufbau einer friedlichen Koexistenz zwischen Islam und Christentum in Indonesien.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Bettscheider, in Bearbeitung)

TRIER/THEOLOGISCHE FAKULTÄT TRIER

Birkenhauer, Martin:

Christliche Stellungnahme zu ‚New Age‘ – eine Systematik.
(Diplomarbeit, Prof. Kuhl, Oktober 1990)

Merkelbach, Marius:

Das Umweltverständnis der Naturreligionen. Aussagen und Anspruch der naturreligiösen Weltsicht.
(Diplomarbeit, Prof. Weber, April 1990)

Rupprecht, Ralf:

Der Weltapostolats-Gedanke bei Vinzenz Pallotti und in der Schönstattbewegung unter Berücksichtigung der Aussagen des Zweiten Vaticanums über den Apostolat.
(Diplomarbeit, Prof. Weier, November 1990)

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, Februar 1990)

Cremer, Ludwig M.:

Die Einzigartigkeit Jesu Christi und der interreligiöse Dialog. Eine kritische Auseinandersetzung mit Paul F. Knitter.
(Diplomarbeit, Prof. Hünermann, Februar 1990)

Mutombo, Achille:

Blumenbergs Legitimierung der Neuzeit und christliche Inkulturation in Afrika.
(Dissertation, Prof. Hünermann, in Bearbeitung)

Nazambi, Dinzolele:

Proverbes bibliques et proverbes Kongo. Ressemblances et différences entre les proverbes bibliques et les proverbes Kongo.
(Dissertation, Prof. Groß, in Bearbeitung)

Pöner, Ulrich:

Afrikanische Theologie im Kontext von Mythen und Entmythisierungen.
(Dissertation, Prof. Hünermann, in Bearbeitung)

WIEN/UNIVERSITÄT WIEN

Stiefvater, Marion:

Religion und Gewalt in der Matriarchatsforschung nach Johann Jakob Bachofen im Vergleich mit der Religionstheorie von René Girard.
(Diplomarbeit, Prof. Figl, Februar 1990)

Collani, Claudia von:

Die Brevis Relatio eorum quae spectant ad Declarationem Sinarum Imperatoris Kam Hi circa Caeli, Cumfucii et Avorum cultum, datam anno 1700 (1701) zum chinesischen Ritenstreit aus der Sicht des II. Vaticanums.
(Habilitation, Prof. Hagemann, in Bearbeitung)

Nagel, Reiner:

Die Bedeutung der Dependenztheorie bei der Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit Lateinamerikas.
(Diplomarbeit, Prof. Hagemann, 1990)

Nebel, Richard:

Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko.
(Habilitation, Prof. Hagemann, Prof. Baumgartner, 1990)

Pulsfort, Ernst:

Bhakti-Marga als christlicher Weg? – Versuch einer christlichen Einholung.
(Habilitation, Prof. Hagemann, in Bearbeitung)

Vogel, Leonard:

Martin Luthers Stellungnahmen zum Islam.
(Diplomarbeit, Prof. Hagemann, 1990)

Jakesch, Andreas:

Die soziale Verkündigung der Päpste seit Johannes XXIII. sowie des 2. Vatikanischen Konzils – Aussagen zur Entwicklungshilfe.
(Staatsexamensarbeit, Prof. Molinski, März 1990)

MISSIONSWISSENSCHAFT

Mensen, Bernhard SVD (Hg.): *Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen* (Vortragsreihe / Akademie Völker und Kulturen 11) Steyler Verlag – Wort und Werk / Nettetal 1988; 113 S.

Zunächst fällt bei diesem Band der breite Kulturbegriff auf, der es möglich macht, daß WOLFGANG PFEILER auch die „Grundwerte und Menschenrechte im Sowjet-Kommunismus“ aufzeigt, wobei er deutlich macht, wie sehr trotz scheinbar gleichen Vokabulars die Inhalte dabei von dem abweichen, was wir etwa unter Demokratie und Freiheit verstehen. Dann behandelt GERHARD GROHS diese Problematik mit Blick auf Afrika, wobei sich immer wieder zeigt, „daß das Fehlen einer unabhängigen Gerichtsbarkeit mit mehreren Instanzen und die fehlende oder schwache Stellung der Rechtsanwaltschaft besonders nachteilig für den Schutz der Menschenrechte ist.“ (S. 31) Bezüglich des Islam kommt GERHARD HÖVER zu dem Schluß: „Vom Koran her gesehen sind die Türen zum Zentrum des Menschenrechtsdenkens der Moderne, so scheint es, nicht verschlossen.“ (S. 50) HANS-JOACHIM KLIMKEIT stellt beim Hinduismus die „Flexibilität des traditionellen Wertesystems mit seiner enormen Assimilationskraft“ heraus, die „zu grundsätzlicher Neubesinnung Anlaß geben“ (S. 67) kann. HORST GOLDSTEIN beschreibt das Engagement der erneuerten Kirche in Brasilien für die Menschenrechte, und FRANZ BÖCKLE umschreibt schließlich das theologische Problem der christlichen Begründung der Menschenrechte „zum einen als das Bemühen um kritische Klärung und Sicherung des Freiheitsbegriffs durch die Zuordnung von sittlicher Freiheit und freilassender Freiheit Gottes, zum anderen aber auch als die daraus resultierende Weltverantwortung des Menschen für die vernünftige Ausgestaltung seiner politisch-freiheitlichen und sittlich-institutionellen Lebensverhältnisse.“ (S. 104)

Hannover

Peter Antes

Mensen, Bernhard SVD (Hg.): *Fünfhundert Jahre Lateinamerika* (Vortragsreihe / Akademie Völker und Kulturen St. Augustin 12) Steyler Verlag – Wort u. Werk / Nettetal 1989; 152 S.

Diese Sammlung von sechs thematisch verschiedenen Vorträgen, die in der Zeit von Oktober 1988 bis März 1989 in der Akademie Völker und Kulturen in Sankt Augustin gehalten wurden, kann in die große Zahl jener Publikationen eingeordnet werden, die zwar *aus Anlaß* der Fünfhundertjahrfeier der „Entdeckung“ Amerikas entstehen, die aber die *aktuelle* Bedeutung und ethische Problematik des *Gedenkens* dieser historischen Ereignisse weitgehend außer acht lassen. Nur in der Einleitung von BERNHARD MENSEN wird dazu aufgefordert, nichts zu beschönigen oder zu verharmlosen, aber auch keine einseitigen Schuldzuweisungen vorzunehmen – verbunden mit dem im Rahmen dieses Genres bereits stereotypen Hinweis auf den im Vergleich mit der spanischen Kolonisation noch unmenschlicheren Umgang der angelsächsischen Einwanderer Nordamerikas mit den dort ansässigen Eingeborenen.

HORST PIETSCHMANN gelingt es in seinem Beitrag „Die spanische Expansion in Amerika“ auf wenig mehr als 18 Seiten, einen sehr guten und ausgewogenen Gesamtüberblick über die Zeit von 1492 bis ca. 1580 zu geben, der jedem empfohlen werden kann, der einen systematischen Einstieg in das Thema sucht. HANS-JOACHIM KÖNIG zeigt

an vielen Beispielen in beeindruckender Weise auf, wie stark das Bild des amerikanischen Indio in Europa von negativen Stereotypen oder Idealisierungen verzeichnet war, deren mangelnden Wahrheitsgehalt er z.T. auch auf die Gewinnerwartung der Verleger und die Sensationserwartung des Publikums zurückführt. Jedenfalls waren (sind?) die europäischen Völker kaum in der Lage, sich auf eine wirkliche „Begegnung der Kulturen“ einzulassen. In Form einer historischen Skizze zeichnet FELIX BECKER die Geburtswehen verschiedener lateinamerikanischer Staaten im Kampf um ihre Unabhängigkeit von Spanien und Portugal nach. ANGELA MENDOZA macht in ihrem Beitrag die Ambivalenz des Verhältnisses der modernen Staaten Lateinamerikas zu ethnischen Minderheiten deutlich, deren gelebte Werte und Lebensstil zumindest in manchen Staaten einerseits einen wichtigen Teil der nationalen Identität ausmachen, deren Traditionen jedoch gleichzeitig folkloristisch mißbraucht und deren Lebensräume nur so lange unberührt bleiben, als sie nicht Chancen ökonomischer Nutzung bieten. HANS-JÜRGEN PRIEN schildert eindringlich und detailreich den Einfluß der USA (im Titel fälschlicherweise mit „Nordamerika“ identifiziert) in Lateinamerika, seinen sozio-religiösen Hintergrund, die Bedeutung US-amerikanischer protestantischer Sekten und die Rolle der US-Politik im Konflikt zwischen Rom und der Theologie der Befreiung. Der letzte Beitrag von JOACHIM G. PIEPKE spannt einen weiten Bogen vom ersten Widerstand der Dominikaner auf der Insel La Española, der mit der berühmten Predigt von Antonio de Montesinos 1511 begann, über Bartolomé de Las Casas und andere prophetische Bischöfe der Conquista-Zeit, die Jesuiten-Reduktionen und den Aufstand des Túpac Amaru bis hin zum aktuellen prophetischen Widerstand der lateinamerikanischen Kirche, als deren Exponenten er den ermordeten Bischof Oscar Arnulfo Romero benennt, nicht ohne hervorzuheben, daß die Märtyrer dieser prophetischen Kirche offenbar zu den „ungeliebten Heiligen der Mutter Kirche“ gehören.

So bietet der Sammelband eine Fülle einzelner Problemhorizonte, die, ergänzt noch durch die ökonomische Dimension, um der Menschen willen und in internationaler Solidarität dringend einer Lösung zugeführt werden müßten – und das nicht nur aus Anlaß des fünfthundertsten Jubiläums von 1492.

Würzburg

Gerhard Kruijff

The Sanskrit Grammar and manuscripts of Father Heinrich Roth S.J. (1620–1668). Facsimile edition of Biblioteca Nazionale, Rome, Mss. Or. 171 and 172. With an introduction by Arnulf Camps and Jean-Claude Muller, E. J. Brill / Leiden–New York–København–Köln 1988; 208 S.

Manche Teilnehmer am VII. Kongreß der International Association for Mission Studies in Rom 1988 werden sich daran erinnern, daß dort das vorliegende Werk bereits präsentiert wurde. Nunmehr ist es auch für die Rezension verfügbar – zwar spät, aber nicht zu spät; denn so gewiß hier Erfahrungen und Ergebnisse einer Forschungsarbeit ausgebreitet werden, die mehr als drei Jahrhunderte umspannt, so gewiß bedarf es gleichsam eines langen Atems, um die Resultate und Konsequenzen angemessen zu würdigen. Zudem werden unterschiedliche Interessen angesprochen: Dem Sprachforscher erschließt sich ein Kapitel der Indogermanistik, das man bislang allenfalls vom Hörensagen kannte; für den Missionshistoriker fällt neues Licht auf einen Ausschnitt der indischen Missionsgeschichte; allen, die um interkulturelles Verstehen und Lernen bemüht sind, wird hier ein frühes Beispiel vorgeführt, das beinahe schon an die Grenzen des Menschenmöglichen rührt.

Worum geht es, wenn man einmal die Details der Sprachforschung zurückstellt? Der deutsche Jesuit Heinrich Roth aus Dillingen, einer jener Missionare, die vom Ende des

16. bis Mitte des 18. Jahrhunderts im Reich der Großmogule tätig waren, gehörte zu den führenden Geistern dieser Missionsepoche. Aus Briefen und Berichten war er von jeher bekannt, offenbar jedoch nur so oberflächlich, daß sein Name sogar in neueren katholischen Missionsgeschichten, von Schmidlin bis Mulders, nicht genannt wird. Drei Forscher aus verschiedenen Disziplinen haben das Verdienst, z. T. durch Beiträge in Bd. 53, Jg. 1969 dieser Zeitschrift, seine Gestalt in deutlicheren Konturen erkennbar gemacht zu haben: Richard Hauschild, Bruno Zimmel und ARNULF CAMPS. Nach Missionsdienst in Goa und Srinagar wurde Heinrich Roth 1654 an das Jesuiten-Kolleg in Agra versetzt. Bevor er dort 1668 starb, konnte er noch im Zuge der Erkundung eines sicheren Landwegs zwischen China und Europa, eingeschlossen die Durchquerung von Tibet und Nepal, zusammen mit einem Ordensbruder 1662-1664 Rom besuchen. Seine Reiseberichte fanden dort wenig offizielle Aufmerksamkeit, wurden aber von Athanasius Kircher S.J. in dessen Werk über China teilweise ausgewertet. Kircher war es auch, der die Bedeutung von Roths Sanskrit-Studien erkannte und eine Wiedergabe des Alphabets in sein Buch aufnahm. Hätte Roth seine nach Rom mitgebrachten Schriften, seiner Absicht entsprechend, wieder nach Indien mitgenommen, wären sie vermutlich kaum erhalten geblieben. Tatsächlich gelangten sie aber durch ein Versehen nach Rom zurück, wo erst 1967 ARNULF CAMPS sie in der Nationalbibliothek wieder aufzufinden vermochte.

Natürlich war Roth nicht der erste Europäer, auch nicht der erste westliche Missionar, der sich mit der Sanskrit-Sprache und ihrer Grammatik befaßte. Aber seine intensiven sechsjährigen Studien ermöglichten ihm eine Beherrschung der Sprache, wie sie keiner seiner Vorgänger – auch nicht Roberto Nobili in Madurai – auch nur annähernd erreicht hatte. So darf diese lateinisch geschriebene und deskriptiv angelegte Grammatik bis heute als ein „Meisterstück“ gelten, das dem Vergleich mit modernen Werken dieses Genus durchaus standhalten kann (Hauschild, 13f). Die beiden anderen von CAMPS aufgefundenen und hier im Faksimile-Druck wiedergegebenen Handschriften sind Roths annotierte Kopien zweier Sanskrit-Schriften, die eine lexikographischer Art (1644), die andere eine ältere Einführung in die Advaita-Philosophie von 1490, und sie gestatten wenigstens indirekt einen Einblick in die Gründlichkeit von Roths Studien.

Während die Sprachforschung zur Abrundung ihres Urteils noch die angekündigten editorischen Ergänzungen erwartet, kann der Gewinn der Edition für die Missionsgeschichtsschreibung schon jetzt hoch veranschlagt werden: Erstens dokumentiert sie – wie die Herausgeber mit Recht feststellen – eine Kehrtwendung der gesamten Mission im Mogulreich von der elitären Zielgruppe der islamischen Hofgesellschaft zur hinduistischen Volksmehrheit, den „unendlich vielen Heyden welche ab dem Alcoran ein nicht geringeres Abscheu haben als wir Christen“ (Roth, 6). Zweitens wird damit der Dialog auf der Basis der heiligen Schriften in der „Schul- und Kirchen-Sprache“ Sanskrit integrierender Bestandteil des christlichen Zeugnisses. Drittens erweisen sich auch in Nordindien, wie vorher schon und vollends seit dem frühen 18. Jahrhundert im dravidischen Süden, die Missionare als die Pioniere einer linguistisch fundierten Indologie und damit als Mittler einer Kulturbegegnung, die bis heute Respekt verdient.

Als verlegerisches Wagnis steht die Ausgabe in erfreulicher Kontinuität mit vergleichbaren früheren Leistungen des Verlags, z. B. der hervorragenden Faksimile-Edition von Antaõ de Proenças Tamil-Lexikon von 1679 (erschienen 1966). Man wünscht ihr ein Echo, das die Mühe aller Beteiligten rechtfertigt.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

Collet, Giancarlo (Hg.): *Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa 37) Immensee 1990; 359 S.

Im August 1976 konstituierte sich in Daressalam, Tansania, die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT). Diese Vereinigung, der sich eine beachtliche Zahl profilierter TheologInnen aus Afrika, Asien, Lateinamerika und den US-Minoritäten angeschlossen haben, ist in den fast 15 Jahren ihres Bestehens zu einer wichtigen Bewegung angewachsen, die die Eigenständigkeit der überseeischen Christenheit selbstbewußt artikuliert und für die westliche Theologie und Kirche eine große Herausforderung darstellt. Die Schlußdokumente der verschiedenen EATWOT-Konferenzen, die in allen Kontinenten stattgefunden haben, wurden im deutschsprachigen Bereich in der vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio herausgegebenen Reihe „Theologie der Dritten Welt“ veröffentlicht (Bd.13: Herausgefordert durch die Armen: Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1986, Freiburg–Basel–Wien 1990).

Trotz der enormen Bedeutung, die die Theologie EATWOTs für die Entwicklung und das Selbstverständnis der Kirchen der Dritten Welt haben dürfte, ist eine Rezeption dieser theologischen Bewegung in Europa kaum erfolgt; es ist „den EATWOT-TheologInnen bisher nicht gelungen, sich in dem Themen- und Fächerkanon der Universitätstheologie einen Platz zu erobern“. (G. EVERS)

Erst mit dem von G. COLLET herausgegebenen Sammelband „Theologien der Dritten Welt“ ist nunmehr eine fundierte Studie verfügbar, die es interessierten TheologInnen ermöglicht, sich ein umfassendes Bild von den vielfältigen Problembereichen der EATWOT-Theologie zu machen.

Die Studie ist aus einem Gemeinschaftsprojekt der Forschungsgruppe des Romero-Hauses, des Bildungszentrums der Missionsgesellschaft Immensee, erwachsen: Ziel der Gruppe war, „die von EATWOT veröffentlichten Dokumente im Hinblick auf die in ihnen enthaltenen impliziten und expliziten sozio-ökonomischen, politischen, religiösen, kulturellen und kirchlich-theologischen Intentionen und Motive hin zu untersuchen“. (10)

In einem ersten Hauptteil wird die EATWOT-Bewegung in einem umfassenden historischen Rahmen situiert: K. J. RIVINIUS skizziert das „Erwachen der Dritten Welt als eigenes Subjekt in der Weltpolitik“ (15–29) und F. KOLLBRUNNER zeichnet auf diesem Hintergrund die „wachsende Forderung nach kirchlicher Selbständigkeit und Authentizität“ (30–37). In einem folgenden Kapitel wird ein sehr ausführlicher Überblick über die Entstehungsgeschichte der verschiedenen Theologien der Dritten Welt geboten (F. KOLLBRUNNER: Afrikanische Theologie [39–50], F. FREI: Theologie in Asien [51–100] und G. COLLET: Zur Theologiegeschichte Lateinamerikas [101–131]).

Hilfreich sind die in den folgenden Kapiteln vorgenommenen Untersuchungen der Modelle, die in der missionswissenschaftlichen Forschung entwickelt wurden, um die Herausbildung eigenständiger Ausprägungen in den überseeischen Kirchen zu interpretieren und in einen hermeneutischen Zusammenhang zu stellen (F. KOLLBRUNNER: „Die klassische Theorie: Akkomodation“ [133–141], F. FREI: „Kontextuelle Theologie“ [142–161] und „Inkulturation“ [162–182]).

Erst im 2. Hauptteil befaßt sich die Studie mit der Geschichte und Theologie EATWOTs. Hervorragend ist die historische Analyse von A. CAMPS, der als ausgewiesener Kenner der EATWOT-Bewegung die innere Entwicklung der Vereinigung von ihrer Vorgeschichte bis zum Jahre 1988 nachzeichnet (183–200). Ihm gelingt es überzeugend,

die Dynamik der Denkbewegungen und die in der Spannung von Gemeinsamkeiten und Gegensätzen sich vollziehende Diskussion der EATWOT-TheologInnen in einem Periodisierungsschema herauszuarbeiten.

In den folgenden Beiträgen finden sich Analysen einzelner Themenkomplexe, die aus den Schlußdokumenten der EATWOT-Konferenzen erhoben werden (J. AMSTUTZ: „Das Gesellschaftsverständnis der EATWOT-Dokumente“ [201–244]; O. BISCHOFBERGER: „Das Befreiungspotential in den Religionen“ [245–268] und J. AMSTUTZ: „Erneuerte missionarische Spiritualität“ (269–296)). Besonders hervorzuheben ist an dieser Stelle der Beitrag von G. COLLET: „Theologie von der anderen Seite der Erde“ (297–313), der m. E. als beste Zusammenfassung der theologischen Bemühungen EATWOTs gelten kann.

G. EVERS bietet in dem abschließenden Kapitel eine ausgezeichnete Übersicht über die Versuche seitens europäischer TheologInnen, die Dritte-Welt-Theologie zu rezipieren (315–333).

Die hier vorgenommene genaue Inhaltsbeschreibung der Studie „Theologien der Dritten Welt“ könnte denjenigen TheologInnen eine Hilfe bieten, die sich in Forschung und Lehre mit der Entwicklung der überseeischen Christentums- und Theologiegeschichte befassen. Folgende kritische Anmerkungen sollen die positive Gesamtbewertung des Bandes nicht beeinträchtigen:

1. Es stellt sich die Frage, ob es ausreicht, die EATWOT-Theologie lediglich auf der Basis der Schlußdokumente zu erheben. Die Konzentration auf offizielle Konferenzergebnisse steht dem Verständnis einer lebendigen Auseinandersetzung innerhalb der Vereinigung eher im Wege. Es wäre hilfreicher gewesen, wenn die Verfasser auf die Arbeiten einzelner Mitglieder EATWOTs verwiesen hätten. Auf alle Fälle vermißt der kritische Leser die Namen der EATWOT prägenden TheologInnen und deren theologisches Wirken.

2. Es erscheint als Mangel, daß versäumt wurde, die vielfältigen Aktivitäten der Ökumenischen Vereinigung außerhalb der kontinentalen Konferenzen zu erwähnen. Es fehlt jeglicher Hinweis auf die Arbeit der Kommissionen Kirchengeschichte und Theologische Perspektiven der Frauen sowie auf die Theologische Studienkommission.

3. Die Darstellung der Rezeption der EATWOT-Theologie durch europäische Theologen ist zu stark auf Deutschland begrenzt. Wichtige Stimmen aus Skandinavien (Per Frostin) oder dem frankophonen Bereich (Georges Casalis, Vincent Cosmao, B. Chenu, um nur einige zu nennen) bleiben unberücksichtigt.

Es ist zu hoffen, daß der Band „Theologien der Dritten Welt“ eine weite Verbreitung findet und zu vermehrter theologischer Beschäftigung mit der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen Anstoß gibt.

Hamburg

Erhard Kamphausen

Herausgefordert durch die Armen: Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1986 (Theologie der Dritten Welt 13) Herder / Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1990; 229 S.

Mit der Herausgabe der Reihe „Theologie der Dritten Welt“ hat das katholische Missionswissenschaftliche Institut MISSIO den im Bereich der Missions- und Ökumenewissenschaft arbeitenden Theologen einen Dienst erwiesen, der nicht hoch genug eingeschätzt werden kann.

In den bisher erschienenen 12 Bänden liegen repräsentative Beiträge von Dritte-Welt-Theologen vor, die es ermöglichen, sich einen Überblick über die neueren theologischen Entwicklungen in Afrika und Asien zu verschaffen.

Es ist hervorzuheben, daß das Missionswissenschaftliche Institut der Arbeit der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat: In Bd. 4. wurden unter dem Titel „Herausgefordert durch die Armen“ alle Dokumente der einschlägigen kontinentalen und interkontinentalen EATWOT-Konferenzen bis 1983 veröffentlicht und von kompetenten EATWOT-Mitgliedern eingeführt.

Diese vorzügliche Dokumentation ist inzwischen vergriffen. Es ist begrüßenswert, daß 1990 eine Neuauflage vorgenommen und als 13. Bd. der Reihe veröffentlicht wurde. Die Dokumentation „Herausgefordert durch die Armen“ umfaßt nunmehr den Zeitraum 1976–1986; die Erweiterung bezieht die 7. EATWOT-Konferenz, die vom 7.–14. Dezember 1986 in Oaxtepec, Mexico, stattfand, ein. Diese letzte internationale EATWOT-Konferenz ist insofern von großer Bedeutung, als hier der schwierige und oft spannungsgeladene Versuch unternommen wurde, Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen den afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Mitgliedern zu bilanzieren und nach den tragenden Elementen der zukünftigen Weiterarbeit zu fragen. In seiner Einführung hat SERGIO TORRES, die treibende Kraft des EATWOT-Prozesses, eine vorzügliche Analyse der Konferenz vorgelegt. Sein Resümee: „In der Geschichte von EATWOT war Oaxtepec zweifellos ein schwieriger Moment, aber die Vereinigung hat sich als fähig erwiesen, diesen schwierigen Moment zu überwinden und für die Zukunft gestärkt daraus hervorzugehen.“ (172)

Für den deutschen Leser ist der Beitrag von GEORG EVERS: „Rezeption der EATWOT-Theologie in Europa“ eine wichtige Hilfe. In knapper und präziser Form gibt der Verfasser einen umfassenden Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand im Dialog zwischen Theologen der Dritten und Ersten Welt, wobei es ihm gelingt, die oft polemisch geführte Auseinandersetzung auf eine sachliche Ebene zu heben. Die von EVERS behandelten Themenbereiche rücken alle Aspekte der Debatte in die richtige Perspektive:

1. Haltung von EATWOT-Theologen gegenüber europäischer Theologie;
2. Europäische Reaktionen:
 - a) Ablehnung und Apologetik,
 - b) auf dem Wege zu einer europäischen Befreiungstheologie,
 - c) Kontakte und Dialog zwischen EATWOT und europäischen Theologen;
3. Die Diskussion um die Theologie der Befreiung als Fallbeispiel für den Umgang mit einer kontextuellen Theologie und
4. Theologische Initiativen in Europa in Antwort auf Anstöße durch die EATWOT-Theologie.

Die Lektüre der EATWOT-Dokumente und der Kommentierungen in „Herausgefordert durch die Armen“ bestätigt das Urteil von H.-W. GENSCHEN: „Nie zuvor haben die Dritte-Welt-Theologen die eurozentrische Theologie als ganze so energisch in ihre Schranken verwiesen. Nie zuvor hat man diesem vorgeblichen Universalismus so entschieden einen anderen Universalitätsanspruch entgegengesetzt. Und nie zuvor schließlich stellte sich wie jetzt die Frage, ob zwischen Anspruch und Unterwerfung, Diktat und Selbstbehauptung, aber auch jenseits aller Resignation dennoch ein Weg zu neuer Gemeinsamkeit gefunden werden kann.“

Hamburg

Erhard Kamphausen

Costa, Ruy O. (Ed.): *One Faith, Many Cultures. Inculturation, Indigenization, and Contextualization* (The Boston Theological Institute Annual Series Volume 2) Orbis Books / Maryknoll, New York; Boston Theological Institute / Cambridge, Mass.; XVII u. 162 S.

„Contextualization“ ist die dynamische Interaktion, d. h. der Dialog zwischen einer sich stets wandelnden Umwelt (Kontext) und der biblischen Botschaft, dem unwandelbaren Text (vgl. S. 153f). So gesehen, ist jede Schriftauslegung der Versuch, auf die Sorgen und Nöte der Hörer einzugehen und sie im Lichte der prophetischen Botschaft zu deuten (vgl. S. 157). Daß demnach die Verschiedenheit der Lebensumstände notwendigerweise auch unterschiedliche Interpretationen der einen Botschaft nach sich zieht, ist einleuchtend. Wie weit diese jedoch in concreto gehen dürfen, wird heute unter dem Stichwort „contextualization“ theologisch bedacht und meint daher mehr als nur eine kulturell bedingte Variante der christlichen Botschaft (vgl. S. XII), wobei durchaus ein und derselbe Kontext mehrere Interpretationsmöglichkeiten zuläßt (vgl. S. 14ff). Historisch gesehen, hat es diese Problematik schon immer gegeben (vgl. S. 4f), doch werden mit Blick auf die Missionsgeschichte gerne de Nobili (S. 25ff) und las Casas (S. 41ff) als gelungene Beispiele einer solchen „contextualization“ vorgestellt und damit zeitgenössische Probleme der christlichen Botschaft in der Dritten Welt angekündigt. Im vorliegenden Band werden diese dann anhand der Protestantischen Kirchen in Kuba (vgl. S. 83ff, bes. 93f) und der Basisgemeinden in Lateinamerika (vgl. S. 96ff) diskutiert, wobei es in Anlehnung an die Troeltsch'sche Unterscheidung von Kirche-Sekte-Mystik (S. 102ff) gelingt zu zeigen, daß die Basisgemeinden „a new type of religious social organization“ (S. 108) sind. Durch einen Beitrag über Kamerun (vgl. S. 114ff) kommt die „indigenization“-Problematik innerhalb des afrikanischen Kontextes zur Sprache (insbesondere S. 122ff). Die „contextualization“-Problematik ist jedoch heute nicht auf die sog. Dritte Welt begrenzt. Sie stellt sich auch in Nordamerika durch die feministische Theo- bzw. Christologie (S. 71ff), durch die afroamerikanische Tradition (S. 129ff) und durch die „Hispanic Pentecostal Church“, deren Leistung und Versagen mittels einer eindrucksvollen Fallstudie (S. 136ff, für die Schlußfolgerungen vgl. S. 142 u. 144) aufgezeigt wird. Interessant ist, daß auch der „Urban Context“ durch einen eigenen Beitrag (S. 145ff) mithilfe einer Negativbeschreibung der Stadtprobleme abgehandelt wird, um die Frage zu provozieren: „You keep showing us what won't work. Well, is there anything that does?“ (S. 149) Als Antwort sollte nun von Sünde und Erlösung die Rede sein, doch sagt der Beitrag leider nicht in welcher Weise.

Hannover

Peter Antes

Hauschildt, Friedrich (Hg.): *Text und Kontext in Theologie und Kirche* (Zur Sache – Kirchliche Aspekte heute 29) Lutherisches Verlagshaus / Hannover 1989; 141 S.

Die Veröffentlichung geht auf eine Konsultation zwischen Vertretern evangelischer Kirchenleitungen und Hochschullehrern im September 1986 in der Akademie Tutzing zurück. Bei dieser wurde das im Hefttitel genannte Thema in fünf Referaten behandelt. Die Beachtung des Kontextes wird in einem ersten Referat von W. ALTMANN, Professor für Systematische Theologie in São Leopoldo/Brasilien, am Fallbeispiel Brasilien erläutert; damit wird der Ausgangspunkt der Rede von „Kontextualität“ im ökumenischen Raum korrekt wiedergegeben: Nur wo die Selbstverständlichkeit des gleichen Kontextes

erschüttert wird, wird dieser zu einem Problem im allgemeinen und dann für Theologie und Kirche im besonderen. J. BECKER, Professor für Neues Testament und Judaistik in Kiel, verbindet die Eingangsbeobachtung mit der hermeneutischen Frage nach der Kontextualität und ihrer Bedeutung im Neuen Testament. Sein Ergebnis: „Das Urchristentum hat jedenfalls sehr bewußt den neuen Christusglauben und alle kontextuellen Zusammenhänge so einander zugeordnet, daß das Neue und Eigene Maß zur Beurteilung des nunmehr Alten wurde und ein bewußt intendiertes Spannungsverhältnis zwischen beiden entstand. Es hat seine Identität auch gerade darin bewahrt, daß es von der theologischen Relativität aller Kontexte zu reden vermochte, ohne dabei die kontextuellen Bindungen einfach zu lösen. Weit entfernt von der Möglichkeit, einen antiken Kontext zum Kriterium der Theologie zu erheben, hat das Urchristentum die nie neutral empfundenen Kontexte mit ihm eigenen Kriterien gemessen.“ (62f) Was BECKER für das Urchristentum konstatiert, hätte G. SAUTER, Professor für Systematische Theologie in Bonn (er fehlt im Autorenverzeichnis), auch für die heutige Diskussion feststellen können. Da er für den erkrankten J. MEHLHAUSEN eingesprungen ist und er die diesem gestellte Aufgabenstellung („Zum Kontext deutscher evangelischer Theologie in den dreißiger Jahren“) mit eigenen grundsätzlicheren Überlegungen („Was heißt ‚Kontext‘?“) verband, ergibt sich ein leicht zwiespältiger Eindruck. Einerseits ist von der Barmer Erklärung und ihrem politischen wie kirchenpolitischen Hintergrund die Rede, andererseits steht doch der Vortrag der Bedenken gegen die heutige Berufung auf den „Kontext“ im Vordergrund. Der katholische Rezensent, der selbst mit dem Begriff arbeitet, kann allerdings die einschlägigen Seiten (v. a. 72ff) nur mit dem Vorbehalt lesen, daß das dort Gesagte evtl. für gewisse protestantische Positionen zutreffen mag; er selbst erkennt sich darin nicht wieder. Es folgen zwei weitere Beiträge zu Text und Zeitgeist in der Predigt (R. ROESSLER) und zu Wort Gottes und Geist der Zeit (M. TROWITZSCH). F. HAUSCHLDT, der Herausgeber, faßt das Ergebnis der Konsultation abschließend zusammen, wobei ihm bewußt bleibt, daß die Konsultation angesichts der erkennbaren Kontroversen „kein formulierbares Resultat“ hatte (140). Die Bedeutsamkeit des Themas aber ist unbestritten.

Bonn

Hans Waldenfels

Neckebrouck, Valeer: *La Tierce Eglise devant le problème de la Culture* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa 36) Immensee 1987; 164 S.

Dieses Buch ist die erweiterte Fassung von drei Vorträgen, die der Vf. 1985 am Collegium pro America Latina in Löwen gehalten hat. Ziel der Arbeit ist es, über die verschiedenen Begriffe und ihre Implikationen für eine einheimische Theologie zu informieren (vgl. S. 142). So wird zunächst das traditionelle Konzept der „acculturation“ in der Missionsgeschichte zur Kolonialzeit vorgestellt. Hierbei kam „acculturation“ praktisch einer Europäanisierung gleich (vgl. S. 21ff). Im Unterschied dazu hob das Konzept der „adaption“ darauf ab, gewisse Formen der fremden Kulturen zu übernehmen, ohne die eigentlichen Ausdrucksformen der Theologie, Spiritualität und Institution zu tangieren (vgl. S. 44f). Als „incarnation“ wurde dann eine Umsetzung der europäischen Theologie in authentisch afrikanisches Denken propagiert (vgl. S. 59), wobei recht bald die Gefahr sichtbar wurde, daß dies zu einer einseitigen Betonung der kulturellen Vergangenheit führen kann, die den soziokulturellen Gegebenheiten (einschließlich Industrialisierung, Verstädterung und Modernisierung) nicht mehr Rechnung trägt. Die „contextualisation“ versuchte deshalb die ganze soziokulturelle Wirklichkeit zu erfassen (vgl. S. 63, 69), was angesichts immer größerer Verelendung der Massen bald zur christlichen Botschaft als „libération“ führte, die anders als im südamerikanischen

Kontext in Afrika und Asien nie losgelöst von der „inculturation“ diskutiert wurde (vgl. dazu S. 84f, 89f). Durch das Konzept der „explication“, das Jesus als in anderen Kulturen schon vor Ankunft der Missionare präsent ansah, so daß es nur noch darum ging, diese verborgene Präsenz sichtbar zu machen und theologisch zu formulieren (vgl. S. 144f), entstand schließlich ein authentischer Dialog mit den anderen Kulturen und Religionen, der von einer gewissen Gleichberechtigung der Dialogpartner ausgehen konnte und nicht ständig bemüht war, die Minderwertigkeit der nichtchristlichen Kulturen nachzuweisen (vgl. dazu S. 127f).

Hannover

Peter Antes

Ruggieri, Giuseppe (Hg.): *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique. Actes du Colloque de Bologne 22–25 Octobre 1988* (Bibliothèque Beauchesne 18) Beauchesne / Paris 1988; XXV u. 393 S.

Nicht immer ist es in der Geschichte der christlichen Mission gelungen, zwischen der christlichen Botschaft und der griechisch-lateinischen Kultur zu unterscheiden, welche jene von den ersten Jahrhunderten an sehr stark geprägt hat. Dazu stellt der bekannte italienische Kirchenhistoriker GIUSEPPE ALBERIGO in seiner Einführung zum vorliegenden Buch fest: „Diese Haltung hat Auswirkungen auch auf das innere Leben der Kirche, indem in ihr eine wachsende monolithische Lehrmeinung und ein institutioneller Zentralismus dominieren“ (XIII). Eine gewisse mißbräuchliche feste Verbindung in diesem Rahmen zwischen dem christlichen Glauben und einer partikularen Kultur hat die Mission zwangsläufig zu einer „zivilisatorischen“ Aufgabe gemacht, an der nunmehr das Volk Gottes nicht mehr aktiv teilnahm. Sie wurde zum Betätigungsfeld von „Spezialisten“: den Missionaren. Sie sollten der Zivilisation, die sie verkörperten, zum Durchbruch verhelfen und sie verbreiten. Dem Geist einer solchen engen Bahn stellt sich aber das Bewußtsein von der größeren Fruchtbarkeit entgegen, die durch den direkten Kontakt jeder Kultur zum Wort Gottes erwächst. Dieses insbesondere seit dem Vaticanum II immer stärker und schärfer werdende Bewußtsein eines offenen, dialektischen und fruchtbaren Verhältnisses des Evangeliums zu den vielen Kulturen führt uns auch immer deutlicher die Gefahr einer monolithischen Haltung vor Augen: nämlich die Verarmung der *Katholizität des Glaubens und der Kirche* aufgrund eines eindimensionalen und monokulturellen Verständnisses, das im tiefen Widerspruch zur ursprünglichen Universalität der Frohen Botschaft steht.

Kirchengeschichte heißt bislang in den einschlägigen Lehrbüchern Geschichte der Kirchen Europas. Die Kirche ist aber seit Jahrhunderten über die Grenzen Europas hinaus gewachsen. Es ist also höchste Zeit, sich auch mit der Geschichte der Kirche in anderen Teilen der Welt ernsthaft zu beschäftigen. Das vorliegende Buch, in dem die Vorträge auf der von dem *Istituto per le Scienze Religiose* von Bologna und der *Ecole Française* von Rom organisierten Tagung im Jahre 1988 zusammengestellt sind, ist nur eines der vielen beachtenswerten Projekte, die sich mit der Geschichte der Kirche in den sogenannten Missionsländern zu befassen beginnen.

Die Geschichte der Kirche in Afrika ist – exemplarisch – die Geschichte der kulturellen Identitätsfindung in den verschiedenen geographischen Räumen, die zugleich Räume und konkrete Bezugspunkte des Wirkens des Geistes Gottes in der Kirche darstellen. Insofern ist eine solche Geschichte zugleich der Beweis für ein volles Vertrauen in die kreative Kraft des christlichen Zeugnisses in den unterschiedlichen Lebenssituationen. Drei Hauptgedanken, die sich mit einer solchen Auffassung von Geschichte verbinden, ziehen sich daher durch alle fünf Teile des Buches hindurch (Fragen zur Vergangenheit [1–40]; Ideologie und missionarische Praxis [41–140]; Das

Verhältnis zum Islam [141–215]; Der aktuelle Prozeß der Afrikanisierung des Christentums [217–280]; Fragen zur Methode der Kirchengeschichte in Afrika [281–290]): 1. Eine genaue Kenntnis der Vergangenheit ist für das Christentum – folglich auch für die Mission – von zentraler Bedeutung, ist das Christentum selbst doch wesentlich und vor allem nichts anderes als die Entwicklung einer Geschichte, der Geschichte des Volkes Gottes unter der Führung des Geistes, in deren Mittelpunkt die Gestalt des menschgewordenen Gottessohnes steht. Hierin besteht die innerste Identität des Christentums, das selbst als „Religion“ und „Wahrheit“ eine immer größere und zentralere Bedeutung erlangt, und zwar im Selbstbewußtsein des Volkes Gottes, das seinen eigenen geschichtlichen Weg in seiner ganzen und vielfarbigen Breite erkennt und voll akzeptiert. 2. Aus dieser Geschichte ergeben sich Einflüsse und Zwänge, aber auch eine Stoßkraft, die vor dem Triumphalismus vergangener Zeiten und vor der Selbstgefälligkeit einer Kirche bewahrt, die sich mißbräuchlich für die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden halten würde. Nur die notwendige Unterscheidung zwischen den gültigen und ungültigen Elementen der Vergangenheit legt den Blick frei für die Vermeidung der extremen Tendenzen eines sterilen Traditionalismus sowie eines blinden Reformismus. Christliche Glaubenserfahrung, so wird in dem Buch mit Recht betont, kann niemals die bloße Wiederholung eines längst entrollten Szenarios sein, sondern immer nur eine neue und konkrete Erfahrung, reich an Dynamik, aber auch an Schwierigkeiten und Konflikten, weil es sich dabei um eine mühsame Suchbewegung handelt. 3. Dennoch erwächst der Gemeinde gerade daraus die Wahrnehmung der Markierungspunkte für die erforderliche Lektüre und Deutung der Zeichen der Zeit. Die Wahrnehmung – in der Praxis – der geschichtlichen Dimension des Evangeliums bewahrt dieses selbst davor, zu einem „unbeweglichen Motor“ zu erstarren, und mit ihm auch die Gestalt Christi davor, den Menschen nicht nur fremd, sondern auch feindlich gegenüberzustehen.

Wer sich mit der Geschichte der Kirche in Afrika beschäftigt, kommt um die traurige Verstrickung der christlichen Mission in die Geschichte des Sklavenhandels und der Kolonisation in Afrika nicht herum (29ff), in deren Verlauf die christliche Botschaft in die Nähe einer Herrschaftsideologie gerückt war. Doch, wer dabei stehen bleibt, erkennt, daß zur christlichen Missionsarbeit wesentlich die ernsthafte Bemühung um die „qualitative Vermittlung einer umfassenden Existenz Erfahrung“ gehört hat und gehört (58). Diesem Grundanliegen entspricht es, daß die universale Kirche auch die Werte der verschiedenen Weltkulturen reflektieren und darin heimisch werden muß (60f). Die Teilnehmer an der Tagung tun daher gut daran mit ihrer Forderung und ihrer Ansicht, daß es für die Kirchen Afrikas eine Überlebensfrage ist, die unterschiedlichen Herausforderungen im sozio-politischen, -ökonomischen und kulturellen Bereich anzunehmen und zu bestehen. Eine besondere Bedeutung kommt hierbei der Auseinandersetzung mit den traditionellen Religionen und dem Islam (141ff) zu. Eine umfassende und tiefgreifende „Inkulturation“ des Christentums in Afrika, wie sie in verschiedenen Beiträgen in diesem Zusammenhang skizziert wird (217ff), und zwar nicht nur im Bereich der Liturgie und der Theologie, sondern auch der kirchlichen Ämter, erfordert natürlich eine der Sache angemessene Vorgehensweise. Dementsprechend wird im abschließenden 5. Teil des Buches eine Arbeitsmethode präsentiert, die dem dialektischen und dynamischen Verhältnis zwischen dem Glauben, den Lebensbedingungen der Menschen, den kirchlichen Erfahrungen und der eschatologischen Dimension der christlichen Botschaft gerecht wird (281ff).

Vor dem auf diese Weise sowohl inhaltlich als auch in methodologischer Hinsicht aufgespannten Horizont gewinnt die Geschichte der Kirche in Afrika ein besonderes Profil: Geschichte als eine besondere Herausforderung zur Kreativität. Das bedeutet also nicht, Fakten der Vergangenheit einfach zusammenzutragen, sondern vor allem an diese Fakten die Fragen der Gegenwart anzuknüpfen und den Blick nach vorne, ins Morgen zu

richten. Das vorliegende Buch ist ein Beispiel dafür, wie man den Leser die prägende Bedeutung von Kirchengeschichte für den aktuellen Glaubensvollzug hautnah spüren lassen kann.

Münster

Kossi J. Tossou

MARTYRIA

Arens, Edmund: *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens* (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft) Patmos / Düsseldorf 1989; 464 S.

In seiner Habilitationsschrift geht A. den beiden im Titel genannten Glaubensvollzügen im Lichte der kommunikativen Handlungstheorie nach. Dabei geht es ihm einmal darum, den synonymen Gebrauch der Termini zugunsten einer differenzierten Betrachtungsweise aufzulösen, sodann die Unterscheidung von Zeugnis und bezeugen, Bekenntnis und bekennen wiederherzustellen und schließlich die in der Handlungstheorie erheblichen Momente, zumal die Bestimmung der Handlungssubjekte deutlich in den Blick zu nehmen. Aus diesem Ansatz ergibt sich, daß Bezeugen und Bekennen zunächst je für sich behandelt werden, ehe im Teil III der Vergleich vorgenommen wird. Die beiden Teile I und II sind übersichtlich in völliger Parallelität aufgebaut. Dem Erweis der kommunikativen Struktur folgt die Behandlung der Aspekte des biblischen Befundes in der kirchen- und theologiegeschichtlichen Entwicklung sowie einiger Positionen im Bereich der systematischen Theologie, für das Thema „Bekennen“ die Positionen von K. Barth, K. Rahner, P. Ricoeur, C. Geffré, J.-P. Jossua, für das Thema „Bezeugen“ die von K. Barth, E. Schlink, K. Lehmann, M.-J. Mananzan, U. Duchrow. Das Raster der kommunikativen Handlungstheorie ergibt fünf Gesichtspunkte, die im Verlauf der Arbeit wegweisend sind: Die Kommunikation ist intersubjektiv, performativ, textual, situational sowie verständigungsorientiert bestimmt, so daß der systematische Ausgang der Thematik sich von hier aus ergibt. Den größten Raum nimmt in beiden Kapiteln das Referat des biblischen, sodann des kirchen- und theologiegeschichtlichen Befundes ein. Zweifellos bringt die mit dem Frageraster gegebene Sichtweise ein stärkeres Relief mit sich als eine vorrangig wortstatische Betrachtungsweise, wenngleich das Ergebnis am Ende geringer als zu erwarten ist. A. hält sich in der Sache weitgehend an das in der Exegese bzw. Dogmen- und Theologiegeschichte Erarbeitete. Für den theologiegeschichtlichen Teil ist im Teil I der Zusammenhang von Zeugnis und Martyrium bedeutsam, – ein Gedankengang, den vor allem K. Rahner weiterverfolgt hat. Wichtig ist auch die Behandlung des Zusammenhangs von Schrift, Tradition und Zeugnis, die freilich in ihrer Problematik, dem Verlust der Intersubjektivität, kaum entfaltet wird. Das fällt um so mehr auf, als dieser Verlust einen wichtigen Grund dafür bildet, daß auch das formulierte Bekenntnis zur Leerformel verflachen kann und vielfach verflacht.

Wie im Teil I: Bezeugen entfaltet A. im Teil II: Bekennen zunächst den Reichtum des biblischen Befundes. Stärker noch als im Fall der Bezeugung sind die Zeiten, Orte und Umstände des Bekenntnisses von Interesse: Notsituationen, Kultzeiten, Schuld, der Glaube. Zum Text des Bekenntnisses kommen die Kontexte in den Blick. Leider bleibt es in der theologiegeschichtlichen Beschreibung weitgehend bei der Deskription. Was es bedeutet, daß die Formulierung von Bekenntnissen den gottesdienstlichen Ort verliert, Sache von synodalen und konziliaren Prozessen wird, daß Bekenntnisse von Bischöfen beschlossen und als Ausdruck der Orthodoxie den Gläubigen auferlegt bzw. ihnen abverlangt, selbst kirchenrechtlich vorgeschrieben werden, wird nicht erörtert. Genauso-

wenig beachtet bleibt die andere Tatsache, daß es heute wieder situative Bekenntnisse wie das der Würzburger Synode gibt und diese in ihrer Brisanz diskutiert werden. Ansatzpunkte zu Diskussion und Anfrage hätten sowohl die Erkenntnis der Subjektbezogenheit wie auch die Textgestalten der Bezeugung wie der Bekenntnisse geboten. Leider hat A. die eingehenden Überlegungen E. Bisers zu den Barrieren religiösen Sprechens offensichtlich nicht wahrgenommen. Unausgewertet bleibt auch die selbst in offiziellen kirchlichen Dokumenten zu beobachtende Akzentverschiebung von einem verbalen zu einem non-verbalen Bezeugen. Die Rolle des Wortes und der Formel in den beiden elementaren Handlungen des Glaubens verdient daher weiterhin einer vertieften Bemühung. Das Verdienst der Arbeit bleibt es, die beiden Grundhaltungen erneut auch für die Systematik der katholischen Theologie reklamiert und das theologiegeschichtliche Material vom biblischen Befund her kenntnisreich ausgebreitet zu haben. Die problematischen Engführungen mit ihren kirchen- wie theologiepolitischen Konsequenzen zu überprüfen, bleibt aber ein Desiderat.

Bonn

Hans Waldenfels

Kertelge, Karl / Holtz, Traugott / März, Claus-Peter (Hg.): *Christus bezeugen. Festschrift für Wolfgang Trilling*, Verlag Herder / Freiburg-Basel-Wien 1990; 312 S.

Zum 65. Geburtstag des Leipziger Neutestamentlers haben 24 Freunde und Kollegen eine Festschrift erstellt, in der sich exegetische, bibeltheologische, patristische und systematisch-theologische Beiträge vereinen. Sie belegen mit Nachdruck, welche Perspektiven eine ökumenisch orientierte Theologie v. a. in ekklesiologischer Hinsicht der Exegese verdankt. Den Aufsätzen vorangestellt ist ein Grußwort des Leipziger Oratorianers W. GÜLDEN, der das von Leiden gezeichnete Leben seines Mitbruders W. Trilling im Dienst der Schrift, an Kirche und Ökumene eindringlich skizziert. Am Schluß findet sich ein Verzeichnis der Veröffentlichungen des Jubilars. Den Auftakt bildet eine programmatische Studie von H. SCHÜRMANN zur „Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes“, in welcher er die Notwendigkeit herausstellt, das Wort Gottes in der Heiligen Schrift seitens der Bibelwissenschaft methodisch und sachlich adäquat im praktischen Dienst der Verkündigung zur Sprache zu bringen und zugleich Raum zu geben zu einem theologischen Schriftverständnis, das Gottes Wort hinter, unter und über der Schrift ausmacht und ihm begegnet.

Vier Beiträge widmen sich Fragen der Jesusüberlieferung. Den Zusammenhang von expliziter und impliziter Christologie macht W. VÖGLER vom Wirken Jesu als Heilsvermittler her deutlich. T. HOLTZ legt dar, daß das Christusbekenntnis der frühen Gemeinde aus der Identität der Christus-Geschichte mit dem Gotteszeugnis des Alten Testaments begriffen werden muß. Geht F. MUSSNER im Anschluß an Röm 9–11 der Frage nach, warum es den Juden post Christum noch geben muß, so situiert G. BAUMBACH Jesus umgekehrt im Kontext der innerjüdischen Erneuerungsbewegungen.

Einen Schwerpunkt bilden, dem Lebenswerk des Jubilars gemäß, Studien zum Matthäusevangelium. Die matthäische Aussendungsrede thematisiert U. LUZ als „grundsätzliches Manifest des Matthäus für seine Sicht der Kirche“ (89), um von daher grundlegende „notae“ der Kirche zu benennen und die ekklesiologische Bedeutung von Mt 10 im Blick auf die reformatorische Tradition und die katholische Ekklesiologie zu unterstreichen. F. ZEILINGER untersucht Redaktion im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30), H. KLEIN die Traditions-geschichte des Messiasbekenntnisses in Mt 16,16b.17. Auf W. Trillings Spuren nähert sich E. SCHWEIZER dem Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1–14). P. HOFFMANN stellt das Jona-Zeichen (Mt

12,39f) in den Kontext der mt. Ostergeschichte, von woher er die Auferweckung Jesu als Zeichen für Israel versteht.

Das Wort von der weltweiten Verkündigung des Evangeliums (Mk 13,10) und seine Vorgeschichte werden von G. DAUTZENBERG untersucht. Die Vorgeschichte des Gleichnisses von den beiden Knechten (Lk 12,35–48) behandelt C.-P. MÄRZ, wobei er auf eine interessante thematische Schichtung stößt, „in der sich das Bemühen spiegelt, bei wechselndem eschatologischen Zeitverständnis und unterschiedlichen Voraussetzungen die jeweiligen Adressaten zu eschatologischer Wachsamkeit aufzurufen“ (178). Das Gleichnis von den beiden Söhnen (Lk 15,11–32) beleuchtet P. POKORNÝ als Ausdruck lukanischer Soteriologie.

Vier Beiträge beschäftigen sich mit paulinischen Fragen. Dabei wendet sich J. D. G. DUNN gegen die Mehrzahl der Forscher, die davon ausgehen, Paulus habe, abgesehen von dessen Tod und Auferstehung, wenig über Jesus gewußt oder sich für sein irdisches Wirken kaum interessiert. Aus dem Römerbrief bringt er überzeugende Belege sowohl für die Berufung des Paulus auf das Beispiel Jesu als auch für dessen Gebrauch von Jesustradition. Die Auslegung der Tradition Röm 1,1–4 thematisiert R. PESCH; die Korrespondenz zwischen Gottes Zorn (Röm 1,18–32) und dem Harren der Kreatur (8,19–22) beschäftigt N. WALTER. K. KERTELGE zeigt an 2 Kor 4,5 auf, daß Paulus sein Apostelsein von der doppelten Zuordnung zum Kyrios und zur Gemeinde versteht. H.-J. KLAUCK geht der johanneischen Verarbeitung des Gemeindegismus durch das Bild des Antichristen (1 Joh 2,18–19) nach, das die eigene Situation zum einen ungeheuer dramatisiere und zugleich die Dissidenten dämonisiere.

Drei patristische Studien thematisieren den Zusammenhang zwischen der Bezeichnung des Paulus als Skenopoiós und dem Gebrauch von Lederkodices im frühen Christentum (K. P. DONFRIED), das Verständnis der Tempelaustreibung im Nazaräer-evangelium und bei Hieronymus (J. B. BAUER) sowie eine neugefundene Exegese des Origenes zum Zusammenhang von Pascha und Passion, wobei ersteres nicht Typus der Passion, sondern der Person Christi ist (N. BROX).

Zwei systematische Beiträge beschließen die FS. U. KÜHN beleuchtet die ekklesiologischen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre im Blick auf den andauernden ökumenischen Dissens in der Ekklesiologie; S. HÜBNER behandelt, womit sich der Kreis zum Grußwort schließt, das Leiden als Ernstfall des Glaubens, fragt bestehende christliche Leidensdeutungen kritisch an und versucht, es in der Erfahrung der Unbegreiflichkeit Gottes zu situieren.

Frankfurt a. M.

Edmund Arens

Künneht, Walter / Heubach, Joachim (Hg.): *Martyria. Festschrift zum 60. Geburtstag von Peter Beyerhaus am 1. 2. 1989*, Brockhaus / Wuppertal–Zürich 1989; 272 S.

Unter dem Leitgedanken „Zeugnis, Bekenntnis“ haben Freunde und Schüler Peter Beyerhaus, dem Präsidenten des Theologischen Konvents der Bekennenden Gemeinschaften Deutschlands, zur Vollendung seines 6. Lebensjahrzehnts die vorliegende Festgabe präsentiert. Die Beiträge stehen unter drei Stichworten: I. *Persönliches*: Hier steuern fünf Autoren Beobachtungen, Begegnungen, Anmerkungen und Biographisches zur Persönlichkeit von Beyerhaus bei. II. *Missionswissenschaftliches*: Hier äußern sich weitere 16 Autoren anlässlich des Geburtstages zu eher unterschiedlichen missionsgeschichtlichen und missionstheologischen Themen. Besonders hingewiesen sei auf die Arbeiten von N.-P. MORITZEN (Wie gewinnt die Mission ihre Gewißheit?), R. HILLE (Ist Mission intolerant?), O. BETZ (Das Gnadenamt des Jüngers und Apostels), L. E. VON

PADBERG (Konfrontation oder Akkommodation. – Zu den Missionsinstruktionen Papst Gregors des Großen und ihrer Wirkungsgeschichte im frühen Mittelalter), F. MELZER (Das Fürwort „ich“ in religiöser Rede). Viele Beiträge gehen in ihrer Kürze nicht über das Essayhafte hinaus. Katholischerseits erscheint merkwürdigerweise unter den Gratulanten nur ein Kollege, J. DÖRMANN, der über J. Schmidlin, den Begründer der katholischen Missionswissenschaft schreibt. III. *Apologetisches*: Elf weitere Aufsätze, darunter Predigt- und Meditationstexte, bilden einen weiteren bunten Strauß, zusammengebunden unter dem genannten Thema. Auch hier seien einige ausdrücklich genannt: Die Prüfung der Geister als unverzichtbare Aufgabe der Theologie (W. NEUER), eine Begriffsklärung zu „pietistisch“ (R. SCHEFFBUCH), Was bedeutet Apologetik heute? (W. KÜNNETH), Probleme kirchlicher Normativität (J. KNIFFKA), kritische Anmerkungen zum Tendenzbegriff „Ganzheit“ (H.-J. PETERS). Die Arbeit schließt mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen von Beyerhaus. In der vorgelegten Weise unterstreicht die Festschrift in eher verhaltener Weise die Anliegen des Jubilars, ohne jedoch die Anliegen der anderen Seite auf ihre Rechtmäßigkeit hin zu befragen. Vertreter der anderen Seite waren allerdings wohl auch gar nicht erst eingeladen, obwohl es genügend Kollegen gibt, denen an einer Vermittlung mehr gelegen wäre als an einer Vertiefung der Gräben.

Bonn

Hans Waldenfels

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Dericquebourg, Régis: *Religions du guérison. Antoinisme, Science chrétienne, Scientologie* (Edition Bref 11) Cerf / Paris 1988; 125 S.

Seit die Psychosomatik den Zusammenhang von Krankheit und Umwelt bzw. persönlichen Wünschen festgestellt hat (vgl. dazu Gerd Overbeck: Krankheit als Anpassung; Der sozio-psychomatische Zirkel, Suhrkamp / Frankfurt a. M. 1984), war es nur noch ein kleiner Schritt zur Bestimmung des Verhältnisses von Krankheit und Kultur (vgl. Beatrix Pfeleiderer / Wolfgang Bichmann: Krankheit und Kultur. Eine Einführung in die Ethnomedizin, Reimer / Berlin 1985). Dementsprechend ist auch das Thema Religion und Medizin in der letzten Zeit mehrfach aufgegriffen und behandelt worden wie u. a. die Beitragsammlungen *Healing and Restoring. Health and Medicine in the World's Religious Traditions*, ed. by Lawrence E. Sullivan, Macmillan / New York-London 1989 und *Krankheit und Heilung in den Religionen. Islam-Hinduismus-Christentum. Herrenalber Protokolle. Schriftenreihe der Evangelischen Akademie Baden*, Bd 67 (1. Aufl. 1990) beweisen.

Der hier zu besprechende Band gehört in dieses Feld, konzentriert sich aber anders als die vorgenannten nicht auf die großen religiösen Menschheitstraditionen, sondern auf neuere religiöse Bewegungen, die innerhalb des christlichen Bereiches entstanden sind: die Antoinisten (eine in Frankreich und Belgien verbreitete, stark von Allan Kardec beeinflusste spiritistische Bewegung, vgl. dazu Poupard [Ed.]: *Dictionnaire des religions*, P.U.F. / Paris 1984, S. 71f), die christliche Wissenschaft und die Scientologie-Bewegung. Neben der Biographie der Gründergestalten und der Darstellung der wichtigsten Lehren wird vor allem gezeigt, inwieweit therapeutische Ziele und welche in diesen drei Richtungen verfolgt werden. Es wird dabei deutlich, daß diese religiösen Bewegungen durch Geistheilungen und andere psychosomatische Wirkweisen Antworten auf Defizite anbieten, die durch die großen Religionen im Abendland offenbar ebenso wenig befriedigt werden können wie durch eine recht unpersönlich gewordene Medizin. Hierin liegt die Herausforderung und die Chance dieser Bewegungen.

Hannover

Peter Antes

Gignoux, Philippe: *Incantations magiques syriaques* (Collection de la Revue des Etudes Juives) Peeters / Louvain 1987; 72 S.

Magische Texte in syrischer Sprache sind selten. Es gibt nur wenige Dokumente, die hauptsächlich aus zwei Perioden stammen: Schalen, Amulette etc. aus dem Ende der Sassanidenzeit und Manuskripte aus dem 18. und 19. Jahrhundert. PH. GIGNOUX veröffentlicht nun drei weitere Amulette. Der Ursprung ist zwar nicht genau bekannt, sie sind aber iranisch und wahrscheinlich im 6. oder 7. Jh. angefertigt worden. Der Schreiber aller drei Texte ist wahrscheinlich jüdisch. Die Sprache und die vielen Namen der Engel sprechen ebenso dafür wie der Sabbat als Wochenbeginn und Bezugnahmen auf Henoch und Baruchapokalypse. Die Klientin war vielleicht eine Christin, wie ein eventueller Bezug auf die Taufe und die trinitarische Formel zeigt. Das erste Amulett gilt dem körperlichen Schutz in Zeit und Raum, die 366 Glieder des Körpers werden aufgezählt; das zweite ruft vor allem die Engel zum Schutz; das dritte ist an der Astrologie ausgerichtet. Der Edition ist eine Übersetzung, ein sprachlicher Kommentar und eine Beschreibung der Manuskripte beigelegt. Eine Einleitung, zwei Glossare (warum hier Semkat nach 'E und im zweiten Glossar zusätzlich Sade nach Qof?) und vier Tafeln rahmen die Arbeit ein. Der Leser, der mit der Magie aus dieser Zeit und diesem Raum nicht so vertraut ist, hätte sich sicherlich einen Kommentar gewünscht, der nicht nur sprachliche Aspekte behandelt. Somit richtet sich diese Arbeit hauptsächlich an den Fachmann der Magie und an den Philologen der syrischen Sprache, der hier eine größere Anzahl bisher noch unbekannter Wörter findet.

Aachen

Harald Suermann

Uhlig, Siegbert / Bairu, Tafla (Hg.): *Collectanea Aethiopica* (Äthiopistische Forschungen 26) Steiner / Stuttgart 1988; 233 S.

Der 26. Band der Reihe „Äthiopistische Forschungen“ ist die Festschrift für ERNST HAMMERSCHMIDT zum 60. Geburtstag, dem Herausgeber der Reihe. Sie möchte der „ungebündelten Themenvielfalt“, die dieser „ins Kraut schießenden“ Literaturgattung eigen ist, entgegen, und so finden sich in diesem Band nur Artikel von zehn Autoren, die Arbeiten in der Reihe veröffentlicht haben und die diese Arbeiten, mit Ausnahme von SIEGBERT UHLIG und WOLF LESLAU, in dem Artikel wieder aufgreifen. Dies ist die Klammer der einzelnen Beiträge, die sehr verschiedene Themen der äthiopistischen Forschung behandeln.

Nach dem Inhaltsverzeichnis folgt die sechsseitige Liste der Gratulanten und das Geleitwort von den Herausgebern. Ein Abkürzungsverzeichnis bietet die Siglen der häufig zitierten Literatur. Der erste Beitrag „A Supplement to ‚A Chronicle of Emperor Yohannes IV (1872–89)‘“ von BAIRU TAFLA (S. 23–49) setzt sich zunächst mit den Rezensionen zu seinem in der Überschrift genannten Werk, das der erste Band der Reihe „Äthiopistische Forschungen“ ist, auseinander. Eingehend auf die Hauptkritikpunkte der Rezensionen bietet der Verfasser im zweiten Teil seines Beitrages eine Umrechnungstabelle der in der Chronik erwähnten Daten in unsere Zeitrechnung und einen Index zu der Chronik. Der zweite Beitrag „Flemish' Painting and its Ethiopian Copy. The Iconography of the Pietà in Ethiopia in the 17th and 18th centuries“ stammt von STANISLAW CHOJNACKI (S. 51–73). Der Autor geht hier einem fremden Vorbild, einer Pietà-Darstellung im luso-flamischen Stil, als Vorbild der äthiopischen Darstellung nach. Diese Pietà-Darstellung kam wahrscheinlich mit Lazaro de Andrade nach Äthiopien, der sich einer Botschaft im 16. Jh. angeschlossen hatte, und Maler war. Eine seiner Pietà-Darstellungen wurde von einem äthiopischen Maler des ersten Gondar-Stils als Modell genommen, der ihre Ikonographie und ihren Stil der äthiopischen Kunst

anpaßte, die ihre Wurzeln in der Folklore hat. Es folgen die ikonographische Beschreibung zweier weiterer Modelle der Pietà, die auf westeuropäische Vorbilder zurückgehen. Der Autor geht kurz in seiner Darstellung auf den Einfluß von Theologie, Kunstgeschichte und politischer Geschichte Äthiopiens auf die Adaptation der Pietà im 17. und 18. Jh. ein. Der dritte Beitrag „Die Beurteilung von Herrschern durch den Chronisten von Tânasee 106“ von FRANZ AMADEUS DOMBROWSKI (S. 75–86) zeigt die verschiedenen Formeln auf, die in der von ihm herausgegebenen Chronik (Band 12 der Reihe) zur Beurteilung der Herrscher gebraucht werden. Dabei verweist er auf die Abhängigkeit des Chronisten von Dtr hinsichtlich seiner Orientierung an biblischen Vorbildern. Der vierte Beitrag „Additional Arabic Loanwords in Amharic“ von WOLF LESLAU (S. 87–109) bietet, wie der Titel schon sagt, eine weitere Liste von arabischen Lehnwörtern im Amharischen. Sie ist Ergänzung zu der Liste, die der Autor 1957 unter dem Titel „Arabic loanwords in Amharic“ in *BSOAS* 19 (1957) 221–244 verpfflichtete. Der Autor geht zunächst auf die Entsprechung von amharischen und arabischen Phonemen ein. Es folgt eine nach Themen geordnete Liste arabischer Lehnwörter im Amharischen mit Quellenangabe, Übersetzung und arabischen äquivalent. Der fufte Beitrag „Muslim Commercial Towns, Villages and Markets of Christian Ethiopia prior to the Rise of Tewodros“ von RICHARD PANKHURST (S. 111–130) behandelt muslimische Städte, Viertel, Dörfer und Märkte in dem christlichen Hochland im 15.–19. Jh. Er stellt anhand von Quellen vor allem städtebauliche Aspekte dar. HEINRICH SCHOLLER stellt in seinem Beitrag „Der Special Court und die Rechtsentwicklung in Äthiopien“ (S. 131–144) in Kürze die Rechtsprinzipien und Richtlinien des äthiopischen Rechts dar, wie sie von der Rechtsprechung des Mixed Court entwickelt und angewandt wurden. Dieser Special Court geht auf den Klobukowski-Vertrag von 1908 zurück und behandelte Fälle zwischen Ausländern und athiopiern. Dabei stießen traditionelles äthiopisches Recht und modernes europäisches Recht aufeinander. Zum Schluß stellt H. SCHOLLER ein noch nicht in seinem Werk „The Special Court of Ethiopia 1920–1935“ (athiopistische Forschungen 15) verpfflichtetes Urteil dar. CLAUDE SUMNER in seinem Beitrag „The Ethiopian Philosophy of Greek Origin“ (S. 145–171) grenzt die äthiopische Philosophie von der übrigen afrikanischen Philosophie (Bantu-Philosophie) ab und verweist darauf, daß äthiopische Philosophie nicht allgemeine Lebensweisheit ist, sondern in der Tradition der griechischen Philosophie steht. Anhand von Beispielen zeigt er, daß die athiopier griechische Philosophie nicht einfach übersetzt, sondern auf charakteristische Weise für den athiopier angepaßt haben. Die äthiopischen „Übersetzung“ weichen inhaltlich und in der Länge zum Teil erheblich vom griechischen Original ab. SIEGBERT UHLIG, „Die Schrifttradition in äthiopischen Anaphoren“ (S. 173–192), behandelt die Schriftzitate, die reichlich in den äthiopischen Anaphoren vorkommen. Er teilt sie in drei Arten ein: Zitat – Allusion – Reminiszenz. Die Zitate sind teilweise aus dem Gedächtnis angeführt, teilweise hatten sie eine schriftliche Vorlage. Der Autor geht kurz auf die Interpretation der biblischen Tradition in den Anaphoren ein. So gibt es paraphrasierende Interpretamente, den Wechsel zwischen Schrift und Deutung, der überwiegend auf praktische Anwendung zielt, und dogmatische Reflexionen zu dogmatischen Positionen, die in der Geschichte der äthiopischen Theologie von Bedeutung waren. EDWARD ULLENDORFF, „Along the Margins of the Tigrinya Chrestomathy“ bietet zwei kurz eingeleitete Briefe seiner Tigrinya Chrestomathy (Band 19 der Reihe) in Übersetzung und setzt sich dann mit Rezensionen zu der Chrestomatie auseinander. Der letzte Beitrag „Harari Texts – a Literary Analysis“ stammt von EWALD WAGNER. In der literarischen Analyse betrachtet er die Aspekte des Sprachwechsels, des Genres, des Rhythmus, des Metrums und des Bildwerks der Harari-Literatur, die im Süden athiopiens verbreitet ist.

Den Beiträgen folgen drei Anhänge: Eine Liste von Besprechungen der einzelnen Bände der Reihe „athiopistische Forschungen“, eine Konkordanz der Foliennummern

und Seitenzahlen der Edition in dem Werk von Bairu Tafla „Asma Giyorgis and his work. History of the Gállâ and the Kingdom of Sâwâ“ (Band 18 der Reihe), in der die Foliennummern fehlen, auf die aber im Stellenverweis verwiesen wird, und eine Anmerkung zum computergestützten äthiopischen Druck. Der Druck weist einige technische Mängel auf (z. B. auf S. 136 Worttrennungen innerhalb der Zeile; S. 131f. sind beim Seitenumbruch einige Zeilen doppelt gedruckt).

Aachen

Harald Suermann

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. Arnulf Camps OFM, Helmkruidstr. 35, NL-6602 CZ Wijchen · Dr. Ernst Pulsfort, Kirchstr. 5, D (W)-8702 Unterpleichfeld · Prof. Dr. Martinus L. Daneel, University of South Africa, Department of Missiology, P.O. Box 392, 0001 Pretoria, Südafrika · Pfarrer i. R. Hartmut Beck, Eugen-Richter-Str. 159, D (W)-7500 Karlsruhe 21

LA REINCARNATION

Une approche en anthropologie culturelle comparée

par Richard Friedli

L'échange entre les civilisations, les cultures et les religions est devenu, aussi dans le milieu occidental-chrétien, tel, que les questions concernant l'origine et le but de l'existence humaine ne se laissent plus sans autre résoudre selon le seul modèle de l'unicité de vie, – accepté comme évident et plausible. Au contraire, à beaucoup de femmes et d'hommes, vivant en chrétien et dans l'Occident, les explications de la condition humaine selon le modèle de la transmigraton de l'âme et selon la doctrine de la réincarnation-renaissance apparaissent bien plus plausibles. La cohérence de ces explications leur semble être encore renforcée par des expériences diverses, comme

- la recherche de la justice au sein des différentes espérances de vie,
- l'injustice intra-mondaine (p.ex. les classes sociales ou les castes),
- les phénomènes énigmatiques de souvenir,
- le sentiment souvent très fort de se connaître, alors que l'on se rencontre pour la première fois (le fameux phénomène du «déjà vu»),
- l'explication et la légitimation de la présence du passé dans l'héritage individuel.

Pour aborder les questions personnelles et les situations sociales qui sont impliquées dans ce bref éventail de problèmes, la perspective choisie dans l'analyse suivante est celle de l'anthropologie culturelle et religieuse. Ce faisant, nous espérons éviter les discussions doctrinaires abstraites, si souvent liées aux débats entre chrétiens sur le bien-fondé de la «réincarnation».

En effet, avant d'aborder les affirmations religieuses ou théologiques par rapport à l'interprétation et à la maîtrise de l'existence humaine, il faut essayer de bien la saisir. Elle est plus profonde, plus radicale et universelle que les compréhensions et explications particulières proposées par les différentes cultures, traditions, religions et races durant leur histoire. Voici donc l'articulation de notre approche anthropologique, qui est différente des éclairages complémentaires que l'histoire des doctrines ou la théologie ont élaborés sur la question de la réincarnation:¹ (1) description de la condition humaine commune aux cultures particulières, (2) quelques types d'interprétations selon le modèle de la «réincarnation» et (3) le défi en éthique transculturelle de la «renaissance».

¹ Cette méthode anthropologique et son application en science comparée des religions sont plus amplement présentées dans: R. FRIEDLI, *Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch*, Freiburg/Schweiz 1986. La tradition scientifique, laquelle est suivie ici, doit beaucoup à: P. L. BERGER, *La religion dans la conscience moderne*, Paris 1971 (= *The sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion*, New York 1969) et à: P. L. BERGER / TH. LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 1970 (= *The social Construction of Reality*, New York 1966).

Le rythme de l'existence quotidienne est marqué – au sein de sa routine professionnelle, familiale ou récréative – par des événements qui interrompent sa monotonie souvent rassurante, parfois agaçante. Ce sont des «événements de contraste» (Kontrasterfahrungen). Ils peuvent être une surprise heureuse: p.ex. le jaillissement d'un amour, un geste de pardon, un moment de communication profonde, la beauté d'un orage. De tels moments que constituent les «événements de contraste» positifs et que nous pouvons désigner comme une «grâce» ne font cependant pas spécialement problème aux cultures et aux religions du monde, dont une des fonctions essentielles est justement de fournir des clefs d'interprétation et des modèles de conduite pour permettre à leurs membres de gérer la vie de tous les jours.

Par contre, pour toutes les cultures, il est beaucoup plus difficile de fournir la justification cognitive et de proposer la ligne éthique à adopter face aux «événements de contraste» négatifs. Par rapport à cette négativité que l'on peu désigner, pour simplifier, comme la dimension anthropologique de l'«existence à la mort» (Existenz zum Tod), toute religion a bien plus de peine à fournir un horizon «viable». Si nous ne nous contentons pas du recours répétitif à notre propre tradition, intériorisée par notre socialisation respectivement, la référence au culte des ancêtres selon la spiritualité africaine serait, pour ne prendre que ces exemples, aussi invérifiable et aussi énigmatique que l'invitation à accepter la suite des naissances selon les multiples traditions hindoues et bouddhistes ou la proclamation chrétienne de la foi en la résurrection.

Cependant, afin que cette «existence à la «mort» dépasse le cadre d'un thème abstrait de la philosophie de la religion, il est nécessaire de décrire un peu plus cette mort.

1.1 La mort quotidienne

Voici quelques aspects de la mort, auxquels toutes les cultures et toutes les religions doivent essayer, comme nous venons de le voir, d'apporter un éclairage, des explications et des raisons d'espérer. Pour ce faire, nous distinguons les formes, les modalités et les temps de cette situation-limite que nous appelons «mort»:

1. Formes de la mort

Comme pour d'autres dimensions d'une analyse existentielle – p.ex. bien-être, violence, paix –, il faut aussi distinguer, en ce qui concerne le phénomène de la mort, sa dimension personnelle et ses aspects institutionnalisés, la *mort personnelle* et la *mort structurale*. Par la *mort personnelle*, nous faisons référence à cette limite de la vie, vers laquelle inévitablement toute personne marche. Mais la «mort personnelle» ne signifie pas seulement «ma mort», mais aussi la rupture de la communication re-connaissante, parlante

et aimante avec toute personne proche. La *mort institutionnalisée*, par contre, est la mort anonyme, programmée, inscrite dans les mécanismes de structures destructrices. Les guerres sont des exemples de cette mort sans nom (pensons à la détonation de la première bombe atomique à Hiroshima, le 6 août 1945, qui a causé, en l'espace de quelques secondes, des dizaines de milliers de morts). La mortalité infantile est un autre exemple de cette mort. Elle provoque actuellement, selon les estimations de l'UNICEF, toutes les trois secondes la fin de l'existence d'un enfant en dessous de deux ans (cela signifie la mort de 17640 enfants par jour et plus de 15 millions par an). Toutes ces morts sont indues; elles sont cependant prévisibles à cause des structures socio-économiques contemporaines. Elles sont le fruit de la violence structurelle.

2. Modalités de la mort

Dans l'intervention de la mort, on peut distinguer la *bonne mort* de la *mauvaise mort*. Par la bonne mort, nous signalons la fin d'une existence bien vécue, durant laquelle une personne a pu se réaliser personnellement, socialement et professionnellement. Cette personne a une bonne mort, parce que sa vie a été bonne. Par contre, la *mauvaise mort* intervient à un moment, où la courbe existentielle d'un projet de vie n'est pas encore achevée. Les tortures, les suicides ou les accidents sont à l'origine de telles morts. Ces trois situations illustrent aussi, combien «mauvaise mort» et «mort structurelle» se conditionnent souvent réciproquement.

3. Les temps de la mort

Les différentes sortes de morts mentionnées peuvent être appelées la *première mort*. La *deuxième mort* intervient au moment où plus personne ne se souvient d'un défunt. Alors, cette personne est définitivement morte.

Toute culture et toute religion doivent apporter une «réponse» à ces situations, afin de les rendre supportables, notamment pour les personnes affrontant cette ultime phase de leur vie et surtout pour les personnes restant en vie.

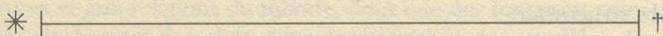
Bien sûr, les chrétiens peuvent proclamer (à Pâques ou lors des funérailles) que le Christ a vaincu la mort (1 Cor. 15, 20-57), mais la réalité résiste souvent à une telle proclamation. Et pour beaucoup d'hommes et de femmes, une telle célébration liturgique de la mort n'est plus acceptable – spécialement face à des phénomènes de «mauvaise mort» et de «mort structurelle». C'est dans un tel contexte que la réponse de la «résurrection» leur semble être moins satisfaisante que celle de la «réincarnation» – du moins, telle qu'elle est saisie en Occident.²

² Afin de signaler dès le début de nos analyses, ces contextes et clivages différents dans les traditions «chrétiennes» et dans les «philosophies orientales», je réfère ici aux analyses indologiques et bouddhologiques de notre collaborateur: A. NAYAK, *La réincarnation dans les religions. Diversité des modèles et multiplicité de sens*, in: *Les échos de Saint*

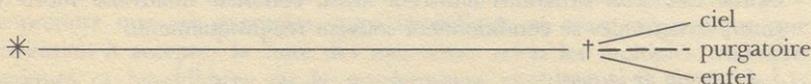
1.2 L'interprétation «réincarnationniste» dans l'opinion occidentale: Le cas de l'Europe de l'Ouest et de la Suisse

Face à cette condition universelle de l'«existence à la mort», nous nous trouvons donc actuellement, au sein d'une société multiculturelle et d'une situation de «marché» religieux, confronté(e)s à des réponses culturelles particulières multiples. Trois paradigmes peuvent être, pour simplifier, esquissés:³

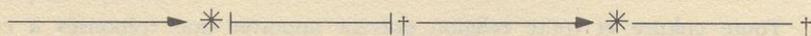
1. *Avec la mort, tout est fini*: l'énergie vitale est épuisée, les fonctions vitales ont cessé, l'activité du cerveau est terminée. Les conditions matérielles de la vie sont détruites, le corps se décompose dans ses éléments de base.



2. *Avec la mort matérielle, la vie totale continue*: Il y a l'unicité de vie, mais il y a une survie et l'immortalité de la personne. Cette conviction s'articule autour de la dimension «résurrection». Elle est surtout portée par les traditions juives, chrétiennes et islamiques. Environ un tiers de l'humanité gère la vie et la mort selon ce modèle: après la mort, il y a le «jugement» et la perspective d'une vie accomplie dans le «ciel», la perspective d'une vie qui a échoué dans l'«enfer» ou bien il faut envisager pour l'âme une phase de purification de son péché dans le «purgatoire»:



3. *La réincarnation*: La grande majorité de l'humanité vit selon ce modèle de la «transmigration de l'âme»:



Or, nous devons constater que de plus en plus de personnes d'origine culturellement «chrétienne», qui propose, comme accomplissement de l'existence d'une vie unique, la «résurrection», sont devenues des adeptes de ce modèle «réincarnationniste».

En voici quelques statistiques:

1. Les données de l'*European Value Systems Study Group* sur les valeurs européennes en mutation (récoltées entre 1978 et 1982, auprès de 12'463

Maurice/Suisse 85/4 (1989) 259-270 et: *La doctrine bouddhiste de la réincarnation*, ib. 86/1 (1990) 30-51. – Dans un même effort de clarification de la tradition hindoue-bouddhique et de sa réception déformée par des personnes vivant dans le cadre du christianisme ou de la post-chrétienté de l'Occident: cfr. l'oeuvre collective (en exégèse et théologie chrétienne, en science des religions et en psychologie): *Réincarnation, immortalité, résurrection* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 45) Bruxelles 1988.

³ A propos de ces trois types de réponses, cfr. R. ZÜRNER, *Reinkarnation. Die umfassende Wissenschaft der Seelenwanderung*, Zürich 1989, 8-12.

personnes des pays de la Communauté européenne) parlent d'une moyenne de $\pm 25\%$ de la population européenne qui voit, dans le modèle de la réincarnation, une manière valable et acceptée pour gérer la vie et la mort. Les milieux démocratiques présument qu'actuellement, il faudrait aller jusqu'à 30%.⁴

1. *En Suisse romande*, 25 enquêteurs ont questionné, entre le 4 et le 5 décembre 1987, 511 personnes par téléphone sur la proposition «Je crois à la réincarnation sous une autre forme et dans d'autres lieux». Sans faire ici la différence entre sexe, âge, revenu, localité (ville/campagne) ou pratique religieuse: voici l'adhésion positive à cette proposition:

les catholiques	26,3 %
les protestants	23,1 % ⁵

3. *En Suisse allemande*, les résultats d'une enquête semblable viennent d'être publiés. Voici ces résultats élaborés dans le cadre du Projet Suisse de Recherche du Fonds National 21 sur «Pluralité culturelle et identité nationale» réalisée par l'Institut de Sociologie pastorale de Saint-Gall et par l'Institut d'Éthique Sociale (IES) de Lausanne:⁶

- Réponses à la proposition: «*La résurrection de Jésus-Christ donne-t-elle une signification à ma propre mort?*» Ont répondu par un «oui» parmi

a) ceux qui ont une pratique régulière	91 %
b) ceux qui ne vont à l'Église que pour les fêtes	56 %
c) ceux qui ne vont pratiquement jamais à l'Église	19 %

- Réponses à la proposition: «*Y-a-t-il une réincarnation/renaissance de l'âme dans une autre vie?*» Ont répondu par «oui»:

a) pour les pratiquants réguliers	27 %
b) pour les pratiquants irréguliers	29 %
c) pour les non-pratiquants	9 %

⁴ Pour de plus amples informations sur les méthodes et les résultats de cette vaste enquête coordonnée par le Gallup Poll (London 1983): J. STOETZEL, *Les valeurs du temps présent: une enquête*, Paris 1983. En ce qui concerne les résultats sur la question de la réincarnation, présentés selon pays, confession, âge, scolarisation, option politique ou pratique religieuse: RICHARD FRIEDLI, *Le dogme de la réincarnation comme interpellation éthique*, in: C.-A. KELLER (éd.), *La réincarnation. Théories, raisonnements et appréciations*, Berne 1986, 39-43. Ces mêmes matériaux statistiques ont aussi été analysés dans mon étude déjà citée «Zwischen Himmel und Hölle - Die Reinkarnation», 19-26 et par P. DELOOZ, *Qui croit en quoi?*, in: *Lumen Vitae* (Bruxelles) 2/1983, 127-140.

⁵ Statistiques fournies par l'Institut pour l'étude des marchés et les sondages d'opinion (Lausanne): *La croyance*, déc. 1987, 7 pp.; cfr. les commentaires d'ALBERT LONGCHAMP, *Le christianisme en Suisse Romande*, in: *L'écho illustré* (Genève), 16. déc. 1987, pp. 10-13.

⁶ Comme pour les données concernant la Suisse Romande (cfr. note 5), nous ne disposons pas (fin octobre 1990) de l'ensemble des matériaux de l'enquête, qui sont encore sous l'«embargo» exigé par le Fonds National Suisse de la Recherche; voici donc une brève indication: P. JEANNERAT, *Religion bleibt wichtig*, in: *Der Sonntag* (Olten/Suisse), 4. Januar 1990, 18-25 (p. 21: réincarnation). La publication des résultats détaillés de l'enquête est annoncée pour septembre 1991: R. J. CAMPICHE / A. DUBACH (éd.), *Religion in der Schweiz - Religion im Sonderfall?*

A nouveau, nous ne pouvons pas discuter maintenant de ces chiffres. Relevons seulement qu'il y a une contradiction chez ceux qui vont régulièrement à l'Eglise (peut-être 18 %) qui affirment avec 91 % leur foi à la résurrection, mais aussi, avec 27 % leur conviction, que la réincarnation existe. Est-ce que cette réponse signale une mauvaise compréhension de la résurrection, de la survie, de la vie éternelle?

2 Une anthropologie interculturelle de «Réincarnation»

L'interprétation que nous proposons du phénomène *Reincarnation* n'est cependant ni *statistique* ni *psychologique* (p. ex. selon les modèles d'explication des archétypes, de la subconscience collective ou des méthodes mnémotechniques) ou *historique* (p.ex. analyse des textes de l'hindouisme),⁷ mais en *anthropologie culturelle et religieuse*. Cette méthode choisie pour comprendre l'homme dans son conditionnement sera *dialogique*. Elle procédera donc par différenciations contrastantes, mais dans une perspective de convergence.

2.1 Approche dialogique de la réincarnation: analyse d'un contexte africain

Durant un tel dialogue, on peut distinguer – d'une façon typologique – les cinq phases suivantes, que nous illustrerons ici en nous référant à la tradition bantou des Aboho du Nigeria.⁸ Ce faisant, il s'agit de rappeler que l'histoire des religions connaît aussi, à côté d'une «réincarnation individuelle» liée en Occident le plus souvent à la tradition hindoue-bouddhiste, une forme de «réincarnation plurielle» dans les religions négro-africaines.

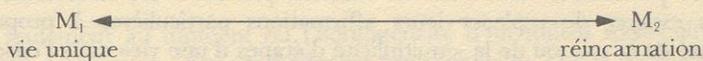
(1) La confrontation directe entre éléments des systèmes culturels différents

A première vue, les deux positions ou évidences de la «réincarnation» et de la «vie unique» s'excluent. Les deux messages (M) ne se laissent pas mettre dans une perspective identique: ou bien l'existence humaine doit être vécue de la naissance à la mort dans la seule et décisive phase d'une destinée personnelle

⁷ Pour approfondir les différents aspects interdisciplinaires de la dimension «réincarnation»: cfr. les publications citées dans les notes 2 à 4 et les bibliographies qui s'y trouvent. Une vue d'ensemble très précise et fort circonspecte du milieu socio-économique et religieux actuel, dans lequel il faut situer l'accueil si positif de la perspective de la «réincarnation» en Occident, est offert par: J.-F. MAYER, *Nouveaux mouvements religieux: une perspective historique et interculturelle*, in: S. FERRARI (éd.), *Diritti dell'uomo et libertà dei gruppi religiosi. Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi* (Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza di Parma, nuova serie 7) Padova 1989, 17-40. Voir aussi: G. K. NELSON, *Cults, New Religions and Religious Creativity*, London 1987 (cfr. sa bibliographie très développée: 213-240).

⁸ A propos de cette tradition «ibo» (une parmi les env. 900 cultures bantou enregistrées par les ethnologues): A. ONUWKA CHIGWE, *Re-incarnation: A socio-religious Phenomenon among the Ibo-speaking Riverines of the Lower Niger*, in: *Cahiers des Religions Africaines* (Kinshasa), 7/13 (1973), 119-134. Cfr. aussi: H. BAUMANN, *Die Wiedergeburtsideen in Afrika und ihre kulturhistorische Wertung*, in: *Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire* (Colloque de Strasbourg, 1963), Paris 1965, 31-52; L. V. THOMAS, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique Noire*, Paris 1982 et: D. ZAHAN, *Les «voies» de la réincarnation en Afrique Noire*, in: C.-A. KELLER, *La réincarnation*, 61-69.

(M₁), comme le message biblique l'affirme, ou bien l'existence humaine se réalise dans un cycle répétitif de renaissances/réincarnations (M₂), comme, entre bien d'autres, la tradition nigérienne l'enseigne.



Ces deux interprétations et les dogmes respectifs sont souvent présentés dans une relation de «*ou bien – ou bien*». Ou bien: vie unique et résurrection resp. purgatoire ou enfer – ou bien: réincarnation resp. renaissance. La seule forme de dialogue est alors apologétique, qui veut démontrer, d'une façon plus ou moins argumentée et plus ou moins polie, l'absurdité ou l'incohérence de l'autre position.⁹ Ce «dialogue pédagogique» vise la conversion de l'autre à sa propre position. Si celle-ci ne se réalise pas, il ne reste que le refus de la discussion ou la rupture de la communication – au moins par rapport à cette thématique.¹⁰

⁹ Cfr. dans cette ligne p. ex.: CH. SCHÖNBORN, *Réincarnation et foi chrétienne*, in: *Communio* XV/1 (janvier-février 1990), 36–65. La position présentée et défendue dans ce texte par le professeur de théologie dogmatique à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg est cohérente comme réflexion théologique. Elle se meut à l'intérieur du dogme chrétien formulé selon les «catégories de plausibilité» de l'anthropologie philosophique gréco-latine des Pères de l'Église et des conciles christologiques (et donc aussi anthropologiques). Sans doute que les théologies chrétiennes, qui sont en train de s'élaborer au sein des églises africaines ou asiatiques de confessions fort diverses, vont aborder aussi de façons différentes les enjeux éthiques, anthropologiques, théologiques et christologiques de la «réincarnation/renaissance». Le débat sera, de plus, mené sur un autre niveau que celui des manuels occidentaux par le fait même que ces théologiens et théologiens de la «Tierce-Eglise» vont avoir (de par leur connaissance plus précise des hindouismes, bouddhismes ou religions africaines) une compréhension bien plus nuancée de la «réincarnation/renaissance» que les dogmaticiens occidentaux. Il sera aussi très stimulant de recevoir, dans l'avenir, la manière d'aborder la question de la «réincarnation/renaissance» (et plus globalement de l'eschatologie) par les églises marquées par la tradition de l'orthodoxie gréco-russe, voire du christianisme arabe. – Ces mêmes remarques méthodologiques critiques valent aussi pour les prises de positions dans: J. VERNETTE, *Réincarnation, résurrection – communiquer avec l'au-delà*, Mulhouse 1988. Il faut cependant bien remarquer que J. Vernette réagit à la réception occidentale de la perspective «réincarnationniste» et non pas aux modèles élaborés en milieux hindou-bouddhistes et que l'histoire des religions élabore (cfr. sa correspondance du 10. 1. 1991 avec Richard Friedli).

¹⁰ Dans cette ligne «dialectique», il faudra situer les prises de position de D. MÜLLER, *Réincarnation et foi chrétienne*, Genève 1986. – Il va sans dire que, en ce qui concerne la tradition, qui se veut catholique, mais qui refuse les enseignements du Concile Vatican II (1962–1965) et sa «Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes» (Nostra Aetate, 1965), il est même inacceptable d'entrer en matière sur les préoccupations existentielles de la «réincarnation/renaissance». Le refus d'une telle problématique, déclarée «hérétique», ne se rencontre pas uniquement dans les milieux de ce que le terme «Ecône» évoque.

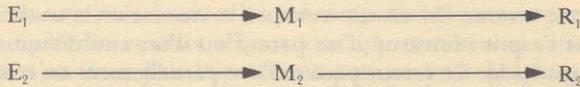
Si nous voulons cependant dépasser une telle situation d'impasse, parce que nous voulons mieux saisir le pourquoi de la référence à la rénaissance/réincarnation ou les motifs de l'insistance sur l'unicité de la personne humaine chez des partenaires dont nous ne mettons pas en doute le sérieux, nous devons essayer de replacer leurs affirmations particulières à propos de l'«unicité de la vie» ou de la «multiplicité d'étapes d'une vie» dans l'ensemble d'une religion ou d'une culture donnée. La méthode de l'anthropologie culturelle peut être utile pour élucider de telles motivations profondes de leur enseignement culturel, qui tent à répondre aux toujours mêmes questions que les formes, les modalités et les temps de la mort, décrites brièvement dans l'entrée à cette étude sur la réincarnation, suscitent (cfr. le point 1.1). En effet, «l'univers logique» (nomos) respectif à une culture donnée aide à saisir la valeur, le sens et la signification des concepts particuliers – comme ici «unicité» ou «multiplicité» de la vie.¹¹ Pour ce faire, voici la schématisation d'une telle approche:



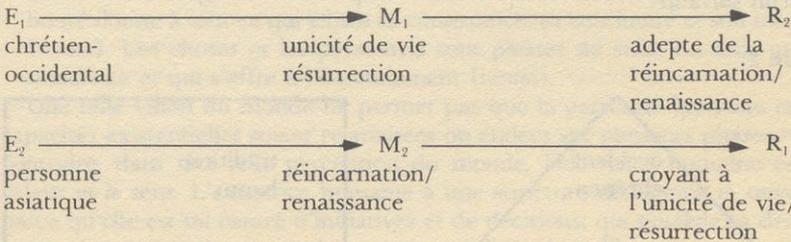
Chaque message (M) et les mots-clefs qui composent une assertion sont compréhensibles et pour celui qui parle (l'émetteur: E) et pour celui qui écoute (le récepteur: R), pour autant que E et R soient membres de la même communauté de communication: p. ex.

¹¹ Nous définissons «culture» d'une façon très large. Ce terme évoque «le modèle qui permet aux membres d'une société donnée de survivre matériellement, socialement et existentiellement». «Culture» englobe donc, dans cette saisie «fonctionnaliste», les domaines de ce que l'anthropologie matérialiste désignerait par l'économie, la politique et l'idéologie. Je suis bien sûr conscient que d'autres définitions de «culture» sont proposées par les différents anthropologues. Cfr. pour ce débat devenu désormais «classique»: A. L. KROEBER / C. KLUCKHOHN, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definition*, Cambridge Mass. 1952. – Dans cette vaste controverse épistémologique nous nous référons de préférence (cfr. note 1) aux approches en «sociologie de la connaissance» de P. L. BERGER et de TH. LUCKMANN, qui utilisent le terme grec de «nomos», pour désigner le «système de valeurs» de base, qui se fait jour dans telle ou telle évidence religieuse, affirmation doctrinale, exigence morale ou ritualisation liturgique (cfr. P. L. BERGER, *La religion dans la conscience moderne*, 47–56). – En ce qui concerne la définition de religion, elle aussi autant controversée que celle de «culture», nous adoptons la description de l'anthropologue C. GEERTZ (*La religion comme système culturel*, in: *Essais d'anthropologie religieuse*, coll. Les Essais, Paris 1972, 20): «La religion est un système de symboles, qui a comme but de susciter chez les hommes d'une société donnée des compréhensions, émotions et motivations fortes, englobantes et durables en formulant des perspectives d'un ordre du monde et en donnant à ces perspectives une telle «aura» de facticité que ces compréhensions et motivations semblent correspondre totalement à la réalité» – C'est dans un tel cadre de représentations, présentées comme absolues, que nous discutons ici de la «réincarnation/renaissance» ou de l'«unicité de vie/résurrection», car, quoiqu'il en soit de la tradition religieuse particulière, le défi du «chaos», que constituent les multiples situations-limites de la mort (cfr. ci-dessus, le point 1.1), doit être rendu supportable par l'enseignement et par la ritualisation que les religions offrent (cfr. GEERTZ, *La religion comme système culturel*, 33–43).

unicité de vie/
résurrection:
réincarnation/
renaissance:

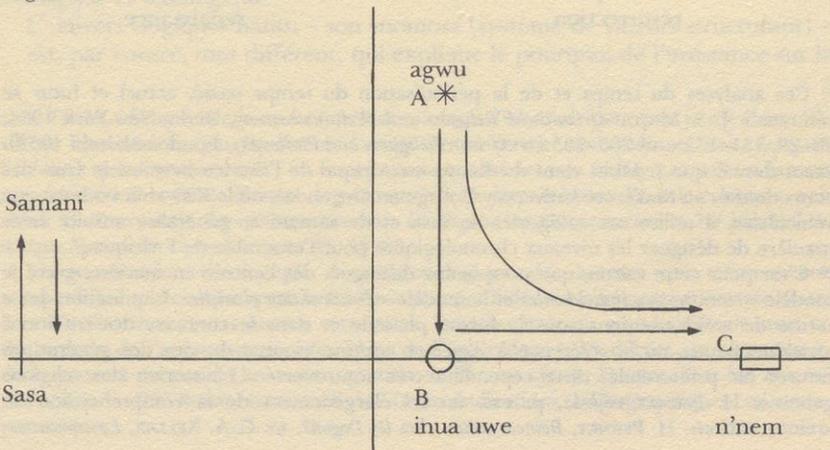


C'est seulement au moment où l'homogénéité d'un milieu socio-culturel et religieux donné cesse, que ces évidences traditionnelles, que la socialisation et l'éducation ont transmises «sans problème», doivent être éclaircies et argumentées – toujours, bien sûr à la condition de ne pas vouloir se retrancher dans une position de refus du genre «jamais entendu chez nous». La structure interne, la logique profonde, la cohérence systématique de l'affirmation «unicité de vie» (M₁) ou «réincarnation» (M₂) doivent donc être rendues saisissables. Autrement, le récepteur étranger selon le contexte (R₂ resp. R₁) ne comprendra pas ce message jusqu'ici inouï pour lui. Dans notre description introductive (cfr. surtout les statistiques présentées dans le point 1.2), nous avons évoqué quelques données démographiques pour illustrer cette situation multiculturelle de l'Occident actuel. Schématiquement, cela donne les constellations suivantes:



Pour ce qui concerne le modèle «réincarnation» (M₂), voici les éléments anthropologiques de base dans un milieu bantu donné:

Figure 1:



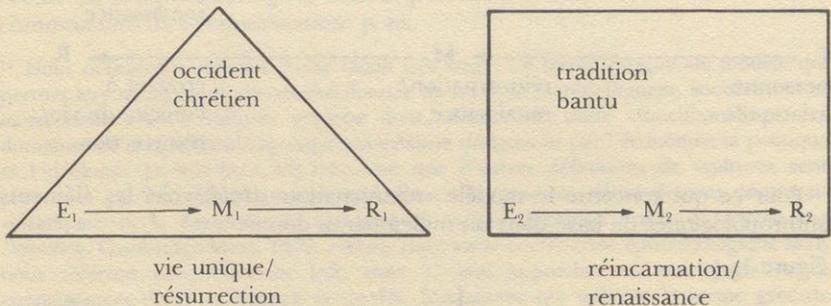
Le monde actuel et visible («maintenant» = en kiswahili: *Sasa*¹²) de la personne vivante (B) est un «retour à la vie» (selon la tradition ibo: *Inua Uwe*), elle est l'esprit réincarné d'un parent ou d'un ami défunt (selon la tradition ibo: *Agwu*) (A). Ce retour peut se faire partiellement ou totalement, dans une seule personne ou dans plusieurs enfants, simultanément ou successivement:¹³

B = A ré-incarné

«A» reste cependant dans le monde des morts (le temps passé = en kiswahili: *Samani*). En plus, le retour n'est pas nécessairement dans un enfant en ligne directe et immédiate. Souvent il a lieu dans un petit-enfant (C). De la sorte, le parent-ancêtre (A) se réincarne à travers ses propres enfants (B) dans le petit-enfant (C). C'est pourquoi, il est possible dire que le propre enfant (C) est la mère ou le père (A). Et les parents (B) disent à leur enfant (C): «ma mère» ou «mon père» (selon la tradition ibo: *N'nem*).

Chaque message n'est donc compréhensible que dans son horizon culturel spécifique. Schématiquement, nous pouvons visualiser *l'univers logique* (le nomos) propre de nos deux communautés de communication respectives de la façon suivante:

Figure 2:



¹² Ces analyses du temps et de la périodisation du temps passé, actuel et futur se réfèrent à J. S. MBITI, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin-New-York 1974, 28-29, 131-132 und 200-205 (= *African Religions and Philosophy*, London-Nairobi 1969). Etant donné que J. Mbiti vient du Kenya en Afrique de l'Est (ce livre est le fruit des cours donnés au Makerere University College en Ouganda), où le Kiswahili est la langue véhiculaire, il utilise ces catégories de *sasa* et de *samani* et généralise ensuite cette manière de désigner les niveaux chronologiques pour l'ensemble de l'Afrique.

¹³ C'est pour cette raison, que nous avons distingué, dès l'entrée en matière, entre le modèle «réincarnation individuelle» et le modèle «réincarnation plurielle». L'utilisation de ce terme de «réincarnation» sous la forme plurielle et dans le contexte des traditions africaines-bantu, où la référence à l'ancêtre comme «source de vie» des générations futures est primordiale, reste cependant très controversée. L'historien des religions genevois H. PERNET rejette, p. ex., un tel élargissement de la compréhension de «réincarnation»: H. PERNET, *Réincarnation chez les Dogon?*, in: C.-A. KELLER, *La réincarna-*

Après cette élucidation conceptuelle, il s'agit, dans une deuxième phase du dialogue, de faire ressortir les valeurs et les pré-compréhensions sous-jacentes, qui éclairent le pourquoi de ces deux affirmations apparemment si contradictoires sur la vie. Ce n'est donc plus le problème presque lexicographique des réponses différentes (M) données par différentes cultures à la toujours identique question concernant la mort et la vie, mais la recherche des motivations profondes, qui rendent cohérentes ces affirmations culturelles et religieuses à l'intérieur de leur «Gestalt» traditionnel propre.

(2) Analyser les précompréhensions

Ainsi, pour ce qui concerne la compréhension occidentale et biblique du monde, des hommes et de leur histoire, elle peut être décrite – malgré le caractère souvent déprimant et absurde de l'histoire du monde que nous avons brièvement évoqué – comme étant positive et confiante. Nous pouvons indiquer cette axiologie positive avec les catégories des transcendants, que la philosophie chrétienne a élaborées dès le moyen-âge:

Le monde et les hommes sont bons (*bonum*), parce qu'ils ont été créés par Dieu: «Dieu a regardé tout ce qu'il a fait: c'était très bon» (Gen 1,31). Cette bonté donne à tout ce qui existe sa consistance, sa continuité et son identité (*unum*). Les choses et les personnes sont pleines de sens, un sens qui se manifeste et qui s'offre à l'entendement (*verum*).

Une telle vision du monde ne permet pas que la personne humaine et ses capacités existentielles soient relativisées ou étalées sur plusieurs phases.¹⁴ Au contraire, dans une telle perception du monde, l'existence humaine est la valeur et le sens. L'existence humaine a une structure dialogique et ouverte, parce qu'elle est un centre d'initiatives et de décisions, qui possède sa densité propre, mais comporte aussi sa responsabilité, dont l'homme ne peut se décharger. Dans un tel contexte ontologique, il est évident que chaque personne humaine est irremplaçable et doit accepter la responsabilité de sa réalisation personnelle. Nous sommes donc, en contexte occidental, au niveau *ontologique* et *axiologique*.

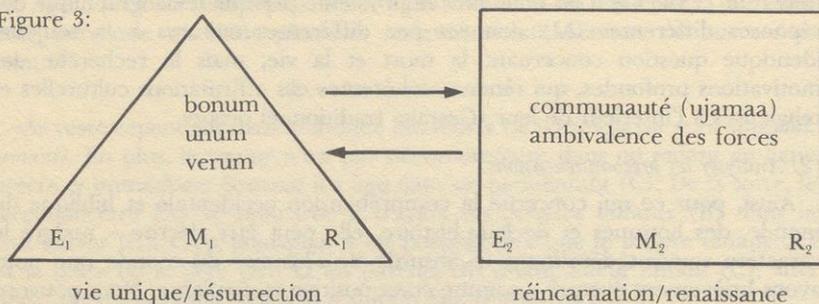
L'univers «logique» bantu – son «nomos» (système de valeurs structurant) – est, par contre, tout différent, qui explique le pourquoi de l'insistance sur la

tion, 71–79, cfr. spécialement sa conclusion à la p. 79: «C'est pourquoi je me demande s'il ne conviendrait pas de limiter l'usage de ce terme aux systèmes dans lesquels l'élément qui s'incarne est (1) un facteur personnalisés (et non anonyme), (2) un facteur non fractionné et (3) le facteur de permanence de la personne.» Pour le contexte, voir aussi: G. DIETERLEN, *La réincarnation chez les Dogon*, in: *Réincarnation et Vie mystique en Afrique Noire* (cfr. ci-dessus: note 8), 53–68.

¹⁴ L'argumentation théologique et anthropologique des auteurs qui refusent une compatibilité quelconque entre la foi chrétienne et l'idée de la réincarnation (cfr. notes 9 et 10) élaborent, entre autres, cette saisie fondamentale du monde. C'était aussi un des aspects de l'argumentation des Pères de l'Église dans leurs débats avec les milieux de la gnose à propos de la «transmigration de l'âme»: cfr. R. FRIEDLI, *Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation*, 38–54 (avec indications bibliographiques et textes patristiques).

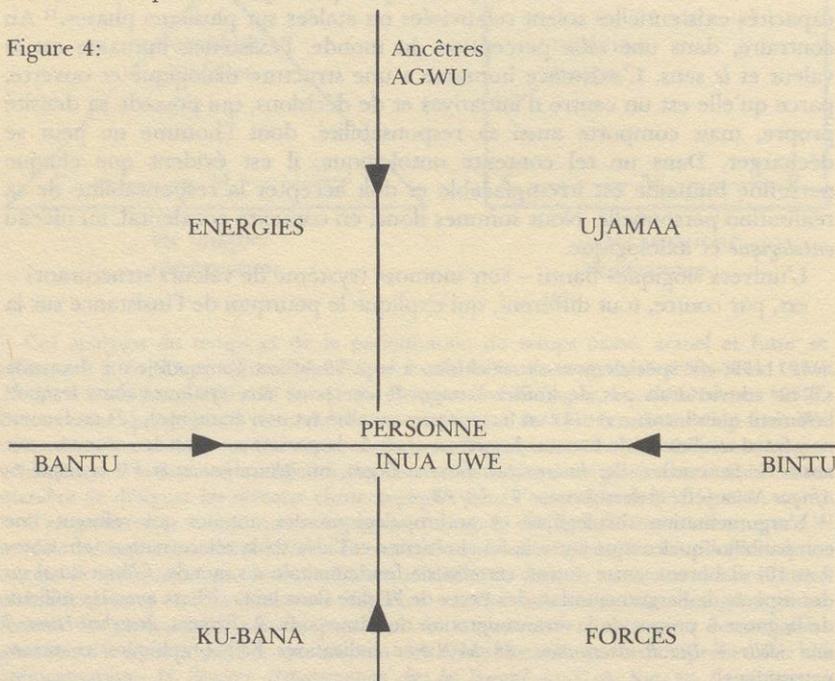
réincarnation (M_2). Ces différentes visions du monde peuvent être graphiquement rendues de la façon suivante:

Figure 3:



Les «transcendants» ibo-bantu, qui «justifient» la compréhension de l'existence humaine comme chaîne vitale entre la partie visible (retour à la vie = inua uwe) et la partie invisible de la famille (ancêtre = agwu), ne sont pas l'expression d'une «identité MOI», mais d'une «identité-NOUS», pas de l'«être» (en kiswahili: ku-ba), dont nous venons d'indiquer les dimensions «transcendantes», mais de l'«être-avec» (en kiswahili: ku-ba-na, où le suffixe «-ana» dénote la réciprocité):

Figure 4:



En effet, la personne n'existe que dans un réseau de personnes.¹⁵ Un dicton camerounais dit: «L'homme est foule» (bantu = humains, ujamaa en kiswahili = famille, ubumwe en kinyarwanda = communauté vitale). Elle est soumise à l'influence des humains comme à celle des «choses» (*bintu*) et à celle des défunts (ici: *agwu*). Ce réseau d'influences est énergique, il peut renforcer ou affaiblir. Il s'agit donc de canaliser ces énergies (*magie* attirante) et d'écartier les effets négatifs (*magie* défensive, quand un tabou social n'a pas été respecté). Le «sorcier» est le spécialiste de ces déplacements de forces soit bénéfiques soit maléfiqes. Les éléments «transcendants» sont donc dans une telle vision du monde:

La communauté:	bantu	les humains
	ujamaa	la famille - le clan
	ubumwe	la solidarité communautaire
La force vitale:	réseau d'énergies, agencé à l'aide de la magie, entre les ancêtres (<i>agwu</i>), les vivants (<i>inua uwe</i>) et les choses (<i>bintu</i>).	

C'est un monde ambivalent (et non pas optimiste, comme l'analyse de la philosophie occidentale le propose), où il s'agit de rester dans le réseau des forces. La réincarnation est donc, dans ce contexte de l'Afrique traditionnelle, une expression de la survie contre la mort, qui ne peut se réaliser que communautairement. Nous sommes de la sorte au niveau d'une *éthique sociale* profondément énergétique et communautaire. Un proverbe rwandais l'exprime bien: «L'antidote à la mort, c'est donner la vie (= *indishyi y'urupfu ni ukubyara*).

Dans un tel univers, la réincarnation/renaissance est «logique». La confrontation entre «unicité de la vie» (M_1) et «réincarnation» (M_2) n'a donc pas uniquement à faire avec ce qui est dit (SY = système culturel explicite), mais aussi avec l'indicible de la responsabilité humaine (soit personnelle soit communautaire).

(3) Refaire l'expérience fondatrice

A ce niveau de notre approche dialogique, il devient nécessaire d'aller à la source de ces pré-compréhensions culturellement si différentes de l'existence humaine. Pour ce qui concerne la tradition occidentale de l'unicité de l'existence d'une personne, nous pouvons décrire cet événement fondateur (=EF₁) de la façon suivante:

la création du monde et sa *recréation* par l'incarnation,
 la foi en l'oeuvre de Jésus-Christ crucifié et ressuscité «une fois pour toutes»
 (Hebr 7,27; 9,12; 10,10).

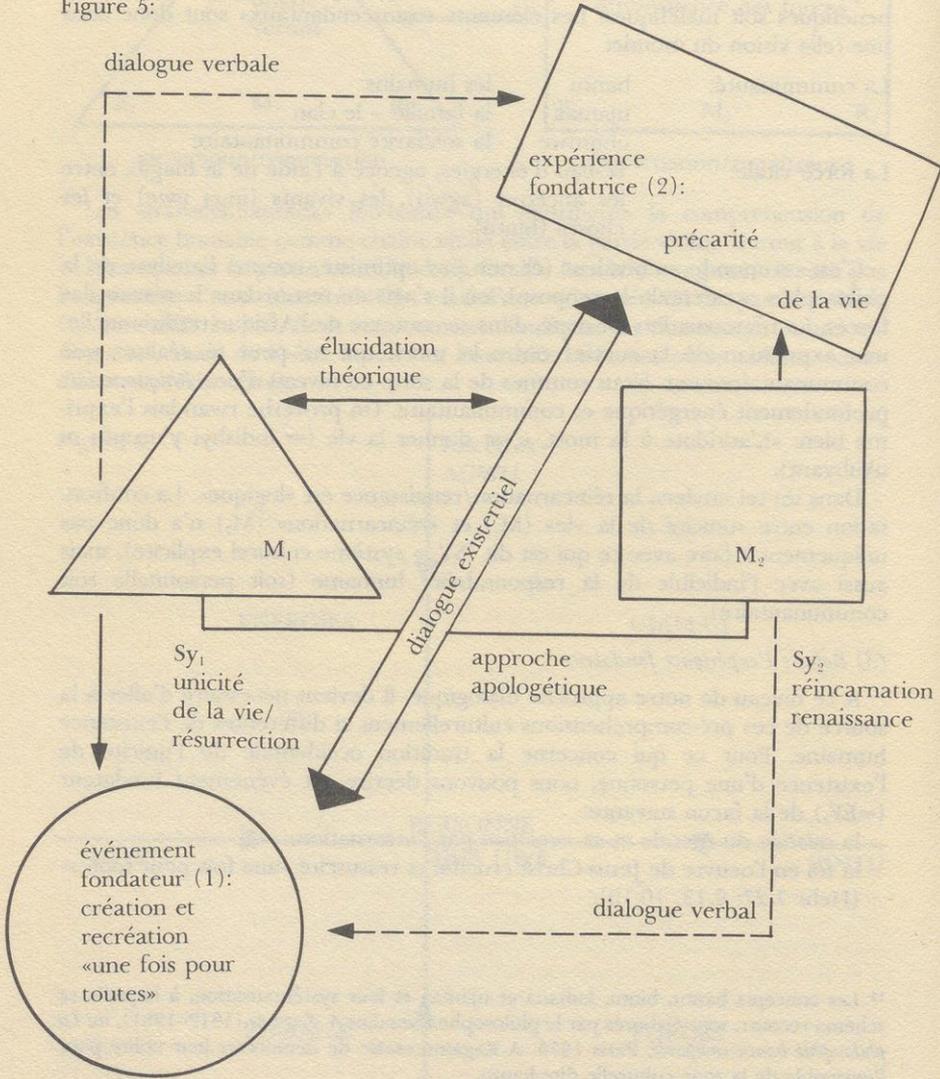
¹⁵ Les concepts bantu, bintu, kubana et ujamaa et leur systématisation, à laquelle ce schéma recourt, sont élaborés par le philosophe rwandais A. Kagame (1912-1981), in: *La philosophie bantu comparée*, Paris 1976. A Kagame essaie de démontrer leur utilité pour l'ensemble de la zone culturelle dite bantu.

Pour ce qui concerne la tradition bantu par contre, l'«expérience fondatrice» (EF₂) de la vie quotidienne avec ces différentes formes de la mort peut être décrite de la façon suivante:

l'intuition fondamentale d'un monde menacé, précaire, ambivalent - un réseau de forces heureuses et menaçantes.

D'une façon de nouveau schématique, ce processus dialogique peut être représenté de la façon suivante:

Figure 5:



Défié par la rencontre avec l'«autre» (M_2 et SY_2) et avec son anthropologie différente, qui gère la vie et la mort selon le modèle de la réincarnation, il n'est plus possible que le chrétien se retire dans son système doctrinal (SY_1). Il n'est même plus responsable de rester avec l'explicitation théorique de ses propres pré-compréhensions, mais il s'agit de se replacer dans un processus vital global – le sien propre et l'étranger – et de s'y «incarner». C'est ici que l'unicité de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ prennent leur signification radicale (ephapax: Hebr 7,27; 9,12; 10,10; cfr. hapax: Hebr 6,4; 9,7.26.27; 10,2; 12,26). Et c'est l'enracinement actualisant dans cet «in illo tempore» qui assure au chrétien le salut, la grâce, l'immortalité, la victoire sur la mort (1 Cor 15,20-37). La forme chrétienne de la *re-incarnation* est de la sorte la *re-naissance* par le baptême et par la conversion (EF_1):

Tit 3,5: Il nous a sauvés non en vertu d'oeuvres que nous aurions accomplies nous-mêmes dans la justice, mais en vertu de sa miséricorde, par le bain de la *nouvelle naissance* et de la rénovation que produit l'Esprit Saint.

1 P 1,3: Béni soit Dieu . . . : dans sa grande miséricorde, *il nous a fait renaître* pour une espérance vivante.

1 P 1,23: . . . vous qui avez été *engendrés à nouveau* par une semence non pas corruptible . . . par la parole de Dieu vivante et permanente.

Jean 3,3: . . . à moins de *naître d'en haut* nul ne peut voir le Royaume de Dieu.

Jean 3,5: En vérité, je te le dis: nul, s'il ne *naît d'eau* et d'esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.

Jean 3,8: Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de *quiconque est né de l'Esprit*.

C'est à partir de cette nouvelle qualification de la vie par l'eschatologie, que l'actualité chrétienne s'inscrit définitivement dans une nouvelle perspective d'espérance et reçoit un «impetus» éthique dramatique.

C'est une espérance semblable que, dans l'univers *bantu*, la chaîne d'existences entend transmettre (SY_2). S'insérer dans la lignée et faire continuer sa famille par le don de la vie deviennent l'antidote à la précarité des choses et à la mort (EF_2). La force vitale relie les générations. C'est dans le cadre d'une telle anthropologie communautaire que la ré-incarnation/renaissance se comprend.

Ainsi, le modèle «unicité de la vie» (M_1) et le modèle «multiplicité existentielle» (M_2) sont confrontés à la même situation fatale de la cassure dans l'être humain, du destin de la mort et de l'aspiration à pouvoir espérer encore.¹⁶ Le point de comparaison biblique au modèle de la réincarnation serait de la sorte l'analyse existentielle, telle que le mythe du péché originel (Gen 3) la propose et la perspective d'avenir que la foi à la résurrection ouvre.

¹⁶ Cfr. de nouveau notre courte «phénoménologie de la mort» du premier chapitre (sous le point 1.1.)

Dans les deux cas, il s'agit d'interpréter, de légitimer et de rendre supportables les chances et mal-chances existentielles.

(4) *Essayer le dialogue existentiel*

Arrivés à une telle intensité de l'analyse existentielle et de la rencontre interpersonnelle, un «ou-bien/ou-bien» n'est plus possible. Nous entrons dans une situation interreligieuse, où le dialogue devient le style de vie obligatoire.¹⁷ Il ne s'agit dorénavant plus d'avoir raison à propos des doctrines sur l'unicité ou sur la multiplicité de la vie, mais de réfléchir ensemble sur la manière d'en venir à bout avec la destinée (EF₁ et EF₂), confrontée qu'elle est aux mécanismes de la mort et de la destructivité. La discussion que nous avons à mener n'est donc plus une argumentation sur le noyau personnel à sauver (M₁) ou une imagerie sur le comment d'une âme qui voyage entre plusieurs corps (M₂), mais un combat lucide pour la responsabilité réciproque personnelle et sociale, afin de sauver ensemble l'humain dans l'homme indépendamment de son appartenance raciale, culturelle ou religieuse. Ce *dialogue* existentiel n'est alors plus un *duologue*, une juxtaposition de deux monologues, mais un échange communautaire, respectueux et adogmatique – ou un silence humble – à propos du sens de la vie, de la mort et de la survie.

(5) *Communication interculturelle*

Si les partenaires de différentes cultures et religions – ici le chrétien et l'africain – parviennent à retravailler et revivre avec un tel sérieux leur expérience centrale personnelle et différente de la vie (EF₁ et EF₂), il leur deviendra possible – tout en utilisant les mots, les catégories et les modèles de leurs zones culturelles et religieuses respectives (M₁ et M₂) – d'articuler le souci commun de réussir leur destinée.

2.2 *Vérification: la réincarnation dans le bouddhisme hināyāniste*

La présentation des mécanismes de la réincarnation a été faite dans cette analyse en référence au contexte religieux et culturel bantou. Nous avons donc essayé de présenter une forme de «réincarnation plurielle». Il aurait été plus «normal» de se référer, compte tenu de la discussion occidentale, au milieu des religions «asiatiques» (SY₃). En effet, la majorité des personnes qui se réfèrent en Occident au champ sémantique de «réincarnation/renaissance/transmigration d'âme» (M₃; *Samsāra*)¹⁸ fait appel à cette aire culturelle et religieuse – tout en oubliant que l'«Asie» comporte aussi de très fortes

¹⁷ Les quelques statistiques présentées dans la description de la «situation» (cfr. le point 1.2) ont fait sentir ce besoin interculturel dans une société de fait déjà multiculturelle et pluri-religieuse. Le thème de la «réincarnation» n'est que le symptôme d'une mutation plus radicale dans la conscience religieuse occidentale. Cfr. à ce propos ma contribution dans le numéro spécial de «Lebendige Seelsorge» (39/5-6, November-Dezember 1988, 257-399) consacré à «New Age und Christentum Europas» sur «Schamanistische Vorstellungen im Christentum Europas. Einige religionssoziologische Beobachtungen» (350-355).

¹⁸ Pour de plus amples précisions, analyses bouddhologiques et indications bibliographiques: R. FRIEDLI, *Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation*, 76-91 et 104-107; et A. NAYAK, op. cit. (note 2).

présences chrétiennes (p.ex. aux Philippines), islamiques (p.ex. en Indonésie et au Pakistan) ou confucéennes-daoïstes (en Chine). Mais, quoiqu'il en soit de ces simplifications et de ces nivellements, nous allons maintenant vérifier notre hypothèse de travail, qui situe la réincarnation au niveau de l'«existence à vivre en responsabilité», en nous référant au «modèle asiatique» de la «réincarnation/renaissance individuelle». Voici donc une troisième variante culturelle sur le thème transculturel «vie, mort et espérance de survie» (SY₃): la tradition bouddhiste du «petit véhicule» (hināyāna).

La compréhension hinayaniste de la réincarnation (M₃: Samsāra) n'est saisissable, elle aussi, que dans la vision fondatrice du monde bouddhiste.¹⁹ Ces pré-compréhensions incluent²⁰ – à l'instar des transcendants occidentaux et bantu – aussi des caractéristiques (ti-lakkhaṇa) de toute réalité intra-mondaine, qui sont la clef pour saisir l'affirmation évidente de la «renaissance/réincarnation» en milieu bouddhique. Mais, à la différence de la perception du monde occidental, qui est au prime abord optimiste, et à la différence de l'ambivalence des choses, que la vision du monde bantu souligne, ces caractéristiques ont une connotation plutôt pessimiste.

En effet, la première vérité sainte, que Gotamo le Bouddha a formulée après son expérience illuminative (bodhi) à Bénarès (ca. 529), comporte un diagnostic radicalement négatif: toute réalité est *dukkha*, en dernière analyse dangereuse, amoindrie, pleine d'illusion, d'aucune valeur. Tout est évanescence (*anicca*) et n'a pas de consistance (*anatta*).

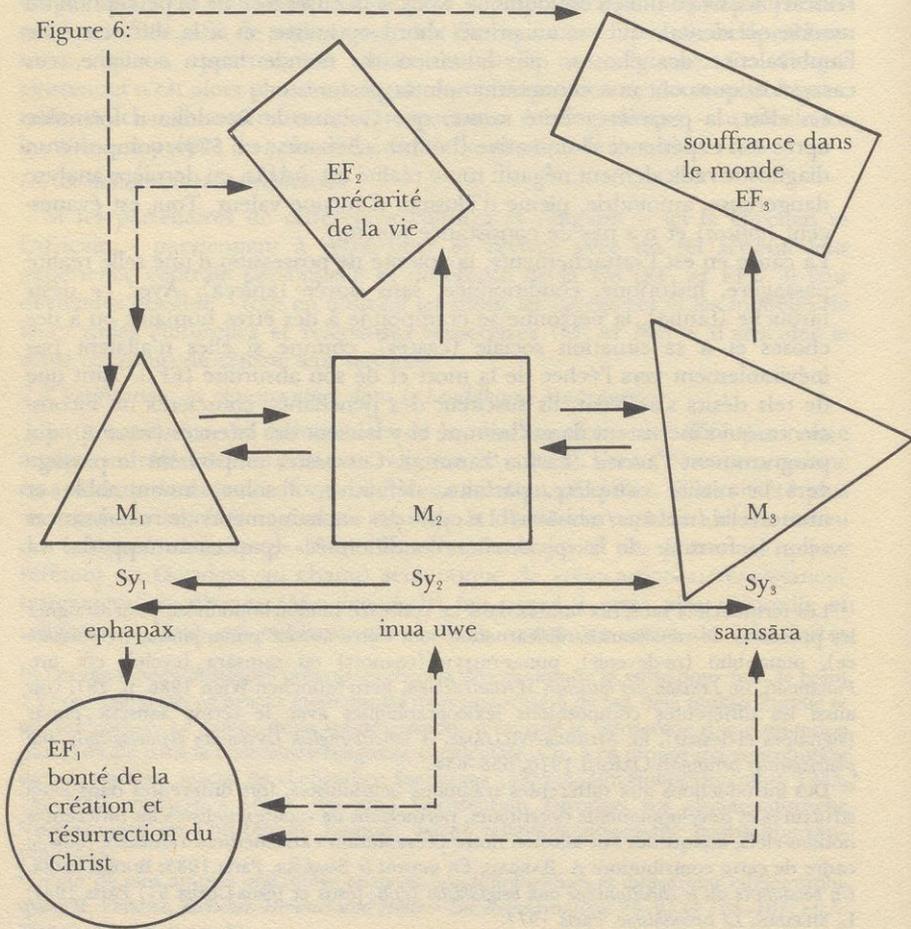
La cause en est l'«attachement», la volonté de possession d'une telle réalité passagère, historique, conditionnée, sans durée (*anicca*). Avec ce désir farouche (*taṇhā*), la personne se cramponne à des êtres humains ou à des choses et à sa situation sociale (castes), comme si elles n'allaient pas inévitablement vers l'échec de la mort et de son absurdité (EF₃). Tant que de tels désirs s'activent, ils suscitent des penchants, conscients ou inconscients, qui s'incrument dans l'homme et y laissent des latences (*vāsanā*), qui programment l'avenir (*karma/kamma*). Ces restes empêchent le passage vers la réalité complète, parfaite, définitive, absolue, innommable et immortelle (*nirvāṇa/nibbāna*). Le cycle des enchaînements de re-naissances selon la formule de la «production conditionnée» (*paticca-samuppāda*) va

¹⁹ Les termes-clefs sanscrits utilisés dans ce contexte hindou-bouddhiste pour désigner les processus de renaissance/réincarnation sont entre autres: *punar-janma* (re-naissance), *punar-bhū* (re-devenir), *punar-mṛtyu* (re-mort) ou *samsāra* (cycle): cfr. art. *Punārajāti*, in: *Lexikon der östlichen Weisheitslehren*, Bern-München-Wien 1986, p. 297; voir aussi les différentes compositions lexicographiques avec le terme sanscrit *punar* (signalées ci-dessus), in: MONIER-WILLIAMS, *A sanscrit-english Dictionary etymologically and philologically arranged*, Oxford 1970, 633-634.

²⁰ Des introductions aux différentes traditions bouddhistes, fort différentes dans leurs structures et développements doctrinaux, permettent de «contextualiser» les différentes notions-clefs, auxquelles fait allusion notre présentation extrêmement ramassée dans le cadre de cette contribution: A. BAREAU, *En suivant le Bouddha*, Paris 1985; BUDDHADASA, *Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes* (coll. Jésus et Jésus-Christ 31) Paris 1987; L. SILBURN, *Le bouddhisme*, Paris 1977.

donc tourner jusqu'à ce que le processus de désengagement et de purification ait abouti (yoga). La résistance la plus forte et la plus pernicieuse à un tel détachement sera l'attachement illusoire (avijjā) à un «moi» comme centre de mes expériences, perceptions et désirs. Le salut et la délivrance signifient alors dans un tel contexte: se défaire de soi-même, supprimer l'égoïsme, détruire toute idée de «JE». Tant que ce «JE» (ahankāra) n'est pas défait (anatta/anātman) et éteint (cfr. la racine nir-vā), un processus de purification est nécessaire, jusqu'à ce que cette dimension de «non-valeur» de toute chose soit «vue» et «réalisée» intérieurement (sati-paṭṭhāna = établissement de l'attention).

Dans une telle structure mentale (SY_3), il est évident et cohérent de se libérer progressivement de toute volonté d'être un «JE» ou une réalisation humaine «Unique».



Les deux affirmations de l'unicité de la vie personnelle (M_1) et de la multiplicité des existences, soit plurielle soit individuelle (M_2 ou M_3), se situent donc encore ici à des niveaux épistémologiques différents. Comme nous l'avons déjà entrevu : l'affirmation de l'unicité de la vie est au niveau ontologique, tandis que la préoccupation bouddhique est *morale, ascétique* et soucieuse de «spiritualité». On ne peut pas comparer les deux systématisations chrétienne-occidentale et bouddhique-asiatique (Sy_1 et Sy_3), tout comme il n'est pas possible de comparer telle quelle la vision occidentale et africaine du monde, seul est comparable leur sérieux et leur manière responsable de vivre l'existence humaine.

De la sorte, notre hypothèse de travail, que la réincarnation/renaissance est d'abord une interpellation éthique, se vérifie encore dans l'univers logique bouddhique.²¹

3 Science appliquée des religions et éthique transculturelle: l'exemple de la réincarnation

A la fin de cette analyse du thème de la réincarnation en milieu «occidental», «africain» et «asiatique», je propose les hypothèses de travail suivantes:

1. La signification de «réincarnation» ne peut pas être saisie d'une façon absolue. Elle se dévoile cependant reliée à un contexte culturel et religieux précis. Nous parlons donc ici, de «diversité relationnelle» (relationale Mannigfaltigkeit).

2. Les interprétations occidentales, africaines ou asiatiques de la vie et de la mort sont des structurations immanentes à leurs systèmes de valeurs propres (ontologiques, magiques, ascétiques). Elles sont de la sorte toutes relatives, mais cohérentes – et pour les membres des sociétés respectives, absolues.

3. Le modèle de la «réincarnation» est une de ces structures interprétatives qui permettent à des femmes et à des hommes d'un contexte donné d'«endurer» leur destinée historique avec ces diverses formes de la mort.

4. La «réincarnation» est une interpellation éthique – personnelle ou/et communautaire – à l'intérieur de la réalité humaine identique.

5. La «réincarnation» ne se situe pas dans la dimension d'une problématique ontologique, mais dans celle d'une interpellation ascétique et morale.

6. Le dogme de la «réincarnation» est une contribution fructueuse à l'effort anthropologique transculturel d'élucider le sens du monde et de vaincre le non-sens de tant de destins.

7. Dans la communication interculturelle, l'insistance sur l'unicité de la vie et la préoccupation de la réincarnation s'enrichissent et se corrigent mutuellement (Wechselerhellung).

²¹ Cfr. dans le même sens herméneutique: M. B. WAGNER, *The functions of Reincarnation in everyday life* (Paper presented at the Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, Tennessee, 1983) Radford/Virginia 1983, 19 pp.

Notre approche en anthropologie culturelle de la dimension «réincarnation» de la vie humaine débouche donc sur une invitation éthique. Une telle analyse relativise les aspects doctrinaux que les religions mettent à la disposition de leurs membres. En effet, ses réponses éludent le plus souvent les questions de l'injustice, de la différence de chances, du malheur et de la mort dans le monde. Il s'agissait ici d'indiquer le pourquoi de la fascination des réponses selon le modèle de la «réincarnation».

Il reste cependant difficile d'administrer la preuve, que la «réincarnation» existe. Empiriquement nous ne pouvons pas prouver, selon les méthodes de la science utilisée en Occident, la «réincarnation»,²² la foi en la résurrection ou la croyance aux ancêtres. Cela ne diminue cependant pas l'importance morale de la conviction «réincarnationniste»: elle aide beaucoup de personnes en quête d'une réalisation plénière de leur existence d'accepter leur destin moins heureux qu'elles le souhaitent.²³ Une approche thérapeutique et pastorale reste donc possible, même si les discussions doctrinales ou les enquêtes empiriques concernant les multiples dimensions historiques, psychologiques ou théologiques concernant la «réincarnation» ne parviennent pas à fournir des conclusions définitives.

²² Cfr. H. BENDER, *Réincarnation et parapsychologie*, in: C.-A. KELLER, *La réincarnation*, 215-244. Les raisons, que l'on doit avancer pour cette impossibilité de «prouver» ou de «falsifier» la réincarnation sont de différents ordres: p. ex. la sélectivité de la mémoire, l'impossibilité de pouvoir vérifier les biographies «réincarnationnistes» (cfr. J. STEVENSON, *Cases of the Reincarnation Type*, vol. I à IV, Charlottesville 1975-1983) ou notre incapacité de décrire une conscience/âme au moment de sa mort et de découvrir sa réapparition dans une nouvelle existence. Ces remarques méthodologiques concernent aussi les bestsellers comme: R. MOODY, *Lumières nouvelles sur la vie après la vie*, Lausanne 1978 (150 récits de «retours à la vie») et: M. BERNSTEIN, *The Search for Bridey Murphy*, New York 1965 (= *Protokoll einer Wiedergeburt*, Bern-München 1973).

²³ A propos de ces conséquences thérapeutiques et pastorales: R. FRIEDLI, *Reinkarnation. Eine sozial-psychologische Analyse*, in: *Diakonia* (Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche) 18/4 (Juli 1987), 250-254, spécialement: 252-253.

Die NICHTAMTLICHE RELIGIOSITÄT ALS DIALOGISCHES ELEMENT DER RELIGIONEN AM BEISPIEL VON CHRISTENTUM UND ISLAM*

von M. Kristin Arat

1 Der offizielle Dialog der Religionen

Über die Beziehungen der Religionen zueinander wird viel geschrieben, und das Fach Religionstheologie hat eine zentrale Bedeutung erlangt.¹ Eine besondere Stellung nehmen hier die drei großen monotheistischen Religionen Judentum – Christentum – Islam ein.² Gerade die zwei letztgenannten Religionen sind insofern wichtig, weil sie nicht nur die zahlenmäßig stärkeren sind, sondern auch der Missionsgedanke ein wesentliches Element ihrer Theologie bildet.³ Der Großteil der christlich-islamischen Begegnungen der Vergangenheit zeugt daher von kriegerischen⁴ und theologisch-polemischen Auseinandersetzungen.⁵ Dabei lehrt das Neue Testament eindeutig die Liebe (Mt 22,37–39), und den Weisungen des Qurʾān entsprechend soll bei der Bekehrung jeder Zwang vermieden werden (2,256), wobei die *ahl al-kitāb* einen besonderen Status besitzen (2,62). Das Zweite Vatikanische Konzil hat im Christentum eine neue Ära eingeleitet. In *Nostra aetate* wird unmißverständlich ausgesprochen: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“, (NA 2) und insbesondere mit „Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime“ (NA 3). Es geht um den Dialog, und es wurde bisher sicher sehr viel getan.

Was den organisierten Dialog der Theologen anbelangt, so stehen verschiedene Themen im Mittelpunkt. Eines davon ist auch die Gestalt Jesu und seiner Mutter, interessant deswegen, weil diese im Qurʾān Erwähnung finden.⁶ Sure 19 trägt sogar den Namen der Mutter Jesu und heißt Marjam. Auch über diese Themen wurde viel geschrieben.⁷ Die Meinungen darüber, ob diese

* Dieser Beitrag erschien erstmals in den Hannoverschen Studien für den Mittleren Osten, Bd. 7/1989, 9–32.

¹ H. BÜRKLE, *Einführung in die Theologie der Religionen* (WB-Einführungen) Darmstadt 1977; W. KERN, *Außerhalb der Kirche kein Heil?* Freiburg-Basel-Wien 1979.

² H. KÜNG / J. VAN ESS / H. VAN STIETENCRON, *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München 1984.

³ K. HOCK, *Christliche Mission und islamische daʿwa: „Sendung“ und „Ruf“ im geschichtlichen Wandel*, in: *Cibedo* 3 (1989 Frankfurt) Nr. 1, 11–26; Themenheft *Christian Mission and Islamic Daʿwah* der *International Review of Mission* 65 (1976) Nr. 260; *Christians Meeting Muslims. WCC Papers on 10 Years of Christian-Muslim Dialogue*, Geneva 1977.

⁴ *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht. Dokumente* (dtv WR 4172) München 1976.

⁵ A. TH. KHOURY, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*, Paderborn 1969.

⁶ Vgl. die Suren 2,87; 3,33–47; 4,157–159; 4,171–172; 5,110–119; 9,16–37; 21,91; 43,57–64 u. a. Textstellen aus: *Der Koran*. Übersetzt von A. TH. KHOURY, Gütersloh 1987.

⁷ CL. SCHEDL, *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*, Wien 1978; G. PARRINDER, *Jesus in the Qurʾān*, London 1965; A. TH. KHOURY, *Die Christologie des Korans*,

wichtige Themen seien oder nicht, sind jedoch sehr geteilt. Während Christen gerade diese Gemeinsamkeit in den Mittelpunkt stellen,⁸ wird diese von den Muslimen ausgeklammert. Der bekannte zeitgenössische muslimische Theologe Balić sagt sogar, daß „trotz des Respekts, den die Muslime Jesus als dem Gesandten Gottes erweisen, die praktischen Auswirkungen eines christlich-islamischen Gesprächs in bezug auf Christus keine brauchbaren Ergebnisse zeitigen werden.“⁹ Auch wenn Mißverständnisse wie die eines Tritheismus beseitigt wurden, bleiben die Differenzen bestehen. Dafür sind es auch zwei verschiedene Religionen. „Nur in Gott als Schöpfer und Erhalter“ können sich Christen und Muslime zusammentreffen, meint Balić richtig,¹⁰ doch unter den dialogerfahrenen Fachleuten der katholischen Kirche gibt es Vertreter, die gerade für jene Lob finden, die auch „die Unterschiede betonen.“¹¹ „Nichts würde dem wahren Dialog schädlicher sein, als eine falsche Anpassung, die für den Christen darin bestehen würde, die Darstellung seines Glaubens auf ein Maß zu reduzieren, das ihn für den Muslim annehmbar machen würde.“¹² Beide sind sich jedoch einig, daß man von der „Absolutheit Gottes“¹³ und dem „Gott als Schöpfer und Erhalter“¹⁴ auszugehen hat. Ebenso bildet die Mystik einen zentralen Gesprächsstoff zwischen den Vertretern der Kirche.¹⁵

Dieser organisierte Dialog läuft aber nur unter den ausgewählten Repräsentanten der Religionen ab und verleitet zur Annahme, daß nur dies ein Dialog sei. Die eigentliche Begegnung der Religionen läuft aber auf verschiedensten Ebenen ab, und zwar seitdem es diese Religionen gibt. Solche Begegnungsmöglichkeiten sind hauptsächlich der soziale, gesellschaftspolitische und kulturelle Bereich.¹⁶ Gerade hier „kann der Dialog zwischen Christentum und Islam die schönsten Früchte zeitigen“,¹⁷ sagt ein bekannter Vertreter des Christentums.

in: ZMR 52 (1965) 49–63; J. M. ABD-EL-JALIL, *Maria im Islam*, Werl 1954; S. T. JABLONOVIĆ, *Les privilèges de Marie selon les sources de la foi Islamique*, in: *De cultu mariano saeculis VI-XI*, Bd. 5, Rom 1972, 357–388; *Maria nell'Ebraismo e nell'Islam oggi*. Atti del VI. Simposio inter. mariologico, Roma-Bologna 1987.

⁸ H. RÄISÄNEN, *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans*, Helsinki 1971.

⁹ S. BALIĆ, *Das Jesus-Bild in der heutigen islamischen Theologie*, in: A. FALATURI / W. STROLZ, *Glauben an den einen Gott*, Freiburg 1975, 20.

¹⁰ Ebd., 12.

¹¹ M. BORRMANS, *Wege zum christlich-islamischen Dialog*, Frankfurt 1985, 20.

¹² Ebd., 52.

¹³ Ebd., 20.

¹⁴ S. BALIĆ, *Das Jesus-Bild*, 12; G. C. ANAWATI, *Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht*, in: *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie* (Beiträge zur Religionstheologie 5) Mödling 1987.

¹⁵ Ebd. 213f; J. FIGL, *Mystik und Dialog der Weltreligionen*, in: ZMR 73 (1989), 14–27.

¹⁶ G. C. ANAWATI, *Christentum und Islam*, 215.

¹⁷ Ebd., 215.

2 Das einfache Volk und die Volksreligiosität

Religion ist aber kein Privileg der Theologen, Mystiker und Professoren. Die große Masse bildet das einfache Volk! Der einfache Gläubige¹⁸ sucht aber weder eine Theorie noch ist er zu hohen geistlichen Erfahrungen der Mystik fähig; er steht vor Gott mit seiner Sehnsucht nach Ihm, und vor allem sucht er in der Religion praktische Hilfe in den Nöten des Alltags, indem er sich vertrauensvoll an Gott wendet. Ganz schlicht versucht er seinen Glauben auszudrücken und bedient sich der Zeichen und Symbole, die seit der Urzeit der Menschheit geläufig sind: „le peuple des Croyants vit et dit sa foi en des formes très simples“ sagt auch gerade ein Dialogfachmann.¹⁹ Im Abseits von der offiziellen Religion übernimmt er auch leicht Bräuche einer anderen Religion aus der unmittelbaren Nachbarschaft. Als Nichtfachmann sind ihm die Grenzen kaum bewußt, daher lassen sich solche Übernahmen hauptsächlich unter der einfachen Bevölkerung beobachten und sind im Volksbrauchtum integriert. Nur eines ist maßgebend: es muß dem Gläubigen helfen, seine Empfindungen gegenüber Gott und seine Ängste und Hoffnungen im Alltag auszudrücken. Diese religiöse Erfahrung, die der einfache Mensch macht, wird als die „primäre Erfahrung“ des Menschen angesehen, als das „Betroffensein vom Dasein und seiner numinosen Qualität“. ²⁰ F. Pfister hat diese Erscheinung „Religion der Tiefe“ genannt, „der eigentliche Volksglaube, der nirgends und niemals mit dem Dogma und der offiziellen Religion völlig übereinstimmt.“²¹ „Ohne als Widerspruch gegen die gültige Lehre und das Bekenntnis zu ihr empfunden zu werden, leben in dieser Religion der Tiefe mannigfache Formen des Aberglaubens weiter, die nicht selten als Rudimente längst vergangener Religionen erkannt werden können.“²² Das erklärt auch die vielen Gemeinsamkeiten im Volksglauben, denn archetypische Bilder und Überbleibsel ausgestorbener Religionen bilden nicht nur das große Potential des Gemeinsamen, sondern fördern geradezu jede Übernahme. Für den islamischen Bereich gibt es zwei Standardwerke, nämlich die von Hasluck²³ und Kriss²⁴, in denen mannigfaltige Beispiele volksreligiösen Brauchtums davon Zeugnis ablegen.

¹⁸ K. KRENN, *Wege und Irrwege des einfachen Menschen zum Absoluten*, in: *Der einfache Mensch in Kirche und Theologie* (Linzer phil.-theol. Reihe 3) Linz 1974, 249–269.

¹⁹ M. BORRMANCE, *Certain formes et voies de la spiritualité populaire en Christianisme et en Islam*, in: *La Spiritualité. Une exigence de notre temps*. IV^{ème} Rencontre Islamo-Chrétienne (Série Etudes Islamiques 11) Tunis 1988, 152.

²⁰ R. GUARDINI, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, in: ders., *Religiöse Erfahrung und Glaube* (Topos Tb 28) Mainz 1974, 7–38.

²¹ F. PFISTER, *Die Religion der Griechen und Römer*, Leipzig 1930, 19, zit. bei G. LANCZOWSKI, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1980, 31.

²² G. LANCZOWSKI, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 31.

²³ F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vol., New York 1973.

²⁴ R. und H. KRIS, *Volksglaube im Bereich des Islam*, 2 Bde., Wiesbaden 1960–1962.

3 Glaube aus der Sicht der Hochreligionen

Die Bewertung des Volksglaubens ist jedoch unterschiedlich. Im Christentum beruhen manche volkstümliche Bräuche wie in der Heiligenverehrung und bei Wallfahrten auf der kirchlichen Praxis selbst. Der Islam verfährt mit diesen Erscheinungen strenger, da hier eine Rückführung auf die offizielle Religion nicht möglich ist. Der erste Gelehrte im islamischen Raum, der sich gegen die Volksreligiosität geäußert hat, war Ibn Taimīya (1263–1328),²⁵ der übrigens auch als Gegner von Juden, Christen und der griechischen Philosophie auftrat.²⁶ Der Hauptvorwurf war die Übernahme aus anderen Religionen und Vorstellungen.²⁷ Auch heute bildet der Hang zum Aberglauben und zum Synkretismus den Hauptvorwurf gegen die Volksreligiosität. Günter Lanczkowski stellt fest: „Während es (die ‚Religion der Tiefe‘) auf höherer Stufe für den Gläubigen vermittelnden Charakter besitzt [...] und zur Besinnung anregen soll, erfolgt auf einer niederen Ebene des religiösen Verstehens eine weitgehende oder vollständige Identifikation des Bildes mit der durch dieses repräsentierten Gestalt eines Gottes oder eines Heiligen, dessen Realpräsenz dann im Bild angenommen wird.“²⁸ Die Neigung zum Volksbrauchtum mit magischer Tendenz und Synkretismus nimmt mit abnehmendem Bildungsniveau und steigender Krisensituation zu. Was allerdings das Bildungsniveau betrifft, so muß auch auf die Verbreitung des Okkultismus gerade unter den gebildeten Schichten hingewiesen werden, der nun als eine „wissenschaftliche Form“ des Außersinnlichen zum Ersatz der Magie geworden zu sein scheint,²⁹ sogar unter Muslimen, wie wir aus einer in der türkischen Zeitung „Hürriyet“ gebrachten Serie sehen können.³⁰ Krisensituationen, in denen das Bedürfnis sich auszudrücken stärker ist, begünstigen Volksbrauchtum, insbesondere deren magische Seite. So wird erzählt, daß in Albanien zu Beginn unseres Jahrhunderts muslimische Frauen und Männer mit ihren kranken Kindern in einer Kirche während einer Messe unter dem Altar saßen, in der Erwartung Heilung zu erfahren, was man so erklärte: „Moslem charms had not succeeded, so they were trying Christian ones for their sickness.“³¹ Was das Volksbrauchtum anbelangt, so hat besonders das Osmanische Reich stark nivellierend

²⁵ IBN TAIMĪYA, in: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. by H. A. R. GIBB / J. H. KRAMERS, Leiden 1974, 151–152.

²⁶ J. D. J. WAARDENBURG, *Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies*, in: *Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies*, ed. by P. H. VRIJHOF / J. WAARDENBURG (Religion and Society 19) The Hague-Paris-New York 1979, 340.

²⁷ Ebd., 341.

²⁸ G. LANCKOWSKI, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 31.

²⁹ B. E. ANGST, *Magische Praktiken des Menschen unserer Zeit in ihrer sozialpsychologischen und psychodynamischen Bedeutung*, Frankfurt 1972.

³⁰ O. BALCIGIL, *Şeytanla oynayanlar*, in: *Hürriyet* 5. 1. 1989, Nr. 4/01.14717, S. 2 (1. Folge).

³¹ M. E. DURHAM, *High Albania*, London 1909, 316, zit. bei F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 65.

gewirkt, wobei regionale Sonderformen erhalten blieben.³² Abgesehen vom starken Zug zur Magie und zum Synkretismus, hat das Volksbrauchtum „auf höherer Stufe“ in den Augen der Wissenschaftler eine Aufwertung erfahren. Man spricht von „Wiederentdeckung der Volksreligiosität“³³ und Forscher wie Audet³⁴ und Cox³⁵ erblicken in der Volksreligiosität sogar die „eigentliche Religion“, der Priorität zukommt, denn sie ist die „Religion des Herzens“.³⁶ Selbst solche Wissenschaftler wie der bereits genannte Borrmans, die den Dialog auf höchster Ebene gewohnt sind, messen den nichtintellektuellen Gläubigen eine große Bedeutung zu, indem sie diese einfältigen Herzen als die eigentlichen Gottgefälligen definieren, mit dem Hinweis, daß gerade die Kleinen und Demütigen schon immer die privilegierten Adressaten der religiösen Botschaften waren,³⁷ und unterstreichen die Bedeutung von religiösen Handlungen im Volksbrauchtum als gemeinsame Ausdrucksweise des Glaubens. Diese Gemeinsamkeit aber beruht gerade auf der rituellen Seite des Volksbrauchtums und hat die Konkretheit einerseits und die Symbolik andererseits als wirksame Mittel des Ausdrucks von religiösen Empfindungen.

4 Beispiele aus dem Volksglauben im Nahen Osten

Volksreligiosität ist ein sehr umfangreiches Kapitel, um alle Erscheinungen im ganzen islamischen Raum berücksichtigen zu können. Folgende Auswahl soll die angedeuteten Gedanken, bevorzugt im türkischen Islam, veranschaulichen: Das rituelle Handeln finden wir in der nichtamtlichen Religiosität vor allem beim Besuch von Kultstätten, beim Schlachtopfer, bei Prozessionen und Passionsspielen der Schiiten und bei Ordensbildungen im heterodoxen Islam.

4.1 Pilgerwesen und Heiligenkult

Die verbreitetste der religiösen Handlungen ist der Besuch von Kultstätten. Das östliche wie das katholische Christentum kennen Wallfahrtsorte, meist Marienheiligtümer, deren Besuch zwar nicht Pflicht, aber erwünscht und kirchlich legitimiert ist. Im offiziellen Islam gehört nur die Pilgerfahrt nach Mekka, der *hajğ* zu den Grundpflichten, während der Besuch einer Türbe, das Grab eines als heilig geltenden Scheichs, nur zum Volksbrauch gerechnet und als Aberglaube verpönt wird. Hinter der Verehrung von Kultstätten steht als treibende Kraft eigentlich die Heiligenverehrung, verbunden mit dem persön-

³² R. und H. KRIS, *Volks Glaube im Bereich des Islam*, I, 1.

³³ J. BAUMGARTNER (Hg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979.

³⁴ J. P. AUDET, *Le phénomène religieux populaire*, in: B. LACROIX / P. BOGLIONI (Ed.), *Les religions populaires. Colloque International 1970, Quebec 1972*, 37, 39, zit. bei P. H. VRIJHOF, *Twentieth Century Western Christianity*, in: *Official and Popular Religion*, 218.

³⁵ H. COX, *The Seduction of the Spirit. The Use and Misuse of People's Religion*, New York 1973, 10, 167, zit. bei P. H. VRIJHOF, *Twentieth Century Western Christianity*, 220.

³⁶ P. H. VRIJHOF, *Twentieth Century Western Christianity*, 227.

³⁷ M. BORRMANCE, *Certain formes et voies de la spiritualité populaire*, 153.

lichen Gebet, dem *du'ā'* und Ablegung von Gelübden.³⁸ Auch wenn die offizielle Lehre von Heiligen und ihr Stellenwert im Christentum und Islam verschieden sind, besteht im Verhalten der Gläubigen kein Unterschied. Man geht von der Annahme aus, daß ein Gottgefälliger auch nach seinem Tode ein besonderes Verhältnis zu Gott hat und daher für den Einzelnen Fürsprache einlegen kann. Mit anderen Worten: ein heiligmäßiges Leben wird als erstrebenswertes Ziel hingestellt und denen, die dieses Ziel erreicht haben, Achtung entgegengebracht. Mit gläubigem Herzen wendet man sich im täglichen Leben an sie, bringt Gaben, zündet Kerzen an oder nimmt sich ein Andenken mit. Dieses Verhalten der Gläubigen ist derart gleich, daß sie auch nicht Anstoß daran nehmen, die Kultstätten der anderen Religion zu besuchen. Im ersten Band seines Werkes hat Hasluck in zwei Kapiteln, nämlich: VI. Christian sanctuaries frequented by Moslems (S. 63–74) und VII. Mohammedan sanctuaries frequented by Christians (S. 75–97) die gemeinsamen Kultstätten im Osmanischen Reich zusammengestellt.³⁹ Zu den ersteren zählt das angebliche Grab des hl. Polycarp,⁴⁰ das Katharinen-Kloster am Sinai⁴¹ oder die heiligen drei Quellen im Kidron-Tal, „in deren Verehrung sich die drei Konfessionen⁴² wieder einmal enig sind.“⁴³ So eine Kultstätte wäre heute das „Meryem-Ana“ Haus in Ephesus bei Izmir in der Türkei. Nach einem Ereignis, das sich vor zwanzig Jahren in Istanbul zugetragen hat, läßt sich berichten, daß die Frau eines türkischen Portiers in eine armenische Kirche ging, um dort für sich beten zu lassen und nachher, dem dortigen Brauch entsprechend, dreimal um das Grab eines im Hof der „Üç Horan“-Kirche in Beyoğlu begrabenen Bischofs ging, jedesmal mit geweihtem Wasser das Grab besprengend, um dadurch Gottes Segen über sich und ihre Kinder zu erbeten.⁴⁴ Das Umkreisen eines heiligen Grabes, dreimal oder siebenmal, ist auch im Islam, ein wirksamer Ritus, sich *baraka* (Segensmacht) anzueignen.⁴⁵ Es ist nicht unüblich, daß muslimische Frauen in der Türkei an dafür vorgesehenen Tagen griechische Kirchen besuchen, die ein *ayazma*⁴⁶ besitzen, oder auch lateinische Kirchen, wie die Minoritenkirche Sant'Antonio im Stadtteil Beyoğlu in Istanbul, besonders an Dienstagen, dem Tag des hl. Antonius, der wegen seiner Wunder bekannt ist.

Eine auch im Islam besondes „wirksame“ Heilige ist natürlich Maria. Ihr sind im Qur'ān in Sure 3 al-'Imran und Sure 19 Marjam längere Abschnitte gewidmet. In Sure 3,42 erklingt der Grundtenor: „O Maria, Gott hat dich

³⁸ A. SCHIMMEL, *Das Gelübde im türkischen Volksglauben*, in: *Die Welt des Islams* (1959) 71f.

³⁹ Vgl. auch R. und H. KRISS, *Volksglaube im Bereich des Islam*. Bd. 1. *Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*, Wiesbaden 1960.

⁴⁰ Ebd., 328.

⁴¹ Ebd., 125.

⁴² Gemeint sind Juden, Christen und Muslime.

⁴³ Ebd., 169.

⁴⁴ Aus den eigenen Kindheitserinnerungen.

⁴⁵ Zum Begriff *baraka* vgl. R. und H. KRISS, *Volksglaube im Bereich des Islam*, I, 4–6.

⁴⁶ Heilige Quellen in griechisch-orthodoxen Kirchen.

auserwählt und rein gemacht, und Er hat dich vor allen Frauen der Weltenbewohner auserwählt.“ Im ganzen Qur’ān erscheint sie als Erwählte, Jungfrau und Glaubende. Deshalb genießt sie im volkstümlichen Islam eine besondere Verehrung, ja sie übertrifft in mancher Hinsicht und durch die wunderbare Geburt ihres Sohnes ‘Isā die Frau und die Tochter des Propheten.⁴⁷ Ihre Bedeutung ist jedoch durch die ihres Sohnes gegeben. Während in Sure 3 Marias Leben im Mittelpunkt der Erzählung steht, wird in Sure 19 hauptsächlich von der wunderbaren Geburt ihres Sohnes berichtet. Er ist zwar vom Heiligen Geist gestärkt (2,253), selbst Wort *kalima* und Geist *rūh* Allahs (4,171), aber nur Sohn Marjams (3,45), ein Knecht Gottes (43,59), Messias und Gesandter (5,75). Im Unterschied zum christlichen Glauben ist er weder göttlich (4,171), noch ist er am Kreuz gestorben (4,156–157), aber er genießt hohes Ansehen; er ist der größte Prophet vor Muḥammad. Die Stellung Marias und ihres Sohnes im Qur’ān und die bevorzugte Stellung der Christen als Schriftbesitzer macht die Muslime auch im Volksglauben toleranter.

Der umgekehrte Fall, der Besuch islamischer Heiligtümer durch Christen, ist wegen ihres generell höheren Bildungsniveaus und dadurch stärkeren Vorbehaltes gegenüber dem Islam eher seltener.⁴⁸ Dennoch gibt es in der Türkei auch heute noch von Christen besuchte muslimische Heiligtümer, zu denen in Istanbul die Gräber von Eyüp Sultan⁴⁹ und Telli Baba zählen. Während in Eyüp der Fahmenträger des Propheten, Ayyūb, begraben liegt, der aber mit dem Hiob des Alten Testaments verwechselt wird,⁵⁰ pilgern zum Telli Baba besonders die heiratswilligen jungen Frauen mit Lamettafäden, die sie dort niederlegen bzw. diese vom Grab mitnehmen, obwohl dort angeblich nicht einmal ein Heiliger ruht, sondern ein im Bosphorus verunglücktes junges Paar. Wie auch immer die Geschichte lautet: man ist vom „Erfolg“ so überzeugt, daß man dort oft genug junge Paare sieht, die gleich nach der Trauung nach Telli Baba eilen, um dort ihren Dank abzustatten.⁵¹

4.2 Opferwesen

Ein ebenso verbreiteter Brauch im Islam ist das Schlachtopfer, das zum Opferfest *‘id al-adḥā*, dem türkischen *Kurban Bayramı*, den Gläubigen zur Pflicht gemacht wird,⁵² aber sich nicht nur auf das Fest beschränkt.⁵³ Blutopfer gehören zu den allgemeinen Phänomenen der Religionen, verbreitet in allen Kulturen und oft verbunden mit dem Gedanken der sündentilgenden und lebenspendenden Wirkung.⁵⁴ Dem Schlachtopfer folgt meistens auch ein

⁴⁷ J. M. ABD-EL-JALIL, *Maria im Islam*, Werl 1954, 76f.

⁴⁸ F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 76.

⁴⁹ Ebd., I, 82; R. und H. KRISS, *Volksglaube im Bereich des Islam*, I, 315.

⁵⁰ F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 82; R. und H. KRISS, *Volksglaube im Bereich des Islam*, I, 317.

⁵¹ *Istanbul*. Du Mont-Richtig Reisen, Köln 1976, 53–54.

⁵² *Festtage*, in: *Lexikon der Islamischen Welt*, hg. v. K. KREISER / W. DIEM / H. G. MAJER, Bd. 1, Stuttgart-Berlin-Köln 1974, 175.

⁵³ R. und H. KRISS, *Volksglaube im Bereich des Islam*, I, 35.

⁵⁴ G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 303f.

Mahl, welches mit Gott einerseits und mit den Menschen andererseits Gemeinschaft stiftet. Das Schlachtopfer war den vorislamischen Arabern bekannt,⁵⁵ und der christliche Opfergedanke geht zurück auf das Schlachten des Pessachlammes, das im israelitischen Raum von einem Ersatzopfer zu einem Versöhnungsopfer wurde.⁵⁶ Bei so einem, besonders im Vorderen Orient seit alters her verbreiteten Phänomen, ist es nicht verwunderlich, daß Christen im Osmanischen Reich, sowohl Armenier als auch Griechen, gerade disponiert waren, den Brauch ihrer muslimischen Nachbarn zu übernehmen und mit dem apotropäischen Gedanken zu verbinden.⁵⁷ Bei den Armeniern in Persien war es Brauch, bei der Hochzeit ein Schaf zu schlachten, über welches dann die Braut schritt;⁵⁸ eine eindeutig apotropäische Handlung. Auch heute ist bei den Armeniern das Schlachtopfer *madagh* ein fester Bestandteil des kirchlichen Brauchtums, dessen Ritus schon Handschriften aus dem 15. Jh. überliefern.

„The Canon of Domenical Blessing

They bring the (animal) offered (or consecrated) into the door of the church. And they lay (on it) scarlet ribbon and thread. And they cover (it) with a scarlet cloak. And they light candles and incense. And they offer (or present) the immaculate of their free will, in order that it may be acceptable to God.⁵⁹

Aber nicht nur Schafe werden geschlachtet, sondern auch Hähne.⁶⁰ Dieser Brauch wird heute noch gepflegt, und in Istanbul ist dafür die Kirche in Balat berühmt, wo an bestimmten Festtagen Gläubige Hähne zum Schlachten bringen. Die Opferung von Hähnen kennen aber auch die Alevis⁶¹ und die aus der Schia hervorgangenen synkretistischen Religionen der *Ahl-ı Haqq*⁶² und der *Yazîdî*.⁶³ Bei den *Yazîdî* und den Alevis wird eine Verwandtschaft mit den Armeniern vermutet;⁶⁴ es ist auch auffallend, daß die Siedlungsgebiete der Alevis⁶⁵ und der *Ahl-ı Haqq*⁶⁶ sich in traditionell armenischen Gebieten befinden.

⁵⁵ Ebd., 306; J. CHELHOD, *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris 1955.

⁵⁶ G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, 305.

⁵⁷ F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 261; vgl. auch 80 (3), 259 (3), 261 (2).

⁵⁸ Ebd., I, 218 (1).

⁵⁹ F. C. CONYBEARE, *Animal sacrifices in the Armenian Church*, o.O. 1898, 43. (Eigentlich ein als Buch gebundener Artikel bei den Wr. Mechitharisten ohne Angabe: Sig. B. 1219).

⁶⁰ E. H. CARNOY / J. NICOLAIDES, *Traditions Populaires de l'Asie Mineure*, Paris 1881, 196, zit. bei F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 80 (3).

⁶¹ I. MELIKOFF, *Le problème Kızılbaş*, in: *Turcica* 6 (1975) 62.

⁶² SHORTER EI, 19.

⁶³ SHORTER EI, 642; I. MELIKOFF, *Le problème Kızılbaş*, 62.

⁶⁴ SHORTER EI, 642 und F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 155–156.

⁶⁵ F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 142, 155.

⁶⁶ SHORTER EI, 19.

4.3 Feste und Feiern

Diese Verflochtenheit der Armenier und Griechen mit den Qızılbaş-Alevi und den synkretistisch-schiitischen Religionsgemeinschaften finden wir auch bei der Feier von Festen. Religiöse Feste sind ebenso wirksame und populäre Ausdrucksmittel des Glaubens und stellen den „Kultus in höchster Potenz“⁶⁷ dar. Ein bei den Qızılbaş und den Bektaşis⁶⁸ gemeinsam gefeiertes Fest griechischen Ursprungs ist der „Hidrellez“ (Hıdır İlyas), der bei den Griechen dem hl. Georg⁶⁹ und bei den Armeniern dem hl. Sergius⁷⁰ entspricht. Ebenso sollen manche Qızılbaş in der mittelanatolischen Region um Sivas das armenische Fest *kaghant* (eigtl. Neujahr)⁷¹ und sogar Ostern⁷² feiern. Die in beiden Religionen vorhandene Verehrung der Heiligen und die Feier von Gedenktagen ermöglicht diese Übernahmen. Es gibt natürlich auch Feste und Feiern, die auf keinerlei Übernahmen zurückzuführen sind, sondern aus der eigenen Religion entspringen und gewisse Glaubensinhalte zur Sprache bringen. Zu dieser Kategorie von Festen gehören die Passionsspiele der Schiiten,⁷³ in denen des Märtyrertodes Hüsains bei Kerbalā gedacht wird. Auch wenn die gegenwärtige Gestalt der Passionsspiele aus dem 18. Jh. stammt, gehen ihre Vorstufen bis ins 10. Jh. zurück. Es ist auch mit Sicherheit anzunehmen, daß der Übergang von der kultischen Feier zum Drama unter griechischem und fernöstlichem Einfluß stattgefunden hat. Der Begräbniskult des Tammuz dürfte auch eine Rolle gespielt haben. Der elementare Gedanke der Passionsspiele ist das Mitleiden, dem schon erlösende Wirkung zugeschrieben wird, weshalb wahrscheinlich im europäischen Mittelalter christliche Passionsspiele großes Interesse fanden. Passionsspiele sind ein Zeugnis des spielerischen Elementes im religiösen Menschen.

⁶⁷ Art. *Feste und Feiern*, in: A. BERTHOLET, *Wörterbuch der Religionen* (Kröner Tb 125) Stuttgart 1985, 180.

⁶⁸ Über die Qızılbaş-Alevi und Bektaşis vgl. A. J. DIERL, *Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus*, Frankfurt 1985; TURAN T., *Die Alevi in der Türkei*, in: *Begegnung mit den Türken. Begegnung mit dem Islam. Ein Arbeitsbuch*, hg. v. H. J. BRANDT / C. P. HAASE, Bd. 5, Hamburg 1981, 29–36; I. MELIKOFF, *L'Islam hétérodoxe en Anatolie*, in: *Turcica* 14 (1982) 142–154; U. SPULER-STEGEMANN, *Der Islam*, in: *Türkei* (Südosteuropa-Handbuch 4) Göttingen 1985, 591–612, bes. 605–606; I. A. ÇUBUKÇU, *Zamanımızda Ege Alevleri*, in: *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978) 139–149; I. Z. EYUBOĞLU, *Bütün yönleriyle Bektasilik-Alevilik*, Istanbul 1980; S. FAROQHI, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien, bis 1826* (WZKM Sonderband 2) Wien 1981; J. K. BIRGE, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937.

⁶⁹ I. MELIKOFF, *Le problème Kızılbaş*, 66; F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 148; II, 570.

⁷⁰ F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 335 (1); II, 570–571.

⁷¹ I. MELIKOFF, *Le problème Kızılbaş*, 66.

⁷² F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 148, 151.

⁷³ Art. *Passionsspiel*, in: *Lexikon der Islamischen Welt*, 3, 36–37; zum christlichen Brauch vgl. R. STEINBACH, *Die deutschen Oster- und Passionsspiele*, 1970.

Ein weiteres Element, dem Göttlichen nahe zu kommen, ist das Leben in Ordensgemeinschaften. Diese entstehen aus dem Bedürfnis des Menschen, durch ein intensiveres Glaubensleben in ein besonderes Verhältnis zu Gott zu treten. So ein neues Leben wird durch bestimmte symbolische Initiationsriten eingeleitet, die das Besondere an diesem Leben unterstreichen und den Kandidaten von der übrigen Welt aussondern. Meist entstehen solche Gemeinschaften außerhalb der offiziellen Religion und werden ihr später eingegliedert, wie es im Christentum der Fall war. Östliche Religionen neigen von Natur aus zur monastischen Lebensweise, aber dieses Bedürfnis zum Asketentum ist so elementar, daß auch jene Religionen, die normalerweise keine große Sympathie zu so einem Leben zeigen, in ihrer Geschichte doch Ordensgemeinschaften hervorgebracht haben. Zu ihnen gehört auch der Islam. Im Islam wurden die Derwischorden mit der Orthodoxie nie versöhnt, und sie standen nicht nur abseits der offiziellen Religion, sondern auch in einem politischen Gegensatz, ja sogar in Feindschaft zu ihr.⁷⁴

Je weiter aber eine Gemeinschaft von der offiziellen Religion ist, um so synkretistischer wird sie, da sie mehr den natürlichen Bedürfnissen folgt und dabei ursprunghaft rituell handelt. Das sieht man am besten bei den Qızılbaş-Alevis und den schiitischen Derwischorden Persiens.⁷⁵

Zu den Initiationsriten der Derwische gehört u. a. auch eine rituelle Sündenvergebung; *tawba dādan* soll nämlich ein neues Leben ermöglichen, wobei dieser Ritus innerhalb des Ordens später verbunden mit persönlichem Schuldbekenntnis wiederholt wird.⁷⁶ Eine ausführliche Studie von Pettazoni zeigt die Verbreitung des Schuldbekenntnisses bzw. der rituellen Sündenvergebung in allen Religionen.⁷⁷ Das rituelle Schuldbekenntnis finden wir auch bei den Qızılbaş-Alevis.⁷⁸ Ordensgewand,⁷⁹ bestehend aus Hemd: *kafan*, Mantel: *'abā'* und Turben: *tāğ* gehören zur Ausrüstung eines Derwisches und haben je ihre symbolische Bedeutung. Der *kafan*, was übersetzt Totenlaken heißt, soll daran erinnern, daß der Derwisch für die Welt und das niedere Leben tot ist, während der Strick um den Leib ein Zeichen für das stets Gegürtet-Sein im Dienst der Menschen ist. Tonsur,⁸⁰ Namensgebung⁸¹ und Streuung von etwas Staub auf das Haupt des Novizen⁸² sollen an das neue Leben erinnern, wobei dies auch durch verschiedene rituelle Waschungen noch stärker unterstrichen

⁷⁴ G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, 606.

⁷⁵ R. GRAMLICH, *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Dritter Teil. Brauchtum und Riten* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 45/2) Wiesbaden 1981.

⁷⁶ Ebd., 26; zum Ritus vgl. 27–29 und 94f.

⁷⁷ R. PETTAZONI, *La confessione dei peccati*, 3 Bde., Bologna 1929–1936.

⁷⁸ A. GÖLPINARLI, *Kızıl-Baş*, in: *Islam Ansiklopedisi*, 7/2, 793; F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, 148.

⁷⁹ R. GRAMLICH, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3ff., 84f.

⁸⁰ Ebd., 85.

⁸¹ Ebd., 107.

⁸² Ebd., 106.

wird.⁸³ Viele dieser Symbole, sei es nun Handlung oder Gegenstand wie Ordensgewand, Strick bzw. Gürtel um den Leib, Namensgebung und Tonsur finden sich auch im christlichen Mönchtum; Taufe symbolisiert die neue Geburt, und den Brauch, Asche auf das Haupt zu streuen, kennt die westliche Kirche am Aschermittwoch, mit dem die große Fastenzeit eingeleitet wird.

Zu einer geistlichen Gemeinschaft gehört auch das Mahl. Das religiöse Mahl stiftet Gemeinschaft, einerseits zwischen den Menschen und Gott, andererseits zwischen den Menschen untereinander. Die schiitischen Derwischorden kennen verschiedene Arten von Mahlversammlungen, bei denen ein Lamm, aber auch andere Lebensmittel wie Früchte u. a. gemeinsam während einer rituellen Feier verspeist werden. Solche Mahlzeiten sind etwa der *dig-ğüs* der *Hāksār*⁸⁴ oder *mağlis-i niyāz* der Ni'matullāhiyaderwische.⁸⁵ Während am *dig-ğüs* auch Außenstehende teilnehmen können,⁸⁶ ist der *ğam'ı haqīqat* ein Ordensgeheimnis der *Hāksār*, in das nur Mitglieder der höheren Grade in der Ordenshierarchie eingeweiht werden.⁸⁷ Andere schiitische Richtungen wie die *Ahl-ı Haqq*,⁸⁸ die Alevis und Bektaşis pflegen das rituelle Mahl ebenfalls. Die letzteren pflegen auch eine Feier mit Brot, Wein und Käse bei nächtlichem Gottesdienst.⁸⁹ Die uns bekannteste Mahlfeier ist das *aym-i cem* der *Qızılbaş-Alevis*.⁹⁰ Bei dieser Feier wird ein Lamm, dessen Knochen nicht gebrochen werden dürfen,⁹¹ als Speise vorbereitet,⁹² die nur für Mitglieder bestimmt ist, und zwar für solche, die nicht wegen einer Verfehlung aus der Gemeinde ausgeschlossen, d. h. „exkommuniziert“, sind. Während das Lamm noch kocht, wird das Fest der 40 gefeiert, bei dem in Erinnerung an die Zusammenkunft mit dem Propheten Weintrauben in die Mitte der Versammlung geworfen werden, welche ebenso zum Essen bestimmt sind. Eigentlich ist diese Feier eine Wiederholung der Himmelfahrt des Propheten, *mi'rāc*, verbunden mit der Versammlung der 40. Gefragt sagen die Alevis: „Alevilerde cem demek, kırkların cemini taklit etmek, yani onu canlandırmaktır“.⁹³ Zwar sind diese religionsphänomenologischen Beispiele nur am Rande eine Erscheinung des Volksglaubens, doch darf man nicht vergessen, daß die Alevis 10–20 Prozent der Bevölkerung in der Türkei ausmachen⁹⁴ und auch in Deutschland vertreten sind.

⁸³ Ebd., 82–84.

⁸⁴ Ebd., 49ff.

⁸⁵ Ebd., 51–63.

⁸⁶ Ebd., 49.

⁸⁷ Ebd., 63f.

⁸⁸ Ebd., 49.

⁸⁹ R. und H. KRISS, *Volksglaube im Bereich des Islam*, I, 294.

⁹⁰ Beschreibung bei A. GÖLPINARLI, *Kızıl-Baş*, IA, 7/2, 792ff; vgl. auch I. MELIKOFF, *Le problème Kızılbaş*, 64.

⁹¹ Zu dieser Bestimmung vgl. Ex. 12,46.

⁹² A. GÖLPINARLI, *Kızıl-Baş*, 793.

⁹³ I. MELIKOFF, *Le problème Kızılbaş*, 64.

⁹⁴ U. SPULER-STEGEMANN, *Türkei*, 606, Anm. 12.

Was die Ähnlichkeit dieser Riten mit christlichen betrifft, gibt es unterschiedliche Ansichten. Während manche an eine direkte Übernahme denken,⁹⁵ messen andere diesen Ähnlichkeiten keine große Bedeutung bei und verweisen auf die allgemeine Religionsphänomenologie.⁹⁶ Um der Sache gerecht zu werden, wird man jedoch beide Komponenten in Betracht ziehen müssen.

Die oben angeführten Beispiele zeigen deutlich, daß gerade in der nichtamtlichen Glaubenspraxis die Berührungspunkte der Religionen zahlreicher sind. Das liegt nicht nur an der gemeinsamen Wurzel und der relativen Nähe beider Religionen, sondern ist viel allgemeinerer Natur. Im Volksglauben werden nicht Glaubenssätze in den Mittelpunkt gestellt, sondern der ganze Mensch wird mit seinem ganzen Fühlen und Sehen, seinen ganzen Nöten und Sehnsüchten in das religiöse Geschehen hineingenommen; hier kommen seine Anliegen, seine Freude und Dankbarkeit zu Gott, seine ganzen Ängste und das Leid im Dasein zur Sprache. Also nicht Glaubenssätze sind hier ausschlaggebend, sondern das alltägliche Leben des Menschen, die großen Fragen des Lebens, welche die menschliche Existenz berühren: Geburt und Tod, Schuld und Heil, Krankheit und Not, die Natur und die Fruchtbarkeit. Es geht um die Erfahrung des Daseins, das „Diesseits“ und „Jenseits“ umfaßt.

Dieses Betroffensein kommt zum Ausdruck durch die Frömmigkeit und nicht durch den Intellekt oder die theologische Wissenschaft, denn nur in der Frömmigkeit, welche „Grundlage und Vitalität des Religiösen“ bezeichnet wird, kommen alle „geistig-seelischen Möglichkeiten“ zum Ausdruck.⁹⁷ Diese „geistig-seelischen Möglichkeiten“ reichen als religiöse Bilder und Erfahrungen weit in die allgemeine menschliche Geschichte zurück und sind tief in der menschlichen Psyche verankert (C. G. Jung). Sie sind „der Wurzelboden der ‚natürlichen‘ Religiosität“,⁹⁸ einer allgemein menschlichen Eigenschaft. Daher finden wir in allen Kulturen und Religionen ähnliche Erscheinungsformen, die sich auf das Göttliche bzw. Transzendente beziehen, wie uns die Religionsphänomenologie lehrt, doch werden sie von der jeweiligen Kultur geprägt.

Ausgedrückt werden diese „geistig-seelischen Möglichkeiten“ mittels Riten, durch die der Mensch versucht, mit dem Transzendenten in Berührung zu kommen, sich ihm mitzuteilen. Die wichtigste Funktion eines Ritus ist die Kommunikation mit dem Göttlichen, wobei der Ritus oft das einzig adäquate Mittel ist, dies zu tun. Freude, Leid oder Schmerz werden mittels Ritual ausgedrückt. Es gibt aber auch viele Empfindungen, die der Mensch kaum sprachlich auszudrücken in der Lage ist. Gerade in diesen Situationen, wenn es darum geht, das Unaussprechliche auszudrücken, erweist sich das Ritual als

⁹⁵ R. und H. KRIS, *Volksglaube im Bereich des Islam*, I, 294.

⁹⁶ I. MELIKOFF, *Le problème Kızılbaş*, 67; M. F. KÖPRÜLÜ, *Bektas*, in: IA, 2,463.

⁹⁷ J. HENNIG, *Volksfrömmigkeit aus der Sicht des Liturgiehistorikers*, in: J. BAUMGARTNER (Hg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979, 26.

⁹⁸ H. GIMPL, *Volksreligiosität*, in: ZKTh 110 (1988) H. 2, 166.

eine große Hilfe, da es den ganzen Menschen an- bzw. ausspricht.⁹⁹ Die große Hilfe des Rituals liegt in seinem reichen Symbolgehalt. Bei Religionen mit gleicher Wurzel sind auch die Symbole gleich. Darüber hinaus haben diese Religionen oft ihre Geschichte auf gemeinsamem Boden, so daß bei gleicher Mentalität im gleichen Kulturkreis eine Übernahme viel leichter geschieht, wie es beim Christentum und Islam im Vorderen Orient der Fall war und auch noch ist. Zweifelsohne haben der Muslim und der orientalische Christ im gleichen Kulturraum mehr Gemeinsames als ein westlicher Christ und ein Muslim auf einem anderen Kontinent. Die ostkirchliche Liturgie ist viel symbolreicher und leibhafter als die westliche Ausprägung und entspricht mehr dem orientalischen Geist. Daß ein Fehlen leibhafter Ausdrucksweise letztlich ein Mangel ist, sieht man an dem großen Erfolg charismatischer Kreise, die durch ihre Einbeziehung der Emotionalität des Menschen eine echte Alternative zur offiziellen lateinischen Liturgie und zum wissenschaftlichen Intellektualismus darstellen.¹⁰⁰ Eine bessere Integrierung leibhafter Ausdrucksweise im christlichen Bereich würde eine Abwanderung in esoterische Kreise verhindern.

Es gibt keine Religion ohne Ritus, denn wo der Mensch kein Ausdrucksbedürfnis und kein Ausdrucksmittel für seine Religiosität hat, dort verkümmert der Glaube zur Ideologie. Etwas zynischer drückt es der Religionswissenschaftler J. Wach aus, wenn er schreibt, daß das Fehlen einer konkreten Ausdrucksweise vermuten lasse, es könne nicht viel auszudrücken geben.¹⁰¹ Die Riten in der Volksreligiosität deuten auf ein „echtes und offenbar unzerstörbares Bedürfnis des Menschen, die Kommunikation mit dem Transzendenten zu vollziehen, und zwar in einer Weise, die ihm aus seiner sozio-kulturellen Situation eigen und möglich ist“.¹⁰² Dieses Bedürfnis ist so stark, daß selbst oder gerade kultarme Religionen wie der Islam eine bunte Volksfrömmigkeit entwickelt haben. Diese ermöglicht eine intensive und leibhafte Zuwendung des Gläubigen zu Gott, was auch die „Beharrlichkeit der Volksreligiosität“¹⁰³ erklärt. Ein Ritual stellt aber nicht nur die Verbindung zu Gott her, sondern ist selbst „Träger der Verkündigung“ (Baumer) und darüber hinaus ein verbindendes Element im sozialen Leben, das Schutz, Sicherheit und Geborgenheit vermittelt. Dieser gemeinschaftsbildende Charakter des Rituals besonders in der Volksfrömmigkeit ist sehr wichtig.¹⁰⁴ Der Mensch ist schon immer auf Gemeinschaft angelegt und braucht sie zur eigenen Entfaltung. Daher werden Riten oft gemeinsam vollzogen und geben dem einzelnen Halt und Orientie-

⁹⁹ O. BISCHOFBERGER, *Wesen und Sinn des Ritus*, in: J. BAUMGARTNER, *Wiederentdeckung*, 156.

¹⁰⁰ I. BAUMER, *Kulte als Träger von Verkündigung* (Theologische Berichte 6) Zürich-Einsiedeln-Köln 1977, 57f., zit. bei W. HEIM, *Wandel der Volksfrömmigkeit seit dem II. Vatikanum*, in: J. BAUMGARTNER, *Wiederentdeckung*, 39.

¹⁰¹ J. WACH, *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart 1962, 111.

¹⁰² O. BISCHOFBERGER, *Wesen und Sinn des Ritus*, 155.

¹⁰³ R. LAURENTIN, *Die Beharrungskraft der Volksfrömmigkeit*, in: *Concilium* 9 (1973) 77–83.

¹⁰⁴ O. BISCHOFBERGER, *Wesen und Sinn des Ritus*, 155.

rung in der Gemeinschaft.¹⁰⁵ Der festliche Charakter¹⁰⁶ der Riten spricht die Emotionen und das Unterbewußte an und prägt Glaubensinhalte indirekt in die Seele des Menschen ein. Der intensive Kontakt zu Gott und zu den Menschen erweist sich als besonders hilfreich in Krisensituationen. Diese Krisensituationen können allgemeiner Natur wie Krankheit und Naturkatastrophen sein oder auch durch Beginn einer neuen Lebensphase wie Geburt, Heirat, Tod u. a. verursacht werden. Untersuchungen haben gezeigt, daß die „rites de passage“ nicht nur in den Religionen eine bedeutende Rolle spielen, sondern im heutigen Alltag auch von sonst weniger religiösen Menschen in Anspruch genommen werden, die in solchen Situationen im religiösen Ritual Halt suchen.¹⁰⁷ Selbst die säkularisierte Welt ist nicht frei von diesem helfenden Ritual. Deshalb stehen gerade Bräuche um Krankheit, Hochzeit und Tod im Mittelpunkt jedes Volksglaubens.

Die größte Gefahr im Volksglauben ist das Abgleiten in Magie und Aberglaube durch den Hang zum Konkreten. Auch ist es oft schwer zu sagen, wann ein Ritus auf symbolische und leibhaftige Art den Glauben ausdrückt und wann er magische Züge annimmt.¹⁰⁸ Aus diesem Grund ist es wichtig, den Hintergrund eines Brauchtums zu kennen und wenn möglich den religiösen Bezug wieder herzustellen und ins Gedächtnis zu rufen. So wie auf christlicher Seite die „Evangelisierung“ der Bräuche gefordert wird,¹⁰⁹ so muß auch eine „Koranisierung“ des Volksbrauchtums erfolgen. Das würde z. B. bedeuten, daß Volksbrauchtum um Jesus und Maria aus dem koranischen Hintergrund verstanden und gepflegt wird, also bewußt islamisch und nicht synkretistisch und magisch. Trotz theologischer Differenzen würde das Gemeinsame am Glauben gelebt und eine andere Meinung respektiert werden.

6 Volksglaublicher Austausch in Europa heute und morgen

Einige Beispiele aus dem Volksbrauchtum im Osmanischen Reich wurden bereits angeführt. Heute steht man vor einer anderen Situation. Waren früher die Christen eine Minderheit in einem islamischen Staat, so leben heute Muslime als Minderheit in traditionell christlichen Ländern. Man kann sich fragen, ob in der Zukunft eine gegenseitige Beeinflussung in ähnlicher Weise im Bereich Volksbrauchtum stattfinden könnte. Diese Frage ist vermutlich zu verneinen. Der größte Unterschied besteht darin, daß früher die Gesellschaft

¹⁰⁵ Ebd., 159f.

¹⁰⁶ H. GIMPL, *Volkreligiosität*, in: *ZKTh* 110 (1988) H. 2, 175.

¹⁰⁷ P. M. ZULEHNER, *Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien 1987; ders., *Pastoraltheologie*, Bd. 3, *Übergänge*, Düsseldorf 1990; ders., *Pastoraltheologie*, Bd. 1, *Fundamentalpastoral*, Düsseldorf 1989, 115f.; ders., *Leibhaftig glauben. Lebenswenden nach dem Evangelium*, Freiburg 1983; ders., „*Leutereligion*“. *Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg der 80er Jahre?* Wien 1982.

¹⁰⁸ G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, 209–216; vgl. auch M. ELIADE, *Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die magisch-religiöse Symbolik*, Frankfurt 1986.

¹⁰⁹ W. HEIM, *Wandel der Volksfrömmigkeit*, 49.

stark von der Religion bestimmt wurde. Heute ist die Religion in den säkularisierten Industrieländern weitgehend aus dem Alltag verdrängt. Auch die Frauen scheiden als Träger des Volksbrauchtums aus, da sie berufstätig und daher interessensmäßig vom modernen Alltag bestimmt sind. Ein weiterer wichtiger Punkt ist der unterschiedliche kulturelle Hintergrund und die andersartig geprägte Geisteswelt. Der Orientale ist von Natur aus emotionaler, symbolfreudiger und drückt sich gerne in Bildern aus. Der orientalische Christ und der Muslim im Orient haben vom Wesen her mehr Gemeinsames als ein Europäer und ein Orientale. Das sieht man auch bei den Christen im Orient, denen z.B. die Idee einer exakten Theologie fremd, aber dafür eine symbolreiche Liturgie zueigen ist. Gerade in der Liturgie und in der Bilderverehrung findet der einfache Gläubige Zugang zum religiösen Feiern und zur leibhaften religiösen Ausdrucksform. Ihm ist der Gang zum Heiligengrab nichts Außergewöhnliches, wie auch ein Muslim sich nicht scheut, das Grab eines islamischen oder christlichen Heiligen aufzusuchen. Eine exakte Theologie mit einer besonderen Vorliebe für Definitionen, Abgrenzungen und Rechtssatzungen verhindert geradezu jede Vermischung von Glaubensinhalten oder Bräuchen. Da auch eine Abgrenzung zu Sekten und anderen Randgruppen besteht, wandern Anhänger dieser Gruppierungen aus der offiziellen Religionsgemeinschaft in esoterische Kreise und Geheimbünde ab und verschließen sich dem Nichteingeweihten.

Einige wichtige Unterschiede bestehen auch in der sozialen Struktur dieser Minderheiten. Der Islam, der sich als Minderheit in einem christlichen oder säkularisierten Land behaupten muß, schließt sich ebenfalls ab und sucht die Abgrenzung zu einer Gesellschaft mit dessen moralischen Normen er sich nicht identifizieren kann. So eine Minderheit hat in erster Linie das Ziel, die eigene Identität zu wahren. Da außer in Österreich der Islam staatlich nicht anerkannt ist, organisieren sich die Gläubigen großteils in politisch orientierten Vereinen. Auch im Millet-System waren die Christen im Osmanischen Reich organisiert und nach außen hin durch das religiöse Oberhaupt vertreten, aber wenn wir die beiden Situationen vergleichen, so sehen wir, daß die islamischen Vereine auf europäischem Boden eine weit größere Selbständigkeit besitzen. Zwischen den Christen im Osmanischen Reich und den Muslimen in Europa besteht ein weiterer Unterschied. Während die Repräsentanten der Christen im Osmanischen Reich, nämlich Bischöfe und Patriarchen, zur intellektuellen Schicht gehörten und von der reichen Oberschicht des Volkes unterstützt wurden, stammen die Führer der islamischen Vereine aus nichtintellektuellen Kreisen. Da auch der Großteil der Muslime in Europa zur Arbeiterschicht gehört und Intellektuelle meist ebenso säkularisiert sind, läßt diese Situation den Islam als Religion der Unterschicht erscheinen. Andererseits steht der fromme muslimische Gastarbeiter in Europa einer Kollegenschaft gegenüber, die traditionell eher eine nichtreligiöse und antikirchliche Gruppe ist. Hier findet er für seinen Glauben wenig Verständnis. Die muslimische Frau steht in derselben Situation. Was die Kinder betrifft, ist die Situation nicht besser. Entweder leiden sie an Identitätsverlust oder werden so

fundamentalistisch erzogen, daß sie kaum einen Anschluß an die westliche Welt finden.

So trostlos es auch aussieht: werden beide Kulturen beziehungslos nebeneinander stehenbleiben oder sich bekämpfen? Es steht fest: das Volk kennt sich noch nicht. Zwar gehören die Moscheen zum vertrauten Bild vieler europäischer Städte, aber das religiöse Leben der Muslime, die eigentliche religiöse Komponente des Menschen, wird durch die von der Arbeiterschaft verursachten gravierenden wirtschaftlichen und politischen Probleme stark in den Hintergrund gedrängt. Oft vorbildliches Familienleben und der Ernst im Fasten und in der Wahrnehmung anderer religiöser Pflichten, die anregend auf die westliche Welt wirken sollen, bleiben verborgen. Gerade hier würde Volksbrauchtum ein Mittel sein, Religion auf eine mehr einfache und anschauliche Art kennenzulernen. Andererseits gibt es im christlichen Bereich Bräuche, wie der Christkindlmarkt im Advent und der Fasching vor der Fastenzeit, die in den westlichen Industrieländern ihren religiösen Bezug verloren haben und von der Konsumgesellschaft kommerzialisiert worden sind. Die neuerliche Aufdeckung ihres Bezugs zu Glauben und zum Kirchenjahr wäre nicht nur ein Gewinn für die Christen, die gleichsam spielerisch Glaubensinhalte vergegenwärtigen würden, sondern es würde sich eine ungeahnte Möglichkeit auftun, auf Volksebene die eigenen Glaubensinhalte anderen vorzustellen. Nicht nur die theologische Diskussion ist wichtig, sondern in erster Linie die Beziehung von Menschen zu Menschen, die als Geschöpfe Gottes ihre Gefühle, Anliegen und Sorgen durch uralte symbolische Handlungen vor Gott tragen, Handlungen, die von allen verstanden und nachempfunden werden können, weil sie mehr Gemeinsamkeit bieten als die theologischen Formulierungen. Nicht die Theorie wird siegen, sondern die „Religion des Herzens“, die Mensch und Gott in elementarer Weise verbindet.

EVANGELIZATION IN THE MULTI-CULTURAL AND PLURI-RELIGIOUS CONTEXT OF SRI LANKA*

by A. J. V. Chandrakanthan

I Introduction

The dynamism of mission and of evangelization in Sri Lanka in the next few decades will be determined by the type of relationship that Christianity seeks to cultivate with the followers of other religions; and by the spirit of integration that the Christian religion endeavours to establish with the cultures that support and sustain these religions. Committed as it is to an active partnership in the promotion of justice and peace, freedom and human dignity, fellowship and fraternity,¹ Christianity in Sri Lanka cannot continue to toil in splendid isolation for the salvation of humanity. As a bearer, promoter and announcer of the TRUTH, the Church must openly manifest its willingness to be at the service of TRUTH, no matter who utters it or from where it is uttered.

In Sri Lanka, the phenomena of religious pluralism and multiculturalism are inextricably interwoven into the social fabric. Hence a realistic vision or project of evangelization for the coming decade and beyond cannot afford to ignore the complex and assertive religio-cultural ferment. In order that our reflections be pastorally relevant and realistic, it is important that we draw attention to the situation that obtains in Sri Lanka at present. The numerous national issues and problems faced by as Sri Lankans, as believers and followers of Christ demand and require a meaningful and an authentic Christian response. This response to the contextual reality must truly and fittingly correspond to the needs and exigencies that are generated from within this context. The present national situation with its multi-faceted challenges and conflicts, with its problems and prospects, agonies and achievements should therefore be the proper matrix of the church's pastoral concern and missionary action. Of pertinence here is the observation made by the Catholic Bishops of Sri Lanka that it is within this context of strife and strain, poverty and pain, death and destruction, the Church inclusive of its

* Text of a talk given by Dr. Chandrakanthan at the *National Symposium on Evangelization* inaugurated by Cardinal Josef Tomko, Prefect of the Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples and held at the National Seminary, Kandy, from 23 - 26 July 1990.

¹ In recent years the official Catholic leadership has quite strongly articulated the church's commitment to fundamental human rights and values. See among others the following pastoral letters issued by the Catholic Bishops' Conference of Sri Lanka, *Towards the Re-building of the Sri Lanka Nation*, (Pentecost 1984), pp. 1-3, 20-35; *The Nation in Crisis*, (April 1984), pp. 1-10; *Church in Sri Lanka in the face of the Growing Poverty of our People*, and *Catholic Bishops Support Statement of the Maha Sangha (The Great Council of Buddhist Monks)*, in: *Quest* 100 (1989), pp. 28-36.

leadership should discover its evangelical and ministerial identity.² The pastoral leadership both lay and ordained is called with the rest of the Christian communities to discover the manifold dimensions of the Church's ministry of evangelization within this turbulent national context.³ It is within this existential frame-work that the church is called to enunciate God's abiding presence and proclaim or listen to God's message and celebrate the "memorial of God's saving action". The present national context is the proper *locus* within which the Good News can be announced by word and action, by being and doing and by sharing and self sacrifice – with all that it demands and with all that it involves.

In the Sri Lankan *Social ensemble*⁴ the religio-cultural component wields a strong and decisive influence on national life as it does in other Asian countries. The dynamic and determinant role played by the religio-cultural factors within the Sri Lankan social mosaic also demands that these factors are studied and interpreted not in isolation but within the context of their on-going interactions with other social functions and realities. Experience teaches us that multiculturalism and religious pluriformity are integral aspects of Sri Lanka's ethno-social behaviour, communal life and history. Religion and culture permeate every strand of societal life whether it be political, economic, commercial or educational. Religion and culture continue to govern the daily life, guide the value-systems and direct the decision making processes of the people at their individual, family, communal and social levels.

The church's vision and thrust for evangelization should therefore meet creatively these realistic challenges posed by the plurality of religions and cultures within the frame-work of their continuous interactions with all facets of an evolving and emerging social milieu. Within the Sri Lankan social arena pluralism is not confined only to the religio-cultural realm. Rather in all its diverse implications pluralism is increasingly becoming an integral component of Sri Lanka's ethno-social politics and polity.⁵

Sri Lanka is not the only nation blessed with religious and cultural diversity. Ethno-social and religio-cultural pluralism is an inexhaustible Asian socio-spiritual resource that has been grossly neglected and at times even denigrated by the evangelizing Church in the early stages of its missionary history in Asia.

² See the first two pastoral letters mentioned above.

³ Some recent issues of the bimonthly *Social Justice* published by the Centre for Society and Religion give a good account of the situation that prevails in Sri Lanka at present, see esp. nos. 30–40.

⁴ By the term *social ensemble* we refer to the whole gamut of social realities and functions (such as political, economic, commercial, educational, religious, cultural etc.) that go to constitute a given society.

⁵ See *A Charter for Democracy in Sri Lanka*, The Presidential Secretariat, Colombo, p. 2ff (year of publication not given).

Compelled by historical circumstances and prompted by "a new focus on evangelization"⁶ in recent years many churches in Asia have ventured to discover this untapped resource by promoting the dialectical process of inter-religious dialogue and inculturation as integral to the ministry of evangelization and to the building up of a truly local church. In spite of the uniqueness of the Sri Lankan social ensemble within the Asian mosaic, the Sri Lankan church has much to receive and give to the sister churches of Asia and to the world-church at large, in the areas of inter-religious dialogue and inculturation. Therefore any serious reflection on the ministry of evangelization particularly in reference to religio-cultural pluralism must draw serious attention to the wider Asian pastoral and missionary spectrum. In terms of religio-cultural pluralism Sri Lanka is a microcosm of the macro-Asian reality. The suggestion that inculturation and inter-religious dialogue must lead to the initiation of a more radical process of "enreligionization",⁷ is as applicable to Sri Lanka as it is to the wider context of Asia.

II Religion and culture in the Sri Lankan social ensemble

The symbiotic union of religion and culture within the Sri Lankan social ensemble constitute a monolith that is in perfect conformity with Paul Tillich's perceptive assertion that "religion is the substance of culture and culture is the form of religion".⁸ For example from the time of its entry into Sri Lanka Buddhism, which today is the religion of over 68 per cent of the nation's population manifested an extra-ordinary spirit of accommodation to the local religio-cultural realities.⁹ It has assimilated unto itself the Sinhala ethno-lingual and socio-cultural elements to such an intimate degree and depth that today the Sinhala population seek to identify itself as an ethno-cultural bloc that is moulded and galvanized by the Buddhist religious ethos. Almost the same can also be said of Tamil culture and Saivism.¹⁰ As a matter of fact in common parlance in Jaffna, the word "Tamil" and the terms "Hindu or Saivite" are used interchangeably. As for the Moslems¹¹ it is their religion that is claimed to

⁶ See M. AMALADOSS, "Evangelization in Asia: A New Focus?", in: *Vidyajyoti* 51 (1987), pp. 7-28. Also A. J. V. CHANDRAKANTHAN, "Asian Bishop's Approach to Evangelization", in: *Indian Missiological Review* 9 (1987) no. 2, pp. 105-126.

⁷ See A. PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll, New York 1988, p. 52ff.

⁸ P. TILlich, *Theology of Culture*, London 1964, p. 40.

⁹ See *The Revolt in the Temple*, Colombo 1953, pp. 1-10, 436-453, 485-502. Though this work does not present historical data with accuracy, it representative of the Buddhist-Sinhala religio-cultural symbiosis envisioned by Buddhist religious elite of Sri Lanka.

¹⁰ All Saivites in Sri Lanka are Tamils and they worship Lord Siva as the Supreme Being of the Godhead. Today Saivites form about 15 % of the total population of Sri Lanka.

¹¹ Muslims account for about 8 % of the total population of Sri Lanka and even though a vast majority of them speak Tamil as their first language, they seek a collective identity in their religion.

determine their ethno-cultural identity. For the Christians¹² of Sri Lanka the cultural rupture that was created since the times of the first conversions of the Portuguese period,¹³ has continued to widen, up until the times of Vatican II. The post Vatican II efforts to bridge this gulf through cultural adaptation, inculturation and inter-religious dialogue¹⁴ continue to remain an incomplete venture. Productive results on this evangelizational enterprise cannot be reaped in the absence of a "core-to-core dialogue"¹⁵ with Sri Lanka's non-Christian religio-cultural symbiosis.

The religio-cultural symbiosis permeates even the ordinary affairs of daily life and the complex net-work of social customs prevalent in Sri Lanka. Religiousness in Sri Lanka therefore cannot be reduced to an impersonal adherence to sacred doctrines, spiritual exercises and pietistic practices, just as the cultural consciousness of the different ethnic groups cannot be levelled down to customs, symbols and behaviours founded on an ancient tradition. In fact the term *religion* which is itself foreign to the biblical vocabulary, cannot be adequately rendered in Sinhala or Tamil and for that matter in any South Asian language. The term religion is rendered in the Sinhala and Tamil languages as *agama*, *dharmaya*, *dhaham*, *samayam*, *margam*, *marai*, *vedam*, *satyam* etc. refer either to an aspect of religion or to some of its essential scriptural components. These terms contain the sense of religion both as an intrinsic experience and a transcendental phenomenon. They describe religion as an intuitive vision of life and an unending Way to the Truth.

All religions in Sri Lanka are ideologically committed to non-violence and uphold the virtues of compassion and love toward all human beings and the entirety of creation; and emphasize the importance of promoting justice, peace and truth as integral to their respective religious teachings. But in actual practice, religious sentimentality sometimes bordering on fanaticism has made religions to play the role of *agent provocateur* and had led to extremist forms of

¹² In Sri Lanka all Buddhists are Sinhalese and all Saivites are Tamils but the converse is not true because the Christian population in the nation is interspersed among the two ethnic communities. The total population of Christians in Sri Lanka stand approximately at 8 % of whom over 6.5 % are Catholics of the Latin Rite.

¹³ See TIKRI ABEYASINGHE, *Jaffna under the Portuguese*, Lake House Investments Ltd., 1986, pp. 53-58; F. HOUTART, *Religion and Ideology in Sri Lanka*, Bangalore 1974, pp. 113-115, 168-171.

¹⁴ *The Draft Documents* prepared for the Sri Lankan National Synod (1968-69) and the Acts of the National Synod published under the title *After Vatican II*, gave some brief guide-lines about inter-religious dialogue and cultural adaptation. There was hardly any systematic effort made to put the synodal proposals into practice particularly in the area of inter-religious relations. In fact except for a statement made in Feb. 1979 by the Bishops and Major Superiors of Religious Congregations at the close of the Mission Conscientization Seminar, the issue of inter-religious dialogue has not been given any importance in any of the Pastoral letters and Statements of the Bishops Conference.

¹⁵ For more on this see A. PIERIS, "Christianity in a Core-to-Core Dialogue with Buddhism", in: *Cross Currents* 37 (1987), pp. 47-75.

violence and hatred between the various religious groups.¹⁶ Individually and collectively the four major religions professed in Sri Lanka have often failed to be an emollient of violence and destruction. In situations of ethnic, communal and religious riots and mayhem, even the official religious leaderships have responded either with silence or with pious platitudes about prayer, penance and peace. New and numerous are the challenges to be faced by all four religions as they enter the threshold of the third millennium. Whether the religious leadership has the far-sighted vision to encounter these challenges in a spirit of inter-religious unity and harmony in the name of human welfare and humanitarian service, remains to be seen.

As for cultures, for several centuries the Sinhala and Tamil cultures have brought out their creativity in such aesthetic forms as art, architecture, sculpture, literature, poetry, drama, dance, decoration, music etc. But culture cannot be confined merely within the sphere of aesthetics and arts. As an indispensable component of social and communal life, culture is also subject to progress and growth or deterioration and deformation. In Asian societies it is often the religious ideology that goes to monitor the progress and regress of cultural change. Drawing sustenance from the religious ethos, culture provides an atmosphere conducive for all persons in a society to live and grow into human wholeness and maturity. In this manner it promotes human sensitivity and communal solidarity. In this respect it remains to be seen whether Sri Lankan cultures in spite of several centuries of religious purification and social transformation have truly become mature and human in the best sense of the terms.

In the post-independence period the two dominant cultures with their religious vigour at the backdrop, have collided more than once. They find themselves going through a new spirit of resurgence and rejuvenation. This is further bedevilled by the criss-crossing of alien cultural traits through mass-media, migration and tourism. Some of the native cultural values stand challenged and changed in the face of this alien intrusion. This complex cultural labyrinth with its paradoxical characteristics is the locus of evangelization. And it is within this complex cultural matrix that we should find answers to questions about the possibility and prospects for inculturation and contextualization.

III Christianity and religio-cultural pluralism

1 Christianity and the religio-cultural symbiosis

A critical examination of Christianity's relationship with other religions in the Sri Lankan social ensemble should be situated within a proper historical context. There is hardly any disagreement on the assertion that the model of the church established in Sri Lanka was one that was transplanted from

¹⁶ See R. L. STIRRAT, "The Riots and the Roman Catholic Church in Historical Perspective", in: *Sri Lanka: Change and Crisis*, J. MANOR (ed.), London 1984, pp. 196-213.

Europe with European cultural embodiments, structures and expressions. The missionary and ecclesial tradition they represented and promoted had no previous experience of religious pluralism and much less of inter-religious dialogue. It's vision and thrust of evangelization went hand in hand with an aggressive denouncing of the religio-cultural symbiosis encountered by them, whether it be Sinhala-Buddhism or Tamil-Saivism. Since Christianity entered into Sri Lanka accompanied by a colonial and commerce-oriented political power, it enjoyed considerable political protection and patronage. This further entrenched the religio-cultural superiority of the evangelizing church *vis-a-vis* the evangelized.

Two classical examples are representative of the attitude of religio-spiritual and socio-cultural supremacy maintained by the early evangelizers. One is Fr. Belchior of Lisbon OFM who worked as a missionary in Sri Lanka in the mid-16th century and the other was Mgr. Giuseppe Bravi, a Benedictine monk who was Vicar Apostolic of Colombo in mid-19th century. The former represents an attitude *ad extra ecclesiam* and the latter *ad intra*. Fr. Belchior's "missionary actions" are expressive of the attitude manifested by the evangelizing church toward the native religions and cultures of Sri Lanka in the Portuguese period; while the assertive position held by Mgr. Bravi indicates the attitude shown toward the infant Church of Sri Lanka during the British period. It had been recorded that when Fr. Belchior of Lisbon was taken prisoner by the king of Jaffna, and the latter demanded of him why he had destroyed the temples and the images of the gods in his kingdom, Belchior replied, "that being dedicated to the devil who had no right to possess anything on earth, they were an insult to the glory of God, the only Lord of the universe; and he, a servant of God, had destroyed them."¹⁷

Mgr. Bravi's brazen statement was made in the context of the recruitment and formation of the native clergy in Sri Lanka. He went so far as to say: "tant que Bravi sera eveque jamais ses mains s'imposeront sur une tete noire [...]".¹⁸ Undoubtedly such an attitude reveals an obstinate assertiveness of the European religio-cultural supremacy over anything that is local or native. Fr. Belchior's actions give a clear illustration that in the Portuguese period both the Buddhist and Saivite leadership encountered a formidable spiritual foe in the persons of the Catholic missionaries. It would be too presumptuous to disregard this historical image and to think that our non-Christian brethren have deleted these from their collective memories. As a matter of fact, in the not too distant past, a month-long controversy was sparked off by an article written by a Catholic priest in *The Ceylon Daily News*, then a leading English daily. The article was written along the direction of inter-religious dialogue.¹⁹

¹⁷ See FREI PAOLO DA TRINIDADE OFM, *Conquista Espiritual de Oriente*, Transl. by Felix Lopes OFM, Lisbon 1962, vol 3, pp. 33 and 67. Also S. GNANA PRAGASAR, *A History of the Catholic Church in Ceylon: Period of Beginnings 1505-1602*, Colombo 1924, p. 136.

¹⁸ As quoted by CARLOS M. D'MELO SJ, *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India*, Lisbon 1955, p. 283.

¹⁹ See *Buddhist Christian Dialogue: A Controversy*, Centre for Society and Religion, Colombo 1990, pp. 6-14, 23-82 (Editor's name not given).

Despite the church's gestures of inter-religious cordiality, many Buddhists and Hindus have their suspicions about our enthusiasm for inculturation and inter-religious dialogue. Of pertinence is a remark made by a buddhist when cultural adaptation was first advocated and attempted in Sri Lanka. He wrote: "[. . .] the so called indigenization appears to be a matter of tactics rather than of appreciation and admiration of things indigenous. In other words it appears to be a camouflage resorted to with a view to breaking down the apperceptive mass of Buddhists and to proselytising them by using the vast financial resources of the Church [. . .]."²⁰

2 From discord to concord: The need for dialogue

Motivated by the zealous conviction that the church is the sole vehicle of salvation and induced by the desire to increase its numerical strength, pre-Vatican II Catholicism in Sri Lanka considered other religions and cultures as opposed to the person and message of Christ. Even as late as the 1960s the Catholic officialdom considered the teaching of Buddhism, Hinduism and Islam to the students of the respective religions in Catholic schools as an abhorrent act of apostasy.²¹ Catholic priests and missionaries studied other religions only to rebut and refute the latter's beliefs, doctrines and practices.²² The catechetical manuals convincingly taught that visiting places of worship, or taking part in celebrations related to native cultures, or participating in worship and prayer with non-Christians would amount to a serious sin. Inter-religious marriages (disparity of cult) were openly discouraged not to mention the condemnatory judgements pronounced on the followers of other religions without any qualms. This unhappy past characterized by deep scars with hurtful memories is slowly getting healed thanks to some of the recent efforts made along the direction of inter-religious co-operation in common matters of national concern.²³ But a great deal remains to be done along this direction if the church intends to enter into the national stream with all its constituent elements.

The church may be tempted to over-look its historical past as one that is foregone and forgotten. Looking back their past some Christians may even shift the entire blame on to the foreign missionaries forgetting that these missionaries who acted in good faith were children of their times and history. But the basic question is whether the Church can afford to justify and perpetuate a tradition without demonstrating an action-oriented spirit of dialogue and cordiality. Is not the "Assisi event"²⁴ an apocalyptic fore-runner that should stir the Sri Lankan church for a creative dialogue of life.

²⁰ G. VITANAGE, "The New Look with a Note: A Comment on Fr. Mervin Fernando's article, 'Is Adaption Outmoded?'" in: *Quest* 4 (1969 Colombo), pp. 80-81.

²¹ See F. HOUTART, *Religion and Ideology*, p. 256.

²² The numerous apologetic tracts and booklets published by S. GNANA PRAGASAR are clear examples to this effect.

²³ See the Pastoral Letters of the Sri Lankan Bishops mentioned in note no. 1.

²⁴ For more details see *L'Osservatore Romano*, Weekly Edition, Rome, 3rd November 1986.

Dialogue should be seen as the SACRAMENT of a living and growing inter-religious relationship, because dialogue is SIGN of a healthy relationship and in all its human dimensions, dialogue contains and promotes inter-personal and inter-communal intimacy. Any healthy and growing relationship is subject to change and criticism, tension and turmoil, development and deterioration. Inter-personal, inter-communal, inter-cultural and inter-religious relationships are no exception to this natural process. Dialogue is an honest and efficient means of promoting a relationship. When members of different religious professions meet together as partners it is already a sign of an existing cordiality and concord which gets strengthened as the boundaries of dialogue gets wider and deeper in terms of the social involvements and commitments of religions as the spiritual conscience-keepers of society. Christianity can spearhead a social transformation and help to alleviate the wanton blood-shed and destruction in Sri Lanka only by entering into a "living relationship" with other religions. There are various avenues open to the church to achieve this goal, but the question remains whether the church is willing to make use of them. For example Christian communities in Sri Lanka do not live in isolated ghettos, they merge and mingle with people of different religious professions in their every day life, in family and social gatherings at work place and office, there are thousands of children and students who live, study and grow with large numbers of Buddhist, Hindu and Muslim students, but the church has failed to use these fora of actual life-contacts to nurture a true inter-religious dialogue of life.

Already in the colonial era many Buddhist and Hindu religious reformers sought to revive and rejuvenate their respective religions by internalizing some of the positive elements found in Christianity. For instance the orderliness of Christian worship, its method of preaching and teaching, its institutional efficiency and hierarchical structure were among some of the elements that Buddhism and Saivism absorbed into their religious systems. But the spirit in which it was done had a negative motive. Today the situation has considerably changed, other religions manifest a greater spirit of openness and accommodation. Besides, in the context of the present situation that prevails in Sri Lanka, inter-religious dialogue has become an urgency and a practical necessity catapulted by a realistic humanitarian concern arising from the ethno-cultural divide.

Against the backdrop of the prevailing ethnic conflict it may be said that in recent years the Sinhala bishops have expressed stronger desire to work with the Buddhist religious leadership while the Tamil bishops seemed to have established a good rapport with the Hindu or Saivite religious leadership. Noteworthy is also the fact that the inter-religious cordiality experienced today between the different religions was able to overcome the crippling divisions along ethnic lines. This form of a contextually-inspired, inter-religious cordiality is an excellent opportunity for the leaders of the four major religions to work out ways and means of overcoming the destructive divisions and to forge a common front to fight against all forces of social oppression

that keep the nation and the people from attaining the fullness of human life.

Even though the bishops of Sri Lanka have taken a bold initiative by articulating their intention to collaborate with the other religious leaders, the misconceptions pronounced and preached by the Catholic hierarchy still remains to be revoked and mended. The advice of the bishops to the laity to join hand in hand with the followers of other religions will bear no fruit unless the proper atmosphere is provided to the laity to appreciate the spiritual wealth and richness of other faiths. It is true that in recent times several efforts and initiatives have been undertaken by a few native priests and theologians to foster a positive approach to the faith and spirituality that these religions are able to offer to enhance Christian life. But the prophetic voice of the theologians are rarely heeded by the laity who for centuries have been made to depend on the hierarchical church for their religious knowledge and growth. This sense of dependence is also further reinforced by the traditional spirit of religiousness and an unquestionable respect for religious authorities. Given these and other over-bearing institutional dimensions of the Sri Lankan church, the advice and instructions of the bishops to the laity concerning inter-religious relationship and co-operation have better chances of producing good effects.

In this context, the leadership of the Church must make a concerted effort to put into practice the valuable insights and recommendations regarding the promotion of religious dialogue suggested in the many pastoral statements of the Federation of the Asian Bishops Conferences.

Another important aspect of religious dialogue is to instruct the Christian communities to meaningfully integrate into their life some of the significant spiritual and human values promoted by non-Christian religions. This can be effectively done by incorporating relevant aspects of the doctrines and teachings of other religions into the catechetical programme designed for Christian students and adults. It is truly regrettable that none of the vernacular catechetical books published with the approval of the hierarchy or published by the national and diocesan catechetical commissions, deal with at least an introductory exposition of the beliefs and practices of other religions and their human, spiritual and theological values.

3 Inculturation: Theological basis

An excessive "ecclesialization" of soteriology that served as a powerful catalyst of missionary activity or of evangelization in the pre-Vatican II era has undergone a radical change. Missionaries who then laboured with the firm and uncritical conviction that there was "no salvation outside the Church" begin to recognize the mysterious presence and action of God in all that is human and in all that goes to promote the values of truth, justice and peace as integral to human wholeness.

The second Vatican Council's positive recognition of other religions as channels of sanctification has also had a profound impact on the church's relationship toward those cultures once designated as "non-Christian". This

recognition has opened a new horizon in the understanding and interpretation of the universal salvific plan of God. Mission is perceived more in terms of effective Christian presence and action than a matter of baptisms or the expansion of Christendom. The task of evangelization is presented not merely as the communication of the saving knowledge of Jesus Christ to all people but is also explicated as continuing the *saving action* of Christ in history, at every age and place.

The relationship that the church seeks to establish with native cultures through the initiation of the process of inculturation should emerge from the realization that the entire human race has the same origin and destiny. The native religions with their cultural and traditional values and heritage must be viewed as included in God's universal saving plan. God's ubiquitous presence in and through creation is yet another biblical experience that serves as a powerful impetus for inculturation.

The New Testament speaks of various forms of the presence of Christ in the human family. The Church affirms, proclaims and celebrates this unending presence of Christ in the world and in humanity is also called to be a SIGN and instrument of the reality of Christ's mystery. The Church can never exhaust the total reality that is Christ but neither can the Church downplay its vocation to be a SIGN OF SALVATION to humanity. We shall return to this point later.

By his Resurrection, Christ rose from the tomb of particularity into a world of universality – death, the final curtain of his human soteriological predicament was torn open thus allowing the resplendent radiance of Easter glory to shine forth. All religions and cultures, races and creeds that help to humanize this sinful world stood purified, redeemed and exalted by this unlimited and unfathomable Paschal Mystery. The presence of the Risen Lord therefore transcends the narrow walls of the Church and enlightens all who seek him with a sincere heart.

In the best sense of the word “inculturation” is an affirmation of this mystery of Christ's ubiquitous and active presence by means of the church's proclamation, celebration and participation in the world. Post conciliar efforts toward inculturation were confined to the embellishment and enhancement of cult and ritual. Discussions on inculturation was often aimed at identifying the “essence of Christian faith” so that it can be adorned with cultural elements dissociated from non-Christian religions. It was done with little realization that the notion of an “essence of Christian faith” stripped of its cultural expressions and experiences is as unrealistic as seeking to remove cultural elements from non-Christian religions without paying heed to their symbiotic union, we have referred to earlier.

The Christian faith has been lived and handed over, proclaimed and celebrated only and always in definite socio-cultural environments, its form cannot be reduced to an abstract essence. No universal essence of Christianity can be had without it being affected, shaped and conditioned by some form of cultural expression. While recognizing that the WORD MADE FLESH and the faith induced by this incarnational mystery had been shaped and re-expressed

by a wide variety of peoples down the ages, one cannot also refrain from articulating that the same faith has the power to animate and transform the religio-cultural entities it comes into contact with. It has been observed that "the universality of Christian faith is affirmed not by denying or transcending particularities but by experiencing the universal and the transcendent in the particular or in the *concretum* of a determined cultural context."²⁵ With a predominantly non-Christian majority (over 92 per cent of the total population) inculturation in Sri Lanka should be seen within the wider context of inter-religious relationships. Instead of getting a private loan of cultural elements from other religions to enhance Christian life and worship, inculturation should become the unending, free and proud celebration of a healthy inter-religious and inter-cultural relationship that is well-established and nurtured.

IV Jesus Community and the Sri Lankan communities

Dialogue and inculturation seen within the context of the on-going mission and evangelization of the church, raises certain pastoral questions that touch the foundations of "ecclesiality". The motive or goal of dialogue is certainly not directed toward conversion of non-Christians. But we do come across a large number of people who for obvious reasons hesitate to be part of the institutional church but desire to follow the person and message of Christ. They do not wish to be baptized as members of the Church but express profound admiration for the teachings of Christ and seek some form of membership in His Kingdom. They experience the presence of God in reading his WORD with devotion and faith.

Then there are others who are our dialogue partners from a distance. These are non-Christians who regularly visit our churches and shrines, join the Christians communities during some major feasts and festivals like Easter and Christmas. When the Word of God is proclaimed and preached these persons listen attentively, with devotion and faith they follow every aspect of the Eucharistic celebration but officially we have only one instruction to give them, i. e. we ask them not to receive the body and blood of Christ. But the question that remains to be answered is whether the community of Jesus allows any space for these people.

A general survey of the Gospels seem to give us an affirmative answer.²⁶ The Gospels clearly indicate that membership in the larger community of Jesus was not defined by legal principles and constitutional laws. Not all the members who belonged to this community of Jesus had the same degree of

²⁵ See F. M. WILFRED, "World Religions and Christian Inculturation", in: *Indian Theological Studies* 25 (1988), p. 11.

²⁶ Here I have developed on the idea originally expressed by F. M. WILFRED in "Local Church: Practices and Theologies, Reflections from Asia", in: *SEDOS Bulletin* (April 1990), pp. 98-99.

religious commitment and faith. Jesus' community manifests a striking flexibility and spirit of accommodation in the way it was structured. Men and women, rich and poor, Jews and Gentiles, they were all welcome in this community. It was a trans-racial, trans-religious, open-ended community. Inclusivism was visible in all its diverse forms.

Among the thousands who followed Jesus one finds a variety of motives and interests. But, from Peter, John and James to the rest of the twelve, and from Nicodemus to Zaccaeus, from the Samaritans to the Gentiles, from Mary of Magdalen to the women of Jerusalem who wept for him, one notices that a wide variety of peoples and groups came under the influence of Jesus. The degree and depth of their faith was different and dissimilarly. All this manifest that the community of Jesus was not a closed up group. Within the frame-work of dialogue and our understanding of community as an open-ended group is it possible to think of a different way of being an *ecclesia*?

V Religions and the quest for peace in Sri Lanka

For Sri Lankan Christians living in a context of disastrous turmoils and devastating human miseries, inter-religious dialogue should not be confined to the comfortable precincts of sacred places and religious mansions. With several thousand homeless, with thousands groaning under the weight of poverty, wanton blood-shed and death, dialogue cannot seek a mere enhancement of academic scholarship or inter-elite cordiality. Dialogue cannot be narrowly understood as spiritually edifying pietistic conversations between religious personnels.

Dialogue should become the effective antidote against our collective sin of conformism and inaction amidst a context of untold human suffering and agony.

All four religions professed by Sri Lankans uphold the value of peace and strive to attain PEACE in its purity and perfection through the practice of meditation and the offering of sacrifices. Peace is sought through prayer and penance. No Christian sacrifice is complete without an actual experience and symbolic sharing of peace which is the parting gift that Jesus gave his followers. He said, "My peace I leave with you and my peace I give unto you". Moslems always greet each other with the age-old custom of wishing peace in all its fullness and richness. The silent and serene sage Gautama Buddha was himself a personification of peace in all its life-giving dimensions.²⁷ The eightfold path and the four noble truths are prescribed from Buddha's own lived experience of the depth of peace that his followers may also reach the profundity of the everlasting peace of *nibbana* and the *samadhi* of *SHANTHI*.

²⁷ See A. J. V. CHANDRAKANTHAN, "The Silence of Buddha and his Contemplation of the Truth", in: *Spirituality Today* 40 (1988 Chicago), pp. 350-360.

For a Saivite devotee, no prayer is valid unless it is stamped by the desire to live in peace within oneself, with the whole of creation and with the creator.²⁸ *Om Shanthi* is sung thrice at the end of prayer and meditation sessions, thus indicating that every prayer is an encounter with the creator and “peace” is the concrete fruit of this encounter.

Despite this rich and realistic theology of peace enshrined in all four religions of Sri Lanka, the people find themselves crushed under the weight and weariness of war. Is this state of affairs not an indictment on our religious professions and practice?

The four religions professed by the Sri Lankans may differ in doctrines and belief systems, these religions may differ even on what they hold and teach about the origin and destiny of man or of creation, but all four religions repeatedly refer to their sacred scriptures as sign-posts of justice, peace and truth. These Holy Books teach about peace as an essential ingredient of religious faith. As a perennial human quest, justice and peace cannot be confined within cult and ritual as sacred symbols devoid of life and vitality. Sailing through the bloody seas of Sri Lanka, it is in the port of peace that the leadership of all four religions can come to anchor and begin their ministry of renewal and reconciliation.

VI Conclusion

Mission or evangelization is not primarily an affair of men, women or even of the church or Christian communities. It is primarily the mission of God. God is the revealer and giver of the Word. It is his WORD announced by us that has the saving power and the redeeming rigour. The Church is only a committed partner. The mission of God is certainly deeper, wider and greater than the mission of the Church.

The centre and pivotal point of the Church is Christ himself. As a community united in Christ and gathered by His Spirit, the Church is called to represent humanity in its “redeemed” existence. It is for this reason that in the Second Vatican Council the functional role of the Church has been described as a “universal Sacrament of salvation.”²⁹ The Church is thus entrusted with the mission of heralding God’s kingdom and summoning all peoples irrespective of the divisions of race class, colour and creed to share the unity and fellowship lived and proclaimed by Christ.

The understanding of the Church as a visible “sign” and a “sacrament” has far-reaching theological implications and consequences for the mission of the Church, especially in the context of inculturation and inter-faith dialogue.³⁰

²⁸ For more on this see my article “Contemplation in Hindu Spirituality”, in: *Living Prayer* 13 (1986 Vermont-USA), pp. 13-18.

²⁹ *Lumen Gentium*, no. 1.

³⁰ See S. J. EMMANUEL, “Inter-religious Dialogue at a Turning Point”, in: *East Asian Pastoral Review* 26 (1989), pp. 350-364.

The universal Church which does not and cannot exist as a visible and perceptible reality in time and space, cannot also be a “visible sign and sacrament of salvation”, but the local churches can and must. This conviction should summon the local church of Sri Lanka to become a real event, by truly incarnating itself in the soil and by entering into the mainstream of social life and expressing its faith and worship from elements drawn from its religio-cultural heritage. Only in this manner can the church offer a genuine and self-effacing service in full solidarity and responsible participation.

The “SIGN” aspect of the local churches unveil an important dimension of Christian life. A sign is something that points to a reality other than itself and often out-side of itself. Spelt out more concretely, a sign becomes functional and relevant by not being self-oriented or self-centred. The sign aspect of the church therefore places the local church of Sri Lanka in a very precarious position. It constantly invites the church for a *kenotic* or emptying experience and calls for an undoing of all forms of triumphalism and self-seeking.

On the other hand, on a more positive note, a sign has an instructional, directive and orientational function. In order to perform these functions powerfully, the church must ceaselessly seek to be a genuine representative of humanity in all its religio-cultural pluriformities and ethno-social diversities. If Christianity confines itself only to a single culture, nation or people, the Church will fail to manifest its true nature as a “universal sacrament of salvation”. It would lack what may be termed as “semiological catholicity”, i. e. universality in its function as a sign.

The universality of Christian faith becomes recognized as a living and functional reality only when it is able to manifest its inexhaustible openness and receptivity among all peoples and cultures. In other words the task of evangelization is not to Christianize Sri Lanka, but to Sri Lankanize the Christian faith, in order that we may cheerfully offer back to the Father, with praise and thanks-giving, the gifts we have received from him as Sri Lankans. That is we wish to adorn the universality of the Church by offering the pluriformity of our ethno-cultural and religious gifts that God himself has bestowed upon this nation and our ancestors.

FRAZER ODER MAUSS: BEMERKUNGEN ZU MAGIEKONZEPTIONEN

von Heinz Mürmel

Zu den Komplexen, an denen sich religionswissenschaftliche Grundpositionen gewissermaßen gebündelt ablesen lassen, gehört das Phänomen Magie. Leider bleibt, trotz gegenteiliger Versicherungen,¹ hierfür eine konzeptionelle Klarheit noch unerreicht. Indes ist eine Grundstruktur erkennbar: alle gängigen Magietheorien, so sehr sie sich im einzelnen auch unterscheiden, sind in erheblicher Weise von den Vorstellungen Frazers² beeinflusst. Dies könnte zur Annahme verleiten, daß die Hauptarbeit erledigt sei. Es soll jedoch die Behauptung gewagt werden, daß dieser Einfluß negative Auswirkungen zeigte. Anstatt Magie transparent werden zu lassen, traten prinzipielle Schwierigkeiten auf, die nur durch einen anderen Ansatz zu überwinden waren. Dafür leistete Marcel Mauss wesentliche Vorarbeiten, deren Rezeption aber kaum stattfand.³

Mauss und seine Wirkungsgeschichte

Wer sich der Durkheimschule zuwendet ist immer wieder frappiert, wie sehr das mit dem Namen von Mauss verbundene Konzept enigmatisch blieb, und, wie der Herausgeber von dessen *Œuvre*, V. Karady, schrieb „eher das Objekt für obligatorische Bezugnahmen abgab, als daß es eine wirkliche Bekanntschaft mit diesem gegeben hätte.“⁴ Dies gilt trotz erheblicher Wertschätzung seines Werkes. Lévi-Strauss beginnt seinen als ‚Einleitung in das Werk von Marcel Mauss‘ betitelten Aufsatz mit einem heute noch geltenden Satz: „Kaum eine Lehre ist so esoterisch geblieben und kaum eine hat zugleich einen so tiefen Einfluß ausgeübt wie die von Marcel Mauss.“⁵ Er zählt in diesem Zusammenhang einige der illustren Namen auf, die sich bei Mauss Anregungen holten. Stellvertretend für andere stehen die von Radcliffe-Brown, Malinowski, Evans-Pritchard, Firth, Herskovits und Redfield. Man darf weitere anführen: Dumont, Leiris, Rodinson und natürlich Lévi-Strauss.

¹ Vgl. z. B. W. J. GOODE, *Religion among the primitives*, New York u. a. ²1968, 50.

² Zur Würdigung Frazers s. B. MALINOWSKI, *Sir James George Frazer*, in: B. MALINOWSKI, *A scientific study of culture*, New York 1960, 177–221; R. A. DOWNIE, *Frazer and the Golden Bough*, London 1970; R. ACKERMAN, *J. G. Frazer*, Cambridge 1987. Zum Thema Magie s. auch: H. PHILSOOPH, *A reconsideration of Frazer's concept of magic, with special reference to more recent research*, Edinburgh 1967; A. CIATTINI, *Magia, religione e scienza, nel Ramo d'oro di J. Frazer e nell'antropologia contemporanea*, in: *Revue internationale de sociologie* 1978; Nr. 4, 643–652.

³ Ausführlicher dazu R. KÖNIG, *Marcel Mauss*, in: R. KÖNIG, *Emile Durkheim zur Diskussion*, München u. a. 1978, 257–292 (zuerst in der KZSS 23 [1972]). Vgl. auch H. MÜRMEI, *Das Magieverständnis von Marcel Mauss*, Leipzig 1985, 85–90.

⁴ M. MAUSS, *Œuvres I–III*, Paris 1968f; vgl. *Présentation de l'édition*, vol. I, I–LIII.

⁵ In M. MAUSS, *Soziologie und Anthropologie*, München 1974, Bd. 1, 7. (Die erste franz. Ausgabe Paris 1950; eine zweite erschien 1960).

Mauss' Einfluß erstreckte sich über die Fachwissenschaften hinaus. Sowohl die politische Sphäre⁶ als auch die allgemeine kulturelle Szene waren seiner Wirkung unterworfen. Letztere empfing viele über Dritte vermittelte Impulse, wobei dem Collège de Sociologie (Caillouis, Rivet, Leiris, Bataille) eine besondere Rolle zufiel.

Um die Behandlung unseres Themas im Gesamtrahmen von Mauss' Schaffen kurz zu erhellen und zugleich seine Person und Intentionen faßbarer werden zu lassen, soll dieser selbst zu Worte kommen. Karady veröffentlichte eine kleine autobiographische Skizze des Meisters, die jener wohl im Zusammenhang mit seiner Kandidatur für das Collège de France um 1930 verfaßt hatte.⁷ Darin heißt es (übers. vom Verf.): „Positivist, nur Fakten glaubend, den deskriptiven Wissenschaften eine höhere Gewißheit als den theoretischen zugestehend ([und zwar] in Fällen sehr komplexer Phänomene), glaube ich, wenn ich einer theoretischen Wissenschaft nachgehe – und das vielleicht ganz gut –, nur in dem Maße an deren Bedeutung, in dem sie aus Fakten aufgebaut, helfen kann diese zu erkennen, diese unter anderen zu registrieren, mit anderen Worten, diese zu klassifizieren; in dem Maße, in dem sie vertieft anstatt nur generalisiert, beweist und den Stoff bekräftigt, anstatt nur einen Haufen historischer Hypothesen oder metaphysischer Ideen aufzubauen . . .“

Theorien und Methoden sowie – seltener – das Leben von Mauss sind Gegenstand einer umfangreichen Literatur.⁸ Einiges Biographische sei kurz vorgestellt: Mauss wurde am 10. Mai 1872 in einer jüdischen Familie Epinals, geboren. Die Tatsache, daß Durkheim sein Onkel war, sollte seinen Lebensweg entscheidend prägen. So studierte der Neffe 1894/1895 zunächst bei seinem Onkel in Bordeaux, um dann von 1895–1902 als dessen ‚Rekrutierungsagent‘ in Paris zu wirken und den Aufbau der Durkheimgruppe, die sich um die *Année sociologique* sammelte, entscheidend mitzubeeinflussen. Ein

⁶ Vgl. hierzu J. GAUMONT / J. GANS, *Marcel Mauss*, in: *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, t. 14, 50.

⁷ *Revue française de sociologie* 20 (1979) 209–220.

⁸ Neben den in der von V. KARADY u. M. TH. GARDELLA besorgten *Bibliographie (Œuvres, vol. III)* aufgeführten Titeln sei weiter verwiesen auf: C. DUBAR, *La méthode de Marcel Mauss*, in: *Revue française de sociologie* 10 (1969) 515–521; F. RAPHAEL, *Marcel Mauss, précurseur de l'anthropologie structural*, in: *Cahiers internationaux de sociologie* 46 (1969) 125–132; P. E. JOSSELYN DE JONG, *Marcel Mauss et les origines de l'anthropologie structurelle hollandaise*, in: *L'homme* 12 (1972) 62–84; F. DEL PINO DIAZ, *La actualidad de Marcel Mauss en España*, in: *R. esp. antrop.* 7 (1972) 305–340; R. KÖNIG, *Marcel Mauss*. Die Sondernummer der Zeitschrift *L'arc* 48 (1972) zu Mauss mit folgenden Beiträgen: D. HOLLIER, *Ethnologie, sociologie, socialisme*; G. CONDOMINAS, *Marcel Mauss et l'homme de terrain*; L. DUMONT, *Une science en devenir*; C. DUBAR, *Retour aux textes*; E. E. EVANS-PRITCHARD, *L'essai sur le don*; V. KARADY, *Naissance de l'ethnologie universitaire*; P. BIRNBAUM, *Du socialisme au don*; J. P. TERRAIL, *Entre l'ethnocentrisme et le marxisme*; D. HOLLIER, *Malaise dans la sociologie*; C. BACKÈS-CLEMENT, *Le mauvais sujet*; R. GASCHÉ, *L'échange héliocentrique*; B. MARCENAC, *La galerie des glaces*; A. HAUDRICOURT, *Souvenirs personnels*. Weiter sind zu nennen: E. TARKOWSKA, *Ciagłość i zniana socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*, Warszawa 1974; A. GOFMAN, *Sociologičeskie koncepcii Marsela Mossa*, in: *Koncepcii zarubežnoj etnologii*, Moskva 1976; PH. BESNARD, *La formation de l'équipe de l'Année sociologique*, in: *Revue française de sociologie* 20 (1979) 7–31; H. DESROCHE, *Marcel Mauss 'citoyen' et 'camerade'*, in: *Revue française de sociologie* 20 (1979) 221–237; H. RITTER, *Die ethnologische Wende: über Marcel Mauss*, in: *Neue Rundschau* 92 (1981) 98–116. Das mag zunächst genügen.

Zeugnis der Zusammenarbeit mit Durkheim ist, neben Zuarbeit zum ‚Suicide‘,⁹ vor allem im Aufsatz ‚De quelques formes primitives de classification‘¹⁰ zu finden. Nach dem Tode Durkheims (1917) wird Mauss zum ‚Haupt‘ der illustren und einflußreichen Durkheimgruppe. Seine außerordentlichen Leistungen garantierten ihm, ohne je eine Dissertation verfaßt zu haben, eine bemerkenswerte akademische Laufbahn, die an der Ecole Pratique des Hautes Etudes begann, der er auch verbunden blieb. Bemerkenswert sind weitere Stationen: von 1924–1927 fungierte er als erster Präsident des Institut français de Sociologie; 1925 gründete er zusammen mit Lévy-Bruhl und Rivet das Institut d’Ethnologie de l’Université, um schließlich 1931 Mitglied des Collège de France zu werden. Die Besetzung Frankreichs zwingt ihn 1940 zum Rückzug aus dem akademischen Leben. Am 11. Februar 1950 stirbt er in Paris.

Mauss hat sich neben der Herausgabe der Zeitschrift *Année sociologique*, nouvelle série, die kurzzeitig ab 1925 erschien, sowie seiner wichtigen Mitarbeit an der ersten Serie (vol. 1, 1898 bis vol. 12, 1913), vor allem wohl in dreifacher Hinsicht verdient gemacht (dabei sind wichtige Gebiete wie etwa seine Opfertheorie und die Ergebnisse zum ‚Heiligen‘ nicht einbezogen). Dazu gehört:

1. seine kleine Abhandlung ‚Essai sur le don: forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques‘,¹¹ die, wie Lévi-Strauss bemerkte, „eine neue Ära der Sozialwissenschaften einleitete“;¹²

2. seine methodische Konzeption des ‚fait social total‘, die, nachdem er Vorarbeiten weiterentwickelt hatte, zu seiner Schlüsselkonzeption wurde;

3. seine Magiekonzeption, die sich voll ausgereift in einem zusammen mit seinem Freund Henri Hubert verfaßten Aufsatz ‚Esquisse d’une théorie générale de la magie‘¹³ findet.

Zum Fehlen einer Rezeption der mauss’schen Magiekonzeption

Was für die merkwürdig eingeschränkte Rezeption von Mauss im allgemeinen gilt, wird geradezu dramatisch in bezug auf dessen Magiekonzept bestätigt. Die seit 1905 zu diesem Thema erscheinende Literatur weist keinen meßbaren Einfluß auf.¹⁴ Das läßt

⁹ E. DURKHEIM, *Le suicide. Etude de sociologie*, Paris 1897. (Dt. *Der Selbstmord*, Berlin 1973.) Mauss sammelte und ordnete das statistische Material.

¹⁰ *Année sociologique* 6 (1903) 1–72. Vgl. dazu auch R. NEEDHAM, *Introduction*, zu E. DURKHEIM / M. MAUSS, *Primitive classification*, Chicago 1963 (51975), VII–XLVIII.

¹¹ *Année sociologique*, nouv. sér., 1, 1925, 30–186. Aufgenommen in *Sociologie et anthropologie*. Deutsch u.d.T. *Die Gabe*, in: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, 9–144. Auch separat mit einem Vorwort von EVANS-PRITCHARD, Frankfurt 1968.

¹² C. LÉVI-STRAUSS, *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss*, in: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, 7–41, hier 28.

¹³ *Année sociologique* 7, 1904, 1–146. Aufgenommen in *Sociologie et anthropologie*. Dt. Ausgabe, Bd. 1, 43–179. Hinzugezogen werden sollte die Materialstudie *L’origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, in: *Annuaire de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes* (Section des sciences religieuses), 1904, 1–55. Auch in: *Œuvres*, vol. II, 319–369. Ebenso in H. HUBERT / M. MAUSS, *Mélanges d’histoire des religions*, Paris 1909.

¹⁴ Vgl. dazu in einer Rezension zur engl. Ausgabe von *A general theory of magic*, London 1972, in: *Studies in Comp. Religion* 7, 1973, 250–252: „That this altogether serious work of a French social anthropologist . . . should now be appearing in an English edition, shows how little has research in the field of magic officially advanced over the past seventy years, and how tenacious are academic habits (or prejudices) of enquiry . . .“

sich mühelos an zahlreichen Beispielen demonstrieren. Zwei seien exemplarisch angeführt.

Zunächst H. Kippenbergs und B. Luchesis an sich verdienstvolles Werk ‚Magie: die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens‘.¹⁵ Der Band versteht sich, wie die Herausgeber betonen, ‚als ein Überblick über die bisherigen Überlegungen und als Anstoß zu einer weiterführenden Diskussion‘.¹⁶ Beiträge aus dem englischen Sprachraum bestimmen das Bild. Als Vertreter der ‚Equipe de l'Année sociologique‘ für dieses Thema rückt, nicht repräsentativ, Durkheim in den Vordergrund. Zu Mauss/Hubert findet man nichts Substantielles. Indes, der Auswahl muß Gerechtigkeit widerfahren, ist damit der Stand der internationalen Diskussion erfasst.

Ein weiteres Beispiel sei vorgestellt: Lévi-Strauss, der Schüler. Wie wir wissen, hat er Mauss' Ansätze vor allem in strukturalistischer Hinsicht weiterentwickelt. Das heißt, er hat bestimmte Aspekte als besonders ausbaufähig angesehen, andere dagegen zurücktreten lassen. Zu den nicht aufgenommenen Anregungen gehört auch die Magiekonzeption. Ihr bleibt er reserviert gegenüber. Obwohl Lévi-Strauss anerkennt, daß die Methodik, die in der ‚Gabe‘ ihre Krönung finden wird, sich bereits in der Magiearbeit ausweist, bemerkt er dennoch, „daß man deren frühes Datum (1902 [richtig: 1904]) berücksichtigen muß, um sie nicht ungerecht zu beurteilen.“¹⁷ Der Beleg für die Nichtaufnahme dieser Impulse ist im Aufsatz ‚Der Zauberer und seine Magie‘¹⁸ deutlich zu fassen.

Wie kann man das erklären?

Sicherlich spielt vieles eine Rolle. Für unseren Zusammenhang scheinen vor allem zwei Komponenten maßgebend zu werden. Sie sind einerseits bei Mauss selbst zu suchen, andererseits auf unabhängige Faktoren zurückzuführen. Es ginge zu weit, hier ausführlich darauf einzugehen. Die stark beschränkte Verfügbarkeit von Mauss' Schriften, die in international schwer zugänglichen Zeitschriften erschienen, ist ein wesentlicher Grund.¹⁹ Auch die Sprachbarriere sollte in ihrer Wirkung nicht unterschätzt werden. Eine weitere Ursache für die faktische Nichtrezeption ist jedoch zweifellos die internationale Dominanz der von Frazer ausgearbeiteten Magieauffassung. Die Behauptung sei wiederholt, daß letztendlich ‚nichtmauss'sche‘ Magiekonzepte in enormer Weise von Frazer beeinflusst worden sind, selbst dann, wenn sie bewußt gegen Frazer angelegt wurden (z. B. bei Malinowski).

Im folgenden sei daher an den Kern des Konzeptes von Frazer erinnert. Es findet sich in der dreibändigen 2. Auflage des ‚Golden Bough‘ (1900). Die dort entwickelte Ausprägung blieb seitdem unverändert und erzielte jene behauptete Wirkung.²⁰

Bekanntlich reduziert Frazer in letzter Instanz Magie auf Sympathie (bzw. deren Derivate) sowie zwingendes, nach bestimmten Regeln sich vollziehendes Handeln. Grundvoraussetzung seiner Theorie (und daher die angebliche konzeptionelle Nähe von Magie und Wissenschaft) sei der Glaube, daß „the same causes will always produce the

¹⁵ Frankfurt 1978. Inzwischen, 1987, im gleichen Verlag auch als Taschenbuch.

¹⁶ Ausgabe 1987, 8.

¹⁷ *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, 32.

¹⁸ Zuerst in *Les temps modernes* 1949, Nr 1, 3–24. Deutsch in *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt 1969, 183–203.

¹⁹ Das gilt besonders für die uns hier wichtigen Aufsätze. Ein Überblick dazu bei MÜRMELE, *Magieverständnis*, Anhang 32–45.

²⁰ London. Dieser Ansatz findet sich unverändert in anderen Ausgaben wie der 3rd, rev. and enlarged edition, 12 vols, London 1907(!)–1915; bzw. der abridged edition 1922, sowie in *Aftermath*, 1936. Die 1. Auflage von 1890, 2 vols, weist gewisse Differenzen auf.

same effects“²¹ was dazu führe, daß das Wissen um Gründe es mit sich bringe, Dinge manipulieren zu können. Arbeitsmethode dieser Manipulation seien sympathetische (und das heißt für Frazer: magische) Praktiken, die auf zwei ‚Gesetzmäßigkeiten‘ beruhen:

- dem Gesetz der Ähnlichkeit (Ähnliches erzeugt Ähnliches) sowie
- dem Gesetz des Kontaktes (Dinge, die miteinander in Kontakt gestanden haben, fahren fort aufeinander Einfluß auszuüben, auch wenn der physische Kontakt aufgehoben ist).

Dabei bleibe zu beachten, daß sich einem solch ausgeübtem Zwang auch ‚göttliche Wesen‘ nicht entziehen könnten.

Mit anderen Worten: als *Magie* qualifiziert Frazer *alle Praktiken, die sich durch das Herbeizwingen eines gewünschten Resultates* (Ausnahmen: Fehler in der Ritusausführung, Gegenzauber) *auf sympathetischer Grundlage* ausweisen. Daraus ergeben sich erhebliche Folgen für das Phänomen Religion, die hiervon frei gedacht wird. Ihr Kennzeichen wird als Unterwerfung unter höhere persönliche Mächte angegeben.²² Bei allen praktischen Schwierigkeiten, die Frazer nicht entgehen (Magisches im religiösen Bereich), sei dies die klare Scheidelinie. Die Implikationen einer solchen Sicht werden uns noch beschäftigen.

Da diese Konzeption bekannt sein dürfte, mag es bei den wenigen Bemerkungen bleiben. Dieser ‚funktionale‘ Ansatz, quasi einer enthistorisierten ‚Magie an sich‘, wurde seither wesentlich dominant.

Der mauss'sche Ansatz

Auch Mauss folgte, wie seine Aufsätze bis 1902 erkennen lassen,²³ zunächst diesem griffigen Schema. Seine Zweifel wuchsen jedoch. Er sah, daß bei einem solchen Vorgehen ein unscharfes magicoreligiöses Umfeld zwangsläufig zugestanden werden muß. Sympathetische Riten finden sich weithin in der religiösen Sphäre. Und Mauss wurde es gewahr, daß letztlich Frazer (in *einer* bestimmten Kultur verwurzelt, mit *einer* bestimmten Biographie versehen) klassifiziert, was einer Gesellschaft als Religion wie auch Magie zu gelten habe. Dem Selbstverständnis einer ganzen Gesellschaft braucht auf diese Weise nicht entsprochen zu werden. Dies sieht Mauss als einen Hauptmangel an. Weitere, praktische stellen sich ein. Die historisch wiederholt anzutreffende genuine Symbiose von sympathetischen Elementen innerhalb religiöser Praktiken z. B. als ‚Eindringen magischen Gutes‘ zu verifizieren, setzt eine bestimmte (zumeist unreflektiert geliebene) Grundhaltung voraus, die kaum befriedigt. Auch sah es Mauss nach diesem Modell als ungeklärt an, wieso etwa bestimmte Riten in einem bestimmten Rahmen als religiös gelten, in einem anderen aber – ohne daß sich deren Vollzug ändere – als

²¹ *Golden Bough*, abr. ed., 49.

²² Man vgl. Aussagen wie ‚belief in superhuman beings‘ und ‚attempt to win their favour‘; *Golden Bough*, abr. ed., 51.

²³ Siehe z. B. folgende Rezensionen zu: CROOKE, *The popular religions and folklore of Northern India*, Westminster 1896, in: *Année sociologique* 1 (1898) 210–218 (zugleich *Œuvres*, II, 370–377); DAVIES, *Magic, divination, and demonology*, London 1899, in: *Année sociologique* 3 (1900) 235–238 (zugleich *Œuvres* II, 377–380); SKEAT, *Malay magic*, London 1900, in: *Année sociologique* 4 (1901) 169–174 (zugleich *Œuvres*, II, 383–388); FRAZER, *Golden Bough*, 2nd ed., London 1900, in: *Année sociologique* 5 (1902) 205–213 (zugleich *Œuvres* I, 130–137). Zur letzten Rezension vgl. auch die zur 3rd ed., London 1911 (für die Bände 1 und 2) in *Année sociologique* 12 (1913) 76–79; zugleich *Œuvres*, I, 154–157.

magisch angesehen werden, die gegebenenfalls sogar verfolgt werden (vgl. etwa die germanische Religionsausübung nach der Christianisierung). Auch bliebe unerklärt, wieso dieselbe Religion zeitgleich in einem geographischen Raum als solche anerkannt sei, in einem anderen dagegen als Magie par excellence erscheine (z. B. die vedische Opferpraxis; die katholische Eucharistieauffassung in calvinistischer Wertung). Mauss kam zur Überzeugung, daß Frazers Modell konstitutive religiöse Elemente ausblendet oder abwertet.

All diesem versucht er zu entgehen. Die Grundzüge seiner Überlegungen seien kurz vorgestellt:

Magie dürfe nicht ‚funktional‘ definiert werden, da dies ihrem Charakter nicht entspreche. Sie sei vielmehr prinzipiell eine soziale Institution (im Sinne Durkheims)²⁴ und daher auch sozial zu definieren. Mauss konstatiert im Gesamtkomplex drei größere Einheiten, die ihrerseits sozialen Wertungen unterliegen: die Magier, die magischen Vorstellungen und die magischen Riten.

Dabei seien magische Riten leicht mit anderen traditionellen Praktiken, wie z. B. religiösen Riten, zu verwechseln. Unter Umständen falle die Bestimmung schwer. Wichtig sei daher, einen doppelten Schritt nachzuvollziehen. Zunächst gehöre die rituelle Komponente als solche einer Ordnung von spezifischer Wirksamkeit an. Diese basiere, allgemein gefaßt, darauf, daß die Sozietät eine Wirkung des betreffenden Ritus konzedere, die hinsichtlich des erwarteten Wirkungseintritts auf einer gesellschaftlichen Konvention beruhe. Diese soziale Determiniertheit gelte indes in gleicher Weise für den religiösen wie den magischen Ritus. Deren Scheidung müsse, eben der weiter hinzukommenden ‚zweiten sozialen Natur‘ entsprechend, die in der jeweiligen gesellschaftlichen Einbettung des Ritenvollzuges zu sehen sei, nicht ‚funktional‘ vorgenommen werden, sondern die gesellschaftliche Klassifikation zum Bezugspunkt nehmen.

Für die Bestimmung des religiösen Ritus findet Mauss folgende Kriterien wichtig: er sei feierlich, öffentlich, verpflichtend und regelmäßig. Die vorläufige Charakteristik des magischen Ritus ergebe sich aus einem Zusammenhang damit, daß er einer gesellschaftlichen Interdiktions ausgesetzt sei.

Ausdrücklich als unpassend für eine Definition des magischen Ritus gelten Mauss somit jene Kriterien, die gemeinhin herangezogen werden: Zwang und Sympathie, da diese Komponenten – nach jeweiligem Selbstverständnis – bruchlos religiösen Handlungen zu eigen sein können. Sozial definiere sich als *magischer Ritus* derjenige, der *nicht Teil eines organisierten Kultus sei bzw. auf den ‚Pol des Verbotes‘ hin tendiere*. Das bedeutet, *ausschlaggebend sind die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen der Ritus vollzogen wird*.

Als Magier betrachtet Mauss einen jeden, der magische Riten vollzieht, sei er professionell oder nicht. Die Einführung in eine spezielle Tradition sei wichtig. Konstitutiv sei ferner, daß der Akteur im Augenblick des Vollzuges der Handlung den ‚Normalzustand‘ verlassen habe. Bestimmte Eigenschaften befördern die Eignung zum Magier. Hierher gehörten angeborene oder erworbene Qualitäten (Einäugigkeit, Buckel, der ‚böse Blick‘, Ekstase usw.), die ihre ‚spezifische Brauchbarkeit‘ ebenfalls einem sozialen Konsens verdanken. In ähnlicher Weise seien bestimmte Gruppen, z. B. menstruierende Frauen, Schmiede, Schäfer, Ärzte u. dgl. zu sehen. Ihr gemeinsamer Nenner, von dem die magische Qualität abhängt, bezieht sich auf eine gewisse Separierung von oder auch in der Gesellschaft, was eine bestimmte Haltung schaffe. Daß das Moment der Separierung eine große Rolle spiele, kommt nach Mauss u. a. auch

²⁴ Vgl. E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, hier nach 3e ed., Paris 1904, XXIII (Vorwort zur 2. Aufl.): „On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler institution, toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité . . .“

darin zum Ausdruck, daß häufig ‚Fremde‘ mit magischen Fähigkeiten in Verbindung gebracht werden. Ebenso sei auffällig, daß bei einem Kontakt zwischen Zivilisationen häufig der ‚niedereren‘ Magie zugeordnet werde.

Nicht alle potentiellen Magier würden freilich Magier. Die endlich ‚Auserwählten‘ gerieten, so Mauss, zum Gegenstand eines starken sozialen Sentiments. Aus allem ergebe sich mithin, daß sich der Magier in einer anormalen sozialen Situation bewege. Letztlich kreierte die öffentliche Meinung den Magier, belege ihn aber zugleich mit Interdiktionen. Die jeweilige Sozietät setze den Rahmen und die Bedingungen für die Institution Magie fest. Sie verleihe durch einen Konsens bestimmten Individuen dauerhaft oder temporär magische Qualitäten und Fähigkeiten.

Auf die magischen Vorstellungen sei nur knapp verwiesen. Mauss arbeitet drei verschiedene Typen heraus: abstrakte unpersönliche, konkrete unpersönliche und persönliche Vorstellungen (Dämonologie). Wenn auch die abstrakten unpersönlichen Vorstellungen gewissermaßen das theoretische Gerüst abgeben (Sympathie, Kontagiosität), so beschäftige sich der Magier in der Praxis vor allem mit den konkreten unpersönlichen Vorstellungen bzw. mit der Dämonologie. Auf diese Weise habe er ein beträchtliches Wissen angesammelt. Mauss nimmt an, daß das Herstellen sympathetischer Beziehungen von konkreten unpersönlichen Eigenschaften (der Pflanzen, Mineralien, Gifte usw.) abgeleitet sei. Über eine Konvention seien tatsächliche oder angenommene Eigenschaften eines bestimmten Objektes ausgewählt und zu einem anderen Objekt bzw. einer Wirkung in Korrelation gesetzt worden. So sei das System von Sympathie, Antipathie oder Kontagiosität eigentlich eines von Klassifikationen kollektiver Vorstellungen. Magie werde dadurch möglich, daß mit derartigen klassifikatorischen Zuordnungen operiert werde. Sie sei somit *ein kollektives Phänomen mit arbiträrem Charakter*, wie einer bestimmten Anzahl von ausgewählten und festgelegten Operationsgrößen, die nach ihrer Festlegung nicht beliebig, sondern eben limitiert seien (auf diese Weise gleichen sich die Institutionen Magie und Sprache). Freilich ist die Eröffnung einer solchen Möglichkeit, so müssen wir erinnern, nur der erste soziale Akt; die weitere Qualifikation erfolgt über die soziale Verortung der Handlung.

Resümee

Der Unterschied der Ansätze von Frazer und Mauss erweist sich somit als enorm und liegt bereits im jeweiligen Ausgangspunkt begründet. Komprimiert könnte man dies wie folgt sehen:

Frazer geht letztlich in seiner Magiebeschreibung von *einer* bestimmten Religionsauffassung aus, die sich eng auf den eigenen kulturellen und biographischen Hintergrund bezieht. Dominierend werden dabei vor allem Elemente einer protestantisch und klassisch-humanistisch geprägten Religionsanschauung. Der Ansatz seiner klassifikatorischen Zuordnung von Phänomenen des religiösen bzw. magischen Komplexes liegt hier begründet. D. h. unter anderem, daß Elemente, die der eigenen Tradition nicht entsprechen, leichter einem magischen Umfeld zugeschrieben werden können. Der gemeinsame Nenner jener auf diese Weise ‚festgestellten‘ ‚magischen‘ Praktiken mußte nun ermittelt werden: das zwingende, (rituell) nach bestimmten Regeln sich vollziehende Handeln. Eine wichtige Vorentscheidung ist damit getroffen: das Selbstverständnis der betroffenen Entitäten bleibt – trotz vieler Beteuerungen – prinzipiell bestenfalls sekundär bedeutsam. Insofern Untersuchende einer gemeinsamen Tradition verpflichtet sind, mag dies kaum auffallen. Dem eindeutigen Ausgangspunkt entspricht ein eindeutiges Resultat: Magie als zwingendes Handeln; zu allen Zeiten, an allen Orten von gleicher Beschaffenheit. Das unhistorische Moment eines derartigen Ansatzes ist

erheblich. Der Wandel von Religion in Magie oder die Tatsache einer (z. B. regional) unterschiedlichen Wertung des gleichen Phänomens bleiben unerklärt; Faktoren, die in ihrer theoretischen Bedeutung nicht erkannt werden.

Mauss versucht dagegen bei seiner *Magiebestimmung vom jeweiligen Selbstverständnis der betreffenden Größen auszugehen*. Er bringt den Ausgangspunkt der Durkheimschule ein, Soziales prinzipiell auch sozial zu definieren und gelangt dabei zur Erkenntnis der *doppelten sozialen Determiniertheit von Magie*. Dies könnte das Ergebnis haben, daß eine spezifische Zuordnung innerhalb einer sozialen Einheit von einer anderen nicht geteilt werden muß. Was einer Gruppe als genuin religiös gilt, wird der anderen magisch. D. h. die Klassifikation des Religionswissenschaftlers darf die Bedingungen, unter denen sie zutrifft, nicht vernachlässigen. Dabei bleiben Magie und Religion konzeptionell geschieden. Gleichzeitig wird ein Wechsel von dem einen in den anderen Bereich möglich, ohne das ein diffuses magico-religiöses Grenzgebiet konzidiert werden muß. Historisch-deskriptiv und letztlich auch prinzipiell ist somit viel gewonnen.

Das Ergebnis bei Mauss heißt also: die speziell ausgeformte magische Institution einer konkreten Gesellschaft beruht auf deren eigener klassifikatorischer Zuordnung (nicht der des Wissenschaftlers). Ist man geneigt, dies zu akzeptieren, gewinnt man Frazer gegenüber in einigen Punkten:

der historischen Dynamik und den wechselnden Selbstverständnissen der Einheit wird ein gebührender Platz eingeräumt;

Magie und Religion können historisch-konkret wie konzeptionell ohne einen Unschärfefaktor gefaßt werden;

die entscheidende Bedeutung der Selbstreflektion des Vorverständnisses des Beschreibers wird anerkannt.

JULIUS ANGERHAUSEN (1911–1990)

Weihbischof Julius Angerhausen verdient schon deshalb in dieser Zeitschrift ein besonderes Gedenken, weil er nicht nur der erste Weihbischof in Essen, sondern auch der erste Vorsitzende der bischöflichen Kommission für Weltmission in der Deutschen Bischofskonferenz nach dem 2. Weltkrieg war. Als solcher hat er wesentlich dazu beigetragen, daß die direkten Kontakte zu den verschiedenen jungen Kirchen in der ganzen Welt von der deutschen Kirche verstärkt wahrgenommen und ausgebaut wurden. Ihm lag sehr am Herzen, daß die verschiedenen Ausländergruppen sich in unserem Lande zusehends heimisch fühlen und daß Menschen aus andersreligiösen Ländern als solche Beachtung finden und respektiert werden. Vor allem dem Kontakt mit Muslimen im praktischen Leben und Zusammenleben galt schon früh seine besondere Aufmerksamkeit. Daß solche Kontakte nicht ohne eine spürbare spirituelle Verankerung in der eigenen Identität fruchtbar für beide Seiten sind, war für Angerhausen selbstverständlich. Entsprechend hat er in zahlreichen Veröffentlichungen sich nachdrücklich für eine missionarische Spiritualität eingesetzt.

Julius Angerhausen wurde am 3. 1. 1911 in Warendorf geboren und am 21. 12. 1935 in Münster zum Priester geweiht. An der Entwicklung der Münsterschen Missionswissenschaft nahm er seit seiner Studienzeit regen Anteil. In Münster wuchs auch sein weltkirchliches Interesse. Nach Kaplansjahren und Kriegsdienst wurde Julius Angerhausen 1948 Diözesanseelsorger der CAJ in Münster, 1953 Nationalkaplan der CAJ in Essen. In die Zeit dieser Tätigkeit fallen die ersten ausgedehnten Reisen nach Afrika, 1956 zusammen mit seinem Heimatbischof Michael Keller. Mit Gründung des neuen Bistums Essen wechselt Angerhausen in den Dienst dieser Diözese. Am 12. 4. 1959 wird er dort zum Bischof geweiht. Unter den Konsekratoren befindet sich erstmals in Deutschland ein afrikanischer Bischof, Karolo Msakila von Carima/Tanzania. In den folgenden Jahren vertieft Angerhausen seine weltkirchlichen Kontakte durch weitere Reisen nach Afrika und Lateinamerika, denen später auch Aufenthalte in Indien und anderen asiatischen und ozeanischen Ländern folgen. Die konkreten Kenntnisse über Land und Leute, auch vieler Bischöfe und Missionare und die Beobachtung des Wandels der Missionen zu Ortskirchen ermöglichten es ihm, sich konkreter in die Entscheidungsprozesse über praktische Hilfen einzuschalten.

Entscheidend geprägt wurde Angerhausen durch seine Teilnahme am 2. Vatikanischen Konzil. Die weltkirchlichen Impulse des Konzils trug er selbst weiter in die Würzburger Synode, dann in die Bischofssynode 1974. Es ist sehr zu bedauern, daß die damals von der Deutschen Bischofskonferenz erarbeitete Eingabe über die Evangelisierung der heutigen Welt bis heute unveröffentlicht ist. Als Angerhausen 1976 im Rahmen einer Neugliederung der Kommissionen der Bischofskonferenz den Vorsitz der Missionskommission abgeben mußte, setzte er seine Arbeit als Vorsitzender der neugebildeten Arbeitsgrup-

pe für christlich-islamische Beziehungen und für Kontakte zu anderen Religionen fort. Anregungen im Bereich der Erziehung und Schule, des Umgangs mit Muslimen am Arbeitsplatz und in Krankenhäusern, auch zur Erarbeitung pastoraler Hilfen etwa bei christlich-islamischen Ehen sind in dieser Arbeitsgruppe erarbeitet, zumindest vorbereitet worden.

Sehr geprägt von Charles de Foucauld und der kleinen Therese vom Kinde Jesu, überlebt Julius Angerhausen, der am 3. 1. 1986 als Weihbischof emeritiert wurde und dann am 22. 8. 1990 starb, in seinen starken Ausrufen zur Spiritualität der Wüste und des Schweigens. „Die Arme ausgebreitet – Mission gestern und heute“, „Wer öffnet die Tür?“, „Schafft Schweigen“, „Auf unseren Schultern liegt die Welt“, „Gewalt der Stille“, „Schweigen – das rettende Netz“, „Begegnung in der Wüste“, „Stachel der Einsamkeit“ sind wichtige Titel aus der Reihe seiner Veröffentlichungen. Bis zu seinem Tod hat Julius Angerhausen seine Aufgaben im Dezernat „Gesamtkirchliche Aufgaben“ im Bistum Essen beibehalten. Er gehört zu den Pionieren des weltkirchlichen Bewußtseins in der deutschen Kirche nach dem 2. Vatikanischen Konzil.

Bonn

Hans Waldenfels

Feil, Ernst: *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36) Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 1986; 290 S.

Der Vf. geht der Frage nach, welche Bedeutungen der seit der Antike in lateinischen Texten immer wieder auftauchende Begriff „religio“ hat. Er will an ausgewählten Beispielen aus jeder Epoche, die wohl auch als repräsentativ gelten können, prüfen, ob zu irgendeiner Zeit religio wirklich als Religion in unserem Sinne, d. h. „als Oberbegriff nicht nur zur Bezeichnung aller Einstellungen und Riten einer bestimmten ‚Religion‘, sondern auch zur Bezeichnung aller möglicher Arten von ‚Religion‘, angefangen von ‚magischen Religionen‘ bis hin zur christlichen ‚Offenbarungsreligion‘“ (30) verstanden worden ist.

Mit Blick auf das frühe Christentum ergibt die Untersuchung, daß religio „ein für zentrale Aussagen christlichen Glaubens und Handelns wenig bedeutsames Wort“ (80) ist und zutreffender mit „Gottesverehrung“ oder gar „Gottessorgfalt, Gottesbeachtung“ wiederzugeben ist (vgl. dazu 81). Ähnliches gilt für die Frühscholastik (vgl. 98f), während in der Hochscholastik dieser Begriff noch enger gefaßt und „durchweg in ein Schema für die Tugenden eingeordnet wird, das zu einer Begriffserweiterung keinen Spielraum läßt.“ (121) Auch den Autoren der Spätscholastik ist „kein neuzeitliches Verständnis von ‚Religion‘ zu unterstellen.“ (127) Mit religio = Orden folgen die frühen Humanisten dem mittelalterlichen Gebrauch (vgl. 137). Sehr ausführlich werden die Texte des Nikolaus von Kues besprochen. Als Ergebnis ist festzuhalten, daß auch er religio als „Gottesverehrung“ versteht (vgl. 156), von Religion oder Religionen im neuzeitlichen Sinn kann dagegen bei ihm „nicht die Rede sein“ (165). Gleiches gilt für den gesamten Humanismus (vgl. 231) wie für die Reformation, wo nur bei Melancthon in nuce ein neuzeitliches Religionsverständnis, das er bei seinen Gegnern, den französischen Humanisten entdeckt, angenommen werden kann (vgl. 271–273). Damit hat die Untersuchung überzeugend nachgewiesen, daß unser Religionsverständnis eindeutig neuzeitlich geprägt ist und zu seinem Verständnis oder seiner Legitimation keine früheren Texte herangezogen zu werden brauchen.

Hannover

Peter Antes

Oberhammer, Gerhard: *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen* (Publications of the De Nobili Research Library: Occasional Papers 3) E. J. Brill etc. / Wien 1987; 48 S.

Ders.: *‚Begegnung‘ als Kategorie der Religionshermeneutik* (Publications of the De Nobili Research Library: Occasional Papers 4) E. J. Brill etc. / Wien 1989; 60 S.

Der Wiener Indologe bemüht sich seit Jahren um eine doppelte Basis des Verstehens zwischen Hinduismus und Christentum. Einerseits verfolgt er religionswissenschaftlich die Traditionen Indiens. Andererseits weiß er aber um die Grenzen religionswissenschaftlichen Verstehens. So begleiten seine indologischen Arbeiten immer wieder Bemühungen um die Entwicklung einer tragfähigen Hermeneutik. Hier erweist sich OBERHAMMER (O.) dann als Religionsphilosoph. Denn die Hermeneutik, die er sucht, kann nicht eine theologische, sondern muß eine philosophische sein, insofern als die verpflichtenden binnenreligiösen Ausgangspunkte einer verfaßten Religion nicht ohne

weiteres den außerhalb dieses Verbindlichkeitsraumes Lebenden binden können; die Hermeneutik muß folglich im Zwischenraum als eine *beide* verpflichtend sich anbietende Wirklichkeit gesucht werden. In den beiden, für konkrete Gesprächssituationen geschaffenen, zugleich aber in einem früher begonnenen, gedanklichen Prozeß stehenden Arbeitspapieren geht es um den wiederholten Versuch einer Hermeneutik der Begegnung zwischen Menschen unterschiedlicher religiöser Traditionen bzw. des Verständnisses unterschiedlicher religiöser Traditionen. Nicht zu übersehen ist, daß O. selbst sich in eminenter Weise einem transzendentalphilosophischen Denken verpflichtet weiß. Vieles erinnert an K. Rahner, zumal auch die Tatsache, daß O. theologische Grundbegriffe im Rahmen seines denkerischen Ansatzes universalhermeneutisch einzusetzen versucht. Dazu gehören nicht zuletzt die Grundbegriffe Heil und Offenbarung. Sie erhalten da einen Raum, wo menschliches Sein in aller Betonung des Bei-sich-Seins als ekstatisches Sein sich als ein auf das „Jenseits des Seienden“ ausgreifendes bzw. transzendierendes Sein erweist. Entscheidend ist für O., daß dieses „Jenseits“ sich in diesem Ausgriff als „Offenbarung“ kundtut. Religion ist nach O. entsprechend „letztlich der zur Lebensform gewordene Vollzug vorbehaltloser Begegnung als sich verbindlich Einlassen auf die absolute, sich je selbst mitteilende Offenheit des ‚Jenseits des Seienden‘“ (Versuch, 16). Transzendenzerfahrung „Ursprung und Urgrund der Religion des Menschen und damit das konkrete sich Ereignen der allen religiösen Traditionen (= ‚Religionen‘) zugrundeliegenden Offenbarung, wenn immer Offenbarung das In-Erscheinung-Treten einer letzten, nicht mehr in Frage zu stellenden Heilswirklichkeit im Bewußtsein des Menschen bedeutet“ (ebd. 38). Zwischen diesen beiden Bestimmungen liegt die Bemühung um die Vermittlung des Apriorischen in das aposteriorische Unmittelbarwerden der „Transzendenz“, die nur in einem Ich-Du-haft dialogischen Vorgang der Versprachlichung (nach O. „Mythisierung“) geschehen kann (vgl. ebd. 19). Der Prozeß der Versprachlichung gehört seit langem zu jenen Momenten der Grundsatzreflexion, die O. beschäftigt. Dabei spielen die verschiedenen Perspektiven des Sprachlichen eine ebenso wichtige Rolle wie die Frage der Verbindlichkeit des Sprechens und die Frage der Wahrheit (dazu ebd. 23ff). Dieser von O. mit „Mythisierung“ bezeichnete Vorgang ist für ihn zugleich jener Ansatzpunkt, von dem her die Verschiedenheit der Transzendenzerfahrung, die dann zu unterschiedlichen religiösen Traditionen führt, ihre Begründung findet. – Was im „Versuch“ losgelöst von konkreten Traditionen bedacht wird, wird in „Begegnung“ im Hinblick auf den Umgang mit den altindischen Heilssystemen erneut reflektiert. Zentral wird hier für den Gesamtvorgang die Kategorie der „Begegnung“, deren Verwendung mir insofern glücklicher erscheint, als – im Vergleich zum übrigen von O. verwendeten Kategoriengefüge – „Begegnung“ weder einen unmittelbar religiösen noch gar einen ausgesprochen christlichen Bezug an sich trägt. Dennoch enthält diese Kategorie all jene Momente, die O. in seinen früheren Versuchen der Ausbildung einer Religionshermeneutik zusammenträgt.

Die Bewährung der Versuche muß in zwei Richtungen sich ereignen: Einmal kann der christliche Theologe Stellung beziehen. Hier wird vor allem der abendländische Theologe im Gedankengang leicht das Negativ oder die Hohlform seines eigenen Denkgefüges wiedererkennen. Was er folglich anzumerken hat, sind im Grunde genommen Marginalien. Wichtiger wäre dann, daß ein nicht-europäischer Theologe, etwa im indischen Raum Francis D'Sa oder Aloysius Pieris, oder auch ein nicht-katholischer Theologe wie der Japaner Yagi, sich auf einen solchen „Gedankengang“ einließen. Die Frage stellt sich eben doch: Wieweit ist das, was hier allgemeinemenschlich vorgetragen wird, in einem anderen Denk- und Sprachhorizont nachdenkbar und nachsprechbar? Noch einen Schritt weiter würde man tun, wenn man den Ansatz einen Nicht-Christen aus der fremden Kultur Indiens – Indien sortieren wir hier aus, weil es das konkrete Forschungsfeld O.s ist – nachdenken und nachsprechen ließe. Fühlt er

sich dann abendländisch, vielleicht gar „anonym-christlich“ vereinnahmt, oder findet er sich selbst auch in seiner fremden Welt allgemein-menschlich in dem transzendental-philosophischen Denken wieder? Es reicht also an dieser Stelle nicht mehr die freundschaftliche Zustimmung gleichsam unter uns, sondern „Begegnung“ muß sich in der Tat grenzüberschreitend, ek-statisch ereignen. Gerade weil O. davon überzeugt ist, daß die Materialien bereitliegen, kann er den Schritt auch wagen.

Bonn

Hans Waldenfels

Rudolph, Kurt / Rinschede, Gisbert (Hg.): *Beiträge zur Religion/Umwelt-Forschung. Erster Tagungsband des Interdisziplinären Symposiums in Eichstätt 5.–8. Mai 1988* (Geographia Religionum 6) Dietrich Reimer Verlag / Berlin 1989; 262 S.

Rinschede, Gisbert / Rudolph, Kurt (Hg.): *Beiträge zur Religion/Umwelt-Forschung. Zweiter Tagungsband des Interdisziplinären Symposiums in Eichstätt 5.–8. Mai 1988* (Geographia Religionum 7) Dietrich Reimer Verlag / Berlin 1989; 205 S.

Im *ersten Tagungsband* umschreibt KURT RUDOLPH kurz und präzise die Fragen, die sich aus dem Verhältnis Religion/Umwelt ergeben. Die prägende Kraft der Religion auf die Umwelt ist kaum bestritten, während der Einfluß der natürlichen Umwelt auf den religiösen Ideengehalt schwieriger zu bestimmen ist. Offensichtlich geht es um „ein dichtes Beziehungsgeflecht von Geist, Raum und Zeit“ (16), um „wechselseitige Beziehungen“ (15). RUDOLPH weist dann auch darauf hin, daß die Religionswissenschaftler die neue Aufgabe vor sich haben, „die unterschiedliche Stellung zur Natur und Umwelt in anderen religiösen Überlieferungen“ zu erforschen und zur Sprache zu bringen (19). So neu ist dieses von RUDOLPH geforderte Bemühen angesichts der Literatur vielleicht doch nicht. HUBERT SEIWERT legt ebenfalls „die dialektische Beziehung zwischen Religion und Umwelt in der Moderne“ dar und zwar als einen global verlaufenden Prozeß (25), wobei er aber für den Gebrauch des systemtheoretischen Umweltbegriffs eintritt, welcher die gesellschaftliche und intellektuelle Dimension miteinschließt. Das Thema „Religion und Umwelt“ wäre also nicht mehr als ein spezifisch religionsgeographisches Forschungsgebiet anzusehen (26). Diese Forderung hat viel (fast alles) für sich, aber ihre Verwirklichung birgt gewisse Nachteile. Es besteht die Gefahr, daß die Religionsgeographie von der Religionswissenschaft vereinnahmt wird und als Teildisziplin ihre neu erworbene relative Selbständigkeit und damit auch eine gewisse Motivation verlieren könnte. Zudem sollte der Ausdruck „Umwelt“ in der Religionswissenschaft nicht zu einem Superbegriff gemacht werden, unter dem alles subsumiert werden kann. Eben das ist eine Schwäche dieses Bandes, der viele an sich interessante Beiträge enthält, etwa jene sechs unter der Überschrift „Umwelt-Theologie“, die aber mit dem von KURT RUDOLPH umrissenen Problemkreis und mit den durch den Titel geweckten Erwartungen nur noch wenig zu tun haben. Einige Aufsätze behandeln die Frage Religion/Umwelt im engeren Sinne. HIDEO SUZUKI (Natural Environment, Language and Religion, 79–86) vertritt unverblümt die deterministische und evolutionistische These: „Gemäß meinem Verständnis hat sich das Höchste Wesen den Menschen der Wüste durch die Sprache der Wüste geoffenbart. Das ist Christentum. Und den Menschen im Wald durch die Sprache des Waldes. Das ist Buddhismus.“ (82) Im Interesse der Auseinandersetzung ist aber die Aufnahme auch eines solchen Beitrages zu rechtfertigen. Nahe den deterministischen Modellen kommt auch JOACHIM LANGHEIN (Möglichkeiten der Systemtheorie für fächerverbindendes Arbeiten zwischen Geographie und Religionswis-

senschaften, 129-164), wenn er im Eintreten für eine umfassend anwendbare Systemtheorie Erkenntnisse aus den Naturwissenschaften auf die Religionsforschung anwenden will, „da allgemein-grundsätzliche Problemlösungen nur einmal grundlegend behandelt werden müssen, und dann mit gewissen ‚Zuverlässigkeits-Garantien‘ auf unterschiedlichste Anwendungsbereiche zugeschnitten werden können“ (155).

Die in der Kritik am ersten Band geäußerten Bedenken grundsätzlicher Art treffen auch auf den *zweiten Tagungsband* zu. Unter dem Obertitel „Religionswandel“ finden sich interessante Beiträge über Polynesien, Melanesien und Indonesien, besonders über die Rezeption des Christentums. WERNER KREISEL (Traditionelle Strukturen und westliche Wertvorstellungen im Pazifik, 29-41) zeigt gut auf, daß Wertvorstellungen und Religion „bis zu einem gewissen Grad eine Antwort und Reaktion auf die gebotenen Inselbedingungen und Möglichkeiten“ waren (31). Prägnant charakterisiert PETER GERLITZ (Rückkehr zum Ursprung, 65-81) das „Wiedererwachen des religiösen Tribalismus“ oder die „Revitalisierung der alten Stammesreligion“ (75) in den Bestattungsriten der christlichen Batak. Von den drei Beiträgen unter dem Titel „Religion und Siedlung“ zeigt GUDRUN PAUL sehr gut auf, wie sich das Dorf Unterlengenhardt am östlichen Schwarzwaldrand seit 1934 „Vom protestantischen Dorf zum anthroposophischen Dorf“ (113-141) entwickelt und dabei durch die spezifisch anthroposophische Architektur der größeren Bauten und durch den biologisch-dynamischen Landbau ein eigenes Gesicht bekam, allerdings nicht ohne Schwierigkeiten beim „Aufeinandertreffen verschiedener Weltentwürfe“ (135). Schließlich folgen unter der Überschrift „Religiöse Minderheiten und Volksgruppen“ Beiträge über die jüdischen und islamischen Fundamentalisten in Israel (VON ARNON SOFFER), die Identität der Deutsch-Amerikaner in den USA (VON RUDI HARTMANN) und über die Amish in Pennsylvania (VON JOACHIM VOSSEN). Der erstgenannte zeigt das spezifische Interesse des Religionsgeographen, weil den räumlichen Äußerungen des Fundamentalismus (Siedlung, religiöse Institutionen, Kleidung, Wallfahrten usw.) besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Die meisten Aufsätze in diesen beiden Bänden sind aufschlußreich und bieten echte Forschungsbeiträge. Wie bereits erwähnt, stellt sich die Frage nach der Identität des Faches Religionsgeographie. Es ist Sache der Religionsgeographen selber, zu entscheiden, ob sie die in den Aufsätzen dieser beiden Bände offensichtlich gewordene Ausuferung im Forschungsbereich Religion/Umwelt begrüßen und weiterentwickeln wollen.

Luzern

Otto Bischofberger

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. Richard Friedli OP, Institut für Missiologie und Religionswissenschaft, Miséricorde, CH-1700 Fribourg · Dr. M. Kristin Arat, Institut für Religionswissenschaft, Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien, Schottenring 21, A-1010 Wien · Rev. Dr. Amuthu Joseph Vaz Chandrakanthan, St. Philip Neri's Church, 157, Olcott Mawatha, Colombo 11, Sri Lanka · Dr. Heinz Mürmel, Menckestr. 18, D(O)-7022 Leipzig · Prof. DDr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, D(W)-4000 Düsseldorf 31

„ZU NEUEN UFERN AUFBRECHEN“?

„Redemptoris Missio“ aus missionstheologischer Perspektive

von Giancarlo Collet

Einleitung

Am 7. Dezember des vergangenen Jahres veröffentlichte Johannes Paul II. seine neue Enzyklika „Redemptoris Missio“ über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages.¹ Äußerer Anlaß dieses Schreibens bilden zum einen die 25 Jahre seit Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das als ganzes und in seinem gleichzeitig verabschiedeten Dekret „Ad gentes“ die missionarische Dimension der Kirche in den Blickpunkt rückte, und zum anderen das vor 15 Jahren veröffentlichte Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi“ von Paul VI. Zu den *inneren* Beweggründen des Missionsschreibens gehört nicht allein die durch die verschiedenen Papstreisen bestärkte Überzeugung, eine missionarische Aktivität sei dringlicher denn je, sondern vor allem eine Sorge leitet den Verfasser: „die eigentliche Sendung *ad gentes* scheint nachzulassen“ (RM 2). Die Gründe hierfür sind unterschiedlicher Art. Als eine „der schwerwiegendsten Ursachen des geringen Interesses für den Missionseinsatz“ diagnostiziert das Schreiben „jedoch eine Denkweise der Gleichgültigkeit, die leider auch unter Christen weit verbreitet ist und die ihre Wurzeln in theologisch nicht richtigen Vorstellungen hat. Diese Denkweise ist durchdrungen von einem religiösen Relativismus, der zur Annahme führt, daß 'eine Religion gleich viel gilt wie die andere'“ (RM 36). Das positive Anliegen des päpstlichen Dokumentes ist freilich die Kehrseite dieser Sorge: „die Erneuerung des Glaubens und des christlichen Lebens“ (RM 2). Die damit verbundene Hoffnung läßt den Papst von einem „neuen Frühling“ des Christentums“ (ebd.), von einem „großen christlichen Frühling“ (RM 86) sprechen, der Gott dem Evangelium bereitet (vgl. RM 36). Dazu muß sich aber die Kirche den heutigen Herausforderungen stellen, mit denen sie sich konfrontiert sieht; „sie muß zu neuen Ufern aufbrechen, sei es in ihrer Erstmission *ad gentes*, sei es in der Neuevangelisierung von Völkern, die die Botschaft von Christus schon erhalten haben“ (RM 30).

¹ Der lateinische Wortlaut der Enzyklika findet sich in: *L'Osservatore Romano* 131 (1991) No. 18 (23 gennaio 1991), 1-10; Italienisch erschien der Text in: *Mondo e Missione* 120 (1991) 164-209; Französisch: *La documentation catholique* No. 2022 (17 Février 1991) 152-191; Deutsch: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 100 (Hg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn o. J. Im folgenden zitiere ich nach dieser Ausgabe. Vgl. auch J. M. VAN ENGELEN, *Papst Johannes Paul II. und die Sendung der Kirche heute = Pro Mundi Vita Bulletin* No. 103 (1985/4).

Der folgende Beitrag unternimmt zunächst eine terminologische Klärung zentraler Begriffe der Enzyklika. Diese Klärung ist aufgrund eines unterschiedlichen, teilweise widersprüchlichen Vokabulars, mit dem das missionarische Handeln der Kirche bezeichnet wird, notwendig. In einem weiteren Punkt soll dann kurz das theologische Verständnis von Mission, wie es der Enzyklika zugrunde liegt, zu eruieren versucht werden. Schließlich wird die Bestimmung des missionarischen Auftrages näher beleuchtet und in die missionstheologische Tradition der Jahre seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeordnet. Daß für eine *kritische* Sichtung der Enzyklika „Redemptoris Missio“ konziliare und nachkonziliare Äußerungen der Amtskirche zum Thema „Mission“ herangezogen werden, ist nicht ein willkürlich gewähltes Verfahren, sondern nimmt sowohl den äußeren Anlaß der Enzyklika wie auch den überaus reichen Rückgriff auf das Missionsdekret „Ad gentes“ und das Apostolische Schreiben „Über die Evangelisierung in der Welt von heute“ auf. Dabei ist nicht nur der explizite Rekurs auf diese beiden Dokumente von Interesse, sondern auch das, was nicht erwähnt wird, gilt es zu beachten.²

² Die folgende Zusammenstellung soll einen Überblick darüber ermöglichen, auf welche Dokumente und Nummern des Zweiten Vatikanischen Konzils und von „Evangelii nuntiandi“ in „Redemptoris Missio“ explizit Bezug genommen wird. Die in Klammern gesetzten Ziffern geben den entsprechenden Zitationsort in „Redemptoris Missio“ an. Die Reihenfolge der Dokumente entspricht der konziliaren Verabschiedung.

Lumen gentium: Nr. 1 (Nr. 90), Nr. 4 (Nr. 18), Nr. 5 (Nr. 18), Nr. 6–9 (Nr. 47), Nr. 8 (Nr. 39), Nr. 9 (Nr. 9), Nr. 13 (Nr. 9.85), Nr. 14 (Nr. 11.55), Nr. 16 (Nr. 29.55), Nr. 17 (Nr. 28.54), Nr. 14–17 (Nr. 9), Nr. 23 (Nr. 63), Nr. 28 (Nr. 42), Nr. 31 (Nr. 71), Nr. 35 (Nr. 42), Nr. 38 (Nr. 42), Nr. 48 (Nr. 9).

Unitatis redintegratio: Nr. 3 (Nr. 55).

Optatam totius: Nr. 20 (Nr. 67).

Nostra aetate: Nr. 2 (Nr. 55).

Apostolicam actuositatem: Nr. 6 (Nr. 71), Nr. 13 (Nr. 71).

Gaudium et spes: Nr. 2 (Nr. 6), Nr. 10–11 (Nr. 28), Nr. 15 (Nr. 37), Nr. 22 (Nr. 10.18.28), Nr. 26 (Nr. 28), Nr. 38 (Nr. 28), Nr. 39 (Nr. 20), Nr. 41 (Nr. 28), Nr. 43 (Nr. 9.42), Nr. 45 (Nr. 29), Nr. 92–93 (Nr. 28).

Presbyterorum ordinis: Nr. 10 (Nr. 67), Nr. 14 (Nr. 89).

Ad gentes: Nr. 2 (Nr. 48), Nr. 3 (Nr. 9.28), Nr. 4 (Nr. 29), Nr. 5 (Nr. 39), Nr. 6 (Nr. 33.34.36.50), Nr. 7 (Nr. 9.55), Nr. 9 (Nr. 41.55), Nr. 10 (Nr. 31), Nr. 11 (Nr. 28.55.56), Nr. 11–12 (Nr. 42), Nr. 13–14 (Nr. 44), Nr. 15 (Nr. 28.49.56), Nr. 17 (Nr. 73), Nr. 19–22 (Nr. 48), Nr. 20 (Nr. 37.62.68), Nr. 21 (Nr. 9), Nr. 22 (Nr. 52), Nr. 23 (Nr. 34.65.66), Nr. 24 (Nr. 88), Nr. 27 (Nr. 34.66), Nr. 28 (Nr. 75), Nr. 29 (Nr. 63.75), Nr. 30 (Nr. 63), Nr. 31 (Nr. 76), Nr. 33 (Nr. 76), Nr. 35 (Nr. 77), Nr. 35–36 (Nr. 71), Nr. 38 (Nr. 63.68), Nr. 39 (Nr. 67), Nr. 40 (Nr. 69), Nr. 41 (Nr. 55.57.71).

Dignitatis humanae: Nr. 2 (Nr. 8), Nr. 3–4 (Nr. 39), Nr. 14 (Nr. 39).

Evangelii nuntiandi: Nr. 15 (Nr. 44), Nr. 16 (Nr. 19), Nr. 18–20 (Nr. 34), Nr. 20 (Nr. 37), Nr. 27 (Nr. 44), Nr. 34 (Nr. 20), Nr. 41 (Nr. 42), Nr. 41–42 (Nr. 26), Nr. 53 (Nr. 8.55), Nr. 58 (Nr. 51), Nr. 60 (Nr. 45), Nr. 62 (Nr. 39), Nr. 63–65 (Nr. 54), Nr. 64 (Nr. 53), Nr. 69 (Nr. 69), Nr. 70 (Nr. 72), Nr. 70–73 (Nr. 71), Nr. 79–80 (Nr. 39), Nr. 80 (Nr. 36).

„Redemptoris Missio“ verwendet für das missionarische Handeln bzw. den missionarischen Auftrag der Kirche verschiedene Begriffe. Es ist die Rede von der Sendung bzw. Mission *ad gentes*, von Mission im eigentlichen Sinne, Evangelisierung, Neuer Evangelisierung, Verkündigung, erster Verkündigung, neuer Verkündigung. Mission *ad gentes* und Neue Evangelisierung werden gelegentlich gleichzeitig erwähnt (z. B. RM 2.3.30.32.37.63.72.85.86) und voneinander abgehoben. Auf diese Abhebung scheint die Enzyklika besonderen Wert zu legen, und daher werden im folgenden vor allem diese beiden Begriffe näher beleuchtet.³ Dabei ist ein Zweifaches zu beachten: Zum einen ergeben sich die „Unterschiede in der Tätigkeit im Rahmen der *einen Mission der Kirche* [. . .] nicht aus Gründen, die in der Sache selbst, also in der Sendung liegen, sondern aus den unterschiedlichen Umständen, in denen die Mission sich entfaltet“ (RM 33). Zum anderen: Es ist zu vermeiden, daß die „ausgesprochen missionarische Aufgabe [. . .] zu einer abgewerteten Wirklichkeit und folglich vernachlässigt oder vergessen wird“ (RM 34).

Unter *Mission ad gentes* versteht die Enzyklika (mit Rekurs auf AG 6 und 23 bzw. EN 18–20) die „spezifische Missionstätigkeit“, die „sich an ‚die Völker und die Gruppen, die noch nicht an Christus glauben‘ [wendet], an ‚jene, die fern von Christus sind‘, bei denen die Kirche ‚noch nicht Wurzeln geschlagen hat‘ und deren Kultur noch nicht vom Evangelium beeinflußt ist. Sie unterscheidet sich von den anderen kirchlichen Tätigkeiten, weil sie sich an Gruppen und Umfelder wendet, die aufgrund des Fehlens oder des Ungenügens der evangelischen Verkündigung und der kirchlichen Präsenz nicht christlich sind [. . .] Die Besonderheit dieser *Mission ad gentes* ergibt sich aus der Tatsache, daß sie sich an ‚Nicht-Christen‘ wendet“ (RM 34).

Zwar bleibt die *Mission ad gentes* grundsätzlich grenzenlos. Insbesondere ist es der Geist, der dazu drängt, „immer weiter zu gehen, nicht nur im geographischen Sinne, sondern auch dazu, ethnische und religiöse Barrieren zugunsten einer wahrhaft universalen Mission zu überwinden“ (RM 25). Jedoch umreißt die Enzyklika drei Bereiche näher, nämlich a) Gebietsbezogene Bereiche, b) Neue Soziale Welten und Phänomene und c) Kulturbereiche oder moderne Areopage (RM 37). Sie hebt hierbei nachdrücklich die weitere Gültigkeit des „geographische[n] Kriterium[s] [. . .] als eine[r] Richtlinie zur Absteckung der Grenzen, nach der sich [. . .] die Missionstätigkeit richten muß“, hervor (RM 37). Damit unterläuft das Missionsschreiben den konziliaren und nachkonziliaren Diskussionsstand in der Frage nach der Bestimmung des Missionsbereiches. Eine vermeintliche Kleinigkeit im Zitat des konziliaren Dokumentes verdient schon Beachtung, um dies anzudeuten. Während AG 6 von „Völkern

³ Zur Einordnung in den missionstheologischen Kontext vgl. F. KOLLBRUNNER, *Missionstheoretische Überlegungen zu Evangelii Nuntiandi*, in: *NZM* 32 (1976) 242–254, bes. 242ff; J. MITTERHÖFER, *Der Missionsbegriff: Werden und Wandel*, in: *ThPQ* 132 (1984) 249–262; H. RZEPKOWSKI, *Mission seit „Ad Gentes“ in den römischen Dokumenten*, in: *Verbum SVD* 32 (1991) 153–170.

oder Gruppen“ spricht, ist hier von „Völkern und Gruppen“ die Rede (Hervorhebung vom Verf.; vgl. dagegen RM 34). Damit wird m. E. der konziliare Ansatz, der hinter dieser Formulierung steht, Mission gerade nicht geographisch, sondern „religionssoziologisch“ zu interpretieren, verwässert und verkürzt.⁴ Die vorliegende Wiedergabe von AG 6 in „Redemptoris Missio“ 34 entstellt – wie sich schließlich im Blick auf das ganze Dokument zeigt – an dieser Stelle die Aussageabsicht des konziliaren Textes. Hinter dieser Formulierung verbirgt sich bekanntlich eine missionstheologische Kontroverse, wonach Vertreter der einen Richtung die Missionstätigkeit geographisch abzugrenzen suchten, Vertreter der anderen Richtung hingegen das Ungenügen einer solchen Abgrenzung monierten. Diese vertreten die Ansicht, daß es zwar ein christliches Volk geben kann, sich darin dennoch – soziologisch abgrenzbar – große Volksschichten finden lassen, die Christus noch nicht kennen.⁵ Das Konzil hat in diesem Punkt die Diskussion bewußt nicht zugunsten einer Richtung entschieden, sondern wollte in der Bestimmung des Missionsbereiches „dem territorialen Faktum einen Raum [. . .] geben, ohne dabei die Missionen von ihm aus zu definieren.“⁶ Diese Absicht wird jetzt geographisch reduziert. Y. Congar, der zu den theologischen Experten der Missionskommission gehörte, erklärt in seinem Kommentar zur Stelle: „Die Lehre des Konzils über die Missionstätigkeit geht von einem eindeutig soziologisch-anthropologischen Gesichtspunkt aus und keineswegs von einem geographischen. Ganz allgemein ist

⁴ Die „ursprüngliche Textfassung“ von RM, in der AG 6 zitiert wird, ist hier von Bedeutung. In der lateinischen Fassung ist zwar von „inter populos vel coetus“ die Rede, aber sie verkürzt den konziliaren Text: „populos vel coetus nondum in Christus credentes“ wird wiedergegeben mit „populos vel coetus non in Christum credentes“. Es fällt insbesondere auf, daß der *italienische* Text eine „Fehlermischung“ offenbart, die ihn als den *ursprünglicheren* nahelegt, und vermutlich die „Übersetzungsbasis“ bildete („L'attività missionaria specifica, o missione *ad gentes*, ha come destinatari i popoli e i gruppi che ancora non credono in Cristo“); vgl. auch die französische Fassung, 165 („L'activité missionnaire spécifique, ou mission *ad gentes*, s'adresse 'aux peuples et aux groupes humains qui ne croient pas encore au Christ“).

Zur missionstheologischen Relevanz dieses *vel* vgl. J. AMSTUTZ, Gestaltung der Missionstätigkeit nach dem Dekret „Ad Gentes“, in: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz* 35 (1968) 16–28, 22f; G. SCHELBERT, *Das Missionsdekret des II. Vaticanums im Gesamtwerk des Konzils*, Schöneck-Beckenried 1968, 18; vgl. auch A. BRONK, *Zur Begriffsbestimmung von „Mission“ im Dekret „Ad Gentes“ des II. Vatikanischen Konzils. Eine semiotische Analyse*, in: *Verbum SVD* 19 (1978) 322–339; H. RZEPKOWSKI, *Mission seit „Ad Gentes“ in den römischen Dokumenten*, 154f.

⁵ Vor allem Vertreter der sog. Pariser Schule brachten dies in die Diskussion. Das Besondere der Pariser Schule liegt in dem „Versuch, den Begriff der Mission aufgrund einer Analyse der soziologischen Verhältnisse, frei von vorgefaßten, festen Begriffen wieder neu zu bestimmen. Ausgangspunkt dieser Theologie ist, daß sie die strenge Scheidung zwischen ‚Missionsland‘ und ‚christlichem Land‘ als geographisch vorgegebenem Begriff aufgibt und als Gegenüber der christlichen Mission den ‚nichtchristlichen Raum‘ annimmt, der nicht mehr ‚geographisch‘, sondern ‚soziologisch‘ verstanden wird“ (G. EVERS, *Mission – Nichtchristliche Religionen – Weltliche Welt*, Münster 1974, 28).

⁶ Y. CONGAR, *Theologische Grundlegung* (Nr. 2–9), in: J. SCHÜTTE (Hg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967, 134–172, 148.

heute die Sicht der Missionen aufgegeben worden, die im neunzehnten Jahrhundert sehr verbreitet war und der man selbst bei Pius X. noch begegnet. Man betrachtete die Missionen als Unternehmen, die von den bestehenden kirchlichen Zentren Europas und Nordamerikas aus in der Ferne aufgebaut wurden [...]. Das Konzil trägt der territorialen Realität Rechnung, definiert aber die Missionen nicht von den Territorien her. Die Missionen wenden sich *an Menschen*.⁷ Die geographische Sicht von Mission schlägt in der neuen Missionszyklika verschiedentlich durch (vgl. RM 65.73); es ist die Rede von „in die Mission gehen“ (RM 80), von „Besuche[n] in den Missionen“ (RM 82). Die Herausstellung des geographischen Kriteriums zur Bestimmung des Missionsbereiches ist – trotz der oben angeführten Gründe, welche die Enzyklika zur Betonung der Mission *ad gentes* einführt – deswegen befremdlich, weil sie einseitig einen Punkt des konziliaren Nachdenkens über Mission herausgreift und nicht zu einer weiteren Klärung führt. Noch mehr: sie verfehlt m. E. bereits im Ansatz die fundamentale Aussage des Konzils, daß die Kirche „ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘“ sei (AG 2; vgl. LG 2), eine Aussage, die in „Redemptoris Missio“ keinerlei Erwähnung findet (vgl. RM 32.62). Diese Sicht muß schließlich dazu führen, die Kirchen der Dritten Welt als „Missionskirchen“ (vgl. RM 83) zu betrachten und zu behandeln, was nicht nur eine Entwürdigung dieser Kirchen bedeutet, sondern faktisch auch einem weltkirchlichen Wirklichkeitsverlust gleichkommt. Denn „die katholische Kirche ‚hat‘ nicht mehr einfach eine Dritte-Welt-Kirche, sondern sie ‚ist‘ inzwischen selbst eine Dritte-Welt-Kirche mit einer abendländisch-europäischen Ursprungsgeschichte“.⁸

Der Begriff *Evangelisierung* findet sich verschiedentlich – ohne nähere Präzisierung –, um die Sache der „Mission *ad gentes*“ zum Ausdruck zu bringen (RM 30.32). Evangelisierung wird dann zum Synonym für Mission (vgl. RM 25.33.42.65.67). Sehr oft allerdings wird der Begriff Neue Evangelisierung (RM 2.3.33.73) oder Neuevangelisierung (RM 30.32.37.63.64.72.83.85f) verwendet. Auch von Wieder-Evangelisierung ist die Rede (RM 33). Darüber hinaus wird von Erster Verkündigung (RM 40), erstmaliger Verkündigung (RM

⁷ Ebd. 156. In diesem Zusammenhang ist auch daran zu erinnern, daß das Missionsdekret „Ad gentes“ im Kontext von „Lumen gentium“ zu interpretieren bleibt und folglich *gentes* nicht im Sinne von „Heiden“ bzw. „Nicht-Christen“ verkürzt werden darf (vgl. A. GRILLMEIER, *Kommentar zum I. Kapitel* [von „Lumen gentium“], in: *LThKE* I, 156–176, 156, bes. Anm. 2; S. BRECHTER, *Kommentar* [zu „Ad gentes“], in: *LThKE* III, 22–125, 22f), wie es RM mit dem Terminus von Mission *ad gentes* vornimmt. Vgl. W. KASPER, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 290–299, 295: „Als erstes Prinzip können wir formulieren: Die Texte des II. Vatikanischen Konzils müssen integral verstanden und verwirklicht werden. Es geht nicht an, nur einzelne Aussagen oder Aspekte isoliert herauszustellen. Gerade die Spannung, die zwischen einzelnen Aussagen besteht, bringt die pastorale Pointe zum Ausdruck.“

⁸ J. B. METZ, *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, in: F. X. KAUFMANN / J. B. METZ, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg–Basel–Wien 1987, 93–123, 94.

44), neuer Verkündigung (RM 59) und Verkündigung allgemein (z. B. RM 20.44f.51.55) gesprochen.

Der geographischen Sicht bleibt auch der Terminus „Neue Evangelisierung“ verhaftet. Die „Neue Evangelisierung“ oder die „Wiederevangelisierung“ unterscheidet sich von der Mission *ad gentes* dadurch, daß sie Völker betrifft, „die die Botschaft von Christus schon erhalten haben“ (RM 30). Die Neuevangelisierung hat jene Situation im Blick, „vor allem in Ländern mit alter christlicher Tradition, aber manchmal auch in jüngeren Kirchen, wo ganze Gruppen von Getauften den lebendigen Sinn des Glaubens verloren haben oder sich gar nicht mehr als Mitglieder der Kirche erkennen, da sie sich in ihrem Leben von Christus und vom Evangelium entfernt haben“ (RM 33). Im Unterschied zur Mission *ad gentes* richtet sich also die Neue Evangelisierung nicht an die Nicht-Christen (RM 4), noch Nicht-Christen, sondern an die „christlichen Völker“ (RM 2.30), an die „Nicht-Praktizierenden“ (RM 37) in den „Gebieten der alten Christenheit“ (RM 32), „in den Ländern mit christlicher Tradition“ (RM 37).

Die Tendenz zum einschränkenden Gebrauch des Terminus Evangelisierung als Neuevangelisierung kontrastiert allerdings zum Apostolischen Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“, wo Evangelisierung in vielfacher Hinsicht *umfassender* verstanden wird.⁹ Denn nach „*Evangelii nuntiandi*“ richtet sich die Evangelisierung vornehmlich an diejenigen, die Jesus Christus „noch nicht kennen“ (Art. 51) und an die „entchristlichte Welt“ (Art. 52). Dieses Apostolische Schreiben sucht gerade die *Einheit* des grundlegenden Auftrages der Kirche unter den Begriff der Evangelisierung zu stellen, ohne die Verschiedenheit der Situation zu übergehen. „Evangelisierung ist [. . .] die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität“ (EN 14). Doch stellt die Evangelisierung eine so umfassende Wirklichkeit dar, daß „keine partielle oder fragmentarische Definition [. . .] der reichen, vielschichtigen und dynamischen Wirklichkeit [entspricht], die die Evangelisierung darstellt; es besteht immer die Gefahr, sie zu verarmen und sogar zu verstümmeln“ (EN 17).¹⁰ Ist es wiederum nicht auffällig, wenn „*Redemptoris Missio*“ die eben erwähnten Ausführungen von „*Evangelii nuntiandi*“ (Art. 14.17.51.52) stillschweigend übergeht, dem Leser jedoch

⁹ Der deutsche Text von „*Evangelii nuntiandi*“ findet sich in: *Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der katholischen Kirche „Über die Evangelisierung in der Welt von heute“ vom 8. Dezember 1975*. Lateinisch-Deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Mit Einführung und Kommentar von A. Brandenburg, Trier 1976; H. RZEPKOWSKI, *Der Welt verpflichtet. Text und Kommentar des Apostolischen Schreibens Evangelii Nuntiandi – Über die Evangelisierung in der Welt von heute*, St. Augustin 1976; *Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute (8. Dezember 1975)*, Hg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2); vgl. NZM 32 (1976) Heft 4: „*Evangelii Nuntiandi*“ – *Kommentare und Perspektiven*. Zum Hintergrund der 3. Bischofssynode, die u. a. Anlaß dieses Schreibens war (vgl. EN 2.4), vgl. G. CAPRILE, *Il sinodo dei Vescovi. Terza assemblea generale (27 settembre – 26 ottobre 1974)*, Roma 1975.

¹⁰ Vgl. F. KOLLBRUNNER, *Missionstheoretische Überlegungen zu Evangelii Nuntiandi*, 244f; H. RZEPKOWSKI, *Mission seit „Ad Gentes“ in den römischen Dokumenten*, 156–159.

aufgrund des Anlasses des päpstlichen Lehrschreibens nahelegt, hier werde auf der Linie von „Evangelii nuntiandi“ („in Fortführung des Lehramtes meiner Vorgänger“ [RM 2]) missionstheologisch argumentiert? Zwar weiß auch „Redemptoris Missio“ um die Schwierigkeiten, die „komplexe [...] Realität in bezug auf den Auftrag zur Evangelisierung zu deuten“ (RM 32), doch scheint mir „Evangelii nuntiandi“ dabei einseitig rezipiert und interpretiert zu werden.

Zum Missionsverständnis

Das positive Anliegen verfolgt die neue Missionsenzyklika durch den Aufweis, was Mission ist und sein soll. Dazu gehört, daß „Zweifel und Unklarheiten bezüglich der Mission *ad gentes* [...] beseitigt werden“ sollen (RM 2). Die Adressaten des Schreibens sind dabei in erster Linie die Katholiken;¹¹ insofern handelt es sich um einen „innerkatholischen, innerkirchlichen Diskurs“ („Allein im Glauben kann die Sendung verstanden werden [...]“ [RM 4]). Und wie aus den verstreuten Elementen einer Situationsanalyse zurückgeschlossen werden kann, richtet sie sich vorwiegend an einen westlichen Leserkreis (vgl. RM 38). Diese Annahme verstärkt sich durch eine andere Beobachtung: Probleme außereuropäischer Kirchen, die nicht zuletzt mit der kolonialen Hypothek europäischer Mission zusammenhängen, werden kaum genannt oder sind nur allgemein angesprochen (vgl. RM 35f). Spannungen, die sich im nachkonziliaren Prozeß der *Weltkirche*-Werdung ergeben, erscheinen als nicht existent. Dies anzumerken ist deshalb notwendig, weil die Berücksichtigung solcher Elemente heute zur Beseitigung von „Zweifel[n] und Unklarheiten bezüglich der Mission *ad gentes*“ beiträgt. [So ist beispielsweise der synodale Beschluß „Missionarischer Dienst an der Welt“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland gleich in der Präambel darauf eingegangen.¹²] Die Enzyklika „Redemptoris Missio“ geht in ihrer missionstheologischen Argumentation auf solche Schwierigkeiten des Verstehens jedenfalls kaum ein (vgl. RM 24f).

Die missionarische Tätigkeit der Kirche wird als Fortsetzung der Sendung Jesu gesehen (vgl. RM 39.42), deren Gegenstand „die Verkündigung und Errichtung des Reiches Gottes sind“ (RM 13).¹³ „Zwei Tätigkeiten Jesu sind für

¹¹ Unverständlich bleibt die Anrede zu Beginn der Missionsenzyklika – „Ehrwürdige Brüder und geliebte Söhne“ –, welche die Frauen, die einen großen Teil des Missionspersonals schon im traditionellen Sinn stellen, nicht mit einbezieht (der italienische Text, 164, spricht allerdings von „Venerati Fratelli, carissimi Figli e Figlie“).

¹² Vgl. Beschluß „Missionarischer Dienst an der Welt“, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg–Basel–Wien 1982, 819–846, 821f (0.2 und 0.3).

¹³ Zur Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens für eine Missionstheologie vgl. K. BLASER, Art. *Reich Gottes*, in: K. MÜLLER / TH. SUNDERMEIER (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 405–411; D. J. BOSCH, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, NY 1991.

seine Sendung bezeichnend: heilen und vergeben. Die zahlreichen Heilungen zeigen sein großes Mitleid angesichts menschlichen Elendes; sie tun aber auch kund, daß es im Reich weder Krankheit noch Leid geben wird und daß seine Sendung von Anfang an darauf abzielt, die Menschen davon zu befreien. In der Sicht Jesu sind die Heilungen auch Zeichen für das geistliche Heil, die Befreiung von der Sünde“ (RM 14).

Das Reich Gottes ist gemäß der Enzyklika „vor allem *eine Person*, die das Antlitz und den Namen Jesu von Nazareth trägt, Abbild des unsichtbaren Gottes“ (RM 18). Jesu Auferweckung von den Toten durch Gott ist die Einsetzung seines Reiches in endgültiger Weise (vgl. RM 16). „Die Auferstehung gibt der Botschaft Christi, seinem Handeln und seiner Sendung universale Bedeutung“ (ebd.). Der Grund des Heiles aller Menschen ist also im „Ereignis der Erlösung“ (RM 4) gegeben. Die Enzyklika insistiert darauf, daß Jesus Christus der alleinige Erlöser ist (Kap. 1: RM 4–11) und stellt seine universale Bedeutung heraus. Die „endgültige Selbstoffenbarung Gottes ist der tiefste Grund, weshalb die Kirche ihrer Natur nach missionarisch ist. Sie kann nicht davon absehen, das Evangelium, d. h. die Fülle der Wahrheit, die Gott uns über sich selbst zur Kenntnis gebracht hat, zu verkünden“ (RM 5; vgl. auch RM 31). Das Heil in Christus, das die Kirche bezeugt und verkündet, ist „Selbstmitteilung Gottes“ (RM 7), „neue[s] Leben“. „Das Heil besteht darin, an das Geheimnis des Vaters und seiner Liebe zu glauben und es anzunehmen“ (RM 12). Was das neue Leben näherhin beinhaltet, wird verschiedentlich angedeutet und entfaltet: Es ist Jesus Christus selbst, „der die Sünde und den Tod besiegt und die Menschen mit Gott versöhnt hat“ (RM 11); er ist die „wahre Befreiung“. In Christus, „und in ihm allein, werden wir befreit von jeder Entfremdung und Verirrung, von der Sklaverei, die uns der Macht der Sünde und des Todes unterwirft“ (ebd.).

Auf das Ziel der missionarischen Tätigkeit kommt „Redemptoris Missio“ des öfteren zu sprechen, und dabei werden die Akzente unterschiedlich gesetzt: Zunächst sagt RM 2 ganz allgemein, die missionarische Tätigkeit habe nur ein Ziel, „nämlich dem Menschen zu dienen, indem man ihm die in Jesus Christus erschienene Liebe Gottes aufzeigt“ (vgl. auch RM 31). RM 44 nennt dann konkret „die Verkündigung [...] das Ziel jeder Missionstätigkeit“, und die „Verkündigung des Wortes Gottes [wiederum] hat die *christliche Bekehrung* zum Ziel, das heißt die volle und ehrliche Zugehörigkeit zu Christus und seinem Evangelium durch den Glauben“ (RM 46; vgl. RM 20). Damit ist schließlich die Taufe verbunden, die „nicht einfach die Besiegelung der Bekehrung“ ist, sondern „vielmehr das Sakrament“ der „Neugeburt im Geist bezeichnet und bewirkt [...] und die Getauften zu Gliedern Christi und seiner Kirche macht“ (RM 47). Nach dieser Argumentationsreihe bildet also die *Bekehrung* das Ziel der Mission.

In der Missionsenzyklika findet sich dann eine weitere Zielbestimmung, wonach die „*Implantation der Kirche*“ das Ziel missionarischen Handelns ist. So heißt es in RM 48: „Die Mission *ad gentes* hat das Ziel, christliche Gemeinden zu gründen und Kirchen zu entfalten bis zu ihrer vollendeten Reifung. Dies ist ein Hauptanliegen und bestimmt das missionarische Handeln in dem Maße, daß

es nur als erfüllt gelten kann, bis es gelingt, neue Ortskirchen zu errichten, die im lokalen Umfeld angemessen ihre Funktion wahrnehmen“ (vgl. RM 26). Diese doppelte Zielsetzung gibt der spezifischen Missionstätigkeit, wie sie „Redemptoris Missio“ versteht, ihren eigenen Charakter: „Sie [scil. die Mission *ad gentes*] hat den Charakter eines Werkes der Verkündigung Christi und seines Evangeliums, des Aufbaus der Ortskirche, der Verbreitung der Werte des Reiches Gottes“ (RM 34; vgl. RM 19 bzw. 17). Auf den letzten Punkt wird noch eigens zurückzukommen sein.

Wie die Kirche ihre Sache geltend machen will, verdient besondere Erwähnung. Zum einen wird herausgestellt, daß „der Glaube an Christus [. . .] ein Angebot an die Freiheit des Menschen“ ist (RM 7), d. h. daß die missionarische Verkündigung und das Zeugnis das Recht auf religiöse Freiheit zu respektieren, das Gewissen des Menschen zu achten haben. Zugleich wird auf die moralische Pflicht des Menschen verwiesen, die Wahrheit zu suchen (vgl. ebd.). Auch vom Heil wird gesagt, es sei ein Angebot an alle Menschen (RM 10). Es gibt in diesem Zusammenhang freilich Spannungen zwischen verschiedenen Aussagen: Einerseits wird gesagt: „Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf. Sie respektiert die Menschen und Kulturen, sie macht Halt vor dem Heiligtum des Gewissens“ (RM 39). Andererseits hat sich die Kirche im Gespräch mit den anderen in der Überzeugung einzubringen, „daß die Kirche der *eigentliche Weg des Heiles* ist und daß *sie allein* im Besitz der Fülle der Heilmittel ist“ (RM 55; Hervorhebung im Original). Trotz der offen bleibenden Frage, wie solche Aussagen näher zusammenzubringen und theologisch zu vermitteln sind (vgl. RM 9), bleibt das sich in der Rede vom Angebot äußernde missionarische Bewußtsein erwähnenswert.¹⁴

Zum anderen unterstreicht die Missionsenzyklika die Bedeutung des Zeugnisses: „Mission bedeutet noch vor aller Aktivität Zeugnis und Ausstrahlung“ (RM 26; vgl. RM 23). Das persönliche Zeugnis ist die erste Form der Evangelisierung: „Der Mensch unserer Zeit glaubt mehr den Zeugen als den Lehrern, mehr der Erfahrung als der Lehre, mehr dem Leben und den Taten als den Theorien. Das Zeugnis des christlichen Lebens ist die erste und unersetzbare Form der Mission“ (RM 42). Dieses Zeugnis, dessen Bedeutung für die Weitergabe des Glaubens sowohl „*Ad gentes*“ (vgl. AG 14f) als auch „*Evangelii nuntiandi*“ (vgl. EN 21.26.41.76) schon deutlich herausstellen, ist gewiß in der von der Enzyklika anvisierten Situation, für die eine Neue Evangelisierung gefordert wird, aktuell. Doch kann dies nicht „eine Wiederauflage missionarischer Methoden aus der jüngeren Vergangenheit des Christentums“ bedeuten,¹⁵ mit

¹⁴ Vgl. H. R. SCHLETTE, *Zur Theologie der Religionen. Grundzüge und offene Fragen*, in: *Orientierung* 51 (1987) 151–156, bes. 154f; ders., *Zum Universalitätsanspruch von Religionen. Religionsphilosophische Thesen*, in: *Orientierung* 54 (1990) 99–102.

¹⁵ J.-P. JOSSUA, *Art. Zeugnis*, in: *NHThG* IV, 332–342, 337; vgl. auch G. ADLER, *Von der Rückeroberung zur Kommunikation: Die Entwicklung des Missionsverständnisses in Frankreich*, in: *Katechetische Blätter* 111 (1986) 428–434.

denen in einer Zeit neuer Möglichkeiten das Ziel der Mission zu erreichen (vgl. RM 3,30) erhofft werden kann, sondern dieses Zeugnis braucht ein eigenes Profil. „Es leuchtet ein, daß in einem solchen Kontext (scil. des nachchristlichen Unglaubens) Worte als solche nicht den geringsten Wert haben. Wenn das Christentum wirklich lebendig ist, kann es [aber] als ‚neu‘ nur entdeckt werden durch ein ausdauerndes Miteinander im Leben, in Hoffnungen und Anfechtungen und auch in kritischen, einer Geringschätzung des Christlichen widerstehenden Anfragen an jede Ideologie. Auf diese Frage, die eines Tages sich stellen kann, wenn das Glück, das Gläubige in Glauben und Gebet finden, wenn der Wert eines durch das Evangelium umgestalteten Daseins entdeckt wird, mag ein Wort des Glaubens Antwort geben – vorausgesetzt, die Sprache des Glaubens hat zwischenzeitlich neu in ein Gleichgewicht zwischen Treue zur Vergangenheit und unwiderruflicher Distanz dazu gebracht werden können. Zum Zeugnis gehört viel Zeit, langer Atem, große Geduld.“¹⁶ Vielleicht ließe sich von da aus die „Nachlässigkeit gegenüber dem missionarischen Auftrag“ nicht als „Zeichen einer Glaubenskrise“ deuten (RM 29), sondern als Zeichen einer Läuterung seiner Motive in einer Zeit, die darum nicht weniger „missionarisch“ zu sein braucht. Voraussetzung für die Evidenz einer solchen Interpre-

¹⁶ J.-P. JOSSUA, Art. *Zeugnis*, 339; vgl. ders., *La condition du témoin*, Paris 1984; P. JACQUEMONT / J.-P. JOSSUA / B. QUELQUEJEU, *Le temps de la patience. Etude sur le témoignage*, Paris 1976; J. MARTÍN VELASCO, *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander 1988, bes. 107ff; E. ARENS, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989.

Vgl. EN 21: „Die Verkündigung muß vor allem durch ein Zeugnis erfolgen. Das geschieht z. B., wenn ein einzelner Christ oder eine Gruppe von Christen inmitten der menschlichen Gemeinschaft, in der sie leben, ihre Verständnis- und Annahmefähigkeit, ihre Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit den anderen, ihre Solidarität in den Anstrengungen aller für alles, was edel und gut ist, zum Ausdruck bringen. Ferner auch dadurch, daß sie auf ganz einfache und spontane Weise ihren Glauben in Werte bekunden, die über den allgemeingängigen Werten stehen, und ihre Hoffnung in etwas, das man nicht sieht und von dem man nicht einmal zu träumen wagt. Durch dieses Zeugnis ohne Worte wecken diese Christen in den Herzen derer, die ihr Leben sehen, unwiderstehliche Fragen: Warum sind jene so? Warum leben sie auf diese Weise? Was – oder wer – ist es, das sie beseelt? Warum sind sie mit uns? In der Tat, ein solches Zeugnis ist bereits stille, aber sehr kraftvolle und wirksame Verkündigung der Frohbotschaft. Es handelt sich hier um eine Anfangsstufe der Evangelisierung. Die Fragen nämlich, die vielleicht die ersten sind, die sich viele Nichtchristen stellen, seien es Menschen, denen Christus niemals verkündet worden ist, Getaufte, die nicht praktizieren, Menschen, die zwar in christlichen Ländern, aber keineswegs nach christlichen Grundsätzen leben, oder auch solche, die leidvoll etwas oder jemanden suchen, den sie erahnen, ohne ihn mit einem Namen benennen zu können. Andere Fragen werden sich noch erheben, die tiefer und anspruchsvoller sind. Sie werden durch dieses Zeugnis geweckt, das Zugewesen, Anteilnahme und Solidarität besagt und ein wesentliches Element, im allgemeinen das erste, in der Evangelisierung ist. Zu diesem Zeugnis sind alle Christen aufgerufen; unter diesem Gesichtspunkt können sie alle wirkliche Träger der Evangelisierung sein. Wir denken insbesondere an die Verantwortung, die die Auswanderer in ihren Gastländern tragen.“

tation wäre allerdings, nicht die Zahl traditioneller Missionsberufe zum entscheidenden Kriterium einer „missionsintensiven Zeit“ zu machen (vgl. RM 79).¹⁷

Zur Bestimmung des missionarischen Auftrages

In den nachkonziliaren kirchenamtlichen Dokumenten gewann die „soziale Problematik“ der Welt stark an theologischer Bedeutung, und sie ging in die Bestimmung des missionarischen Auftrages ein.¹⁸ Dies fand seinen Ausdruck in zentralen Begriffen wie Entwicklung bzw. Friede, Gerechtigkeit und Befreiung, welche vielfach in kirchlichen Dokumenten rezipiert wurden. Die Beschäftigung mit ihr findet sich nicht nur in dem, was „Soziallehre der Kirche“ genannt wird, sondern auch in anderen Dokumenten des kirchlichen Lehramtes.¹⁹ „Evangelii nuntiandi“ stellt in dieser Entwicklung einen entscheidenden Schritt dar, insofern dieses Schreiben die „Befreiung des Menschen“ als zur Sendung der Kirche gehörig reklamiert und das gegenseitige Verhältnis von „Verkündigung“ und „sozialem Handeln“ zu bestimmen versucht. Es liegt nahe, „Redemptoris Missio“ auch auf diesen Punkt hin zu befragen, zum einen wegen der Berufung dieser Enzyklika auf „Evangelii nuntiandi“ selbst und zum anderen wegen der Verschärfung und Bedeutung dieser Problematik gerade in den sog. „Missionskirchen“ (vgl. RM 58).

Die neue Missionsenzyklika wehrt sich einerseits gegen Reduzierungen des *Missionsverständnisses* – „Ist die Förderung im Bereich des Menschlichen nicht eines ihrer Ziele, das genügt?“ (RM 4) – und des *Verständnisses vom Menschen* – „In der modernen Welt neigt der Mensch dazu, sich auf die horizontale Dimension einzuengen“ (RM 8). „Die Versuchung heute besteht darin, das Christentum auf eine rein menschliche Weisheit zu reduzieren, gleichsam als Lehre des guten Lebens. In einer stark säkularisierten Welt ist ‚nach und nach eine Säkularisierung des Heiles‘ eingetreten, für die man gewiß zugunsten des Menschen kämpft, der halbiert und allein auf die horizontale Dimension beschränkt ist“ (RM 11). Auch wird eine Verkürzung des Verständnisses von *Heil* und *Sendung* angemahnt. „Es gibt Auffassungen über Heil und Sendung, die man ‚anthropozentrisch‘ in einem verkürzten Sinn dieses Begriffes nennen könnte, insofern sie auf die irdischen Bedürfnisse des Menschen ausgerichtet

¹⁷ Um dies praktisch zu veranschaulichen: Verfolgt man beispielsweise die Jahresberichte der Immenseer Missionare im Personalteil der letzten Jahre, so läßt sich zwar ein „Rückgang“ der traditionellen Missionsberufe feststellen (einerseits verringerte sich der Mitgliederbestand u. a. aufgrund der Altersstruktur der Gesellschaft, und andererseits war der Neuzugang neuen [herkömmlichen] Missionspersonals sehr gering). Um so auffallender ist jedoch der Zuwachs von Mitarbeitern/innen, die sich für Übersee-Einsätze zur Verfügung stellen. Kann ein solcher „Strukturwandel“ der missionarischen Berufung mit der Kategorie „Glaubenskrise“ interpretiert werden?

¹⁸ Vgl. G. COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984, 161ff.

¹⁹ Vgl. J. AMSTUTZ, *Auftrag der Kirche: Evangelisation und Befreiung*, in: NZM 32 (1976) 255–279; ders., *Zum Welt-Auftrag der Kirche*, in: NZM 34 (1978) 1–10.

sind“ (RM 17). Andererseits wird – gleichsam als Korrelat – eine „ganzheitliche“, „umfassende“ Sicht der Sendung, des Menschen, etc. herausgestellt. Es geht um eine „umfassende Befreiung“ (RM 23), um die „Gesamtentfaltung des Menschen“ (RM 42), „die ganzheitliche Entwicklung und die Befreiung von jeder Unterdrückung“ (RM 58). „Befreiung und Heil im Reich Gottes betreffen die menschliche Person in ihrer physischen und geistigen Dimension“ (RM 14). Jesus, dessen Sendung die Kirche weiterzuführen hat, ist gekommen, „um das umfassende Heil zu bringen, das den ganzen Menschen und alle Menschen erfassen soll“ (RM 11).

Bereits in „Evangelii nuntiandi“ spielte der Reich-Gottes-Gedanke eine zentrale Rolle, sowohl für die Bestimmung der „ganzheitlichen Befreiung“ als auch für die rechte Zuordnung von Verkündigung und „sozialem Handeln“ (vgl. EN 6ff.25ff). Auch „Redemptoris Missio“ nimmt diesen Gedanken auf, um die „Ganzheit des Heils“ zum Ausdruck zu bringen: „Das Reich aufbauen bedeutet arbeiten zur Befreiung vom Übel in allen seinen Formen. Das Reich Gottes ist letztlich die Offenbarung und Verwirklichung seiner Heilsabsicht in ganzer Fülle“ (RM 15). Die Enzyklika weist insbesondere auf die Notwendigkeit einer „im Gleichklang mit kirchlichem Denken“ zu stehenden Rede vom Reich Gottes hin (RM 17). Das bedeutet, daß das Reich Gottes „weder von Christus noch von der Kirche losgelöst werden“ kann (RM 18), also weder anthropozentrisch verkürzt noch gegen eine (vermeintliche) Ekklesiozentrik gerichtet werden darf – anders ausgedrückt: Das Reich Gottes ist „vor allem *eine Person*“ (ebd.; vgl. RM 16). Das Reich Gottes weist „der Kirche eine spezifische und notwendige Rolle zu [. . .]“ (RM 18). Demnach macht das Reich „gewiß die Förderung der menschlichen Güter und Werte erforderlich, die man passend als ‚evangelisch‘ bezeichnen kann, weil sie aufs engste mit der Frohen Botschaft verbunden sind. Aber diese Förderung, die auch der Kirche am Herzen liegt, soll nicht losgelöst werden von und nicht in Gegensatz gebracht werden zu ihren anderen grundlegenden Aufgaben, wie die Verkündigung Christi und seines Evangeliums, die Gründung und Entwicklung der Gemeinschaft, wodurch ein lebendiges Bild des Reiches unter den Menschen entsteht“ (RM 19). Die Enzyklika ist m. E. auf andere Weise – gegen ihre eigene Intention – in der Gefahr, den Auftrag der Kirche zu reduzieren, indem sie ausführt: „Es ist nicht Aufgabe der Kirche, direkt auf der wirtschaftlichen, technischen oder politischen Ebene bzw. der des materiellen Beitrags zur Entwicklung tätig zu werden. Es geht ihr wesentlich darum, den Völkern nicht ‚Mehr Haben‘ anzubieten, sondern ‚Mehr Sein‘, indem sie durch das Evangelium die Gewissen aufrüttelt. ‚Der wahre menschliche Fortschritt muß auf einer immer umfassenderen Verwirklichung des Evangeliums gründen‘ [. . .] *Die Mission* bringt den Armen Ansporn und Erleuchtung für die wahre Entwicklung. *Die neue Verkündigung des Evangeliums* unter den Reichen muß unter anderem das Bewußtsein schaffen, daß der Zeitpunkt gekommen ist, wirklich Brüder der Armen zu werden in der gemeinsamen Umkehr zur ganzheitlichen Entwicklung, die offen ist auf das Absolute hin“ (RM 58f; Hervorhebungen im Original).

Abgesehen davon, daß die Gegenüberstellung von Mehr-Haben und Mehr-Sein mittlerweile zu einer eingängigen Leerformel geworden ist, wirkt sie de-

nen gegenüber, denen die Mittel fehlen, um die elementarsten Lebensbedürfnisse befriedigen zu können, leicht zynisch. Die „Aufrüttelung der Gewissen“ kann nicht nur zu einem moralistischen Mißverständnis des Evangeliums führen, angesichts dessen man sich immer als Versager vorkommt, sondern auch den Verkündigungsauftrag auf reine Wortverkündigung verkürzen (vgl. RM 20: „Die Kirche dient dem Reich [. . .], indem sie auf der Welt die ‚evangelischen Werte‘ der Seligpreisungen bekanntmacht“).

Schon Art. 42 der pastoralen Konstitution „Gaudium et spes“, der in der Ausführung zur religiösen Sendung und zum gesellschaftlichen Engagement der Kirche zurückhaltend (einer älteren und einer jüngeren Lehrüberlieferung folgend) formuliert, nimmt eine differenziertere Position ein: „Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich: das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an. Doch fließen aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein. Ja wo es nötig ist, kann und muß sie selbst je nach den Umständen von Zeit und Ort Werke zum Dienst an allen, besonders an den Armen, in Gang bringen, wie z. B. Werke der Barmherzigkeit oder andere dieser Art.“ Die Missionsenzyklika übergeht diese konziliare Aussage, was um so beklagenswerter ist, als nicht nur die weitere Entwicklung im nachkonziliaren Lernprozeß gerade an diesem Punkt – vgl. z. B. „Octogesima adveniens“ (OA 48), „De iustitia in mundo“ (IM 36.6) – unberücksichtigt bleibt, sondern darüber hinaus das Neue, das „Evangelii nuntiandi“ in der unauflöselichen Verknüpfung von Verkündigung und „sozialer Frage“ darstellt, verkennt und damit den missionarischen Auftrag *religiös* verkürzt. Das zeigt sich u. a. darin, daß die Frage nach der Armut in der Welt bzw. nach den Armen und der Option für sie nicht als Problem der Gerechtigkeit und einer praktischen Christologie thematisiert wird, sondern im Sinne herkömmlicher „Caritas“ und der Paränese verstanden wird (vgl. RM 14f.42.43.60). Daß die Liebe zu Gott unauflöselich mit der Liebe zum Nächsten verbunden bleibt und Gerechtigkeit fordert – wie es „De iustitia in mundo“ herausstellte –, kommt nicht in den Blick (vgl. RM 11).

Zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Förderung des Menschen wird zwar eine enge Verbindung reklamiert, ohne jedoch diese näher zu entfalten („Die Entwicklung des Menschen kommt von Gott – im Vorbild Jesu, des Gott-Menschen – und sie muß zu Gott führen“ [RM 59]). Die Missionsenzyklika tendiert dazu, von verschiedenen Aufgabenbereichen zu reden,²⁰ wobei „die Verkündigung [. . .] in der Mission jederzeit Vorrang“ hat (RM 44), ohne einen konstitutiven Bezug zwischen den beiden herzustellen und theologisch zu begründen. So wird beispielsweise der „Einsatz für den Frieden, die Entwicklung und Befreiung der Völker“ als ein „Beispiel“ eines Areopags „der modernen Welt, an denen sich die Missionstätigkeit der Kirche orientieren muß“, betrachtet (RM 37). Daß es sich hier nicht um einen *konstitutiven* Bezug han-

²⁰ Vgl. RM 31; 2. Zur Problematik einer solchen Redeweise vgl. J. AMSTUTZ, *Zum Welt-Auftrag der Kirche*, bes. 9f.

delt, zeigt sich weiter darin, daß das evangelische Zeugnis gegenüber den Armen gleichsam „werbetechnisch“ verstanden zu werden scheint („Das evangelische Zeugnis, das die Welt am ehesten wahrnimmt, ist jenes der Aufmerksamkeit für die Menschen und der Liebe zu den Armen und den Kleinen, zu den Leidenden“ [RM 42; vgl. RM 60]) und nicht primär aus Treue zur Sendung Jesu erfolgt.²¹ Bereits das Vatikanum II bringt wichtige Argumente einer anderen Sicht (vgl. *Presbyterorum ordinis* 6: „Obgleich die Priester allen verpflichtet sind, so sollen sie sich doch vor allem der Armen und Geringen annehmen. Denn der Herr selbst war ihnen verbunden, und ihre Evangelisation ist zum Zeichen messianischen Wirkens gesetzt“).²²

In dieser Frage sind sowohl das Schlußdokument der Bischofssynode von 1971 „*De iustitia in mundo*“ als auch „*Evangelii nuntiandi*“ entschiedener und klarer. So lautet der wichtige Passus von IM 6: Für die Kirche sind „Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, d. i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung“ (vgl. auch IM 36).²³ Und „*Evangelii nuntiandi*“ erklärt im Art. 30, die Kirche habe „die Pflicht, die Befreiung von Millionen Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören; die Pflicht zu helfen, daß diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, damit sie ganzheitlich erfolgt. Dies steht durchaus im Einklang mit der Evangelisierung“ (vgl. zur Begründung EN 31ff). Mit diesen kritischen Bemerkungen soll nicht einer Reduktion des missionarischen Auftrags auf die „soziale Frage“ das Wort geredet werden, im Gegenteil. Damit dieser Auftrag nicht auf andere Weise reduziert wird, ist die Herausstellung des konstitutiven Zusammenhanges von Verkündigung und sozialem Handeln, eines *ganzheitlichen* Verständnisses von Mission also, gegenüber „*Redemptoris Missio*“ geltend zu machen.²⁴

Schluß

J. Glazik, ebenfalls Mitglied der Missionskommission, die das konziliare Dekret „*Ad gentes*“ erarbeitete, hat mit verschiedenen Arbeiten zu einem besse-

²¹ RM 39 legt dies zwar mit Rückgriff auf AG 5 nahe, und das Schreiben kommt auch in RM 14 und 43 auf die besondere Bedeutung der Armen im missionarischen Handeln zurück, doch bleibt die Einstellung zwiespältig. In diesem Zusammenhang wäre auch die Rede von der „Kirche der Armen“ genauer zu analysieren (vgl. RM 60) und das ursprüngliche Verständnis Johannes' XXIII. mit dem Johannes Pauls II. zu vergleichen.

²² Vgl. J. DUPONT, *Die Kirche und die Armut*, in: G. BARAÚNA (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien-Frankfurt a. M. 1966, 313-345, bes. 315f.

²³ Der deutsche Text von „*De iustitia in mundo*“ findet sich in: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*. Mit einer Einführung von O. von Nell-Breuning, hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, Kevelaer 1977, 525-547.

²⁴ Vgl. J. AMSTUTZ, *Auftrag der Kirche: Evangelisation und Befreiung*, 277ff.

ren Verständnis der Aussagen „Über die Missionstätigkeit der Kirche“ beigetragen.²⁵ Für ihn stellt das Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, das eine bewegte Geschichte hinter sich hat, keine „Magna Charta“ dar, vielmehr „eine Korrektur des bisherigen Missionsverständnisses“.²⁶ Die neue Missionsenzyklika hat an einigen Punkten diese Korrektur „korrigiert“, ohne daß daraus, so scheint mir, eine „Magna Charta“ entstanden wäre. Welche Schlußfolgerungen hieraus gezogen werden, wird sich vor allem in amtlichen Instruktionen für die missionarische Praxis zeigen. Ob die bitteren Erfahrungen von J. Glazik auch diesmal zutreffen: „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 vorkonziliären Inhalten gefüllt.“²⁷ Bricht dann die Kirche wirklich zu neuen Ufern auf?

²⁵ Vgl. J. GLAZIK, *Mission im Zeichen des Konzils*, in: ZMR 48 (1964) 169–175; ders., *Die missionarische Aussage der Konzilskonstitution „Über die Kirche“*, in: ZMR 49 (1965) 65–84; ders., *Die Mission im II. Vatikanischen Konzil*, in: ZMR 50 (1966) 3–25; ders., *Das Konzilsdekret „Ad Gentes“. Bericht*, in: ZMR 50 (1966) 66–71.

²⁶ J. GLAZIK, *Eine Korrektur, keine Magna Charta*, in: J. CHR. HAMPE (Hg.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, Bd. 3, München 1967, 543–553, 543.

²⁷ J. GLAZIK, *Vor 25 Jahren Missionsdekret „Ad gentes“. Erinnerungen eines Augenzeugen des Konzils*, in: ZMR 74 (1990) 257–274, 274.

von Hans Waldenfels SJ

Das Missionsverständnis der Kirche ist wesentlich geprägt vom Verständnis der Kirche selbst. Wer daher das Verständnis der Mission, wie es in der neuen, zum 25. Jahrestag der Verkündigung des Konzilsdekrets *Ad gentes*,¹ aber auch des 2. Vatikanischen Konzils selbst verkündigten Missionsenzyklika *Redemptoris Missio*² Papst Johannes Pauls II. vom 7. Dezember 1990 näher bestimmen möchte, tut gut daran, nach dem Kirchenbild der Enzyklika zu forschen.

Die Enzyklika selbst sieht sich in der Nachfolge des letzten Konzils, zumal des genannten Missionsdekrets, aber auch des Apostolischen Schreibens *Evangelii Nuntiandi* Pauls VI. vom 8. Dezember 1975, nennt aber dann ausdrücklich auch die Missionsschreiben seit Benedikt XV. (vgl. Nr. 2, Anm. 2). Das Missionsdekret *Ad gentes* steht seinerseits im Kontext der vom Konzil verabschiedeten Kirchenkonstitution *Lumen gentium*. Das legt nahe, daß die neue Enzyklika ekklesiologisch im Lichte der vatikanischen Ekklesiologie und deren Weiterführung in nachkonziliarer Zeit gelesen wird. In diesem Sinne erinnern wir im Folgenden zunächst in einigen Anmerkungen an die Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils (1). Sodann verfolgen wir in einem zweiten Schritt das Sprechen von Kirche in der Enzyklika (2). Das wird uns erkennen lassen, welche Momente der vatikanischen Ekklesiologie in der neuen Enzyklika betont werden bzw. ob nicht doch die Akzente am Ende anders gesetzt sind (3). Schließlich sind die Fragen zu bedenken, die sich nach der Lektüre der Enzyklika gerade aus der Sicht einer nachkonziliaren Ekklesiologie stellen (4).

1 Zur Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils

In einer kritischen Zwischenbilanz nach Vaticanum II hat Hermann Josef Pottmeyer mit anderen Autoren darauf aufmerksam gemacht, daß „das unvermittelte Nebeneinander zweier Ekklesiologien mit gegenläufiger Tendenz [...] die Ursache vieler Konflikte (ist), die wir heute in der Kirche beobachten“.³ Tatsächlich zeigt sich einmal die vor allem zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien verbreitete, beim hierarchischen Aufbau und dann noch einmal beim Primat des Papstes ansetzende Ekklesiologie. Ihr an die Seite tritt aber dann die in einem kurzen Begriff „Communio-Ekklesiologie“ genannte Lehre von der Kirche, die im *Schlussdokument der Außerordentlichen*

¹ Wir kürzen die Konzilsdokumente im weiteren Verlauf wie folgt ab: *Lumen gentium* = LG, *Ad gentes* = AG, weiterhin *Evangelii Nuntiandi* = EN, *Redemptoris Missio* = RM.

² Wir zitieren die Enzyklika nach der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn als *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100* veröffentlichten Übersetzung mit den in römischen Dokumenten gebräuchlichen Artikelnummern.

³ Vgl. H. J. POTTMEYER, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, in: G. ALBERIGO u. a. (Hg.), *Kirche im Wandel*, Düsseldorf 1982, 89–110; Zitat: 90.

Bischofssynode 1985 ausdrücklich „die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente“ genannt wird (vgl. II.C.1).⁴

Um das Problem deutlicher zu sehen, muß tunlicherweise an zweierlei erinnert werden:

(1) Das 1. Vatikanische Konzil hatte in seiner lehramtlichen Behandlung der Kirche zunächst die Stellung und Autorität des Papstes behandelt, war aber dann durch die widrigen Umstände, die zur vorzeitigen Beendigung des Konzils führten, nicht zu Ende gekommen. Von daher lag es nahe, daß ein nachfolgendes Konzil, wenn es schon die Lehre von der Kirche aufgriff, dort fortfuhr, wo das alte Konzil aufgehört hatte. Konkret hätte das für Vaticanum II bedeutet, daß es nach der Lehre vom Primat die des Bischofsamtes und dann die der weiteren Stufen des Ordo bis zu den Laien und damit zum Gottesvolk hin vorgestellt hätte.

(2) Das genau tat das 2. Vatikanische Konzil nicht. Die Ekklesiologie setzte vielmehr neu an. So spricht *Lumen gentium* im *Kapitel 1* vom Mysterium der Kirche und entfaltet es trinitarisch aus der Sendung des Sohnes und des Geistes, die ihrerseits im ewigen Ratschluß des Vaters beschlossen sind. Die Konstitution greift sodann in der Aufzählung der verschiedenen biblischen Bilder für Kirche auf die Heilige Schrift zurück. Sie sieht mit der Enzyklika *Mystici Corporis* Pius XII.' vom 29. Juni 1943 im Gedanken des Leibes Christi ein vorzügliches Bild der Kirche, überspringt es dann aber doch, um selbst im Gedanken des Volkes Gottes einen neuen Ansatz zu wählen (*Kapitel 2*). Damit aber sieht das Konzil seinerseits die Kirche vor allem als wanderndes Volk in der Wüste der Zeit. Das Volk aber ist die Gesamtheit der Christusgläubigen in ihrer gemeinsamen Situation vor dem rufenden Gott und unter dem Ruf des lebendigen Gottes vor und in der Menschheit. Diese pilgernde Kirche als ganze ist – wie es später in AG 2 heißt – „ihrem Wesen nach 'missionarisch' (d. h. als Gesandte unterwegs)“ (vgl. LG 17).

Erst dann, gleichsam in einem zweiten Schritt, kommen die je besonderen Gaben und Aufgaben innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden zur Sprache. So ist die Rede vom hierarchischen Aufbau der Kirche, vorweg in Wiederaufnahme des Gedankengangs im Vaticanum I vom Bischofsamt (*Kapitel 3*), dann von den Laien (*Kapitel 4*). Die Ordensleute werden später in *Kapitel 6* eigens behandelt. Dieses Kapitel ist eingebettet zwischen *Kapitel 5*, das von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit handelt, und *Kapitel 7*, das den endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche herausstellt. Die Konstitution schließt mit einem *Kapitel 8*, das die Gottesmutter „im Geheimnis Christi und der Kirche“ betrachtet.

Vergleicht man die Aussagen der beiden Konzilien inhaltlich, so ist nicht zu leugnen, daß die Aussagen des 1. Vatikanischen Konzils sich durchaus in der Kirchenkonstitution wiederfinden, wenngleich in einem anderen Rahmen. Zudem gibt es Akzente, die dem Vaticanum I zwar nicht widersprechen, dort

⁴ Wir zitieren das Schlußdokument nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68* (Bonn 1985) mit den im Dokument verwendeten Bezeichnungen der Teile, Kapitel und Abschnitte.

aber noch nicht zu finden sind. Weil eine lehramtliche Aussage aber keinen theologischen Traktat darstellt, ist die argumentative Vermittlung der beiden Denkansätze nachträglich zu leisten.⁵ Dann aber stellt sich die Frage: Ist die *Communio-Ekklesiologie* im Horizont und Rahmen der Ekklesiologie von 1870 zu sehen, oder hebt die Ekklesiologie des Vaticanum II die des vorausgegangenen Konzils auf? Pottmeyer hält ein solches Entweder-Oder-Denken für gefährlich, wenn nicht gar für falsch. Entsprechend tritt er hinsichtlich des weiteren Fortgangs der Entwicklung für ein dialektisches, sich wechselseitig bedingendes Verhältnis von Kontinuität und Innovation ein.

Dann aber entspricht es nicht dem 2. Vatikanischen Konzil, wenn in einer später vorgetragenen Lehre die grundlegenden Momente der *Communio-Ekklesiologie* nicht mehr deutlich in Erscheinung treten. Für die *Communio-Ekklesiologie* des Vaticanum II aber ist die Fortentwicklung eines Kirchenverständnisses von grundlegender Bedeutung, nach der alle Menschen sich als Subjekte in die freie Antwort auf den Anspruch des sich mitteilenden Gottes eingesetzt sehen und aufgrund der grundlegenden Gleichheit aller Menschen vor Gott partnerschaftlich in ein geschwisterliches Verhältnis zueinander hineinwachsen. Aus dieser Sicht der Dinge formuliert Pottmeyer im Blick auf Vaticanum I die These:

Neurezeption des I. Vatikanums bedeutet, die Förderung des Subjektseins aller und der Kirche als *communio* in die Bestimmung des Primats aufzunehmen.⁶

2 „Kirche“ in der Enzyklika „*Redemptoris Missio*“

2.1 Die Vokabeln

Bei der Prüfung des sprachlichen Umgangs mit der Vokabel „Kirche“ fällt auf, daß in *Redemptoris Missio* in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle ganz allgemein von „Kirche“ die Rede ist, diese also die Kirche meint, wie sie zu allen Zeiten überall verstanden und verwirklicht wird. Gerade weil die Kirche aber stets in ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Gestalt räumlich-zeitlich zu sehen ist, kommt ihr selbst in ihrer allgemeingültigen Gestalt ein Raum-Zeit-Charakter zu. Das hat zwei Konsequenzen, die seit Vaticanum II auch

⁵ Vgl. etwa zum Thema der Unfehlbarkeit von der Gesamtheit der Gläubigen über das Kollegium der Bischöfe zum Papst und zu den gesetzten Grenzen H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1988, 475–481, aber auch meine weiteren Bemühungen um eine Neustrukturierung der fundamentaltheologischen Ekklesiologie ebd. Teil IV, teilweise auch V. Es sei daran erinnert, daß auch J. RATZINGER seine „Entwürfe zur Ekklesiologie“ unter das Thema: *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, gestellt hat.

⁶ H. J. POTTMEYER, in: G. ALBERIGO u. a. (Hg.), *Kirche* (Anm. 3) 109; zur Beachtung der Subjekthaftigkeit aller vgl. auch H. WALDENFELS, *Fundamentaltheologie* (Anm. 5) 76–80.144.359f.374f.469–472.488 u. ö.

weithin mitbedacht worden sind: a) Der Raum-Zeit-Charakter der Kirche läßt – synchron gedacht – konkret von einer Pluralität von Kirchen an verschiedenen Orten, von Ortskirchen, sprechen. b) Wenn sich aber die Ortskirche als genuine Gestalt der Kirche erweist, verbirgt sich hinter dem Begriff „Kirche“ ebenfalls leicht eine bestimmte, in Raum und Zeit gewordene Kirchengestalt. Diese ist katholischerseits mit gutem Grund die römische (*römisch-katholische Kirche*) oder, wenn wir diese nach ihrem Werdebereich benennen, die abendländische Kirche. Daß der Allgemeinbegriff „Kirche“ nicht ohne weiteres die Identifizierung mit der lange Zeit im katholischen Bereich maßgeblichen Gestalt von Kirche, eben der römischen, meint, muß daher beim heutigen Stand der geschichtlichen Entwicklung in einem Dokument für die Gesamtkirche ausdrücklich bedacht, gegebenenfalls auch gesagt werden. Andernfalls besteht die Gefahr, daß die Eigengestalten der Ortskirchen, die in der heutigen amtlichen Kirchenlehre ebenso wie theologisch vertreten werden, am Ende Schaden erleiden oder gar völlig mißachtet werden. Anders gesagt, es muß die Frage erlaubt sein, ob sich nicht hinter dem generellen Gebrauch des Singulars „Kirche“ Zentralisierungstendenzen verbergen, die die Kirchen der Welt weniger untereinander als vertikal auf eine Spitze Rom hin verbinden. Daß ein solcher Verdacht nicht unbegründet geäußert wird, zeigt sich spätestens, wo im *Kapitel VI* die Struktur der Verantwortlichkeit im Missionswesen angesprochen wird und die Kongregation für die Evangelisierung mit großer Selbstverständlichkeit als „Animations-, Leitungs- und Koordinierungszentrum“ für das Werk der Evangelisierung der Völker bezeichnet wird (RM 75). Interessanterweise werden hier nicht einmal die Kirche von Rom mit ihrem Oberhaupt oder der Apostolische Stuhl, sondern wird eine römische Behörde als koordinierendes Zentrum eingesetzt. Daß sich also hinter der Rede von „Kirche“ im Singular in geschichtlicher Gestalt letztlich die römische bzw. die europäische Kirche verbirgt, läßt sich schwerlich übersehen. Der Reichtum der Katholizität einer weltweit sich in der Vielfalt von Ortskirchen verwirklichenden Weltkirche kommt leider nicht zum Tragen.

Nun fehlt die Vokabel „Ortskirche“ keineswegs in der Enzyklika. Von „Ortskirchen“ oder einfach „Kirchen“ im Plural wird an folgenden Stellen gesprochen: RM 2.27–30.33f.37.39f.48–54.61–69.72f.83–86.91. Anerkannt wird, daß die Mission „in ihren Anfängen als Aufgabe der Gemeinde, als Verantwortung der Ortskirche angesehen worden“ ist (RM 27; vgl. 30.63 u. ö.). Doch selbst wenn der Begriff „Ortskirche“ relativ häufig erscheint, bedeutet das leider nicht, daß die Ortskirche in ihrer eigentümlichen Gestalt ein deutliches Profil erhalten hat. Was etwa im Abschnitt über die Bildung von Ortskirchen in *Kapitel V* (RM 48–50) gesagt wird, bleibt weit hinter dem zurück, was *Evangelii Nuntiandi* 61–64 über die Entstehung der Ortskirchen im Prozeß der Inkulturation ausgeführt hat. Erst wo die ganze Dramatik dieses Prozesses in ihrer Konkretheit in den Blick kommt und sich Konsequenzen im Bereich der liturgischen Ausdrucksformen, in der Katechese, der theologischen Formulierung, aber auch in den untergeordneten kirchlichen Strukturen und in den Dienstaufgaben (vgl. EN 63) ergeben, wird die mögliche Zerreißprobe erkennbar, der Ortskirchen im Spannungsfeld von kreativer Überset-

zung der Botschaft in den fremden Kontext und Wahrung der Identität des Textes in der Verbundenheit mit der Gesamtkirche ausgesetzt sind. Ausdrücklich sagt EN 63 von der Sprache, in die übersetzt wird:

„Sprache“ aber darf hier weniger im semantischen oder literarischen Sinn aufgefaßt werden, sondern vielmehr anthropologisch und kulturell.

Die Frage ist zweifellos schwierig. Die Evangelisierung verliert viel von ihrer Kraft und Wirksamkeit, wenn sie das konkrete Volk, an das sie sich wendet, nicht berücksichtigt und nicht seine Sprache, seine Zeichen und Symbole verwendet, nicht auf seine besonderen Fragen antwortet und sein konkretes Leben nicht einbezieht. Aber andererseits kann die Evangelisierung auch ihre Seele verlieren und innerlich leer werden, wenn man unter dem Vorwand, sie zu übersetzen, sie aushöhlt oder verfälscht; wenn man, um eine universale Wirklichkeit an Ortsverhältnisse anzupassen, diese Wirklichkeit selber opfert und die Einheit zerstört, ohne die es keine Universalität mehr gibt.

Wo die Ortskirchen ohne Konturen bleiben, braucht es nicht zu verwundern, daß auch der Unterschied zwischen der Gemeinde und der Ortskirche nicht deutlich markiert wird. Tatsächlich erscheinen die Vokabeln „Ortskirche“ und „Gemeinde“ gelegentlich austauschbar; sie sind zumindest unscharf. Beispiele belegen das:

Der Geist drängt die Gruppe der Glaubenden dazu, „Gemeinde zu bilden“, Kirche zu sein. (RM 26)

Die Mission ist also in ihren Anfängen als Aufgabe der Gemeinde, als Verantwortung der Ortskirche angesehen worden. Die Gemeinde braucht „Missionare“, um sich auszubreiten. (RM 27)

Es ist vor allem notwendig zu versuchen, überall christliche Gemeinden zu errichten, die „Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt“ sein und sich zu Kirchen entwickeln sollen. Trotz der großen Zahl der Diözesen gibt es weite Gebiete, in denen Ortskirchen entweder völlig fehlen oder angesichts der Weite des Territoriums oder der Bevölkerungsdichte bzw. –vielfalt unzureichend sind. Die kirchengeschichtliche Phase der *plantatio Ecclesiae* ist nicht abgeschlossen; sie ist vielmehr bei vielen Menschengruppen erst zu beginnen. (RM 49)

Abgesetzt von den „Gemeinden“ sind dann noch einmal die „kirchlichen Basisgemeinden“, denen ein grundsätzlich positiver, wenn auch verhältnismäßig kurzer Abschnitt (RM 51) gewidmet ist.

2.2 Orthaftigkeit

Wenn die Orthaftigkeit zum Wesen der sichtbaren Kirche gehört, muß sie sich, wenn sie in der Besprechung der „Ortskirche“ keinen hinreichenden Ausdruck finden, anderweitig bemerkbar machen. Tatsächlich tritt sie dort in Erscheinung, wo das Wesen der Mission selbst wieder in hohem Maße lokal-geographisch umschrieben wird. Der Sprachgebrauch knüpft hier deutlich an vorkonziliare Artikulationen der Mission an. Bekanntlich war der Plural „Missionen“ im 2. Vatikanischen Konzil weithin aufgegeben worden. In AG 6 kommt er ein einziges Mal vor, allerdings keineswegs mehr in eindeutig geographischer Bedeutung. Die Enzyklika kehrt dagegen unbekümmert zu diesem Sprachgebrauch zurück (vgl. RM 32.65.73.77.81f), obwohl klar ist, daß ein bestimmtes Missionsvokabular „als überholt und von negativen historischen Resonanzen belastet angesehen“ und daher dem Singular „Mission“ der

Vorzug gegeben wird (RM 32).⁷ Es wird sogar ausdrücklich der positive Gesichtspunkt der Option für den Singular „Mission“ herausgestellt:

Die sogenannte Rückkehr oder „Wiederbeheimatung“ der *Missionen* in die *Sendung* der Kirche, das Einfließen der *Missiologie* in die *Ekklesiologie* und die Einbindung beider in den trinitarischen Heilsplan haben die Missionstätigkeit selbst neu aufatmen lassen; sie wird nicht als eine Aufgabe am Rande der Kirche begriffen, sondern eingebunden in das Herz ihres Lebens; sie wird als wesentliche Verpflichtung des gesamten Volkes Gottes verstanden.

Wichtiger als diese großartige Sicht des Konzils erscheint aber dann die Feststellung, daß es trotzdem „eine spezifische Mission *ad gentes* gibt“ und daß es, obwohl „alle Katholiken Missionare sein sollen“, „aufgrund einer spezifischen Berufung ‚Missionare *ad gentes* und auf Lebenszeit‘ geben soll (ebd.). Man fragt sich hier, was für einen Sinn es hat, daß angesichts eines erneuerten missionarischen Bewußtseins, das alle Getauften zu Subjekten der Verkündigung heranreifen läßt, der Begriff „Mission“ in eine neue Zweideutigkeit überführt wird, anstatt das zu Recht Gemeinte in einer neuen, angemesseneren Sprache zu sagen.

Zu dieser Wiederaufnahme alter Terminologien paßt es, daß die aus AG 6 gewonnene Einsicht, nach der die missionarische Aufgabe der Kirche „überall und in jeder Lage ein und dieselbe (ist), auch wenn sie, je nach Umständen, nicht in der gleichen Weise ausgeübt wird“, terminologisch ebenfalls in gewissem Sinne rückgängig gemacht wird. Das geschieht vor allem dort, wo die Situationen der Evangelisierung in der heutigen Welt beschrieben werden. So ist einmal in RM 33 von drei Situationen der Evangelisierung die Rede:

- a) die Situation der „eigentliche[n] Mission *ad gentes*“: die Situation, in der der Glaube noch nicht wirklich Fuß gefaßt hat,
- b) die Situation der Seelsorgstätigkeit der Kirche: die Situation, wo es „angemessene und solide kirchliche Strukturen“ gibt,
- c) die Situation der Re-Evangelisierung: die Situation, in der Gruppen von Getauften ihren Glauben verloren haben und sich nicht mehr als Mitglieder der Kirche verstehen.

Mission, Pastoral und Re-Evangelisierung (vgl. auch RM 37) werden hier zu drei unterschiedlichen Tätigkeiten in der einen Kirche, deren „Orte“ sich geographisch, soziologisch und kulturell beschreiben lassen. So nimmt es denn auch nicht wunder, daß der dreifachen Situationsbeschreibung eine weitere Dreiheit von Bereichen folgt, die dann freilich nicht im Hinblick auf alle drei genannten Situationen, sondern nur noch im Hinblick auf die „Mission *ad gentes*“ formuliert werden. So ist in RM 37 die Rede von

- a) gebietsbezogenen Bereichen,
- b) neuen sozialen Welten und Phänomenen
- c) Kulturbereichen oder modernen Areopagen.

Von allen drei Bereichen, nicht nur dem ersten, wird aber wesentlich orthaft gesprochen, wengleich eine genauere Bestimmung dieser drei Bereiche

⁷ Vgl. dazu auch den Beschluß der Würzburger Synode: Missionarischer Dienst: L. BERTSCH u. a. (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland I*, Freiburg u. a. ²1976, 807–846.

zeigen würde, daß sie in der heutigen Weltsituation eben nicht mehr geographisch trennbar bzw. unterscheidbar sind unter dem alleinigen Gesichtspunkt einer „ad gentes“ gerichteten Mission.⁸ Die Unterscheidung von Mission, Pastoral und Re-Evangelisierung bedeutet zweifellos einen Rückschritt gegenüber den im Anschluß an das 2. Vatikanische Konzil entwickelten Konzeptionen kirchlicher Selbstverwirklichung. Das ergibt sich um so deutlicher, wenn zusammen mit den neuen Regionalisierungsversuchen kirchlicher Tätigkeit die für die unterschiedlichen Tätigkeiten zuständigen Subjekte bedacht werden. Das dieser Frage gewidmete Kapitel VI zeigt wenig von der zuvor genannten Orientierung an der *Communio-Ekklesiologie*, die nach der Subjekthaftigkeit aller Glaubenden in der Kirche ruft.

2.3 „Sakrament des Heils“

Zu den ausdrücklich im Rückblick auf die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* wiederholten Aussagen der Enzyklika gehört es, daß die Kirche „als Sakrament des umfassenden Heiles bestellt ist“ (RM 9; vgl. 20). Aus LG 13 wird in RM 9 zitiert:

„Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes . . . sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind.“

Die Notwendigkeit der Kirche wird im Anschluß an LG 14 und AG 7 wiederholt (vgl. RM 55). Auch wird die Kirche „*der eigentliche Weg des Heiles*“ genannt und von ihr der „Besitz der Fülle der Heilmittel“ ausgesagt (vgl. ebd.). Das darf aber nicht übersehen lassen, daß die absolute, positive Zugehörigkeit zur Kirche als unumgänglicher Weg der Heilserlangung nicht mehr ausgesagt wird (vgl. u. a. RM 10). So wird zunächst innerchristlich ausdrücklich festgestellt, „daß alle jene, die die Taufe in Christus empfangen haben, untereinander eine gewisse, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft bilden“ (RM 50). Hier wird die Gemeinsamkeit stärker betont als die Trennung, letztere auf jeden Fall nicht als heilsentscheidend angesprochen. Offen bleibt auch, was die Kirche, deren „Tätigkeit sich nicht auf jene beschränkt, die die Heilsbotschaft annehmen“ (RM 20), tatsächlich bei denen bewirkt, die sie nicht annehmen. Positiv gesagt wird, daß die Kirche die „treibende Kraft auf dem Weg der Menschheit auf das eschatologische Reich

⁸ „Ad gentes“ wird als Erinnerungsposten an das Dekret des 2. Vatikanischen Konzils immer wieder eingestreut, ohne daß es irgendwo grundsätzlich erörtert würde. Wenn „ad gentes“ aber zur Spezifizierung von Mission gebraucht wird und das nochmals in hohem Maße geographisch geschieht, müßte das Verständnis von „Heiden“ bedacht werden. Nimmt man „Heiden“ dann als Bezeichnung des Ungetauften, wie es traditionellerweise lange Zeit geschah, dann muß auch die Tatsache bedacht werden, daß die Zahl der Ungetauften in den traditionell christlichen Ländern Europas seit Jahren wächst. Damit aber kommt es dahin, daß die „Mission ad gentes“ nicht mehr auf bestimmte Reservate dieser Erde ausgrenzt werden kann, sondern inzwischen zu einem weltweiten Phänomen wird.

hin, [. . .] Zeichen und Förderin der evangelischen Werte unter den Menschen ist“ (ebd.).

Zu den eindrucksvollsten Partien der Enzyklika gehören die Ausführungen über die Gegenwart und das Wirken des Heiligen Geistes zu jeder Zeit und an jedem Ort (vgl. RM 28f). Erinnerung wird im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils „an das Wirken des Geistes im Herzen jedes Menschen, durch ‚die Samen des Wortes‘, auch durch religiöse Anregungen, durch Anstrengungen allen menschlichen Handelns, sofern es auf die Wahrheit, auf das Gute, auf Gott gerichtet ist“ (RM 28). Für die weitere theologische Beschäftigung mit der Heilsfrage sind auch folgende Sätze aus RM 28 bedenkenswert:

Der Geist gibt dem Menschen „Licht und Kraft, um auf seine höchste Berufung zu antworten“; durch den Geist „kann der Mensch im Glauben zum Betrachten und Verkosten des Geheimnisses des Göttlichen Heilsplanes gelangen“; überdies „müssen wir annehmen, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit bietet, mit dem Ostergeheimnis in Berührung zu kommen in einer Weise, die nur Gott kennt“; in jedem Fall weiß die Kirche, „daß der Mensch, vom Geist Gottes angespornt, vom Problem der Religion nicht völlig unberührt bleiben“ und „daß er immer den Wunsch haben wird, wenigstens in Umrissen zu erkennen, was der Sinn seines Lebens, seines Tuns, seines Todes sei“. Der Geist steht also am Ursprung der Existenz und Glaubensfrage jedes Menschen, die sich ihm nicht nur in bestimmten Situationen, sondern aus der Struktur seines Daseins selbst stellt.

Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen. Der Geist steht ebenso am Ursprung edler Ideale und guter Initiativen der Menschheit auf deren Wege: „In wunderbarer Vorsehung lenkt er den Weg der Zeiten und erneuert er das Gesicht der Erde“. Der auferstandene Christus „wirkt im Herzen der Menschen in der Kraft seines Geistes, indem er nicht nur den Wunsch nach einer zukünftigen Welt weckt, sondern dadurch auch jene großmütigen Gedanken inspiriert, reinigt und festigt, durch die die Menschheitsfamilie das eigene Leben menschlicher zu gestalten und die ganze Welt diesem Ziele unterzuordnen versucht“. Und nochmals: es ist der Geist, der „die Samen des Wortes“ aussät, die in den Riten und Kulturen da sind und der sie für ihr Heranreifen in Christus bereit macht.

In diesem Sinne heißt es in der Enzyklika, das Verhältnis der Kirche zu den anderen Religionen sei von einem doppelten Respekt bestimmt:

„dem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor dem Handeln des Geistes im Menschen“ (RM 29; vgl. 56).

Dem fügt der Papst in Ich-Form an:

Die Begegnung zwischen den Religionen in Assisi wollte unmißverständlich meine Überzeugung bekräftigen, daß „jedes authentische Gebet vom Heiligen Geist

geweckt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist“.

Zwar werden die nichtchristlichen Religionen auch in dieser Enzyklika nicht als Heilswege angesprochen – hier sagt sie letztlich nicht mehr, aber auch kaum weniger als das 2. Vatikanische Konzil –, es fällt aber auf, daß die Freiheit des Menschen im Hinblick auf die Glaubensannahme nachdrücklich betont wird. Die Kirche ist und bleibt Instrument des Angebots von umfassendem Heil (vgl. RM 7f mit 9). Alle missionarische Tätigkeit ist nach der Enzyklika geprägt „vom Bewußtsein, die Freiheit des Menschen zu fördern, indem ihm Jesus Christus verkündigt wird“ (RM 39). So sollte es zumindest wohl sein. Wie aber steht es um die Freiheit und die wachsende Einsetzung des Menschen in sein Subjektsein vor Gott in der Kirche selbst?

3 „Lumen gentium“ und „Redemptoris Missio“

3.1 Erster Eindruck

Die drei Schneisen, auf denen wir uns einem Verständnis der Ekklesiologie von *Redemptoris Missio* zu nähern gesucht haben, ergibt ein zwiespältiges Bild. Zwar fehlt es nicht an Hinweisen auf das Spannungsfeld Universalkirche – Ortskirchen, Pluralität und Einheit der Kirche, doch ist die Diskussion um die damit gegebenen Fragen nicht vertieft worden. Das ergibt sich eindeutig aus der mangelnden Reflexion auf den Ortscharakter von Kirche. Es gibt keine Hinweise auf die Mehrzahl der Riten innerhalb der katholischen Kirche. Von den Eigentümlichkeiten der großen Kontinente und den dort entwickelten Theologien ist keine Rede. Weder die Theologien der Befreiung noch die Theologien der Religionen finden Erwähnung oder kritische Würdigung. Stattdessen wird für die Fortsetzung eines seit dem Konzil eher obsolet gewordenen Missionsvokabulars geworben. Im Gegensatz zur Mission als Wesenszug der Kirche immer und überall besteht die Enzyklika auf einer „spezifischen Mission *ad gentes*“ (RM 32), die dann ihrerseits situativ bzw. auch wieder geographisch bestimmt wird. „Evangelisierung“ als neuer Begriff für die inhaltliche Füllung der Mission ist kein Zentralbegriff der Enzyklika.

Als ein Ansatzpunkt vertiefter Reflexion bietet sich – wie gesagt – die Geisteswirksamkeit „zu jeder Zeit und an jedem Ort“ an, die zum Anlaß wird, auch nach dem Geisteswirken außerhalb der verfaßten Kirche zu suchen. Hier kommt es zu auffallend offenen Aussagen, die am Ende, wo in *Kapitel VIII* die missionarische Spiritualität, also die vom Geist geprägte Haltung des missionarischen Menschen, thematisiert wird, die Begegnung mit den fremden Traditionen gar zu einem Lernprozeß der Christen werden lassen. Ausdrücklich heißt es in RM 91:

Der Kontakt mit Vertretern der wichtigsten nichtchristlichen Traditionen, insbesondere mit jenen Asiens, hat mich darin bestärkt, daß die Zukunft der Mission größtenteils von der Kontemplation abhängt. Wenn der Missionar nicht kontemplativ ist, kann er Christus nicht glaubwürdig verkünden.

Das aber läßt uns an dieser Stelle fragen: Welche Bedeutung kommt in der Enzyklika dem *Communio*-Gedanken zu, der für die Neuformulierung der Ekklesiologie nach Vaticanum II so grundlegend geworden ist? Im Rahmen dieses ekklesiologischen Ansatzes ist ein Stichwort zu sehen, das gegenüber dem der Mission in den letzten Jahren eher zu einem kritischen Begriff geworden ist: Dialog.⁹

3.2 *Das Dialogische*

Es geht uns im Folgenden nicht darum, das Verhältnis von Dialog und Mission anhand der Enzyklika genauer zu bedenken. Wohl aber soll herausgestellt werden, daß die Bedeutsamkeit des Dialogischen ekklesiologisch sehr entschieden mit der Einsicht zu tun hat, daß die Ekklesiogenese, wie sie heute gesehen wird, wesentlich im Prozeß der menschlichen Subjektwerdung vor Gott besteht. Tatsächlich greift die Enzyklika diesen Gedanken insofern auf, als sie – wie schon gezeigt wurde – wiederholt darauf besteht, daß der Mensch in Freiheit auf das Geschenk göttlicher Zuwendung zu antworten hat (vgl. RM 7f.10.39). Entsprechend haben auch die Passagen, die der Bekehrung und der Taufe gewidmet sind, einen eher einladenden als zwingen wollenden Tonfall (vgl. RM 46f).

Dennoch darf dann zweierlei nicht übersehen werden:

(1) Bedauerlicherweise fehlt es in der Bestimmung des Dialogs an Konsistenz. So heißt es am Anfang von RM 55:

Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums. Wenn er als Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung verstanden wird, steht er nicht in Gegensatz zur Mission *ad gentes*, sondern hat vielmehr eine besondere Bindung zu ihr und ist sogar Ausdruck davon.

Dem steht wenig später die andere Aussage gegenüber:

Der Dialog entsteht nicht aus Taktik oder Eigeninteresse, sondern hat Gründe, Erfordernisse und Würde eigener Art. Er kommt aus tiefem Respekt vor allem, was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat. (RM 56)

(2) Die Unschärfe in der Bestimmung des Dialogs dürfte es damit zu tun haben, daß der Dialog in der Enzyklika weniger anthropologisch oder gar theologisch-ekklesiologisch begründet wird als pragmatisch im Hinblick auf die neue Situation menschlicher Kommunikation. So ändert sich nach RM 37.b) das Bild der Mission *ad gentes* insofern, als „zu den bevorzugten Orten [...] die Großstädte werden [müßten], in denen neue Gewohnheiten und Lebensstile, neue Formen der Kultur und der Kommunikation entstehen, die ihrerseits wieder die Bevölkerung beeinflussen“. Wo dann RM 37.c) von den modernen Areopagen spricht, wird als wichtigster Areopag „die Welt der Kommunikation“ ausgesondert, „die die Menschheit immer mehr eint und [...] zu einem ‚Weltdorf‘ macht“. In diesem Zusammenhang fordert der Papst nicht nur dazu auf, die neuen Medien zur Verbreitung der christlichen Botschaft zu benutzen, sondern die Botschaft in die neue, von der modernen Kommunikation geschaffene Kultur zu integrieren.

⁹ Auf diesen Zusammenhang macht RM 4 ausdrücklich aufmerksam.

Die mangelnde anthropologische Verankerung des Dialogischen rächt sich aber dann insofern, als der Dialog letztendlich nur im Bereich zwischen Kirche und Welt, nicht aber in der Kirche selbst angesiedelt und verankert erscheint. Es ist nicht die in der Kirche selbst verwirklichte und erfahrene Gemeinschaft in Geschwisterlichkeit, die dahin drängt, daß die Christen, Männer und Frauen, Hierarchen bzw. Kleriker und Laien, Menschen der verschiedenen Kontinente, in derselben Haltung erfahrener Christusgemeinschaft auch anderen Menschen, die sich nicht zur Kirche bekennen, entgegengehen und ihnen begegnen. Der Dialog ist vielmehr ein Erfordernis der Zeitumstände und heutiger Zivilisation, das es zu berücksichtigen gilt. Damit aber wird der Dialog eben doch eher zu einer taktisch-strategischen Variante einer Mission, die letztlich eine Einbahnstraße bleibt, als zu einer aus der Christusbegegnung erwachsenden neuen Haltung der Menschen, die ihm folgen, weil sie ihn verstanden haben.

Die Enzyklika besteht sehr nachdrücklich auf der einzigartigen Stellung Jesu Christi (vgl. *Kapitel I*).¹⁰ Aus der Verbindung von christologischem und pneumatologischem Denken müßte aber ekklesiologisch folgen, warum gerade die christliche Glaubensgemeinschaft eine Gemeinschaft ist, die sowohl aus dem Dialog lebt und ihn untereinander und mit allen „Fremden“ zu verwirklichen sucht. Es wäre in diesem Zusammenhang auch eine theologische Frage, warum gerade das Christentum so nachdrücklich den interreligiösen Dialog zu fordern und zu fördern begonnen hat. Mit solchen Überlegungen verbindet sich die nüchterne Einsicht, daß das, was nicht im Innen der Kirche gelebt und erlebt wird, theologisch auch nicht nach außen vertreten werden kann. Es ist deshalb keine beckmesserische Kritik an der Enzyklika, wenn auf den Ausfall einer binnenkirchlichen Dialoghaltung im Zusammenhang mit dieser Enzyklika aufmerksam gemacht wird. Letztendlich geht es um nichts anderes als die Glaubwürdigkeit der Botschaft selbst, die der Papst so entschieden zu erneuern bemüht ist.

3.3 *Communio-Ekklesiologie?*

Fragt man nach dem Stellenwert ekklesiologischer Reflexion in der Enzyklika, so läßt sich leicht feststellen, daß diese keinen zentralen Platz einnimmt. Die Kirche ist nicht das zentrale Thema der Enzyklika. Wo sie apologetisch von der Kritik an der Ekklesiozentrik spricht, ist leicht erkennbar, daß diese sich in der Tat nicht mit der in der Enzyklika vertretenen Christozentrik auf eine Stufe stellen läßt (vgl. etwa RM 17–19). Das bleibt auch dann gültig, wenn die Enzyklika auf dem einzigartigen Band zwischen der jesuanischen Predigt von

¹⁰ In den Kapiteln 1 (RM 6) und 2 (RM 12–20) erinnert vieles an Rückfragen Kardinal Jozef Tomko an bestimmte christologische Positionen in heutiger Theologie; vgl. J. TOMKO, *Missionary Challenges to the Theology of Salvation*, nachgedruckt in dem Diskussionsband: P. MOJZES / L. SWIDLER (ed.), *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, Lewiston, N.Y./Queenston, Ontario/Lampeter, Dyfed, Wales 1990, 12–32. (Der Band enthält zehn römisch-katholische und sieben protestantische Antworten mit einer abschließenden Stellungnahme Kardinal Tomkos und einem Vor- bzw. Nachwort der beiden Herausgeber.)

der Gottesherrschaft, Jesus selbst und der Nachfolge- und Verkündigungsgemeinschaft Jesu, der Kirche, besteht. Die Kirche ist und bleibt „Zeichen des Heils“ und steht im Dienst der Gottesherrschaft (vgl. RM 20).

Wenn aber in RM 11 die Mission als eine „Frage des Glaubens“ bezeichnet wird, die „ein unbestechlicher Gradmesser unseres Glaubens an Christus und seine Liebe zu uns“ ist, und Christen deshalb nicht schweigen können (vgl. Apg 4,20), dann ist nicht zu verstehen, daß dieser umfassende Ansatz zu einer Missionsbegründung in einer Kirche, die als ganze „missionarisch“ (d. h. als Gesandte unterwegs)“ ist (AG 2), am Ende aufgegeben wird. Von den Menschen unserer Zeit heißt es:

Die Menschen fühlen sich wie Seeleute auf der stürmischen See des Lebens, aufgerufen zu immer größerer Einheit und Solidarität. Lösungen für die existenziellen Probleme können nur unter Mitwirkung aller studiert, diskutiert und experimentiert werden. (RM 37)

Was für ein gewaltiges Bild war demgegenüber der Vergleich der Kirche mit dem in der Wüste wandernden Volk Gottes! Wie solidarisch zeigt sich eine Kirche, die selbst im Gleichnis immer wieder mit einem Schiffelein im Sturm auf dem Meere verglichen worden ist! Von all dem ist aber im weiteren Verlauf der Enzyklika keine Rede.

Nicht die Kirche als ganze muß und darf sich für die Sendung der Kirche verantwortlich wissen, sondern *Kapitel VI* beschreibt stattdessen in gewohnter Vollständigkeit die verschiedenen in der traditionellen Missionsarbeit Verantwortlichen in hierarchischer Folge. Die Laien stehen fast wieder am Ende (RM 71f). Der Gedankengang setzt nicht bei der gemeinsamen Verpflichtung aller Christen aufgrund von Taufe und Firmung an, obwohl sich die Aussage in RM 71 ausdrücklich findet, sondern bei den „Erstverantwortlichen“ (RM 63f). Nicht daß alles, was gesagt wird, gesagt werden kann, ist für die Beurteilung einer Ekklesiologie bedeutsam, sondern der Stellenwert, der bestimmten Einsichten zuerkannt oder nicht zuerkannt wird. Aus den gemachten Beobachtungen ergibt sich aber dann, daß die *Communio*-Ekklesiologie kaum als Leitbild gedient hat.

Es fällt auf, daß das *Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985* nicht zu den in der Enzyklika zitierten Dokumenten gehört. Dort wird unter den besonderen Themen der Synode an dritter Stelle „Die Kirche als ‚Communio‘“ genannt. Im Eingangsartikel dieses Kapitels heißt es zur Bedeutung von „Communio“:

Die „Communio“-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente. Die *Koinonia/Communio*, die in der Heiligen Schrift gründet, genöß in der Alten Kirche und in den Ostkirchen bis heute hohes Ansehen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschah viel, damit die Kirche als „Communio“ klarer verstanden und konkreter ins Leben umgesetzt wurde.

Was bedeutet der komplexe Begriff „Communio“? Grundsätzlich ist damit die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist gemeint. Diese Gemeinschaft geschieht im Worte Gottes und in den Sakramenten. Die Taufe ist Zugang und Grund der kirchlichen Gemeinschaft, die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (vgl. LG 11). Die Gemeinschaft des eucharistischen Leibes Christi bedeutet und bewirkt bzw. baut die innige

Gemeinschaft aller Gläubigen im Leibe Christi, der Kirche, auf (vgl. 1 Kor 10,16).

Deshalb kann man die „Communio“-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen oder Probleme reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen. Aber dennoch ist die „Communio“-Ekklesiologie die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt. (II.C.1)

Vor dem Hintergrund dieser theologischen Grundlegung erinnert die Schlußsynode dann an die Themen: Einheit und Vielfalt in der Kirche (C.2), Ostkirchen (C.3), Kollegialität (C.4), Bischofskonferenzen (C.5), Teilhabe und Mitverantwortung in der Kirche (C.6), ökumenische Gemeinschaft (C.7), – Themen,¹¹ die – wie eine aufmerksame Lektüre der Enzyklika beweist – in ihrer Konkretheit weithin ausgeblendet bleiben. Von drei 1985 gegebenen Empfehlungen ist eine verwirklicht worden: Es gibt nach der Promulgierung des neuen Codex des kanonischen Rechts inzwischen auch das neue Ostkirchenrecht. Gefordert waren aber auch eine theologische Prüfung der Rolle der Bischofskonferenzen und schließlich eine Studie zur Klärung der Frage,

ob das für den Bereich der menschlichen Gesellschaft gültige Subsidiaritätsprinzip auch im Bereich der Kirche angewandt werden kann und – wenn ja – bis zu welchem Grade und in welchem Sinne seine Anwendung möglich bzw. nötig sei (II.C.8.c).

Zentralisierung und Dezentralisierung, verantwortliche Ausübung des Sendungsauftrags aller Christen überall kraft der in Taufe und Firmung verliehenen Vollmacht, die in den Ortskirchen zu verwirklichende Vielfalt als Ausdruck wahrer Katholizität, das Verhältnis von Einheit und Katholizität/ Vielfalt, die innerkirchliche Kommunikation auf den verschiedenen Ebenen, zwischen den Ortskirchen und mit dem Zeichen der Einheit, der Kirche von Rom und ihrem Oberhaupt, – all das sind Themen im Anschluß an das *Schlußdokument 1985*, zu denen man in der neuen Enzyklika vergeblich nach einer weiterführenden, hilfreichen und ermutigenden Handreichung sucht. Darin liegt denn auch eindeutig ihre Grenze.

4 Abschließende Bemerkungen

Eine Enzyklika, die selbst in einer Reihe von gleichrangigen Aussagen zum gleichen Thema steht, hat ihren zeitgeschichtlichen und ihren theologischen Ort und muß auf diesen hin bedacht werden. Das gilt ganz besonders für eine Missionsenzyklika. Mission und Kirche gehören im Selbstverständnis der Kirche zusammen. Die Kirche als Nachfolgemeinschaft Jesu Christi im jeweiligen Heute hat aber stets ihren eigenen Zeitindex, inzwischen deutlich auch ihren Ortsindex, geographisch wie kulturell. Da die Kirche als Nachfolgemeinschaft Jesu sich stets im Dienste des Heilswerkes Jesu an den Menschen weiß, kann von Kirche nicht gesprochen werden, ohne daß zugleich auch die

¹¹ Die genannten Themen gehören fast alle auch zu den von J. Ratzinger in seinem in Anm. 5 genannten Buch (*Das neue Volk Gottes*) besprochenen Themenstellungen.

Welt, in der sie sichtbar Gestalt annimmt, in den Blick kommt. Wo die Zeitanalyse fehlt, bleiben aber die Konturen der Kirche unscharf. Es verwundert denn auch nicht, daß die Weltkirche deshalb nicht in den Blick kommt, weil die Ortskirchen in den verschiedenen Kontinenten, in Asien, in Afrika und Lateinamerika in ihrem Ringen und Mühen, aber auch in ihrer inspirativen und spirituellen Kraft kein Gesicht gewinnen. In RM 91 heißt es an die jungen Kirchen gewandt:

Und ihr werdet auch Sauerteig für die älteren Kirchen sein.

Im Grunde aber bleibt die europäische Kirche in dieser Enzyklika mit ihrem Zeit- und Ortsindex allein. Das zeigt sich auch, wenn vom Heil gesprochen wird.

Die Kirche ist Sakrament des umfassenden Heils. Wie kann sie es aber sein, wenn die konkreten Nöte der Menschen gar nicht in den Blick kommen, ihre Verzweiflungen, ihre Ausweglosigkeiten, ihre Armut, ihr Hunger, körperlich und geistig, ihre Krankheiten, ihre Ängste, auch ihre Schuld? Wie kann eschatologisch von umfassendem Heil die Rede sein, wenn Heil nicht in der Zeit erfahren wird: in Heilung und Trost, in Erfahrungen der Gerechtigkeit und der Versöhnung, in erlebter Befreiung, – Erfahrungen, die gerade auch in und an der Kirche konkret erfahren werden?

Fragen dieser Art werden an die Enzyklika gestellt werden, und sie werden zu Recht gestellt. In einer Zeit, in der die Erfahrung der Pluralität des Denkens und Handelns sich stärker einprägt als die Erfahrung von Übereinstimmung und Einheit, Zerrissenheit mehr als Heil, Ausweglosigkeit mehr als Wegweisung, muß die Kirche sich selbst in Geduld in den allgemeinen Diskurs der Menschen hineingeben, dialogisch-argumentativ und dialogisch-solidarisch. Das aber erfordert Konkretheit. Die Kirche muß zudem wissen, daß die Gläubigen, die Kirche von heute sind, Zeit-Genossen sind, die an den gleichen Erfahrungen leiden, die alle Menschen machen. Es stehen sich daher im Grunde auch nicht „die Kirche“ und „die Welt“ gegenüber, sondern Menschen, die sich in der einen und gemeinsamen Welt zur Kirche Jesu Christi zählen, und solche, die es nicht tun. „Seeleute auf der stürmischen See des Lebens“ (RM 37) aber sind sie alle.

Die Enzyklika hat dort ihre stärksten Stellen, wo sie sich zur Mächtigkeit des Geistes bekennt und im übrigen weiß, daß „seine Gegenwart und sein Handeln allumfassend, ohne Begrenzung durch Raum und Zeit“ ist (RM 28), und daß alle Menschen eingeladen sind, dieses Wirken zu entdecken:

Die Universalität des Heils bedeutet nicht, daß es nur jenen gilt, die ausdrücklich an Christus glauben und in die Kirche eingetreten sind. Wenn das Heil für alle ist, muß es allen zur Verfügung stehen. Aber es ist klar, daß es heute, wie dies früher der Fall war, viele Menschen gibt, die keine Möglichkeit haben, die Offenbarung des Evangeliums kennenzulernen und sich der Kirche anzuschließen. Sie leben unter sozio-kulturellen Bedingungen, die solches nicht zulassen. Oft sind sie in anderen religiösen Traditionen aufgewachsen. Für sie ist das Heil in Christus zugänglich kraft der Gnade, die sie zwar nicht förmlich in die Kirche eingliedert – obschon sie geheimnisvoll mit ihr verbunden sind –, aber ihnen in angemessener Weise innerlich und äußerlich Licht bringt. Diese Gnade kommt

von Christus, sie ist Frucht seines Opfers und wird vom Heiligen Geist geschenkt: sie macht es jedem Menschen möglich, bei eigener Mitwirkung in Freiheit das Heil zu erlangen. (RM 10)

Die christliche Heilsbotschaft ist im Blick auf Jesus von Nazaret die Botschaft von einem Heil, das Gott allen Menschen der Erde in der Kraft Seines Geistes anbietet. Sendung aller an Christus Glaubenden aber ist es, die Überzeugung von dem in Christus gewirkten Heil der Welt überall dort als Evangelium zu bezeugen, wo nach der Hoffnung gefragt wird, die Christen beseelt (vgl. 1 Petr 3,15).

INTERRELIGIÖSER DIALOG UND MISSION NACH DER ENZYKLIKA „REDEMPTORIS MISSIO“

von Georg Evers

Der Schwerpunkt der Enzyklika „Redemptoris Missio“ liegt eindeutig auf der Einschärfung der Missionsverpflichtung für die gesamte Kirche überall auf der Welt. In der Auseinandersetzung mit den Schwierigkeiten und Hindernissen, die dieser Auftrag der Verkündigung gegenwärtig erfährt, kommt dann aber unausweichlich das Problem des Verhältnisses von Verkündigung und Dialog zur Sprache. In der Enzyklika wird die These als falsch zurückgewiesen, nach der der interreligiöse Dialog an die Stelle der direkten Missionierung getreten sei. Werden mit dieser und anderen in die gleiche Richtung zielenden Aussagen der Enzyklika nur Auswüchse einer falsch verstandenen Theologie der Religionen korrigiert, oder zeichnet sich hier ein genereller Wandel der katholischen Kirche in ihrer Einstellung zu den anderen Religionen ab?

In außerkirchlichen Kreisen in Asien haben erste Presseberichte über die neue Missionsenzyklika und ihre hauptsächlichsten Aussagen gerade diese Reaktion hervorgerufen. In einigen asiatischen, vornehmlich muslimischen Staaten, wurden besorgte Stimmen laut, die eine grundsätzliche Kehrtwendung der katholischen Kirche in der in diesen Ländern so sensitiven Fragen der Mission und der Bekehrung zu erkennen glaubten. In Malaysia ließ der Ministerpräsident Mahathir den Erzbischof von Kuala Lumpur, Erzbischof Soter Fernandes, zu sich kommen, um seinen Befürchtungen Ausdruck zu verleihen und genauere Einzelheiten über die Enzyklika zu bekommen. Aus ihm zugegangenen Presseberichten hatte er einen grundsätzlichen Kurswechsel in der katholischen Kirche zu sehen gemeint, nach der die Mission in verstärkter Weise wieder in den Mittelpunkt gerückt werde und das Verhältnis zu den anderen Religionen aufs neue von einer grundsätzlichen Ablehnung geprägt sei. Auch in Indonesien gab es eine ähnliche Reaktion. Das Religionsministerium wollte ebenfalls Aufschluß darüber haben, inwieweit die katholische Kirche mit der neuen Missionsenzyklika eine neue Phase einer verstärkten Missionierung beginne, und damit ein Wandel im Verhältnis zu den anderen Religionen sich zeige.

Der Hinweis zu Beginn der Enzyklika: „Den Nicht-Christen, besonders den Behörden jener Länder, denen die missionarische Tätigkeit gilt, soll versichert werden, daß letztere nur ein Ziel hat, nämlich dem Menschen zu dienen, indem man ihm die in Jesus Christus erschienene Liebe Gottes aufzeigt“,¹ hat wohl nicht die beabsichtigte Wirkung getan, Mißtrauen bei den Regierungen, gerade der islamischen Staaten auszuräumen. Die Enzyklika betont zwar die Achtung vor der Freiheit des Menschen in der Wahl seiner Religionszugehörigkeit: „Sie [die Kirche] respektiert die Menschen und Kulturen, sie macht Halt vor dem Heiligtum des Gewissens“ (RM 39). Doch zugleich wird auch das unveräußerliche Recht der Kirche zur Mission betont, indem gesagt wird: „Vor

¹ *Redemptoris Missio* 2. Fortan abgekürzt zitiert: RM.

denen, die sich unter den verschiedensten Vorwänden der Missionstätigkeit widersetzen, wiederholt die Kirche: *Öffnet Christus die Türen!*“ (ebd.)

Im folgenden soll versucht werden, die Aussagen der neuen Missionsenzyklika zur Mission und zum interreligiösen Dialog auf ihre Verträglichkeit bzw. ihre innere Spannung zu untersuchen. Weiter soll gefragt werden, welche theologischen Positionen auf diesem Gebiet durch das päpstliche Schreiben korrigiert werden sollen. Dies geschieht, indem wir die Enzyklika auf dem Hintergrund der Theologie der Religionen sehen, wie sie in den 25 Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil, vor allem in Asien, entwickelt worden ist.

1 Mission und Dialog nach „*Redemptoris Missio*“

1.1 Aussagen zu den „Kulturen“ und „anderen Religionen“

In der Einleitung von „*Redemptoris Missio*“ werden zwei Begriffe genannt, die wie ein Leitmotiv die Enzyklika durchziehen: die Freiheit des Menschen in der Annahme der christlichen Botschaft und die Achtung der Kirche vor den anderen Kulturen und Religionen. „Sein [Christi] Evangelium tut der Freiheit des Menschen, der anderen Kulturen gebührende Achtung, allem Positiven in jeder Religion keinen Abbruch“ (RM 3). Auf der anderen Seite werden ebenfalls gleich zu Beginn falsche Vorstellungen über das Verhältnis von Mission und Dialog zurückgewiesen, wie die Annahme, daß die Mission „durch den Dialog unter den Religionen ersetzt wird“ (RM 4), oder die These, daß „man [...] in jeder Religion gerettet werden“ kann (ebd.; vgl. 36). Das gesamte erste Kapitel der Enzyklika entwickelt die zentrale Stellung von Jesus als dem alleinigen Erlöser. Ausdrücklich wird festgestellt, daß die Aussage vom Heil in Jesus Christus „universale Bedeutung hat, weil für alle – Juden wie Heiden – das Heil nur von Jesus Christus kommen kann“ (RM 5). Im Hinblick auf andere Religionen und mögliche andere Vermittlungen und Mittler wird diese Christozentrik noch einmal betont, wenn gesagt wird: „Andere Mittlertätigkeiten verschiedener Art und Ordnung, die an seiner Mittlerschaft teilhaben, werden nicht ausgeschlossen, aber sie haben doch nur Bedeutung und Wert *allein* in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi und können nicht als gleichrangig und notwendiger Zusatz betrachtet werden“ (ebd.). Die Theologie der Enzyklika „*Redemptoris Missio*“ ist bestimmt von einem *christozentrischen Ansatz*, der für einen Pluralismus der Religionen nur insoweit offen ist, als das Wirken des Heiligen Geistes auf einzelne Individuen durchaus angenommen wird, aber hinzugefügt wird, daß dies in einer Weise geschieht, die wir nicht kennen, die Gott allein bekannt ist. Man kann es daher auch ein eschatologisches Modell nennen: Nichtchristen werden von Gott in einer Weise gerettet, die wir nicht wissen können. Dieses Bekenntnis unseres Nichtwissens über die Heilmöglichkeiten von Menschen außerhalb des Christentums ist aber nicht nur von Demut vor den unerschöpflichen Ratschlüssen Gottes geprägt. Denn zugleich wird den nichtchristlichen Religionen als gesellschaftlich, geschichtlich und kulturell bestimmten Gebilden der Rang eines „Heilswegs“ in einer wie auch immer gearteten Analogie zum Christentum abgesprochen.

Das Christentum und die Kirche erscheinen dagegen als „ordentliche Heilswege“, als „Sakrament des Heils“, das bewirkt, was es bezeichnet und in der gesellschaftlichen Verfaßtheit auch Heil vermittelt.

In der für eine Enzyklika üblichen indirekten Weise wird an dieser und weiteren Stellen eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Theorien einer Theologie der Religionen aufgenommen, die von verschiedenen Theologen in den letzten Jahren, vornehmlich in Asien, entwickelt wurden. Als nicht haltbar werden alle Versuche genannt, den „Jesus der Geschichte“ vom „Christus des Glaubens“ zu trennen (RM 6). Eingeräumt wird lediglich, daß zwischen „verschiedenen Aspekten“ unterschieden werden kann (ebd.). Ausdrücklich wird der universale Heilswille Gottes herausgestellt, der das Heil aller Menschen will, aber zugleich festgehalten, daß Gottes Heil in einer engen und unauflösbaren Verbindung mit der Kirche gesehen werden muß. Für solche, die unter „bestimmten sozio-kulturellen Bedingungen“ leben, die eine Begegnung mit Jesus Christus und seiner Kirche unmöglich machen, oder in „anderen religiösen Traditionen“ aufgewachsen sind, ist das „Heil in Jesus Christus“ ebenfalls zugänglich, weil der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.²

Bei der Behandlung der Thematik des „Reiches Gottes“ (Kapitel II) wird eine anthropozentrische Sicht des Reiches als „nicht immer im Einklang mit kirchlichem Denken“ zurückgewiesen, die es „eher zu einer rein irdischen und säkularisierten Wirklichkeit macht, in der Programme und der Kampf für sozio-ökonomische, politische und kulturelle Befreiung den Ausschlag geben, aber der Horizont [. . .] der Transzendenz gegenüber verschlossen“ bleibt (RM 17; vgl. 14). Konkrete Vertreter dieser These einer einseitig anthropozentrisch verengten Sicht eines „Reiches Gottes“ als einer „rein irdischen und säkularisierten Wirklichkeit“ (RM 17) werden nicht genannt, wenn man aber andere römische Dokumente mit berücksichtigt, wird man wohl nicht fehlgehen, wenn man die so kritisierten Ansichten am ehesten in Kreisen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie vermutet. Eher in die Richtung asiatischer Theologen zielen die Korrekturen an den Thesen einer falsch verstandenen Theozentrik, die das Reich Gottes von Christus und der Kirche loslösen, oder die Schöpfung gegen die Erlösung ausspielen wollen. Sie „geben [. . .] dem Geheimnis der Schöpfung den Vorzug, das sich in der Verschiedenheit der Kulturen und religiösen Anschauungen widerspiegelt, sagen aber nichts über das Geheimnis der Erlösung“ (RM 17). J. Neuner hat zu dieser Thematik angemerkt: „Die Kirche muß mit all den Bewegungen in Verbindung sein, in denen eben diese Gottesherrschaft in unserer Welt wirksam wird [. . .] Man soll nie *Theozentrik gegen Christozentrik* ausspielen. Denn eben dieser Gott allum-

² RM 10 mit Verweis auf GS 22; es hätte auch AG 7 zitiert werden können, wo es ebenfalls heißt: „Wenngleich Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen *auf Wegen, die er weiß*, zum Glauben führen kann, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen (Hebr. 11,6), so liegt also doch auf der Kirche die Notwendigkeit (1 Kor 9,16) und zugleich das heilige Recht der Evangeliumsverkündigung. Deshalb behält heute und immer die missionarische Tätigkeit ihre ungeschmälerte Bedeutung und Notwendigkeit.“

fassender Liebe und wahren Lebens hat in Jesus Christus zu uns gesprochen. Wenn wir deshalb von der Einmaligkeit und Absolutheit der Offenbarung in Christus sprechen, so kann das nicht eine Verengung des Gotteswirkens bedeuten. Im Gegenteil, es ist die Anerkennung der unbegrenzten Universalität der Liebe und Heilsgnade Gottes.³

Der innere Zusammenhang von Kirche, Reich Gottes und Erlösung wird gebündelt in die Aussage von der Kirche als „Sakrament des Heiles“ für die „ganze Menschheit“, die durch ihre verschiedenen Tätigkeiten, zu denen ausdrücklich auch der „Dialog“ und der „Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden“ gehören, „das eschatologische Heil vorbereitet“ (RM 20).

1.2 Das Wirken des Heiligen Geistes

Das Wirken des Geistes ist nicht nur auf das Individuum beschränkt, sondern umfaßt auch die Gesellschaft, die Geschichte, die Völker, die Kulturen und die Religionen. „Es ist der Geist, der ‚die Samen des Wortes‘ aussät, die in den Riten und Kulturen da sind und der sie für ihr Heranreifen in Christus bereit macht“ (RM 28). Ausdrücklich wird auf das Beispiel des Heiligen Paulus hingewiesen, der ein Beispiel für die Inkulturation des Evangeliums gegeben habe, indem er mit den „Kulturen und religiösen Werten verschiedener Völker ins Gespräch“ gekommen sei (RM 25). Dem Eingehen auf die „kosmische Religion der Lykaonier“ oder die „Philosophie der Griechen“ wird exemplarische Geltung zugesprochen (ebd.), die auch heute noch für das Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen und Weltanschauungen bestimmend sein sollte. Diese Aussagen zielen alle in Richtung einer grundsätzlichen Kontinuität in den kirchlichen Aussagen zu einer Theologie der Religionen. Die Vorstellungen der griechischen Kirchenväter von den „*logoi spermatikoi*“ und die damit gegebene „Erfüllungstheologie“ – die positiven Werte der nichtchristlichen Weltanschauungen und Religionen finden ihre Erfüllung im Christentum – werden bestätigt und als verbindlich hingestellt. Auf die von dieser Position abweichenden Theorien verschiedener asiatischer Theologen, die in der Begegnung des Christentums mit den asiatischen großen Religionen eine grundsätzlich „neue Herausforderung“ sehen, die nicht einfach im Rückgriff auf die Erfahrungen der Kirche in der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und den Religionen der Griechen, Römer und Germanen zu begegnen ist, wird nicht weiter eingegangen.

Bei der Darstellung des Wirkens des Heiligen Geistes wird über das Verhältnis der Kirche zu den anderen Religionen festgehalten: „Das Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen ist bestimmt von einem doppelten Respekt: dem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor dem Handeln des Geistes im Menschen“ (RM 29). Der Papst nimmt an dieser Stelle Bezug auf verschiedene Ansprachen, die er auf Reisen in Asien und Afrika vor Vertretern anderer Religionen gehalten hat. Ausdrücklich weist er auch auf die Bedeutung des Treffens mit Vertretern verschiedener Religionen zum Gebet für den Frieden

³ J. NEUNER, *Communicatio in Sacris*, in: *ZMR* 72 (1988) 3, 240–248, hier 244f.

in Assisi 1986 hin. Er wiederholt seine Aussage, die er im Anschluß an diese Begegnung vor den Kardinälen gemacht hat: „Die Begegnung zwischen den Religionen in Assisi wollte unmißverständlich meine Überzeugung bekräftigen, daß ‚jedes authentische Gebet vom Heiligen Geist geweckt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist‘“ (ebd.).

In der Auseinandersetzung mit neueren Theorien, die zwischen Christus, dem Logos und dem Wirken des Heiligen Geist Unterscheidungen zu machen versuchen, wird betont, daß dieser Geist nicht als eine „Alternative zu Christus“ verstanden werden kann oder als Füllung einer Lücke zwischen Christus und dem Logos. Der Heilige Geist steht immer in einem unlösbaren Zusammenhang zwischen Christus und der Kirche. Theorien, die auf eine wie immer geartete Trennung zielen, werden zurückgewiesen (ebd.).

1.3 Bereiche der Mission ad gentes

Mit großem Nachdruck wird die „spezifische Missionstätigkeit“ von der „Seelsorge der Gläubigen“ und der „Neu-Evangelisierung“ (RM 34) unterschieden. Die spezifische Missionstätigkeit – in der Enzyklika auch in den Übersetzungen aus dem Lateinischen in die moderne Sprache immer „Mission ad gentes“ genannt – „wendet sich an ‚die Völker und die Gruppen, die noch nicht an Christus glauben‘, an ‚jene, die fern von Christus sind‘, bei denen die Kirche ‚noch nicht Wurzeln geschlagen hat‘ und deren Kultur noch nicht vom Evangelium beeinflusst ist“ (RM 34 mit Zitat von Ad gentes 6). Es werden verschiedene Situationen der „Mission ad gentes“ und der Kirche in der Welt von heute beschrieben (RM 37). Dabei wird besonders auf die Lage des Christentums in Asien abgehoben: „Vor allem auf dem asiatischen Kontinent, auf den sich das Hauptaugenmerk der Mission ad gentes richten sollte, bilden die Christen nur eine kleine Minderheit“ (ebd). Der Hinweis auf die Minderheitensituation der asiatischen Kirchen dient dazu, die Dramatik der gegenwärtigen Missions-situation herauszustellen: „Die Mission ad gentes steht noch in ihren Anfängen [. . .] Der Bevölkerungszuwachs im Süden und im Orient, in nichtchristlichen Ländern, läßt ständig die Zahl jener Menschen anwachsen, die die Erlösung in Christus nicht kennen“ (RM 40).

An dieser Stelle wird ein kritischer Punkt der gesamten Enzyklika und ihrer Argumentation sichtbar. Der Blick auf die Ergebnisse der beispiellos erfolgreichen Missionsgeschichte des 20. Jahrhunderts – in keinem anderen Jahrhundert sind zahlenmäßig so viele Bekehrungen zum Christentum erfolgt – zeigt, daß der Anteil der Christen an der Weltbevölkerung rückläufig ist und die Zahl der „Nichtchristen“ ständig wächst. Sprach Benedikt XV. zu Beginn dieses Jahrhunderts von einer Milliarde „Heiden“,⁴ das II. Vatikanische Konzil von zwei Milliarden,⁵ so hat sich die Zahl der Nichtchristen heute mit ca. vier Milliarden wiederum fast verdoppelt. Die Enzyklika geht nicht auf das Problem ein, das sich hier zeigt: Muß die Kirche wirklich „alle“ haben und sich um ein Ziel mühen, das sich als eine ständig immer hoffnungslos werdende Aufgabe

⁴ Missionsenzyklika „*Maximum Illud*“, in: AAS 11 (1919), 442.

⁵ Ad gentes 10.

darstellt? Hat nicht Jesus von den Seinen als einer „kleinen Herde“ (Lk 12,32) gesprochen, die als „Sauerteig“ (Mt 13,33) in dieser Welt ist. Was ist eigentlich aus einer Theologie der Stellvertretung geworden, die Josef Ratzinger einmal so eindrucksvoll vertreten hat? Zum Wesen der Kirche gehört das Prinzip der Stellvertretung, das die Bedeutung der „Wenigen“ für das Heil der „Vielen“ sichtbar macht.⁶ „Um die Rettung aller sein zu können, muß sich die Kirche nicht äußerlich mit allen decken [...] Die Kirche ist nicht alles, aber sie steht für alle.“⁷

Es ist bezeichnend, daß die Enzyklika an dieser Stelle nicht die Religionen als das Gegenüber der christlichen Mission nennt, sondern nur von den Kulturen spricht: „Die missionarische Aufmerksamkeit muß also auf jene geographischen Gebiete und auf jene *kulturellen Umfeld* gelenkt werden, die außerhalb des Einflusses des Evangeliums geblieben sind“ (RM 40; Hervorhebung von mir). Der Begriff der Kultur wird immer wieder an Stellen in der Enzyklika gebraucht, wo man eigentlich erwartet, daß von den Religionen die Rede sein würde. In Asien, aber auch in Afrika, ist es wohl kaum möglich, zwischen Kultur und Religion eine solche Trennung zu ziehen, die es erlauben würde, eine Missionstätigkeit zu entfalten, die sich irgendwie ausschließlich den „kulturellen Umfeldern“ widmet und dabei die religiösen Fragen und Zugehörigkeiten außen vorlassen könnte. Wenn diese beiden Aspekte also immer ein mehr oder weniger untrennbares Ganzes bilden, dann sollte man sich auch der damit gegebenen Fragestellung stellen. Es müßten dann genauere Aussagen gemacht werden, wie denn die Kirche bei der Missionierung ad gentes sich gegenüber den in Asien und Afrika etablierten Religionen verhalten will. Die Aussagen des II. Vatikanums blieben vor 25 Jahren noch in einigen eher allgemeinen Aussagen über die theologische Bedeutung der Religionen und des Verhältnisses der Kirche zu ihnen stehen. Aus den damaligen Gegebenheiten – daß es de facto nur anfanghaft echten Dialogkontakt mit den anderen Religionen gab – ist dies verständlich und konnte wohl auch nicht anders sein. In der Zwischenzeit ist aber ein Wandel eingetreten und es gibt – vor allem in den asiatischen Ortskirchen und der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) – vielfältige Erfahrungen mit dem interreligiösen Dialog und ein reiches theologisches Schrifttum zu den damit gegebenen Fragen und Problemen. Es fällt auf, daß die Enzyklika neben dem allgemeinen Einräumen der Notwendigkeit und Legitimität der theologischen Beschäftigung mit diesen Fragen eigentlich nur korrigierend und bemängelnd auf einzelne Ergebnisse eingeht, ohne die Fragestellung im Kontext der asiatischen Ortskirchen und der besonderen Verbundenheit der asiatischen Theologen – doppelte Zugehörigkeit etc. – zu diesen religiösen Traditionen zu würdigen und zu berücksichtigen.

Dabei weiß die Enzyklika durchaus um die Notwendigkeit, auf die konkreten Umstände bei der Missionierung einzugehen und Rücksicht zu nehmen.

⁶ Vgl. J. RATZINGER, „Stellvertretung“, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1962, Bd. II, 566–575.

⁷ J. RATZINGER, *Das Neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 359.

„Diese Verkündigung hat im Kontext des Lebens der Menschen und der Völker, die sie erhalten, zu geschehen. Sie muß weiter aus der Haltung der Liebe und der Wertschätzung des Hörenden heraus erfolgen, in einer konkreten und den Umständen angepaßten Sprache“ (RM 44).

Es gibt einen Ansatz, auf das Wirken des Heiligen Geistes einzugehen: „Der Missionar geht bei der Verkündigung Christi unter Nicht-Christen von der Überzeugung aus, daß sowohl bei den einzelnen als auch bei den Völkern durch das Wirken des Geistes schon eine – wenn auch unbewußte – Erwartung da ist, die Wahrheit über Gott, über den Menschen, über den Weg zur Befreiung von Sünde und Tod zu erfahren“ (RM 45). An dieser Stelle läßt sich natürlich fragen, wieso das Wirken des Geistes nur als „unbewußte Erwartung“ gesehen wird und nicht darauf eingegangen wird, inwieweit die „Wahrheit über Gott, über den Menschen [. . .]“ sich nicht zumindest auch in den nicht-christlichen Religionen findet. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Notwendigkeit der Bekehrung wird beklagt, daß der „Aufruf zur Bekehrung“, den die Missionare an die Nichtchristen richten, heute zur Diskussion stehe oder gänzlich verschwiegen werde (RM 46). Aus Furcht vor „Proselytismus“ und aus einem falschen Verständnis von Dialog sei man der Ansicht, daß es genüge, wenn dem Menschen geholfen werde, mehr Mensch zu werden oder der eigenen Religion treuer zu sein. Bei diesen pauschalen Feststellungen der Enzyklika würde man natürlich gerne genauer wissen, von wem und wo solche Thesen in dieser Einseitigkeit eigentlich vertreten werden. Im Rahmen des interreligiösen Dialogs findet doch ein Zeugnis statt, das allerdings nicht einfach auf die „Bekehrung“ zielt, aber andererseits auch nicht einfach ein „konservatives Prinzip“⁸ ist, sondern durchaus auf Veränderung angelegt ist. Die Enzyklika vertritt eine eher enge Sicht von „Bekehrung“ und der Notwendigkeit der Taufe, wenn gesagt wird, daß es nicht angehe, „die Bekehrung zu Christus von der Taufe zu trennen“, wenn es auch soziologische und andere Gründe geben könne, wo der Entschluß zur Taufe schwergemacht werde (RM 47). Damit wird eine Entwicklung, vornehmlich wieder in Asien, kritisiert, wo es neben der Zahl der getauften Christen eine oft erheblich große Zahl von „Sympathisanten“ gibt, die der Person und Botschaft Jesu gegenüber sehr aufgeschlossen sind, aus verschiedenen Gründen aber nicht bereit oder fähig sind, sich der Kirche durch die Taufe anzuschließen. In Indien gibt es kulturelle, politische und gesellschaftliche Gründe, die gegen eine offene Konversion und Taufe sprechen. Indische Theologen haben 1988 in einem groß angelegten Seminar in Bangalore die Frage diskutiert, ob es für Menschen, die existentiell Christen sind, aber weiterhin zur Hindugesellschaft gehören, möglich sein könne, zur Eucharistie (*communicatio in sacris*) zugelassen zu werden. Unter bestimmten Umständen haben sie vorgeschlagen, diese Möglichkeit zu eröffnen.⁹ Auch in der VR China ist in den letzten Jahren eine ähnliche Bewegung zu beobachten, die sich vor allem unter Intellektuellen beobachten läßt, welche

⁸ Ebd., 294f.

⁹ Vgl. G. EVERS, *Interdisziplinäres Forschungsseminar „Teilhabe am Gottesdienst“*, in: *Theologie im Kontext* 19 (1989) 1, nr. 1185.

sich vom Christentum angezogen fühlen und sich christliche Ideen zu eigen machen, ohne sich aber einer der bestehenden kirchlichen Organisationen anschließen zu wollen.¹⁰

1.4 Inkulturation und die Kulturen

In der Enzyklika wird der Prozeß der Inkulturation so beschrieben: „Durch die Inkulturation macht die Kirche das Evangelium in den verschiedenen Kulturen lebendig und führt zugleich die Völker mit ihren Kulturen in die Gemeinschaft mit ihr ein und überträgt ihnen die eigenen Werte, indem sie aufnimmt, was in diesen Kulturen an Gutem ist, und sie von innen her erneuert. Ihrerseits wird die Kirche durch die Inkulturation immer verständlicheres Zeichen von dem, was geeigneteres Mittel der Mission ist“ (RM 52). Wenn auch in diesem Prozeß das Geben eindeutig überwiegt, so wird doch festgehalten, daß „dank dieses Handelns der Ortskirchen, [...] die Gesamtkirche selbst in ihren verschiedenen Lebensbereichen an Ausdrucksformen und Werten bereichert [wird], wie etwa in der Verkündigung des Evangeliums, im Kult, in der Theologie, in der Caritas. Sie lernt das Mysterium Christi tiefer kennen und auszudrücken und wird zu ständiger Erneuerung angeregt“ (ebd.). Die Missionare, „die aus anderen Kirchen und Ländern kommen, müssen sich in die sozio-kulturelle Welt derer, zu denen sie gesandt sind, einfügen und die begrenzenden Prägungen der eigenen Herkunft überwinden“ (RM 53). Nur so werden sie in die Lage versetzt, „wirklich mit der neuen sozio-kulturellen Welt in Dialog treten zu können“ (ebd.). An dieser Stelle fällt zweierlei auf. Auf der einen Seite wird davon ausgegangen, daß die Missionare „von außen“ kommen und ihnen die „sozio-kulturelle Welt“ auf die sie sich neu einlassen, fremd ist. Zum anderen wird das Gegenüber auf die „sozio-kulturelle Welt“ beschränkt und die Welt des Religiösen nicht in seiner ganzen Vielfalt thematisiert. Wenn man dagegen davon ausgeht, daß in der Kirche heute die „Missionare“ immer häufiger aus den afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Ortskirchen selber kommen, dann gehen sie in die „sozio-kulturelle Welt“ als in ihnen vertraute Gegebenheiten der eigenen Tradition und Lebenswelt. Hinzu kommt dann freilich, daß sie sich diesen verschiedenen religiösen Traditionen auch innerlich verpflichtet fühlen, weil sie diese nicht als fremde Gegebenheiten ansehen, sondern als Erbe ihrer eigenen Geschichte und Tradition. Die Überlegungen der asiatischen Theologen zur Theologie der Religionen haben doch hier ihren „Sitz im Leben“ und kommen von daher auf Fragen, Probleme und – wie immer vorläufig und anfanghaft – Antworten, die eine Brücke zu schlagen versuchen, zwischen dem Wirken des Heiligen Geistes unter ihren Vorfahren vorläufig zu einer Begegnung mit dem Christentum und der mit der Evangelisierung einsetzenden direkten Begegnung des Christentums mit diesen religiösen Traditionen.

Wie bei der Tagung der FABC zum interreligiösen Dialog in Huahin (Thailand) im Februar dieses Jahres deutlich wurde, liegt bei asiatischen Bischöfen

¹⁰ Vgl. A. SPRENGER, *Liu Xiaofengs neue Vision für China*, in: *China heute* 9 (1990), 157–171; KING TAN, *Culture Christians on the China Mainland*, in: *Tripod* no. 60 (1990/6), 47–55.

hier ein Grund für ein gewisses Unbehagen an der neuen Missionsenzyklika. Sie erscheint asiatischen Bischöfen in erster Linie wieder als ein Schreiben aus dem Blickwinkel des Zentrums, das der inzwischen doch weitgehend veränderten Wirklichkeit der Mission, die doch nicht länger in erster Linie aus sog. „christlichen Ländern“ in sog. „nichtchristliche Regionen“ ausgeht und von Missionaren betrieben wird, die „von außen“ in diese Gebiete kommen, nicht angemessen.¹¹

1.5 Die eigentlichen Aussagen der Enzyklika zum interreligiösen Dialog

„Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums. Wenn er als Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung verstanden wird, steht er nicht im Gegensatz zur Mission *ad gentes*, sondern hat vielmehr eine besondere Bindung zu ihr und ist sogar Ausdruck davon“ (RM 55). Diese Aussage der Enzyklika hat mehrere Aspekte. Seitens des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog ist durch den Präsidenten, Kardinal Francis Arinze, mit Freude und Nachdruck festgestellt worden, daß der interreligiöse Dialog nicht länger nur als eine Nebentätigkeit der Kirche gesehen werden dürfe, sondern einen integralen Aspekt der Sendung der Kirche darstelle. Dies sei eine wichtige Feststellung und für alle im interreligiösen Dialog stehenden Personen von nicht zu überschätzender Bedeutung.¹² Auf der anderen Seite ist das enge Zusammensehen von interreligiösem Dialog und Mission *ad gentes* für die Partner des Dialogs, d. h. für alle außerhalb der Kirche stehenden Personen, eine Verunsicherung und Beunruhigung. Diese wird sicher verstärkt, wenn die Enzyklika festhält, daß „*der Dialog nicht von der Verkündigung des Evangeliums enthebt*“ (RM 55). Die Kirche sieht „keinen Gegensatz zwischen der Verkündigung Christi und dem interreligiösen Dialog, sondern weiß um die Notwendigkeit, beide im Bereich der Mission *ad gentes* aneinander zu fügen“ (ebd.). Diese für den innerkirchlichen Bereich beruhigend wirkenden Aussagen verstärken nach außen wahrscheinlich die Unruhe unter den potentiellen Dialogpartnern. Auf der einen Seite wird ausdrücklich betont, daß die beiden Elemente, der interreligiöse Dialog und die direkte Verkündigung, sowohl in ihrer „engen Bindung“ als auch in ihrer „Unterscheidung“ gesehen werden müssen. Hinzugefügt wird aber, daß die Anerkennung des Wahren und Heiligen in den „religiösen Traditionen des Buddhismus, des Hinduismus und des Islam“ nicht die „Pflicht und Entschlossenheit“ mindern könne, „ohne Zögern Jesus Christus zu verkünden, der ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ ist. Um auch jeden Zweifel auszuräumen, wird deutlich festgehalten: „Der Dialog muß geführt und realisiert werden in der Überzeugung, daß die Kirche *der eigentliche Weg des Heiles* ist und daß *sie allein* im Besitz der Fülle der Heilmittel ist“ (ebd.).

¹¹ Vgl. G. EVERS, *Christliche Perspektiven für den interreligiösen Dialog*, in: *Herder-Korrespondenz* 45 (1991) 4, 162f.

¹² Vgl. auch das Interview des Sekretärs des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, Fr. MICHAEL FITZGERALD, in: *Monde e Missioni*, Marzo 1991, 218f.

Partner im interreligiösen Dialog würden sicher gerne wissen, ob sie pauschal als „Nicht-Christen“ unter die „gentes“ fallen und damit Adressaten der christlichen Missionstätigkeit sind. Nach den Worten der Enzyklika ist dies der Fall, wenn der innere Zusammenhang von der Mission ad gentes mit dem interreligiösen Dialog festgestellt wird, und es dann heißt: „Diese Mission richtet sich ja an jene Menschen, die Christus und sein Evangelium nicht kennen und ganz überwiegend anderen Religionen angehören“ (ebd.). Es ist nicht leicht einzusehen, wieso sich mit diesen Aussagen nicht doch ein „Gegensatz zwischen der Verkündigung Christi und dem interreligiösen Dialog“ aufzutut, den die Enzyklika zwar ausdrücklich verneint (ebd.). Es muß die Angehörigen anderer Religionen – gerade in Dialogsituationen – befremden, daß sie als „Nicht-Christen“ seitens der Kirche pauschal gleich mit z. B. Atheisten gestellt werden und die Achtung vor dem „Wahren“ und „Heiligen“ in ihren religiösen Traditionen doch wieder nur „vorläufig“ und „vorbereitend“ auf die Erfüllung in Jesus Christus gesehen wird. Im Hinblick auf die Partner im interreligiösen Dialog, die durch diese eindeutigen Hinweise auf die bleibende Verpflichtung zur Missionstätigkeit sich verunsichert fühlen könnten, inwieweit der interreligiöse Dialog nicht letztlich doch nur eine versteckte Form der Mission darstellt, wird herausgestellt, daß der Dialog nicht aus „Taktik oder Eigeninteresse“ entstehe, sondern aus dem „tiefen Respekt vor allem was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat“ (RM 56) kommt. Aus diesem Grund stellen „die anderen Religionen [. . .] eine positive Herausforderung für die Kirche dar; sie regen sie sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohl aller ist“ (ebd.). Vom Dialog wird dann weiter gesagt, daß er ohne „Verzichtserklärungen und [. . .] falsche Friedfertigkeit“ geführt werden muß. Das gegenseitige Zeugnis im Dialog wird dann zum „gemeinsamen Fortschritt auf dem Weg der religiösen Suche und Erfahrung“ führen (RM 56). Bei der Beschreibung der vielfältigen Formen des interreligiösen Dialogs wird neben dem Austausch unter Experten und dem „Dialog des Lebens“ als Zeugnis der menschlichen und religiösen Werte durch das Zusammenleben von Gläubigen verschiedener Religionen auch die „Zusammenarbeit für die ganzheitliche Entwicklung“ genannt, die dazu führen soll, eine „gerechtere und brüderlichere Gesellschaft“ zu schaffen (RM 57). Diese ausdrücklichen Hinweise auf eine Zusammenarbeit unter den Religionen für eine menschlichere Welt sind wichtig im Hinblick auf den Vorwurf des „Horizontalismus“, der am Anfang der Enzyklika erhoben wurde. So sicher ein nivellierender Horizontalismus abzulehnen ist, so besteht dazu kaum eine Gefahr in einem Kontinent wie Asien, wo die religiös-kosmische Dimension der menschlichen Existenz eine so große Rolle spielt. Eine Zusammenarbeit zwischen Angehörigen verschiedener Religionen ist gerade für die kleinen Minderheitenkirchen Asiens eine Notwendigkeit, wenn sie nicht vor der Größe der vielfältigen Probleme des riesigen Kontinents mit seinen gewaltigen Bevölkerungszahlen resignieren wollen.

Wichtig ist ferner der Hinweis der Enzyklika, daß der interreligiöse Dialog nicht allein eine Sache von Experten und einiger besonders geschulter Spezialisten sein soll. „Alle Gläubigen und christlichen Gemeinschaften sind gerufen, diesen Dialog zu führen, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise“ (ebd.). Ausdrücklich werden auch die „Laien“ erwähnt.

Die Aussagen über den interreligiösen Dialog schließen mit einem Hinweis, daß in bestimmten Fällen, wo die christliche Botschaft kein Gehör noch Antwort findet, der schwierige und oft unverstandene Weg des Dialogs die „einzige Möglichkeit darstellt, für Christus Zeugnis abzulegen“ (ebd.). Hier erscheint der interreligiöse Dialog doch eher als eine Alibitätigkeit, die solange ausgeübt wird, bis sich endlich die Gelegenheit für die direkte Verkündigung bietet. Im Hinblick auf bestimmte Situationen, wie sie z. B. für die kleinen Kirchen in Nordafrika unter den Muslimen gelten, ist die Situation tatsächlich so, daß es praktisch keinerlei Möglichkeit für die direkte Evangelisierung gibt und die Kirchen dort seit Jahren eine Theologie der Präsenz und eine Praxis des Dialogs entwickelt haben.

2 „Redemptoris Missio“ – Korrektur der Theologie der Religionen und des Dialogs?

Im folgenden soll versucht werden, die Aussagen der neuen Missionsenzyklika daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie auf theologische Positionen eingeht, wie sie vornehmlich in Asien im Hinblick auf die anderen Religionen und den interreligiösen Dialog entwickelt worden sind, diese fortführt oder korrigiert.

2.1 Neuheit der Fragestellung?

Asiatische Theologen sind aus den Erfahrungen der Missionsgeschichte der Kirche in den asiatischen Ländern dazu gebracht worden, sich zu fragen, inwieweit sie die Probleme einer Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs mit den herkömmlichen Aussagen der westlichen Theologie beantworten können. Sie sind der Meinung, daß die sich in Asien stellenden Fragen nicht durch das von den griechischen und lateinischen Kirchenvätern entwickelte Modell der Begegnung des Urchristentums mit nichtchristlichen Philosophien und Religionen lösen lassen. Überall dort, wo das Christentum wie in der Germanenmission, in der Missionierung Lateinamerikas und Afrikas Religionen und Traditionen begegnete, die über wenig gefestigte Strukturen und Lehren verfügte, hat dieses Modell als verbindliches Paradigma einer interreligiösen Begegnung sich halbwegs bewährt. Das Ergebnis dieser Begegnungen und Auseinandersetzungen – von „Dialog“ läßt sich ja wohl nur höchst eingeschränkt reden – hat ja auch im wesentlichen darin bestanden, daß die nichtchristlichen Gesprächspartner, als Religionen und Weltanschauungen in organisierter und gesellschaftlich relevanter Form, aufgehört haben zu existieren. Der Blick in die immerhin einige Jahrhunderte dauernden Missionsbestrebungen der christlichen Kirchen in Asien haben dagegen bisher nicht dazu ge-

führt, daß die großen asiatischen Religionen wie der Buddhismus, Hinduismus, Islam, Taoismus, Konfuzianismus u. a. an Stärke und Bedeutung als Orientierung für die Menschen auf der Suche nach Heil, Erlösung und Erleuchtung verloren haben. Die Frage, die asiatische Theologen aus diesen zunächst geschichtlichen Erfahrungen und religionsstatistischen Gegebenheiten sich stellen, zielt auf die Stellung dieser Religionen in Gottes Heilsplan. Sind sie tatsächlich, wie dies die christliche Theologie des Abendlandes entwickelt hat und wie es die Enzyklika aufs neue einschärft, letztlich nur dazu da, eine Vorbereitung für die Begegnung mit dem Evangelium zu bieten und danach ins Christentum hinein aufgelöst und aufgehoben zu werden? Wie kann ein interreligiöser Dialog mit den Religionen Asiens geführt werden, wenn er von dieser Position ausgeht? Es bleibt die Schwierigkeit mit der von der Enzyklika Redemptoris Missio wieder vorgetragene „Theologie der Religionen“, daß sie letztlich den nichtchristlichen Religionen keinen Platz in der Heilsgeschichte einräumt und weiterhin das Ziel vertritt, daß die Kirche durch die Missionstätigkeit direkt und durch den interreligiösen Dialog indirekt darauf hinarbeiten muß, sie „alle“ zu überwinden und ihre Anhänger in die Kirche zu integrieren. So wird zwar gesagt, daß es der Kirche nicht zusteht, „Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat“ (RM 57). Aber es ist in der Sicht der Enzyklika doch so, daß der „Dialog ein Weg zum Reich Gottes ist und [. . .] sicherlich Frucht bringen [wird], auch wenn Zeiten und Fristen dem Vater vorbehalten sind“ (ebd.).

Die theologische Beratungskommission der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) hat in ihren „Thesen über den interreligiösen Dialog“ festgestellt: „Im Laufe der letzten zweitausend Jahre ist die Kirche vielen verschiedenen Völkern, Kulturen und Religionen begegnet und hat mit ihnen mit unterschiedlichem Erfolg Dialog geführt. Heute befindet sich die Kirche, vornehmlich in Asien im Kontext der großen Religionen, die einen Prozeß der Erneuerung und Neubelebung durchmachen, in einer deutlich verschiedenen Situation. Wir fragen nicht länger nach der Beziehung der Kirche zu den anderen Kulturen und Religionen. Wir suchen vielmehr nach dem Platz und der Rolle der Kirche in einer religiös und kulturell pluralistischen Welt.“¹³ Aus diesem gewandelten Blickwinkel fordern die asiatischen Theologen die Kirche auf, mit den anderen Religionen zusammen dialogisch zusammenzuarbeiten und gemeinsam eine „prophetische Rolle“ in den asiatischen Gesellschaften zu spielen. Die asiatischen Theologen betonen die „universale Gegenwart und das Wirken des Geistes“ in den Religionen, die „positive Elemente im göttlichen Heilsplan“ sind, in den Heiligen Schriften, „durch die Gott auf irgendeine Weise gesprochen hat und die daher auch eine Botschaft für alle Menschen enthalten“. Dialog und Mission sind so „integrale, dialektische und komplementäre Dimensionen der Mission der Kirche zur Evangelisierung“.¹⁴

¹³ Vgl. *FABC Papers*, Hong Kong o. J., no. 48, Theses on Interreligious Dialogue, p. 3.

¹⁴ Ebd., 13–15.

2.2 Die „doppelte Zugehörigkeit“

Das eigentlich Neue der Fragestellung liegt doch in der Tatsache, daß asiatische Theologen aus einer direkten Verbindung mit diesen Traditionen diese Fragen viel konkreter und bezogen auf eine bestimmte Religion neu durchdacht haben. Dabei gehen sie nicht nur von außen an diese Fragen heran, sondern verstehen sich als von Herkunft und Lebenszusammenhang in einem lebendigen Kontakt mit diesen Religionen und religiösen Traditionen stehend. In sich selber tragen sie diese Gedanken und Traditionen und befinden sich von daher in einer ganz anderen Position. Kardinal Stephen Kim von Seoul hat das einmal so ausgedrückt: „Der interreligiöse Dialog beginnt bei mir selber. Denn ich stamme aus einer buddhistischen Familie, bin im konfuzianistischen Geist erzogen worden und wurde dann Christ. Alle drei religiösen Systeme sind in mir aber auch weiterhin gegenwärtig und Teile von mir“.¹⁵

Auf der 2. Vollversammlung der FABC in Bangkok 1982 wurde zu den Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs in Asien erklärt:

a) „Es gilt anzuerkennen, daß seit undenklichen Zeiten sich Gott unseren Völkern geoffenbart hat, die in unterschiedlicher Weise auf das Wirken des Heiligen Geistes unter ihnen geantwortet haben und die zu Glaubensgemeinschaften geworden sind, die diesen Glauben gelebt, erfahren, geteilt und gefeiert haben in ihrer gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Geschichte.

b) Es gilt zu berücksichtigen, daß die erste Zugehörigkeit, die wir erfahren, unsere menschliche und religiöse Zugehörigkeit zu diesen Gemeinschaften ist. Deshalb sollten wir unsere Isolation verlassen und Kontakt zu diesen Gemeinschaften aufnehmen, um uns so mit dem Erbe unserer Völker zu bereichern.

c) Wir sollten uns diesen Gemeinschaften anschließen in unserer gemeinsamen Pilgerschaft zum letzten Ziel, indem wir aufeinander hören und uns mitteilen in der unendlichen Suche nach dem Absoluten und der Wahrheit:

- indem wir die gemeinsamen Werte leben und fördern;
- indem wir die religiösen Werte erhalten und leben;
- indem wir in gemeinsamen Projekten (sozialen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen) zusammenarbeiten;
- indem wir gemeinsam auf den Geist antworten, der uns bei unseren Begegnungen herausfordert und uns zur Bekehrung und Veränderung ruft;
- indem wir in unserem Gefühl und in unserer Praxis überzeugt sind, daß so ein Dialog die Form der christlichen Präsenz für die Völker und die Religionen ist.

d) Unsere doppelte Zugehörigkeit – die zu unserer Kultur und die zu unserem christlichen Glauben – ist nicht eine Nebeneinanderstellung, sondern sie ist in der Tiefe unseres Seins zusammengefügt zu einer lebendigen Synthese in unserer Spiritualität, Theologie, in unserem Gebetsleben und unserem Lebensstil. Letztlich kann nur so eine Gemeinschaft des Glaubens in Asien aufgebaut

¹⁵ Vgl. Kardinal STEPHEN KIM, *Das Anwachsen der Katholiken überwältigt uns manchmal*, in: *Herder-Korrespondenz* 42 (1988) 5, 230.

werden. Deshalb ist dieser Dialog ein unverzichtbares Element für den Aufbau unserer christlichen Gemeinschaften auf allen Ebenen“.¹⁶

Asiatische Theologen haben darauf hingewiesen, daß sie es als ihre Aufgabe ansehen, Gottes Wirken in den anderen großen asiatischen Religionen aufzuzeigen und auf seine theologische Bedeutung hin zu befragen. C. S. Song hat dafür den Ausdruck „Theologie des Dritten Auges“ geprägt, um deutlich zu machen, daß Theologen in Asien nicht allein wie ihre westlichen Kollegen mit „zwei Augen“ das Wirken Gottes im Raum der jüdisch-christlichen Offenbarung verfolgen, sondern darüber hinaus, eben mit einem „dritten Auge“, auch seinem Wirken in den asiatischen religiösen Traditionen nachgehen wollen.¹⁷

2.3 Mission/Dialog und die Theologie der Erfüllung

Liest man die Aussagen der Enzyklika über den inneren Zusammenhang der Mission ad gentes mit dem Dialog, dann erscheint der interreligiöse Dialog als eine Tätigkeit der Kirche, die die Werte, das „Gute und Heilige“ in den anderen Religionen als letztlich „christliche Werte“ für sich reklamiert. Die Theorie der „logoi spermatikoi“ wurde von den griechischen Kirchenvätern ja im Zusammenhang mit der Aussage von den „spolia Egyptii“ entwickelt. Wie die Juden beim Exodus aus Ägypten mit vollem Recht Schmuck und Edelsteine der Ägypter als ihnen zustehenden Lohn für geleistete Fronarbeit mitgehen ließen, so sieht die Kirche in den „Schätzen“ der anderen Religionen letztlich auch „christliche Werte“, die legitimerweise in den Schatz der Kirche gehören und dort zur Vollendung kommen. Aus der Sicht der potentiellen nichtchristlichen Dialogpartner wird eine solche theologische Position wohl zu Recht als beunruhigend und den Dialog störend angesehen. Ihnen muß der Dialog als eine Art Zwischenzustand auf dem Weg zur endgültigen „Berbung“ durch das Christentum erscheinen, das es auf ihre „Vollendung“ bzw. „Heimholung“ in das alles umfassende christliche Geheimnis abgesehen hat, das in den Augen der nichtchristlichen Dialogpartner aber nur als ihre endgültige „Aufhebung“ und letztlich Vernichtung gesehen werden kann. Asiatische Theologen haben häufig auf die Mängel einer solchen „Erfüllungstheologie“ hingewiesen und sich bemüht, den asiatischen Religionen als geschichtliche und gesellschaftliche Gegebenheiten Rechnung zu tragen. Auf der gemeinsam von der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenz (FABC) und der Christlichen Konferenz von Asien (CCA) veranstalteten Tagung zum interreligiösen Dialog in Singapur 1987 wurde in der Schlußerklärung davon gesprochen, daß die Christen zusammen mit den Angehörigen der anderen Religionen sich auf einer gemeinsamen Pilgerschaft wissen, deren Ziel die Christen mit dem Reich Gottes umschreiben. Hinter dieser Formulierung verbirgt sich ein wichtiges Element einer neuen Theologie der Religionen. Denn in der traditionellen Theologie der Religionen wurde den anderen Religionen nur eine eingeschränkte Heilsbedeutung bis zu einer existentiellen Begegnung mit dem Christentum einge-

¹⁶ *FABC Papers*, Hong Kong o. J., no. 32, 40f.

¹⁷ Vgl. A. CAMPS, *Das Dritte Auge. Von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie*, in: *ZMR* 75 (1991) 1, 1–21.

räumt, sie aber grundsätzlich als in Jesus Christus „aufgehoben“ verstanden. In der Aussage, die anderen Religionen als Weggenossen auf dem gemeinsamen Weg zur Vollendung zu sehen, verbirgt sich dagegen die These, daß die anderen Religionen bis zum Ende der Zeiten das Christentum begleiten werden, und daß dies auch in heilsgeschichtlicher Perspektive im Willen Gottes liegt, der das Heil aller Menschen will. Die Annahme eines Wirkens des Heiligen Geistes über die Kirche hinaus bekäme so die Qualität einer bis ans Ende der Zeiten gültigen Heilsordnung. Diese Sicht eröffnet für den interreligiösen Dialog ganz neue Perspektiven. Negativ bedeutet sie, daß das Christentum nicht länger die Aufhebung dieser Religionen durch die Mission betreiben müßte. Für die theologische Sicht und die Bewertung der Religionen überhaupt ergeben sich eine grundsätzliche Relativierung aller Religionen als gesellschaftlich, kulturell und geschichtlich geprägter Systeme, weil sie alle „Mittel zum Heil“ sind und in diesem Sinn einen „vorläufigen Charakter“ haben, d. h. als religiöse Systeme nicht zur eschatologischen Vollendung gelangen.¹⁸

2.4 Asiatische Theologie in der Kritik?

Die verschiedenen – zugegeben oft tastenden – Versuche asiatischer Theologen, eine theologische Sicht der anderen Religionen zu entwickeln, die diesen eine eigenständige Stellung im Rahmen des universalen Heilswillens Gottes einräumt, sie als Wege und Instrumente des Heils zu sehen, die der Vater in seiner Allmacht unter Mitwirkung des über die Grenzen der Kirche hinaus wirkenden Heiligen Geistes für das Heil der Menschen benutzt, werden in den einleitenden Kapiteln der Enzyklika zurückgewiesen und als mit der Lehre und Tradition der Kirche nicht vereinbar erklärt. Dabei fällt auf, daß bestimmte Positionen asiatischer Theologen – für den Insider erkennbar und auch namentlich benennbar – angesprochen werden, sie dann aber in einer Weise beschrieben werden, die die von diesen Theologen gemeinten Sachverhalte in einer Verschärfung zeigen, daß sie in der damit gegebenen Einseitigkeit allerdings nicht „haltbar“ sind. Die literarische Eigenart einer Enzyklika bringt es mit sich, daß die Autoren der kritisierten Ansichten namentlich nicht genannt und Belegstellen für die inkriminierten Aussagen nicht gegeben werden. So bleiben relativ pauschale Zurückweisungen neuerer theologischer Positionen im Hinblick auf die Christologie, das Reich Gottes und das Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes stehen, die den Anschein geben, als wenn eine Weiterführung der theologischen Diskussion über das II. Vatikanische Konzil hinaus zwar theoretisch erlaubt und gefordert, de facto aber, was die vorgelegten Ergebnisse angeht, korrigiert und zurückgewiesen wird.

Dieser Eindruck wird verstärkt durch eine Reihe von Äußerungen nach der Veröffentlichung der Enzyklika „Redemptoris Missio“. Beim Treffen der Kardinäle im Frühjahr dieses Jahres in Rom, wo es um die „Verbreitung und Herausforderung der Sekten“ ging, hat der Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung, Josef Kardinal Tomko, ein Referat gehalten, in dem er auf die

¹⁸ Vgl. G. EVERS, *Der Dialog mit den Religionen in Asien*, in: *Herder-Korrespondenz* 41 (1987) 9, 418–422.

„verheerenden Folgen“ einer falschen Sicht der Evangelisierung hinweist. Dabei greift er auf die Enzyklika „Redemptoris Missio“ zurück und verurteilt falsche theologische Ansichten, die in der Christologie einen „uminterpretierten Jesus Christus“ lehren, bei der Pneumatologie einen „schweifenden Geist“, der überall und universal wirkt, verkünden und in der Ekklesiologie eine unzulässige Trennung zwischen Reich Gottes und Kirche in der Form eines „gestaltlosen Reiches“ vornehmen. Ausdrücklich wird Indien das „Epizentrum dieser Tendenzen“ genannt, von wo aus sich diese Gedanken ihren Weg nach Ozeanien, in einige Länder Afrikas und nach Europa gebahnt haben.¹⁹ Ansichten verschiedener indischer Theologen werden in diesem Beitrag in einer Weise zusammengefaßt, die Nuancen und Unterscheidungen ausläßt, um auf diese Weise ihre Gefährlichkeit und Unannehmbarkeit zu zeigen. Da Belege für diese Aussagen nicht gegeben werden, können indische oder andere Theologen sich nur schwer oder überhaupt nicht gegen diese pauschalen Vorwürfe wehren. An dem ganzen Vorgang bedeutsam ist aber, daß die falschen Theorien, die hier zurückgewiesen werden, alle im Zusammenhang mit dem interreligiösen Dialog stehen. Die Rolle der Theologen auf diesem Gebiet sich zu betätigen, wird zwar ausdrücklich bestätigt. Aber zugleich wird deutlich gemacht, daß durch die Enzyklika bestimmte nach dem II. Vatikanischen Konzil entwickelte Theorien des interreligiösen Dialogs zurückgewiesen werden, weil sie „unannehmbar und destruktiv“ seien.

Auch Papst Johannes Paul II. hat bei einer Veranstaltung an der päpstlichen Universität Urbaniana Ende April, bei der dem Heiligen Vater für die Missionsenzyklika „Redemptoris Missio“ gedankt wurde, in einer längeren Ansprache die unausweichliche Verpflichtung zur Mission herausgestellt und dabei ebenfalls auf die „Gefahren einiger heute verbreiteter Theorien“ hingewiesen, „welche die Sendung ad gentes verdunkeln oder um ihre Kraft bringen könnten“.²⁰ Auch an dieser Stelle hat der Papst die Bereiche der Christologie, Ekklesiologie und Pneumatologie angesprochen. Ausdrücklich wiederholte Johannes Paul II. aber auch wieder die Passage, daß „jedes echte Gebet vom Heiligen Geist geweckt wird, der dem Herzen eines jeden Menschen geheimnisvoll nahe ist“. Danach weist er aber ebenso deutlich darauf hin, daß das Wirken des in der Welt präsenten und aktiven Geistes immer in einem engen Bezug zu Jesus Christus gesehen werden muß und es nicht angehe, „sein Wirken als Alternative oder Ersatz für das Wirken Christi“²¹ zu betrachten.

2.5 Eurozentrik in der Argumentation?

Es ist ein in letzter Zeit häufig zu hörender Vorwurf gegen Erklärungen der „römischen Zentrale“, daß in der Bewertung bestimmter theologischer und kirchlicher Entwicklungen ein nicht zu übersehender „Eurozentrismus“ sich zeige. In der Diskussion über die Enzyklika am Rande der Konferenz der FABC in Huahin wurde dieser Vorwurf ebenfalls erhoben. Die Argumentation greife zu

¹⁹ *L'Osservatore Romano*, dt. Ausgabe, 26. 4. 1991, nr. 17, 9f.

²⁰ Ebd., 3. 5. 1991, nr. 18, 9f.

²¹ Ebd.

stark auf die Aussagen und Fragestellungen des Missionsdekrets „Ad gentes“ zurück und habe die Entwicklungen der asiatischen Ortskirchen in den letzten 25 Jahren nur wenig berücksichtigt. Bei der Behandlung der Frage nach dem Zueinander von Mission ad gentes und interreligiösem Dialog werde andererseits deutlich, daß die verschiedenen Begegnungen, die gerade der gegenwärtige Papst mit Vertretern anderer Religionen bei seinen vielen Reisen gehabt hat, ein verstärktes Bewußtsein für die besondere Problematik der Spannung zwischen Mission und Dialog zur Folge gehabt habe. Auch das Gebetstreffen von Assisi, auf das der Papst sich in der Enzyklika und in anderen Äußerungen nach Erscheinen von „Redemptoris Missio“ bewußt bezieht, zeuge von der Bereitschaft, sich um ein neues Verhältnis zu den anderen Religionen zu mühen und hat einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen.²²

Aber natürlich können diese Begegnungen nicht das lange Mitleben und die direkte unmittelbare Kenntnis vieler asiatischer Christen und Theologen ersetzen, die mit den anderen Religionen ständig zusammenleben. Da wirkt dann die Betonung der „Kultur“ unter Vernachlässigung ihrer direkten und unmittelbaren Verzahnung mit den religiösen Elementen schon als eine „europäische“ oder auch „eurozentrische“ Sicht der Dinge. Wenn Asien der bevorzugte Ort der „Mission ad gentes“ ist, dann ist er sicher aber zugleich auch der bevorzugte Ort der Praxis und der Reflexion des interreligiösen Dialogs. Aus diesem Grund wäre es gut, wenn auch ein zentrales Lehrschreiben für die Gesamtkirche, sich stärker der vielen und reichhaltigen Ergebnisse und Überlegungen zum interreligiösen Dialog z. B. in den Seminarreihen der bischöflichen Institute für den interreligiösen Dialog (BIRA) und anderer theologischer Seminare und Symposien in Asien bedient hätte.

Schon der Brief der Glaubenskongregation über „Einige Aspekte der christlichen Meditation“ (1989) hatte zu einer Reihe von betroffenen, verwunderten und verunsicherten Reaktionen seitens asiatischer Theologen geführt.²³ Die Kritik der asiatischen Theologen richtet sich einmal gegen die Ansicht, daß die christliche Meditations- und Gebetstradition in sich so vollendet sei, daß sie einer Erweiterung und Bereicherung durch andere Traditionen nicht bedürfe und eigentlich auch nicht fähig sei. Zum anderen wird eine wirklich kompeten-

²² H. R. Schlette hat in der Diskussion über das Gebetstreffen in Assisi kritisch angemerkt, daß der Weg zu einem echten interreligiösen Dialog noch weit sei. „Das Treffen in Assisi z. B. bestätigt doch, daß man sich auf allen Seiten in einem Stadium befindet, in dem es vorerst noch um ‚vertrauensbildende Maßnahmen‘ geht. Auch heute auf katholischer Seite zu hörende Formulierungen wie neue oder zweite Evangelisation und Missionierung ‚der Kulturen‘ lassen befürchten, daß man zu einem wirklichen Dialog, wie ihn eine Theologie der Religionen neuen Typs empfehlen mag, noch nicht fähig oder willens ist. Die neue Relativität des Christlichen steht immer noch unter dem alten Relativismus-Verdacht.“ (H. R. SCHLETTE, *Zur Theologie der Religionen*, in: *Orientierung* 51 (1987), 13/14, 155).

²³ Vgl. *The Japan Missionary Bulletin* 44 (1990) 3, 163–192, wo sich mehrere kritische Stellungnahmen zu diesem römischen Dokument finden; ebenfalls die Stellungnahme einiger indischer Theologen wie A. SAMY, in: *Vidyajyoti* 54 (1990) 3, 155–163, und S. PAINADATH, in: *Vidyajyoti* 54 (1990) 8, 387–399.

te und objektive Würdigung des „Wahren“ und „Heiligen“ in den Gebets- und Meditationsformen asiatischer Religionen seitens der römischen Behörden vermißt. Der Vorwurf ist nicht so sehr, daß es innerhalb der Glaubenskongregation an Experten für diesen Bereich mangle, sondern daß versäumt worden sei, die in den asiatischen Kirchen vorhandenen Fachleute irgendwie zu beteiligen und zu Rate zu ziehen. Erschwerend kam hinzu, daß vor der Veröffentlichung des Briefes nicht einmal die in Rom ansässige Expertenkommission für Fragen des Dialogs, der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog, in irgendeiner Form an der Redaktion dieses Papiers beteiligt worden sei. Im Fall der Missionsenzyklika widerspricht es der Tradition, nach der eine Enzyklika ein persönliches Schreiben des Papstes ist, die Beteiligung der verschiedenen römischen Dikasterien und Büros an einzelnen Textpassagen bestimmen zu wollen. Soviel ist aber deutlich, daß der jetzt vorliegende Text der Enzyklika dem Rat für den interreligiösen Dialog eher die Schwierigkeit aufgibt, wie der interreligiöse Dialog für die nichtchristlichen Dialogpartner in seiner Eigenstellung und Verschiedenheit von der direkten Missionstätigkeit so aufgezeigt werden kann, daß sie sich nicht bedrängt und bedroht fühlen. Seit längerer Zeit arbeitet der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog ja an einem Papier, das sich genau mit dieser Fragestellung „Verkündigung und Dialog“ befaßt, das aber bisher trotz verschiedener Textänderungen – teilweise von der Glaubenskongregation angeregt oder angeordnet – lange nicht hat erscheinen können. Am Pfingstfest 1991 konnte das Dokument „Dialog und Verkündigung“ als vom Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker gemeinsam erarbeitetes Papier dann doch erscheinen.

Ausblick

Rückblickend wird man festhalten können, daß die Enzyklika in ihren Aussagen zum interreligiösen Dialog nicht hinter die Feststellungen und Absichtserklärungen des II. Vatikanischen Konzils zurückgegangen ist, sondern diese vollinhaltlich aufs neue bestätigt. Mit den Verweisen auf die verschiedenen Aussagen der Päpste und besonders von Johannes Paul II., hier ist der Bezug auf das Gebetstreffen in Assisi mit dem Hinweis auf die Geistgewirktheit jedes authentischen Gebets von besonderer Bedeutung, wird die grundsätzliche Dialogbereitschaft der katholischen Kirche unterstrichen. Die enge Verbindung des interreligiösen Dialogs mit dem Gesamt der kirchlichen Sendung gibt der Begegnung mit den Religionen einen zentralen Platz und nimmt ihm den Charakter des Exklusiven und nur für bestimmte Gruppen in der Kirche verbindlichen Auftrags.

Es fällt auf, daß von der Stellung der anderen Religionen im Heilsplan Gottes kaum die Rede ist. Zwar wird das Wirken des Heiligen Geistes über die Grenzen der Kirche hinweg mehrmals betont, aber letztlich auf das Wirken im individuellen Bereich des Einzelgewissens eingeschränkt. Negativ heißt dies auch immer: Dieses Wirken des Heiligen Geistes wird nie in Verbindung mit

anderen Religionen als gesellschaftlich verfaßte Gebilde gebracht. Die Betonung der Undurchsichtigkeit des Wirkens des Heiligen Geistes bedeutet zugleich auch immer, daß eine Verbindung des Heiligen Geistes mit anderen Religionen als möglichen „Heilswegen“ für nicht zulässig angesehen wird. Es fällt direkt auf, wie auf der einen Seite zwar von dem Positiven und Wertvollen in den „Kulturen“ die Rede ist, daß es aber eine merkwürdige Hemmung gibt, von den Religionen, ihren Stiftern und Lehrern zu sprechen. Dies wird nur negativ getan, indem deutlich gemacht wird, daß es nicht angeht, sie in eine Nähe mit Jesus Christus zu bringen, oder sie als gleichberechtigte religiöse Persönlichkeiten neben Jesus Christus zu sehen.

Die kritische Auseinandersetzung mit den nach dem Konzil erfolgten theologischen Bemühungen auf dem Gebiet der Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs scheinen diese Bemühungen vornehmlich zurückzuweisen und als theologisch nicht hilfreich bzw. nicht haltbar zu erweisen. An dieser Stelle ist zu befürchten, daß die Enzyklika als Hemmschuh wirken wird und von eher konservativen Kreisen als Disziplinierungsmittel gebraucht werden könnte, um die weitere theologische Auseinandersetzung auf diesem Gebiet zu behindern. Die Enzyklika selber geht nicht auf konkrete Situationen des interreligiösen Dialogs ein. Ihr Ausgangspunkt sind nur die falschen Lehren, die gegenwärtig in Asien und anderswo verbreitet werden. Dabei wird auf der einen Seite zwar eingeräumt, daß die Theologen ein Recht haben, die Problematik des interreligiösen Dialogs weiter zu bedenken. Aber zugleich werden die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, die jetzt immerhin 25 Jahre zurückliegen, doch in einer Weise „festgeschrieben“, die angesichts der intensiven Diskussion und vor allem der Praxis des Dialogs in asiatischen Ortskirchen und hier eher lähmend denn anregend wirkt.

BENEDIKTINER ALS MISSIONARE*

von *Basilius Doppelfeld OSB*

In der Geschichte christlicher Mission haben Mönche einen festen Platz. Man denke nur an Augustinus von Canterbury und seine vierzig Gefährten, an Winfried-Bonifatius, Willibrord, Willibald und Wunibald, Lioba und Thekla, an Ansgar und Liudger – und schließlich an Papst Gregor d. Gr., der dem hl. Benedikt zeitlich am nächsten steht. Die Ausbreitung des Evangeliums im europäischen Raum und darüber hinaus während des Mittelalters und ebenso die erneuerte Missionsbewegung im 19. Jahrhundert – vornehmlich die in Afrika und Amerika – tragen deutlich monastische, speziell benediktinische Züge. Es lag nahe, daß vor allem missionarisch ausgerichtete Benediktiner sich um die Erforschung und Propagierung des mönchsmisionarischen Erbes bemüht haben.¹ Dabei galt auch hier der Grundsatz: je älter die Zeugen, desto größer ihr Gewicht in der späteren Diskussion. Von daher ist es verständlich – wenn auch von einer unvoreingenommenen Geschichtsschreibung her nicht akzeptabel –, daß man nicht nur die ersten Schüler Benedikts von Nursia, sondern ihn selbst als Missionar darzustellen versuchte. Den Anknüpfungspunkt dafür – von historisch verlässlicher Quelle kann man kaum sprechen – bildet die Bemerkung Gregors d. Gr. im zweiten Buch der Dialoge: „Nicht weit vom Kloster lag ein Dorf, in dem sich ziemlich viele Leute auf die Predigt Benedikts hin von der Verehrung der Götzenbilder abgewandt und zum Glauben an Gott bekehrt hatten“ (Dialoge II 19,1).² Benedikt also als der erste Mönchsmissionar? Für Danzer sah es offensichtlich so aus; und deshalb gliederte er sein Büchlein „Benediktinermissionare des Mittelalters“ wie folgt: „Der heilige Benedikt. Die Schüler des heiligen Benedikt. Der heilige Gregor, der erste Missionspapst. Benediktinermissionare in [. . .]“³

Nun gab es schon vor Benedikt und dann auch außerhalb des Kreises derer, die sich auf ihn berufen und nach seiner Regel leben, Mönche, die im kirchlichen Dienst tätig waren. Man denke nur an Johannes Chrysostomus und an Augustinus mit seinem Klerikerkloster in der Frühzeit und dann – wesentlich später – an die Trappisten unter Abt Franz Pfanner (1825–1909) und ihre Gründungen in Südafrika. Bei letzteren hat sich bald jedoch eine Umwandlung der monastischen Prägung in Richtung moderner Missionskongregationen ergeben: die Marianhiller Missionare.⁴

Lassen wir die stark legendäre Lebensbeschreibung Benedikts aus der Feder Gregors d. Gr. beiseite und beschränken wir uns auf seine Regel, das einzige schriftliche Doku-

* Dieser Beitrag stellt die überarbeitete und erweiterte Form eines Statements für das internationale Treffen aller in der Heranbildung des Ordensnachwuchses tätigen Schwestern der Kongregation der Missionsbenediktinerinnen von Tutzing in Rom, Januar 1991, dar.

¹ Genannt seien nur: B. DANZER, *Der hl. Benedikt als Apostel*, St. Ottilien 1914; Ders., *Benediktinermissionare des Mittelalters*, St. Ottilien 1929; Ders., *Die Benediktinerregel in der Übersee*, St. Ottilien 1929 (dort weitere Literatur); R. RUDMANN, *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Großen*, St. Ottilien 1956; I. AUF DER MAUR, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus*, Fribourg 1959; B. DOPPELFELD, *Mönchtum und kirchlicher Heildienst*, Münsterschwarzach 1974; Ders. (Hg.), *Mönche und Missionare*, Münsterschwarzach 1988.

² Zitiert nach E. JUNGCLAUSSEN, *Benedictus*, Regensburg 1980, 92.

³ Siehe Anm. 1.

⁴ Vgl. A. ROOS, *Mariannahill zwischen zwei Idealen* (Diss.) 1962.

ment, das unmittelbar auf ihn zurückgeht, so stellen wir fest, daß in ihr missionarische Tätigkeit oder überhaupt eine seelsorgliche Betätigung außerhalb des Klosters keinerlei Erwähnung findet, nicht einmal in Andeutungen. Die Regel schweigt.

Aber auch dieses Faktum wurde noch – der Mission wohlwollend – interpretiert. So schreibt Danzer in besagter Schrift: „In der heiligen Regel selbst können und dürfen wir keine Aufforderung zur Missionsarbeit suchen [. . .] Die Regel stellt ja dem Kloster wie dem einzelnen Mönch einfach die Aufgabe: ‚daß Gott in allem verherrlicht werde‘. So konnten und können Benediktiner sich den verschiedensten Aufgaben widmen: die Cluniazenser dem Gotteslob, die Cisterzienser der Handarbeit, die Mauriner der Wissenschaft, die Beuroner der Kunst, die Ottilianer der Heidenmission.“⁵ Von dem Wort Benedikts ausgehend, „Damit in allem Gott verherrlicht werde“, kommt Danzer in der kleinen Schrift „Der hl. Benedikt als Apostel“ zu dem etwas kühn anmutenden Schluß: „[. . .] daß es dem hl. Benedikt nicht einzig und allein um die Rettung der eigenen Seele zu tun war, sondern auch um Mitarbeit am großen Werk der Seelsorge überhaupt“.⁶

Das Schweigen der Regel zu jeder Art von außerklösterlichen Aufgabenfeldern der Mönche – und hier speziell der Mission oder Seelsorge – ist im Grunde durch die Geschichte des benediktinischen Mönchtums immer wieder auf zweifache Weise interpretiert worden: Die enge Auslegung kann man wie folgt knapp charakterisieren: Missionstätigkeit wird bei Benedikt von Nursia nicht genannt, also hat er sie auch nicht vorgeesehen oder erlaubt. Die andere Interpretation versteht Benedikt und seine Regel weiter: Weil keinerlei Tätigkeit für oder an Menschen außerhalb des Klosters *expressis verbis* genannt und damit entweder empfohlen bzw. vorgeschrieben oder abgeraten bzw. verboten wird, stehe den Mönchen und ihren Klöstern alle kirchlichen Tätigkeiten offen, die sich mit ihrer Lebensform vereinbaren lassen. Die benediktinische Klostergeschichte stellt ein Zeugnis für diese weitergehende Auslegung dar, wie es in obigem Zitat von Danzer schon anklingt, der bei seiner Aufzählung nur noch die pädagogische Arbeit der bayerischen Benediktiner vergessen hat.

Mönche werden Missionare

Den Traditionsbeweis schlechthin für die Vereinbarkeit von Mönchtum und Mission stellt das Wirken der eingangs erwähnten großen Missionarsgestalten dar, die im Frühmittelalter in West-, Ost- und Nordeuropa den Glauben an Jesus Christus und damit verbunden auch das monastische Ideal verbreitet haben. Die großen Missionare der alten Zeit in Europa waren Missionare nicht obwohl, sondern weil sie Mönche waren. Sie waren nicht entweder Mönch oder Missionar oder umgekehrt, und das eine ihrer beiden Ideale war dem anderen nicht angehängt als ein „aber auch“. Wie sehr für sie monastisches und missionarisches Ideal zusammen wichtig und prägend waren, zeigt die Charakterisierung, die Adam von Bremen auf seinen Vorgänger Ansgar angewendet hat und die seither immer wieder zitiert worden ist: „*intus monachus – foris apostolus*“.⁷ Auffallend ist der starke missionarische Zug des Mönchtums der damaligen Zeit, ohne daß man von einer Verallgemeinerung dieses monastischen Selbstverständnisses sprechen könnte. Aber seit dieser Epoche der Missionsgeschichte ist die Mönchsmision kaum mehr theologisch oder kirchenrechtlich ernstlich angefochten worden.

Daß diese frühen Missionare Mönche waren, hatte auch Einfluß auf ihre Missionsmethode. Neben der Predigt und Katechese mit dem Ziel der Taufe bildeten geistliche

⁵ B. Danzer, *Benediktinermisionare des Mittelalters*, 7.

⁶ B. DANZER, *Der hl. Benedikt als Apostel*, 5.

⁷ Vgl. B. Senger, *Ansgar – Mönch und Apostel des Nordens*, Dülmen 1964, 20.

Führung und ganzmenschliche Förderung im Sinne einer Verbesserung der Lebensverhältnisse wichtige Schwerpunkte. Es gibt wohl keine Kulturgeschichte des Mittelalters, die nicht die Kulturarbeit der Mönche, die aus dem angelsächsischen Raum in das heutige Deutschland kamen, in irgendeiner Form preist.

Interessanterweise knüpften die Mönchsmissionare der Neuzeit gerade an diesem Punkt an. So betonte Bonifaz Wimmer (1809–1887), als er für seinen Plan eines Benediktinerklosters in den Vereinigten Staaten von Amerika für die Betreuung der deutschstämmigen Auswanderer warb, den Wert, den ein solches Kloster schon sehr bald auch in kultureller Hinsicht darstellen würde.

In seinem anonymen Beitrag in der „Augsburger Postzeitung“ vom 8. November 1845 führt er folgende Argumente an:

„1. Die Benediktiner haben für die Bekehrung Europas den entscheidenden Beitrag geleistet, besonders in England, Deutschland, Dänemark, Schweden, Norwegen, Ungarn und Polen.

2. Die Bekehrung dieser Länder hatte nicht nur vorübergehenden, sondern dauerhaften Erfolg.

3. Dieser Erfolg wurde erreicht durch die Stabilität der Benediktiner. Sie erwarben Grund und Boden, ließen sich für dauernd nieder und verbanden sich so mit Land und Leuten. Sie gewannen sogar politischen Einfluß. Ihren Nachwuchs bekamen die Klöster schon nach kurzer Zeit aus der Jugend des Volkes, unter dem sie lebten und wirkten.

4. Die Benediktiner sind nach ihrer Regel ‚zu allseitiger Tätigkeit gleich geeignet‘ wie die Geschichte zeigt. Ihre Verbindung von Ackerbau, Handwerk, wissenschaftlichen Studien, Seelsorge und Erziehung machte sie in Europa schnell heimisch, ‚und sie könnten es auch eben so leicht in Nordamerika werden‘.⁸

Ähnliche Gedanken entwickelte Erzabt Norbert Weber (1870–1956) von St. Ottilien im Anschluß an seine erste große Missionsreise durch das damalige Deutsch-Ostafrika in der 1908 in seinem Kloster herausgegebenen Schrift „Euntes in mundum universum. Gedanken über die Ziele, welche unserer Missionstätigkeit gesteckt sind“.⁹ Weber ging es darum, seinen Missionaren aufzuzeigen, wie sie die Lebensverhältnisse der Bevölkerung verbessern könnten durch ihr eigenes Beispiel einer möglichst weitgehenden wirtschaftlichen Selbständigkeit und durch gezielten, stufenweisen Unterricht in Ackerbau, Viehzucht und grundlegenden handwerklichen Kenntnissen.

Was Wimmer und Weber als das Proprium benediktinischer Missionstätigkeit beschrieben, würden wir heute mit dem Begriff „Entwicklungshilfe im umfassenden Sinn“ bezeichnen. Sowohl die amerikanischen Benediktiner als auch die Missionare der Kongregationen der Missionsbenediktiner von St. Ottilien haben konsequent diesen Weg beschritten. Ihre Entwicklungshilfe in einer mehr als nur ökonomischen Weise könnte auch für die heutige Mission wieder stärker – allerdings in einem den geänderten Verhältnissen gerecht werdenden Sinn – zur Herausforderung für die Missionstätigkeit von Ordensgemeinschaften werden.

Nicht nur das Faktum des Erfolges sprach für die Mönchsmission; man konnte sich auch auf die kirchliche Autorität berufen: Hatte nicht Papst Gregor d. Gr. den hl. Augustinus von Canterbury aus dem römischen Andreaskloster nach England gesandt und somit von höchster Stelle die Missionstätigkeit von Mönchen gutgeheißen? Fortan wurden Ordenskleriker in immer weiteren Bereichen der kirchlichen Heilssorge eingesetzt

⁸ B. Doppelfeld, *Mönchtum und kirchlicher Heildienst*, 21.

⁹ Vgl. PH. N. MAUCHER, *Arbeit schafft Missionserfolg. Gedanken zu „Euntes in mundum universum“ von Erzabt Norbert Weber OSB*, in: B. DOPPELFELD (Hrsg.), *Mönche und Missionare*, 41–53.

bzw. wurden ihnen Aufgaben und Rechte von Pfarrern nicht selten sogar aufgedrängt.¹⁰

All das galt weiter, und doch geriet es in Vergessenheit. Das Benediktinertum entwickelte sich in der Folge anders und verlor weithin seine weltumfassende Weite. Mit dem Abschluß der Germanenmission schienen die Mönchsklöster benediktinischen Erbes keine missionarische Aufgabe mehr zu haben und keinen solchen Impetus mehr zu finden. Bei der Mission im Zeitalter der Entdeckungen und der Kolonisierung spielten die Mönchsorden keine nennenswerte Rolle mehr. Schließlich kam auch für sie die Unterwanderung durch die Aufklärung; und als dann mit der Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts fast alle Benediktinerklöster Europas aufgehoben wurden, schien die benediktinische Tradition in ihrer Vielfalt ein Ende gefunden zu haben.

„*Succisa virescit*“ – der abgehaene Baum schlägt wieder aus und treibt neue Zweige. So drückt ein Wort die benediktinische Erfahrung aus. Wiederbelebt wurde im 19. Jahrhundert nicht das Mönchsideal der Mauriner Kongregation, die sich in erster Linie der wissenschaftlichen Arbeit gewidmet hatte. Einen neuen Aufschwung erlebten nicht nur das stark liturgiewissenschaftlich geprägte Mönchtum in der Solesmenser und Beuroner Kongregation und auch nicht nur die pastoral und pädagogisch ausgerichteten bayerischen Benediktiner, sondern ebenso das missionarische Mönchtum. Es begann mit Bonifaz Wimmer aus Metten, dem Gründer der späteren Erzabtei St. Vincent in Pennsylvania und der Amerikanisch-Kassinensischen Benediktinerkongregation,¹¹ zu der heute 21 Abteien und selbständige Priorate und 10 abhängige Priorate mit insgesamt 1322 Mönchen gehören.¹² Wenige Jahre nach Wimmer gründeten Schweizer Benediktiner aus Einsiedeln im nordamerikanischen Bundesstaat Indiana die spätere Erzabtei St. Meinrad. Zu der unter ihrer Leitung gebildeten Schweizerisch-Amerikanischen Benediktinerkongregation gehören heute 15 Abteien und 7 abhängige Priorate mit insgesamt 770 Mönchen.¹³

Diese Klöster wurden bewußt in der Tradition des mittelalterlichen Mönchtums missionarischer Prägung gegründet. In dieser Linie standen auch die Anfänge der Abtei St. Bonifaz in München mit ihren – leider nie verwirklichten – Missionsplänen. In dieser Reihe ist weiter zu nennen Gérard von Caloen (1853–1932) aus dem belgischen Maredsous und seine Bemühungen um die Reform des benediktinischen Mönchtums und um die Mission in Brasilien. Und schließlich gehört zu diesem Kreis Andreas Amrhein (1844–1927), ein Schweizer, zunächst Mönch von Beuron, der im oberbayerischen St. Ottilien seine Idee verwirklichte, aus der sich eine der größten Benediktinerkongregationen der heutigen Zeit entwickelt hat mit 1097 Mönchen in 14 Abteien und selbständigen Prioraten und 7 abhängigen Prioraten.¹⁴

Mit dem Rückgriff auf die frühmittelalterliche Mönchsmission hatte man in der Mitte des 19. Jahrhunderts das Ideal für eine neue benediktinische Missionsepoche gefunden, eine eigene Missionsmethode gleichsam, die sich von der anderer Orden unterschied. Andreas Amrhein charakterisierte die Missionsweise in seiner Programmschrift vom November 1883 folgendermaßen: „Nach dieser Methode werden nicht vereinzelt Missionare ausgesendet, sondern Gruppen von 12 und mehr Missionären, die zur Mehrzahl aus vorgeübten Laien bestehen können; diese gründen inmitten eines unkultivierten,

¹⁰ Vgl. B. DOPPELFELD, *Pastorale – il monachesimo*, in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Vol. VI (Rom 1980) 1248–1255.

¹¹ Vgl. B. DOPPELFELD, *Mönchtum und kirchlicher Heildienst*, 13–94.

¹² *Catalogus Monasteriorum*, Rom 1990.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. Zu Wimmer, St. Bonifaz in München und Amrhein vgl. B. DOPPELFELD, *Benediktiner entdecken die Mission wieder*, in: Ders. (Hg.), *Mönche und Missionare*, 9–40.

aber wohlbevölkerten Gebietes *je einen festen Herd und Mittelpunkt des Unterrichts* für alle nützlichen Kenntnisse des gesitteten, christlichen Lebens, also Schulen für Katechese, Elementarschulkenntnisse, Ackerbau und die verschiedenen nothwendigen Gewerbe; ferner Asyle für Kranke, wo dieselben Pflege und ärztlichen Beistand finden, und Hospitien für Verlassene usw. Den Eingeborenen wird zur Ansiedlung im Umkreis der Mission verholphen.¹⁵

Missionierung durch Klöster hieß die Methode. Amrhein konnte es nur noch nicht laut sagen, denn die Gründung neuer Klöster war in der Zeit des Kulturkampfes in Deutschland nicht möglich. So mußte er von „Herd“ und „Mittelpunkt“ sprechen, was die Kenner der Missionsgeschichte so wie er es meinte verstanden. Unschwer kann man die späteren großen Abteien der Ottilianer Kongregation in der Vision Amrheins von 1883 wiedererkennen. Die Methode hat sich bewährt, auch wenn sie sich nicht sogleich und so glatt wie gedacht durchführen ließ.

Dem noch jungen Missionshaus St. Ottilien wurde zu früh – wie nicht wenige meinen¹⁶ – ein eigenes Missionsgebiet anvertraut: der Süden des heutigen Tansania. Diese Apostolische Präfektur Süd-Sansibar – 1887 errichtet – hatte eine Nord-Süd-Ausdehnung von etwa 500 km und reichte von der Küste des Indischen Ozeans fast 600 km in das Innere Afrikas. Für die Missionsarbeit standen zu Beginn – die ersten Missionare erreichten ihr Ziel im Frühjahr 1888 – nur ein Priester (bisher Stellvertreter des Gründers Amrhein in St. Ottilien), neun Brüder und vier Schwestern zur Verfügung. Nach dem Scheitern des ersten Versuches – das Kloster Pugu wurde 1889 von aufständischen Sklavenhändlern niedergebrannt, drei Missionare fanden den Tod – ging man systematisch an die Erschließung der riesigen Präfektur. Trotz häufiger Verstärkung des Missionspersonals ging das Missionswerk nur sehr langsam voran. Das lag zum großen Teil an den Rückschlägen durch die tropischen Krankheiten, von denen man noch zu wenig wußte und gegen die man sich kaum schützen konnte. Entsprechend hoch war die Zahl der Todesfälle. Wenigen Missionaren der ersten Generation war es vergönnt, länger als zwei Jahre in Afrika zu wirken.

Zwar wurde der monastische Charakter der Missionsgesellschaft von St. Ottilien häufig beschworen, aber ihre Missionsarbeit unterschied sich wenig von der anderer Orden. Das Ideal von „Herd“ und „Mittelpunkt“ blieb Vermächtnis des Gründers und wurde als Auftrag immer neu eingeschränkt. Die Realität sah meist anders aus.¹⁷

Als dann nach 40 Jahren Missionsarbeit die Abtei Lindi als *abbatia nullius* – nach heutiger Bezeichnung: Territorialabtei – errichtet wurde und damit die erste Missions-epoche ihren Abschluß fand, änderte sich noch nicht viel. Es gab bereits ein weitgespanntes Netz größerer und kleinerer Missionsstationen, die in der baulichen Anlage ganz bewußt kleinen Klöstern glichen. Auch die nach der baldigen Teilung Lindis 1931 geschaffenen Territorialabteien Peramiho im Südwesten und Ntanda im Südosten des heutigen Tansania blieben Missionszentren und waren bis zur Errichtung der kirchlichen Hierarchie – nach noch einmal fast 40 Jahren – Bischofssitze. Abt Siegfried Hertlein, der Nachfolger des letzten Abtbischofs von Ntanda, beurteilt die damalige Situation folgendermaßen: „Freilich war in beiden Abteien noch nicht alles zum besten bestellt. Es waren noch keineswegs religiös monastische Zentren, ‚Brennpunkte religiösen Lebens‘, wie Erzabt Norbert sie beschrieben und auch P. Andreas Amrhein ganz am Anfang im Blick gehabt hatte, sondern zunächst einmal soziale und wirtschaftliche Zentren für den Auf-

¹⁵ Ebd., 32.

¹⁶ Vgl. F. RENNER, *Der fünfarmige Leuchter*, Bd. 1, St. Ottilien 1971, 93–111.

¹⁷ Vgl. S. HERTLEIN, *Benediktinische Missionsmethode in Ostafrika: Idee und Wirklichkeit*, in: S. HERTLEIN / R. RUDMANN (Hrsg.), *Zukunft aus empfangenem Erbe*, St. Ottilien 1983, 85–113.

bau und Ausbau der immer noch sehr weitflächigen Missionsgebiete. Das Personal war auf ein Minimum beschränkt, die Abteibetriebe standen ganz im Dienste der Entwicklung der zahlreichen Außenstationen, die Prokura, die Missionsduka und auch die Ökonomie dienten der Versorgung der Missionare; das Chorgebet war beschränkt und so geordnet, daß es den Arbeitsablauf der Werkstätten möglichst nicht störte; Lehrerschule, Hospital, Priesterseminar, Sekundar- und Handwerkerschule, ja selbst die Ökonomie führten ein relatives Eigenleben und waren nicht eigentlich in das Leben der Abtei integriert. Vor allem fehlte es in beiden Abteien an Nachwuchs aus dem Lande. Zwar hatten sich sowohl in Peramiho als auch in Ndanda schon frühzeitig junge Männer gemeldet, die entweder als Priester oder als Ordensbrüder um Aufnahme in die Gemeinschaft baten. Aber man zögerte, sie aufzunehmen.¹⁸

Dieses Zögern wurde erst Anfang der 80er Jahre aufgegeben, als sich die beiden genannten Abteien entschlossen, junge Afrikaner aus dem Land in ihre bisher „weißen“ Konvente eintreten zu lassen. 25 Jahre zuvor hatte man aber bereits einen anderen Weg eingeschlagen: 1957 wurde das Kloster Hanga für afrikanische Mönche gegründet mit der Zielsetzung, das benediktinische Mönchtum in Afrika zu verwurzeln, allerdings ihm (noch) keine missionarische Ausrichtung zu geben. Im Laufe der Jahre hat sich Hanga zum weitaus größten „schwarzen“ Benediktinerkloster des Kontinents entwickelt. Als Mitglied der Kongregation der Missionsbenediktiner von St. Ottilien engagiert sich Hanga inzwischen auch stärker missionarisch, wie die Neugründungen der letzten Jahre, vor allem im benachbarten Sambia, zeigen.

Missionare werden Mönche

Mit der Übergabe der Leitung der Kirche in die Hände afrikanischer Bischöfe setzte ein Prozeß der Umorientierung in den Klöstern ein. Aus dem bisherigen Abteigebiet Peramiho wurden die Diözesen Njombe (1968), Songea (1969, seit 1986 Erzdiozese) und Mbinga (1986 durch Teilung Songeas) gebildet, aus dem Abteigebiet Ndanda die Diözese Mtwara (1972); Teile kamen zur heutigen Diözese Tunduru-Masasi und von Mtwara zum 1986 errichteten Bistum Lindi. Den Mönchen wurde nach über 80jähriger Missionsarbeit – im Übergang von der zweiten zur dritten Epoche ihrer Missionsgeschichte – bewußt: Wir haben nicht mehr Missionsgebiete, sondern wir gehören zur Ortskirche des Landes. Das hatte Konsequenzen für ihr Selbstverständnis, ihre Lebens- und Arbeitsweise. Kurz und vereinfachend gesagt: aus Missionaren konnten nun Mönche werden. Von der flächendeckenden Mission und Betreuung einer Quasi-Diözese – wie sie eine Territorialabtei darstellt – fand man sich entlastet und konnte – aber mußte auch (!) – sich neu definieren. Die Überalterung des Missionspersonals und der Nachwuchsmangel in den europäischen „Heimatklostern“ zwangen, den Arbeitsumfang in den bisherigen Missionsgebieten einzuschränken und sich stärker auf die Klöster mit ihren vielfältigen Diensten für die noch im Auf- und Ausbau begriffenen Diözesen zu konzentrieren. Wegen der anhaltend schwierigen wirtschaftlichen Lage Tansanias behielten die Abteien Peramiho und Ndanda bis heute ihre herausragende Bedeutung als Ausbildungsstätten – mit besonderem Akzent auf dem handwerklichen Bereich – und Zentren der medizinischen Versorgung. Intensiviert werden konnten und werden wohl noch das Presseapostolat, das dank der eigenen Druckereien immer schon einen hohen Stellenwert hatte, und der Beitrag der Mönchsmissionare zur spirituellen Vertiefung des Glaubens. So führt die Abtei Ndanda das bis heute einzige Exerzitenhaus in Südtansania.

¹⁸ Ebd., 106f.

Gerade die wirtschaftliche Situation stellt aber auch immer deutlicher die Frage nach der Zukunft großer Klöster im ehemaligen Missionsland. Sollen diese Klöster weiterbestehen, solange noch einige einsatzfähige ausländische Missionare dort leben? Sollen sie möglichst bald alle ihre Einrichtungen den Ortskirchen übertragen – vorausgesetzt daß diese sie übernehmen wollen und können –, oder sollen sie den Übergang versuchen zu Gemeinschaften von afrikanischen und ausländischen Mönchen, die das bisherige Werk auch in ferner Zukunft weitertragen können? Durch die Aufnahme junger Afrikaner in ihre Konvente haben sich beide Abteien für den letztgenannten Weg entschieden und ihn eingeschlagen und damit eine frühere, eher stillschweigende Entscheidung für eine getrennte Entwicklung korrigiert. Daß diese Öffnung der beiden Abteien nicht zum Schaden des bereits genannten Klosters Hanga erfolgte, hat sich bereits gezeigt.

Die Zeit der Missionsgebiete ist vorbei und damit auch eine spezifische Art und Überforderung der Mönchsmission. Heute werden die Benediktiner zunehmend gebeten, in in- und ausländischen Ortskirchen kleine geistliche Gemeinschaften zu gründen und damit spirituelle Zentren für Menschen zu bilden, die auf der Suche sind und ihren Glauben vertiefen wollen. Dem benediktinischen Mönchtum traut man eine solch eminent missionarische Aufgabe zu. Die Neugründungen der Benediktinerkongregation von St. Ottilien in Afrika, auf den Philippinen und in Deutschland beweisen, daß man sich dieser Herausforderung stellt.

Kirche und Kloster sind ihrem Wesen nach missionarisch

In seinem Missionsdekret „Ad gentes“ hat das Zweite Vatikanische Konzil festgestellt: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘.“¹⁹ Mit der Kirche, weil in ihr und Teil von ihr, sind auch alle Gemeinschaften missionarisch, die teilhaben am Kirche-Sein oder die sich als Gemeinde verstehen, also auch die Orden,²⁰ wobei das Konzil ausdrücklich das Mönchtum als Teil der „jungen Kirchen“ erwähnt.²¹ Hier deutet sich bereits ein neues Missionsverständnis an, das dazu beiträgt, die Dichotomie, die man in der Mönchsmission gesehen hat, zu überwinden, die Zweigleisigkeit oder den Gegensatz, den man so umschreiben könnte: „Heimatklöster“ und „Missionsklöster“, Mönch und Missionar verhielten sich zueinander wie Kirche und Mission, Fertiges und Unfertiges. Um die Berechtigung der Missionsarbeit nachweisen zu können, glaubten viele Missionsbenediktiner, sich und anderen ständig beweisen zu müssen, daß sie nicht „schlechtere“ Mönche waren – nach welchen Kriterien auch immer, aber nicht zuletzt in bezug auf Verständnis und Praxis der Stabilität oder Beständigkeit des Ortes.²²

Das erneuerte Missionsverständnis fand seinen Niederschlag folgerichtig in den Generalkapitelsbeschlüssen der Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Formulierungen wie „Sammlung der Menschen“, „Aufbau des Leibes Christi“ (1968), „Gesamt der Kirche“, „Ortskirchen“ (1977), „Teilkirchen“, „evangelisierte Kirchen – evangelisierende Kirchen“, „solidarische Mitarbeiter und Partner“ (1984) und „kontemplative Korrektur“ (1988).²³ Zur Verdeutlichung des neuen Missionsverständnisses sei das 14. Generalkapitel der Benediktinerkongregation von St. Ottilien (1988) mit seinem Schlußdokument zitiert:

¹⁹ Ad gentes 2.

²⁰ Vgl. B. DOPPELFELD, *Das Kloster als Gemeinde nach der Regula Benedicti und in seiner Bedeutung für heute*, in: *Erbe und Auftrag* 62 (1986) 190–200.

²¹ Vgl. Ad gentes 18.

²² Vgl. B. DOPPELFELD, *In der Spannung zwischen monastischer und missionarischer Berufung*, in: W. HENKEL (Hrsg.), *Ecclesiae memoria* (Festschrift Metzler), Rom 1991, 471–481.

²³ Ebd.

„Unsere Berufung innerhalb der Kirche lautet: Wir sind Missionsbenediktiner. Es macht unser Charisma aus, daß wir als benediktinische Gemeinschaften von Brüdern in den Dienst der Evangelisierung treten. Das Ja dazu beinhaltet für uns sowohl das Leben als Benediktiner wie das Stehen zum missionarischen Auftrag unserer Kongregation. Wir missionieren als benediktinische Gemeinschaften, die den spezifischen Zeugniswert ihres gemeinsamen Lebens mit einer ausdrücklichen missionarischen Ausrichtung verbinden. Ein Benediktinerkloster ist seinem Selbstverständnis nach eine Gemeinschaft von Brüdern, die unter Regel und Abt Gott suchen und den Menschen dienen. Der Gemeinschaft und ihrem Leben kommt ein hoher missionarischer Zeugniswert zu, der angesichts der wachsenden missionarischen Situation und in den Kirchen der Dritten Welt verstärkt gefragt wird.

Es ist kein Geheimnis, daß in der Vergangenheit und bis heute um das Zueinander von Mönch und Missionar gerungen wurde und gekämpft wird. Es wäre Ideologie, wollte man das eine gegen das andere ausspielen oder das harmonische Miteinander beider gedankenlos postulieren oder affirmieren [. . .]

Wenn wir uns diesem Anspruch der Evangelisierung stellen, dann können wir unmöglich an unserem Lebenszeugnis als Benediktiner ‚vorbeimissionieren‘. Echte Evangelisierung fragt uns, wer wir sind, was wir leben, wofür wir sind und eintreten. Das Gebot der Stunde erweist alles Trennen des Missionarischen vom Benediktinischen als Schizophrenie. Es ist so, daß die missionarischen Anliegen und Fragen sich im Kern als gleichzeitig benediktinische Anfragen herausstellen. Die Fragen, wie wir Armut leben, wie wir miteinander umgehen, wie wir Gemeinschaft leben usw., sind ‚evangelische‘, ‚missionarische‘ Fragen. Unser Leben als benediktinische Gemeinschaften ist aufgefordert, selber evangelisierend zu werden und zu wirken, je mehr die Herausforderung des Unglaubens wächst. Das aber ist eine geradezu globale Erscheinung.“²⁴

Mission ist vielfältiger geworden: sie läßt sich nicht einfach mit dem klassischen Missionsbefehl wie Mt 28,16–20 umfassend beschreiben.²⁵ Mission ist mehr als Taufen, Predigen, Gründen von Kirchen. Bereits das Kirche-Sein ist Mission, das Zeugnis gelebten Glaubens, der Liebe, der Gemeinschaft und des Teilens. Dieses „sharing“, die Solidarität unter Christen und mit allen nach Gerechtigkeit und Frieden dürstenden Menschen, ist missionarisch, wie es eindringlich die „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ etwa in Afrika oder die „Basisgemeinden“ in Lateinamerika zeigen. Christsein ist Mit-Sein, Teilhaben und Teilgeben im und am Glauben an Jesus Christus, dem Erlöser und Befreier. Das Wort „Mission“ ist durch die Geschichte der christlichen Missionierung belastet, vornehmlich dort, wo Mission eigen-willig und nicht genügend dem göttlichen Heilswillen verpflichtet war. Von daher ist es verständlich, daß in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils gerne und häufig der Begriff „Evangelisierung“ verwendet wird. Das päpstliche Rundschreiben „Evangelii nuntiandi“, das zehn Jahre nach dem Missionsdekret des Konzils dessen noch unvollständige Sicht der Mission weiterführte und vertiefte, schreibt dazu: „Evangelisierung besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluß von innen umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern: ‚Seht, ich mache alles neu!‘ Es gibt aber keine neue Menschheit, wenn es nicht zuerst neue Menschen gibt durch die Erneuerung aus der Taufe und ein Leben nach dem Evangelium.“²⁶

²⁴ 14. Generalkapitel der Benediktinerkongregation von St. Ottilien, 10.–22. Oktober 1988 (Als Manuskript gedruckt, Erzabtei St. Ottilien), 15f.17.

²⁵ Vgl. CH. SCHÜTZ, *Theologie der Mission am Ende?*, in: S. HERTLEIN / R. RUDMANN (Hrsg.), *Zukunft aus empfangenem Erbe*, 9–18.

²⁶ *Evangelii nuntiandi* 18.

Mission als Hin- oder Zurückführen zum Evangelium – und damit als Missionierung auch der Missionare – bedeutet folglich Bekehrung, Rückkehr zu Gott durch Abkehr und Umkehr. Wir finden hier das Anliegen Benedikts wieder, der von der „*conversatio*“ (RB 58,17) spricht, von dem Leben nach dem Evangelium in einer konkreten, auf den Glauben begründeten Gemeinschaft. Das könnte ein Anknüpfungspunkt sein für das Entwickeln einer missionarischen Spiritualität der Benediktusregel, unter Einbeziehung des Christus- und Menschenbildes Benedikts. Da schweigt die Regel durchaus nicht für Mönche, die sich als Missionare verstehen; sie wird vielmehr sehr beredt.

Missionarisches Wirken ergibt sich aus dem Christ- und Kirche-Sein, für die Mönche, Nonnen und Schwestern in der Tradition Benedikts aus ihrem Sein als klösterliche Gemeinschaften. Das Tun wird geprägt vom Mit-Sein mit anderen im Leben nach dem Evangelium, konkret etwa in der Bergpredigt, und nach dem Vorbild der Urkirche, zu der das Mönchtum immer schon eine besondere Affinität hatte. Wie ein solche Mission im einzelnen aussehen und was sie tun wird, lässt sich nicht mehr so leicht und vorausplanend festlegen wie früher. Die Zeit der großen Missionsstrategien ist wohl vorbei. Missionarisches Wirken wird sich orientieren am Kontext von Gesellschaft und Kirche und dabei konkret an der Unheilssituation der Menschen, die immer eine Herausforderung für Kirche und Christen ist in ihrem Sprechen von Gott, in der Theologie also. Den zweiten Orientierungsrahmen zukünftiger Mönchsmission benediktinischer Prägung bilden die konkreten Möglichkeiten der einzelnen monastischen Gemeinschaften, die sich auf den Weg zu den und mit den Menschen ihrer Umgebung machen.

Die benediktinische Missionsweise wird – wie alle Mission – dialogisch sein müssen, das bedeutet: im Gespräch und Austausch²⁷ mit den kulturellen und besonders den religiösen Traditionen der Menschen.

²⁷ Vgl. B. DOPPELFELD, *Mission als Austausch*, Münsterschwarzach 1990.

RELIGIÖSE ERFAHRUNGSSPRACHE ANSTELLE VON SCHABLONEN
ZUM ZEUGNIS VON OSCAR A. ROMERO*

von Thomas Reschke

Die Weitergabe des christlichen Glaubens setzt kommunikative Praxis in mehrfacher Hinsicht voraus: das Hören auf das Wort Gottes (vgl. Röm 10,17), das bekennende Weitersagen dieses Wortes und schließlich auch das Hören insbesondere auf die leidenden Menschen, deren Worte unbeachtet bleiben oder deren Not diese sprachlos werden läßt. Zu den Christen, die dazu beispielhaft befähigt waren, gehört der am 24. März 1980 ermordete Erzbischof Oscar Arnulfo Romero. Seine Seelsorge ließ nicht die notwendige Hör-Sorge vermissen. So ist es mehr als nur ein interessantes Detail aus der Biographie Romeros, daß er bei seinen Predigtvorbereitungen nicht allein die Bibel und exegetische Literatur benutzte, sondern auch Tageszeitungen und die Gespräche mit den Armen des Volkes.¹ Das Bemühen um eine umfassende Kenntnis der politisch-sozialen Situation stellt eine unerläßliche Prämisse dar, um die Wahrheit über die Situation erkennen und in der Verkündigung angemessen zur Sprache bringen zu können.

Bewegt durch die Botschaft Jesu und das Schicksal der Armen, hat Romero als Erzbischof keine Homilien gehalten, die lediglich am Leben vorbeigleitendes Kunsthandwerk mit schönen religiösen Worten waren, sondern er hat konkrete politische und soziale Lebensrealität im Lichte des biblisch Geschehenen und im Glauben Verstandenen zur Sprache gebracht und dies trotz aller hermeneutischer Schwerhörigkeiten auf der Seite eines Teiles der Reichen und Mächtigen.² Treffend umschrieb Romero die Unzulänglichkeit einer unverbindlichen, alles in Wohlgefallen auflösenden Rede von Gott: „Es ist leicht, Diener des Wortes zu sein, ohne die Welt zu stören, Diener eines sehr spiritualisierten Wortes ohne Verbindlichkeit in der Geschichte, eines Wortes, das überall auf der Welt gleich tönt, weil es nichts von dieser Welt trifft.“³

Der Bischof, für den Leben und Evangelium, Politik und Kirche keine Antinomien bildeten, sondern in einem engen Zusammenhang standen, mußte sich mit unterschiedlichsten Rezeptionen seines Handelns und Redens auseinandersetzen. Auf der einen Seite erfuhr er die Anerkennung, Unterstützung, Zuneigung und Liebe von vielen

* JAMES R. BROCKMAN, *Oscar Romero. Eine Biographie*. Aus dem Amerikanischen von Maria-Antonia Fonseca-Visscher van Gaasbeek, Paulusverlag / Freiburg (Schweiz) 1990, 366 S.; MARTIN BOGDAN / IMMANUEL ZERGER (Hg.), *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört. Die Kirchen in El Salvador 10 Jahre nach der Ermordung von Oscar Arnulfo Romero*, Claudius-Verlag / München 1990, 168 S.; GIANCARLO COLLET / JUSTIN RECHSTEINER (Hg.): *Vergessen heißt verraten. Erinnerungen an Oscar A. Romero zum 10. Todestag* (Peter Hammer Taschenbuch 62) Peter Hammer Verlag / Wuppertal 1990, 196 S.; JON SOBRINO, *Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen*. Mit einem Hintergrundbericht von Roger Peltzer, Edition Exodus / Fribourg-Brig 1990, 121 S.

¹ Vgl. J. SOBRINO, *Meine Erinnerungen an Bischof Romero*, in: G. COLLET / J. RECHSTEINER, *Vergessen heißt verraten*, 82.

² Zum Verhältnis von Predigt und Politik vgl. das Kapitel XII in dem demnächst erscheinenden Band TH. RESCHKE / M. THIELE, *Predigt und Rhetorik*. Mit einem Vorwort und einem Beitrag von G. Otto (Studien zur Praktischen Theologie 39) St. Ottilien 1991. Zur Verwendung des Fünfschrittes in der Homilie durch Romero vgl. ebd., Kap. VIII.

³ Zit. nach G. GUTIÉRREZ, *Erzbischof Oscar Romero – Zeuge des Lebens*, in: G. COLLET / J. RECHSTEINER, *Vergessen heißt verraten*, 90.

Armen und Unterdrückten, andererseits bekam er die unbarmherzige Härte derer zu spüren, denen an einer Änderung des status quo nicht gelegen war. Daß Romero nicht allein von staatlichen Stellen, sondern auch von gewissen Mitbrüdern heftig angegriffen wurde, hängt wohl nicht zuletzt damit zusammen, daß der Umgang mit Konflikten im innerkirchlichen Raum noch nicht hinreichend gelehrt worden ist. Romero sah sich Kritikern gegenübergestellt, die ihren eigenen Standpunkt verabsolutierten und andere Positionen a priori disqualifizierten. Auch in der Gegenwart ist Romeros Handeln und Reden nicht unumstritten: auf der einen Seite als San Romero de América verehrt, wird sein Engagement für die Armen andererseits als unangemessene Politisierung der christlichen Botschaft gewertet und seine eigene Haltung als durch die Jesuiten fremdgesteuert angesehen.

Erfreulicherweise erschienen ein Dezennium nach der Ermordung des Erzbischofs von San Salvador mehrere deutschsprachige Publikationen, von denen im Folgenden eine Auswahl vorgestellt werden soll.

Mit dem aus dem Amerikanischen übersetzten Buch von J. R. BROCKMAN wurde eine verlässliche und detaillierte Romero-Biographie geschaffen. Auffallend ist die sachliche Nüchternheit des Schreibstiles von Brockman, die auf den ersten Blick als nicht konvergierend mit dem bewegenden Inhalt angesehen werden könnte. Doch gerade der Verzicht auf leicht durchschaubare, spannungserzeugende rhetorische Figuren, die auf den Leser manipulatorisch wirken könnten, und der breite Rückgriff auf Dokumentationsmaterialien verleihen dem Band seine Glaubwürdigkeit. Auch entzieht sich Brockman einer Tendenz, die bei von Theologen verfaßten Viten okkasionell erkennbar wird, nämlich dem Rekurs auf einen halb erbaulichen und halb wissenschaftlichen Stil, um die Ausführungen durch eine protreptisch-theologische Klammer zusammenzuhalten. Das Buch von Brockman arbeitet in bislang unerreichter Weise und mit klarer Gedankenführung die vielfältigen Einflüsse auf die Glaubensbiographie Romeros heraus. Zweifellos darf diese Veröffentlichung „als die beste bislang erschienene Biographie Romeros angesehen werden“.⁴

Die Lebensbeschreibung ist mit zwei Ausnahmen chronologisch von der Geburt Romeros bis zu dessen Tod gegliedert. Dem Band ist ein Kapitel vorangestellt, in dem die ereignisreiche Zeit von der Ernennung Romeros zum Erzbischof am 22. Februar 1977 bis zum Pfingstsonntag des gleichen Jahres geschildert wird. Der Anhang thematisiert die Frage nach den Mördern Romeros.

Die Biographie zeichnet das Bild eines Mannes, der sowohl zurückhaltend als auch durchsetzungsfähig war und sich vom extrem konservativen Priester und Bischof, der Kritik an der Regierung ablehnte (vgl. 85), es vermied, Medellín zu zitieren, und die Wertschätzung der Oligarchie hatte, zu einem Anwalt der Armen entwickelte. Zeitlich fällt die Veränderung Romeros nicht zufällig in die ersten Wochen nach seiner Ernennung zum Erzbischof: er „bestieg das Schiff mitten im Sturm“ (14). Romero selbst verstand seine Veränderung als 'evolución' und vertrat gegenüber Kardinal Baggio die Ansicht: „Was in meinem priesterlichen Leben geschehen ist, habe ich mir selber als eine Entwicklung des von mir schon immer gehegten Wunsches zu erklären versucht, dem treu zu sein, was Gott von mir verlangt. Wenn ich früher den Eindruck erweckt habe, 'diskreter' und 'spiritueller' zu sein, so deshalb, weil ich ernsthaft glaubte, daß ich auf diese Weise dem Evangelium entspreche; denn die Umstände meines Amtes hatten damals nicht die pastorale Tapferkeit gefordert wie die Bedingungen, unter welchen ich Erzbischof wurde“ (173). Die existentielle Wende in dem Leben Romeros sollte daher m. E. nicht als Ergebnis einer 'subita conversio' angesehen werden, sondern als Folge

⁴ G. COLLET, *Treu Gottes Willen folgen. Zum 10. Jahrestag der Ermordung von Oscar Arnulfo Romero*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 46 (1990) 2 Anm. 6.

eines – wenn auch beschleunigten – Prozesses. Die schwierige Situation, der sich Romero bei Übernahme seines Amtes gegenübergestellt sah, zwang ihn, sich mit seinem eigenen pastoralen Handeln intensiver auseinanderzusetzen, und dies tat er stets mit Blick auf seinen bischöflichen Wahlspruch „Sentir con la Iglesia“. Eine Diskussion darüber, ob es sich um *Bekehrung* oder *Entwicklung* handelt, scheint mir weniger fruchtbar als die Einsicht, daß sich Romero als Erzbischof entschieden auf die Seite der Armen gestellt hat und menschenfeindliche Strukturen sowie die todbringenden Götzen bei ihren Namen nannte.

Die Romerobiographie stellt nicht nur eine Lebensbeschreibung dar, sondern vermittelt auch einen trefflichen Einblick in das kirchliche, politische und soziale Umfeld Romeros: etwa in die Querelen innerhalb der salvadorianischen Bischofskonferenz, in die fragwürdigen Handlungen des Nuntius, in das schwierige Verhältnis von Kirche und Staat sowie die offensichtlichen Menschenrechtsverletzungen in El Salvador.

In deutscher Übersetzung liegen mit dem nach Ex 3,9 betitelten Sammelband von M. BOGDÄHN und I. ZERGER mehrere Texte Romeros vor: das Buch enthält dessen Predigten vom 16. und 24. März 1980, den Vortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Universität Löwen am 2. Februar 1980, den Hirtenbrief vom August 1978 (gekürzt) und ein im selben Jahr gegebenes Interview. Weiten Raum nehmen die Dokumente verschiedener kirchlicher Stellen und Organisationen – vor allem lutherischer Provenienz – ein (z. B. ein Positionspapier der Lutherischen Kirche von El Salvador zur dortigen Lage). Erfreulicherweise enthält der Band auch auszugsweise das Kairos-Papier von Christen aus Mittelamerika vom April 1988. Beiträge der Herausgeber zur gegenwärtigen Situation in El Salvador geben eine erste Orientierung zur bedrängenden Lage in diesem Land. Der Wert des Bandes dürfte vor allem darin liegen, daß einige Dokumente über die Situation der Kirchen in El Salvador dem deutschsprachigen Leser mit dieser Publikation leicht zugänglich gemacht wurden.

Eine andere Zielsetzung liegt dem von G. COLLET und J. RECHSTEINER herausgegebenen Buch zugrunde: einerseits soll dem Leser die Person des ermordeten Erzbischofs nahegebracht, andererseits sein Anliegen in der Relevanz für christliche Gemeinden hierzulande reflektiert werden (vgl. 8). Insbesondere die letztere Thematik scheint durchaus hilfreich und notwendig: ist es doch nicht damit getan, an der zum gesellschaftlichen Ritual gewordenen leerformelgefüllten und empirielosen (aber verräterischen) Rede teilzunehmen, daß man „existentiell betroffen“ sei und „sich solidarisieren“ müsse (wobei der Schritt vom Reden zum Handeln immer größer wird). Der Blick auf den Umgang Romeros mit der Erfahrung von Gewalt, Armut und Unterdrückung kann helfen, die eigenen Möglichkeiten des Engagements zu erkennen, und ermutigt zur notwendigen und womöglich auch notwendigen Tat.

Eingeleitet wird der nach einem Ausspruch von Dolores Ibárruri benannte Sammelband „Vergessen heißt verraten“ mit einem den Buchtitel erklärenden Beitrag von J. Rechsteiner. Der folgende Aufsatz von J. Meier skizziert das pastorale, soziale und politische Umfeld, in dem Romero als Weihbischof und später als Erzbischof wirkte: das Erzbistum San Salvador.

Der umfangreichste Beitrag dieses Bandes stammt von J. Sobrino. Sobrino bezeichnet die Veränderung Romeros als „Bekehrung“, die als eine „radikale Veränderung im Anstreben und Verwirklichen des Willens Gottes“ (39) zu verstehen sei. Dabei konzediert Sobrino, daß sich die Veränderung Romeros auch mit anderen Worten umschreiben ließe (ebd.). Für die „Bekehrung“ Romeros führt er drei Gründe an: a) die Ermordung von Rutilio Grande, b) die Reaktionen in den verschiedenen kirchlichen Gruppen auf seine Nomination, c) die Liebe der Armen, die a priori eine Option für die Kirche getroffen hätten (vgl. 40–43). Ein leitendes Interesse dieses Aufsatzes besteht darin, die oftmals und auch innerhalb von Teilen der Kurie vertretene Auffassung zu

entkräften, daß Romero von den Jesuiten oder den Linken manipuliert worden sei und sich von diesen lenken ließ (vgl. bes. 32, 62, 79, 82–85). Dies gelingt Sobrino auch überzeugend, und er stellt schließlich fest: „Wenn es etwas gab, das Bischof Romero 'manipulierte', dann waren es die Gnade Gottes und der Schmerz seines Volkes.“ (82)

G. Gutiérrez skizziert anschließend Erzbischof Romero als Zeugen der evangelischen Wahrheit. Der darauffolgende Beitrag von G. Collet thematisiert das Selbstverständnis der kirchlichen Sendung in Lateinamerika. Darin werden mit Rekurs auf Medellín (1968) und Puebla (1979) die theologischen Grundgedanken herausgearbeitet, denen Romero zunächst distanziert gegenüberstand.

K. Füssel versucht in seinen Ausführungen aus dem Leben und dem Tod Bischof Romeros Anknüpfungspunkte für eine Analyse der Situation in Westeuropa zu gewinnen (vgl. 106). Von diesem Ausgangspunkt eruiert Füssel die Destruktionsmechanismen und die diesen zugrunde liegenden Traditionen in Europa. Sosehr den Hauptaussagen des Beitrags im wesentlichen zuzustimmen ist, erscheinen doch einzelne Aussagen fragwürdig, z. B. die manchen Lesern sicher als *petitio principii* erscheinende Formulierung von der „Vertagung der größeren Hoffnung auf ein unentfremdetes Leben für alle, also auf den Sozialismus“ (109, Hervorhebung von mir). Wenngleich plausibel ist, daß die Wirklichkeit vorrangig von den eigenen politischen und theologischen Bindungen her wahrgenommen wird, sollten, im Hinblick auf eine Leserschaft mit einem Plural an Positionen, die eigenen Prämissen auch begründet werden, um nicht dem eventuellen Vorwurf der Parteilichkeit oder Einseitigkeit Vorschub zu leisten. Wenn eigenen Sichtweisen vorwiegend durch präsenzerzeugende Techniken Gewicht verliehen wird, welche auf dem 'Gesetz von der geistigen Trägheit' aufbauen (durch einen eigentümlichen psychologischen Effekt beschäftigt sich das menschliche Bewußtsein in erster Linie mit dem, was durch die Darstellung gegenwärtig ist, das Nichtgenannte verliert an Bedeutung und wird nahezu inexistent), kann dies bei bewußter Ausklammerung anderer Positionen und dem Verzicht auf einen argumentativen Diskurs den Anschein von Indoktrination erwecken.

Dem Beitrag von Füssel folgt ein Aufsatz von P. Rottländer, der in einer Momentaufnahme die Lage der Option für die Armen in den Spannungsbogen von ökonomischer Desillusionierung und theologischer Entschiedenheit faßt.

Eine herausragende Stellung in dem Buch nimmt der Aufsatz von N. Mette ein. Seine pastoraltheologischen Überlegungen beziehen sich auf den Umgang mit den Armen in den Gemeinden der Wohlstandsgesellschaften. Mette zeigt zunächst differierende Rezeptionsweisen einer vorrangigen Option für die Armen hiezulande auf und skizziert damit verbundene problematische Motive und Interessen, bevor er Orientierungen für einen Lernprozeß detailliert darlegt, welcher vom Evangelium her dem Christen auch im lokalen Lebenskontext aufgetragen ist.

Kleinere Beiträge von L. Weckel, N. Arntz und D. Berrigan vervollständigen den Band, dessen Lektüre ein facettenreiches Bild von der Kirche in El Salvador und von dem Anliegen Erzbischof Romeros vermittelt.

In die Reihe der hier zu besprechenden Veröffentlichungen ist auch das Buch „Sterben muß, wer an Götzen rührt“ von J. SOBRINO aufgenommen, weil es thematisch Bezug nimmt auf das Wirken Romeros, der die Verabsolutierung des Kapitals und der Macht sowie die Ideologie der Nationalen Sicherheit als die todbringenden Götzen benannte und sich – gleich den am 16. 11. 1989 ermordeten Jesuitenprofessoren – auf den Gott des Lebens berief.

Das als spontane Ehrung für die Ermordeten gedachte Buch schloß Sobrino bereits am 29. November 1989 ab. Die Unmittelbarkeit der Sobrino bewegenden Ereignisse ist daher im gesamten Text erkennbar. Der Autor, der dem Mordanschlag nur zufällig entging, beschreibt aus seiner ersten Betroffenheit heraus die Stunden und Tage nach

der Schreckensnachricht, bevor er Erinnerungen an die ermordeten Mitbrüder seiner Kommunität anschließt und die spirituellen Wurzeln dieser Priester darlegt. In den Vordergrund seiner Überlegungen läßt er die Frage treten, warum diese umgebracht worden seien. Diese Frage ist deshalb so entscheidend, weil von ihr das Verständnis davon abhängt, wofür die Jesuiten ihr Leben gaben (vgl. 39). Sobrino zeigt auf, daß diese Jesuiten wirklich in der Tradition des Ignatius standen und ihr Handeln christlich motiviert und realitätsbezogen war. Sie waren weder Marxisten noch unkritische Anhänger der FMLN (vgl. 41) oder Priester einer ungläubigen Kirche (vgl. 72f), sondern ergriffen Partei für die breite Mehrheit des Volkes, sahen die Wahrheit von den Armen her und sagten die Wahrheit über die Situation, wobei sie stets am Evangelium als Orientierungspunkt festhielten. Dies hält Sobrino auch für die wesentliche Aufgabe einer „Universität christlicher Option in der Dritten Welt“, die sich „in die Leiden und Hoffnungen des Volkes“ zu inkarnieren habe (67).

Es ehrt Sobrino, wenn er zu seinen Ausführungen über die Theologie der Befreiung schreibt, „daß dies nicht der Augenblick ist, um kleinlich eigene Interessen zu verteidigen“ (78). Vielmehr wird von ihm intendiert, die Theologie der ermordeten Mitbrüder darzulegen. Der Autor schließt seine Ausführungen mit dem Wunsch, daß „die Erinnerung an die sechs Märtyrer zum Frieden, zur Gerechtigkeit, zum Dialog und zur Versöhnung für alle in El Salvador beiträgt“ (93). Im Anhang faßt R. Peltzer die spannungsvolle Geschichte El Salvadors zusammen (94–118).

Die oben vorgestellten Bücher geben einen Hinweis auf die Wurzeln missionarischer Kraft: das exemplarische Leben von Christen aus Christus. Diese Publikationen sind auch deshalb notwendig, weil in einer Welt, die kommunikationstechnologisch immer kleiner wird, Verständnisbarrieren dennoch existieren: „Die Theologen in Europa wissen nicht viel über die Probleme, die wir in Lateinamerika durchmachen“.⁵ Arbeiten, die (im Elfenbeinturm geschrieben) einem eurozentrischen Polyzentrismus huldigen, künden davon.

Ein möglicher Verrat Romeros und der sechs Jesuiten droht aber auch an unvermuteter Stelle: Katecheten und Prediger, die die treffenden Worte der Ermordeten derart verwenden, daß sie zur bloßen Formel werden. Die lebendige, empiriegefüllte Botschaft würde dann gleichsam gefroren, und sprachliche Fertigteile würden individuelles Denken durch ein vorgegebenes Ergebnis ersetzen. Der Erinnerung an diese Menschen wird eher Rechnung getragen, wenn ihr Zeugnis zum Ausgangspunkt genommen wird, um die Bedeutung einer vorrangigen Option für die Armen *für sich selbst* zu klären und um deren grundsätzliche Sichtweise der Gesellschaft 'von unten her' verstehen zu lernen.

⁵ Erzbischof Romero in einem Interview im August 1978, zit. nach: M. BOGDHORN / I. ZERGER, *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört*, 49.

ARMUTSORIENTIERTE KIRCHLICHE ENTWICKLUNGSARBEIT:
MISEREOR AUF DEM PRÜFSTAND*

von Gerhard Kruip

Je mehr sich die kirchliche Entwicklungsarbeit in einem fruchtbaren Lernprozeß der sechziger und siebziger Jahre von einer eher caritativ und paternalistisch verstandenen Entwicklungs-„Hilfe“ zu einer partnerschaftlichen und notwendige Strukturveränderungen anzielenden Entwicklungs-„Politik“¹ wandelte, um so mehr akzentuierte sie in den „Geberländern“ eine bewußtseinsbildende Öffentlichkeitsarbeit, die über das Ziel der Einwerbung von Spendengeldern hinausging. Sobald man dabei die Ebene des unmittelbaren Appells an das menschliche Mitgefühl angesichts hungernder Kinder in Richtung der Frage nach Ursachen und Verantwortlichkeiten durchstieß und womöglich gar explizit nach Zusammenhängen mit den Interessen deutscher Wirtschaft und deutscher Politik fragte, konnten selbstverständlich Widersprüche und Konflikte nicht ausbleiben.

Dies zeigte sich spätestens anlässlich der Misereor-Fastenkampagne zum Thema „Südafrika“ im Jahre 1983, die u. a. von Franz-Josef Strauß so heftig kritisiert wurde, daß sich Kardinal Joseph Höffner deutlich hinter das „Bischöfliche Hilfswerk“ zu stellen gezwungen sah.² Im Gegensatz zu manchen Mahnungen wurde jedoch auch 1983 ein neuer Rekord des Spendenaufkommens erreicht und Prälat Norbert Herkenrath, Hauptgeschäftsführer von Misereor, sah sich „darin bestärkt, unseren Gemeinden auch schwierige Themen zuzumuten“.³ Als Misereor in der Fastenkampagne 1985 für den Aufbau von Basisgesundheitsdiensten in Indien warb und dabei davor warnte, das Gesundheitssystem der „entwickelten“ Länder einfach auf die „Dritte“ Welt übertragen zu wollen, reagierte u. a. das Deutsche Ärzteblatt unter dem Titel „Bischöfe auf Irrwegen“ mit einem bissigen Seite-eins-Kommentar.⁴ 1987 stellte Misereor die Problematik der internationalen Verschuldung in den Mittelpunkt der Fastenaktion und rief in

* HANS-RIMBERT HEMMER / HERBERT KÖTTER u. a., *Armutsorientierte kirchliche Entwicklungsarbeit. Eine sozio-ökonomische Analyse* (Misereor-Dialog 8) Misereor / Aachen 1990; 239 S.

¹ Vgl. J. SENFT, *Entwicklungshilfe oder Entwicklungspolitik. Ein interessenpolitisches Spannungsfeld – dargestellt am Kirchlichen Hilfswerk Misereor*, Münster 1978. Senft forderte u. a. eine deutlichere Akzentsetzung auf eine bewußtseinsbildende Öffentlichkeitsarbeit und eine politische Interessenvertretung der Entwicklungsländer durch die Hilfswerke, die sich nicht mehr primär an der Spendenwerbung orientieren dürften. Freilich sah er voraus: „Eine so geartete radikale Parteinahme für die am Rande des Existenzminimums lebende Bevölkerung der Dritten Welt kann jedoch nur in einer konkreten politischen Auseinandersetzung geschehen, die auch innerhalb der Kirche Interessen aufeinanderprallen lassen wird.“ (205) Zur Veränderung der Schwerpunktsetzung der Öffentlichkeitsarbeit Misereors vgl. auch H.-R. HEMMER / H. KÖTTER, *Armutsorientierte kirchliche Entwicklungsarbeit*, 140–145.

² *Herder-Korrespondenz* 37 (1983), 158. Insgesamt vgl. N. HERKENRATH / W. SCHOOP / H. ZWIEFELHOFER, *Misereor im Widerstreit der Meinungen. Informationsschwerpunkt Südafrika. Überlegungen zur Rolle der kirchlichen Entwicklungsarbeit*, München-Mainz 1984.

³ „Ganzheitlich etwas in Bewegung bringen.“ *Ein Gespräch mit Norbert Herkenrath*, in: *Herder-Korrespondenz* 38 (1984), 112–117, hier 117.

⁴ *Deutsches Ärzteblatt*, Ausgabe B, 82 (1985) 11, 689. Vgl. die Erwiderung von N. HERKENRATH und eine nochmalige Kommentierung von N. JACHERTZ, in: *Deutsches Ärzteblatt*, Ausgabe B, 82 (1985) 15, 1042–1050.

den Gemeinden dazu auf,⁵ Briefe an den damaligen Bundesfinanzminister Gerhard Stoltenberg zu schreiben, um für die Interessen der verschuldeten Länder und ihrer BewohnerInnen einzutreten – eine Anregung, die in erstaunlichem Ausmaß aufgegriffen wurde. Stoltenberg reagierte mit einem Schreiben an Herkenrath (20. 2. 1987), das auch all denjenigen Gruppen zugeschickt wurde, die sich an der Aktion beteiligt hatten. Der Finanzminister rechtfertigte die Politik der Bundesregierung und des IWF und beklagte, daß einige der Aussagen Misereors „zu Mißverständnissen führen können“. Noch massivere, diesmal jedoch *innerkirchliche* Konflikte um die Förderung der brasilianischen Comissão Pastoral da Terra (CPT),⁶ die 1989 die Öffentlichkeit beschäftigten, sind noch gut in Erinnerung.

Vor diesen Hintergrund kommt der „sozio-ökonomischen Analyse“ von Hans-Rimbert Hemmer, Herbert Kötter und deren MitarbeiterInnen Heinz-Josef Botthof, Doris Galinski und Christine Heimbürger ein besonderes Gewicht zu.⁷ Denn die Studie, die von Misereor ursprünglich selbst angeregt worden war, vermag durchaus zur Versachlichung der Diskussion beizutragen und stellt insgesamt dem Bischöflichen Hilfswerk ein sehr gutes Zeugnis aus.

Trotzdem sollen in meinem Beitrag den positiven Aussagen die in der Studie kritisierten Punkte zunächst vorangestellt werden: In verschiedenen Publikationen des Hilfswerks zeigten sich „verkürzte Argumentationsketten“ (161) und „einseitige Schuldzuweisungen an die Industrieländer“ (162): „In der Tat orientieren sich die meisten zugänglichen Erklärungen der Armut bei Misereor auf Ansätze der Dependenztheorie [. . .]. Ohne diesen Ansätzen jeglichen Erklärungswert abstreiten zu wollen, scheint hier die Empfehlung angebracht, den Dialog mit der Wissenschaft zu verstärken und auch neuere Modelle in die Überlegung einzubeziehen.“ (164) Solche Äußerungen brauchen nicht zu verwundern, wenn man sich vor Augen hält, daß die Kommission X „Weltkirche“ der Deutschen Bischofskonferenz und die ihr zugeordnete „Wissenschaftliche Arbeitsgruppe“ mit Hemmer und Kötter gerade zwei Wissenschaftler mit der Leitung der Studie betraute, die für ihre dezidiert kritische Haltung dependenztheoretischen Aussagen gegenüber bekannt sind.⁸

⁵ *Werkmappe 1987*, 8–9. Misereor berief sich in seinen kritischen inhaltlichen Aussagen zur Verschuldungskrise und zur Auflagenpolitik des Internationalen Währungsfonds auf eine Stellungnahme der Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE), welche am 5. 11. 1986 dem Ausschuß für wirtschaftliche Zusammenarbeit des Deutschen Bundestages vorgetragen worden war.

⁶ *Beschluß: Deutsche Bischöfe tun sich schwer mit Brasiliens Landpastoral*, in: *Herder-Korrespondenz* 43 (1989), 246–247. Die ausführlichste Information bei L. KAUFMANN, *Misereor und Brasiliens Landpastoral*, in: *Orientierung* 53 (1989) 15/16, 161–163. Vgl. auch die in *DIAL* 1380 (16. 3. 1989) und *DIAL* 1388 (13. 4. 1989) publizierten Dokumente zu diesem Konflikt und die z. T. zu pauschalen Kommentare in Publik-Forum: TH. SEITERICH, *Im Würgegriff. Deutsche Bischöfe machen in Brasilien mit Spendengeldern rechte Politik*, in: *Publik-Forum* 18 (1989) 8, 31–32; vgl. die Entgegnung und Klarstellung von N. HERKENRATH, „Bestürzt“, in: *Publik-Forum* 18 (1989) 10, 11; und nochmals TH. SEITERICH, *Konflikt um Misereor: Eine Flut von Briefen. Spender machen Dampf*, in: *Publik-Forum* 18 (1989) 16, 35–36.

⁷ In Klammern gesetzte Seitenzahlen beziehen sich im Folgenden auf dieses bereits in Anm. * vollständig angegebene Werk.

⁸ Selbst dort, wo negative Auswirkungen des Außenhandels oder ausländischer Direktinvestitionen zugegeben werden, führt Hemmer sie überwiegend auf „interne Strukturdefekte“ zurück. Vgl. z. B. H.-R. HEMMER, *Theoretische Grundlagen einer armutsorientierten Entwicklungspolitik*, in: P. HÜNERMANN / M. ECKHOLT (Hrsg.), *Katholische Soziallehre –*

Bischof Franz Kamphaus (Limburg), der als Vorsitzender der bischöflichen Unterkommission für Wissenschaftliche Aufgaben im weltkirchlichen Bereich einführende „theologische Erwägungen zur armutsorientierten kirchlichen Entwicklungsarbeit“ beisteuerte, spricht von „kritischen Rückfragen an das Forschungsprojekt“ (14), die die kirchlichen Hilfswerke Adveniat, Missio und Misereor während einer Konsultation am 8. Februar 1990 an die AutorInnen richteten. „Insbesondere bei Missio ist der Eindruck entstanden, der spezifische Auftrag des Werkes sei in der Untersuchung nicht hinlänglich gewürdigt worden.“ (18) Doch auch die anderen Werke meinten, man könne „ihre Bemühungen nicht angemessen würdigen, wenn man sie nur unter dem Gesichtspunkt der Auswirkungen auf den Bereich armutsorientierter Entwicklungsarbeit analysiert. Aus dieser Kritik“, so Bischof Kamphaus weiter, „spricht zweifellos die [...] Sorge, die vorliegende Studie könne, wenn auch ungewollt, den in der Öffentlichkeit vorhandenen Trend zu einer Mißachtung oder Unterbewertung der Eigengewichtigkeit missionarischer Arbeit noch bestärken. Ich meine, diese Sorge darf nicht leicht genommen werden. Zwar gilt es anzuerkennen, daß es den Wissenschaftlern von ihrem Auftrag her allein darum gehen konnte, die Bekämpfung sozio-ökonomischer Armut durch die kirchlichen Werke zu untersuchen. Der mit dieser Aufgabenstellung gegebenen Begrenztheit der Perspektive aber müssen wir uns bewußt bleiben. Der Einblick, den uns die Untersuchung in die Arbeit der pastoral orientierten Hilfswerke zu eröffnen vermag, kann nur ein höchst fragmentarischer sein, und unsere Hochschätzung dieser Werke sollte sich nicht nur und auch nicht vorwiegend auf ihren Beitrag zur Reduzierung sozio-ökonomischer Armut richten.“ (19–20) Und in der Tat: nach der Analyse der Arbeit von Misereor fallen die Kapitel über Adveniat (197–205) und Missio (205–213) recht mager aus. Den MitarbeiterInnen des Hilfswerks Misereor scheint es aber auf mehreren Arbeitstreffen mit der Autorengruppe am Anfang und im Laufe der Erarbeitung der Studie gelungen zu sein, die VerfasserInnen von der reichen Praxiserfahrung, der Kompetenz und der Professionalität ihrer Arbeit zu überzeugen. Um dies zu verdeutlichen, ist jedoch zunächst auf die Studie selbst genauer einzugehen.

Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I, Mainz-München 1989, 67–91, hier 79, 81. In seinem anerkannten Lehrbuch *Wirtschaftsprobleme der Entwicklungsländer* (München 1988) meint Hemmer, „letztlich könnte man sogar die These vertreten, die Dependenztheorie sei selbst für die Unterentwicklung vieler Länder der Dritten Welt verantwortlich, [...]“ (269–270) Da es ja durchaus auch andere ernstzunehmende Ansätze gibt (vgl. E. ALTVATER, *Sachzwang Weltmarkt. Verschuldungskrise, blockierte Industrialisierung, ökologische Gefährdung – der Fall Brasilien*, Hamburg 1987), darf die Kritik dieser Studie an Misereor nicht in erster Linie vor der Folie des über Jahrhunderte hinweg spannungsreichen Verhältnisses von Wissenschaft und Kirche interpretiert werden, wie es im ersten Satz des Vorwortes von Bernhard Fraling, dem Vorsitzenden der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben (11) anklingt. Vielmehr spiegelt diese Kritik die grundlegende Problematik ethisch-theologischer Praxisreflektion wider, die sich immer heterogenen wissenschaftlichen Ansätzen verschiedener Disziplinen gegenüberstellt und eigenständig sozialwissenschaftliche Kompetenz entwickeln müßte, um bestimmte Ansätze im wissenschaftlichen Diskurs nicht nur unter Berücksichtigung der ethischen Grundoptionen ihrer Vertreter noch nach autoritativ entschiedenen Vorlieben, sondern entsprechend der sozialwissenschaftlichen Aussagekraft der unterschiedlichen Theorien auszuwählen. Vgl. die Warnung von Bischof Kamphaus davor, „eine Unmittelbarkeit des wissenschaftlichen Zugriffs einzufordern, der vorkritisch wäre und das Niveau wissenschaftlichen Denkens unterschritte.“ (16)

Sie behandelt in den ersten vier Hauptteilen den Stand der sozialwissenschaftlichen und wirtschaftswissenschaftlichen Diskussion zum Problemkomplex Armut. Zunächst wird sehr differenziert und trotzdem auch für den Laien verständlich die Problematik der Definition und Messung von Armut, unterschiedlicher Armutsbegriffe sowie der Umfang und die Verteilung von Armut dargelegt (26–51). Enttäuschend ist dabei freilich, daß z. T. veraltete Zahlen zugrundegelegt wurden. Unter Berufung auf frühere Untersuchungen der Weltbank wird die Anzahl der weltweit unter der oberen Armuts-grenze von 75 US-\$ Jahreseinkommen lebenden Menschen für 1969 (!) mit 580 Mio. angegeben (39–40) und ohne Quellenangabe darauf hingewiesen, daß heute meist von 800 Mio. absolut Armen ausgegangen wird (41). Offenbar standen den AutorInnen die Statistiken des Weltentwicklungsberichts 1990 der Weltbank noch nicht zur Verfügung, der für 1985 – freilich auf einer modifizierten Berechnungsgrundlage (370 US-Dollar Jahreseinkommen) – die Zahl von 1,115 Milliarden armer Menschen in den Entwick-lungsländern angibt.⁹ Auch die Prognosen für das Jahr 2000 wären entsprechend zu korrigieren: Nach den Angaben der Weltbank wird es selbst unter günstigen Bedingun-gen im Jahr 2000 nicht 470, sondern immer noch etwa 825 Millionen Arme geben, im ungünstigeren Fall sogar noch mehr als eine Milliarde.¹⁰

Bei der Frage nach den Ursachen von Armut wird zunächst nach zwei großen Blöcken differenziert: der „Unterentwicklung“ eines Landes überhaupt und der ungleichen Verteilung der vorhandenen Güter. Für die „Unterentwicklung“ werden drei Faktoren-komplexe namhaft gemacht, die allerdings durch das Bevölkerungswachstum eine zusätzliche Verstärkung erfahren: erstens unzureichende Faktorausstattungen (Geld-, Sach-, Human- und Infrastrukturkapital¹¹), zweitens dualistische Wirtschaftsstrukturen und drittens (nach Ansicht der AutorInnen mit geringerer Bedeutung) Abhängigkeiten im internationalen Handel.¹² Die AutorInnen betonen, es gebe bislang „keine umfassende und allgemein akzeptierte Theorie der Armut, die alle oben angeführten Determinanten konsistent integriert“ (62). Deshalb könne nur „einzelfallbezogen jene Ursachen-konstellation ausgewählt werden [...], welche zur Erklärung der Unterentwicklung konkreter Länder geeignet ist“ (53). Trotzdem wäre es m. E. notwendig gewesen, den dritten Faktor „Abhängigkeit“ nicht nur auf die Mechanismen des Welthandels zu beziehen und stärker nach möglichen Zusammenhängen zwischen den unterschiedlichen Faktorenkomplexen zu fragen. So hängen – um nur wenige Beispiele anzuführen – Unzulänglichkeiten der Infrastruktur, z. B. im Verkehrswesen, in vielen Ländern mit ihrer traditionell (d. h. durch den Kolonialismus induzierten) einseitigen Exportstruktur zusammen. Auch die unzureichende Ersparnisbildung und Investitionsbereitschaft konsumorientierter Oberschichten dürfte in vielen Ländern Ergebnis kolonialer Verzerrun-

⁹ Davon zählt die Weltbank 630 Millionen zu den „extrem Armen“ mit einem Jahreseinkommen unter 275 US-Dollar. Vgl. Weltbank, *Weltentwicklungsbericht 1990*, Bonn 1990, 33.

¹⁰ Ebd., 168. Freilich sind die beiden Prognosen wegen unterschiedlicher Armutslinien und Basisannahmen nicht direkt vergleichbar.

¹¹ Der Begriff „Humankapital“ ist in der Ökonomie geläufig und hat analytischen Wert. Die Verwendung solcher Termini kann jedoch dazu führen, daß die dahinterstehenden Menschen übersehen werden. Vgl.: „Schließlich kann eine unzureichende Humankapitalbildung die Folge eines unzureichenden produktiven Konsums sein, der eine wesentliche Teilkomponente der Humankapitalbildung beinhaltet.“ (56) Immerhin gelingt es den von Misereor beigefügten Photographien, immer wieder deutlich zu machen, daß es doch um menschliche Schicksale geht.

¹² Hier lehnt sich die Studie eng an H.-R. HEMMER, *Wirtschaftsprobleme der Entwicklungsländer* an.

gen sein. Hinsichtlich des auf einer halben Seite (57) ohnehin viel zu knapp dargestellten, in sich recht problematischen Begriffs des wirtschaftlichen und sozialen „Dualismus“¹³ wäre auch zu fragen, inwieweit er nicht auch auf externe Faktoren (z. B. Investitionen ausländischer Konzerne und bestimmte Entwicklungsprojekte, die einen modernen Sektor hervorbringen) zurückzuführen wäre¹⁴ oder sich zumindest durch sie immer wieder reproduzierte. Auch handelt es sich in vielen Ländern nicht um ein „unverbundenes Nebeneinander“ von traditionellem und modernem Sektor. Vielmehr leistet der traditionelle dem modernen Sektor viele notwendige Funktionen, z. B. als Auffangbecken für Arbeitslose und Reservoir für billige Arbeitskräfte.¹⁵ Schließlich hängen auch die ungleichen Einkommensstrukturen in vielfältiger Weise mit den Faktoren zusammen, die überhaupt für „Unterentwicklung“ verantwortlich zu machen sind.

Die AutorInnen plädieren schließlich für einen disziplinübergreifenden, systemanalytischen Ansatz, durch den letztlich auch die oben angeführten Zusammenhänge darstellbar sein müßten. Dann kann schlußfolgernd gesagt werden: „Armut wird durch das System produziert, in dem die Armen existieren. Verschiedene sozio-ökonomische bzw. sozio-kulturelle und politische Systeme generieren unterschiedliche Varietäten der Armut. [...] Wenn das System die Armut produziert, ist ihre Reduzierung ohne ein Minimum an Systemveränderung nicht dauerhaft möglich.“ (64)

Im darauffolgenden Abschnitt II werden sehr detailliert, anschaulich und analytisch scharf die vielfältigen „Erscheinungsformen und Profile der Armut“, vor allem in den unterschiedlichen Ausformungen städtischer und ländlicher Armut dargestellt. Eine der wichtigen Schlußfolgerungen lautet dabei, daß „unter bestimmten Umständen [...] ohne eine wenn auch noch so bescheidene Reform der Agrarverfassung der Erfolg aller Armutsbekämpfungsmaßnahmen fraglich“ erscheint (73). Auch in der Stadt ist der ungeregelte und ungeschützte Besitz der Armen an dem Boden, auf dem sie ihre Hütte gebaut haben, eines der größten Probleme. Häufig werden Elendsviertelbewohner vertrieben und müssen Banken und Geschäftszentren weichen, wobei der Bodenmarkt auch durch „korrupte Praktiken bestimmt“ (82) wird.

Immer wieder (66, 79, 90, 99) wird in diesem Abschnitt darauf hingewiesen, daß angesichts der großen Varietät von Armut bei der Armutsbekämpfung mit Konflikten zwischen verschiedenen Gruppen von Armen zu rechnen sei – ebenso wie mit dem „Widerstand der Privilegierten“ (79). Wegen der Systembedingtheit der Armut sind nämlich „beträchtliche strukturelle und funktionale Veränderungen der jeweiligen Systeme notwendig, die auch eine gewisse Umverteilung von Ressourcen und politischer

¹³ Zur Kritik an „Dualismus“-Ansätzen vgl. W. OCHEL, *Die Entwicklungsländer in der Weltwirtschaft. Eine problemorientierte Einführung mit einem Kompendium entwicklungstheoretischer und -politischer Begriffe*, Köln 1982, 76–80.

¹⁴ Auf S. 101 wird z. B. der formelle Sektor mit „häufig exogen bestimmten“ Produktionsweisen in Verbindung gebracht.

¹⁵ Vgl. später sehr viel differenzierter: „Im Arbeitsbereich sind [die lohnabhängig beschäftigten Armen] in den modernen, entwickelten Teil der städtischen Wirtschaft integriert und stellen somit der Form nach keine Randgruppe dar. Außerhalb dieses Bereichs können sie allerdings aufgrund der geringen Einkommen nicht in angemessenem Umfang am Ergebnis der modernen Produktionsweise partizipieren und beispielsweise in den entwickelteren Teilen der Städte wohnen und leben.“ (88) Auf S. 101 wird darüber hinaus betont, daß die bisher bekannte Dichotomie „moderner – traditioneller“ Sektor durch das Begriffspaar „formeller – informeller“ Sektor abgelöst worden sei. Dabei wird auf mannigfaltige Vernetzungen zwischen beiden hingewiesen (107–108, 111–112).

Macht zugunsten der Armen einschließen. [...] Dabei ist der Konflikt mit dem dominierenden System in aller Regel unvermeidbar. [...] Dazu bedarf es der Einsicht der Herrschenden, daß Massenarmut auf längere Sicht fast zwangsläufig zur Revolution führen muß.“ (99).

Der dritte Abschnitt diskutiert das Konzept des „informellen“ Sektors und beschreibt anschaulich diejenigen Phänomene, die mit diesem Begriff benannt werden, wobei nochmals sinnvollerweise zwischen Stadt und Land unterschieden wird. Wichtig ist, daß auch in der Stadt der informelle Sektor nicht nur im Bereich der Dienstleistungen anzusiedeln ist, sondern auch landwirtschaftliche und handwerkliche Produktion umfaßt. „Der informelle Sektor übernimmt in vielen Entwicklungsländern die Funktion der Überlebenssicherung der Armen.“ (112) Deshalb muß ihm ein Hauptaugenmerk aller Entwicklungspolitik gelten. Vor allem darf sie ihm nicht die notwendige Eigenynamik und Kreativität nehmen, die sein ökonomisches Potential ausmacht (114–115). Aus diesem Grund müssen im Rahmen der Armutsbekämpfung diejenigen Maßnahmen Priorität erhalten, „die den Selbsthilfewillen der Armen fördern und sie langfristig in die Lage versetzen, sich selbst zu helfen“ (115).

Folgerichtig wird deshalb im IV. Abschnitt die Bedeutung der Selbsthilfe für eine armutsorientierte Entwicklungspolitik thematisiert. Dabei meint Selbsthilfe nicht nur den unmittelbaren, täglichen Kampf ums Überleben, sondern schließt politische Interessenvertretung ein. „Selbsthilfe marginaler Gruppen bedeutet ex definitione immer einen Konflikt mit dem dominierenden System.“ (119) Sie hat „ex definitione eine politische Dimension“ (128). Sogar eine mögliche Revolution wäre ihr definitorisch zuzurechnen, wobei die AutorInnen jedoch „angesichts hoher gesellschaftlicher Kosten“ von Revolutionen für eine „rationale Konfliktlösung“ plädieren, die eine entsprechende Einsicht der Herrschenden voraussetze und die Bereitschaft, „Spielräume“ zu öffnen, innerhalb derer sich echte Selbsthilfe entfalten kann“ (119). Im Anschluß an diese grundsätzlichen Überlegungen werden die unterschiedlichen Formen und Ebenen der Selbsthilfe dargestellt. Sie reichen von der Nachbarschaftshilfe in informellen Gruppen bis zu registrierten Genossenschaften, von örtlichen Initiativen zu nationalen Zusammenschlüssen (vgl. Übersicht S. 121). Unter der Überschrift „Erfolgs- und Risikofaktoren der Selbsthilfe“ wird nochmals deutlich klargemacht, daß auch die Selbsthilfe zu Systemänderungen führen muß, soll sie von dauerhafter Wirkung sein. Ohne minimale Handlungsspielräume auch in dieser Hinsicht, kann sich Selbsthilfe deshalb nicht entwickeln und kann nicht gefördert werden. Mögliche Unterstützer von außen müssen sich über diese politische Dimension von vornherein im klaren sein: „Unzureichender politischer Rückhalt kann zu einer Belastung der Geförderten werden, wenn die Förderer sich zurückziehen, ehe die Selbsthilfebewegung ein gewisses Eigengewicht gewonnen hat.“ (128) Nach innen muß die Selbsthilfebewegung lernen, sich auf die eigenen Kräfte zu besinnen („self-reliance“) (132) und eine eigenständige, demokratische Organisation aufbauen, in der die Armen effektiv partizipieren. Dabei dürfen nicht Modelle, die in einem anderen Kontext erfolgreich waren, unkritisch übertragen oder kopiert werden (125).

Diese Einsichten zur armutsorientierten Entwicklungspolitik, die übrigens in vielen Punkten sowohl den Empfehlungen des Weltentwicklungsberichts 1990¹⁶ wie einem Beschluß des Deutschen Bundestages vom 10. Mai 1990 zur „Armutsbekämpfung in der Dritten Welt durch Hilfe zur Selbsthilfe“ und einem Grundsatzpapier des Zentralkomi-

¹⁶ Weltbank 1990. Hier wird allerdings stärker noch die Notwendigkeit begleitender sozialpolitischer Maßnahmen durch den Staat betont (vgl. 89–124).

tees der deutschen Katholiken¹⁷ entsprechen, werden nun als Kriterien an die Arbeit von Misereor angelegt. Eine qualitative Analyse der Mittelvergabe durch das Hilfswerk zeigt dabei, daß sich die Schwerpunkte der Projekte deutlich in Richtung solcher armutsorientierter Selbsthilfeförderung verlagert haben (152f). So werden z. B. kaum noch Krankenhäuser oder groß angelegte Bildungsprojekte unterstützt, sondern der Aufbau von Basisgesundheitsdiensten und informeller Bildungsarbeit, die der Weiterentwicklung von Selbsthilfeorganisationen unmittelbar dient. Auch überwiegen integrierte Maßnahmen, in denen eine Reihe miteinander vernetzter Einzelprojekte gefördert werden. „Der qualitative Wandel in der Entwicklungsarbeit weist darauf hin, daß Misereor karitative Maßnahmen zur Befriedigung der Grundbedürfnisse für nicht ausreichend und möglicherweise sogar für bedenklich hält. Die entwicklungspolitischen Maßnahmen Misereors versuchen vielmehr, auf direktem oder indirektem Wege eine Bewußtseinsbildung der Armen zu erreichen und die Betroffenen in die Lage zu versetzen, sich selbst zu helfen. Sie setzen zwar weitgehend an den materiellen Grundbedürfnissen an. Es steht aber dennoch die Entmarginalisierung der armen Bevölkerungsgruppen in den Ländern der Dritten Welt im Vordergrund.“ (154) Der Grundsatz Misereors der „Förderung von Partizipation und Selbsthilfe“ wird als „folgerichtig“ bezeichnet und als „konsequenter Ansatzpunkt einer systemadäquaten Anti-Armutsstrategie gesehen“ (175).

Die detaillierte und informative Darstellung der Schwerpunkte der Entwicklungsarbeit Misereors, der Handlungsgrundsätze des Hilfswerks, seiner Zusammenarbeit mit den Partnern vor Ort, der Methoden und Instrumente zur Begleitung der Projektpartner und zur zunehmend wichtiger werdenden Evaluierung laufender oder abgeschlossener Maßnahmen geben insgesamt ein sehr eindrücklich positives Bild von dem großen Engagement und der hohen Sachkompetenz, mit der Misereor im Dialog mit seinen Partnern eine Entwicklungs-„Hilfe“ betreibt, zu der die staatliche Entwicklungszusammenarbeit kaum in der Lage wäre.

Die AutorInnen der vorliegenden Studie machen freilich auch auf einige kritische Punkte aufmerksam, die jedoch keinesfalls als Infragestellung des Gesamtkonzepts von Misereor, sondern als Aufforderung zu dessen Weiterentwicklung verstanden werden müssen,¹⁸ zumal sie meistens damit zusammenhängen, daß die Arbeit von Misereor stark von der Qualität der Projektpartner abhängt, mit denen es kooperiert. Im Zusammenhang mit dem Antragsprinzip muß z. B. Misereor dem Projektpartner vor Ort die konkrete Analyse und Definition von Armut überlassen, was dazu führen kann, daß Misereor dann in einem Dialog mit dem Partner einen Kompromiß eingehen muß (160). Auch muß stärker versucht werden, die auf einer solchen Mikro-Ebene gewonnenen Ursachenanalysen mit der Makro-Ebene in Beziehung zu setzen, damit die ergriffenen Maßnahmen nicht unnötig an ungünstigen Rahmenbedingungen scheitern (165–166, vgl. 225). Grundsätzlich (mit Ausnahme der Katastrophenhilfe) engagiert sich Misereor primär dort, wo die Bedingungen für Selbsthilfeförderung auch gegeben sind. Freilich muß das Hilfswerk notgedrungen bei seiner Projektarbeit „unterhalb einer politischen Reizschwelle bleiben. Andernfalls läuft es Gefahr, die Arbeit seiner Partner zu gefährden.“ (176, 227)

Ein weiterer Problembereich liegt darin, daß Misereor nach dem Partnerschaftsprinzip auch darauf angewiesen ist, daß die Projektpartner selbst die richtigen Zielgruppen identifizieren und mit ihnen die Grundsätze der Partnerschaft und Partizipation umsetzen. „Kirchliche Partner neigen gelegentlich zu einer paternalistischen Haltung.“

¹⁷ *Offensive für die Armen. Das ZdK fordert eine Neuorientierung der deutschen Entwicklungspolitik*, in: *Herder-Korrespondenz* 45 (1991), 79–84.

¹⁸ Wobei durchaus gesehen wird, daß „in der Praxis keine Perfektion im theoretischen Sinne möglich“ ist (195).

(177)¹⁹ Misereor muß versuchen, im Dialog mit dem Projektpartner „auf eine Ausweitung dieses partnerschaftlichen Prinzips nach unten hinzuwirken.“ (177, 226) Außerdem muß natürlich größter Wert auf eine überlegte Auswahl von Projektpartnern gelegt werden und in diesem Sinn das Instrument der „Institutionenevaluierung“ weiterentwickelt werden (195). Überhaupt sollte Misereor ein einheitliches Evaluierungskonzept erstellen, um eine Vergleichbarkeit von Evaluierungen zu gewährleisten (195).

Die Studie hielte es darüber hinaus für wichtig, wenn Misereor und seine Partner „die in der Projektarbeit gesammelten Erkenntnisse noch stärker als bisher systematisch aufarbeiteten und schriftlich fixierten.“ Misereor könnte damit „einen entscheidenden Beitrag zur Armutsforschung und zur Erarbeitung von generellen und spezifischen Anti-Armutsstrategien liefern.“ (144–145, vgl. 176, 224) Insgesamt wird der Erfolg der Arbeit von Misereor von drei Faktoren entscheidend bestimmt: von der Qualität der Partner vor Ort, den im jeweiligen Land gegebenen politischen, wirtschaftlichen und soziokulturellen Spielräumen für eine Organisation von Selbsthilfe und schließlich „von dem Verhältnis Misereors zur Amtskirche und den Freiräumen, die das Werk von der Kirche erhält.“ (227)

Immer wieder wird in der vorliegenden Studie fast penetrant auf zwei ohne Zweifel entscheidende Konfliktebenen hingewiesen:²⁰ auf mögliche (horizontale) Spannungen unter verschiedenen Gruppen der heterogen zusammengesetzten Masse der Armen und notwendige (vertikale) Konflikte, die sich aus der politischen Dimension jeglicher Organisation von Selbsthilfe mit den herrschenden Eliten und den dominanten Strukturen des Systems ergeben. Für das zweite Konfliktfeld sind aus der sogenannten „Dritten“ Welt eine Fülle von Beispielen allgemein bekannt. Um mögliche Konflikte unter den Armen selbst anschaulich zu machen, wäre es günstig gewesen, dafür einige Beispiele anzuführen. Meiner eigenen Erfahrung nach dürften sie jedoch in der praktischen Projektarbeit viel leichter im Sinne einer „rationalen Konfliktlösung“ zu bewältigen sein, als die „vertikalen“ Konflikte. Der in diesem Zusammenhang geforderte „Politikdialog“, zu dem Misereor und die Kirche verpflichtet seien (181), und die auch dann notwendige Unterstützung von Projekten, wenn diese in politische Schwierigkeiten geraten sind (128), kann jedoch nur geleistet werden, wenn eine dritte Konfliktebene rational aufgearbeitet wird, nämlich die Ebene weltweiter und nationaler Konflikte *innerhalb* der Kirche. „Die Katholische Kirche ist keine homogene und von politischen und ökonomischen Interessen freie Kraft, deren Hauptinteressen stets mit denen der 'Ärmsten der Armen' übereinstimmen.“ (180) Zweifelsohne wäre es hilfreich, wenn sich eine wissenschaftliche Arbeitsgruppe im Auftrag der Kirche auch dieses Problemkomplexes annähme, um eine für die Verkündigung des Evangeliums und die gelebte Glaubenspraxis äußerst wichtige innerkirchliche Selbstreflexion vorantreiben.

¹⁹ „Undifferenzierte Wohltätigkeit und die damit in aller Regel verbundene 'paternalistische Almosenmentalität' bringen die Gefahr mit sich, daß existierende objektive Strukturen und subjektive Verhaltensweisen gestützt und damit Armut eher verstärkt wird.“ (219)

²⁰ S. 66, 79, 90, 99, 118, 119, 134, 136, 171, 176, 181, 196, 219, 220, 225, 227.

Baladier, Charles (Hg.): *Le grand atlas des religions* (Encyclopaedia Universalis France S.A.) Paris 1989; 413 S.

Das hier zu besprechende Nachschlagewerk, an dem viele namhafte Gelehrte mitgewirkt haben, geht hinsichtlich der Gesamtkonzeption wie bezüglich des reichhaltigen Bildmaterials weit über den Rahmen eines Atlases hinaus. Dies wird schon durch die ersten Beiträge deutlich, die sich mit der Religion in der heutigen Welt befassen und in denen der Blick der Leser auf die Rolle und den Rechtsstatus der Religion in Frankreich, den USA, in Lateinamerika, den Ostblockstaaten, China, Israel, in der islamischen Welt und Schwarzafrika gelenkt wird. Es versteht sich von selbst, daß auf diese Weise der religiöse Fundamentalismus ebenso zur Sprache kommt wie das westliche Konzept der Säkularisation, was einerseits die Frage nach der Selbstdefinition der einzelnen Religionen und andererseits die nach der Religion als Forschungsgegenstand aufwirft. Dementsprechend wird danach die Frage nach der Selbstdefinition der einzelnen Religionen erörtert, und dann folgt eine ausführliche Darstellung der religionswissenschaftlichen Forschung in Frankreich, Deutschland, Italien, Großbritannien und den USA sowie in Japan. Sie leitet zur Methodendiskussion und Theoriebildung innerhalb der Religionswissenschaft über. Trotz der oft nur skizzenhaft umrissenen Trends und Tendenzen kann allen Autoren eine gründliche Kenntnis des Diskussionsstandes und eine bewundernswert präzise und einfache Form der Darstellung für die jeweiligen Beiträge bescheinigt werden, die die Lektüre für den Laien angenehm machen und für den Fachmann zum fachwissenschaftlichen Gewinn werden lassen.

Gleiches gilt auch für die Darstellung der großen religiösen Traditionen der Menschheit in Geschichte und Gegenwart, bei der kein Kontinent ausgelassen wird. Auch die Schlußkapitel bleiben diesem Prinzip treu, wenn sie Gott, die Götter und das Göttliche, Schriften und Traditionen, Organisationsformen, religiöse Praktiken und schließlich die religiöse Erfahrung in bezug auf die aus der jeweiligen Religion resultierenden Glaubensaussagen, Verhaltensweisen und Wertvorstellungen behandeln.

Durch einen derart weit gespannten Bogen tritt bei diesem Atlas das rein geographische Interesse gegenüber einem generell geistesgeschichtlichen in den Hintergrund. Das Werk ist daher zugleich eine Einführung in die Religionen und in die Religionswissenschaft, die große Beachtung verdient. Sieht man von ähnlich angelegten Entwürfen im Bereich der Religionskunde mit pädagogischer Zielsetzung (z. B. Jan Sperna-Weiland [Hrsg.]: *Antworten*, Zürich-Köln-Lahr 1977; Werner Trutwin: *Licht vom Licht*, Düsseldorf 1976) einmal ab, so ist dieses Werk im deutschsprachigen Bereich ohne Parallele, mit Sicherheit aber gilt dies von der fachwissenschaftlichen Literatur, unter der – das kann man diesem Buch nur wünschen – es fortan bei religionsgeschichtlichen/-wissenschaftlichen Studien als Nachschlagewerk stets mitherangezogen werden sollte.

Hannover

Peter Antes

Bühlmann, Walbert: *Wer Augen hat zu sehen . . . Was Gott heute mit uns Christen vorhat*, Verlag Styria / Graz-Wien-Köln 1989; 271 S.

Mit dem vorliegenden Band feiert der bekannte Schweizer Missionswissenschaftler WALBERT BÜHLMANN ein doppeltes Jubiläum: Er blickt auf 50 Jahre theologischen Weges zurück (1939 begann er sein Theologiestudium), und er legt seine 25. Buchveröffentlichung vor. So erhält sein neues Buch den besonderen Charakter einer Lebensbilanz, einer Summe seiner Ideen, Analysen und Kritiken, einer Zusammenfassung seines Le-

benswerkes. Von daher überrascht es nicht, keine neuen Einsichten zu finden, sondern – „gereift und gesamthaft“ (247) – Gedanken, die er immer wieder in seinen Publikationen thematisiert hat.

Ausgehend von seinem Hauptanliegen, die Aussagen und Impulse des II. Vatikanischen Konzils, die er noch viel zu wenig aufgenommen und umgesetzt erfährt, auf die gegenwärtige Kirchensituation anzuwenden, möchte BÜHLMANN die Augen öffnen für die „Zeichen der Zeit“ und zu einem entsprechenden Verhalten, einem „neuen Lebensstil“ (21), ermutigen. In einem kühnen Entwurf formuliert er die „neuen“ Zehn Gebote“ (8 u. ö.) und spricht in ihnen alle wichtigen Probleme an, mit denen er Kirche und Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend konfrontiert sieht: Autonomie der Wissenschaften, Laien in der Kirche und Ökumene als „Kirchenprobleme“, Gerechtigkeit und Armut (Lateinamerika), Inkulturation (Afrika), Dialog mit den Religionen (Asien) und Säkularisierung (Euramerika) als „Kontinentale Probleme“ und schließlich Weltfrieden, Ökologie und Eschatologie sowie Mystik und Politik als „Weltprobleme“. Dabei scheut er sich – wie von ihm gewohnt – nicht, offen und mutig „heiße Eisen“ anzupacken und avantgardistische Neuerungen anzuregen: Das Spektrum reicht von Lehrverboten, Laienpredigt, Absolution durch Laien, Selbstdispens aufgrund eigener Gewissensentscheidung, Pflichtzölibat, Priestertum der Frau, Interkommunion (auch mit Nichtchristen) und New Age über Kriegsrüstung, Waffenexporte, internationale Schuldenkrise, Zerstörung der Schöpfung und die ganze die sog. Dritte Welt betreffende Not bis hin zur Auseinandersetzung mit den Bischofsernennungen der jüngsten Zeit, welche einen Teil seiner umfassenderen Kritik an der römischen Kurie als eines „System[s], das nicht konzilsgemäß ist“ (236), bildet. BÜHLMANN ist sich dabei sehr wohl im klaren darüber, z.T. weit vorauszuweichen und so auch Dinge auszusprechen, deren Realisierung auf längere Sicht wohl nicht zu erwarten ist: „Wir stehen in einer typischen Übergangssituation. Die ‚neuen‘ Zehn Gebote Gottes melden sich zwar bereits in gewissen Aufbrüchen an, aber legen sich im übrigen erst in Ideen und Postulaten nahe“ (219). Das entschärft jedoch keineswegs sein kämpferisches Engagement für eine evangeliums- und konzilsgemäße Kirche: Es geht ihm darum, durch seine kritischen Analysen und seine bewußt provokativ vorgetragenen „Visionen“ (153) einen Bewußtseinsbildungsprozeß in Gang zu setzen und zur Diskussion über neue und ungewohnte pastorale Wege herauszufordern.

Die Tatsache, daß das Buch bewußt nicht wissenschaftlich abgefaßt ist – und daher mit Belegen sehr sparsam umgeht –, sondern aus persönlicher Erfahrung und sehr alltagsnah erzählt und zudem mit umfangreichem statistischem Material und vielen Beispielen illustriert ist, ermöglicht auch dem Nichttheologen eine flüssige und dazu informative Lektüre. Allerdings wird BÜHLMANN'S Vorliebe für die Schilderung aus der „Satellitenperspektive“ mit einer – bewußt in Kauf genommenen – mangelnden Präzision und verkürzten, plakativen Darstellung gewisser Dinge erkaufte. Seine Formulierungen dürfen daher, will man ihnen gerecht werden, nicht gepreßt oder unter das theologische Mikroskop gelegt werden. BÜHLMANN weiß, daß seinen selbstbewußten Äußerungen nicht nur Sympathie entgegengebracht wird, sondern daß sie auch Ablehnung bis hin zur Verketzerung erfahren. Doch die Kirche tut gut daran, solche kontestatorischen Stimmen wie diejenige BÜHLMANN'S, „die wir brauchen, um nicht in einen alles einebnenden Konformismus zu fallen“ (Heinrich Fries), ernst zu nehmen. Seine Ideen wollen gar nicht unbezogen und vorbehaltlos übernommen werden, sondern zu einer ehrlichen Auseinandersetzung um die richtigen Wege in einer heutigen Kirche stimulieren. BÜHLMANN'S stete Dialogbereitschaft und seine Liebe zur Kirche sind dabei auch allen Lesern seines Buches zu wünschen.

Epalza, Mikel de: *Jésus otage. Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne* (VI^e-XVIII^e s.), Cerf / Paris 1987; 238 S.

Diese historische Studie des bekannten Islamkundlers aus Alicante zeigt, belegt durch viele Quellen und anhand zahlreicher Beispiele, wie die Christen, Juden und Muslime im mittelalterlichen Spanien jeweils ihr Jesusbild entwarfen und gegen das der anderen Religionen, deren Aussagen ihnen jeweils bestens bekannt waren, verbissen verteidigten, so daß – wie der provokative Titel sagt – Jesus gewissermaßen zu ihrer Geisel wurde. Trotz des weithin polemischen Charakters der Auseinandersetzungen, der uns heute in seiner Schärfe recht fremd vorkommt, kann der Autor durch diese religionsvergleichende Studie zeigen, daß solche Jesus-Bilder bei weitem noch nicht überwunden sind, sondern in jeder der einzelnen Religionen weitertradiert werden, so daß der Inhalt des Buches nicht nur einen Blick in längst vergangene Zeiten bietet, sondern bis heute relevant ist, wenn auch der Ton sich geändert hat. Dies wird u. a. daran deutlich, daß die wenigsten christlichen Exegeten islamische oder klassisch jüdische Positionen zu Jesus mit in ihre Arbeit einbeziehen und darauf eingehen, während andererseits insbesondere die muslimischen Theologen bis heute die christliche Jesusforschung weitestgehend ignorieren und wenn sie darauf Bezug nehmen, lediglich die um die Jahrhundertwende und keinesfalls die neuere Forschung kennen.

Hannover

Peter Antes

Fuchs, Ottmar: *Heilen und Befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral*, Patmos Verlag / Düsseldorf 1990; 240 S.

Daß das Thema „Caritas“ bzw. „Diakonie“ mittlerweile in der Theologie, vorab in der praktischen Theologie, vermehrt Aufmerksamkeit findet, dazu hat neben wenigen anderen im katholischen Raum der Bamberger Pastoraltheologe OTTMAR FUCHS entscheidend beigetragen. Und daß diese Begegnung von Theologie und Diakonie nicht bloß ein kurzweiliges Intermezzo bleibt, sondern zu einer tiefwirkenden Bereicherung für beide Bereiche wird, dazu beizutragen ist Anliegen dieser von FUCHS vorgelegten Monographie. Es handele sich zu keine durchgehende theologische Abhandlung, betont FUCHS einleitend. Sondern er möchte dieses Buch eher als „Lesebuch“ verstanden wissen: „ein Mischtext von erzählenden, beschreibenden, argumentativen und skizzierten Teilen“ (8). Bei der Lektüre erweist sich allerdings, daß der Grund für die Wahl eines solchen literarischen Genus nicht nur in der Bescheidenheit des Verfassers liegt, sondern daß diese Darstellungsform – mag sie auch systematischen Ansprüchen nicht genügen – für die Sache, die hier zur Debatte steht, höchst angemessen ist. Denn die Diakonie hat es mit konkreten „Fällen“ – besser: mit bestimmten Menschen in jeweils bestimmten (individuell und strukturell geprägten) Kontexten – zu tun. Sie davon lösen zu wollen, hieße, den Nächsten bzw. die Nächste zu verraten, statt ihm bzw. ihr wirklich zu dienen.

Von daher ist es konsequent, daß das Buch mit „Annäherungen in Geschichten“ beginnt und die Argumentation auch im weiteren Fortgang immer wieder mit Hilfe der Einbeziehung von Geschichten auf ihre Sachgemäßheit hin überprüft wird. Im übrigen läßt FUCHS schon bald erkennen, daß die von ihm gemeinten Geschichten nicht mit Anekdoten verwechselt werden dürfen. Sie haben es mit der Grundstruktur des christlichen Glaubens selbst zu tun, insofern dieser sich in Geschichten und mehr noch in den Taten, von denen diese ihren Ausgang nehmen, verwirklicht. Wo der Glaube nicht mehr mit einer solchen konkreten Praxis zusammenbuchstabiert und von da aus in seinen verschiedenen Dimensionen entfaltet werden kann, verkümmert er zu einem bloß geglaubten Glauben. Es ist darum zutreffend, wenn der Untertitel des Buches vom Dienst

am Nächsten als dem „Ernstfall von Kirche und Pastoral“ spricht; ohne diesen Dienst nämlich driffteten Kirche und Pastoral in eine „praktische Häresie“ ab.

Daraus zu folgern, es ginge lediglich darum, die Diakonie verstärkt in die herkömmlichen Formen der Pastoral und der Theologie einzubeziehen, wäre allerdings kurzschlüssig. Denn eine solche tendenzielle Vereinnahmung würde wiederum die produktive Spannung, die zwischen Diakonie und Pastoral und auch zwischen Diakonie und Theologie gegeben ist, nivellieren. Diese Spannung herauszuarbeiten und so zu bestimmen, daß mit Ambivalenzen, mit denen sich sowohl pastorales als auch diakonisches Handeln – besonders in ihren Überschneidungsfeldern – immer wieder konfrontiert sehen, bewußter umgegangen werden kann, kann als eines der Grundanliegen dieses Buches charakterisiert werden. Dabei geht FUCHS davon aus, daß der Verkündigung (Martyria) und der Diakonie (Diakonia) im Gesamt der kirchlichen Grundvollzüge eine Priorität zukommt, weil sie zusammen die Identität des christlichen Glaubens markieren und erst von ihnen her Koinonia und Liturgia ihr eindeutiges Profil zu gewinnen vermögen. Um so entscheidender ist darum, daß Martyria und Diakonia im kirchlichen Selbstvollzug den angemessenen Stellenwert erhalten. Mit Blick auf die vorfindliche Praxis hält FUCHS eine verstärkte „Martyrisierung“ der Diakonie sowie eine „Diakonisierung“ der Pastoral (im engeren Sinne) für vordringlich.

Es ist unmöglich, über diesen Versuch, den (praktisch-theologischen) Grundansatz dieses Buches darzustellen, hinaus noch die Fülle der aus seiner Lektüre zu gewinnenden Einsichten und Anregungen zu würdigen. In immer wieder neuen Annäherungen an das Gesamtthema vermitteln die einzelnen Beiträge vor allem zweierlei: Zum einen verhelfen sie zu einer gediegenen spirituellen Fundierung christlichen und kirchlichen Handelns; zum anderen provozieren sie zum reflexiven Weiterdenken dieser Praxis. Sie bilden zusammengenommen ein leidenschaftliches Plädoyer für eine theoretische und praktische „Rückkehr der Kirche in die Diakonie“ (A. Delp).

Mit Blick auf die weitere Diskussion seien zwei Rückfragen gestellt:

1. Ist es möglich, nach den entschiedenen Äußerungen von U. Bach („Heilende Gemeinde“?) noch „Heilen“ als Grundbegriff der Diakonie zu verwenden, wie es im Buchtitel geschieht? Sollte man nicht besser von „Teilen“ sprechen?
2. Mit der angedeuteten Verbindung der Diakonie zum „konziliaren Prozeß“ ist eine Fährte gewiesen, die weiter zu verfolgen sich lohnen dürfte.

Paderborn

Norbert Mette

Gaspar, Hans / Müller, Joachim / Valentin, Friederike (Hg.): *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen*, Herder / Freiburg–Basel–Wien; 1210 S.

Titel, Umfang, inhaltliche Spannweite und Intention des hier zu besprechenden Werkes stehen gleichermaßen für die religionssoziologisch bekannte Tatsache, daß mit dem Stichwort „Säkularisierung“ eben nicht das Schwinden jeglicher Religiosität, sondern vielmehr der institutionelle und substantielle Geltungsverlust des *Christentums* gemeint ist. Das theologisch ambitionierte und jeweils in Deutschland, Österreich und der Schweiz mit einschlägigen kirchlichen Ämtern betraute Herausgeberteam zeigt sich dann auch betroffen von der – wie es im Vorwort heißt – „Vielzahl größerer und kleinerer Gemeinschaften, Bewegungen, Gruppen“, die allesamt als „Exponenten umfassender Strömungen“ aufgefaßt und dem Phänomen des „religiösen Pluralismus“ zugerechnet werden.

Die Darstellung des historischen Werdegangs, der Überblick über zentrale Glaubens-elemente, die Beschreibung kultischer und ritueller Eigenheiten sowie die Charakterisierung der soziologischen Form der einzelnen Strömungen bilden die Hauptaufgaben des

Lexikons. In ihrem Dienste stehen Hintergrunds- bzw. Verweisartikel, die den Leser mit allgemeineren Informationen versorgen und ein übergreifendes geschichtliches und inhaltliches Verständnis vermitteln sollen. Wer sich also ein vollständigeres Bild z. B. von dem „Seicho-no Ie“ verschaffen will, sollte sich vor der Lektüre des entsprechenden Abschnitts wenigstens den logisch vorgeordneten Ausführungen zum Stichwort „Japanische Religionen“, bei Bedarf auch weiteren der außerdem empfohlenen Artikel zuwenden. Gleichzeitig stellt das Nachschlagewerk in Rechnung, daß sich spätestens im Zuge einer solchen Erarbeitung „zentrale[], immer wieder zur Diskussion anstehende[] Grundfragen“ auftun werden. Aus diesem Grund ist das Sachregister auch um „Themen christlichen Glaubens und christlicher Glaubenspraxis“ ergänzt.

Die über 1200 Seiten mit insgesamt mehr als 300 Artikeln spannen einen weiten Bogen über das so reichhaltige Gebiet der Religion. Das auf diese Weise eingeschlossene Inhaltsspektrum ist zu heterogen, um sich im Rahmen dieser Rezension auf einen gemeinsamen Nenner bringen zu lassen. Pauschal betrachtet, lesen sich viele der von den Verantwortlichen aufgenommenen Abschnitte aber mit Gewinn, so daß an diesen Stellen dem dreigliedrigen Anspruch auf „Fakten“, „Hintergründe“ und „Klärungen“ allemal Genüge getan wird.

Kritik ist hingegen dort angebracht, wo es um die allgemeine Zielperspektive des Werkes und die Subsumierung einzelner Artikel unter ein mehr oder minder offenes theologisches Wehklagen angesichts des Erlühens nicht-christlicher Alternativen geht. In diesem Sinne finden sich bereits in der Einführung in das Lexikon Indizien dafür, daß die oben angesprochene Betroffenheit der verantwortlichen Autoren an die ihnen vorgegebene Parteilichkeit gebunden bleibt: Da finden sich latente Anspielungen auf angeblich subversive Tätigkeiten unkonventioneller Strömungen („Tarnorganisationen“), klingen weltanschauliche Werthierarchien an („religiös aufgeladener Psychomarkt“) und wird auf sogenannte „religiöse Extremgruppen“ verwiesen, deren Existenz juristische Fragen und das Problem der Religionsfreiheit aufwerfe. Gleiches gilt, wenn sich – um nur eines von vielen Beispielen herauszugreifen – der Verfasser des Artikels über „Gurismus“ (im übrigen eine höchst seltsame Generaletikettierung religiöser Einzelphänomene) zu Bewertungen wie „Fehlform von Religion“ hinreißen läßt, oder gängige Vorurteile durch Hinweise auf die mögliche „Gefahr des religiösen Machtmißbrauchs“ perpetuiert.

Zusätzlich ist dem 144 Namen umfassenden Autorenverzeichnis zu entnehmen, daß sich das Gesamtwerk nur sporadisch an neutralen, explizit religionswissenschaftlichen Darstellungsprinzipien orientiert. Das belegt bereits der Klappentext, der verlauten läßt, man greife nur dort auf „religionswissenschaftliche, philosophische und humanwissenschaftliche Erkenntnisse“ zurück, „wo sie für ein deutlicheres Verständnis und eine klarere Einordnung der entsprechenden Phänomene nötig sind.“ Eine solche Selbstbeschränkung hat natürlich ihren Preis: Was den Leser in diesem erklärtermaßen „fundierten und praktischen Nachschlagewerk“ an angeblich primär-relevanten Daten erwartet, wurde überwiegend von Verfassern zusammengetragen, für die die weltanschauliche Auseinandersetzung längst zur (beruflichen) Routine geworden ist. So versteht es sich fast von selbst, daß etwa mit Detlef Bendrath, Joachim Biallas, Thomas Gandow, Rüdiger Hauth oder Wilhelm Knackstedt die Mehrheit der bundesrepublikanischen „Sekten“-Beauftragten, sowie mit Hansjörg Hemminger, Reinhart Hummel, Gottfried Küenzlen, Hans-Dieter Reimer oder Hans-Jürgen Ruppert die Belegschaft der „Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen“ aufgeboten ist. Umgekehrt enthält die Autorenliste nur hin und wieder den einen oder anderen ausgewiesenen Religionswissenschaftler (Peter Antes, Gernot Wießner), – ein Umstand, der zu beklagen ist, auch wenn die in diesen Fällen gegebene objektive Ambitionierung durch einige Verfasser unterstützt wird, deren bisherige Publikationen sich aufgrund wertneutraler Bemühungen religions-

wissenschaftlichen Forschungsanliegen zurechnen oder in diesem Sinne vorbehaltlos auswerten lassen (Peter Gerlitz, Joachim Finger, Klaus-Josef Notz). Daß dabei nicht jeder Autor dieser Gruppe den theologischen Ansprüchen des Lexikons widerstanden hat, läßt sich am Beitrag von Christof Schorsch veranschaulichen: Was in seiner richtungsweisenden Doktorarbeit zum Thema „New-Age“ noch für sich stehen konnte, wird nun in dem gleichnamigen Artikel der christlichen Ausdeutung durch einen Co-Autor (Medard Kehl) anheimgegeben und auf diese Weise „interpretativ kolonialisiert“. Die gleiche Konsequenz zeitigt die weniger augenfällige „Technik“ der für Lexika typischen „Stichwortvernetzung“. Indem zu Beginn eines jeden Artikels Verweistermine aufgelistet werden, sind nämlich ursprünglich „unverdächtige“ Phänomene in vielen Fällen indirekt mit Negativassoziationen verknüpft. Der von Harald Baer erstellte Artikel über „Yoga“ steht in diesem Zusammenhang exemplarisch für die Tatsache, daß sich von jeder Stelle des Werkes beliebige Verbindungslinien ziehen lassen, ohne daß die so behauptete substantielle Nähe immer plausibel gemacht wird. So legen die mit Blick auf das „Yoga“-Phänomen zusammengestellten Querverweise nicht nur die Kenntnisnahme von „Hintergrund“- bzw. „Ergänzungs-Paragrafen“ wie „Hinduismus“ oder „Erleuchtung“ nahe, sondern suggerieren zusätzlich einen Zusammenhang zwischen „Yoga“ und „Satanismus“ (sic!!). Ausgangs- und Verweisartikel bleiben jedoch eine Antwort auf die dringliche Frage nach der Berechtigung dieser angeblichen inhaltlichen Dialektik schuldig. Eine Verknüpfung der parallel angesprochenen Sachverhalte wird somit der Phantasie des Lesers überlassen, – ein Tatbestand, der mit Blick auf die gesellschaftlich so sensibel gewordene Sphäre des Religiösen nicht nur von Unverantwortlichkeit zeugt, sondern zudem den selbsterhobenen Anspruch des Lexikons, nämlich „zur intensiven Weiterbeschäftigung mit Einzelthemen“ anzuregen, ad absurdum führt. Erschwerend kommt hinzu, daß zumindest in Einzelfällen die am Schluß eines jeden Abschnittes angegebenen Literaturhinweise in ein deutliches Spannungsverhältnis zu den vorher ausgebreiteten Informationen geraten. Der ebenfalls von Baer gezeichnete – und mit Blick auf die bekannte sozialwissenschaftliche Kritik an stigmatisierenden Termini resistente – Artikel über „Jugendreligionen“ mag hierfür als Beispiel dienen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß mit dem „Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen“ eine beachtliche Materialfülle erreicht wurde, deren Qualität insbesondere für ausdrücklich religionswissenschaftlich interessierte Leser jedoch von vornherein keineswegs ausgemacht ist. Im Einzelfall ist eine wachsame Lektüre ggf. in Form eines inhaltlichen Vergleichs der rezipierten Artikel mit synonym überschriebenen Abschnitten in anderen Lexika anzuraten. In diesem Sinne widme man sich vielleicht einmal dem Studium des ersten alphabetischen Stichwortes „Aberglaube“ in dem von B. Gladigow u. a. herausgegebenen „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“ (Stuttgart 1988) und konfrontiere die dort enthaltenen Thesen mit dem entsprechenden Abschnitt des von GASPER, MÜLLER und VALENTIN zusammengestellten Nachschlagewerks!

Hannover

Frank Usarski

Gnilka, Joachim: *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband III) Herder / Freiburg-Basel-Wien 1990; 331 S.

Der Verfasser des vorliegenden Bandes, Neutestamentler in München, ist für die Behandlung der anspruchsvollen Thematik sehr wohl ausgewiesen; etwa durch seine zweibändige Auslegung des Matthäusevangeliums in der gleichen Kommentarreihe (Bd. 1, 1986, 520 Seiten; Bd. 2, 1988, 552 Seiten).

Wie GNILKA sein Werk verstanden wissen will, ist im Vorwort lapidar ausgedrückt: „Der Leser erwarte also . . . keine Lebensgeschichte Jesu, sondern er lese es als Hinführung zu Dem, der für uns Christen der Maßgebende schlechthin ist“ (7).

In 12 Kapiteln ist der reichhaltige Stoff klar, übersichtlich und interessant dargeboten. Dabei lassen sich die ersten 4 Kapitel als Einführung und Hintergrund-Darstellung begreifen; z. B. ist das zweite Kapitel überschrieben: Die politische Lage in Israel zur Zeit Jesu.

Für einen Missionstheologen sind die Ausführungen des fünften und der folgenden Kapitel von besonderer Bedeutung. Da geht es z. B. um den Kern der Jesus-Botschaft. „Die Herrschaft Gottes kann buchstäblich als die Mitte seines Wirkens aufgefaßt werden. Alles andere ordnet sich um diesen zentralen Punkt herum an“ (87). Für Jesus ist Gott die Mitte schlechthin. Die Inhalte seiner Verkündigung kleidet er in das Gewand der galiläischen Heimat. G. entfaltet diese Aussage, indem er von Jesu Gleichnisreden spricht, oder von Zukunft, Gegenwart und Nähe der Gottesherrschaft. Instruktiv und anregend wirken die Darlegungen über Jüngerschaft und Nachfolge, über den Lebensstil Jesu und seiner Jünger. Über die Zwölf und über Jüngerinnen wird reflektiert.

Der Vf. versteht es, die wesentlich neue Qualität der Jüngerschaft bei Jesus darzustellen. In Jesu Nachfolge leben, das bedeutet vor allem Teilhabe an dessen eigener Sendung: der gänzlichen Hinordnung des Lebens und Wirkens auf die Basileia, Schicksalsgemeinschaft mit dem Meister.

Kapitel 7 ist überschrieben: Israel, Gottesvolk und Kirche. Das Verhältnis zwischen der Sendung Jesu an sein eigenes Volk und die Beziehung zu den Heiden kommen genauso zur Sprache wie der Stellenwert der Kirche und der Mission.

Dicht und aussagereich ist Kapitel 9, als Fortführung des Vorangegangenen. Jesu Sendungsautorität wird entfaltet. Nicht nur solide Exegese wird dargeboten, sondern auch hilfreiche Anregung. „Fazit: Jesu Sendungsautorität ist in ihrer Einzigartigkeit historisch unableitbar . . . Das Messiasprädikat dürfte dem Sendungsanspruch wohl am nächsten kommen“ (266).

Eingehend beschäftigen sich die Kapitel 10 und 11 mit den letzten Tagen, dem Leiden und Sterben Jesu in Jerusalem.

Ein knappes „österliches Nachwort“ schlägt die Brücke vom historischen Jesus zur österlichen Wirklichkeit. In diesem Nachwort ist u. a. auch hingewiesen, was Mission als Sendung der Kirche meint und bedeutet. Die Gemeinde war davon überzeugt, daß der Irdische und Gekreuzigte derselbe ist wie der Auferweckte und Verherrlichte. Die Kirche wollte und will die Menschen zum Glauben führen an den, der lebt und in den Glaubenden wirkt.

Insgesamt hinterläßt die Beschäftigung mit dem Werk von GNILKA den Eindruck, den er selbst sich zu eigen macht und als treffende Charakterisierung mit einem Wort von E. Schillebeeckx abschließt: es geht „um die Geschichte von einem Lebenden“ (320, Anm. 4).

Sankt Augustin

Josef Kuhl

Grabner-Haider, Anton: *Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt*, Peter Lang Verlag / Frankfurt-Bern-New York 1989; 511 S.

Nachdem das Studium der Religionen lange Zeit sich auf die Geschichte konzentrierte und Religion selbst aktuell immer stärker in die Nähe der Begründung ethischen Verhaltens rückte, ist angesichts des Neuauflebens vielfach totgeglaubter religiöser Formen die Frage nach den Phänomen religiöser Erfahrung neuerwacht. In diesem Zusammenhang wird auch die Frage nach dem Mythos, seinem Ort und seiner Gestalt in der menschl-

chen Lebenswelt und Geschichte, neu gestellt. A. GRABNER-HAIDER hat in seinem neuen Werk eine gute Übersicht über das Gesamtphänomen des Mythos geschaffen, indem er diesen als Theorie einer Lebenswelt zu entfalten sucht. Freilich hätte das Werk unter einer leicht veränderten Akzentsetzung auch den Begriff „Mythos“ durch „Religion“ ersetzen können. Diese Unsicherheit im Anfang hat sicherlich damit zu tun, daß der Begriff „Religion“ in seiner geschichtlichen Entwicklung immer noch nicht hinreichend durchgearbeitet ist, so daß bei genauerem Hinsehen in der Tat das Mythische (vielleicht besser als: der Mythos) die ursprünglichere Gestalt des Religiösen bzw. der religiösen Rede ist. Diese Fragen klärt das Werk nicht. Die allgemeine Ortsbestimmung der Frage (Kap. 1) erhärtet aber in der Breite ihres Ansatzes den geäußerten Verdacht. Wenn man dementsprechend das Buch liest, liest man es mit Gewinn. Kap. 2 entfaltet die Lebensformen des Mythos: rituelle Handlungen, Tabupersonen, die Geschlechterrollen, das Opfer, das tabuisierte Wort, die Mythenarten. Auf die zuvor genannte Problematik kommt G.-H. in Kap. 3 kurz zu sprechen, wo es um die Lebenswelt der Religion geht. Für G.-H. ist Mythos die ursprüngliche Form der Religion, die sich folglich auch nicht ganz von ihm unterscheiden läßt, zumal sie in ihr weiterlebt (vgl. 89). Religion ist für ihn „die schöpferische Beziehung von Menschen zu einer zweiten Dimension ihres Lebens bzw. zu einer metaempirischen Welt“ (ebd.). In Kap. 3 stellt G.-H. die Beziehungswelt der Religion vor: die göttlichen Wesen, aber auch die rationalen Lehrsysteme der „Theologien“, die Institutionalisierung der Religion und ihren Bezug zur religiösen Erfahrung. Kap. 4 bespricht die nachzuordnenden Deutungen von Mythos und Religion, zumal ihre neuzeitlichen Gestalten. Es folgen dann die Konkretisierungen der Lebens- und Weltdeutung. Kap. 5 handelt von den göttlichen und dämonischen Wesen, Kap. 6 vom Verhältnis zwischen Welt-/Kosmosdeutung und Entstehung der Lebenswelt bzw. Sozialstruktur, Kap. 7 von Menschenbildern und Personalstrukturen, Kap. 8 von Lebenswerten und Lebensformen. Das eigentlich theologische Kap. 5 erscheint im Gesamttrahmen etwas verkürzt. Die weiteren Kapitel befassen sich mit der Sprache des Mythos (Kap. 9) und dem Verhältnis von Mythos und Vernunft (Kap. 10) – hier wird eher einseitig mit dem aufklärerischen Vernunftbegriff gearbeitet, ohne die Vernunftkritik etwa Hübners, Blumenbergs u. a. zu berücksichtigen. Der Fortgang des Gedankenganges zeigt aber dann, daß es G.-H. schon um die Wiederentdeckung der Volks- und Stammesreligionen, also des ursprünglichen Lebensraumes des Mythos (Kap. 11), im Gegenüber zu den Universalreligionen (Kap. 12) geht. Freilich bleibt hier vieles deskriptiv-historisch. G.-H. gelingt es – trotz Kap. 13 zu Mystik und Esoterik; das Schlußkapitel 14 zu Humanisierung von Mythos und Religion kann außer Betracht bleiben – leider doch nicht, die Bedeutung des Wiedererwachens des Mythischen weltweit so zu erheben, daß der Bezug zu den Defizienzen unserer eigenen religiösen Entwicklung klar in den Blick käme. Eigentlich sind alle Details irgendwo zur Sprache gebracht. Sie sind aber am Ende doch nicht so zu einem Argument zusammengebunden, daß sie zu einer existentiellen Provokation werden. Das Werk stellt aber auch so, wie es vorliegt, einen hilfreichen Beitrag zur vergleichenden Mythos- und Religionenforschung dar.

Bonn

Hans Waldenfels

Kämpchen, Martin (Hg.): *Liebe auch den Gott deines Nächsten. Lebenserfahrungen beim Dialog der Religionen* (Herder Taschenbuch 1624) Herder / Freiburg-Basel-Wien 1989; 207 S.

Christen führen nicht mit Religionen wie dem „Islam“ oder dem „Hinduismus“, sondern mit deren Anhängern, also den Muslimen, Hindus u. a. m. einen Dialog. Daher ist sein Gelingen „grundsätzlich mit denselben Begeisterungen und Beschwerlichkeiten be-

haftet, die für jede menschliche Beziehung charakteristisch sind.“ (171) Daraus zieht M. KÄMPCHEN die zweifellos originelle Konsequenz, einmal Menschen, die aktiv am Dialog beteiligt sind, über ihr Leben, ihre Erfahrungen und Probleme in diesem Dialog berichten zu lassen. Er wählt dazu Europäer, die in Länder Asiens und Afrikas gegangen sind, aber auch Asiaten, die nach Europa gekommen sind. Durch all diese Beiträge wird deutlich, daß der Dialog eine schwierige, aber für den persönlichen Glauben wichtige Erfahrung ist. Deutlich wird dabei auch, was das Christentum – so gelebt – den anderen zu bringen vermag, ohne daß in Bekehrungskategorien gedacht wird (vgl. dazu 83, 134, 189f). Angesichts dieses Konzeptes ist es bedauerlich, daß der letzte Beitrag bei einem Sonderfall (den Bhil in Indien) „in einer Bekehrung zur christlichen Religion“ die „Retung der Bhil“ (203) sieht und vorschlägt.

Hannover

Peter Antes

Khoury, Adel Th.: *Der Islam, sein Glaube – seine Lebensordnung – sein Anspruch* (Herder-Taschenbuch 1602) Herder / Freiburg-Basel-Wien 1988; 237 S.

„Dialog und Zusammenarbeit sollen Christen und Muslime füreinander öffnen und sie einander näherbringen, sie sollen ihnen ermöglichen, in unserer einen Welt die Solidarität aller mit allen, die universale Brüderlichkeit zu erfahren und zu erleben. Wir können nicht mehr gegeneinander sein und Gegner bleiben. Wir dürfen nicht nur nebeneinander wie Fremde leben und uns gegenseitig als Konkurrenten betrachten. Wir müssen miteinander wirken und Partner sein. Und wir sollten es schaffen, füreinander dazusein und Freunde zu werden.“ (236) Dieses ehrgeizige Ziel setzt in jedem Falle eine gründliche Kenntnis des anderen voraus. Deshalb stellt der kath. Theologe und Islamwissenschaftler KHOURY aus Münster/Westf., der durch zahlreiche andere Bücher über den Islam dem deutschsprachigen Publikum bereits gut bekannt ist, im vorliegenden Buch in kurzen, aber treffenden Pinselstrichen den Islam als Weltreligion vor, bespricht die religiösen und politischen Aspekte der heutigen Renaissance des Islams und behandelt nach einer kurzen Besprechung der Quellen des Islams die vielfältigen Aspekte des Lebens im Islam, angefangen von den unterschiedlichen Richtungen über den Glauben an den Propheten, Gott und das letzte Gericht bis hin zu den religiösen Grundpflichten und Feiertagen sowie der Moral und der sittlichen Normen, wobei auch die Fragen nach dem islamischen Staat, nach einer islamischen Wirtschaftsordnung und nach dem Universalanspruch des Islams und damit verbunden das Thema Toleranz und „heiliger Krieg“ zur Sprache kommen. Insgesamt also eine gute, leicht verständliche und auf solider Kenntnis sowohl der islamisch-arabischen Quellen als auch der westlichen Fachliteratur basierende Einführung in den Islam, die man ohne Einschränkung zur Lektüre empfehlen kann, zumal auch noch eine Auswahl von weiterführender Literatur (237f) geboten wird, die all denen, die einzelne Punkte vertiefen wollen, wertvolle und richtige Hinweise geben wird.

Hannover

Peter Antes

Das Kirchen- und Religionsverständnis von Katholiken und Protestanten. Eine Repräsentativbefragung im Auftrag der Redaktion Kirche und Leben des ZDF. Kommentierung der Untersuchungsergebnisse von Horst Glass und Eckhard Bieger, APG Allgemeine Gemeinnützige Programmgesellschaft / München 1988; 88 S.

Religionssoziologische Untersuchungen sind immer in Gefahr, mißverstanden zu werden, weil die einen denken, die prozentualen Befürwortungen und Ablehnungen seien

gleichzusetzen mit Werturteilen in der Sache, und die anderen sehr rasch in sich gehen und unmittelbare Handlungsanweisungen zur Korrektur daraus ableiten wollen. All dies wird einer solchen Bestandsaufnahme nicht gerecht. Es geht darum, einfach Einstellungen, Wünsche und Vorstellungen in Erfahrung zu bringen und mit großer Vorsicht zu deuten. Mit zu den wichtigsten Ergebnissen dieser Umfrage gehört wohl, daß katholische und evangelische Christen inhaltlich im Vergleich mit Konfessionslosen keine wesentlichen polaren Einstellungen erkennen lassen, was wohl damit zusammenhängt, daß das aktive Erkennen, ob jemand an Gott glaubt, in der Bevölkerung nicht sehr ausgeprägt ist (14). Gott und die ideale Kirche werden vornehmlich mit menschlichen Beziehungen (Hilfe, Geborgenheit) gleichgesetzt (15), obwohl nicht zu verkennen ist, daß Wesensmerkmale von Gott, Religion und Kirche mit zunehmender Gleichgültigkeit registriert werden (17). Da die Konturen des Gottesbildes bei vielen verblasen, ist wohl davon auszugehen, „daß eine direkte Thematisierung der Gottesfrage kein vielversprechender Weg ist, mit Kirchenfernern in ein Gespräch zu kommen. Ebenfalls sind kirchliche Themen kein Ansatzpunkt, sondern eher Fragen, die vom Menschen ausgehen.“ (76) Derartige Feststellungen zeigen, daß man im „Missionsland Deutschland“ neue Wege zum Gespräch mit den Andersgläubigen suchen muß, wenn die christliche Botschaft noch an spätere Generationen weitergegeben werden soll.

Hannover

Peter Antes

Mead, Sidney E.: *Das Christentum in Nordamerika. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten*, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 1987; 275 S.

Das kurz vorzustellende Buch ist die späte Übersetzung einer bereits 1963 bei Harper & Row in New York herausgegebenen Synthese der Arbeit des bekannten nordamerikanischen protestantischen Kirchenhistorikers. Mehr essayistisch dargestellt ist die Entwicklung der Denominationen – der Erscheinungsform des nordamerikanischen Protestantismus –, d. h. der „weißen protestantischen Hauptkirchen, ... (die) bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts die gestaltende religiöse Kraft in der amerikanischen Geschichte gewesen sind“ (11f), von den Anfängen der englischen Kolonisation zu Beginn des 17. Jahrhunderts bis in die 20er Jahre unseres Jahrhunderts. Der wissenschaftliche Bearbeiter der deutschen Ausgabe, KLAUS PENZEL (Prof. für Kirchengeschichte an der Southern Methodist University, Dallas), hat diese mit einer Einleitung versehen (7–15) und in einem Anhangskapitel (196–254) die Arbeit nicht nur zeitlich bis in die Gegenwart fortgeführt, er ergänzt sie auch insbesondere für dieses letzte halbe Jahrhundert um freilich nur überblickhafte Abhandlungen der von MEAD aus unterschiedlichen Gründen (vgl. 11f) nicht oder kaum berücksichtigten Kirchen bzw. Gruppen: Katholiken, Lutheraner, die Schwarzen.

Der von MEAD zeitbedingt noch nicht behandelte „Aufbruch der Frauen“ (feministische Theologie) wird allerdings auch von PENZEL nicht gewürdigt. Völlig unbeachtet bleibt von beiden das schwierige Verhältnis der Denominationen zu den einheimischen Völkern. Unverständlich ist, daß PENZEL die Mormonen immer noch zu den christlichen (Groß-)Kirchen zählt (vgl. dazu meinen Art. Mormonen, in: *Lexikon der Religionen*, Freiburg ²1988, 432f).

Die Geschichte des amerikanischen Protestantismus ist die eines „Protestantismus ohne Reformation“, wie D. Bonhoeffer 1939 nach einer Amerikareise festhielt. Und PENZEL sieht in der Tatsache, daß die USA das einzige westliche Land sind, „in dem der Protestantismus dem Katholizismus vorausging, so daß der Katholizismus dann in einer vom Protestantismus schon geprägten und beherrschten Umwelt heimisch zu werden versuchen mußte“ (206), vielleicht einen Schlüssel zum „besseren Verständnis der ge-

schichtlichen Eigenart des amerikanischen Katholizismus“. MEAD zeichnet diese geschichtliche Entwicklung und den Zusammenhang von (protestantischem) Christentum und Demokratie differenziert nach; hier ist vor allem die Identifizierung von Protestantismus mit Amerikanismus zu nennen, die zu Intoleranz und Verdächtigungen gegenüber der kath. Kirche führte. Obschon MEADS Analysen und Schlüsse die neuere protestantische Kirchengeschichtsschreibung Nordamerikas – auch hierzulande (vgl. z. B. P. Kawerau, Kirchengeschichte Nordamerikas: Die Kirche in ihrer Geschichte IV, Göttingen 1963) – beeinflusst haben und auf viele Fragen befriedigende Antworten zu geben vermögen, bleibt sie letztlich wie die amerikanische Kirchengeschichte selbst ein „großes Experiment“.

Als Einstieg in die Komplexität des nordamerikanischen Protestantismus ist das Buch höchst empfehlenswert. Zugleich lassen MEAD/PENZEL das Defizit in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung noch deutlicher empfinden.

Bonn

Norbert Maria Borengässer

Mesters, Carlos: *Befreit – Gebunden. Die 10 Gebote. Das Bundesbuch.* Aus dem brasilianischen Portugiesisch übersetzt von Hermann Brandt (Erlanger Taschenbücher 94) Verlag der Evang.-Luth. Mission / Erlangen 1989; 117 S.

Der bekannte brasilianische Theologe und Karmelit CARLOS MESTERS legt hier eine aus der Bibelarbeit in den Gemeinden entstandene Auslegung der zentralen Kapitel 19–24 des Buches Exodus vor. Die Auslegung weiß sich – ohne daß das Wort überhaupt erwähnt wird – der lateinamerikanischen Befreiungstheologie verpflichtet. Dies macht die Sache insofern reizvoll, als hier nicht die Geschichten der Unterdrückung in und der Befreiung aus Ägypten (Ex 1–15,21), dem biblischen *locus classicus* der Befreiungstheologie, sondern die sich daran anschließenden Gesetze, die – auf den ersten Blick – wenig mit Befreiung zu tun haben, zum Gegenstand der Auslegung gemacht werden.

M. versteht Ex 19–24 als „Programm einer großen Feier“, die er in fünf Schritte einteilt: 1. Beginn der Feier – Sich an die Geschichte der Wanderschaft erinnern (Ex 19,1–25); 2. Die Zehn Gebote – Hören, was Gott uns zu sagen hat (Ex 20,1–21); 3. Das Bundesrecht (Ex 20,22–23,19); 4. Die Verheißung Gottes. Gottes Stimme, Gesetz des Volkes! Friede auf Erden, neue Zeit (Ex 23,20–33); 5. Den Bund mit Gott erneuern (Ex 24,1–18).

Das Buch verdient unter dreierlei Rücksicht eine besondere Hervorhebung: 1. Der hermeneutische Horizont, vor dem die Zehn Gebote und die gesamte Sinaitische Gesetzgebung zu verstehen sind, ist die Erfahrung der Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens. Dies wird von M. sehr gut und anschaulich hervorgehoben: „Die Zehn Gebote sind wie ein großes Bild, das an der Wand des Lebens aufgehängt ist. Der Nagel, der es hält, ist folgende Zusage Gottes: Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten, dem Haus der Sklaverei, herausgeführt habe! (Ex 20,2) (Unser Katechismus verißt sehr oft diesen Anfangssatz der Zehn Gebote!) Ohne den Nagel fällt das Bild zu Boden und bricht entzwei! Ohne diese Zusage fallen die Zehn Gebote ins Leere und verlieren ihren Sinn. Dieser Anfangssatz ist die Überschrift, der Schlüssel“ (25).

2. Die Zehn Gebote dienen dem Ziel, die gewonnene Freiheit zu bewahren. Die Befreiung aus Ägypten war im Selbstverständnis Israels keine einmalige, abgeschlossene, der Vergangenheit angehörige Aktion, sondern eine immer wieder zu empfangende Gabe und zu bewältigende Aufgabe. Die Zehn Gebote sind Weisungen auf dem Weg in die Freiheit. Sie sprechen den einzelnen Israeliten als Glied seines aus der Knechtschaft befreiten Volkes an. Auch dieser Aspekt wird von M. hervorgehoben.

3. Besonders wichtig und hilfreich sind M.s Ausführungen zum Verhältnis von Dekalog (Ex 20) und Bundesbuch (Ex 20,22–23,19). Das Bundesbuch enthält zahlreiche kausistische Gesetze, die in der Exegese und Theologie kaum Beachtung finden. Noch weniger dürften diese Rechtstexte in Bibelkreisen gelesen werden. M. zeigt nun, daß die Gesetze des Bundesbuches eine Konkretisierung der Zehn Gebote sind. Sie legen die Zehn Gebote im Hinblick auf die gesellschaftliche Situation Israels in vorstaatlicher Zeit aus. Sie sind der Versuch, der gewonnenen Freiheit eine konkrete gesellschaftlich-politische Form zu verleihen. Ihr hermeneutischer Horizont ist ebenfalls die Erfahrung der Befreiung aus Ägypten.

M. legt die einzelnen Gebote in einer gut gegliederten, verständnisvollen und bildreichen Sprache vor dem Hintergrund der Konflikte und Ungerechtigkeiten der brasilianischen Gesellschaft aus, wobei er mehrfach aktuelle Bezüge zur Ausarbeitung der am 5. Oktober 1988 verabschiedeten neuen Verfassung Brasiliens herstellt. Dabei gilt sein Hauptinteresse, „die Bibel an unser Leben an[zuschließen“ (11). Zwischen den einzelnen Auslegungen gibt er wertvolle Anregungen für das eigenständige Arbeiten mit den biblischen Texten.

Neben den hier genannten Vorzügen des Buches ergeben sich drei grundsätzliche Bedenken: 1. Bei der Interpretation der einzelnen Gebote richtet M. seinen Blick auch auf das Neue Testament, was im Rahmen christlicher Theologie legitim und sinnvoll ist. Dabei begeht er allerdings den Fehler, daß er die antijüdische Polemik der frühen Christen unmittelbar in historische Aussagen umsetzt. Dadurch entsteht das schreckliche Bild eines (fast) gottlosen Judentums z. Zt. Jesu. So schreibt er: „Zur Zeit Jesu war das Volk unaufmerksam, hörte nicht mehr das Schreien der Kleinen und ließ es zu, daß sich die Lehre der Schule des Pharao auf hinterhältigste Weise, aufgrund bestimmter religiöser Überlieferungen, in der Gemeinde Eingang verschaffte. Bei vielen kam es sogar dazu, daß sie Jahwe, den lebendigen und wahren Gott, mit einem harten und unterdrückerischen Gott vertauschten, wozu sie durch einige der Pharisäer und Gesetzeslehrer veranlaßt wurden“ (33). „Jesus verurteilt das Lügenleben der Klasse der Gesetzeslehrer und der Pharisäer. Ihr Leben war so sehr von Lüge und Falschheit geprägt, daß sie die von Jesus bezeugte Wahrheit überhaupt nicht mehr erfassen und hören konnten (Joh 8,44–48)“ (69; vgl. auch 27; 38; 42; 50; 56f; 65;). Hier erliegt M. einem jahrhundertalten Klischee. Allerdings scheint er an mehreren Stellen indirekt zu differenzieren, wenn er von „einigen Pharisäern“ (33) spricht, woraus man schließen kann, daß es seine negative Qualifikation nicht auf alle zutrifft.

2. Wenn M. richtig schreibt, daß der Bund „kein Verdienst des Volkes“, sondern „Gottes Gnade, ausschließlich Geschenk seiner Liebe“ (20) ist, dann ist es theologisch nicht richtig, wenn er schreibt, daß „zur Zeit Jesu . . . der alte Bund gebrochen“ war (109): „Das alte System des Pharao und der Könige war zurückgekehrt und trug jetzt ein anderes Gesicht: Es herrschte nun unter der Maske der Treue zum Gesetz, zum Sabbatgebote, zu den Überlieferungen, zum Tempel, zum Bund! Welch tragische Täuschung! Gebote diejenigen, die im Namen des Bundes angenommen werden sollten, wurden im Namen der Bundestreue an den Rand gedrängt! . . . Vom Bund war nichts mehr übriggeblieben!“ (109). „So wie der alte Bund starb, so wuchs die Hoffnung auf den neuen Bund heran!“ (108; vgl. auch 110). Ohne hier auf die unterschiedlichen Bundestheologien des Alten Testaments (Verheißungsbund, Vertragsbund, Gnadenbund) einzugehen, wären doch einige klärende Worte angebracht gewesen, die darauf hingewiesen hätten, daß Gott den Bund mit seinem Volk nicht gekündigt hat (vgl. Röm 11,1,29; vgl. auch die Ansprache Papst Johannes Pauls II an die Vertreter der Juden in Mainz vom 17. Nov. 1980, in der er vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“ spricht).

3. M. weist auf die Unvollkommenheit der Gesetze des Bundesbuches im Hinblick auf die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit hin. Sie sind in gewisser Weise unabge-

geschlossen. Nach M. bildet das Bundesbuch die erste Station einer Reise, die zweite Station liegt dann gleich im Neuen Testament (95). Auch hier hätte deutlicher differenziert werden müssen. Die Reise geht zunächst einmal im Alten Testament selbst weiter. Das Deuteronomium und das Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) sind ebenfalls Stationen auf dem Weg der Verwirklichung einer aus der Exodus-Tradition lebenden Gesellschaft. Dies hätte gerade auch an den Gesetzen des Bundesbuches verdeutlicht werden können, bei denen M. einen relativ starken Widerspruch zur Konzeption einer befreiten und solidarischen Gesellschaft feststellt, wie z. B. dem sog. Sklavengesetz (Ex 21,2–11) (94). Vergleicht man Ex 21,2–11 mit Dtn 15,12–18 und Lev 25,39–46, so zeigt sich sehr deutlich ein Voranschreiten auf dem Weg in die Freiheit. Nach Lev 25,39–46 soll es unter den Israeliten überhaupt keine Sklaven und Sklavinnen mehr geben.

Zum Schluß noch einige Bemerkungen zu Einzelheiten: (1) M. legt die katholische und lutherische Zählung der Zehn Gebote zugrunde, die im Anschluß an Dtn 5,7–10 Fremdgötter- und Bilderverbot als erstes Gebot zählt (29). Die Exodus-Fassung zählt als erstes Gebot nur das Fremdgötterverbot (Ex 20,3), als zweites Gebot das Bilderverbot (Ex 20,4–6) und als zehntes Gebot das Begehrensverbot (Ex 20,17). Die Deuteronomium-Fassung zählt als neuntes Gebot das Verbot, die Frau seines Nächsten zu begehren (Dtn 5,21a) und als zehntes Gebot das Verbot, Haus, Feld, Sklave, Sklavin, Rind, Esel und alles, was deinem Nächsten gehört, zu verlangen (Dtn 5,21b). Die Deuteronomium-Fassung spaltet also das Begehrensverbot in zwei Gebote auf, zählt aber Fremdgötter- und Bilderverbot als ein Gebot, während die Exodus-Fassung Fremdgötter- und Bilderverbot als *zwei* Gebote zählt und die beiden Begehrensverbote der Deuteronomium-Fassung (Dtn 5,21a und 5,21b) als *ein* Gebot zusammenfaßt. M. legt die Exodus-Fassung des Dekalogs zugrunde, zählt aber nach der Deuteronomium-Fassung. Dadurch entsteht eine gewisse Unklarheit, die M. auf S. 71 bemerkt, deren Grund er dem Leser aber nicht mitteilt.

(2) Das Bilderverbot untersagt nicht grundsätzlich die Anfertigung von Bildern oder Figuren, wie M. schreibt (29), sondern die Anfertigung von (Fremd)Götterbildern. Das Bilderverbot ist also ursprünglich kein Kunstverbot, sondern ein Fremdkultverbot.

(3) Das hebräische Wort „Sabbat“ bedeutet nicht „der siebte“, wie M. schreibt (43). Das Wort *šabat* bedeutet „aufhören/ruhen“. Ob es mit dem Wort *šabbāt* („Sabbat“) etymologisch verwandt ist, ist umstritten.

(4) In Ex 23,12 geht es nicht um den Sabbat (97) wie im Dekalog (Ex 20,8–11), sondern um den siebten Tag der Woche. Sabbat und siebter Tag der Woche sind in vorexilischer Zeit in Israel zu unterscheiden. In vorexilischer Zeit war der Sabbat der 15. Montag, der Vollmondtag (vgl. Akkadisch *šapattum*); er wurde als Festtag begangen (vgl. 2 Kön 4,23; Jes 1,13; Hos 2,13; Am 8,5). Der siebte Tag der Woche, der in vorexilischer Zeit nicht mit dem Sabbat identisch war, war ein Tag allgemeiner Arbeitsruhe. Darum geht es in Ex 23,12. Erst im Dekalog werden beide Institutionen miteinander verschmolzen.

(5) M. bemüht sich, die einzelnen Gebote im Hinblick auf ihre gesellschaftliche Relevanz auszulegen und sie von einer rein individuaethischen Engführung zu befreien, in den meisten Fällen durchaus zu recht. Bei der Interpretation des Diebstahlverbotes „du sollst nicht stehlen“ (Ex 20,15) geht er aber doch zu weit, wenn er schreibt: „Dadurch sollte eine Gesellschaft geschaffen werden, die so eingerichtet war, daß die Anhäufung von Gütern sowohl in der Hand eines einzelnen wie auch einer Gruppe ausgeschlossen wurde“ (64). Was M. offensichtlich vorschwebt, die ungerechte Anhäufung großer Ländereien auf Kosten von Kleinbauern, wird weniger im Diebstahl (7. Gebot nach der Deuteronomium-Zählung) als vielmehr im sog. Begehrensverbot untersagt, allerdings deutlicher in der Deuteronomium-Fassung als in der Exodus-Fassung. In Dtn 5,21b heißt es: „Du sollst nicht verlangen das Haus deines Nächsten, sein Feld und seinen Sklaven

und seine Sklavin, sein Rind und seinen Esel und alles, was deinem Nächsten gehört.“ (In der Exodus-Parallele fehlt „sein Feld“). Hier legt sich die Annahme nahe, daß es – wie der Prophet Micha beklagt (Mi 2,1f) – um Machenschaften geht, die durch Drohungen, Verlockungen und Versprechungen die Masse der Kleinbauern zu enteignen sucht, um sie zu abhängigen allzeit verfügbaren Lohnarbeitern zu machen. Das alte Ideal der egalitären Stammegesellschaft Israels „ein Mann – ein Haus – ein Eigentum“ (vgl. Mi 2,2) soll hier offensichtlich geschützt werden. Beim Diebstahlverbot geht es um das heimliche Entwenden fremden (mobilen) Eigentums, beim Begehrensverbot um die planvolle und öffentliche, gegebenenfalls unter Einsatz legaler Mittel betriebene Aneignung fremden (immobilen) Eigentums. Beim letzteren wird M.s Aktualisierung vom Text gedeckt.

(6) In Brasilien werden Kleinbauern von Rinderzüchtern von ihrem Land vertrieben. Ein einziges Rind erbringt den Nachweis für die produktive Nutzung des Landes (so H. BRANDT in den Vorbemerkungen zum Buch, S. 8). Vor diesem Hintergrund versteht M. die Gesetze bezüglich des stoßenden Rindes Ex 21,28–32 als Versuch, „die Landesbesitzer daran zu hindern, die Zahl ihrer Rinder . . . beliebig zu steigern“ (91). Eine solche Tendenz läßt sich in den Texten jedoch nicht erkennen. Die Gesetze regeln die Verantwortlichkeit des Rinderhalters im Falle von Schäden, die eines seiner Rinder verursacht hat. Dabei muß man sich allerdings vor Augen halten, daß das Rind im Alten Israel weniger als Fleisch- und Milchproduzent, sondern vor allem als Arbeitstier gehalten wurde; mit ihm wurde gepflügt und wurden Lasten transportiert. Insofern war es für den israelitischen Kleinbauern durchaus lebensnotwendig. Im Hinblick auf ihre sozio-ökonomische Stellung sind die brasilianischen Rinderhalter nicht mit den altisraelitischen Rinderbesitzern zu vergleichen. Ebenso läßt sich im Altargesetz (Ex 20,24–26) nicht die Tendenz erkennen, „das Volk des Bundes mit seinen Schafen gegen den Einfluß des Systems der Könige mit seinen Rindern (93) zu unterstützen.“

(7) Auf S. 82, 1. Z. v. u. muß es statt 20,2 wohl 20,26 heißen.

Trotz der hier angeführten Mängel kann das Buch als eine allgemeinverständliche, die ursprüngliche Intention der biblischen Texte hervorragend treffende und vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Situation Brasiliens angemessen aktualisierende Auslegung von Exodus 19 – 24 mit den Themen Theophanie, Zehn Gebote, Bundesbuch, Bundesschluß empfohlen werden. Es eignet sich hervorragend zur Bibelarbeit in Bibelkreisen, aus denen es ja auch hervorgegangen ist.

Münster

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Mutter Teresa: *Beschaulich inmitten der Welt. Geistliche Weisungen*, hg. von P. Angelo Devananda Scolozzi (Der neue Weg 10) Johannes-Verlag / Einsiedeln 1990; 163 S.

Spätestens seit der Verleihung des Friedensnobelpreises im Jahr 1979 an Mutter Teresa ist die Ordensfrau aus Kalkutta weltweit bekannt. Ihr Einsatz für die „Ärmsten der Armen“ wird als vorbildliches Zeugnis christlicher Nächstenliebe bewundert und zugleich kritisiert, weil dadurch zwar Not gelindert, nicht aber die Ursachen des Elends bekämpft werden. – Unter welchen Motiven steht der Einsatz der 1910 in Skopje (damals Albanien, heute Jugoslawien) geborenen Ordensfrau in den Elendsvierteln von Kalkutta und vielen anderen Städten der Welt, mit welchem „Programm“ leitet sie die von ihr gegründete Kongregation der „Missionarinnen der Nächstenliebe“?

Mit Hilfe des jetzt (nach der amerikanischen Erstausgabe von 1985 und einer revidierten italienischen Ausgabe von 1988) auch in deutscher Sprache vorliegenden Bändchens von Pater Angelo Devananda Scolozzi, dem Oberen der ebenfalls von Mutter Te-

resa gegründeten Gemeinschaft der „Brüder vom Wort“, kommt man einer Antwort auf diese Fragen näher. Mit der Veröffentlichung verfolgt der Herausgeber das Ziel, „die geistige Schau und Weisung von Mutter Teresa besser bekannt zu machen“ (10). Im wesentlichen handelt es sich im ersten und überwiegenden Teil des Buches um eine in lockerer Systematik geordnete Sammlung von Texten der Mutter Teresa, in denen sie zu Berufung, Sendung und Lebensweise der Kongregation Stellung nimmt. Nach Angabe des Herausgebers sind die zum größten Teil nicht näher gekennzeichneten Texte den Materialien der Ordensausbildung und persönlichen Aufzeichnungen von P. Scolozzi entnommen. Dem Charakter der meist kurzen Textausschnitte nach handelt es sich überwiegend um Gelegenheitschriften bzw. um Nachschriften von Ansprachen der Ordensoberin an ihre Schwestern und Brüder. Eine solche Zusammenstellung bedingt fast notwendig zahlreiche Wiederholungen und gedankliche Überschneidungen, was schon die Kapitelüberschriften „Der Ruf“, „Die Antwort“, „Unsere Lebensweise“, „Unser Leben in Gebet und Betrachtung“ und „Unser Leben – ein Leben des Dienstes und der Evangelisierung“ vermuten lassen.

Verfolgt man die Grundlinien der Spiritualität in den vorliegenden Zeugnissen, so ergibt sich ein recht klar konturiertes Bild: Die Gewißheit einer christozentrisch gerichteten Berufung und Sendung („Unsere Berufung ist Jesus“ [25] oder: „Unsere Berufung ist die Überzeugung, ‚Ihm zu gehören‘“ [34]) gewinnt für Mutter Teresa in der Gerichtsrede Mt 25 konkrete Gestalt. Mit einem ausgeprägten Gespür für die Menschheit Jesu, für die Selbstentäußerung des Gottessohnes in der Niedrigkeit und Armut des Geschöpflichen sieht sie die missionarische Berufung ihrer Kongregation in der Evangelisierung der „Ärmsten der Armen“ durch die Übung der Werke der Barmherzigkeit. Diese Motivation hebt Mutter Teresa immer wieder ausdrücklich hervor, nicht zuletzt, um den Dienst ihrer „Missionarinnen der Nächstenliebe“ von einer entgeltlich geleisteten Sozialarbeit zu unterscheiden.

Dem darin ausgedrückten Aspekt der Sendung zum Heil der Armen korrespondiert in ihren Weisungen das Ziel der eigenen Heiligung. In dieser doppelten Perspektive versteht und erklärt Mutter Teresa die Lebensweise der Kongregation, deren Angehörige außer den üblichen Ordensgelübden nach den evangelischen Räten der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams zusätzlich den „unentgeltlichen Dienst an den Ärmsten der Armen“ geloben.

Kraftquelle und Bezugspunkt zur Verwirklichung der mit diesen Gelübden versprochenen konkreten Werke – in den Elendsvierteln der Großstädte überall auf der Welt – ist die in eine traditionsverwurzelte Gläubigkeit und insbesondere in eine ausgeprägt eucharistische Frömmigkeit gefasste Liebe zu Jesus Christus, der Mutter Teresa in einer fast naiv anmutenden Weise einen missionarischen Impetus abgewinnt, wenn sie wiederholt vom „Hunger“ und „Durst Jesu nach Seelen“ spricht (17–19, 21 u. ö.). Dieses „Verlangen“ Jesu zu stillen, ist Kern der Berufung und Rechtfertigungsgrund der Bereitschaft zur Ganzhingabe, zu Leiden, Verzicht und Opfer – Begriffe, die in den Gedanken der Mutter Teresa eine große Rolle spielen und sich mit ihrer Sicht des Rätelebens zu einem traditionellen, wenig reflektierten Vollkommenheitsideal zusammenfügen.

Deutlich wird dies etwa an der Auslegung des Gehorsamsgelübdes: Vom Gehorsam Jesu wird unmittelbar auf die Gehorsamspflicht der Schwestern gegenüber der Oberin geschlossen, die wiederum auf das Ideal mütterlicher Fürsorge verpflichtet wird. Der hier sichtbar werdenden autoritären Grundstruktur, die wenig Raum läßt für individuelle Entfaltung (und einen solchen Gesichtspunkt wohl auch kaum ins Auge faßt), korrespondiert ein rigides Armutverständnis bis hin zum völligen Verzicht auf Privatsphäre, was wiederum unter der zweiseitigen Motivation zu begreifen ist, einerseits die Armut der Armen zu teilen und andererseits durch eigene Armut die persönliche Heiligung zu befördern.

Bei dem Versuch, die Gedanken der Ordensfrau nachzuvollziehen, deuten sich schon in diesem Zusammenhang gewisse Schwierigkeiten an. Meines Erachtens gründen sie in dem letztlich unvermittelten Nebeneinander der geistlichen Motivationen von missionarischer Sendung einerseits und persönlicher Heiligung andererseits; nicht, weil zwischen beiden Aspekten ein Gegensatz bestünde, sondern weil offenkundig eine Klärung der Rangordnung fehlt, wie sie etwa ganz deutlich in anderen neuzeitlichen Entwürfen des Ordenslebens – etwa dem ignatianischen – gegeben ist: Gerade im Vorrang der Sendung kann hier das Moment der Heiligung als eingeholt gelten; ähnliches läßt sich auch für eine Laienspiritualität wie jene Madeleine Delbrêls zeigen (die als etwas ältere Zeitgenossin Mutter Teresas durchaus als Vergleichsperson in Frage käme).

Ein Beispiel mag das Gemeinte verdeutlichen: „Um unser Ausharren in seiner Liebe zu stärken, schenkt er uns seinen Hunger, schenkt er uns die Ärmsten unter den Armen“ (21), schreibt Mutter Teresa in einem Abschnitt über die zentrale Bedeutung der Eucharistie im Leben ihrer Missionarinnen; und an anderer Stelle veranschaulicht sie die in der Jesus-Liebe gründende Hingabe im Dienst an den Armen mit folgender Analogie: „Die Kirche ist die Braut Jesu, und für uns Missionarinnen der Nächstenliebe ist der Arme die Frucht der Vereinigung mit Jesus. Genauso wie das Kind die Frucht von Mutter und Vater ist, so ist der Arme die Frucht meiner Beziehung zu Jesus“ (109). – Solche Äußerungen wecken in mehrfacher Hinsicht ein gewisses Unbehagen: Zum einen müßte – selbst in einer theologisch nicht sehr reflektierten Frömmigkeit – der Bezug des brautmystischen Topos von der Kirche (bzw. der Seele) als Braut Christi deutlich auf den Auferstandenen und nicht auf den irdischen Jesus klar ausgedrückt werden; zudem gälte es, die Motive von geistlicher Brautschaft und geistlicher Mutterschaft, die hier offenbar völlig unbedacht durcheinandergehen, auseinanderzuhalten. Schließlich drängt sich der Verdacht auf, hier werde der Arme im Dienste einer persönlichen Frömmigkeit instrumentalisiert; zumindest verrät die Sprache eine Tendenz zur Mystifizierung des Armen – eine Beobachtung, angesichts derer man geneigt ist, den Kritikern Mutter Teresas Recht zu geben.

Hier ist nicht der Ort, um über das Wirken Mutter Teresas zu urteilen. Weder besteht Grund, an der tiefen Frömmigkeit Mutter Teresas zu zweifeln, noch die Aufrichtigkeit, mit der sie den Armen begegnet, in Frage zu stellen. Überdies würde man den Texten, deren Gestalt und Charakter ja bereits charakterisiert wurden, sicher nicht gerecht, wenn man sie einer spitzfindigen theologischen Analyse unterzöge. Dennoch stellt sich angesichts solcher Beobachtungen und spontan aufkommender Bedenken die Frage, wie mit der Botschaft der Mutter Teresa umzugehen sei. Ihr Lebensweg und ihre geistliche Entwicklung haben sich unter Bedingungen und in einem Kontext vollzogen, die mit den gegenwärtigen Bedingungen des Lebens- und Glaubensvollzugs in Europa nur wenig gemeinsam haben. Ihre Gedanken zur Gestalt des Ordenslebens der Missionarinnen der Nächstenliebe spiegeln offenkundig jene Art klösterlicher Erziehung und Frömmigkeitsunterweisung, die Mutter Teresa selbst in ihrer Ordensausbildung (1928–1937) bei den Loreto-Schwestern in Indien genossen hat. Es scheint, daß diese Basis ohne grundlegende Weiterentwicklung für Mutter Teresa bestimmend geblieben ist, auch nachdem sie sich – aufgerüttelt durch das Elend außerhalb des Klosters – von den Loreto-Schwestern getrennt hatte und ihren eigenen Weg zu gehen begann.

Besonders in dem Kapitel über das Gebetsleben der Schwestern wird exemplarisch deutlich, wie auffallend elementar und – trotz einer spürbaren Gefühlswärme – in der Substanz eher karg die Spiritualität Mutter Teresas bzw. ihrer Kongregation entwickelt ist: Der innere Zusammenhang von Gebet und Handeln scheint für Mutter Teresa „klar“ zu sein und bedarf deshalb keiner langen Erörterung, keiner Hinführung. Das „Wie“ des Betens und Beten-Lernens ist kein Thema. Statt dessen genügt der Verweis auf bestimmte von der Kirche überlieferte Formen der Andacht: Vater Unser, Rosenkranze-

bet und Kreuzwegandacht. Die Formel „das Evangelium beten“ (88) bleibt gänzlich unerklärt.

Ein solcher Befund erstaunt immerhin in der Zeugnisschrift einer Kongregation, deren Anspruch es ist, „beschaulich inmitten der Welt“ zu leben. Der Rückverweis auf die Genese der von Mutter Teresa vorgelegten Gedanken mag zur Erklärung nützlich sein, verschärft aber eher noch die Dringlichkeit der Frage nach der Vermittelbarkeit im Raum der europäischen Kirche 25 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Ein im Grundzug fürsorgend-autoritäres Verständnis der geistlichen Gemeinschaft und des Gehorsams und ein im Hintergrund durchscheinendes Kirchenverständnis, dessen Konturen offenbar vom Empfang der Sakramente und einer unbedingten Unterwerfung unter die kirchlichen Autoritäten ausgefüllt werden, sind Symptome einer Denkungsart, die in unserer kirchlichen und gesellschaftlichen Situation auf grundsätzlichen (und wohl auch berechtigten) Widerstand stoßen wird.

Eine gewisse Hilfestellung bietet in dieser Hinsicht der zweite Teil des Buches, dem eher der Stellenwert eines Nachwortes zukommt. In einer knappen Skizze stellt Pater Scolozzi die Entfaltung des Werkes der Mutter Teresa und die Entwicklung der Kongregation mit ihren inzwischen drei Zweigen – dem aktiven und dem kontemplativen Zweig der „Missionarinnen der Nächstenliebe“ und dem männlichen Zweig der „Brüder vom Wort“ – dar und gibt dem Leser damit aufschlußreiche Hintergrundinformationen an die Hand. Besonders wichtig erscheint dabei unter dem Aspekt der Genese der Spiritualität die Entdeckung der „kontemplativen Berufung“ innerhalb der Kongregation durch das entsprechende Charisma einer Mitschwester; die anfänglich exklusive Ausrichtung auf ein tätiges Leben hat dadurch eine gewisse Korrektur erfahren, die sich bereits in den im ersten Teil des Buches versammelten Texten spiegelt.

Gleichwohl vermag auch diese ergänzende Perspektive des Herausgebers den Eindruck nicht zu zerstreuen, daß die vorliegende Sammlung dem Anliegen Mutter Teresas einen zumindest zweischneidigen Dienst erweist: Zwischen dem hier schriftlich vorliegenden Entwurf ihrer Spiritualität und dem faktischen Zeugnis christlicher Nächstenliebe, das sie, ihre Schwestern und Brüder in der Übung der Werke der Barmherzigkeit an den Ärmsten der Armen ablegen, bleibt eine Kluft, die schwer zu überbrücken ist: Was in der schriftlichen Vorlage überholt, unzeitgemäß und vielleicht sogar abschreckend wirken mag, gewinnt im konkret gelebten Zeugnis zumindest ein anderes Gesicht (ohne daß freilich die angedeuteten Probleme dadurch einfach beseitigt wären). Es gibt augenscheinlich einen Bereich des Elends, in dem tatsächlich weder politische Strukturmaßnahmen noch organisierte Caritas bzw. Sozialarbeit, so unabdingbar sie zu fordern und ihre Realisierung zu betreiben sind, unmittelbare Hilfe schaffen können. Eben hier (und bewußt nur hier) setzt die Initiative Mutter Teresas an.

Deshalb wird man ihrem Lebenswerk kaum gerecht werden können, wenn man nur das vorliegende Buch als Grundlage der Meinungsbildung verwendet, zudem darin wesentliche Grundtexte wie die Konstitutionen der Kongregation nicht aufgenommen sind. So muß zunächst die Frage gestellt werden, wie weit die vorgelegten Texte überhaupt Anspruch auf Repräsentativität erheben können. Doch selbst bei der Annahme, die Sammlung charakterisiere „die geistige Schau und Weisung“ Mutter Teresas in umfassender Weise, wird man ohne Berücksichtigung der Person und des konkreten Einsatzes, den sie und ihre Kongregation leisten, nicht zu einem treffenden Gesamtbild gelangen. Analog gilt allerdings auch in umgekehrter Richtung, daß schwärmerische Begeisterung für das Werk der Ordensfrau sich mit deren geistlichen Grundlagen, mit ihrer Sicht der Armut etc. konfrontieren lassen muß, um die Grenzen ihres Werkes in den Blick zu bekommen und einer Ideologisierung zu wehren. Bei einer solchen, gleichsam von zwei Seiten her versuchten Annäherung an Gestalt und Werk Mutter Teresas wird man bei-

den anfangs erwähnten Reaktionen, der Bewunderung wie der Kritik, Berechtigung und Plausibilität aus christlicher Überzeugung zubilligen müssen.

Münster

Marianne Heimbach-Steins

Peters, Ulrike: *Wie der biblische Prophet Henoch zum Buddha wurde. Die jüdische Henochtradition als frühes Beispiel interkultureller und interreligiöser Vermittlung zwischen Ost und West* (Sinziger theologische Texte und Studien 5) St. Meinrad Verlag für Theologie / Sinzig 1989; 209 S.

Die frühjüdische Tradition über Henoch, den Siebten in der Generationenfolge zwischen Adam und Noach (vgl. Gen 5), ist komplex und sowohl regional als auch zeitlich sehr weitgespannt. Die vorliegende Monographie, eine Magisterarbeit in Vergleichender Religionswissenschaft an der Universität Bonn (betreut von H. J. Klimkeit), stellt sich die Aufgabe, dieses Spektrum der Henochüberlieferung abzuschreiten und zusammenfassend darzustellen. Ausgangspunkt sind die eigentlichen Quellen der Henochliteratur, die Notiz in Gen 5,21–24, die drei Henochbücher (äthHen, slawHen und hebrHen), die aus den aramäischen Qumranfragmenten erschließbaren Schriften (Buch der Wächter und Buch der Giganten) und die Traditionen im Jubiläenbuch, im Genesis-Apokryphon und in der Noach-Literatur. Diese Texte werden jeweils über Referate einschlägiger Sekundärliteratur charakterisiert. Ein zweites Kapitel sammelt die Indizien „fremder“ (gemeint ist wohl: außerjüdischer) Einflüsse in der Henochtradition, wie sie sich insbesondere in äthHen niedergeschlagen haben. Die weitere Rezeption der Henochtradition im Judentum (rabbinische Literatur und Merkavah-Mystik) wird dann dargestellt unter Einbeziehung auch von hebrHen. Daß der biblische Henoch sogar „zum Buddha wurde“, d. h. Henochtraditionen über den Manichäismus bis nach China verbreitet wurden, dafür trägt ein eigener Abschnitt die Spuren zusammen. Die Aufnahme der Henochtradition im Christentum stellt die Autorin nicht nur anhand einschlägiger Texte (insbesondere die äthiopischen Bilderreden und der neutestamentlichen Verweise) dar, sondern auch über ikonographische Zeugnisse, die nach verschiedenen Motivtypen geordnet photographisch dargeboten und beschrieben werden, sowie über umfangreiche Textstellen-Konkordanzen.

Die Autorin hat sich an eine sehr umfassende Aufgabe gewagt und eine fleißige Materialsammlung vorgelegt, hinter der allerdings die eigenständige Durchdringung der Stofffülle zurücktritt (so bleiben referierte unterschiedliche Positionen der Sekundärliteratur nebeneinander stehen, werden auch zuweilen falsch oder widersprüchlich dargestellt oder etwas eklektisch zitiert). Auch der eigentliche religionswissenschaftliche Vergleich der dargebotenen Traditionswege und -inhalte bleibt den LeserInnen selbst überlassen.

Hünfelden-Nauheim

Marie-Theres Wacker

Peuster-May, Gudrun: *Die Behandlung der Religionen in der schulbezogenen Literatur des 18.119. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1850–1900* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 16) Böhlau / Köln-Wien 1988; XXVII u. 685 S.

Ziel der an der Universität zu Köln als Dissertation angenommenen Arbeit ist es, das noch vorhandene Schulbuchmaterial aus zwei Jahrhunderten für die Unterrichtsfächer Geschichte, Deutsch, Religion und Erdkunde zu erfassen und darauf hin zu sichten, wieviel und was in diesen Büchern bezüglich der einzelnen Religionen (mit Ausnahme von

Judentum und der griechisch-römischen Religion) sowie zum Thema nichtchristlicher Religionen im allgemeinen berichtet wird. Anders als in heutigen Schulbüchern erweisen sich damals nicht die Religionsbücher, sondern vor allem die Geschichts- und Erdkundebücher als Quelle für Informationen, die jedoch – wie die Analyse zeigt – insgesamt (Ausnahme: Islam) recht spärlich sind. Neben dem Islam wird vor allem noch die germanische Religion relativ extensiv dargestellt, während etwa Hinduismus und Buddhismus nur durch wenige Hinweise Erwähnung finden. Eine Zusammenfassung (292–301) listet die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung auf und kann daher als Lesehilfe und Orientierung in dem recht voluminösen Opus dienen.

Hannover

Peter Antes

Probst, Manfred / Schuchart, Alfred (Hg.): *Kirche auf dem Weg zur Communio. Internationale Erfahrungen und Reflexionen* (Glaube–Wissen–Wirken 14) Lahn-Verlag / Limburg 1990; 167 S.

Das Buch dokumentiert die Vorträge des 3. Internationalen Symposiums der Theologischen Hochschule der Pallottiner, das im Oktober 1989 in Vallendar stattfand. Thema war das Kirchenbild, das nicht zuletzt unter dem Eindruck der kritischen Äußerungen zur Befreiungstheologie wie auch der „Art der Amtsausübung des Papstes und nicht weniger Bischöfe“ (7) Anlaß zur Überprüfung wurde. Im Mittelpunkt der Betrachtung standen basiskirchliche Erfahrungen, wie sie aus Lateinamerika (C. N. DREILING), Afrika (J. WALIGÓRSKI), aber auch der Bundesrepublik und Europa (O. SELG) bekannt sind. TH. A. KLEISSLER berichtet von einer in den USA beheimateten Erneuerungsbewegung RE-NEW, die der vertieften Zusammenarbeit in den Gemeinden dienen soll. Was sich aus der Praxis erheben ließ, wurde dogmatisch von F. COURTH unter der Rücksicht „Gemeinschaft im Heiligen Geist“, pastoral als Modell kirchlicher Communio und Kommunikation von A. SCHUCHART und vom Generalkonsultor der Pallottiner J. KUPKA im Blick auf Vinzenz Pallotti weiterverfolgt. Das Buch ist so geschrieben, daß es leicht auch einem breiteren Lesepublikum zugänglich gemacht werden und dieses darin Inspiration und Ermutigung finden kann.

Bonn

Hans Waldenfels

Schaeffler, Richard: *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache* (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft) Patmos Verlag / Düsseldorf 1989; XII u. 346 S.

Wie die Titelfolge anzeigt, geht es SCHAEFFLER (Sch.) um eine umfassende Studie, die sich dem Problem der religiösen Sprache zuwendet, indem sie zwei maßgebliche Weisen der Gottrede, nämlich Gebet und Argument, vorstellt. Damit ist – wie aus den einführenden Überlegungen hervorgeht, ein ganzes Programm aufgestellt, das Sch. in drei großen Teilen verfolgt.

Ein *erster Teil* „Methodische Ansätze und die Möglichkeiten ihrer gegenseitigen Ergänzung“ (16–99) setzt bei einer Bestandsaufnahme des neueren religionsphilosophisch-sprachanalytischen Diskurses (vor allem was den „Sinnlosigkeitsverdacht“ religiöser Sprache betrifft) an und zeigt mit Rückgriff auf Kant und die Marburger Kantrezeption (Cohen, Cassirer) auf, wie die Transzendentalphilosophie sprachanalytisch fortgeführt und die Sprachanalyse transzendental geöffnet werden kann. Schon vor Austin und Searle hat Cohen ein interessantes Konzept der Sprachhandlung entwickelt, das er insbesondere an der Sprache der jüdischen Liturgie abliest. Cassirer hat darüber hinaus

von der Vielfalt symbolischer Formen gesprochen, in denen sich nach Sch. die Sprache der Religion insgesamt als ein autonomes Sprachspiel erweist, das sich jedoch narrativ auf Aussagesätze hin öffnet, also die Sprache der Argumentation ermöglicht.

Ein *zweiter Teil* „Die religiöse Sprache als autonomes Sprachverhalten – Erprobung eines Forschungsprogramms“ (100–211) untersucht zunächst die religiöse Sprache nach dem Morris'schen Schema der Pragmatik, Semantik und Grammatik, wobei ohne Zweifel die pragmatischen Aspekte (Akklamation, Nennung und Name, Benennen und Erzählen) der Sprachpraxis am nächsten liegen. Sch. bleibt dann aber nicht bei den theoretischen Überlegungen stehen, sondern exemplifiziert sie an der Interpretation eines religiösen Schlüsseltextes, des *Magnificat*. An diesem Text zeigt Sch., was eine transzendental gewendete Sprachanalyse bezüglich religiöser Sprache vermag: Im Gebet ereignet sich die Konstitution von „Ich“ und „Welt“ vor Gott.

Im *dritten Teil* „Die Mehrsprachigkeit des Redens von Gott – Ein Beispiel für die Interferenz strukturverschiedener Sprachen“ (212–310) weist Sch. in Einzelanalysen auf, daß sich aus der religiösen Sprache selbst Probleme ergeben (z. B. Streit um die Interpretation), zu deren Lösung es einer anderen Sprache, nämlich der Sprache der Argumentation, bedarf. Hier nun wird die bereits klassische Frage in neuer Sichtweise behandelt, wie sich das Verhältnis von Religion, Theologie und Philosophie zugunsten von deren eigenem Selbstverständnis bestimmen läßt. Es handelt sich nach Sch. in den drei Sprachspielen zwar um autonome, aber nicht um autarke Sprachspiele. Die Zusammenfassung des Ganzen (310–330) sei besonders der Lektüre empfohlen.

Überblickt man den gesamten Gedankengang, so erweist sich die vorliegende Arbeit als ein respektables Werk, das nicht genug der Lektüre empfohlen werden kann. Dennoch erlaube ich mir einige kritische Bemerkungen aus meiner derzeitigen Sichtweise der spannenden Problemfelder.

Ich begrüße den vertieften Zugang zur Religionsphilosophie über die Sprache außerordentlich. Aber bei der Lektüre hat sich mir der Eindruck verstärkt, daß die Religion mit sprachanalytischen Kategorien doch nicht erschöpfend angegangen werden kann. Auch Sch. selbst ist sich dessen natürlich bewußt. An einer Reihe von Stellen ist mir aufgefallen, daß er theologisch und philosophisch wesentlich mehr weiß, als die Analyse der Sprache im strengen Sinn hergibt. Indem sich aber die Sprachanalyse auf die transzendente Ich- und Weltkonstitutionsproblematik konzentriert und durch die Morris'sche Schematik ein beinahe technisches Kolorit erhält, scheint sich mir die religiöse Sprache in einer Weise in sich zu verschließen, daß die religionskritische Anfrage seit Feuerbach eher radikalisiert werden muß, denn als beantwortet zu gelten hat. Selbst wenn man nämlich mit dem Betenden „Gott“ voraussetzt, besteht ja immer noch die Möglichkeit, daß sich die regulativen Ideen von „Ich“ und „Welt“ im Horizont des Betenden verfangen. Da sie darüber hinaus argumentativ ohnehin nur in „schlechter Unendlichkeit“ asymptotisch erschlossen werden können, wie Sch. betont, könnte die Sprache von Religion und Argumentation immer noch gegen die Erfahrung einer absoluten Transzendenz stehen. Die Interferenz einer argumentativen Sprache der Philosophie, die eher der Theorie des Transzendierens ohne Transzendenz zuzuneigen scheint, und der Sprache einer Theologie, die eine Selbstoffenbarung der Transzendenz voraussetzt (wie auch Sch. weiß, wenn er etwa von Gottes „Herrlichkeit“ spricht), dürfte somit eher problematischer sein, als Sch. es darstellt. Vielleicht wird dabei auch jeweils zu undifferenziert von der Philosophie und von der Theologie gesprochen. Als Nichtphilosoph möchte ich an diesem zentralen Punkt der Religionsphilosophie, die m. E. auch durch eine transzendente Sprachanalyse nicht erledigt ist, die Frage stellen, ob es sich nicht gelohnt hätte, die Philosophie in diesem Punkt über Kant und die Neukantianer hinaus weiterzuverfolgen. Rosenzweig wird von Sch. immerhin einige Male genannt. In der radikalen Vertiefung Rosenzweigs bei E. Levinas hätten vermutlich gerade die Grundlagenproble-

me bezüglich des Verhältnisses von Sprache und Offenbarung wichtige Impulse erfahren. Aber auch das von Lyotard aufgeworfene Problem des Widerstreits, d. h. seiner These von der Nicht-Interferenz der Sprachspiele, hätte den ohnehin gewichtigen Überlegungen Sch.s noch mehr Gewicht in der derzeitigen Diskussion um Moderne und Postmoderne verleihen können. Darüber hinaus frage ich mich, ob man der religiösen Sprache überhaupt genügend gerecht wird, wenn man neben ihren narrativ-rationalen Elementen nicht ebenso deren ästhetische und ethische Dimension bedenkt. Sprachanalyse würde dann den Geruch des Rationalistischen verlieren, dem sich ja auch Sch. im Namen der Religion entziehen möchte.

Als Theologe möchte ich sagen, daß die Verhältnisbestimmung von Religion, Theologie und Philosophie durch Sch. ganz wichtige Impulse erhält. Aber mir ist aufgefallen, daß – neben der Philosophie – auch die Theologie samt ihrer inneren Differenzierung merkwürdig abstrakt abgehandelt wird. Unterscheiden sich nicht doch etwa historisch-kritische Argumente von systematischen? Ich weiß, daß Sch. nicht als Theologe sprechen will. Da jedoch seine Argumentation mit Recht Beachtung durch die Theologie beansprucht, hätte ein gewisser Diskurs mit der Theologie der Argumentation nicht geschadet. Haben nicht gerade Fundamentaltheologen und Dogmatiker zu den von Sch. behandelten Fragen bereits wichtige Gesichtspunkte beigetragen? Müßte nicht im Gespräch mit ihnen erprobt werden, daß die Sprachspiele trotz ihrer Autonomie nicht autark sind? Müßte Ähnliches nicht auch für die Auslegung des ntl. Textes gelten? Ich kann der Auslegung des Magnificat bei Sch. einen hohen Respekt zollen. Aber geht das eigentlich ohne jeglichen Bezug auf jene Disziplin, die sich seit geraumer Zeit ebenfalls sprachanalytisch an diesen Text herangearbeitet hat? Nach Sch. wäre es ja gerade nicht Sinn der Sache, wenn die Religionsphilosophie eine Dominanz im Ensemble der hermeneutischen Wissenschaften beanspruchen würde. M. E. würde aber die Grundthese des Buches nicht erhebliches Gewicht erhalten, wenn sich im Gespräch mit anderen Sprachspielen (hier: der theologischen Exegese) zeigen ließe, daß sich exegetisch-theologische Argumentation ähnlich wie die Philosophie für Religion (im Verständnis des Buches) offenhält.

Ich hätte mir schließlich auch gewünscht, daß im Buch nicht zu viele Gedankengänge ohne Einzelnachweis vorgestellt worden wären. So vorteilhaft es manche Leser und Leserinnen empfinden mögen, daß auf Fußnoten verzichtet wird, würde m. E. ein dezenter Gebrauch die Lektüre erleichtern, zumal wenn man in Einzelfragen die Dinge noch weiterverfolgen möchte. Doch nun bin ich schon bei Einzelpunkten angekommen, die den Eindruck der wissenschaftlichen Kleinkrämerei erwecken können. Gewichtigen Büchern wünscht man aber immer noch größere Zugänglichkeit, damit sie nicht in Archiven verstauben. Nicht zuletzt deshalb, weil Sch.s Werk einen ganzen Fragehorizont eröffnet, gehört es zu den bedeutenden religionsphilosophischen Werken der Gegenwart, auch wenn man sich mit den Ergebnissen nicht – noch nicht – zufrieden geben möchte.

Bonn

Josef Wohlmuth

Waldenfels, Hans: *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I* (Begegnung: Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 1) Borengässer / Bonn 1990, 377 S.

HANS WALDENFELS, persönlich und theologisch engagiert im Dialog der Religionen, legt einen „Zwischenbericht zur Theologie der Religionen“ (7) auf 377 Seiten vor.

Der Bericht nimmt bekannte Frageansätze anderer Theologen auf (11–91: Kap. 1–4), stellt sich neueren Erkenntnissen der Religionswissenschaft (92–101: Kap. 5. Konsequenz zu Hinduismus, Buddhismus, Säkularisierungsprozeß in Asien, Islam, Neureligiöse

Bewegungen, 102–266 = Teil II: Kap. 6–10) und entwirft einen fundamentaltheologischen Prospekt zum „christlichen Selbstverständnis“ angesichts der Universalreligionen und einer postchristlichen Moderne (267–359 = Teil III: Kap. 11–15 u. Epilog).

Didaktisches, methodologisches und fundamentaltheologisches Ziel der Arbeit ist es, in der multikulturellen Gesellschaft unserer Zeit die Begegnung der Religionen zu fördern, einen diskursiven Dialog zwischen den Religionen in der Verantwortung der Wahrheit und des Friedens voranzubringen und den christlich-theologischen Standort für diese Vorhaben auszumachen. Wenn die Religionen einander herausfordern, dann geht es um Konkurrenz und Bewährung im Dialog (25).

Wenn Religionswissenschaften nichtchristliche Religionen im geschichtlichen Kontext studieren und H.-R. Schlette oder J. B. Metz nach einer kontextuellen Religionswissenschaft des Christentums rufen, dann ist es logisch, mit WALDENFELS ein „konzertiertes Studienprogramm der Religionen“ zu konzipieren (96–101). WALDENFELS legt nicht erst mit dieser neuen Veröffentlichung Entwürfe vor, die religionswissenschaftlich – und mit diesem Rüstzeug – fundamental- und missionstheologisch arbeiten. Er weiß, warum er so vorgeht: „Der Verweis an das Äußere [Geschichte und Gesellschaft als Kontext] der Religionsgeschichte bewahrt vor der Einseitigkeit reiner Innerlichkeit und vor der Weltflüchtigkeit“ (4).

Ob dies in die derzeitige deutsche theologische Landschaft paßt, wird sich eine Theologie fragen müssen, die sich Problemen einer Weltkirche neuerdings wieder mehr monistisch denn universal zuwendet. Fraglich wird auch sein, ob sich viele Religionswissenschaftler jetzt schon einlassen werden auf die diskursiv betriebene Hermeneutik eines HANS WALDENFELS, die sich noch kapitelweise herumschlägt mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums (267–335: Kap. 11–14). Was aber im Teil II (102–266) steht über Hinduismus, Buddhismus, Islam oder neureligiöse Bewegungen, das sind religionswissenschaftlich belegte Auskünfte. Das Buch „Begegnung der Religionen“ von HANS WALDENFELS ist eine Fundamentaltheologie, geschrieben mit religionswissenschaftlicher Kompetenz. Als solches ist es Neuanfang, nicht nur Zwischenbericht in der Fundamental- und Missionstheologie.

HANS WALDENFELS zeigt konzipiert, daß der Dialog mit den Universalreligionen nicht der „Störenfried der Mission“ (21–23) ist, vor allem aber eine missionarische Theologie vortreibt. Jedenfalls dann, wenn diese sich versteht als „Theologie im Kontext der Weltgeschichte“ (11–27: Kap. 1), also mit dem Vaticanum II („Gaudium et spes“ und „Nostra aetate“) Fragen der Menschen so ernst nimmt, daß sie mit den Menschen hinaus hört, ob und wie Gott darauf antwortet (11, 28ff, 81). Gegen den Trend ängstlicher Zentralisten kann WALDENFELS für seine Theologie im Kontext der Weltgeschichte erinnern an Denkanstöße, die Romano Guardini (31ff, 42, 165f, 288), Henri de Lubac und Cuttat (31–33, 54, 322, 330), Heinrich Dumoulin (33, 49, 159, 175 u. ö.), Max Seckler (30, 41, 87, 95, 321), Heinz-Robert Schlette (30, 33, 35–39ff, 54, 76, 80f), Karl Rahner (35, 39, 53–70, 74–81, 318f u. ö.), Franz König (14, 33f, 96, 140), Joseph Ratzinger (42f, 53f, 247f, 293f, 298ff u. ö.) und andere gegeben haben.

Wichtig für die Theologie im weltgeschichtlichen Kontext ist bleibend Johann-Baptist Metz (35, 42, 67, 69, 81, 85, 96f, 144 u. ö.). Weniger als Metz geht indessen WALDENFELS ein auf soziologische und politische Daten, die belegen könnten, was er meist nur philosophisch-kulturanthropologisch zum „Säkularisierungsprozeß in Asien“ (185–212) und zur „postchristlichen Moderne“ (267–359) sagt. WALDENFELS übersieht selbstverständlich nicht, daß technologische, ökonomische, politische und soziologische Veränderungen zu Paradigmenwechseln in kulturanthropologischen Feldern geführt haben. Für Asien werden diese Verschiebungen im Kontext belegt. Im Schnitt aber nur unter Beziehung von Arbeiten, die zwischen 1960 und 1980 recherchierten und im Trend durchweg eher den Nachweis für religiöse Nischen in einer säkularen Gesellschaft führen. Französische und

US-amerikanische Ethnologen, die in WALDENFELS' Bibliothek offensichtlich fehlen, folgen diesem Trend nicht. In teilnehmender Beobachtung notieren sie, was an Verschiebungen im Kontext zu beobachten ist und fragen dann konsequent „im“ Kontext, wie man Paradigmenwechsel deuten könne. Clifford Geertz z. B. gibt mit seiner Zuordnung von „dünnere“ und „dichtere Beschreibung“ einen methodischen Weg an, wie faktenrelevant ethnologisch Religionswissenschaft betrieben werden kann. Der Bonner Kollege Hans-Joachim Klimkeit (vgl. *Der politische Hinduismus*, 1981 und neueste Arbeiten) und die Mitarbeiter des „Anthropos“-Instituts in Sankt Augustin wären für diese Art, Religionswissenschaft zu treiben, gewiß interdisziplinäre Partner für den Bonner Fundamentaltheologen HANS WALDENFELS. Religionswissenschaftlich ist die Arbeit von HANS WALDENFELS eher noch ein Zwischenbericht. Sie sollte interdisziplinär diskutiert werden.

Regensburg

Norbert Schiffrers

Welch, Sharon D.: *Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung*, Edition Exodus / Fribourg 1988; 181 S.

Der Anspruch selbst ist nicht neu, daß Feministische Theologie eine Theologie der Befreiung sei, wohl aber der Rückgriff auf das Werk Michel Foucaults, um Charakter und Konzept feministischer und anderer Befreiungstheologien zu beschreiben und weiterzuentwickeln. Die verschiedenen Befreiungstheologien sieht SHARON WELCH – mit einem Begriff Foucaults – als den Ausdruck einer grundlegenden Veränderung der Episteme an, das bedeutet jener der Vielfalt des gesellschaftlichen Wissens zugrundeliegenden Organisationsform, die bestimmt, was jeweils als „vernünftig“ oder „normal“ gilt. Die Befreiungstheologie verkörpert eine Revolte der unterworfenen Wissensarten, d. h. sie ruft die Erinnerung an einen Konflikt zwischen den jetzt dominanten Formen des Wissens und alternativen Wissensarten wach, verhilft diesen Wissensarten zur Artikulation und nimmt den Kampf gegen den herrschenden Diskurs auf. Die angemessene Methode der Befreiungstheologie ist also, wiederum mit einem Foucaultschen Terminus, die „Genealogie“.

Der epistemologische Bruch äußert sich in einem neuen Verhältnis von Theorie und Praxis: die Theorie ist selbst Praxis, sie trägt nicht nur zur Erklärung der Welt, sondern auch zu ihrer Veränderung bei. Und nur insoweit sie dies auch wirklich tut, kann sie Wahrheit beanspruchen. Die Wahrheit des Christentums begründet sich daher nur in tatsächlicher Befreiung; sie leitet sich weder aus der Übereinstimmung mit vermeintlich universalen denkerischen Strukturen noch aus der Kontinuität mit dem Evangelium oder der kirchlichen Tradition her. In diesem Punkt entfernt sich WELCH bewußt von den meisten Befreiungstheologen/innen, die die Bibel als Autorität anerkennen und in der Befreiungstheologie gerade die wahre Botschaft des Evangeliums ausgedrückt sehen. Davor schreckt WELCH deshalb zurück, weil, empirisch betrachtet, Christentum und Unterdrückung häufig miteinander vereinbart werden, und weil die unterschiedlichsten Positionen innerhalb der christlichen Tradition ihre Kontinuität mit biblischen und kirchlichen Traditionen geltend machen können.

Ausgangspunkt, Nährboden und Ziel eines befreienden Glaubens und einer eben solchen Theologie ist für WELCH dagegen der historisch faßbare, partikuläre Widerstand gegen die Unterdrückung sowie die ebenso partikuläre Erfahrung von Befreiung, die den Widerstand erst ermöglicht. Diese Erfahrung ereignet sich in Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität, d. h. das Kriterium der Wahrheit des befreienden Glaubens bildet gewissermaßen sein Erfolg, erlöste Gemeinschaften zu schaffen.

Das größte Verdienst dieses Buches dürfte in der Rezeption Foucaultscher Theorie für die (feministische) Befreiungstheologie liegen. Die Methode der „Genealogie“, der Begriff der Macht und die Annahme epistemologischer Verschiebungen können zu Fragen des feministisch-theologischen Selbstverständnisses und feministisch-theologischer Methoden Wertvolles beitragen. Um so ärgerlicher sind deshalb an WELCHS Buch die unzulänglichen Ausführungen zu Foucault. Für diejenigen, die Foucault nicht selbst gelesen haben, werden viele Passagen nur durch die ausgezeichneten erläuternden Anmerkungen von seiten des Exodus-Verlags lesbar.

Im Licht der Foucaultschen Theorie wird zwar verständlich, warum WELCH Schwarze, Feministische, Lateinamerikanische und Politische Theologie in einen Topf wirft. Doch wäre es hier angebracht, Differenzierungen vorzunehmen und den kontextuellen Charakter jeder dieser Theologien stärker zu berücksichtigen, d. h. nicht undifferenziert von „uns BefreiungstheologInnen“ zu sprechen.

Wichtige Begriffe bleiben verschwommen: so bedeutet „historisch“ im allgemeinen nicht mehr als „relativ“ oder „partikular“; die Begriffe „politisch“ und „praktisch“ können meistens mit „nicht-ontologisch“ oder „nicht-metaphysisch“ wiedergegeben werden.

Daß SHARON WELCH eine befreiende Theologie ausschließlich in der tatsächlichen Erfahrung von Befreiung begründet und auf diese hinordnet, erweckt einerseits Sympathie, insoweit sie darauf verzichtet, ihren Entwurf einer feministischen Befreiungstheologie als die einzig wahre Interpretation des Evangeliums auszugeben. Andererseits berücksichtigt ein solches Konzept nicht die Ambivalenz jeglicher partikularer Erfahrung, auch der Befreiungs-Erfahrung, und bringt den christlichen Glauben zu sehr mit einem Leistungs- und Effektivitätsdenken in Zusammenhang. Letztlich führt dieser Ansatz in die Aporie, denn die Identifikation mit den Unterdrückten kann entweder überhaupt nicht begründet werden oder muß, trotz aller gegenteiligen Beteuerungen, auf die universalistischen Grundlagen von Recht und Moral zurückgeführt werden.

Trotz allem aber ein lesenswertes Buch, dessen Foucault-Rezeption verdient, in der Feministischen Theologie, aber auch sonst weiterentwickelt zu werden.

Münster

Lucia Scherzberg

Zingg, Philipp / Woykos, Brigitte: *Religiöser Mythos und Hochzeitsriten* (Veröffentlichung der Freien Hochschule für Mission der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen, Vorträge und Aufsätze 4) Verlag der Liebenzeller Mission / Bad Liebenzell 1989; 125 S.

Der Band bringt zwei Arbeiten aus verschiedenen Kulturkreisen und von unterschiedlicher Qualität. Gemeinsam ist beiden Studien, daß sie informieren über kleine Ethnien, deren Kulturen, Religionen und Organisationsformen bedrängt und verändert werden durch nationale oder missionarische Fremdeinflüsse.

ZINGG (10-91) gibt einen Bericht über die Chacobo-Indianer im Osten Boliviens. Um 1800 wurden die Chacobo von Jesuiten missioniert. 1909 berichtet Nordensköld von diesem kleinen, unabhängigen Volksstamm. 1955 kamen die Wycliff-Bibelübersetzer Gil und Marian Prost dorthin, verschafften den Chacobo wieder eigenes Land und alphabetisierten. Heinz Kelm widmet den Chacobo 1970 eine Studie im Tribus-Lindenmuseum Stuttgart. 1983 Silvia Balzano eine in Scripta Ethnologica Buenos Aires. ZINGG war ab 1978 neun Jahre dort als Evangelikaler Missionar aus der Schweiz. Er berichtet, daß von 1970: 169 Chacobo-Indianer, deren Zahl heute auf ca. 340 wieder anstieg. Der Einbruch der Zivilisation, der Mission und der mit dieser verbundenen Alphabetisierung führt bei den Chacobos zu abgefederten Identitätskrisen. Auch religiös, weil die Kenntnis der Mythen abnimmt (23-25, 82f).

In dieser Situation ist es ZINGG'S Verdienst, die Mythe von „Caco“, dem listigen Ordner der Schöpfung am Anfang, festzuhalten (30–71). 10 verschiedene Erzähler – 6 davon kennt ZINGG, er stellt sie ziemlich bewertend vor – bringen 9 Varianten. Diese werden weder strukturalistisch noch phänomenologisch interpretiert. Jedenfalls fragt ZINGG nicht, warum die Chacobo Caco „noba chama = unsere Kraft, unseren Herrn“ (75f) nennen. Statt dessen stellt er Mythenepisoden – also Erzählungen – in Vergleich zu Erzählungen aus der Heiligen Schrift, die er auf dogmatische Sätze verkürzt. Schon methodologisch müssen solche „Vergleiche“ platzen: Die Chacobos integrieren christliches Gedankengut nicht in ihre Gedankenwelt (65), dogmatische Sätze (71, 73, 77ff) werden richtend gegen die Erzählstrukturen der Caco-Mythe (22, 75, 76f, 80) herbeizitiert. Mit seinen „Interpretationen“ bietet ZINGG Schulbeispiele, wie man es nicht machen sollte. Silvia Balzano (1983) dagegen arbeitet hermeneutisch. Religionswissenschaftler und Missionare können sich nicht bei Herrn ZINGG, wohl bei Frau Balzano orientieren.

BRIGITTE WOYKOS „Hochzeitsbräuche und -riten der Kui in Thailand“ (93–125) publiziert Ergebnisse langjähriger Feldstudien (ab 1979) bei den Kui im Nordosten Thailands. An der Grenze zu Kambodscha und Laos leben etwa 150 000 Kui. Sie sind arme Reisbauern. Die Kui-Sprache gehört zum Mon-Khmer-Sprachgebiet, nicht zur Thaisprache. Ethnologisch gehören die Kui zu den Ureinwohnern Thailands. Soziologisch sind sie ökonomisch mutterrechtlich, sonst über Familienräte strukturiert (96–100).

Aus teilnehmender Beobachtung kennt und schildert Frau Woykos die Hochzeitsbräuche der Kui detailliert: Brautsuche, Verlobungszeit, Hochzeitstag (101–121). Rituell auffällig sind die Rolle des „Lehrers“, der den glücklichen Tag für die Hochzeit vorausagt und die Hochzeitsriten leitet (113ff); die Kontaktsuche mit den und die Ehrung der Ahnen (104, 114f); das aktive Mitmachen der Familien von Braut und Bräutigam (105–121).

In Text, Fotos und Zeichnungen werden exemplarisch die Stationen der Hochzeitsriten vorgestellt. Eine Arbeit, die besten ethnologischen Standards entspricht.

Regensburg

Norbert Schiffers

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. Giancarlo Collet, Am Wittkamp 4, D(W)–4416 Everswinkel 2 · Prof. DDr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, D(W)–4000 Düsseldorf 31 · Dr. Georg Evers, Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Goethestr. 43, D(W)–5100 Aachen · P. Dr. Basilius Doppelfeld OSB, Missionsprokura, D(W)–8711 Münsterschwarzach, Abtei · Thomas Reschke, Bernhard-Ernst-Str. 15, D(W)–4400 Münster · Dr. Gerhard Kruij, St. Nepomuk-Str. 6, D(W)–8708 Gerbrunn

DIE OPTION FÜR DIE ARMEN UND DIE OPTION DER ARMEN

Überlegungen aus einer asiatischen Perspektive

von Felix Wilfred

Zwei Drittel der Menschheit leben heute in dem riesigen Kontinent Asien. Die Gesichter der asiatischen Frauen, Männer und Kinder sind unübersehbar von Armut gekennzeichnet. In der Tat leben 75 Prozent der Armen der Welt auf diesem Kontinent.¹ Daraus wird deutlich, wie äußerst kritisch und bedeutsam die Frage der Option für die Armen für das Leben der asiatischen Massen ist.

Wenn man bei den Armen nur an *Einzelpersonen* denkt, die kein Geld haben, wäre dies sicher ein zu einfältiger Zugang. Arme existieren in Wirklichkeit in *Gruppen*, als Teile der Bevölkerung in bestimmten geschichtlichen Kontexten und in bestimmten Gesellschaften. Arme, das können alle Gruppen von Menschen sein, die gesellschaftlich an den Rand gedrängt sind, die über keine politische Macht verfügen, und denen es an den materiellen Voraussetzungen fehlt, in menschlicher Würde und Ehre zu leben und als Menschen zu wachsen und ihre eigenen Fähigkeiten zu entwickeln. Asien ist voll von solchen Gruppen von Menschen, und jede dieser Gruppen hat ihre eigenen Geschichten der Entbehrungen.

Die asiatischen Armen gehören bestimmten rassischen, regionalen oder linguistischen Gruppen an. Die *Zugehörigkeit zu bestimmten Volksgruppen* ist tatsächlich ein gemeinsames und durchgängiges Kennzeichen der gegenwärtigen asiatischen Situation.² Es gibt so gut wie kein Land, wo uns nicht die Situation der einen oder anderen unterdrückten, ausgebeuteten, gedemütigten und von anderen diskriminierten Volksgruppe begegnet. Wir könnten dabei an die armen und unterdrückten Gruppen in Ländern wie Birma, Malaysia, Sri Lanka, Thailand, den Philippinen, Pakistan, Indien usw. denken.

Auf diesem Hintergrund ist es von größter Bedeutung, sich in jedem bestimmten Kontext genau bewußtzumachen, wer die Armen sind und was es heißt, eine Option für sie zu treffen. Da eine solche Untersuchung hier unmöglich geleistet werden kann und für unseren Zweck auch nicht unbedingt notwendig erscheint, hielt ich es für fruchtbarer, für unsere Überlegungen eine bestimmte Gruppe der asiatischen Armen auszuwählen, nämlich die *Dalit* in Indien, die sich als Beispiel gut eignen. Am Fall der Dalit oder der Unerbührbaren erfahren wir tatsächlich Armut in ihrer abgründigsten Form. Wenn es Frauen, Arbeiter usw. gibt, die zu den unterdrückten Gruppen in Asien gehören, dann sind die Dalit-Frau, der Dalit-Arbeiter die am meisten Unterdrück-

¹ Vgl. P. DIGAN, *Churches in Contestation. Asian Christian Social Protest*, Maryknoll-New York 1984, 20.

² Vgl. F. WILFRED, *Asia on the Threshold of the 1990s. Emerging Trends and Socio-cultural Processes at the Turn of the Century* (FABC Papers No. 55) Hongkong 1990, 2ff.

ten, und genau dies macht den beispielhaften Wert unserer Überlegungen über die Dalit als die Armen aus.

Bei der Behandlung der gesamten Problematik möchte ich zwischen der Option für die Armen und den Optionen der Armen unterscheiden. Wenn man von der Option *für* die Armen spricht, dann spricht man aus der Perspektive von Menschen guten Willens, die selber wohl nicht arm sein mögen, die sich aber für die Sache der Armen einsetzen möchten. Die Option *der* Armen dagegen bedeuten die Entscheidungen, die die Armen für ihre Befreiung selber treffen. Wenn eine Option für die Armen wirklich echt sein will, dann muß sie sich an die Optionen der Armen anpassen. Bei unseren Überlegungen zu den Dalit als dem Musterbeispiel von Armen in Asien werden wir daher mit der Beschreibung der Eigenart ihrer Armut beginnen und dann die verschiedenen Optionen betrachten, die andere zu ihren Gunsten für sie getroffen haben. Danach werden wir uns den Optionen zuwenden, die die Dalit selber getroffen haben und am Schluß dann einige Konsequenzen daraus für die asiatischen Kirchen ziehen.

Die Dalit und die Natur ihrer Armut

Die Unberührbaren Indiens machen etwa 15 Prozent der indischen Bevölkerung aus, das bedeutet etwas über 100 Millionen Menschen.³ Geschichtlich gesehen, handelt es sich nicht um eine einzige homogene Gruppe, sondern sie setzen sich aus verschiedenen Untergruppen zusammen, die über das ganze Land zerstreut sind. Die ihnen allen gemeinsame Zwangslage besteht in äußerster Armut, Elend und Dreck, und nicht zuletzt in ihrer gemeinsamen Erfahrung der gesellschaftlichen Ausstoßung, die sie dazu gebracht hat, eine *gemeinsame Identität* als Dalit zu entwickeln, was wörtlich übersetzt die *Unterdrückten*, die *Gebrochenen* bzw. die *Zerbrochenen* bedeutet. Dalit ist der Name, den sich die Unberührbaren Indiens selber gegeben haben.

Die meisten der Dalit – über 80 Prozent – leben in Dörfern, der Rest in den Slums der rapide wachsenden indischen Großstädte und Städte. Wirtschaftlich gehören sie zu den untersten Schichten der Gesellschaft. Wenn in Indien 40 Prozent der Bevölkerung unterhalb der Armutsgrenze lebt, dann fallen 80 Prozent der Dalit in diese Kategorie.⁴ Sie leben in Dörfern in der Mehrzahl als landlose Landarbeiter, die von den landbesitzenden Kasten und Klassen ausgebeutet werden, die viele von ihnen als vollständig abhängige Arbeiter gleichsam besitzen. In den Städten verrichten sie niedrigste und unqualifizierteste Arbeit und versuchen, in den Slums und auf den Gehsteigen trotz der vielen Hindernisse, die ihnen in den Weg gestellt werden, zu überleben.⁵ Auch nur

³ J. KANANAİKIL (ed.), *Scheduled Castes and the Struggle Against Inequality*, New Delhi 1983, 51.

⁴ Vgl. B. DAS, *Untouchability, Scheduled Castes and Nation Building*, in: J. KANANAİKIL (ed.), *Scheduled Castes and the Struggle Against Inequality*, 32.

⁵ Vgl. A. MENEFFEE SINGH / A. D'SOUZA, *The Urban Poor. Slum and Pavement Dwellers in the Major Cities of India*, New Delhi 1980.

der geringste Widerstand seitens der Dalit bringt gnadenlose Vergeltung seitens der höheren Kasten und Klassen. Unzählige Fälle gibt es von gemeinen Verbrechen, die gegen die Dalit verübt wurden, wie Ermordungen, Massengewaltigungen ihrer Frauen, Verbrennungen ihrer Hütten, Vergiftung ihrer Brunnen usw.

Ganz besonders kennzeichnend für diese Gruppe der Armen ist ihre gesellschaftliche Ausgrenzung als *Unberührbare*. In ihrem Fall machen sowohl die wirtschaftliche Armut als auch die gesellschaftliche Apartheid ihre Unterdrückung doppelt schwer. In den Dörfern ist es ihnen nicht gestattet, mit dem Rest der Bevölkerung zu leben. Sie sind *Unpersonen*, die ihre Wohnung außerhalb des Dorfes getrennt von den anderen zu nehmen haben. Sie sind die Unreinen, deren Gegenwart, ja schon deren Anblick als verunreinigend angesehen werden. Die Dalit sind diejenigen, die die Berufe, die traditionell als unrein angesehen werden, verrichten müssen, wie z. B. Straßenreinigung, Abdecken toter Tiere, Beseitigung menschlicher Exkremente etc. Sie haben keinen Platz in der traditionellen Ordnung der Gesellschaft, die aus den vier *varnas* oder Kasten – den *Brahmanen*, den *Kshatriyas*, den *Vaishyas* und den *Sudras* – besteht. Sie sind die *Kastenlosen*.⁶ Ihnen ist der Zugang zu den gemeinsamen Brunnen in den Dörfern untersagt, ja sogar das Betreten eines Tempels zum Gottesdienst ist ihnen verboten, weil sie alles, mit dem sie in Berührung kommen, verunreinigen können.⁷ Trotz mancher Veränderungen in der indischen Gesellschaft hat es für die Lebensbedingungen der Unberührbaren nur wenig sichtbare Verbesserungen gegeben. Auch unter den neuen Bedingungen haben die traditionellen Diskriminierungen mit nur kleinen Änderungen überlebt.

Die gesellschaftliche Ausgliederung und Abgrenzung hat neue Ausdrucksformen gefunden. Neu gewonnene gesellschaftliche Positionen und Status, wirtschaftliche Entwicklung, moderne erzieherische Errungenschaften – keine dieser Faktoren scheint in der Lage zu sein, dem Stigma der Unberührbarkeit, das aus der niedrigen Geburt stammt, den Todesstreich zu versetzen. Kennzeichnend für diese Notlage der Dalit scheint folgende Begebenheit zu sein, die sich ereignete, als der Minister Jagjivan Ram, ein Unberührbarer und einer der herausragenden politischen Gestalten Indiens, die Hindu-Universität von Benares besuchte, um eine Statue zu enthüllen, und die Studenten nach seiner Abreise hingingen, die Statue mit Wasser aus dem Ganges zu reinigen.⁸ Hier mag es sich um einen extremen Fall handeln; er zeigt jedoch die tiefsitzenden und andauernden Einstellungen der höheren Kasten und Klassen gegenüber den Dalit.

Die Armut und die Unterdrückung der Dalit wird um so erschreckender, wenn man bedenkt, daß auch ihr *psychologisches Gleichgewicht* tief verletzt wor-

⁶ Vgl. G. S. GHURYE, *Caste and Race in India* (Reprinted), Bombay 1990, 306–336; vgl. ebenfalls L. DUMONT, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, Delhi 1988; A. BETEILLE (ed.), *Equality and Inequality. Theory and Practice*, Delhi 1983; Y. SING, *Social Stratification and Change in India* (Reprinted), New Delhi 1989.

⁷ Vgl. S. K. GUPTA, *The Scheduled Castes in Modern Indian Politics: Their Emergence as a Political Power*, New Delhi 1985, 74 u. 105f.

⁸ V. T. RAJSHEKAR, *Christians and Dalit Liberation*, Bangalore 1987, 18.

den ist. Ihre Seele trägt blaue Flecken und wurde gedemütigt. Das Image, die Werte, die Haltungen und die Weltanschauungen, die von den höheren Kasten vorgegeben werden, wurden von den Dalit verinnerlicht. Dieser *verinnerlichte Feind* – um ein Buch von Ashis Nady zu zitieren – macht ihre Befreiung sehr schwierig.⁹ Es mangelt ihnen an Erziehung, denn 83 Prozent der Dalit sind Analphabeten. Dies alles trägt zu dem niedrigen Image bei, das sie von sich haben und zum Mangel an Selbstvertrauen.¹⁰

Kurz gesagt, *Machtlosigkeit* – auf wirtschaftlichem, gesellschaftlichem, politischem und kulturellem Gebiet – kennzeichnet die Dalit, die ihre eigene Notlage in der indischen Gesellschaft für schlechter halten als die der Tiere. Das gilt um so mehr, als ein Dalit – um einen ihrer Dichter zu zitieren – zu Gott betete: „Gott mache aus mir ein Tier oder einen Vogel, aber auf keinen Fall einen Mahar (einen Unberührbaren).“¹¹

Wichtig ist festzuhalten, daß die Lage der Dalit nicht nur ein Fall einer besonders starken gesellschaftlichen Abstufung darstellt. Ihre Stellung in der Gesellschaft ist unausweichlich verbunden mit der religiösen Legitimierung der Gesellschaftsordnung, die von den Brahmanen vorgegeben wird und die von den Gesetzen des Manu bestimmt wird. In dieser Ordnung der Dinge wird die Gesellschaft konstitutiv bestimmt vom *Prinzip der Hierarchie*, nach der die verschiedenen Gruppen in verschiedenen Graden des Oben und Unten, des Reinen oder Unreinen sich vorfinden.¹² Was die schwierige Lage der Dalit unerträglich macht, ist die *Verwandlung dieser ungleichen Gesellschaftsordnung in eine natürliche Ordnung der Dinge*.

Die Optionen für die Armen

An Antworten auf die Notlage hat es nicht gefehlt, und sie kamen aus verschiedenen Kreisen.

1. Weil die tausendjährige hinduistische Gesellschaftsordnung die Dalit zu einer verachteten Existenz verurteilte, wurden Anstrengungen der Reform versucht, sie durch eine Neuinterpretation der Grundaussagen in die Gemeinschaft der Hindu zu integrieren. Solche Anstrengungen, gegen die Ungleichheit der Kasten zu kämpfen,¹³ wurden vor allem durch die Arya Samaj im 19. Jahr-

⁹ Dieses Phänomen entspricht in etwa dem, was der Kolonialismus in der Psychologie der Kolonialiserten angerichtet hat. Vgl. A. NADY, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi 1983.

¹⁰ Vgl. P. DEMEL, *The Dalit Christians' Experiences*, in: X. IRUDAYARAJ (ed.), *Emerging Dalit Theology*, Madurai 1990, 37.

¹¹ Kisan Phagu Bansode, ein Dalit-Dichter aus Maharashtra. Zitiert in: G. SHAH, *Dalit Movements and the Search for Identity*, in: *Social Action* 40 (1990) 321.

¹² Vgl. L. DUMONT, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*.

¹³ Vgl. D. VABLE, *The Arya Samaj. Hindu without Hinduism*, Delhi 1983; vgl. auch: U. SHARMA, *Status Striving and Striving to Abolish Status: The Arya Samaj and the Low Castes*, in: *Social Action* 26 (1976) 214–236; J. T. F. JORDENS, *Dayananda Saravasti. His Life and Ideas*, Delhi 1978.

hundert unternommen. Die Unberührbarkeit wurde als eine Verirrung bzw. als Abweichung vom echten Hinduismus und der vedischen Sicht der Gesellschaft angesehen. Geschichtlich gesehen handelt es sich bei den Reformbewegungen, den Unberührbaren einen Platz innerhalb des Hinduismus anzuweisen, um eine pragmatische Strategie, den Massenauszug der Dalit aus dem Hinduismus zu stoppen. Symptomatisch für den reformerischen und integrativen Ansatz war der neue Name – *Harijan* gleichbedeutend mit „Kinder Gottes“ (*Hari* bedeutet „Gott“ im Hinduismus, und *jan* bedeutet „Volk“) – der den Unberührbaren von Gandhi¹⁴ gegeben wurde. Damit verbunden war das Ziel, ihre gesellschaftliche Stellung zu erhöhen und ihnen das Verständnis einer neuen Identität zu geben. Für viele, die, wie Gandhi, sich für die Armen entschieden, bedeutete dies die Anerkennung und die Annahme der Unberührbaren als integraler Bestandteil der Hindu-Gesellschaft. Leider hat diese Option, auch wenn sie gut gemeint war, das *varnashramadharma*, die tiefverwurzelte Kastenstruktur, die als konstitutiv für die Gesellschaftsordnung galt, unverändert gelassen.

2. *Sanskritisierung* ist ein zweiter Zugang zur Abschaffung des Stigmas der Unberührbarkeit. Nach M. N. Srinivas, der diesen Ausdruck geprägt hat, ist „Sanskritisierung der Prozeß, wodurch eine ‚niedrige‘ Hindu-Kaste oder eine Stammesgemeinschaft bzw. eine andere Gruppe, ihre Gebräuche, Riten, Ideologie und Lebensweise im Hinblick auf eine höhere und häufig auf eine ‚zweimal geborene‘ Kaste ändert. Gewöhnlich folgt auf solche Änderungen die Forderung nach einer höheren Stellung in der Kastenhierarchie, als sie dem Fordernden nach der traditionellen Kastenordnung von der Gesellschaft vor Ort zuerkannt wurde.“¹⁵ Es handelt sich nicht um einen freien und spontanen Schritt seitens der Unberührbaren oder anderer niedriger Kasten, sondern um einen von außen angestoßenen Prozeß. Die Werte und Lebensweisen der höheren Kasten werden als Ideale vorgestellt, durch deren Übernahme die Unberührbaren, so die Annahme, einen höheren Status erreichen können. Dabei handelt es sich um nichts anderes als um eine Änderung innerhalb der Wände des Kastengefängnisses. Es entfremdet die Dalit von ihrem eigentlichen Selbst und bringt sie dazu, eine falsche Identität anzunehmen.

3. Die Option für die Armen hat sich in bestimmten *gesetzlichen und wirtschaftlichen Maßnahmen* zugunsten der Dalit niedergeschlagen. In ihrem Artikel 17 hat die indische Verfassung die Unberührbarkeit abgeschafft. Es gab danach verschiedene Gesetzesverabschiedungen, wie die von 1955, und die Gesetzesänderung von 1976, die Verstöße im Zusammenhang mit der Unberührbarkeit zu strafbaren Handlungen machten.¹⁶ Doch jeder, der gut mit der in-

¹⁴ Vgl. D. G. TENDULKAR, *Mahatma, Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 3, Delhi 1962, 192ff.

¹⁵ M. N. SRINIVAS, *Social Change in Modern India*, New Delhi 1972, 6; vgl. auch sein neueres Werk: *The Cohesive Role of Sanskritization and Other Essays*, Delhi 1989.

¹⁶ *Constitution of India*, New Delhi 1980, 83. 1955 verabschiedete das Parlament das Unberührbarkeits-Gesetz (gegen Verstöße). Da es aber nicht sehr erfolgreich war, wurde es 1976 verbessert und ist seitdem als Gesetz zum Schutz der bürgerlichen Rechte des Jahres 1955 bekannt.

dischen Situation vertraut ist, weiß natürlich, daß die einfache Verabschiedung von Gesetzen oder gesetzlichen Vorschriften keinen gesellschaftlichen Wandel bewirkt. Die Gesetze, die die Unberührbarkeit abschaffen, haben sich im großen und ganzen als eine Revolution auf dem Papier erwiesen.

Erfolgreicher waren dagegen einige Schritte zur Linderung der wirtschaftlichen Not der Dalit. Auch wenn es in der indischen Gesellschaft Kastendiskriminierungen gegeben hat, bestand im Alltagsleben doch auch eine *gegenseitige Abhängigkeit* der verschiedenen Kasten.¹⁷ Das war so im Fall der Unberührbaren, die von den höheren und landbesitzenden Kasten abhängig waren, und den höheren Kasten, die auf die Unberührbaren und ihre Dienste angewiesen waren. Es gab damals auf der Basis der gemeinsamen Interessen so etwas wie ein wirtschaftliches Abkommen zur Zusammenarbeit. Durch die Einführung der neuen Kolonialpolitik wurde diese gegenseitige Abhängigkeit gestört mit dem Ergebnis, daß die wirtschaftliche Lage der Unberührbaren unerträglich wurde. In dem modernen Wettrennen nach Entwicklung erwiesen sich die Dalit, in ihrer gesellschaftlichen Beeinträchtigung, als ungleiche Partner. Man hat daher eine Politik der vorrangigen Option zu ihren Gunsten eingeführt, nach der ein bestimmter Prozentsatz an Stellen in der Regierung und im öffentlichen Dienst ihnen reserviert sind.¹⁸ In einer ungleichen Gesellschaft reicht es nicht aus, nur das allgemeine Prinzip der rechtlichen Gleichheit anzuerkennen. Erfolgreiche soziale Gerechtigkeit kann nur durch eine schützende Inkriminierung oder durch eine vorrangige Option für die Machtlosen sichergestellt werden. Vor allem in einer hierarchischen Gesellschaft¹⁹ stellt sie einen kleinen Schritt zu einem *Machtausgleich* dar.

4. Der *Marxismus* stellte einen anderen Weg dar, sich für die Armen zu entscheiden. Er hat ein verschärftes Bewußtsein für die Gerechtigkeit im Hinblick auf die Unberührbaren Indiens bewirkt und seine Analyse hat viele Bereiche der Unterdrückung demaskiert, denen sie unterworfen waren. Unglücklicherweise hat man aber Kaste in der Terminologie von Klasse im Verständnis der marxistischen Tradition interpretiert. Die Analyse der indischen Gesellschaft, die Marx selber geliefert hat, stützte sich auf das Bild Indiens als einer statischen Gesellschaft, wie dies die britische Kolonialverwaltung vermittelte. Die indische Gesellschaft und das Kastensystem wurden in einem vorgefaßten theoretischen Rahmen des westlichen Klassenbegriffs gesehen, und konsequenterweise war die marxistische Interpretation nicht in der Lage, mit der ärmsten Gruppe Indiens – den Dalit – zu Rande zu kommen. Die marxistische

¹⁷ Vgl. M. N. SRINIVAS, *The Cohesive Role of Sanskritization and Other Essays*, 29ff.

¹⁸ *Constitution of India*, art. 16 (4), 82.

¹⁹ In einer vorrangigen Option für die Armen hat man in jüngster Zeit vorgeschlagen, eine Politik der Reservierung von Arbeitsstellen in der Regierung und im öffentlichen Dienst für die rückständigen Kasten Indiens zu verfolgen. Dabei stützte man sich auf die Empfehlungen der „Kommission für die Rückständigen“ (nach dem Leiter auch als „Mandal-Kommission“ bekannt), die schon 1980 erarbeitet worden sind. Die Entscheidung, dieses Programm einer vorrangigen Option für die Armen in die Tat umzusetzen, hat durch die politischen Machenschaften der höheren Kasten und Klassen zum Sturz der Regierung von V. P. Singh geführt.

Analyse hatte keinen Platz für die Dynamik der Kaste, mit der Folge, daß das Besondere der Klassenbildung oder -zusammensetzung in Indien nicht erklärt werden konnte.²⁰ Eine Analyse, die sich der Terminologie wirtschaftlicher Prozesse bediente, konnte nichts mit einer Gruppe von Armen – den Dalit – anfangen, deren Armut in einem von der Kaste bestimmten System unausweichlich mit der gesellschaftlichen Ausgrenzung und Unberührbarkeit zusammenhing. Hinzu kommt noch, daß die Marxisten im großen und ganzen ihre Aufmerksamkeit in erster Linie auf die Klasse der Industriearbeiter gerichtet haben und sich in einem für sie sehr unbekanntem Terrain vorfinden im Hinblick auf die Dalit, die in erster Linie Arme auf dem Land sind und dem nichtorganisierten Sektor der Gesellschaft angehören. Dies läßt sich alles aus der Erfahrung belegen. Der Versuch, die Dalit auf der Grundlage ihrer Klassenzugehörigkeit zu organisieren, hat tatsächlich keine nennenswerten Ergebnisse erbracht.

Optionen der Armen

Die Dalit sind von einigen der Optionen, die man zu ihren Gunsten getroffen hatte, sehr enttäuscht. Andere haben in ihren Augen nur eine sehr eingeschränkte positive Wirkung und haben wohl nicht ihre vollständige und dauernde Befreiung aus der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Knechtschaft gebracht. Daher möchten die Dalit heute ihre eigenen Entscheidungen und Optionen in ihren Kämpfen und ihrer Suche nach Befreiung treffen. Ihre Optionen sind von Natur aus *radikal* und haben ihre Wurzeln in der Geschichte ihrer Kämpfe um Freiheit.

Aus der Tiefe ihrer gedemütigten und unterdrückten Seele haben die Dalit ihren Protest gegen die bestehende religiöse Ordnung hervorbrechen lassen. Dieses religiöse System hat schließlich ihre Sklaverei sanktioniert und verstärkt. Viele Gruppen der Dalit, die das religiöse System nicht länger ertrugen, haben den Hinduismus verworfen und sich anderen religiösen Traditionen angeschlossen, die ihnen, wenigstens in der Theorie, ein größeres Verständnis an Gleichheit und menschlicher Würde versprochen. Es hat Wellen von *Massenbekehrungen* zum Islam, zum Sikhismus und zum Christentum gegeben, besonders während des 19. Jahrhunderts.²¹ Die Massenbekehrungen zum Buddhis-

²⁰ Vgl. R. KOTHARI, *Essence of Mandal Report*, in: *Mainstream*, Oct. 6, 1990, 6–8 and 10. Vgl. auch A. BETEILLE, *Caste, Class and Power. Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*, Berkeley 1965.

²¹ Vgl. W. FERNANDES, *Caste and Conversion Movements in India*, in: *Social Action* 31 (1981) 261–290; D. B. FORRESTER, *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missionaries and Social Reforms 1850–1900*, New Delhi 1979; AUGUSTINE, *Conversion as a Social Protest*, in: *Religion and Society* 28 (1981) 4, 51–57; S. ALBONES RAJ, *Mass Religious Conversions as Protest Movement*, in: ebd., 58–66; A. WINGATE, *A Study of Conversion from Christianity to Islam in two Tamil Villages*, in: ebd., 3–36; I. AHMAD, *The Tamilnadu Conversions, Conversion, Threats and the Anti-Reservation Campaign: Some Hypotheses*, in: *New Quest* 34 (1982) 219–226; A. B. SHAH, *On Conversions to Islam*, in: ebd., 227–230.

mus in der Mitte unseres Jahrhunderts, die von Ambedkar, dem unbestrittenen Führer der Dalit, geleitet wurden, stellen ein besonders herausragendes Ereignis dar.²²

Festgehalten werden muß, daß diese Bekehrungen nicht im Hinblick auf *wirtschaftliche Vorteile* geschahen, sondern aus der Suche nach menschlicher Würde, Ansehen und Gleichheit. Die Bekehrungen waren eine Form des *Protests* und der Suche nach einer *neuen Identität*. Um es mit Worten von Forrester zu sagen: „Es darf nicht übersehen werden, daß eine Bekehrungsbewegung so etwas wie eine Krise der Gruppenidentität darstellt, in der die Gruppe über eine negative Ablehnung ihrer niedrigen Stellung in der Hindu-Gesellschaft zu einer positiven Bejahung einer neuen gesellschaftlichen und religiösen Identität findet.“²³ Diese Option der Armen bedeutet zugleich das Sichlosreißen aus den Fängen der Großgrundbesitzer und anderer, die sich von der neuen Identität, die die Dalit für sich selbst formten, bedroht fühlten.

Die Option der Dalit liegt ganz auf der Linie der indischen Tradition des Widerspruchs, die von Gautama Buddha gegen die auf der Grundlage der Kastenideologie beruhenden Vorherrschaft der Brahmanen – vielleicht die am längsten bestehende Ideologie, die die Welt je gekannt hat²⁴ – begründet wurde. Die religiöse Sophisterei der Brahmanen und die Ungerechtigkeiten, die jenen von niedriger Geburt angetan wurden, ließen den Buddha die radikale Option treffen, Gott und die Seele zu negieren und auf diese Weise den Weg freizumachen für eine neue und andersartige Gesellschaftsordnung, als es jene war, die von den Brahmanen im Namen Gottes und der Seele beherrscht wurde.

Die Bhakti-Bewegung (die Bewegung der liebenden Verehrung) des mittelalterlichen Indiens stellt eine andere Option der Niedrigen und Unberührbaren dar. Sie bejahte die Gleichheit aller vor Gott und protestierte gegen die Kastendiskriminierungen.²⁵ Sie bedeutet eine Zäsur zum traditionellen Hinduismus, bewirkt in erster Linie durch die niedrigen Kasten und die Unberührba-

²² Vgl. T. LING, *Buddhist Revival in India. Aspects of the Sociology of Buddhism*, London 1980, 67–146; vgl. auch T. S. WILKINSON / M. M. THOMAS (ed.), *Ambedkar and the Neo-Buddhist Movement*, Madras 1972; V. T. RAJSHEKAR, *Ambedkar and His Conversion*, Bangalore 1983; D. KEER, *Dr. Ambedkar. Life and Mission* (Reprinted), Bombay 1981; V. R. KRISHNA IYER, *Dr. Ambedkar and the Dalit Future*, Delhi 1990.

²³ D. B. FORRESTER, *Caste and Christianity*, 77.

²⁴ Vgl. T. LING, *Buddhist Revival in India. Aspects of the Sociology of Buddhism*; vgl. auch R. DE SMET, *The Sociological Dimension of Buddhism*, in: *Jeevadhara* 10 (1980) 365–374; N. SHETH, *The Buddha's Attitude to Caste*, in: *Negations* No. 2 (Oct.-Dec. 1982) 23–26.

²⁵ Vgl. J. SINHA, *The Bhagavadgita Religion: The Cult of Bhakti*, in: *The Cultural Heritage of India*, vol. IV, Calcutta 1956, 158f; vgl. auch C. PARVATHAMMA, *Veerasaivism: A Saivite Sectarian Movement of Protest and Reform in Karnataka*, in: S. C. MALIK (ed.), *Dissent, Protest and Reform in Indian Civilization*, Simla 1977, 188–191; W. FERNANDES, *Bhakti and a Liberation Theology for India*, in: P. PUTHANANGADY (ed.), *Towards an Indian Theology of Liberation*, Bangalore 1986, 88–108; S. ARULSAMY, *Virasaivism as a Liberation Movement*, in: ebd., 109–136.

ren auf der Suche nach Befreiung. Im Gegensatz zum Weg des *jnana* – Wissen/Erkenntnis –, der von den Brahmanen und der höheren Kaste beherrscht wurde, kamen die führenden Persönlichkeiten der Bhakti-Bewegung – der Bewegung der Liebe und der Verehrung – von den Unberührbaren und den niederen Kasten. Leider wurden die gesellschaftlichen Implikationen dieser Bewegung durch die Brahmanen und die höheren Kasten neutralisiert, indem sie aufgenommen und in den Hauptstrom des Hinduismus integriert wurden.

Heute richtet sich die Option der Dalit auf den Aufbau ihrer *Identität als Volk*, wobei sie sich bewußt sind, daß sie das Ziel der Befreiung nur erreichen können, wenn sie durch konkrete geschichtliche Entscheidungen und Optionen ihr Leben und ihr Schicksal in die eigenen Hände nehmen. Die Optionen, die andere zu ihren Gunsten treffen, mögen hilfreich sein, aber sie können ihre Probleme nicht lösen. Denn viele Optionen und Initiativen, die andere zugunsten der Dalit unternommen haben, wurden von Personen der höheren Kasten kontrolliert – dies gilt selbst von linken Ideologien und Religionen, wie dem Christentum, in denen die Dalit Gleichheit zu finden hofften. Hinzu kommt ferner, daß die verschiedenen Optionen, die andere zu ihren Gunsten getroffen haben, aus verschiedenen Gründen, wie z. B. der Religion oder der Ideologie, zur Spaltung unter den Dalit geführt haben.²⁶

Dies alles weist auf die Bedeutung eines sich herausbildenden *Dalit-Bewußtseins* hin, das die Dalit selbst für sich entwickeln müssen. Das Bewußtsein von der gemeinsamen Unterdrückung, die die Dalit über die religiösen, sprachlichen und regionalen Grenzen hinweg erlitten haben, macht sie zu einem Volk. Dieses selbst geschaffene und selbst gesteuerte Dalit-Bewußtsein hat ihnen das Bewußtsein einer neuen Identität, eines neuen Selbstbewußtseins und neuer Selbstachtung gegeben – etwas, das ihnen die Optionen der anderen für sie nicht hat geben können. Früher waren sie unsicher und schämten sich, ihre Identität als Unberührbare zu offenbaren. Heute haben viele angefangen, stolz auf ihre Dalit-Identität zu sein – die Identität eines unterdrückten Volkes, das um seine Befreiung kämpft. Das Dalit-Bewußtsein, oder ihre *Dalitheit*, durchdringt und inspiriert alle ihre Anstrengungen.

Die Option der Dalit, ihr Dalit-Bewußtsein aufzubauen, wird durch ihre Anstrengungen, *ihre geschichtlichen Ursprünge* als ein Volk zu rekonstruieren, verstärkt. Die Dalit verstehen sich selber als die Ureinwohner Indiens, die von den einwandernden Ariern zur Demütigung der Unberührbarkeit und Sklaverei gebracht wurden.²⁷ Während sich die Arier in den Ebenen des Ganges niederließen und ihre Gesellschaft auf der Grundlage der vier *varnas* – den Kasten – regelten, blieben die besiegten Bewohner des Landes von dunkler Hautfarbe außerhalb des Rahmens der arischen Gesellschaft. Die Wiedergewinnung ihrer Identität als Ureinwohner Indiens, die durch viele Einzelstudien belegt ist, hat

²⁶ Vgl. A. M. ABRAHAM AYROOKUZHIEL, *Dalit Theology: A Movement of Counter-Culture*, in: E. PRABHAKAR (ed.), *Towards a Dalit Theology*, Delhi 1989, 94.

²⁷ Vgl. D. DHARMANAND KOSAMBI, *An Introduction to the Study of Indian History* (Reprinted), Bombay 1990; vgl. auch A. L. BASHAM (ed.), *A Cultural History of India*, Oxford 1975.

das Selbstbewußtsein und die Würde der Dalit gestärkt und ihnen neue Kraft und Stärke für ihren Befreiungskampf gegeben.

Während sie die vorherrschende religiöse und kulturelle Tradition zurückweisen, fühlen sich die Dalit immer mehr in der vergessenen und vernachlässigten ‚kleinen Tradition‘ zu Hause, deren Folklore, Mythen, Geschichten und Symbole mit ihrem Geist gefüllt sind. Sie entspricht ihrer Erfahrung als unterdrücktem Volk. Selbst die Mythen, Epen und Symbole der vorherrschenden Tradition erfahren eine neue Interpretation aus der Perspektive der Dalit – eine Interpretation, die sie als Ideologie der von den herrschenden Kasten und Klassen in sie eingeschlossenen Kastendiskriminierung entlarvt. Das ist z. B. der Fall mit der Neuinterpretation der klassischen und unsterblichen Epen des *Ramayana* und des *Mahabharata* seitens der Dalit.

Dieses neue Aufbrechen des Dalit-Bewußtseins und der Option der Dalit für ihre eigene Befreiung wird unterstützt durch eine mächtig anwachsende Dalit-Literatur.²⁸ Das gleiche zeigt sich in vielen Regionalsprachen Indiens. Diese Literatur weicht von den begrifflich verfeinerten und künstlichen Ausdrucksweisen, die für die herrschenden Klassen und Kasten charakteristisch sind, ab und gebraucht eine Sprache, die die rohen Wahrnehmungen eines unterdrückten und ausgebeuteten Volkes ausdrückt. Es handelt sich um „sahitya (Literatur), die von Dalit über Dalit geschaffen wird, und ihre Wut gegenüber denen, die sie zu Dalit gemacht haben, zum Ausdruck bringt“.²⁹

Die Optionen der Dalit sind, meiner Meinung nach, zutiefst asiatisch. In den asiatischen Kulturen herrscht generell die Tendenz vor, Probleme durch Übereinstimmung und Zustimmung und nicht in erster Linie durch Konfrontation und Dialektik, zu lösen.³⁰ Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Asiaten passiv sind und sich wie Schafe an die bestehende Ordnung der Dinge anpassen. Was anderswo durch Auseinandersetzung und Konfrontation erreicht wird, wird in Indien und überall in Asien, auf ganz andere Weise in einer ganz anderen Stoßrichtung bewirkt. Indem man sich genau in die gegensätzliche Richtung der vorherrschenden Ordnung bewegt, drückt man Protest und Dissens aus.³¹ Dies kann jedoch nicht hinreichend durch jene geschehen, die Teil der vorherrschenden Kultur sind und sich für die Armen entscheiden möchten. Der Weg der Nicht-Zustimmung muß von den Opfern selbst eingeschlagen werden, und genau das tun die Dalit durch ihre Optionen.

Die Optionen der Dalit zeigen auch, daß die indische Gesellschaft, auch wenn sie vom Prinzip der Hierarchie und der Ungleichheit gekennzeichnet ist,

²⁸ Vgl. A. P. NIRMAL, *A Dialogue with Dalit Literature*, in: M. E. PRABHAKAR (ed.), *Towards a Dalit Theology*, 64–82; A. M. ABRAHAM AYROOKUZHIEL, *Towards a Creation of a Counter-Culture: Problems and Possibilities*, in: X. IRUDAYARAJ (ed.), *Emerging Dalit Theology*, 64–70; G. SHAH, *Dalit Movements and the Search for Identity*, 317–335.

²⁹ Diese Definition der Dalit-Literatur stammt von Wankhade in seinem Vorwort zu der Geschichte, die den Titel „Soog“ (Rache) trägt und die von dem Dalit-Autor Bagul verfaßt wurde. Zitiert in A. P. NIRMAL, *A Dialogue with Dalit Literature*, 72.

³⁰ Vgl. Y. B. DAMLE, *Protest, Dissent and Social Reform: A Conceptual Note*, in: S. C. MALIK (ed.), *Dissent, Protest and Reform in Indian Civilization*, 32.

³¹ Vgl. S. C. MALIK (ed.), *Dissent, Protest and Reform in Indian Civilization*.

nicht unverrückbar auf dieser Stufe stehengeblieben ist. Es hat schon lange eine Unruhe im Hinblick auf diese Ordnung der Dinge, dieser Sorte von hierarchischer Anthropologie gegenüber gegeben. Die Optionen der Dalit liegen ganz auf der Linie der langen indischen Tradition, auch wenn die dominierende Kultur und Religion sie als die natürliche Ordnung der Dinge auferlegen wollen.³²

Einige Folgerungen

Unter Berücksichtigung der oben gemachten Überlegungen möchte ich jetzt einige wenige Folgerungen für die indische Kirche, aber auch für die asiatischen Kirchen allgemein, ziehen.

Eine Kirche, die keine Heimat für die Armen ist, kann kein Zeichen und Instrument des Reiches Gottes sein, das den Armen versprochen ist (Lk 6,20; Mt 5,3).³³ Eine Kirche, in der sich die Armen nicht zu Hause fühlen können, kann nicht eine Kirche sein, in der Jesus, der Freund der Armen, anwesend ist, selbst wenn sie den Namen ‚Kirche‘ tragen sollte. Die Option für die Armen muß daher einen *konstitutiven Teil* der Selbstverwirklichung der asiatischen Kirchen als wirkliche Ortskirchen darstellen.³⁴ Diese Optionen sollten auf die Optionen der Armen abgestimmt sein.

³² Vgl. J. KANANAİKIL, *Marginalization of the Scheduled Castes: A Sociological Interpretation*, in: ders. (ed.), *Scheduled Castes and the Struggle against Inequality*, 53ff.

³³ Es gibt eine Fülle von Literatur über den biblischen Zugang und das biblische Verständnis der Armen. Die verschiedenen Interpretationen spiegeln sehr viel von der persönlichen Option und der gesellschaftlichen Stellung der jeweiligen Autoren wider. Ohne auf diese riesige Literatur zu verweisen, möchte ich einen sehr gehaltreichen Beitrag des indischen Exegeten G. M. SOARES PRABHU, *Class in the Bible: The Biblical Poor a Social Class?*, in: *Vidyajyoti* 39 (1985) 322–346, besonders herausstellen.

³⁴ Eine der Punkte, auf der die Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) immer konsequent bestanden hat, sind der Dialog der Kirche mit den Armen in Asien und die zwingende Notwendigkeit für die Kirche in Asien, eine Kirche der Armen zu sein. Vgl. *For All the Peoples of Asia*, vols. 1 & 2, Manila 1984–1987; F. WILFRED, *The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC): Orientations, Challenges and Impact*, in: *Pro Mundi Vita* No. 7, 1989, 11–17.

„Daher beinhaltet die Entscheidung, mit den Armen zu sein, das Risiko eines Konflikts mit den wohlverordneten Interessen oder bestehenden Einrichtungen, seien sie nun religiöser, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher oder politischer Art. Sie beinhaltet aber auch, besonders für die Leiter der Kirchen, den Verlust an Sicherheit, nicht nur in materieller, sondern auch in spiritueller Hinsicht. Denn sie bedeutet, den ungewohnten Weg zu gehen, für Richtlinien des Verhaltens und Handelns nicht bei den fertig geschneiderten theologischen, legalen und soziologischen Systemen, die vornehmlich im Westen entwickelt wurden, Ausschau zu halten, sondern den historischen Prozeß zu analysieren, der unter unserem eigenen Volk sich gerade vollzieht.“ Aussage des Bishops' Institute for Social Action (BISA), I, no. 7; vgl. auch BISA IV, nos. 9ff, in: *Message and Resolution of Asian Bishops' Meeting*, Manila, 29. November 1970, no. 19.

Die Ortskirche ist nicht in erster Linie eine Angelegenheit des Ortes. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von *Menschen*, und eine herausragende Charakterisierung der Völker in Asien sind ihre Armut und Machtlosigkeit. Bei den Armen handelt es sich nicht um eine Abstraktion. Für eine Ortskirche bedeutet daher die Entscheidung, sich für die Armen zu entscheiden, sich mit einer bestimmten Gruppe oder Gruppen von Menschen, wie den Dalit oder den Angehörigen der Stammesbevölkerung, zu identifizieren, die arm und unterdrückt sind. Sie muß ihre eigene besondere Identität durch ihre Beziehung zu der bestimmten Gruppe oder Klasse der Armen gewinnen, die wie die Dalit in Indien nicht nur ihre eigenen Wurzeln und gesonderte Geschichte, sondern auch ihre Optionen haben.

Der Einsatz für eine radikale gesellschaftliche Veränderung ist die Herausforderung, die die Optionen der Armen an die Kirche richten. Es ist gerade an dieser Stelle, daß die Ernsthaftigkeit der Option *für* die Armen getestet wird. Denn bei den Optionen der Armen, wie z. B. im Fall der Dalit, erfahren wir einen lebendigen Sinn für Gemeinschaft, einen leidenschaftlichen Einsatz für das Menschliche, für Gerechtigkeit, Gleichheit und eine unerschütterliche Entschiedenheit, die gegenwärtige entmenschlichende Gesellschaftsordnung zu verändern – alles Ideale, die so stark das Reich Gottes widerspiegeln, das Jesus verkündet hat. Wir erfahren konkret die Macht des Reiches Gottes, z. B. in den Erwartungen der Unberührbaren Indiens und in ihrem Protest gegen die demütigende Ungleichheit und Diskriminierung.

Gott ist die Quelle der Kraft, und er läßt uns diese Macht heute in der unsterblichen Hoffnung der Armen und in ihren Kämpfen nach vollerm Menschsein erfahren. Die Wahl, die die asiatischen Ortskirchen zu treffen haben, besteht darin, sich dafür zu entscheiden, entweder auf der Seite Gottes und der Offenbarungen der göttlichen Macht unter den Armen zu sein oder sich auf die Seite der Mächtigen dieser Welt – den höheren Kasten, Klassen usw. – zu stellen und die Privilegien und den Einfluß zu genießen, die sich daraus ergeben. Aber selbst wenn die Parteinahme für die Großen und Mächtigen „zum Wohle der Kirche“ geschieht, ist sie doch gottlos. Denn auch wenn die Kirche ihre Privilegien verliert, wenn sie sich für die Armen entscheidet, wird sie doch ihre göttliche Macht bewahren.

Während aber die Armen sich an die Kirche wandten, in der Hoffnung auf das gewaltige Potential des Evangeliums, die bestehende gesellschaftliche Machtordnung zugunsten der Machtlosen zu verändern (wie das z. B. der Fall war bei den Massenbekehrungen der Dalit), hat die Kirche in den meisten Gegenden Asiens den Eindruck vermittelt, daß sie sich eher den höheren Kasten und Klassen zugewandt hat.³⁵ Die Erfahrung der asiatischen Kirchen zeigt, daß sie, an einem Minderheitenkomplex leidend, es vorgezogen haben, wie Behinderte auf den Schultern der Riesen, der Goliaths dieser Welt zu stehen. Sie haben es vorgezogen, sich von den Krümeln, die vom Tisch der Mächtigen

³⁵ Vgl. F. WILFRED, *Der Befreiungsprozeß in Indien und die Teilnahme der Kirche*, in: *Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung*, hg. v. MWI, Freiburg 1988, 179–208.

der asiatischen Gesellschaft fallen, zu ernähren. Die starke Konzentration der kirchlichen Einrichtungen in den Städten zugunsten der Eliten ist nur ein Anzeichen für die allgemeine Orientierung der asiatischen Kirchen, die sich seit den Zeiten der Missionare fortsetzt.³⁶

Es gibt eine Reihe *struktureller Hemmnisse*, die die Option der asiatischen Kirchen für die Armen schwierig machen. Das gegenwärtige Modell des kirchlichen Dienstes, der Ausübung kirchlicher Leitung usw., wurden aus dem Westen nach Asien eingeführt, und sie sind weitgehend geschichtlich und kulturell bedingt. Das haben uns die Armen, ihre Kämpfe und Erfahrungen sehr stark wieder ins Gedächtnis gerufen. In ihrer Sicht sind die gegenwärtigen Strukturen, Ämter, Riten und andere institutionelle Einrichtungen so gestaltet, daß sie unfähig sind, ihren Klagen und Erwartungen zu entsprechen. Die Option für die Armen in Asien beinhaltet daher, daß wir heute den gegenwärtigen Stand der Ämter und Strukturen uns erneut ansehen und uns für diejenigen entscheiden, die die Befreiung der Unterdrückten unterstützen können. In diesem Zusammenhang ist es wichtig sich zu fragen, inwieweit in unseren Kirchen die unterdrückten und an den Rand gedrängten Gruppen, wie die Dalit, die Angehörigen der Stammesbevölkerung, in Macht- und Entscheidungspositionen vertreten sind. Es dürfte für Arme wie die Dalit kein besonderer Trost sein, wenn sie in der Kirche die gleiche Art der Beherrschung vorfinden, die sie von den höheren Kasten und Klassen sonst erfahren. Genau dies war aber unglücklicherweise die Erfahrung der Dalit und anderer Gruppen von Armen in Asien, von denen einige auch nicht gezögert haben, aus Protest gegen die vorherrschende Ungleichheit³⁷ die Türen der Kirche hinter sich zuzumachen, genauso wie sie einst aus der Hindu-Gemeinschaft ausgetreten sind. Die Entwicklung eigenständiger und neuer Formen der Ämter, Strukturen und der Leitung, die die egalitäre Vision des Evangelismus vom Reiche Gottes in sich vereinigen, stellt eine dringende Aufgabe dar. In diesem Zusammenhang ist es interessant, darauf hinzuweisen, daß bei den Massenbekehrungen der Armen in Indien viele von ihnen sich den protestantischen Kirchen angeschlossen haben, in denen sie mehr von dieser Botschaft der Gleichheit verkörpert fanden.³⁸

³⁶ Damit sollen ganz offensichtlich nicht die zahlreichen Werke der Barmherzigkeit und der Beitrag zur Entwicklung, den die Kirche zu Zeiten der Mission geleistet hat und bis auf den heutigen Tag fortsetzt, geleugnet werden. In einigen Fällen hat die Kirche die Sache des unterdrückten Volkes aufgegriffen, auch wenn sie es aus der eingeschränkten theologischen Sicht der damaligen Zeit oft nur insoweit getan hat, als es ein Hindernis für das geistige Wohl darstellte, das das vorrangige Ziel der Kirchen war. Vgl. unter dieser Rücksicht G. S. ODDIE, *Social Protest in India. British Protestant Missionaries and Social Reform*, Delhi 1979. Wir beziehen uns hier auf den allgemeinen Trend, ohne den Anspruch zu erheben, daß dies auf jeden Einzelfall zutrifft. Auf der anderen Seite bedeutet vielfältige Tätigkeit, das Los der Armen zu erleichtern, allein noch keine Option für die Armen.

³⁷ Vgl. A. WINGATE, *A Study of Conversion from Christianity to Islam in two Tamil Villages*, in: *Religion and Society* 28 (1981) 4, 3–36.

³⁸ Vgl. D. FORRESTER, *Caste and Christianity*.

Die Option für die Armen bringt uns also dazu, den gegenwärtigen Ansatz der *Inkulturation* in Asien erneut zu betrachten. Welche Kultur, welche Symbole, Zeichen usw. greifen wir im Namen der Inkulturation eigentlich auf? Sind es jene der Armen und Unterdrückten, oder sind es jene der herrschenden Klasse? In Indien hat man z. B. aus verschiedenen geschichtlichen Gründen die Kultur der Brahmanen als Bezugspunkt für die Inkulturation genommen. Dies entspricht dem allgemeinen Modell des Verhaltens der asiatischen Kirchen, die stark in die Richtung der herrschenden, mächtigen und einflußreichen Klassen und Kasten tendieren und dabei durchaus eine Menge Werke der Barmherzigkeit und der Entwicklung für die Armen verrichten. Aber was bedeutet eine Inkulturation, wenn sie nicht in die Kultur und die kulturellen Äußerungen eintaucht, die aus den Kämpfen und Erfahrungen der Armen, aus ihrer Sprache, aus ihrer Bedeutungswelt und ihren Symbolen hervorbricht? Kann eine Ortskirche, die sich mit der Kultur ihrer Unterdrücker identifiziert, eine Kirche sein, von der sich die Armen Unterstützung für ihre Befreiung erwarten können?

Wir müssen noch einen Schritt weitergehen. Bis jetzt wurde Inkulturation immer mit der *Welt der Sinndeutungen* zusammengebracht. Aber die Optionen der Armen fordern die asiatischen Kirchen heraus, Inkulturation als Identifikationsprozeß mit den *sozio-politischen Wirklichkeiten* zu verstehen und auszuüben. Diese Art der Inkulturation ist jedoch nicht möglich, wenn sich die Kirche nicht bewußt von der Kultur der Herrschenden distanziert, weil sie sonst – bei der dialektischen Beziehung zwischen den sozio-politischen und den kulturellen Bereichen – die wirtschaftliche und politische Herrschaft über die Armen und Machtlosen nur verstärken würde.³⁹

Die Option für die Armen muß die asiatischen Kirchen notwendigerweise dazu führen, ihre Praxis und die Formulierungen ihrer Lehren und Haltungen, ihrer vorherrschenden Theologie usw. kritisch daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie *ideologische Momente* enthalten. Die Unberührbaren in Indien wissen z. B. nur zu gut, wie die Brahmanen durch eine ungleiche hierarchische Ordnung, die durch theologische Feinheiten, Traditionen, Bräuche usw. geheiligt wird, ihr Leben kontrollieren. Jede Ortskirche in Asien, die eine Option für die Armen treffen möchte, sollte daher bereit sein, alle jene ideologischen Elemente aufzuspüren und aus ihrem Leben und ihrer Praxis zu entfernen, die auch nur indirekt die Großen und Mächtigen, ihre Werte und Weltsicht, ihre Unterdrückungen und Ausbeutungen unterstützen. Jedes versteckte ideologische Element in der Kirche könnte sozusagen wie ein Computervirus wirken und das befreiende Potential, das ihr durch das Evangelium mitgeteilt wurde, vollständig zerstören. Sind nicht die Armen von heute Gottes Werkzeug, die

³⁹ Eine kürzlich abgeschlossene Studie des Theologischen Beratungskomitees der FABC stellt fest: Inkulturation sollte nicht mit der Kultur der herrschenden und mächtigen Gruppen identifiziert werden, sondern müsse einen Prozeß darstellen, durch den die Ortskirche in Solidarität mit den Armen, ihren Traditionen, Gebräuchen, Lebensformen und Vorstellungen usw. lebt. Vgl. *Theses on the Local Church. A Theological Reflection in the Asian Context*, in: *FABC Papers* No. 60, 27.

Religionen zu reinigen und sie machtvoll zu zwingen, die religiös gebauten ideologischen Bunker zu verlassen?

So unterdrückt und gedemütigt die Armen auch gewesen sind, so haben sie doch gelernt, die eingebauten religiösen Ideologien und Mechanismen zu unterscheiden und zu erkennen, welche sie in Abhängigkeit gehalten haben. Die asiatischen Kirchen sollten offen und bereit sein, die Kritik ihrer Tradition von den kämpfenden Armen anzunehmen, unter denen der Geist Gottes am Werk ist. Diese Kritik der Armen ist in ihrer Natur und in ihrem Bereich vollständig verschieden von der liberalen Kritik, wie sie die Aufklärung (besonders in einigen theologischen Kreisen im Westen) gegen die Kirche und ihre Institutionen gerichtet hat und die vornehmlich auf die Sicherstellung der Freiheit und der Rechte des Individuums zielten.

So wie die Armut kennzeichnend für die gegenwärtige Situation in Asien ist, so ist es auch der *Pluralismus*. Die Option für die Armen seitens der Kirche muß in einer pluralistischen Situation getroffen werden. Bemerkenswert ist hier die Tatsache, daß eine Option für die Armen in Asien auf vielen Ebenen und auf vielen Wegen getroffen wird – sei es, daß es sich um weltliche (nicht-religiöse) Gruppen oder um religiös engagierte Frauen und Männer verschiedener religiöser Traditionen handelt. Das Ergebnis ist jedenfalls, daß es eine wachsende pluralistische und *inter-religiöse Option für die Armen* gibt, die den asiatischen Kirchen neue Horizonte eröffnet.

Es gibt tatsächlich einen Strom neuer Energie aus den asiatischen religiösen Traditionen, und diese frischen religiösen Ressourcen wurden von den Armen und an den Rand Gedrängten ins Spiel gebracht. Vor gerade zwanzig Jahren konnte Gunnar Myrdal die asiatischen religiösen Traditionen noch als eine „gewaltige Kraft für gesellschaftliches Beharrungsvermögen“⁴⁰ beschreiben. Er fuhr fort, daß er keinen Fall kenne, wo die Religion im gegenwärtigen Südostasien irgendeinen gesellschaftlichen Wandel hervorgebracht habe – eine typische Sicht, die von allen geteilt wird, die von einer vorgefertigten theoretischen Vorstellung über die Rolle der Religion in der Gesellschaft ausgehen und die es nicht vermögen, von innen her die Geschichte der asiatischen religiösen Traditionen in ihrer komplexen Interaktion mit den sozio-politischen Kräften zu verstehen. Die asiatischen religiösen Traditionen wurden nur auf ihre Funktion zur Aufrechterhaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung untersucht, nicht aber daraufhin, inwieweit sich bei ihnen in ihrer Geschichte befreiende Dimensionen finden.⁴¹ Dabei ging man von der theoretischen Annahme aus, daß die Religionen in jeder Gesellschaft eine identische Rolle spielen. Die Erfahrung der asiatischen Gesellschaften zeigt jedoch, daß die Rolle der Religion von Gesellschaft zu Gesellschaft verschieden ist.⁴²

⁴⁰ G. MYRDAL, *Asian Drama: An Enquiry into the Poverty of Nations*, 3 vols., New York 1968, vol I, 103.

⁴¹ Vgl. den informativen Artikel von P. C. JOSHI, *Religion, Class, Conflicts and Emancipation Movements: Some Reflections*, in: *Social Action* vol. 39 (1989) 162–178.

⁴² Dies scheint auch für andere Kontinente zu stimmen. Vgl. O. MADURO, *Religion and Social Conflicts*, Maryknoll–New York 1982.

Die Armen, die das Zusammenspiel der Religionen mit den jeweiligen Mächten zu ihrer Unterdrückung erlebt haben, sind heute auch diejenigen, die die Tradition der Solidarität und der Option für die Armen wieder entdecken, die sich in den asiatischen religiösen Traditionen finden lassen. Die vernachlässigte und vergessene ‚kleine Tradition‘ mit ihren reichen Symbolen, Mythen und Festen verkörpert die Hoffnung der Armen und Unterdrückten auf ihre Befreiung.⁴³ Wenn man sich diesen Traditionen zuwendet, bedeutet das auch ein Protest gegen die vorherrschenden religiösen Traditionen, die von religiösen Agenten wie den Brahmanen instrumentalisiert wurden, um ihre Vorherrschaft über die Unberührbaren sicherzustellen. Die religiösen Traditionen der Unterdrückten von heute – wie dies auch in der Vergangenheit in Asien der Fall war – stellen eine gewaltige Kraft des gesellschaftlichen Wandels dar.

Die Herausforderung für die asiatischen Kirchen liegt darin, sich auf diese Welt der Religiosität der Unterdrückten einzulassen. Der interreligiöse Dialog wird dabei eine neue Dimension und eine frische Orientierung erhalten. Mit anderen Worten, genauso wie die Inkulturation *muß auch der interreligiöse Dialog – eine andere wichtige Aufgabe der asiatischen Kirchen – von der Option für die Armen durchdrungen sein*. Ein befreiender Ansatz zum interreligiösen Dialog durch die Religiosität der Unterdrückten wird die Option der Kirche für die Armen echt und tatsächlich interreligiös machen.

Schlussfolgerung

Ich möchte meine Darlegungen mit einer hoffnungsvollen Bemerkung abschließen. Es wäre sicher vermessen, den Anspruch zu erheben, als wenn die Ortskirchen in Asien schon eine Option für die Armen getroffen hätten, es sei denn, man versteht unter der Option für die Armen Programme und Projekte, die zugunsten der Armen veranstaltet werden – eine unzureichende Sicht. Diese Option wird jedoch ungehindert von strukturellen Behinderungen an der Peripherie der Kirche von Einzelpersonen und kleinen Gruppen getroffen, die von der Vision des Evangeliums als Gute Nachricht für die Armen gefesselt sind und die gelernt haben, sich nicht nur mit den Leiden, sondern auch mit den Optionen der Armen zu identifizieren. Etwas Ähnliches ereignet sich auch

⁴³ Die Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT) hat in ihrer Beratung über das Thema „Religion und Befreiung“, die im Dezember 1987 in New Delhi abgehalten wurde, die befreiende Macht der Volksreligiosität in Asien anerkannt, wenn sie feststellt: „Unsere Erfahrung von den Befreiungskämpfen in Asien hat uns bewußt werden lassen, daß die Volksreligiosität noch eine andere Seite hat. Bei aller Doppeldeutigkeit bewahrt die Volksreligiosität ein großes Reservoir an Weisheit, an Erwartungen und Hoffnungen der Armen [...] Aber die Bedeutung der Volksreligiosität geht noch weiter. Gerade weil sie die Religion der an den Rand Gedrängten ist, enthält die Volksreligiosität oft Elemente des Protests, die unter bestimmten Umständen explosive Bewegungen hervorbringen können, die die ungerechten sozio-ökonomischen und politischen Strukturen einer Gruppe bedrohen können“ (*Voices from the Third World* 112 [1988] 1, 152–171, hier 157f).

mit jenen, die an der Peripherie der anderen religiösen Traditionen (Hindus, Buddhisten, Muslime usw.) oder dogmatisierter Ideologien sich befinden. Das Bemerkenswerte dabei liegt in der *Begegnung der verschiedenen religiösen und ideologischen Peripherien*, die sich heute in Asien ereignet. Der spirituelle Kern der Religionen und das humanistische Herz der Ideologien scheinen sich heute zur *Peripherie* verlagert zu haben, was viel Hoffnung weckt. Es bahnt sich eine *Neuverteilung der Kräfte* an. Es ist die Vereinigung all jener, die den Einsatz für die Armen in heutigen Asien in den Mittelpunkt stellen – ungeachtet welcher Religion oder Ideologie sie auch angehören. In diesem Klima wird die Option für die Armen in Asien zu einem gemeinsamen Ziel, das viele Partner teilen.

ISLAM UND ISLAMISCHE SCHULEN IN DEN NATIONALEN BILDUNGSSYSTEMEN ARABISCHER STAATEN

von Peter Kühn

Außerordentlich differenziert stellte sich die Situation des islamischen Erziehungssystems in der arabischen Welt nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges dar. Während auf der Arabischen Halbinsel, die zu einem Teil von einer unmittelbaren kolonialen Machtausübung verschont geblieben war, das Monopol der islamischen Lehranstalten bei der formalen Erziehung zunächst beinahe ungebrochen fortbestand und sich ein modernes säkulares Bildungssystem in einer vorwiegend tribalistisch strukturierten, politisch fragmentierten und konservativ sanktionierten Umwelt nur schwer Bahn brechen konnte (z. B. Saudi-Arabien und Jemen),¹ hatte sich in den Maghreb- und Maschrekländern bereits eine dichotome Struktur im Bildungswesen herausgebildet: Dem traditionellen islamischen System stand ein europäisches Vorbildern folgendes, vom Staat oder auch privaten Einrichtungen getragenes Erziehungssystem gegenüber. Wenn auch regional in unterschiedlichem Grade ausgeprägt, so hatte diese Dichotomie doch in verschiedenen jungen Nationalstaaten dieser Region zu einer weitgehenden kulturellen Spaltung der Gesellschaft mit gravierenden sozialen und politischen Folgen geführt.

In Ägypten, wo die von Muḥammad 'Alī initiierte Modernisierung des Landes nach europäischem Muster schon im Laufe des 19. Jahrhunderts ein staatliches Schulwesen entstehen ließ,² zeigte sich dies bereits in den 50er und 60er

¹ So sind zwar von dem Gründer des Wahhabitenstaates Ibn Sa'ūd bereits in den 30er Jahren erste Ansätze zur Einführung säkularer Erziehungsinhalte und der Schaffung eines modernen staatlichen Bildungssystems gemacht worden, doch wurden solche Versuche unter dem Einfluß und durch den Druck der konservativen islamischen Geistlichkeit bis Mitte der 60er Jahre weitgehend blockiert. Vgl. G. JARRAR, *Das Erziehungs- und Ausbildungswesen in Saudi-Arabien*, in: T. KOSZINOWSKI (Hg.), *Saudi-Arabien: Ölmacht und Entwicklungsländer*, Hamburg 1983, 220–223; I. A. AL-SHAMI, *Tradition and technology in the developmental education of Saudi Arabia and Egypt*, The University of Michigan, Ph. D., Ann Arbor 1977, 94, 105–110; F. VIRCHOW, *Bildungssystem und Wertewandel in Saudi-Arabien*, in: *Orient* 28 (Opladen 1987) 4, 568–570.

Auch im Norden Jemens war es erst nach der revolutionären Erhebung von 1962 gegen die feudal-theokratische Despotie der Ḥamīd-ad-Dīn-Dynastie möglich, allmählich mit dem Auf- und Ausbau eines säkularen Bildungswesens zu beginnen, nachdem sich unter den mittelalterlichen, von Stammesbindungen geprägten gesellschaftlichen Verhältnissen der Imamats Herrschaft lediglich ein rudimentäres religiöses Schulwesen hatte entwickeln können. Vgl. u. a. 'A. H. BA'ABBĀD, *dirāsāt taḥlīliya li-ba'd muškilāt at-ta'lim wa-l-mu'allim fi l-Gumhūrīya al-'Arabīya al-Yamaniya*, Al-Qāhira 1402/1982, 51–151, sowie die nachfolgenden Ausführungen.

² Die Herausbildung eines säkularisierten und staatlich organisierten Bildungssystems im Ägypten des 19. Jahrhunderts ist nicht nur in einer Vielzahl arabischer Publikationen dargestellt worden (vgl. u. a. H. AL-FIQI, *at-tārīḥ at-taqāfi li-t-ta'lim fi Miṣr*, Al-Qāhira 1971; 'A. 'A. FARAĀĀ, *at-ta'lim fi Miṣr baina l-ḡuhūd al-ahlīya wa-l-hukūmiya*, Al-Iskandarīya 1976), sondern wurde auch von einer ganzen Reihe von Wissenschaftlern aus Amerika

Jahren in aller Deutlichkeit. Das islamische Erziehungssystem, das als Produkt der ägyptisch-islamischen Gesellschaft jahrhundertlang deren Bedürfnissen in adäquater Weise nachzukommen vermochte, war zunehmend in die Isolierung geraten. Mit den im vergangenen Säkulum einsetzenden gesellschaftlichen Umwälzungen waren nicht nur die 'Ulamā' aus einst führender Stellung im Bildungssektor in eine Außenseiterposition gedrängt und das Ausbildungsmopol der islamischen Bildungsstätten gebrochen worden, sondern hatten sich auch zunehmend die Beschäftigungs- und Anstellungschancen für die Absolventen des islamischen Erziehungssystems verschlechtert. So war bei ihnen die Arbeitslosigkeit im Vergleich zu denjenigen, die im staatlichen oder privaten Bereich eine Ausbildung erhalten hatten, besonders groß. „Eine Folge war, daß die davon Betroffenen anfällig für radikale, anti-modernistische Bewegungen wurden, was die ohnehin starken Spannungen zwischen den unterschiedlich erzeugten Teilen der Gesellschaft noch verstärkte. Es entstand also eine Kettenreaktion: die traditionelle und zudem an den beruflichen Anforderungen vorbeigehende Ausbildung führte zu kulturellen und sozialen Spannungen, die zusammen mit anderen Faktoren leicht in politischen Unruhen einmünden konnten, wie es in den vergangenen Jahrzehnten denn auch mehrfach geschehen war.“³

Ähnliche Entwicklungen vollzogen sich auch in den *Maghrebstaaten*, in denen es durch die Politik der französischen Kolonialmacht zu einer Dichotomisierung der Bevölkerung gekommen war; das Nebeneinanderbestehen einer autochthonen, historisch gewachsenen sowie einer aus Europa importierten Kultur hatte auch im Bildungssektor tiefgreifende Veränderungen zur Folge. So war beispielsweise der Gegensatz zwischen den traditionell und den modern erzeugten Bevölkerungsteilen immer größer geworden, fanden Absolventen islamischer Bildungsstätten, die sich zumeist aus unteren sozialen Schichten rekrutierten, immer weniger die Möglichkeit der sozialen Verwertung ihrer Ausbildung in der Gesellschaft.⁴

und Europa eingehend analysiert, so z. B. von J. HEYWORTH-DUNNE, *An Introduction to the history of education in modern Egypt*, London 1968, 96–442; J. S. SZYLLOWICZ, *Education and Modernization in the Middle East*, Ithaca–London 1973, 98–116; B. WILLIAMSON, *Education and social change in Egypt and Turkey: a study in historical sociology*, Basingstoke–London 1987, 60–76. Unter den zu dieser Thematik verfaßten deutschsprachigen Abhandlungen sind vor allem die Inaugural-Dissertation von G. JARRAR, *Bildungssystem und Gesellschaft in Ägypten*, Ludwig-Maximilians-Universität, München 1979 sowie die Habilitationsschrift von F. STEPPAT, *Tradition und Säkularismus im modernen ägyptischen Schulwesen bis zum Jahre 1952*, Freie Universität Berlin 1966, erwähnenswert.

³ W.-D. LEMKE, *Mahmūd Saltūt und die Reform der Azhar: Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem*, Frankfurt a. M. 1980, 161.

⁴ Dieses Problem stellt sich bis in die Gegenwart. So konstatiert z. B. Renate Nestvogel mit Bezug auf die aktuelle Situation in Algerien: „Abgänger der traditionell islamischen Bildungsstätten, aber auch der arabisierten Zweige des nationalen Bildungswesens erweisen sich noch heute als schwer integrierbar in einen Arbeitsmarkt, auf dem die französische Sprache dominiert. Unter dem Aspekt der sozialen Herkunft handelt es sich dabei um diejenigen Schichten, die während der Kolonialzeit bereits wirtschaftlich und

Um ein den Erfordernissen der Zeit angepaßtes, den sozialen Fortschritt beförderndes nationales Bildungswesen aufzubauen, war es daher in allen Staaten dringend erforderlich, Rolle und Platz des islamischen Erziehungswesens sowie die Stellung und Funktion der religiösen schulischen Erziehung überhaupt neu zu bestimmen. Im Rahmen von teilweise heftigen und langandauernden Auseinandersetzungen zwischen den jeweiligen politischen und religiösen Kräften⁵ wurden somit bereits in den Jahren nach Erringung der vollen staatlichen Souveränität in sämtlichen arabischen Ländern entsprechende Entscheidungen und Maßnahmen getroffen. Dabei sind im einzelnen recht unterschiedliche Wege eingeschlagen worden.

Der Fortbestand des traditionellen islamischen Bildungssystems als selbständiger Bildungsstrang

So ließen in einigen Ländern die auf den Auf- bzw. Ausbau einer modernen staatlichen Bildungsstruktur abzielenden Reformen das traditionelle islamische Erziehungssystem weitgehend unangetastet, so daß es als selbständiger Bildungsstrang weiterexistieren konnte. Dies trifft beispielsweise auf *Libyen* zu. Aufgrund der prinzipiellen islamischen Ausrichtung der Revolution vom September 1969, die sich u. a. in einem forcierten Ausbau der religiösen Infrastruktur, der verstärkten Ausbildung des dazu erforderlichen Personals und der strikten staatlichen Respektierung religiöser Institutionen und Stiftungen äußerte, blieb auch das 1961 noch unter König Idrīs I. begründete, von der Primar- bis zur Sekundarstufe reichende religiöse Bildungssystem erhalten. Somit gehörte der Sektor der religiösen Erziehung zu den wenigen gesellschaftlichen Bereichen, in denen ein Bruch zwischen Monarchie und Revolution ausblieb: „Nach der Revolution kam es lediglich insofern zu Neuerungen, als das Ministerium für Bildung und Erziehung bezüglich der Unterrichtsfächer das religiöse Bildungssystem an das reguläre anglich und den personellen und finanziellen Mitteleinsatz im religiösen Bildungswesen gegenüber der monarchistischen Epoche vergrößerte.“⁶ Parallel zum Ausbau des islamischen Bildungs-

sozial benachteiligt waren“ (*Bildung und Gesellschaft in Algerien: Anspruch und Wirklichkeit*, Hamburg 1985, 156).

⁵ Hier sei als Beispiel lediglich Tunesien angeführt, wo es bis zum Ende der 60er Jahre wiederholt zwischen „traditionalistischen“ und „modernistischen“ Kräften zu vehementen Kontroversen um die religiöse islamische Erziehung kam. Die Auseinandersetzungen jener Zeit und die Haltung von Eltern, Schülern und Lehrern zum Islamunterricht in diesem nordafrikanischen Land hat Michel Lelong in seiner voluminösen, außerordentlich informativen Dissertationsschrift anschaulich dargestellt. Vgl. M. LELONG, *Le Patrioimo musulman dans l'enseignement tunisien après l'indépendance*, Université de Provence I, 1971, 716–784; vgl. auch die Rezension von O. CARRÉ, in: *Maghreb-Machrek* (Paris 1974) 63, 46f.

⁶ H. MATTES, *Die innere und äußere Mission Libyens: historisch-politischer Kontext, innere Struktur, regionale Ausprägung am Beispiel Afrikas*, Mainz–München 1986, 44f. Aufgrund jener staatlichen Förderung stieg in den Jahren nach der September-Revolu-

wesens wurden zugleich Maßnahmen ergriffen, die eine Übernahme der Verwaltung und Kontrolle des gesamten religiösen Schulwesens in die Hände des Staates sicherstellte: Während bis 1969 beinahe alle islamischen Bildungsstätten religiösen Autoritäten und Institutionen unterstanden hatten, ging deren Kontrolle nunmehr auf das Ministerium für Bildung und Erziehung über.⁷

Auch in anderen arabischen Ländern, in denen bis heute neben dem säkular-staatlichen ein vollständig strukturiertes religiös-islamisches Bildungssystem fortbestehen konnte, ist mit Hilfe von gesetzlichen Regelungen das Ziel verfolgt worden, den traditionellen Bildungssektor dem alleinigen Einfluß der Geistlichkeit zu entziehen und der staatlichen Kontrolle zu unterwerfen. Daß derartig gravierende Veränderungen stets nur in Abhängigkeit von den konkreten Machtverhältnissen realisierbar und in hartnäckigen Auseinandersetzungen zwischen den jeweiligen politischen und religiösen Führungskräften durchzusetzen sind, liegt auf der Hand und zeigte sich beispielsweise in *Nordjemen* nach dem Sturz der despotischen Diktatur der Imame (1962) ganz deutlich. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte sich im Lande lediglich ein rudimentäres, strukturell nur wenig gegliedertes religiöses Schulwesen entwickeln können: Nachdem die von Imam Yaḥyā (1904–1948) bereits in den 30er Jahren veranlaßte Zentralisierung und spätere Beschlagnahme des islamischen Stiftungsvermögens (auqāf) zur Auflösung der traditionellen, nicht-staatlichen höheren Schulen geführt hatte,⁸ bestanden bei Ausbruch der Revolution neben der vom Imam 1925 gegründeten zaiditischen Gelehrtschule⁹ nur noch 15 sog. „madāris ‘ilmīya“, die eine sechs- oder siebenjährige Ausbildung in arabischer Sprache und islamischer Religion anboten. Demgegenüber war die Massenbil-

tion in allen Bildungsstufen die Zahl der religiösen Schulen und der in diesen Einrichtungen Lernenden kontinuierlich an. In den Primar- oder Koranschulen („al-madāris al-ibtidā’īya al-qur’ānīya“) beispielsweise wuchs die Schülerzahl von 9509 (1969/70) auf 17 781 (1975/76). Vgl. die Tabelle S. 47, ebd.

⁷ Eine ausführliche Darstellung jener Entwicklung des religiösen Bildungswesens unter der monarchistischen Sanūsī-Herrschaft sowie in den ersten Jahren nach Errichtung der republikanischen Ordnung findet sich in der an der al-Azhar-Universität verteidigten und 1978 veröffentlichten Magisterarbeit von AḤMAD MUḤAMMAD AL-QAMĀṬĪ, *taṭawwūr al-idāra at-ta’līmīya fī l-Ġamāhīrīya al-‘arabīya al-ḥibīya aš-ša‘abīya al-ištirākīya fī l-fatra min 1951–1975*, Tarābulus-Tūnis 1978, insbes. die Kapitel 3–5.

⁸ Dies betraf beispielsweise auch die berühmte Ašā’ir in Zabīd, die als eine der ältesten Universitäten der Welt gilt (vermutliches Gründungsjahr: 871 n. Chr.) und bis in die jüngste Vergangenheit die wohl bedeutendste Stätte des Lernens und der Wissenschaft im Süden Arabiens war: „Imam Yaḥyā schränkte ihre Aktivität durch die Übernahme ihrer auqāf-Finanzmittel stark ein, Imam Ahmad beschlagnahmte dann im Jahre 1950 alle Einnahmequellen dieser Hohen Schule und verursachte so nach über tausendjähriger Blütezeit ihre endgültige Schließung“ (F. AL-IRIĀNĪ, *Schule und Erziehung – Bildung und Entwicklung*, in: W. DAUM (Hg.), *Jemen*, Innsbruck–Frankfurt 1987, 375).

⁹ In dieser – einer Internatsschule vergleichbaren – Bildungsstätte in Ṣan‘ā‘, wurden ausschließlich theologische Fächer (islamische Wissenschaften) gelehrt und die Richter, Gouverneure sowie andere hochrangige Verwaltungsbeamte herangezogen. Ausführliche Beschreibung der Schule in: I. AL-AKWA‘, *al-madāris al-islāmīya fī l-Yaman*, Ṣan‘ā‘, 1980, 284–310.

dung von einem außerordentlich niedrigen Niveau. Sie beschränkte sich im wesentlichen auf die Koranschulen in den Dörfern, „in denen nicht einmal Lesen und Schreiben ausreichend vermittelt wurden. Der Lehrer selber, kaum des Schreibens und Lesens mächtig, versuchte, den Kindern vor allem Gehorsam und Disziplin und – in der Regel – mangelhafte Kenntnisse des Koran beizubringen. Später wurde all dies – auch mangels Lesestoffes, es fehlte sogar an Koranen – zumeist wieder vergessen.“¹⁰ Angesichts dieser katastrophalen Hinterlassenschaft im Bereich von Bildung und Erziehung stand vor den Trägern der jungen republikanischen Ordnung die dringliche Aufgabe, schnellstmöglich ein reguläres, den Prozeß der Modernisierung des Landes und der Gesellschaft beschleunigendes Bildungssystem aufzubauen. Es oblag daher dem unmittelbar nach der September-Revolution gegründeten Ministerium für Erziehung und Ausbildung (MfEA), dafür alle organisatorisch-strukturellen wie inhaltlich-konzeptionellen Voraussetzungen zu schaffen. In der bis 1970 andauernden Phase, die in offiziellen jemenitischen Publikationen als „Formierungsetappe“ bezeichnet wird,¹¹ waren jedoch – vor allem bedingt durch den langjährigen, opferreichen Bürgerkrieg – kaum die notwendigen Fortschritte zu erzielen. Zwar ist in diesem Zeitraum im Gefolge der umfangreichen Unterstützung durch Berater aus Ägypten die dortige Bildungsstruktur des säkularen Schulwesens übernommen worden, doch machten insbesondere die desolaten innenpolitischen Verhältnisse einen raschen quantitativen Ausbau der schulischen Infrastruktur unmöglich.¹² In gleicher Weise war die Entwicklung bei den religiösen Bildungsstätten von Stagnation und z. T. sogar Rückläufigkeit gekennzeichnet. Als wesentlichste Ursache dafür nennt der – konservativen islamischen Kräften zugehörige – jemenitische Erziehungswissenschaftler ‘Alī Hūd ‘Bā‘abbād¹³ jedoch nicht die fortdauernden Kriegsereignisse im Lande, sondern die offenkundige Vernachlässigung des islamischen Erziehungswesens seitens des Staates gegenüber dem modernen säkularen Bildungssektor.¹⁴ Und dies, obwohl 1968 im MfEA speziell für die islamische Erziehung eine Hauptabteilung (al-idāra al-‘amma li-t-tarbiya al-‘ilmīya) geschaffen worden war, der man die Aufsicht über den Islamunterricht an allen staatlichen Schu-

¹⁰ H. AL-IRIĀNĪ, *Schule und Erziehung – Bildung und Entwicklung*, 375.

¹¹ Vgl. z. B. *at-ta‘līm fi 25 ‘āman min masīrat at-taura al-hāliḍa*, Ṣan‘ā’, o. J. (1987), 14.

¹² So erhöhte sich z. B. die Zahl der säkularen staatlichen Schulen nur unmerklich zwischen 1962/63 und 1968/69: in der Primarstufe von 12 auf 37, in der Mittelstufe von 2 auf 7 sowie in der Sekundarstufe von 0 auf 4. Vgl. *at-ta‘līm fi bilādīnā bil-argām*, in: *at-Tarbiya* (San‘ā’, April 1982) 13, 114f.

¹³ Diese politische Charakterisierung basiert sowohl auf persönlichen Gesprächen, die der Verfasser während seines Studienaufenthaltes in der JAR Ende 1988 mit Bā‘abbād in seiner Funktion als Dekan der Pädagogischen Fakultät der Universität Ṣan‘ā’ führen konnte, als auch auf der Analyse einiger seiner Schriften, so z. B. *tarbiyat aš-šabāb al-yamanī fi daw’ mabādī’ wa-ahdāf al-miṭāq al-waṭanī*, Ṣan‘ā’ 1987; *at-tarbiya wa-t-taqāfa al-islāmīya fi l-miṭāq al-waṭanī*, in: *at-taqāfa al-islāmīya*, Bairūt 1986, 275–313; *taṣawwurāt al-miṭāq al-waṭanī li-tarbiyat al-insān al-yamanī fi daw’ falsafat at-tarbiya wa-ahdāfihā*, in: *Mağallāt kulliyāt at-tarbiya* 1/1984, 9–27.

¹⁴ Vgl. ‘A. H. BĀ‘ABBĀD, *at-ta‘līm fi l-Gumhūrīya al-‘Arabīya al-Yamanīya. Mādīhu – ḥādiruhu – mustaqbaluhu*, Dimasq 1404/1984, 127.

len, aber ebenso auch die Kontrolle über die religiösen Bildungsstätten übertragen hatte. Die Bemühungen der politischen Führungskräfte, die bestehenden islamischen Einrichtungen einerseits für die Hebung des Kultur- und Bildungsniveaus der Bevölkerung voll zu nutzen, sie andererseits aber nicht allein dem Einfluß der Geistlichkeit zu überlassen, führten zu einem widerspruchsvollen, gespannten Verhältnis zu den 'Ulamā' und manifestierten sich auch in verschiedenen staatlichen Dokumenten und Beschlüssen. So wird beispielsweise in der Ständigen Verfassung von 1970 bestimmt, daß künftighin der Staat durch die Errichtung und Verbreitung von Schulen das in Artikel 32 verankerte Recht auf Bildung gewährleisten würde, „da er für sich beansprucht, für das körperliche, geistige und sittliche Wachstum der Jugend Sorge zu tragen. Andererseits wird die Konsequenz dieser Norm, die das Bildungswesen dem religiösen Bereich entzieht und einen entsprechenden säkularen Sektor schafft, dadurch gemildert, daß ‚die Gotteshäuser und Lehrstätten [. . .]‘ unverletzlich sind (Art. 28). Neben der Konzession an die religiösen traditionellen Kräfte wird hiermit auch der Tatsache Rechnung getragen, daß der Staat auf zu nächst nicht absehbare Zeit nicht in der Lage sein wird, säkulare Bildungsinstitutionen gänzlich an die Stelle der überkommenen Einrichtungen zu setzen.“¹⁵ In der Tat konnte sich unter dem Druck der konservativen Religionsgelehrten, die jeglichen Säkularisierungstendenzen im staatlichen Bildungswesen entgegen traten,¹⁶ bereits im Verlaufe der 70er Jahre ein weitestgehend autonomes religiöses Bildungssystem herausbilden, das von der Primar- bis zu Sekundarschule reicht und auch Lehrerbildungsstätten einschließt. Obwohl es Mitte der 70er Jahre im MfEA offenkundig Bestrebungen zur Reduzierung des Islamunterrichts an den staatlichen Schulen sowie zur Eingrenzung der Zahl der religiösen Bildungseinrichtungen gegeben hatte,¹⁷ kam es 1977 zur Gründung einer Körperschaft, die sich bei völliger administrativer und finanzieller Unabhängigkeit vom Erziehungsministerium dem raschen Ausbau des islamischen Bildungssystems widmen konnte. Damit war eine wesentliche Voraussetzung für die kontinuierliche Expansion geschaffen worden: Während es 1977/78 lediglich 37 religiöse Schulen mit 6000 Schülern und 502 Lehrern gab, wurden 1988/89 bereits 133 485 Schüler von 5689 Lehrern in 988 islamischen Schulen unterrichtet.¹⁸ Angesichts der in allen Bevölkerungsschichten tief verwurzelten Religiosität, des starken ideologischen Einflusses konservativer islamischer

¹⁵ R. DREYER, *Die Arabische Republik Jemen: Zur Verfassung der Verwaltung eines Entwicklungslandes*, Bonn 1983, 123f.

¹⁶ Dabei nutzten die religiösen Führer – wie von dem ägyptischen Wissenschaftler El-Azzazi beschrieben – neben den Massenmedien vor allem die Freitagspredigten: „Bei der Betrachtung der Themen über längere Zeiträume hinweg stellen wir fest, daß es hauptsächlich darum geht, Säkularisierungsversuche in allen Lebensbereichen durch religiöse Argumente zu verdammen und zu widerlegen“ (M. EL-AZZAZI, *Die Entwicklung der Arabischen Republik Jemen*, Tübingen–Basel 1978, 176).

¹⁷ Vgl. 'A. H. BA'ABBĀD, *at-ta'lim fi l-Gumhūriya al-'Arabīya al-Yamaniya. Mādihu – hādīruhu – mustaqbaluhu*, 128f.

¹⁸ Vgl. *munğazāt at-tarbiya wa-t-ta'lim, Ṣan'ā'*, o. J. (1989), 41–44; *at-ta'lim fi bilādīnā bil-arqām*, 118.

Kreise und ihrer umfangreichen finanziellen Unterstützung aus dem Ausland (insbesondere von den Arabischen Emiraten, Saudi-Arabien und Ägypten) dürfte dieser Trend mittelfristig auch in dem nunmehr vereinigten Jemen andauern, was konsequenterweise zu einer weiteren Stabilisierung des Bildungsdualismus und damit zur Verstärkung des Konfliktpotentials führen wird. Eigene Beobachtungen des Autors von Ende 1988 bekräftigten jedenfalls die Vermutung, daß auch in Nordjemen der Bildungssektor zu einem der entscheidendsten Felder der innenpolitischen Auseinandersetzung geworden ist und Fragen der religiösen Erziehung der Heranwachsenden in staatlichen wie islamischen Bildungsstätten für alle sozialen Klassen und Schichten von außerordentlich starkem Interesse sind.

Die Resorption des islamischen Erziehungssystems als autonomer Bildungssektor

Während das Beispiel Nordjemen für eine gesellschaftliche Entwicklung steht, in deren Verlauf aufgrund der innenpolitischen Machtverhältnisse nicht nur der Fortbestand des islamischen Erziehungssystems, sondern darüber hinaus letztlich auch seine kontinuierliche Entfaltung gesichert werden konnte, gehört *Algerien* zu derjenigen Gruppe von arabischen Ländern, in denen ein autonomer religiöser Bildungssektor nicht mehr weiterexistiert. Dabei macht gerade die Entwicklung dieses nordafrikanischen Staates nach Erlangung der staatlichen Souveränität deutlich, daß die Auflösung der noch vorhandenen traditionellen Bildungsstrukturen und die Einbeziehung der religiösen Lehranstalten in das nationale, öffentliche Bildungswesen von sehr großer politischer Brisanz sind. Immerhin konnte diese schrittweise Integration in Algerien aufgrund der Auseinandersetzungen zwischen säkular-nationalistischen und traditionell-islamischen Kräften nur über einen langen Zeitraum von etwa 14 Jahren vollzogen werden! Dabei ist dieser Prozeß keineswegs geradlinig verlaufen: So hat man zwar unmittelbar nach Ende des Befreiungskrieges 1962 die von der muslimisch-modernistischen Bewegung getragenen Schulen in das öffentliche Bildungswesen eingegliedert,¹⁹ doch schuf man wenig später für die anderen islamischen Bildungsstätten, die trotz der massiven Repressalien seitens der französischen Kolonialmacht „überlebt“ hatten, sogar ein autonomes Bildungssystem. Per Dekret des damaligen Präsidenten Ben Bella vom 11. Januar 1964 ist festgelegt worden, ein eigenständiges religiöses Bildungswesen zu „organisieren“, das dem Ministerium für fromme Stiftungen (*wizārat al-ḥabūs*) unterstellt wurde und drei Niveaus – von den Koranschulen bis hin zu höheren islamischen Lehranstalten – umfaßte.²⁰ Für diese Maßnahme gab es offenkun-

¹⁹ Vgl. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 1/1962, Aix-en-Provence-Paris 1964, 553.

²⁰ Vgl. den Text des Dekrets in *Annuaire de l'Afrique du Nord* 2/1963, Aix-en-Provence-Paris 1965, 873.

Dieses arabisch-islamische Bildungssystem soll vor allem durch die Unterstützung von zahlreichen ägyptischen Lehrkräften der al-Azhar aufgebaut worden sein. Vgl. M. BORRMANS, *L'Islam et ses courants actuels en Afrique du Nord*, in: M. QANAWATI (Hg.), *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain*, München-Mainz 1982, 192.

dig zwingende politische Gründe, haben doch „die religiösen und traditionalistischen Kreise [. . .] seit der Unabhängigkeit ihren Druck und sogar ihre Anhängerschaft sehr stark vergrößern (können)“.²¹ Sie richteten dabei ihre Angriffe vor allem gegen die von den politischen Führungskräften nach heftigen Auseinandersetzungen innerhalb der Nationalen Befreiungsfront schon 1962 beschlossene Orientierung auf den Sozialismus, gegen laizistische Konzepte und religionskritische Positionen, die teilweise vertreten wurden. In Reaktion auf diesen wachsenden Widerstand faßte die Regierung 1964 einen weiteren bedeutenden Beschluß: ab Schuljahr 1964/65 wurde islamischer Religionsunterricht in allen öffentlichen Schulen als obligatorisches Fach eingeführt. Damit war Algerien – wie man damals konstatierte – „das erste Land, das den sozialistischen Weg einschlug und religiösen Unterricht erteilte, [. . .] das erste entkolonialisierte Land, das vom Kolonisator eine laizistische Schule ererbt hatte, die in eine konfessionelle Schule umgewandelt wurde“.²² Die für diesen Unterricht erforderliche große Anzahl an ausgebildeten Lehrern konnte weitgehend durch Absolventen aus dem islamischen Bildungssektor abgesichert werden, der bis Mitte der 70er Jahre als „enseignement originel“ (ta‘līm aṣlī) einen raschen Aufschwung nahm. So gab es beispielsweise zu diesem Zeitpunkt immerhin 25 000 Schüler, die in den „lycées d’enseignement originel“ eine Art Mittlere Reife erwarben und somit für den Einsatz als Religionslehrer in den öffentlichen staatlichen Schulen, aber auch für höhere Funktionen im religiösen Bereich in Frage kamen. Angesichts der Tatsache, daß nach der offiziellen Abschaffung der Ḥabūs (1969) und der Auflösung des entsprechenden Ministeriums dem neu gegründeten „Ministère de l’enseignement originel et des affaires religieuses“ das islamische Bildungssystem wie auch das gesamte religiöse Personal unterstellt worden war, dürfte die von Renate Nestvogel getroffene Vermutung – „Mit Hilfe dieser zukünftigen religiösen Führungskräfte sollte der religiöse Sektor [. . .] unter die Kontrolle fortschrittlich-reformistischer Kräfte gebracht werden“ – durchaus der Realität entsprochen haben.²³ Schließlich ist 1977 nicht nur das Religionsministerium unmittelbar dem Präsidialamt zugeordnet, sondern – auf der Grundlage einer Verordnung vom 12. Mai 1976 – auch das „enseignement originel“ wieder aufgelöst und in das öffentliche Bildungswesen integriert worden.²⁴ Mit Ausnahme der Koranschulen, die weiterhin im Verantwortungsbereich des Religionsministeriums verblieben, wurden dann innerhalb einer dreijährigen Übergangsperiode alle ehemaligen islamischen Schulen – darunter auch das Ibn-Badis-Institut in Constantine – in das einheitliche staatliche Bildungssystem eingegliedert.²⁵ Daß für die Vereinheitlichung des Bildungswesens wie auch die Verstaatlichung der ausländischen – insbesondere konfessionell-katholischen – Schulen eine derart

²¹ *Annuaire de l’Afrique du Nord* 2/1963, Aix-en-Provence–Paris 1965, 547.

²² Vgl. ebd. 3/1964, Aix-en-Provence-Paris 1965, 179.

²³ R. NESTVOGEL, *Bildung und Gesellschaft in Algerien: Anspruch und Wirklichkeit*, 172.

²⁴ Vgl. H. SAUSON, *Statut de l’Islam en Algérie*, in: *Annuaire de l’Afrique du Nord* 1979, Paris 1980, 105.

²⁵ Vgl. C. SOURIAN, *Quelques données comparatives sur les institutions islamiques actuelles du Maghreb*, in: ebd., 361.

lange Zeitspanne vonnöten war, läßt tatsächlich auf zahlreiche „interne soziale Widersprüche“ schließen „und deutet im Ergebnis die Hegemonie einiger Gruppen im Staatsapparat an, die in diesem Zeitraum die Kontrolle über die algerische Bourgeoisie, über ausländische kulturelle Einflüsse sowie über traditionelle islamische Kräfte erwarben. In der Vereinheitlichung des Bildungswesens kommt daher eine spezifische Interpretation nationaler, arabisch-islamischer und demokratischer Elemente zum Ausdruck, die den Stempel der Interessen der Staatsklasse trägt.“²⁶

Der Auf- und Ausbau der nationalen Bildungssysteme im Spannungsfeld zwischen „Modernität“ und „Tradition“

Wie in Algerien, so gab es auch in *Tunesien* nach der Befreiung von kolonialer Unterdrückung (1956) heftige innenpolitische Auseinandersetzungen um die Vereinheitlichung des Bildungswesens. Immerhin existierten am Ende der französischen Protektoratszeit auf der Ebene der Elementar- bzw. Primarschulbildung nicht weniger als sechs und im Sekundarschulbereich drei verschiedene Schultypen, so daß die Schaffung eines einheitlichen Bildungssystems als wichtige Voraussetzung für die Überwindung der sozialen und kulturellen Aufspaltung der tunesischen Gesellschaft angesehen wurde. Gerade hier war dieser Prozeß aber mit großen sozialen Spannungen verbunden, denn die an die Macht gekommenen, in der Neo-Dustur-Partei vereinten bürgerlichen und kleinbürgerlich-liberalen Kräfte hatten sich selbst einer nur zeitweisen Weiterentwicklung eines eigenständigen religiösen Erziehungssystems, wie das in dem westlichen Nachbarland geschah, widersetzt und von Anfang an auf die Abschaffung der noch bestehenden islamischen Lehranstalten orientiert. Im Rahmen ihrer politischen Strategie, die auf die Beseitigung des „etablierten Islams“ abzielte, richteten sie unmittelbar nach Erringung der nationalen Unabhängigkeit nicht nur schwere Vorwürfe gegen die ‘Ulamā’ wegen deren Kollaboration oder wohlwollenden Neutralität gegenüber der französischen Kolonialverwaltung,²⁷ sondern kritisierten sie auch massiv das von den Religionsge-

²⁶ R. NESTVOGEL, *Bildung und Gesellschaft in Algerien: Anspruch und Wirklichkeit*, 171f.

²⁷ Im Gegensatz zu Algerien und Marokko spielten die tunesischen ‘Ulamā’ in der Kolonialzeit tatsächlich generell eine destruktive, die nationale Emanzipation nicht fördernde Rolle. Ihre devote Haltung sowohl gegenüber der autochthonen Herrschaft des Beys wie gegenüber der Protektoratsverwaltung, aber auch ihre weitgehende Passivität bezüglich der eingeleiteten Säkularisierungsmaßnahmen der neuen staatstragenden politischen Kräfte trugen u. a. dazu bei, daß sie unter breiten Kreisen der Bevölkerung keinen guten Ruf hatten und zunehmend an Prestige verloren. Zur gesellschaftlichen Rolle der tunesischen ‘Ulamā’ im 19. und 20. Jahrhundert vgl. z. B. A. H. GREEN, *The Tunisian Ulama. 1873–1915. Social structure and response to ideological currents*, Leiden 1978, bes. 41–68 und 130–135; L. C. BROWN, *The Religious Establishment in Husainid Tunisia*, in: N. R. KEDDIE, (Hg.), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley–Los Angeles–London 1972, 54–79.

lehrten an der az-Zaitūna in Tunis getragene Bildungssystem.²⁸ Damit sollte zweifellos der Boden für die angestrebte Vereinheitlichung des Bildungswesens über eine grundlegende Reformierung der Zaitūna und die rasche Liquidierung ihrer im Lande verbreiteten Zweigschulen bereitet werden. Bereits die zwischen 1956 und 1958 getroffenen administrativen Maßnahmen gingen in jene Richtung. So wurden in diesem Zeitraum die traditionellen Koranschulen (katātib) aufgelöst und die seit Beginn dieses Jahrhunderts durch Privatinitiative errichteten sogenannten „modernen Koranschulen“ in das neue öffentliche Bildungssystem eingegliedert.²⁹ Ebenso sind die Zaitūna-Bildungsstätten (madāris) zunächst in staatliche Sekundarschulen umgewandelt worden, „in denen die arabische Sprache zwar ihre Überlegenheit behielt, die Unterrichtsprogramme hingegen sich nach den übrigen Lehranstalten richteten“;³⁰ später wurden sie auch in dieser Form abgeschafft. Die Zaitūna blieb nach dem Erlaß vom 26. April 1956 als Hochschule zum Erwerb von Diplomen für die arabische Sprache sowie für islamische Jurisprudenz zwar vorerst erhalten, doch wurde sie 1961 als „Fakultät für islamisches Recht und religiöse Wissenschaften“ (al-kulliyā az-zaitūniya li-š-šarī'a wa uṣūl ad-dīn) der Universität Tunis zugeordnet.³¹ Ihre Hauptaufgabe bestand von nun an darin, Lehrer für den Islamunterricht im neuen einheitlichen staatlichen Schulsystem heranzubilden. Da diesem Fach nach der Bildungsreform von 1958 lediglich ein geringer Stundenanteil eingeräumt worden war,³² gab es für die rund 16 000 Studenten und 500 Lehrer der az-Zaitūna kaum noch berufliche Perspektiven. „Die Mehrheit der Lehrer mußte vorzeitig in den Ruhestand treten. 800 Absolventen der az-Zaitūna wurden für die Lehrtätigkeit als unbrauchbar angesehen.“³³ Tatsächlich hatte die mit der Schließung bzw. Nationalisierung der islamischen

²⁸ Vgl. Y. BEN ACHOUR, *Islam perdu, Islam retrouvé*, in: *Annuaire de l'Afrique du Nord* 1979, Paris 1980, 65f.

²⁹ Diese Koranschulen ähnelten dem Typ der staatlichen franko-arabischen Lehranstalten, jedoch mit Schwerpunktlegung auf Arabisch- und Islamunterricht. Als „ein wunderbares Mittel zur Verbreitung nationalistischer Ideen“ waren sie von der französischen Kolonialverwaltung gefürchtet, während sie bei der autochthonen muslimischen Bevölkerung großen Zuspruch fanden. So berichtete ein Zeitzeuge in der kolonialen Presse: „Allein im Herbst 1936 sind etwa 20 neue Schulen eröffnet worden, und die Bevölkerung ist von diesen Einrichtungen so sehr angetan, daß man befürchten muß, sie könnten plötzlich im gesamten Territorium auftauchen, wenn man keine Vorsichtsmaßnahmen ergreift“ (B. HASNA, *Structure administrative du Protectorat français en Tunisie*, in: *L'Afrique française* 48 [Paris 1938] 6, 271). Immerhin gab es 1952 noch 169 derartiger elementarer Bildungsstätten, in denen 810 Lehrer rund 32 000 Schüler unterrichteten. Vgl. N. I. VORONČANINA, *Kul'turnye preobrazovanija v sovremennom Tunise*, Moskva 1978, 28.

³⁰ H. MAATOUG, *Islamische Bildung und Erziehung und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Pädagogik in Tunesien*, Frankfurt-Bern-Las Vegas 1979, 95.

³¹ Vgl. M. LELONG, *Les évolutions récentes de l'enseignement islamique en Tunisie*, in: *IBLA* 37 (Tunis 1974) 133, 186.

³² So entfielen z. B. in den Primarschulen von den 15 Wochenstunden nur eine bis maximal zwei auf den islamischen Religionsunterricht. Vgl. N. I. VORONČANINA, *Kul'turnye preobrazovanija v sovremennom Tunise*, 31.

³³ Ebd., 33.

Bildungsstätten einhergehende „Degradierung“ der az-Zaitūna zu großen sozialen Spannungen geführt. Zudem verstärkten sich erneut die Auseinandersetzungen um die Rolle der religiösen Erziehung im Bildungswesen, wobei den politischen Führungskräften auch vorgeworfen wurde, eine islamfeindliche Säkularisierungspolitik zu betreiben, was jedoch der Realität nicht entsprach.³⁴ So waren z. B. die Aktivitäten zur Vereinheitlichung des Bildungswesens vor allem gegen den von der az-Zaitūna repräsentierten institutionellen Islam, keineswegs aber gegen die Religion schlechthin gerichtet. Auch die beim Aufbau des nationalen Bildungswesens getroffenen Maßnahmen lassen einen solchen Vorwurf nicht zu. Trotz der Resorption und Integration des traditionellen in das moderne einheitliche Bildungssystem blieben die Vermittlung der Lehren des Islam und die Behandlung des arabisch-islamischen Erbes konstitutive Elemente in den verschiedenen Bildungsstufen und Unterrichtsfächern. Dies kann nicht nur aus den in offiziellen bildungspolitischen Dokumenten verankerten deklamatorischen Absichtserklärungen geschlußfolgert werden,³⁵ sondern wurde auch in wissenschaftlich überzeugender Weise von Michel Lelong auf der Grundlage einer Analyse der bis Ende der 60er Jahre gültigen Curricula, Lehrbücher und Strukturen des öffentlichen Bildungswesens nachgewiesen: „Die Reform von 1958 zielte darauf ab, den jungen Tunesiern eine humanistische und allumfassende Bildung zu vermitteln, indem beim Schüler die Fähigkeit zu einer kritischen Geisteshaltung, zu vernunftgemäßer Klarheit entwickelt und ein Sinn für technische und wissenschaftliche Werte erweckt wird. Gleichwohl bedeuteten diese Perspektiven in keiner Weise einen Bruch mit dem arabisch-islamischen Erbe: Der Islam blieb nicht nur in den rein religiösen oder theologischen Fächern präsent, sondern auch in mehreren weltlichen Fächern, und zwar sowohl auf der Primar- und Sekundarstufe als auch im Hochschulbereich. Die zweite Bildungsreform 1968/69, die die rationalistischen, humanistischen und universellen Aspekte des vorhergehenden Schulsystems nicht verwarf und der Wissenschaft und Technik auch weiterhin einen hervorragenden Platz einräumte, war vor allem gerichtet auf die Übereinstimmung von Einschulung und Planung, Ausbildung und Berufstätigkeit, Erziehung und Sozialismus, allgemeinem Bildungsstand und wirtschaftlicher Realität. Diese

³⁴ Trotz der in den ersten Jahren nach Erlangung der Unabhängigkeit gegen den institutionalisierten Islam gerichteten Attacken ist von den staatstragenden politischen Kräften um Habib Bourguiba niemals offiziell der Laizismus zur Doktrin erklärt worden. Im Gegenteil – das Regime hat jede Gelegenheit genutzt, um seine Bindung an den Islam zu bekunden. Zu Recht spricht Ben Achour von „einer Politik, die einem gegenüber dem Islam nicht feindlichen Laizismus entspricht“ (Y. BEN ACHOUR, *Islam perdu, Islam retrouvé*, 71).

³⁵ So heißt es z. B. in der „Neuen Konzeption des Bildungswesens in Tunesien“, die vom Staatssekretariat für Nationale Erziehung anlässlich der Bildungsreform von 1958 erstellt wurde: „Tunesien ist ein Land, das durch und durch an die islamische Tradition gebunden ist. Dank der Reform wird diese Tradition erhalten und erneuert werden. Vom allerersten Jahr an wird das Kind in ein geistiges Klima versetzt werden, das ihm voll und ganz die Rolle und den Wert seiner Religion bewußt werden läßt“ (zit. bei E. I. J. ROSENTHAL, *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965, 365).

neuen, den ökonomischen Optionen des Landes entsprechenden Perspektiven bedeuteten jedoch nicht, daß man der islamischen Bildung eine geringere Bedeutung beimaß. Sie behielt sowohl in den Primar- als auch Sekundarschulen einen relativ gewichtigen Platz, und es wurden Anstrengungen unternommen, um die Qualität der Lehrprogramme und des Unterrichts in diesem Fach zu verbessern.³⁶ Das Spannungsverhältnis zwischen „Modernität“ und „Tradition“, das generell den Auf- und Ausbau der nationalen Bildungssysteme in den einzelnen Ländern prägte, wird im Falle Tunesiens in besonderer Weise sichtbar, versuchte man dort doch vor allem in den ersten Jahren nach der Unabhängigkeit mit Entschiedenheit eine Bildungspolitik durchzusetzen, die gleichermaßen auf die Förderung einer modernen, weltoffenen Bildung als auch auf die Bewahrung autochthoner, die „tunesische Authentizität“ bekräftigender Elemente ausgerichtet war. Dabei mußten konsequenterweise immer wieder Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen politischen und religiösen Kräften aufbrechen, zumal mit der sich verstärkenden Kontrolle des Staates über den Bildungssektor nicht nur den 'Ulamā' ein bedeutender Einflußbereich mehr und mehr entzogen, sondern der Religionsunterricht auch gezielt für die staatsbürgerliche, nationale Erziehung der jungen Generation genutzt wurde. Die Einführung eines für alle Schulstufen verbindlichen Sozialkunde- und Religionsunterrichts als kombiniertes Fach (Bezeichnung in der Primarschule: „tarbiya aḥlāqīya wa iḡtimā'īya“ und in der Sekundarschule: „tarbiya dīnīya wa madanīya“) nach der Bildungsreform von 1958 legte dafür ein bereutes Zeugnis ab.

Auch in Ägypten sahen es die neuen unter Führung Ḡamāl 'Abd an-Nāṣirs (Nasser) stehenden nationalen Kräfte nach der Juli-Revolution von 1952 als prioritäre politische Aufgabe an, das in drei Systeme zersplitterte Bildungswesen zu vereinheitlichen und der staatlichen Kontrolle zu unterstellen.³⁷ Dabei richteten sie ihr Augenmerk vor allem auf die Privatschulen sowie das religiöse Schulsystem. So setzten sie unmittelbar nach ihrer Machtübernahme ein bereits 1951 erlassenes Gesetz durch, das die Zusammenfassung aller bestehenden Formen der elementaren Bildung in einen einheitlichen sechsjährigen Primarschulzyklus vorsah.³⁸ Dies hatte auch die Ablösung der Koranschulen durch das staatliche Primarschulsystem zur Folge, so daß der Einfluß der reli-

³⁶ M. LELONG, *Le Patrimoine musulman dans l'enseignement tunisien après l'indépendance*, 696.

³⁷ Dabei handelte es sich um folgende drei Systeme: „1. das staatliche, europäischen Vorbildern folgende Erziehungssystem mit den Universitäten in Kairo, Heliopolis und Alexandria und verschiedenen speziellen Instituten und Colleges als Überbau, 2. das traditionelle islamische System, gleichgültig, ob Teil des Azhar-Systems oder nicht, wobei die Azhar in beiden Fällen die übergeordnete Universität war, 3. eine Vielzahl privater Einrichtungen, meist von religiösen Gemeinschaften oder ausländischen Gründungen. Hierzu gehörte die ‚American University of Cairo‘“ (W.-D. LEMKE, *Mahmud Saltut und die Reform der Azhar: Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem*, 160).

³⁸ Vgl. M. A. FAKSH, An historical survey of the educational system in Egypt, in: *Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 22 (Hamburg-Den Haag 1976) 2, 239.

giösen Institutionen und der 'Ulamā' in diesem Bereich empfindlich eingeschränkt wurde. Mit der 1953 per Gesetz veranlaßten Reorganisation des gesamten Bildungswesens und der Untergliederung des Schulsystems in drei Stufen (6 - 3 - 3) sollte offenbar auch das separate islamische Bildungssystem der al-Azhar resorbiert werden: „Was das unabhängige religiöse Erziehungssystem anbelangt, so versuchte die neue nationalistische Elite auf alle erdenkliche Art und Weise - allerdings ohne Erfolg - eine Vereinheitlichung in das modernere, staatlich kontrollierte Erziehungssystem. Die 'Ulamā' verwahrten sich dagegen und lehnten jegliche Reformen ab, die ihre traditionelle Autorität hätten aufs Spiel setzen können.“³⁹ 1961 erreichte dann die Auseinandersetzung zwischen der Staatsmacht und den islamischen Religionsgelehrten um die Einengung des eigenständigen Einflusses der Religion auf die Gesellschaft und deren unmittelbare Nutzung für die Bedürfnisse und Erfordernisse des Regimes ihren Höhepunkt: Die Hochburg der 'Ulamā', die Azhar, wurde in eine staatlich-religiöse Universität und Forschungsstätte umgewandelt und somit ins nationale Hochschulsystem einbezogen. Die herkömmliche Autonomie dieser altherwürdigen Bildungsstätte mit ihren zahlreichen Dependenz in schulischen Bereich war somit weitestgehend beseitigt; sie wurden prinzipiell nach Lehrplan, Prüfungssystem und Absolventeneinsatz den staatlichen Universitäten und Schulen gleichgestellt. „Alle religiösen Funktionäre waren nunmehr Angestellte des Staates. Der Staat erkannte den Islam als soziale und sittliche Grundlage der Gesellschaft an, verbat sich jedoch alle einseitigen Einmischungen der Religion in die Politik. Andererseits förderte und forderte er seitens der Religion die aktive Unterstützung der revolutionären Umwälzungen und die Sanktionierung der staatlichen Pläne.“⁴⁰ So war in Ägypten tatsächlich die Propagierung des Nasserismus eng mit dem Bestreben verknüpft, „durch ein einheitliches staatliches Bildungssystem die kulturelle Kluft zwischen traditional-religiöser Bildung einerseits und säkularer Bildung andererseits zu schließen sowie das Normen- und Wertsystem des alten Regimes mit seinen westlich-adaptiven Charakter auszuschalten. Impressionistische Studien zur politischen Kultur, aber auch empirische Befragungen verschiedener akademischer Gruppen zeigten jedoch, daß eine kulturelle Erneuerung und Vereinheitlichung nicht gelungen ist. Nach wie vor behielt der religiöse Bildungssektor ein starkes Eigengewicht [...].“⁴¹ Dennoch war mit der Reform von 1961, die die Verklammerung des Azhar-Systems mit dem staatlichen Bildungssystem herbeiführte, ein wichtiger Schritt vollzogen worden, um die für das Ägypten des 20. Jahrhunderts so typische erzieherische und kulturelle Dichotomie allmählich aufzubrechen. Unter dem Druck äußerer Einflüsse, der Existenz eines rasch expandierenden staatlichen Bildungssektors, der als Produkt der sich wandelnden Gesellschaft besser deren Bedürfnissen entsprach

³⁹ Ebd.

⁴⁰ K. TIMM, *Soziale, nationale und ideologische Aspekte der revolutionären Umgestaltung im Vorderen Orient, insbesondere in der ARÄ*, Dissertationsschrift B, Karl-Marx-Universität, Leipzig 1974, 309.

⁴¹ P. PAWELKA, *Herrschaft und Entwicklung im Nahen Osten: Ägypten*, Heidelberg 1985, 195.

als das tradierte islamische System, setzte eine grundlegende Modernisierung der Azhar-Ausbildung ein, ohne daß sie ihren primär religiösen Charakter einbüßte. Durch die weitgehende Übernahme der Lehrpläne der staatlichen Schulen im Primar- und Sekundarbereich als auch die Einführung völlig neuer, „zukunftsträchtiger“ Studienzweige im tertiären Bereich kam es zwar zu einer weiteren Säkularisierung der Bildungsinhalte, doch war damit auch eine stärkere Durchlässigkeit zwischen dem Azhar- und dem staatlichen Erziehungssystem möglich geworden; Schüler und Studenten konnten nunmehr nach Ablegung entsprechender Ergänzungsprüfungen von einem System zum anderen wechseln.⁴² Zugleich sollte mit dieser Reform auch eine Verbesserung der beruflichen Chancen der Absolventen von Azhar-Bildungseinrichtungen erreicht werden. „Da die traditionellen Berufsfelder der Azharis stark geschrumpft oder fast ganz verschwunden waren und die Azhar-Ausbildung nicht für den neu entstandenen Arbeitsmarkt ausreichte, hatte die Konsequenz nur in einer Anpassung bedingenden Integration in das staatliche Erziehungssystem bestehen können.“⁴³ Dennoch konnten damit die Unterschiede im Niveau zwischen Absolventen der staatlichen und denjenigen der traditionellen islamischen Bildungsstätten nur partiell abgebaut werden, so daß bis heute für Abgänger der Azhar-Schulen und -Universität nur vergleichsweise geringere Einsatzmöglichkeiten im modernen Sektor existieren.⁴⁴

Die zeitweise partielle Zurückdrängung des islamischen Faktors im Bildungswesen durch den säkularen arabischen Nationalismus

Der starke Einfluß säkular-nationalistischer Kräfte hatte nicht nur in Ägypten bis in die 60er Jahre zu grundlegenden strukturellen und inhaltlichen Veränderungen im islamischen Erziehungssystem als auch zur Neubestimmung des Islamunterrichts im staatlichen Bildungsbereich geführt. So kommt A. L. Tibawi nach einer Analyse der Bildungsentwicklung in vierzehn arabischen Ländern, die den Zeitraum von etwa Anfang dieses Jahrhunderts bis 1967 umfaßt, zu dem Schluß, daß das islamische Erziehungssystem nur noch „ein reines Schattenbild“ seiner Vergangenheit sei: Da es durch die modernen Bildungssysteme nicht bloß ergänzt, sondern regelrecht verdrängt oder gänzlich ersetzt

⁴² Eine solche Möglichkeit ist mittlerweile in allen Ländern gegeben, in denen neben dem allgemein-staatlichen ein religiös-islamisches Erziehungssystem fortbesteht. So ist z. B. vom saudi-arabischen Bildungsministerium im „Neuen Statut der Schulen zum Erlernen des Heiligen Koran“ vom Juni 1979 ausdrücklich das Recht eines jeden Schülers verankert worden, nach Bestehen entsprechender Ergänzungsprüfungen jederzeit in eine Schule des anderen Systems überwechseln zu dürfen. Vgl. *at-Tautiq at-tarbawi*, Ar-Riyād (1980) 19, 57f.

⁴³ W.-D. LEMKE, *Mahmud Saltut und die Reform der Azhar: Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem*, 226.

⁴⁴ Vgl. u. a. M. A. FAKSH, *An historical survey of the educational system in Egypt*, 242.

worden sei, wäre es zu seiner völligen Transformation gekommen.⁴⁵ Wenn auch diese pauschale Einschätzung die differenzierte Entwicklung in dieser Region nicht adäquat widerspiegelt und der von Tibawi konstatierte „radikale Trend in Erziehungstheorie und -praxis von der religiösen zur nationalen Orientierung“⁴⁶ keineswegs auf alle arabischen Staaten zutrifft, besteht dennoch kein Zweifel daran, daß zu jener Zeit in verschiedenen Ländern durch das Wirken von Vertretern eines säkularen arabischen Nationalismus im Bildungssektor der islamische Faktor zeitweise und partiell zurückgedrängt worden ist.

So erfolgte beispielsweise die Neuordnung des *syrischen* Bildungswesens nach der Unabhängigkeit auf der Grundlage eines Gesetzes, an dessen Ausarbeitung der Theoretiker des arabischen Nationalismus Sāṭi' al-Ḥuṣārī als Berater entscheidend beteiligt war und das eine Verminderung der wöchentlichen Stundenzahl für den Religionsunterricht in den Primar- und Sekundarschulen fest schrieb: „[. . .] das syrische Gesetz von 1944 war von den Ideen des arabischen Nationalismus mitgeprägt. Der Islam spielte in diesem Prozeß eine nebengeordnete Rolle; es waren nur einzelne Gruppen, die die Unabdingbarkeit des Islam für eine rechte Erziehung betonten.“⁴⁷ Mit der umfassenden Revision der Lehrpläne und -inhalte, die im Schuljahr 1967/68 ihren Abschluß fand, veranlaßte die regierende Baath-Partei dann allerdings wieder einen Ausbau des Religionsunterrichts, wobei auf die Bestimmung politischer Zielstellungen in diesem Fach besonderes Augenmerk gelegt wurde.⁴⁸

⁴⁵ Vgl. A. L. TIBAWI, *Islamic Education and its Tradition and Modernization into the Arab National Systems*, London 1972, 197.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ J. REISSNER, *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adīb aš-Šiṣaklī 1952*, Freiburg 1980, 65.

Zum Zusammenhang von arabischem Nationalismus und Islam am Beispiel Syriens vgl. u. a. I. M. LAPIDUS, *Contemporary Islamic movements in historical perspective*, Berkeley 1983, 29–34.

⁴⁸ Ziele des Religionsunterrichts sollten demnach u. a. sein:

„– Hervorhebung der Rolle des Korans im Entwicklungsprozeß der arabischen Nation,
– Entfernung aller fatalistischen Gedanken und aller weltfremden unrealistischen Betrachtungsweisen,

– Überleitung von der klassischen Vorstellung des Dschihad (heiliger Krieg) zur Idee des Kampfes gegen Imperialismus und Aggression“ (zit. bei M. MSCHATY, *Entwicklungsstand des syrischen Bildungswesens. Darstellung und Kritik*, Inaugural-Dissertation, Universität des Saarlandes, Augsburg 1972, 152).

Wie die in den 80er Jahren vom syrischen Erziehungsministerium herausgegebenen Handbücher für den Religionslehrer belegen, werden diese Zielstellungen im wesentlichen auch heute noch formuliert. Allerdings fällt dabei auf, daß weniger der Kampf gegen den Imperialismus im allgemeinen in den Mittelpunkt gerückt wird als vielmehr die Verurteilung und Verabscheuung der expansionistischen und rassistischen Politik des Zionismus. Vgl. *Dalil al-mu'allim li-t-tarbiya al-islāmīya at-tālīṭ al-ibtidā'ī* sowie . . . *ar-rābi' al-ibtidā'ī*, Dimašq 1983/84, 9f.

Vor allem im Gefolge der Niederlage arabischer Armeen gegen Israel im Sechs-Tage-Krieg 1967 wurden nicht nur in Syrien, sondern ebenso auch in anderen arabischen Staaten immer häufiger Forderungen nach einer quantitativen Verstärkung und qualitativen Verbesserung der religiösen Erziehung der heranwachsenden Generation artikuliert. Insbesondere in Ägypten sahen sich die politischen Führungskräfte dem Vorwurf ausgesetzt, sie hätten die religiöse Erziehung vernachlässigt und damit die um sich greifende „Religionslosigkeit“ der Jugendlichen gefördert, was letztlich auch zum Desaster in der Auseinandersetzung mit dem zionistischen Feind beigetragen habe. Massive Kritik wurde vornehmlich gegen die Verantwortlichen für den vermeintlich völlig unbefriedigenden Religionsunterricht an den staatlichen Schulen gerichtet.⁴⁹ Die führenden Politiker des Landes widmeten hierauf dieser Problematik verstärkte Aufmerksamkeit und brachten – wie beispielsweise der damalige Erziehungsminister Ḥilmī Murād – in der Öffentlichkeit wiederholt zum Ausdruck, daß es „unter den gegenwärtigen Umständen, die der Niederlage folgten, dem Staat obliege, alle Möglichkeiten, insbesondere auch die religiöse und geistige Erziehung, zu nutzen“.⁵⁰ So sind noch im Frühjahr 1968 mehrere Ausschüsse zur Erarbeitung neuer Lehrprogramme für die religiöse, nationale sowie militärische Erziehung gebildet worden. „Der Religionsunterricht wurde daraufhin zu einem der wichtigsten Pflichtfächer an den staatlichen Schulen erklärt. Die Prüfungen in religiöser Erziehung wurden denen in anderen wichtigen Fächern wieder gleichgestellt und im Juni 1969 erstmalig nach der neuen Ordnung durchgeführt.“⁵¹

Nach dem Tod an-Nāṣirs und der Übernahme der Macht durch Anwar as-Sādāt (1970) nahmen die Tendenzen der verstärkten Rückwendung zur Religion im staatlichen Bildungssektor wie generell der Betonung des islamischen Charakters der ägyptischen Gesellschaft deutlich zu.⁵² Im Rahmen der 1971 von Präsident as-Sādāt verkündeten Programmatik, einen „Staat der Wissen-

⁴⁹ So heißt es z. B. in einem in der Zeitung *al-Ahrām* v. 14. 12. 1967 veröffentlichten Aufsatz des damaligen Dekans der Fakultät für islamisches Recht an der al-Azhar: „Was die Leere im Glauben betrifft, so ist die Erscheinung sehr gefährlich. Sie bedroht unsere Gesellschaft in ihrer Grundlage. [...] Ich sage: Die Schule ist der erste Verantwortliche. Der Lehrplan für den Religionsunterricht in den Grund- und Oberschulen wäre in seiner Gesamtheit einwandfrei, wenn diejenigen, die mit dem Religionsunterricht beauftragt sind, und diejenigen, denen sie unterstellt sind, Verantwortungsgefühl hätten. Aber leider wird mehr Aufmerksamkeit dem Zeichen- und Musikunterricht geschenkt; die sportlichen Spiele sind wichtiger, wichtiger als die Sorge um den Religionsunterricht und die Erziehung der Jugend“ (zit. bei E. PABST, *Islamische Themen in der Tageszeitung „Al-Ahrām“ in den Jahren 1967–1970*, Inauguraldissertation, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle 1977, 101f).

⁵⁰ *The Egyptian Gazette*, Cairo 13. 5. 1968, 3.

⁵¹ K. TIMM, *Soziale, nationale und ideologische Aspekte der revolutionären Umgestaltung im Vorderen Orient, insbesondere in der ARÄ*, 320f.

⁵² Zu den Ursachen dieser „Revitalisierung“ des Islam in den 70er Jahren, vgl. I. M. LAPIDUS, *Contemporary Islamic movements in historical perspective*, 25f.

schaft und des Glaubens“ aufbauen zu wollen, wurde dem Bildungswesen die entscheidende Funktion und Verantwortung bei der Herausbildung des „neuen ägyptischen Menschen“ zugewiesen und dabei die religiöse Erziehung noch mehr in den Vordergrund gerückt. Die Aufzählung einiger Mitte der 70er Jahre vorgesehenen bzw. realisierten Maßnahmen veranschaulicht dies augenfällig:

- In der Regierungserklärung vom Dezember 1976 wird gefordert, daß die šarī'a Grundlage der Erziehung sein müsse.⁵³
- „Um die islamische Erziehung unter allen Schülern zu verstärken“, wird 1976 die „Abteilung für religiöse Erziehung“ des Bildungsministeriums als selbständige Struktureinheit (bis zu jenem Zeitpunkt auch Verantwortung für den Arabischunterricht) geschaffen und mit der umfassenden Überarbeitung der religiösen Lehrprogramme und -bücher für alle Schulstufen beauftragt.⁵⁴
- Präsident as-Sādāt insistiert bei öffentlichen Auftritten darauf, daß ab Schuljahr 1977/78 der Religionsunterricht an sämtlichen Schulen als obligatorisches Haupt- und zugleich Prüfungsfach eingeführt wird und weist den Ministerpräsidenten an, entsprechende Schritte zu unternehmen.⁵⁵
- Mit der Begründung, daß ein gläubiger Mensch weitaus produktiver in der Gesellschaft als irgendein anderer sei, nicht stehle, unterschlage und sich nicht bestechen lasse, fordert der Minister für Auqāf- und Azhar-Angelegenheiten Muḥammad Ḥusain ad-Dahabī einen Ausbau des Religionsunterrichts an den Schulen, wobei durch eine verbesserte Ausbildung der Religionslehrer der Akzent künftig weniger auf Wissensvermittlung als vielmehr auf die Erziehungsarbeit gelegt werden solle.⁵⁶
- Der Nationalrat für Bildung faßt Anfang 1977 eine Reihe von Beschlüssen zur Förderung von Bildungseinrichtungen und Klassen, die sich speziell dem Memorieren und Rezitieren des Koran widmen und legt u. a. fest, daß in Zukunft diejenigen Jugendlichen, die den Koran auswendig können, bei der Besoldungseinstufung zum Militärdienst als „Personen mit hoher Qualifikation“ zu gelten haben.⁵⁷

Im Zuge dieser staatlichen „Islamisierungspolitik“ konnte auch das Azhar-Bildungssystem einen bedeutenden Aufschwung nehmen. Entsprechend des 1975 vom Nationalrat für Bildung erörterten Projektes zur Entwicklung des ägyptischen Bildungswesens bis 1985, das u. a. eine überdurchschnittliche Zunahme des Anteils von Azhar-Schulen zwecks Entlastung der staatlichen Einrichtungen vorsah,⁵⁸ kam es bereits bis Anfang der 80er Jahre zu einem kontinuierlichen Wachstum:

⁵³ Vgl. *al-Aḥbār*, Kairo, 26. 12. 1976.

⁵⁴ *al-Aḥbār al-yaum*, Kairo, 21. 12. 1976.

⁵⁵ Vgl. *al-Aḥbār*, Kairo, 9. 2. 1977; *Le Progrès Egyptien*, Kairo, 9. 2. 1977.

⁵⁶ Vgl. *ar-Rā'id*, Kairo, 4/Dezember 1975.

⁵⁷ Vgl. *Ta'āwun at-talaba*, Kairo, 26. 2. 1977.

⁵⁸ Vgl. *al-Ahrām*, Kairo, 15. 10. 1975.

*Entwicklung der Azhar-Schulen*⁵⁹

	1974/75	1977/78	1979/80
Primarschulen	245	367	421
Primarschüler	56 878	79 019	102 676
Mittelschulen	91	256	307
Mittelschüler	26 716	64 439	66 523
Sekundarschulen	52	144	251
Sekundarschüler	21 124	28 984	147 672

Sehr rasch erhöhte sich auch die Zahl der eigenständigen Azhar-Lehrerbildungsstätten.⁶⁰ Zudem wurde seit Mitte der 70er Jahre die Struktur des Azhar-Schulsystems durch die Schaffung spezieller Einrichtungen erweitert: Erstmals in der Geschichte der al-Azhar eröffnete man 1976 für Jungen bzw. Mädchen sog. technische Sekundarschulen für Handel, Landwirtschaft sowie Industrie,⁶¹ und ein Jahr später nahmen die „im Rahmen der neuen wissenschaftlichen Planung der al-Azhar“⁶² geschaffenen ersten vier „militärischen Institute“ (ma‘āhid ‘askariya azhariya) für Oberschüler ihre Arbeit auf.⁶³ Durch die Gründung weiterer Zweigstellen in mehreren ägyptischen Städten konnte überdies auch die Azhar-Universität ihren Aktionsradius erheblich ausdehnen. Aufgrund der Ausweitung der religiösen Erziehung in den Schulen und den Medien eröffneten sich ihr zahlreiche neue Betätigungsfelder und damit auch Einnahmequellen, „die sie allerdings mit immer strikterer staatlicher Kontrolle zu bezahlen hatte. Vermerkt werden sollte, daß die Mittel für den starken Ausbau der Einrichtungen des ‚offiziellen Islam‘, namentlich der Azhar, zumindest bis zum ägyptisch-israelischen Friedensvertrag vom März 1979 zu einem großen Teil aus Saudi-Arabien kamen. Ausländische Einflüsse wirkten sich somit nicht nur bei der Verbreitung ‚nicht-authentischer‘, aus Europa übernommener Ideen aus [...], sondern auch bei der Verbreitung des Islam als Ausdruck ägyptisch-arabischer Identität.“⁶⁴

⁵⁹ General Agency for public Mobilization (Egypt), *Statistical Yearbook of 1981*, Cairo 1982, 160, 162, 165.

⁶⁰ 1980 gab es 154 Lehrerbildungsinstitute der Azhar, in denen 6523 Jugendliche ausgebildet wurden. Vgl. M. AL-KASEY, *Youth Education in Iraq and Egypt. 1920–1980*, Den Haag 1985, 428.

⁶¹ Vgl. *al-Ahrām*, Kairo, 24. 10. 1976.

⁶² Ebd., 12. 4. 1977.

⁶³ Bis Anfang der 80er Jahre waren bereits acht solcher „militärischer Institute“ gegründet worden, wobei von dem zuständigen Azhar-Gremium ein kontinuierlicher Ausbau dieses Schultyps vorgesehen wurde (vgl. M. AL-KASEY, *Youth Education in Iraq and Egypt. 1920–1980*, 429). Aktuelle Angaben dazu konnten leider nicht gefunden werden.

⁶⁴ G. KRÄMER, *Ägypten unter Mubarak: Identität und nationale Interessen*, Baden-Baden 1986, 92.

Nutznießer jener staatlichen Islamisierungspolitik unter as-Sādāt waren aber auch andere islamische Kräfte des Landes. Neben den mystischen Sūfi-Bruderschaften traf dies vor allem auf die fundamentalistische Bewegung um die Muslimbrüder zu, die insbesondere aus dem Kreis der Studenten, Oberschüler und Akademiker vermehrten Zulauf erhielt. Während sie sich zu Zeiten an-Nāsirs vornehmlich an panarabisch-sozialistischen Idealen orientiert hatten, machten sie sich nunmehr zunehmend die Vorstellung des integristischen Islam zu eigen – darauf hoffend, durch eine „islamische Ordnung“ den sich verschärfenden Krisenerscheinungen der Gesellschaft begegnen zu können.⁶⁵

Doch nicht nur in Ägypten rekrutierte sich die fundamentalistische Bewegung der 60er und 70er Jahre hauptsächlich aus jungen Intellektuellen, die zwar die vom Staat offerierten Bildungsangebote hatten nutzen können, doch später nur allzu häufig ohne Arbeit oder irgendeine soziale Aufstiegschance blieben. Im Zuge der gravierenden gesamtgesellschaftlichen Probleme und der wachsenden Enttäuschung über die sog. moderne Schule, die immer weniger den Erwartungen ihrer Absolventen an eine sozial abgesicherte Zukunft zu entsprechen vermochte, wurde der Bildungssektor insbesondere in den nordafrikanischen arabischen Staaten Tunesien, Algerien und Marokko zu einem bedeutenden Zentrum fundamentalistischer Strömungen.⁶⁶ Aufgrund der Tatsache, daß die Führer jener Gruppierungen zumeist im Bildungssektor tätig waren (und sind), ergaben sich dort besonders günstige Möglichkeiten für die Verbreitung ihrer religiösen Ideologie und die Gewinnung neuer Adepten.⁶⁷ So wird beispielsweise in einer 1987 in der Pariser Zeitschrift „L’Afrique et l’Asie modernes“ veröffentlichten Untersuchung festgestellt, daß die „islamische Propaganda“ des „Mouvement de la Tendance Islamique“, einer fundamentalistischen Bewegung in Tunesien, nicht nur in den Moscheen und Betrieben, son-

⁶⁵ „Bei einer Umfrage unter ägyptischen Studenten sprachen sich im März 1982 72 Prozent der Befragten für die Umwandlung Ägyptens in eine islamische Gesellschaft aus [...]“ (ebd., 93).

⁶⁶ Vor allem zu Tunesien sind in der frankophonen wissenschaftlichen Literatur aufschlußreiche Analysen angefertigt worden, in denen anhand der krisenhaften gesellschaftlichen Entwicklung der ausgehenden 60er Jahre die Ursachen für die Entstehung der fundamentalistischen, integristischen Bewegung aufgedeckt und dabei auch der Bezug zur Situation im Bildungsbereich hergestellt wurden. Vgl. u. a. M. E. HERMASSI, *La société tunisienne au miroir islamiste*, in: *Maghreb-Machrek* (Paris 1984) 103, 39–56; A. ZGHAL, *Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés. Le cas de la Tunisie*, in: *Annuaire de l’Afrique du Nord* 1979, Paris 1980, 60–64; C. BEN SALEM, *Les jeunes scolarisés et l’Islam en Tunisie*, in: *L’Afrique et l’Asie modernes* 151 (Paris 1986–87) 74–77.

⁶⁷ Rached Al-Ghanouchi, einer der Führer des „Mouvement de la Tendance Islamique“ in Tunesien, beschreibt z. B. folgendermaßen sein Wirken als Lehrer: „[...] meine Arbeit im Sekundarschulwesen hat mir die Kontakte zu den Jugendlichen erleichtert, und meine Bemühungen, sie zu einer bewußten ideologischen Haltung zu bringen, bestanden vornehmlich in der Kritik der westlichen Anschauungen, die unter den Jugendlichen vorherrschten. Es ging darum, die Überlegenheit des Islam gegenüber jenen Konzepten aufzuzeigen [...]“ (zit. bei M. E. HERMASSI, *La société tunisienne au miroir islamiste*, 41).

dem vor allem in den Sekundarschulen und an der Universität vonstatten gehe und deshalb 80 Prozent ihrer Anhängerschaft gebildete Jugendliche seien, die hauptsächlich aus ruralen Gebieten stammen und von der gesellschaftlichen Krise des Landes besonders betroffen sind.⁶⁸ Auch unter den veränderten politischen Verhältnissen nach der Entmachtung des „Präsidenten auf Lebenszeit“ Habib Bourguiba durch Zine el-Abidine Ben Ali im November 1987 konnten die in der Lehrerschaft stark vertretenen Fundamentalisten ihren Einfluß im Bildungssektor weiter ausbauen, versuchten sie immer häufiger, aktiv in bildungspolitische Entscheidungen einzugreifen. So richteten sie z. B. im Herbst 1989 vehemente Angriffe gegen den im Frühjahr des gleichen Jahres ernannten links-liberalen Erziehungsminister Mohammad Charfi, der „aus seiner Ablehnung des islamischen Fundamentalismus kein Hehl machte“,⁶⁹ und forderten dessen sofortigen Rücktritt. Charfi hatte sich nämlich für die Einleitung einer Schulreform eingesetzt, „die laizistische Züge trägt. Der Minister verurteilte die gegenwärtig noch benutzten Lehrbücher für den Religionsunterricht, die das Recht des Ehemanns zur körperlichen Züchtigung seiner Gattin rechtfertigen. Die Verstoßung der Ehefrau wird in diesen Lehrbüchern als zulässige Form der Ehescheidung bezeichnet. Die Unterlassung der rituellen Gebete soll nach diesen Texten mit dem Tode bestraft werden. Schließlich wird dort auch das Kalifat als die einzige zulässige Regierungsform der islamischen Welt dargestellt. Der Erziehungsminister hält diese Thesen für unvereinbar mit der tunesischen Gesetzgebung und mit der Erziehung der Jugend in einer modernen Welt.“⁷⁰ Charfi veranlaßte, diese Lehrbücher durch moderne zu ersetzen. Zudem sprach er sich für die Förderung der Gemeinschaftserziehung der Geschlechter und gegen die Verschleierung der Lehrerinnen in den Schulen aus, weil dies einem politischen Bekenntnis gleichkomme.⁷¹

Aktuelle Trends zur Einbeziehung der religiös-islamischen Erziehung im Bildungswesen

In der jüngsten Vergangenheit sind von den staatstragenden politischen Kräften im arabischen Raum vielfältige Anstrengungen unternommen worden, um über eine verstärkte religiöse Erziehung im institutionellen Bildungswesen vermeintlich „häretischen“ Strömungen unter den Jugendlichen entgegenzuwirken und den Zulauf einzudämmen, den die islamischen Gruppierungen in ihrer oppositionellen Ausprägung vor allem aus dem Kreis der Oberschüler und Studenten zu verzeichnen haben. Entsprechend der Verschiedenartigkeit der politischen Machtverhältnisse wird dabei die islamische Erzie-

⁶⁸ Vgl. C. BEN SALEM, *Les jeunes scolarisés et l'Islam en Tunisie*, 82.

⁶⁹ *Internationales Afrikaforum* 26 (München-Köln-London 1990) 2, 102.

⁷⁰ Ebd., 25 (1989) 4, 297.

⁷¹ Vgl. ebd., 26 (1990) 2, 102. Zu den Auseinandersetzungen zwischen der fundamentalistischen Bewegung und Erziehungsminister Charfi vgl. auch M. AL-AHNAF, *Tunisie: un débat sur les rapports Etat/religion*, in: *Maghreb-Machrek* (Paris 1989) 126, 97.

hung auf sehr unterschiedliche Weise auch zur Artikulierung der gesellschaftlichen Interessen dieser Führungseliten genutzt. So ist es letztlich nur über detaillierte und komplexe Länderanalysen möglich, die heutige Rolle und Stellung des Islam bzw. der islamischen Erziehung im Bildungswesen der einzelnen Staaten vertiefend darzustellen.⁷²

Dennoch seien im folgenden einige Trends genannt, wie sie sich derzeit für mehrere arabische Länder abzeichnen:

Erstens: Aus einem Vergleich der offiziellen bildungspolitischen Dokumente aus den arabischen Staaten wird ersichtlich, daß mit geringen graduellen Unterschieden, die den Libanon sowie Syrien und Irak betreffen, generell die Bedeutung der islamischen Erziehung für die Heranbildung des Staatsbürgers besonders hervorgehoben wird (vgl. u. a. die einzelnen Länderberichte zu den Internationalen Erziehungskonferenzen der UNESCO in Genf). Bei der Definierung der bildungspolitischen Ziele wird dem religiösen Faktor zumeist eine zentrale Rolle beigemessen, wobei man zugleich eine enge Verknüpfung zu „weltlichen“ Zielvorstellungen herstellt, die sich vornehmlich auf allgemeine entwicklungspolitische Probleme des Landes, Fragen der nationalen Identität oder die kulturellen Verbindungen zur arabischen Welt beziehen.⁷³

Diese Akzentuierung spiegelt sich beispielsweise in den Dokumenten wider, die in den 80er Jahren durch subregionale Kooperation der arabischen Golfstaaten auf dem Erziehungssektor erarbeitet worden sind. Sowohl in dem 1984 veröffentlichten Grundsatzpapier „Die Erziehungsziele und die allgemeinen Grundlagen der Lehrprogramme in den arabischen Golfstaaten“ als auch in dem wenig später ebenfalls vom „Arabischen Büro für Erziehung in den Golfstaaten“ in Riad herausgegebenen vierbändigen, alle Bildungsstufen und Unterrichtsfächer umfassenden Lehrplanwerk wird der islamischen Erziehung auch bei der Bewältigung der Gegenwartsaufgaben eine herausragende Rolle zugewiesen.⁷⁴ So wird in diesen Materialien die Funktion des islamischen Religionsunterrichts nicht allein darin gesehen, die Schüler über Vermittlung der religiösen Dogmen davon zu überzeugen, daß der Islam eine allzeit und allorts gültige Religion darstellt; vielmehr soll er künftig noch entschiedener und unmittelbarer für die staatsbürgerliche Erziehung im Sinne der Heranbildung einer „Persönlichkeit der islamischen arabischen Region“ und mit dem Ziel der

⁷² „Die Rolle des Islam im Erziehungswesen ist von Land zu Land unterschiedlich und hängt vom Platz des Islam im Leben des jeweiligen Staates und der jeweiligen Gesellschaft ab“ (F. ROSENTHAL, *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*, Leiden 1970, 344).

⁷³ Zu dieser Feststellung gelangte auch Robert Owen vom Institute of Education in London, der auf der Grundlage der offiziellen Berichte von 92 UNESCO-Mitgliedstaaten an die 38. Internationale Erziehungskonferenz in Genf (1981) u. a. auch eine Analyse zum religiösen Faktor in der staatlichen Bildungspolitik arabischer Staaten anfertigte. Vgl. *International yearbook of education* 34/1982, Paris 1983, insbes. 22–24, 43–46.

⁷⁴ Vgl. *al-ahdāf at-tarbawīya wa-l-usus al-‘amma li-l-manāhiğ bi-duwal al-ḥaliğ al-‘arabiya*, Ar-Riyāḍ 1404/1984; *siğa muwāhhida li-ahdāf al-mawādd ad-dirāsīya bi-marāḥil at-ta‘lim al-‘amm fi duwal al-ḥaliğ al-‘arabiya*, Bd. 1–4, Ar-Riyāḍ 1405/1984.

Errichtung einer „ausgewogenen und starken muslimischen Gesellschaft“ genutzt werden.⁷⁵

Zweitens: Entsprechend jener Grundorientierung hat man in verschiedenen Staaten – wie Libyen, Algerien, Marokko und Bahrein – die Anzahl der Stunden für den islamischen Religionsunterricht vor allem auf der Sekundarschulenebene und im Bereich der Lehrerbildung erhöht.⁷⁶ Vom algerischen Ministerium für Nationale Erziehung wurde dieser Schritt beispielsweise damit begründet, auf diese Weise die Persönlichkeit und Identität des jungen Algeriers und die Liebe, Achtung und Treue seinem Vaterland und seinem Volk gegenüber stärken zu wollen.⁷⁷ Gewöhnlich wird die Notwendigkeit solcher Umstellungen der Lehrprogramme zugunsten der religiösen Erziehung jedoch aus der in der gesamten arabischen Welt vorherrschenden „Krise der Werte“ abgeleitet, die man auf diesem Wege beseitigen müsse.⁷⁸ Damit folgt man nun auch von seiten der staatstragenden politischen Kräfte immer häufiger der Argumentation islamischer Kreise und deren wiederholten Forderungen nach Ausweitung des Religionsunterrichts.

Drittens: In der Mehrzahl der arabischen Länder wurden in den letzten Jahren verstärkt Maßnahmen zur staatlichen Förderung der in speziellen religiösen Bildungsstätten erfolgenden Ausbildung ergriffen. Die damit verbundene Neugründung bzw. Erweiterung bestehender islamischer Bildungsstätten geht dabei oft einher mit einer weiteren Säkularisierung der traditionellen Curricula, der Gewährung finanzieller und materieller Mittel für Lehrer und Schulgebäude und folglich einem zunehmenden Einfluß und einer wachsenden Kontrolle durch den Staat. So ist es derzeit durchaus nicht abzusehen, ob diese staatliche Unterstützung tatsächlich in jedem Falle zu einer Revitalisierung oder Konsolidierung von autonomen islamischen Erziehungssystemen führen wird. Es ist ebenso möglich, daß hierdurch der Weg für eine spätere Unterordnung und Eingliederung dieser Bildungsstätten in die modernen staatlichen Bildungssysteme geebnet wird.

Die jüngste Entwicklung in Marokko läßt auf einen solchen Trend schließen: Noch in den 70er Jahren ist durch zahlreiche Maßnahmen des Staates der Ausbau des sog. ursprünglichen Bildungswesens (*enseignement originel*; *ta'lim ašil*) vorangetrieben worden.⁷⁹ Im Rahmen der 1985 verkündeten „Neuorien-

⁷⁵ Vgl. P. KÜHN, *Interarabische Kooperation und Einheitsbestrebungen auf dem Gebiet des Bildungswesens*, in: *Asien, Afrika, Lateinamerika* 16 (Berlin 1988) 6, 1020–1023; ders., *Subregionale Kooperation: Arabisches Büro für Erziehung in den Golfstaaten*, in: *Vergleichende Pädagogik* 25 (Berlin 1989) 4, 440f.

⁷⁶ Vgl. u. a. *Réunion de Hauts Fonctionnaires chargés de l'éducation dans les Etats arabes. 22–26 juin 1987, Amman, Document de travail principal*, Paris 1987, 38; *Risālat al-haliğ al-'arabi*, in: *Ar-Ri'yād* 2 (1981) 4, 156.

⁷⁷ Vgl. *Rapport sur le développement de l'éducation en Algérie (1984/1986)*, Genève 1986, 47.

⁷⁸ Vgl. *Réunion de Hauts Fonctionnaires chargés de l'éducation dans les Etats arabes*, 42.

⁷⁹ Vgl. *Conférence de Presse tenue par le Dr. Azeddine Laraki, Ministre de l'éducation Nationale et de la Formation des Cadres à l'occasion de la rentrée scolaire et universitaire 1979–80*, Rabat 1979, 7.

tierung der Bildungspolitik in Marokko⁸⁰ ist aber nunmehr vorgesehen, daß dieser Ausbildungstyp, in dem allein Arabisch Unterrichtssprache ist, mittelfristig vom modernen öffentlichen Bildungswesen absorbiert wird. Das „enseignement originel et arabisé“ habe – so heißt es in einem Bericht des Erziehungsministeriums – „eine wesentliche Rolle bei der Bewahrung und Festigung der nationalen politischen und kulturellen Identität gespielt“; als „Überbleibsel des traditionellen Bildungswesens, das in seiner Struktur und in seinem Inhalt erneuert wurde“, habe jener Ausbildungstyp jedoch „nicht mehr das Recht, eigenständig weiterzueexistieren, da ja das staatliche Bildungswesen vollständig marokkanisiert und arabisiert werden wird.“⁸¹ Aufgrund der Tatsache, daß schon 1986 von den staatlichen Bildungsausgaben nur noch knapp 2 Prozent für das „enseignement originel“ zur Verfügung gestellt wurden,⁸² ist zu vermuten, daß es tatsächlich in naher Zukunft zu den vorgesehenen Veränderungen kommen wird.⁸³

Viertens: Gegenwärtig ist in einer Reihe arabischer Länder zu beobachten, daß die staatstragenden politischen Kräfte vornehmlich der frühzeitigen Erziehung der Kinder über Koranschulen besonderes Interesse entgegenbringen. Wie in einer vom Pariser „Institut international de planification de l'éducation“ angefertigten Studie festgestellt wird, ist es diesbezüglich vor allem seit Anfang der 80er Jahre in mehreren Ländern zu „signifikanten Veränderungen“ gekommen.⁸⁴ Sie betreffen nicht nur das rasche Anwachsen der Zahl jener elementaren islamischen Bildungsstätten,⁸⁵ sondern – als weitaus wichtigeren Fakt – deren Anerkennung durch den Staat, indem Gesetze erlassen worden sind, die die Koranschulen in die staatlichen Bildungsstrukturen eingliedern und sie damit gewissermaßen den regulären Schulen gleichstellen. Als eine Art Vorschuleinrichtung oder als komplementäres Addendum zu den staatlichen Primarschulen spielen die Koranschulen in den arabischen Staaten eine wichtige Rolle bei der Vermittlung einer elementaren Bildung. Angesichts der Tatsache, daß die politischen Führungskräfte aufgrund anhaltender ökonomischer Rezession und sich verknappender Ressourcen häufig immer weniger dazu in der Lage sind, allen Heranwachsenden den Zugang zum formalen

⁸⁰ *Le mouvement éducatif au Maroc durant la période 1984–1986*, Genève 1986, 7.

⁸¹ Ebd., 29.

⁸² Vgl. ebd., 19.

⁸³ So ist beispielsweise die Zahl der Schüler im „enseignement originel“ 1986/87 im Vergleich zu 1982/83 um rund 3500 zurückgegangen. Vgl. *Biṭāqa ihṣā'īya 'an at-ta'lim al-ibtidā'i wa-t-tānawī 1982–1983*, Ar-Rābāt 1983; *Ihṣā'at at-ta'lim al-ibtidā'i wa-t-tānawī 1986–1987*, Ar-Rābāt 1987.

⁸⁴ Vgl. *Les formes traditionnelles d'éducation et la diversification du champ éducatif: le cas des écoles coraniques*, Institut international de planification de l'éducation, Paris 1987, 69f.

⁸⁵ Die Einrichtung bzw. der Ausbau von entsprechenden staatlichen Bildungsstätten ist in den letzten Jahren z. B. in Algerien und Oman mit der Begründung erfolgt, daß für das Erlernen des Koran an den öffentlichen Primarschulen zu wenig Zeit zur Verfügung stünde. Vgl. u. a. M. FORSTNER, *Die kulturelle und nationale Identität Tunesiens angesichts der Reislamierungsbestrebungen*, in: *Orient* 24 (Opladen 1983) 1, 47; *aṣ-Ṣabāb al-'arabī*, Kairo, 16. 11. 1987, 8.

staatlichen Schulsystem zu ermöglichen, wird deren Nutzung als alternative Bildungsform zu einem akuten Erfordernis.⁸⁶ Entsprechende Aktivitäten, die Koranschulbildung den gegenwärtigen Bedürfnissen und spezifischen lokalen Gegebenheiten anzupassen und für die Gewährleistung einer elementaren Bildung einzusetzen, können daher nur begrüßt werden. Die Erforschung der Potenzen und Vorteile, aber auch der Grenzen jener Bildungsform im Kontext aktueller Transformationsprozesse stellt somit eine vordringliche wissenschaftliche Aufgabe dar.

⁸⁶ „Seit Beginn des laufenden Dezenniums [80er Jahre, P. K.] verlangsamte sich das Tempo der Beschulung, was mit mehreren außerhalb des Schulwesens liegenden, dieses in seiner weiteren Entwicklung jedoch nachhaltig beeinflussenden Faktoren im Zusammenhang steht [. . .] Bei vielerorts merklich verringertem Bildungsetat sind die arabischen Staaten mit einem wachsenden sozialen Druck auf das Bildungswesen, darunter besonders auf die obligatorische Primarschule, konfrontiert“ (R. BAUMANN, *Fortschritte und Probleme im Bildungswesen der arabischen Staaten*, in: *Jahrbuch Asien, Afrika, Lateinamerika*, Berlin 1989, 126f).

BERICHTE

XVI. KONGRESS DER IAHR

3.-9. September 1990 in Rom

Nach Winnipeg (1980) und Sydney (1985) kehrte der alle fünf Jahre stattfindende Internationale Kongreß der IAHR 1990 wieder nach Europa zurück. Anders als bei den vorausgehenden war diesmal – der Nähe zum Kongreßort entsprechend – die Zahl der europäischen Teilnehmer relativ groß, wobei aus Deutschland nur wenige gekommen waren, so daß manche Chance zur wirklich internationalen, d. h. weltweiten Begegnung ungenutzt blieb.

Im Mittelpunkt sollte für alle Beiträge das Rahmenthema: *The notion of „religion“ in comparative research* stehen, was wie meist nicht in allen Beiträgen durchgehalten wurde. Andererseits konnte auch nicht bei jedem öffentlichen Vortrag in den Nachmittagsveranstaltungen erwartet werden, daß nur neue Gesichtspunkte zu einer über Jahrzehnte anhaltenden Debatte beigesteuert wurden. Die wichtigsten Beiträge zum Rahmenthema sollen in jedem Fall durch die baldige Veröffentlichung eines Kongreßbandes festgehalten und allgemein zugänglich gemacht werden.

Es versteht sich von selbst, daß hier nicht über die Vorträge im einzelnen berichtet werden kann. Es muß hierfür auf den Kongreßband verwiesen werden, der seinerseits die Teilnahme an dem Kongreß deshalb nicht zu ersetzen vermag, weil dieser Kongreß mehr als jeder frühere trotz mancher Pannen im einzelnen die Möglichkeit zur Begegnung mit Fachkollegen aus aller Welt geboten hat. Besonders wichtig ist in diesem Falle zu vermerken, daß zum ersten Male Delegationen aus der Sowjetunion, aus der Tschechoslowakei, aus Ungarn, aus der Volksrepublik China und aus Lateinamerika neben vielen anderen anwesend waren und in diesen Ländern durch das International Committee nun nationale Vereinigungen gegründet und in die IAHR aufgenommen worden sind.

Durch diese Ausweitung der international scientific community und der dadurch bedingten Sprachräume für Forschung hat sich in Rom dem International Committee eine alte Problematik neu gestellt: die Notwendigkeit der Reduktion der bislang zugelassenen Sprachen und das Verlangen, die bisher zugelassenen Sprachen durch andere zu ersetzen bzw. zu erweitern. Hinzu kam die Beobachtung, daß in Rom Vorträge in italienischer Sprache kaum von Nichtitalienern verstanden und folglich auch nicht besucht worden sind. Ähnliches ließ sich auch für das Deutsche, wenn auch nicht so krass wie beim Italienischen, feststellen. Das International Committee hat daher dem Wunsch, die bisher zugelassenen Sprachen: Deutsch, Englisch, Französisch und Italienisch auf zwei: Englisch und Französisch zu reduzieren, entsprochen und dem Verlangen, weitere Sprachen zuzulassen, dadurch Rechnung getragen, daß fortan die Sprache des Kongreßortes grundsätzlich als weitere offiziell zugelassene Sprache gelten wird. Für Regionalkonferenzen im Rahmen der IAHR ist demgegenüber jede gewünschte Sprachenkombination möglich, wobei bei internationaler Beteiligung zumindest Englisch aus den offiziellen Sprachen hinzugenommen werden soll. Für den nächsten internationalen Kongreß der IAHR 1995 in Mexico City wird dies bedeuten, daß dort Englisch, Französisch und Spanisch die offiziellen Kongreßsprachen sein werden.

Mit Blick auf die künftige Arbeit der IAHR ist hier auch von Neuwahlen für das Executive Committee der IAHR zu berichten. Da Frau Professor Schimmel für das Präsidentenamt laut Satzung (d. h. nur *eine* Wiederwahl ist jeweils möglich) nicht mehr kandidieren konnte, wurde Professor Bianchi (Rom) zum neuen Präsidenten für fünf Jahre gewählt. Für diese Amtsperiode wurden als Vizepräsidenten die Professoren Le-

clant (Paris) und Werblowsky (Jerusalem), als Generalsekretär Professor Pye (Marburg), als Schatzmeister Professor Geertz (Aarhus) und als weitere Mitglieder des Executive Committee die Professorinnen Bäckmann (Schweden) und Gonzáles Torres (Mexiko) sowie die Professoren Abubakre (Nigeria), Antes (Hannover), Araki (Japan), Sullivan (USA) und Wiebe (Kanada) gewählt. Aus diesem Wahlergebnis ist zugleich ersichtlich, daß die Zahl der Mitglieder des Executive Committee von nun ab auf zwölf im Gegensatz zu zehn vorher erhöht worden ist. An dieser Stelle ist es sicherlich erlaubt, Professor Schimmel für ihren großen Einsatz und ihre vorbildliche Leitung der IAHR während der zehn Jahre ihrer Präsidentschaft (1980–1990) herzlich zu danken und hohe Anerkennung für ihre Verdienste auszusprechen. Zusätzlich ist sicher noch erwähnenswert, daß die Professoren Kippenberg (Bremen) und Lawson (Kalamazoo) von nun an die neuen Herausgeber von NUMEN sein werden.

Schließlich ist noch zu berichten, daß in Rom wie schon vorher in Sydney der Wunsch nach einer Umbenennung der IAHR laut geworden ist. Die British Association for the Study of Religions stört sich an History of Religions und findet diese Benennung zu eng. Ihr Vorschlag lautet, die Vereinigung in International Association for the Study of Religions umzubenennen. Dagegen haben andere Vertreter, vor allem Franzosen, Deutsche und Italiener, eingewandt, daß der Begriff „Study“ zu wenig geeignet sei, wirklich abgrenzend im Sinne einer Fachprofilierung zu wirken. Die Diskussion darüber wurde verschoben und soll im Sinne einer Vorklärung bei der Sitzung des International Committee 1993 in Paris beginnen, damit dann ein entsprechender Antrag bei der Vollversammlung in Mexico City 1995 beraten und abgestimmt werden kann.

Hannover

Peter Antes

HINDUISM: SELF-PERCEPTION AND ASSESSMENT OF TRADITION

Symposium in Tübingen, 29. 10. – 4. 11. 1990

Die Wissenschaften, die sich mit Indien beschäftigen, sehen sich gegenwärtig einer doppelten Krise konfrontiert, einer Identitäts-, Orientierungs- und Integrationskrise der indischen Gesellschaft und einer Krise des öffentlichen, speziell des wissenschaftlichen Diskurses zu Indien. Das verlangt auf Analytikerseite ein Überdenken des bislang praktizierten Verständnisses der indischen Kultur und Gesellschaft und insbesondere der begrifflichen Mittel ihrer Interpretation. Dem entspricht auf seiten der Angehörigen der indischen Gesellschaft das Bemühen, den eigenen Standpunkt und die Bedingungen der eigenen Lebenswelt neu zu bestimmen.

Im Schnittpunkt dieser sich kreuzenden Linien war ein sehr nachdenklich gestimmtes Symposium situiert, das unter dem Titel *Hinduism: Self-Perception and Assessment of Tradition* vom 29. 10. bis 4. 11. 1990 in Tübingen vom dortigen *Seminar für Indologie und Vergleichende Religionswissenschaft* unter Leitung von Prof. HEINRICH VON STIETENCRON sowie von Dr. VASUDHA DALMIA-LÜDERITZ organisiert wurde. Das Symposium stellte mehr dar als eine reine Fachtagung zum Thema Hinduismus, versuchte man doch der skizzierten Sachlage durch Überwindung überkommener Diskursgrenzen in ihrer Komplexität auf verschiedenen Ebenen zugleich gerecht zu werden. Es handelte sich auch nicht um eine Tagung nur „über“ die Anderen. Indische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen (und zugleich Betroffene) waren sehr zahlreich geladen. Ihnen vor allem war es zu verdanken, daß die gemeinsamen Reflexionen mit großem Engagement und mit der notwendigen Entschiedenheit betrieben wurden. Die 32 Teilnehmer des Symposiums vertraten ein breites Spektrum von dem Problemkreis berührter Disziplinen: klassische Indologie und Indologie der Volkskulturen, Religionswissenschaft, Soziologie, Ethnologie bzw. Sozialanthropologie, Politikwissenschaft, Neuere Geschichte, Literatur- und Theaterwissenschaften.

Man würde der eingangs erwähnten Sachlage nicht gerecht, würde man es bei einer Konfrontation von Fremd- und Selbstwahrnehmung belassen: gerade die Gegenwart des „äußeren Auges“ verstärkt die Möglichkeit, über sich selbst Klarheit zu erlangen (Stietencron). Bezieht man dies auf den Begriff der Tradition, so heißt das, daß das Bemühen, angesichts der Konfrontation mit anderen kulturellen und sozialen Welten zu formulieren, worin die eigene Tradition besteht, auf eine Neuformulierung dieser Tradition hinausläuft. Eine neue Perspektive auf die eigene Lebenswelt zu gewinnen bedeutet immer, Distanz zu den eigenen Voraussetzungen herzustellen. Tradition kann im Zuge einer solchen Konfrontation auch neu „erfunden“ werden (wie es ein bekannter Buchtitel ausdrückt).

Es ist schon rein empirisch so – und dies gilt natürlich nicht nur für Indien –, daß eine Tradition nicht (mehr) abgeschlossen für sich allein existiert, sondern in – im einzelnen jeweils näher zu bestimmender – Koexistenz oder Interrelation mit anderen „Traditionen“; im Fall des Hinduismus natürlich insbesondere mit der zunächst allein vom Westen geprägten Moderne und den Diskursen, die den Kolonialismus begleiteten, aber etwa auch mit dem Islam, der zuvor bereits in Indien Fuß gefaßt hatte.

Der Begriff „Tradition“ ist also selbst schon mit Bedacht zu verwenden. Er bezeichnet bestenfalls eine nachträgliche Konstruktion und idealtypische Überhöhung einer (bestimmten) Entwicklungslinie, ist andererseits aber der großen Gefahr ausgesetzt, substantialisiert zu werden: Das führt dann zu Konzeptionen eines indischen „Wesens“ oder vom Hinduismus – selbst schon eine problematische Objektivierung – als der Verkörpe-

rung des „eigentlichen“ Indien, vom Arier- und Brahmanentum als *den* „Trägern“ der indischen Zivilisation u. ä.

Zieht man die holistischen, historistischen oder geschichtsphilosophischen Voraussetzungen der bisherigen kultur- und sozialwissenschaftlichen Interpretationen Indiens in Zweifel, gibt man die einseitige objektivistische Aneignungsweise des Anderen auf und strebt eine dialogische Form der Auseinandersetzung an, so steht man vor einer komplizierten Konstellation: diejenigen, die bislang meist einseitig zu Objekten des Diskurses reduziert wurden, erscheinen zugleich als Subjekte, sie interpretieren sich, aber auch das Gegenüber. Diejenigen andererseits, die bisher den Diskurs dominierten, sind nicht nur gezwungen, die eigenen Denkvoraussetzungen in Frage zu stellen, sie werden, da sie mit ihren Beiträgen unweigerlich in die „inner“ gesellschaftlichen Auseinandersetzungen – in die sich selbst interpretierende Kultur – eingreifen, mit in den „Gegenstand“ hineingezogen.

Betroffenheit und wissenschaftlicher Diskurs lassen sich also nicht (mehr) trennen. Statt sich rein fachwissenschaftlich nur über Merkmale und Aspekte des gewählten Gegenstandes – „Hinduismus“ – auszutauschen, wird das Verhältnis zu ihm, das die Forschung bestimmt, zentral. Die Begegnung zwischen Hinduismus und westlichem Denken wird zu einer Frage nach der Beziehung zum Anderen bzw. nach der Art und Weise, in der das jeweils Andere entworfen wird. Von der indischen Seite her wird die Auseinandersetzung mit dem westlichen Denken als der Hauptquelle des bisherigen Diskurses über Indien gezielt gesucht. Dem korrespondieren Erwartungen an den Austausch zwischen indischen und westlichen Intellektuellen, auf die man bei uns kaum wirklich vorbereitet ist.

Auf dem Symposium bestand immerhin – und das unterschied es von manch anderer vergleichbarer Veranstaltung – ein relativ starkes Einvernehmen über die Diskursivität, die Diskurs-Gebundenheit und Konstruiertheit des Bildes, das die Kultur- und Sozialwissenschaften von Indien entwerfen und das auf das kulturelle Selbstverständnis in Indien zurückwirkt. Auf Basis dieser Ausgangslage konnte man bereits einen Schritt weitergehen und fragen, welchen Anteil die „Objekte“ des wissenschaftlichen Diskurses selbst an dessen Ausgestaltung hatten bzw. wo und inwieweit sie dem herrschenden Denken in Ansätzen, indirekt und von der wissenschaftlichen Literatur bisher weitgehend ignoriert, Gegendiskurse entgegensetzen vermochten.

Bleibt die ursprüngliche „Orientalismus“-kritik die „Anderen“ weiterhin noch in der Rolle der weitgehend sprachlosen Opfer, so war es mit diesem zweiten Schritt möglich, ihre Rolle als aktiv Beteiligte, wenn schon nicht als Subjekte, wieder anzuerkennen, dabei aber auch der Ambiguität dieser Interaktion Rechnung zu tragen: Diskurse der Unterdrückten können den Diskurs, der sie objektiviert und in Abhängigkeit hält, sowohl unterlaufen als auch stützen. Klar wurde dabei aber auch, daß nicht nur die wissenschaftlichen Texte diskursgebunden sind, sondern daß auch die Weltdeutungen und Stellungnahmen oder Versuche der Identitätsbestimmung (Konzeptionen der Vergangenheit, der Religion u. a.) der übrigen Gesellschaftsangehörigen – das, was die Wissenschaften wiederum als ihren Gegenstand betrachten – umkämpfte oder jedenfalls immer wieder neu konzipierte soziale Konstruktionen darstellen.

Auch bei dieser Diskurs-Debatte – der Begriff des Diskurses wurde während des Symposiums konzeptuell leider nie näher diskutiert, er bildete aber, wie bemerkt wurde, das am häufigsten gebrauchte Wort auf der Tagung – war der enge Zusammenhang zwischen kultureller (Selbst- oder Fremd-)Auslegung und sozialer Definitions- und Gestaltungsmacht immer gegenwärtig. Nicht zuletzt wurden die Teilnehmer durch die akut sich gerade wieder zuspitzende Auseinandersetzung um den Babri Masjid-Ram Janmabhoomi-Komplex in Ayodhya und durch den gerade dort mit neuer Militanz auftretenden sog. Hindu-Fundamentalismus immer wieder ganz unmittelbar daran gemahnt.

Viele der in Tübingen gehaltenen Vorträge zeichneten sich durch eine sehr komplexe und subtile, an Details interessierte Argumentation aus, die der Vielschichtigkeit der jeweils angesprochenen Phänomene gerecht zu werden versuchte. Dies geht bei dem folgenden Überblick über die einzelnen Beiträge fast völlig verloren. Der Übersichtlichkeit halber sollen die Vorträge nach thematischen Schwerpunkten gebündelt vorgestellt werden, die sich aus der Retrospektive abzeichnen. Dem Referenten ist durchaus bewußt, daß der einzelne Beitrag, wie es hier zwangsläufig geschieht, auf einen Aspekt nicht zu reduzieren ist und daß die Art der Zusammenstellung subjektiv bleiben muß.

1 Grundsätzliche Überlegungen: Hinduismus und Tradition

In seinem einführenden Grundsatzbeitrag formulierte HEINRICH VON STIETENCRON die Problemstellung, die das Symposium leitete, und schlug einen konzeptuellen Rahmen für deren Erörterung vor. Angesichts der Variationsbreite dessen, was unter „Hinduismus“ zusammengefaßt wird, verfocht Stietenron einen Ansatz für die Beschäftigung mit diesem Phänomenkomplex, der seinen Ausgangspunkt von einem neu gefaßten Begriff der Tradition nimmt: Kulturelle Traditionen werden angeeignet, d. h. von den individuellen oder kollektiven Subjekten im historischen Prozeß immer wieder neu selektiert, rekombiniert und redefiniert. Tradition erscheint als etwas ständig im Wandel Begriffenes, als Leistung der beteiligten Menschen, zugleich setzt dieses Konzept aber eine gewisse Konstanz der zur Auswahl stehenden Werte, Heilsgüter und Praktiken voraus – Stietenron verwendete das Bild vom Hinduismus als eines „Marktes“ religiöser Güter und Mittel. Er gab sodann einen Überblick über die Wandlungen des Hindu-Selbstverständnisses im 19. und 20. Jh., insbesondere die Konstruktion einer nationalen Kultur und das Bemühen um politische und kulturelle Einheit Indiens, wogegen sich dann wiederum dezentrale Tendenzen richteten (Separatismus, Regionalismus, „Kommunalismus“).

SUDHIR CHANDRA (South Gujarat University, Surat) setzte ebenfalls an der Problematik des Traditionsbegriffes an. Er thematisierte die Schwierigkeiten, die eigene Tradition wiederzuerlangen, und nahm besonders Bezug auf die Situation der englisch-gebildeten geistigen Elite in Indien: „Was sind unsere eigenen Begriffe?“ wird zur zentralen Frage. Nachdem Chandra die Ubiquität der Tradition-Moderne-Dichotomie aufgezeigt hatte, die die Strukturen der Wahrnehmung rigoros begrenzt und auch noch das Denken derer gefangenhält, die sich dagegen wenden (wie aus der Schwierigkeit ersichtlich wird, solche Mentalitäten oder Weltbilder adäquat zu verstehen, die sich dieser Dichotomie nicht fügen), wandte er sich den Aporien oder Paradoxien zu, die der Versuch zeitigt, die eigene Tradition zu reaktivieren: der wachsende Konflikt mit den Kolonialherren in Indien, der das Bedürfnis vertiefte, sich der eigenen kulturellen Zugehörigkeit zu vergewissern, ging einher mit einer wachsenden Entfremdung von der indigenen Kultur und umgekehrt einer Annäherung an das Denken der Kolonialherren.

2 Die Komplexität der „hinduistischen“ Tradition: Revisionen des etablierten Indien-Bildes

Verschiedene Beiträge stellten einzelne Komponenten des lange vorherrschenden Indien-Bildes in Frage. GITA DHARAMPAL-FRICK (Augsburg) nahm eine frühe Stufe der westlichen Auseinandersetzung mit Indien zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen. Die „vorwissenschaftlichen“ Beschreibungen Indiens, wie sie in Berichten europäischer Reisender aus dem 16.–18. Jh. vorliegen, lassen Interpretationen zu, die neues Licht auf das

Konzept der Kaste werfen, das in Symbiose mit dem des Hinduismus stets dann auftritt, wenn es gilt die absolute Andersartigkeit Indiens sowohl wie die kulturelle Integration dieser Zivilisation zu demonstrieren. Die mittlerweile zunehmende Kritik am essentialistischen Konzept der Kaste und an den Prämissen, auf denen der „wissenschaftliche“ Diskurs über Kaste beruht, werden wesentlich bestärkt, wenn man sieht, daß die Komplexität der sozialen Verhältnisse in Indien sich in den damaligen Texten nicht nur in einer Vielzahl parallel benutzter interkultureller begrifflicher Analogien niederschlug, sondern auch ein Bild der sozialen Ordnung in den beschriebenen Lokalitäten vermittelt wird, demzufolge vielfach andere Gruppen als die Brahmanen die soziale Vorrangstellung innehatten.

Auf gegenläufige Tendenzen innerhalb des hinduistischen religiösen Komplexes wiesen F. Hardy und G. Sontheimer hin. FRIEDHELM HARDY (King's College, London) wandte sich gegen das verbreitete essentialistische und ahistorische Verständnis „des“ Hinduismus, das auch noch die scheinbar historischen Konzepte wie Hinduisierung, Brahmanisierung, Sanskritisierung u. a. kennzeichnet. Gegen solch einseitige Konzeptionen, die die religiöse und kulturelle Geschichte Indiens als einen monolinearen Prozeß fortschreitender Zentralisierung und Integration entwerfen, stellte er die Umrisse eines Modells, das die Bedeutung zentrifugaler Tendenzen (Diversifizierung, Regionalisierung, De-Sanskritisierung . . .) neben den und gegen die zentripetalen zu würdigen sucht. Anhand des tamilischen *Ācāryahrdayam* (13. Jh.) und des von Maṇavāla mā munī dazu verfaßten Kommentars (14./15. Jh.) illustrierte Hardy beispielhaft den Prozeß der Neubestimmung einer Religion (in diesem Fall des Śrīvaiṣṇavismus) und des sozialen Zugangs zu ihr (stärkere Universalisierung). Noch die Distanzierung von der Exklusivität des brahmanisch-vedischen Erlösungskonzepts stützte sich auf eine intensive Neuaneignung, neue Auslegung und „kreative Manipulation“ des vedischen Erbes.

Auf der Basis seiner Komponententheorie des Hinduismus brach GÜNTHER SONTHEIMER (Universität Heidelberg) eine Lanze für die Anerkennung der „folk religion“ als einer eigenständigen religiösen Tradition, die eine Betrachtung und Darstellung in dem ihr eigenen Kontext verlange. Er sieht „folk religion“ durch ein anderes Verhältnis zur Gottheit bzw. eine andere Konzeption der Gottheit wie durch das Fehlen einer expliziten Theologie bzw. einer literarischen Tradition gekennzeichnet, in der sie sich Außenstehenden gegenüber hätte erklären können. Sie offenbare sich nur in der praktischen Ausübung. Bereits in der vedischen Zeit erwähnt (in Form von Ablehnung durch die vedischen Autoren), interagierte sie stets mit den anderen, literarisch-sanskritischen religiösen Strömungen des Hinduismus: beide Seiten stehen in Opposition zueinander, ergänzen einander aber auch.

3 Die Artikulation der Tradition: Restrukturierungen und Reformulierungen (insbesondere 19. Jh.)

Die Neubestimmung des Verhältnisses zur eigenen Tradition und damit der Tradition selbst gewann im Indien des 19. Jh.s unter dem Einfluß der vom kolonialen System und von westlichen Konzepten ausgehenden Wirkungen eine ganz neue Qualität. JÜRGEN LÜTT (Universität Heidelberg) verfocht in seinem – sehr kontrovers diskutierten – Vortrag die These, daß im jüngeren Hinduismus ein Wandel des politisch-ethischen Ideals zu beobachten sei – hin zu einem an Rāma orientierten Modell (s. Gandhis *Rāmraj*). Den Wendepunkt markierte in seinen Augen der „Mahārājā Libel Case“ von 1861 in Bombay, eine gerichtliche Auseinandersetzung über die Aktivitäten der Vallabhācārya-Sekte. Dieses Verfahren habe sich auf die Wahrnehmung des Hinduismus im Ganzen ausgewirkt und puritanische Reformbemühungen verstärkt.

Die Frage einer Modifizierung und Modernisierung des traditionellen Hinduismus unter ethisch-politischen Vorzeichen in Reaktion auf die westlich-koloniale Herausforderung verfolgte auch WILHELM HALBFASS (University of Pennsylvania, Philadelphia). Seinen Bezugspunkt bildeten die Reinterpretationen des Advaita Vedānta in Gestalt des „praktischen Vedānta“ Vivekanandas u. a. Im Mittelpunkt stand dabei eine Auseinandersetzung mit Paul Hackers Artikel „Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus“ und dem Einfluß europäischer Interpretationen des Vedānta (Schopenhauers Interpretation des „tat tvam asi“ und das Verhältnis Schopenhauer – Deussen – Vivekananda) auf die indische Wiederaneignung der eigenen vedāntischen Tradition.

Eine Strategie, die sich gegenläufig zu der im vorgenannten Beitrag erörterten verhält, glaubt SURESH SHARMA (Centre for the Study of Developing Societies, Delhi) bei Gandhi feststellen zu können. Er interpretierte Gandhis *Hind Swarāj* als Text, der die Probleme der Moderne und der kolonialen Situation von einem „traditionellen Standpunkt“ aus zu beleuchten sucht und sich von einer fragmentarischen Aneignung der Vergangenheit distanzieret. Unter dem Gesichtspunkt der Frage, was dieser Text heute noch bedeuten könne, hob Sharma Gandhis Kritik daran hervor, daß die Moderne (die moderne Technologie etc.) die Grenzen des Machbaren nicht mehr anerkennen oder bestehen lassen wolle.

RICHARD BURGHART (Universität Heidelberg) wiederum arbeitete mit dem Bild einer ständig in Neufassung begriffenen oder sich neu konstituierenden Tradition. In einem angesichts der aktuellen Ereignisse in Indien kurzfristig umdisponierten Beitrag zeigte er am Beispiel Nepals, das seit dem frühen 19. Jh. den Anspruch erhob, das einzige verbliebene Hindukönigtum der Welt zu repräsentieren, wie auch ein scheinbar autonomer, souveräner und auf alten Traditionen gründender Staat sich beständig gegenüber anderen, speziell dem hegemonialen britischen Diskurs in Indien behaupten und bestimmen mußte. Hinter dem Schein äußerlicher Kontinuität und Stabilität verbergen sich wiederholte komplexe institutionelle Veränderungen. Nepal büßte seine Tradition nie ein, es hatte sie jedoch beständig neu zu konstruieren.

Um eine Neukonstruktion der Vergangenheit, die mehr ist als eine einfache Reinterpretation der Tradition, ging es in dem Vortrag von ANURADHA KAPUR (National School of Drama, Delhi). Sie untersuchte den Wandel, den die Repräsentation von Göttern und Helden durch die Institutionalisierung des mythologischen Dramas als eines Genres erfuhr. Anhand des Parsi Theaters aus der zweiten Hälfte des 19. Jh.s, das durch eine Verbindung von vorkolonialen Formen des Theaters mit bestimmten Spielarten des europäischen Realismus die ikonische Präsentation durch eine realistische Inszenierung des mythologischen Materials abzulösen suchte – sie bezog sich insbesondere auf Stücke von Radheyshyam Kathavachak –, zeigte sie auf, wie sich eine neue Art der Beziehung zwischen Zuschauer und Schauspieler, zugleich aber auch zwischen Gläubigem und Gott konstituierte. Die Götter erscheinen direkt zugänglich, ihr Handeln menschlicher und nachvollziehbar. Mit dieser neuen Art der Repräsentation, die die Vergangenheit nach dem Modell der Gegenwart konstruiert, werden zugleich neue Formen der Verehrung und neuartige Erzählweisen von Göttergeschichten geschaffen, die das populäre Verständnis des Hinduismus verändert haben.

Mit modernen Darstellungsformen mythologischer Themen beschäftigte sich auch ARVIND DAS (Editor – Research –, Times of India, Delhi). Die in den letzten Jahren in Indien landesweit ausgestrahlten Fernsehinszenierungen des *Rāmāyana* und des *Mahābhārata*, die sehr hohe Einschaltquoten erzielten, begreift er als massiven Versuch der Uniformierung der kulturellen Wahrnehmung und, im Falle der *Rāmāyana*-Serie, als Angriff auf die kulturelle Autonomie und die aktive Teilhabe der Bevölkerung, wie sie die Vielfalt an lokalen Rāmāyana-Aufführungen bieten. Die Unterscheidung, die er zwischen einer religiösen und das hieß in seinen Augen „rückwärtsgewandten“ Botschaft

der Rāmāyana-Wiedergabe und einer, wie er es ausdrückte, realistischen und diesseitig orientierten Präsentation des Mahābhārata vornahm, diente ihm ansonsten zu einer diatremal entgegengesetzten Einschätzung der Wirkungen beider Fernsehserien.

Diesen Vorträgen, die die Restrukturierungsprozesse der eigenen Tradition und des Verhältnisses zu ihr mehr „von außen“ nachzeichneten, standen mehrere Beiträge gegenüber, die die z. T. sehr direkte Auseinandersetzung einzelner Individuen mit den fremden, die eigenen Voraussetzungen in Frage stellenden westlichen Konzepten und ihre Versuche einer Selbstfindung thematisierten. Das Aufeinanderprallen und die Interrelation von hegemonial-westlicher und indischer Tradition konnten so im Detail nachgezeichnet werden. Im Hintergrund stand in allen dargestellten Fällen mehr oder minder deutlich das Bestreben, die Definitionsmacht über das eigene soziokulturelle Projekt wiederzuerlangen.

In einem Beitrag, der sich ebenfalls mit dramaturgischen Formen der Darstellung beschäftigte, interpretierte VASUDHA DALMIA-LÜDERITZ (Universität Tübingen) das Werk von Hariścandra aus Benares (1850–1885), das auf die Schaffung eines Hindi-sprachigen nationalen Theaters zielte, unter dem Vorzeichen eines moral-reformerischen Programms. Vermittelt zunächst über orientalistische Lesarten des klassischen Sanskrit-Dramas, die er selbst wiederum in eigener Weise auslegte, versuchte Hariścandra an den klassischen, wie z. T. auch nicht-klassischen indischen Theatertraditionen anzuknüpfen und, unter Berücksichtigung europäischer Dramenformen (insbesondere Shakespeares), das Theater als ein Forum zu konstituieren, in dem sich anti-kolonialer und sozialer Protest öffentlich artikulieren und formieren sollte. Hariścandras Theaterkonzeption blieb jedoch weitgehend Programm, seine Stücke wurden wenig gespielt. Zur Erörterung der Frage, was ein Nationaltheater in indischen Kontext überhaupt sein könne, nahm Dalmia-Lüderitz Bezug auf die Entstehung des bürgerlichen Nationaltheaters in Europa im 18. Jh. Das letztlich ungelöste Problem in Indien zur Zeit Hariścandras bestand jedoch in der Unklarheit des Konzepts der Nation: war der Bezug Hindu-Indien oder Indien insgesamt und läßt sich überhaupt (in Abwandlung einer Frage Lessings) ein nationales Theater konzipieren, ohne daß es die entsprechende Nation bereits gibt?

In welcher Weise eine einzelne Persönlichkeit, die im Grunde das Ziel religiöser Erlösungssuche verfolgt, auf eine Situation reagiert, in der zwei Kulturen, die indische und die westliche, unter kolonialen Vorzeichen aufeinanderprallen, untersuchte RAM BAPAT (Universität Pune) am Fall der Pandita Ramabai (1858–1922), die eine wichtige Rolle bei der Formierung des modernen indischen Selbstverständnisses spielte. Zunächst eine hoch anerkannte Sanskrit-Gelehrte, die fast als Verkörperung des Ideals der neuen Hindu-Frau angesehen wurde, schlug die öffentliche Wertschätzung in ihr Gegenteil um, als sie zum Christentum konvertierte. Zur gleichen Zeit begann sie auch mit Tätigkeiten in der Sozialarbeit. Als Nationalistin und frühe Vertreterin feministischer Forderungen geriet sie jedoch ebenfalls mit den kirchlichen Autoritäten in Konflikt.

Mit zwei ganz unterschiedlichen Reaktionen auf den kolonialen Zusammenstoß unterschiedlicher Kulturen im Bengalen des späten 19. Jh.s beschäftigten sich P. Chatterjee und S. Kaviraj. PARTHA CHATTERJEE (Centre for Studies in Social Sciences, Calcutta) Interpretation von Ramakrishnas Lehre, wie sie sich im *Kathāmṛta* darstellt, und von dessen Aufnahme durch die bengalische Mittelklasse wurde geleitet von dem Gedanken, daß zwischen zwei Seiten der Kultur zu unterscheiden sei, einem nach außen gerichteten und einem inneren Diskurs. Diese Konzeption läßt Raum für Widersprüche und Ungleichzeitigkeiten. In dem hier erörterten Fall steht einem Bemühen um Reform und um materielle Stärkung der eigenen Position, das an der kolonialen Macht und ihren Konzepten und Werten orientiert bleibt, ein Bemühen um den (innerlichen) Rückzug aus der Welt des *karma*, des Materiellen und der Abhängigkeiten gegenüber. Dieser, verglichen mit dem „äußeren“, weitaus autonomere innere Diskurs bediente sich des Symbols

der Frau zur Bezeichnung von Abhängigkeit und Erniedrigung. Die Unterscheidung der zwei Seiten der Kultur mache es möglich die Widersprüche zu erkennen, die das kulturelle Projekt der bengalischen Mittelklasse, das in die Konstruktion eines hegemonialen nationalistischen Diskurses einging, von Anbeginn in sich trug.

Einen äußerst subtilen Versuch einer soziologischen Reflexion der eigenen Gesellschaft in eigenen Begriffen, dabei zugleich in direkter Auseinandersetzung mit dem indischen Anderen, das der Westen repräsentiert, stellte SUDIPTA KAVIRAJ (Jawaharlal Nehru University, New Delhi) in Gestalt des Werkes von Bhudev Mukhopadhyaya (1827–1894) vor, dessen Aussagekraft bislang stark unterschätzt wurde. Kaviraj versuchte in einem Überblick über die Frageperspektiven, die Bhudev entwickelte, und die Thesen, die er entwarf, einen Eindruck von Art und Format seines Denkens zu geben. Zur Sprache kamen die Problematik der Konstruktion einer kollektiven Identität, der Historizität der indischen Gesellschaft und der Aufgabe sowie Form historischer Selbstvergewisserung, des Verhältnisses von Gesellschaft und Staat in Indien, der sozialen Einbettung der verschiedenen Religionen u. ä., aber auch Bhudevs scharfsichtige Kommentare zur europäischen Soziologie seiner Zeit wie auch zur europäischen Gesellschaft, sein eigenständiger Entwurf einer sozialen Handlungstheorie auf Basis von Reformulierungen indischer Begriffe, Überlegungen zur Kategorie des Bewußtseins oder schließlich seine Analyse der Machtkonstellation europäischer Mächte im 19. Jh. Bhudev machte die Moderne selbst zum Reflexionsobjekt. Er wollte Modernität nicht als einen Geisteszustand begriffen sehen, dem ein „traditionelles“ Bewußtsein gegenüberstehe, sondern sah in der Moderne eine „ontologische Kondition“, die auch die Menschen in Indien betreffe und der sie sich frontal zu stellen hätten.

Sämtliche der bisher erwähnten Beispiele des Kampfes um die Bestimmung der eigenen Identität und der eigenen Handlungsperspektiven nahmen Bezug auf Angehörige der kulturellen und städtischen Elite. Nur durch einen Vortrag vertreten war der Konflikt um die Enteignung und Wiederaneignung der eigenen Kultur an der „Basis“ der Gesellschaft.

ROMA CHATTERJEE (University of Delhi) erläuterte anhand des Cho-Tanzes aus dem Purulia-Distrikt in West-Bengalen, wie eine der Außenwelt bis dahin unbekannte kulturelle Praktik „entdeckt“ und „folklorisiert“ wurde. Einerseits als Artefakt der vor-literarischen indischen Geschichte und Archetyp tribaler Identität interpretiert, wurde der Cho-Tanz für nationale und internationale Vorführungen neu choreographiert. Diese Aneignung ihrer Tradition durch einen äußeren Diskurs zwang andererseits die davon betroffenen Menschen, demgegenüber ihr eigenes Verständnis des Tanzes (neu) zu formulieren und ihre Art der Aufführungspraxis zu verteidigen. Wie Chatterjee ausführte, versuchen sie mit Hilfe dieses Tanzes ihrem Alltagsleben Ausdruck zu verleihen, bemühen sich z. T. aber auch, ihn zur Repräsentation und Revitalisierung der Tradition sozialen Widerstandes in der Region zu nutzen. Die geschilderten Prozesse der Interpretation und Reinterpretation zeigten die Erfordernis, die Vorstellungen von Authentizität zu überdenken. Chatterjee verstand ihren Beitrag als Plädoyer, die Vertreter einer Kultur nicht nur als Wissensobjekte, sondern ebenso als Subjekte der Interpretation und des Handelns zu begreifen.

4 Der Konflikt politisch-religiöser Diskurse im Kontext rezenter gesellschaftlicher Auseinandersetzungen in Indien

Unter einzelnen Aspekten wurde versucht, ein wenig Licht auf die Quellen des sog. Hindu-Fundamentalismus zu werfen und die Phänomenologie sowie die diskursive Artikulation seines Konflikts mit anderen religiös begründeten Strömungen in den politi-

schen Auseinandersetzungen innerhalb der indischen Gesellschaft zu erhellen. Die Vorträge zu diesem Themenkomplex stützten ihre Schlußfolgerungen in besonderem Maße auf differentielle Einzelheiten, die sich einer bündigen Zusammenfassung entziehen.

Den Versuch einer Definition oder Konstruktion einer verbindlichen hinduistischen Tradition verfolgte MONIKA THIEL-HORSTMANN (Universität Bamberg) anhand einiger der Traktate, die von der Gita Press in Gorakhpur verlegt werden, und anhand der von diesem Unternehmen vertriebenen Zeitschrift *Kalyān* (begründet 1926, nach ca. 15-jährigem Aussetzen seit 1989 wieder publiziert, Auflage inzwischen 185 000). Ziel sei vor allem, einen universalen *dharma* zu propagieren und als allgemeine soziale Norm zu etablieren, der sich aus wenigen Elementen aufbaut (*karma*, Wiedergeburt, die vier *āśramas* ...). Daneben werden autoritative Stellungnahmen zu sozialen Problemen geboten. Die eigentliche religiöse Orientierung auf eine der hinduistischen Soteriologien werde dagegen ganz in den Bereich des Privaten abgedrängt. Es werden zwar Worte und Begriffe des sāstrischen Hinduismus verwendet, ihr Aussagegehalt aber neu festgelegt. Thiel-Horstmann zeigte die Gita Press als eine der Quellen eines „fundamentalistischen“ Hinduismus. Der Hinweis auf den apologetischen und konstruierten Charakter dieses als traditionell firmierenden Hinduismus diene ihr zu einer Infragestellung der von Paul Hacker getroffenen Unterscheidung zwischen „traditionellem“ und „Neo“-Hinduismus.

Angesichts der Pluralität dessen, was als Hinduismus zusammengefaßt wird, erhält die Strategie einer Abgrenzung vom Anderen, vor allem natürlich von den Moslems, besondere Bedeutung. GYAN PANDEY (University of Delhi) illustrierte im Detail, wie die Konstruktion „des Hindu“ über die Konstruktion „des Moslem“ als seinem wichtigsten Anderen im militanten Hindu-Diskurs erfolgt. Der Rückgriff auf Beispiele aus den ersten Dekaden dieses Jahrhunderts und solchen aus den letzten Jahren sollte helfen, Kontinuitäten wie Veränderungen innerhalb dieses Diskurses auszumachen. Besonderes Augenmerk richtete Pandey auf die Verwendung des Bildes der Frau bei der Konstruktion des Hindu-Charakters und des Moslem-Charakters und auf die Widersprüche, die sich bei dem Versuch ergeben, die Eigenschaften eines „Hindu“ und „der Hindu-Tradition“ zu entwerfen. Die Qualitäten, die eigentlich als Zeichen eigener kultureller Überlegenheit gelten – wie etwa die Toleranz gegenüber Andersgläubigen – werden jetzt zugleich als Schwäche der eigenen Position in der politischen Auseinandersetzung mit der moslimischen Minderheit begriffen, die als militanter und überrepräsentiert betrachtet wird. Die Suche nach einem starken Hindu-Staat bedeutet daher paradoxerweise eine Aufgabe der in Anspruch genommenen Eigenschaften – Toleranz und Gewaltlosigkeit werden zu einer „selbstmörderischen“ Praxis erklärt – und eine Aneignung der projizierten Qualitäten der Anderen wie Aggressivität, Durchsetzungsvermögen und sozialen Zusammenhalt.

Auf das Verhältnis von Hindus und Moslems bezog sich auch der Beitrag von JAVEED ALAM (Himachal Pradesh University, Shimla), der sich vor allem auf die moslemische Seite konzentrierte. Er interpretierte die Veränderung der sozialen Lage der Moslems auf der Folie zweier Thesen. Macht- und gesellschaftspolitisch sieht er einen Rückzug des nach-kolonialen Staates aus der gesamtgesellschaftlichen Verantwortung. Die Vernachlässigung seiner Schutzfunktion gerade gegenüber Minderheiten lasse ein Vakuum entstehen, in das politische Organisationen vordringen, die die gesellschaftliche Separation der Minderheiten nur noch weiter verfestigten. Kultursoziologisch relativierte er das Konzept der *composite culture* (der Synthese oder Vermischung verschiedener Komponenten der Weltbilder, Mentalitäten oder Lebensgewohnheiten von Moslems und Hindus in bestimmten Milieus der indischen Gesellschaft). Zumindest in Hinblick auf das Alltags Handeln lasse sich zeigen, daß diese Synthese zwar vorreflexiv gelebt werde, sich aber relativ leicht wieder auseinanderdividieren lasse, sobald „von oben“ (von Vertretern der Orthodoxie o. a.) interveniert werde. Vor diesem Hintergrund ging Alam auf die Ge-

schichte der Majlis-a-Ittihadul-Muslimeen in Hyderabad ein – ehemals bekannt durch die terroristischen Aktivitäten ihres damaligen para-militärischen Flügels –, die in jüngster Zeit verstärkte Anstrengungen zur Wiederverbesserung der sozialen Position der dortigen Moslembevölkerung entfaltete.

VEENA DAS (University of Delhi) nahm auf den Konflikt zwischen Sikhs und indischem Staat bzw. Hindu Bezug. Ihr ging es darum, ohne die Frage von Kausalität und Schuld zu klären, zunächst einmal die Perspektive und Selbstausslegung der einen beteiligten Seite, der der militanten Sikhs, nachzuzeichnen. Sie sieht deren Diskurs, der an der Bedrohung ihrer Identität durch eine all-durchdringende Hindu-Präsenz ansetzt, und den Diskurs der Hindu-Nationalisten als wechselseitige Spiegelungen. Der Analyse zugrunde lagen schriftliche wie mündliche Äußerungen und Texte von Beteiligten. Um drei zentrale und z. T. strittige Themen ist der Diskurs organisiert: die Neustrukturierung der kollektiven Erinnerung – die Schaffung einer separaten Sikh-Geschichte –; die Bestreitung der Legitimität des staatlichen Gewaltmonopols; die Konzipierung des politischen Raumes. Die Konstruktion der Vergangenheit und die Konstruktion des Selbst seien ebenso eng miteinander verbunden wie der Aufbau des Selbst mit dem Aufbau des Anderen, an den die eigene Geschichte gebunden ist. Auf bestimmte Aspekte des militanten Sikh-Diskurses ging V. Das näher ein: die Angst um die Bewahrung des eigenen Selbst (Angst vor Vereinnahmung durch die Hindu-Umwelt); die Konstruktion der eigenen Geschichte, die das Muster für die Interpretation der eigenen gegenwärtigen Situation abgibt; Strategien des Vergessens; die Konstruktion des Hindu-Charakters. Die Anwendung von Gewalt wird von den militanten Sikhs als Mittel gesehen, die Absorption durch die Anderen zu unterbinden und die eigene Vergangenheit von der der Anderen zu trennen. V. Das schloß mit der Hoffnung, es möge sich die zugrundeliegende Enttäuschung der Sikhs über Indien in etwas verwandeln lassen, was dem Begriff und den Bedingungen menschlicher Freiheit neue Bedeutung geben könne.

Neben den genannten, thematisch eng zusammenhängenden Beiträgen präsentierte ALBRECHT WEZLER (Universität Hamburg) einige Vorüberlegungen zu einer Rekonstruktion der indischen Kulturgeschichte, insbesondere zum Stellenwert, der einigen älteren deutschen Indologen (speziell Windisch und Alsdorf) dabei noch zukommt.

Abgerundet wurde das intensive Programm durch einen eindrucksvollen Film, „Vārī – eine indische Wallfahrt“, von GÜNTHER SONTHEIMER und HENNING STEGMÜLLER, der aus großer Nähe, in beobachtender Teilnahme, Ausdrucksformen und Qualitäten der „folk bhakti“ Außenstehenden zu vermitteln sucht.

Die Bilanz des Symposiums fiel angesichts des Problemfeldes, mit dem man es zu tun hatte, recht nüchtern aus. Die komplexe Problematik, die in dem Konzept des „Hinduismus“ enthalten ist, wurde für alle Beteiligten erkennbar. Die vorhandenen begrifflichen Möglichkeiten erweisen sich dieser Problematik gegenüber als unzureichend und der Sache gegenüber oft als unangemessen: „We are living beyond our conceptual resources“, formulierte Veena Das diesen Tatbestand in ihrem Schlußwort. Ein einfacher Lösungsweg, um diesem Dilemma schnell zu entkommen, zeichnete sich nicht ab.

Die Vorschläge und Forderungen für die zukünftige wissenschaftliche Arbeit zu Indien zielten zum einen auf sachliche Aspekte, zum anderen auf eine Ausweitung und Vertiefung des Umdenkungsprozesses der betroffenen Wissenschaften. Die Indien-WissenschaftlerInnen hätten sich verstärkt dem Problem der Gewalt in der indischen Gesellschaft zu stellen und ein besonderes Augenmerk auf die Frage der Toleranz in einer kulturell pluralistischen Gesellschaft und auf die Spannung zwischen zentralistischen und dezentralen Tendenzen in Indien zu richten (V. Das). Gleichzeitig sollte man davon abkommen, stets die Nation oder den Staat als Bezugsgröße der Sozial- und Kulturanalyse zu betrachten und vielmehr direkt die Spannungen zwischen den verschiedenen gleich-

zeitigen Widersprüchen der indischen Wirklichkeit zum Ausgangspunkt nehmen (S. Sharma). Mehrere Beteiligte forderten obendrein ein stärkeres Engagement zumindest der indischen WissenschaftlerInnen für eine Bewältigung der aktuellen „kommunalistischen“ u. a. Konflikte und für die Mitarbeit an einer Zivilgesellschaft. Dabei sollte nicht nur das jeweilige Selbstverständnis der verschiedenen Religions-, ethnischen etc. Gruppen, sondern umgekehrt auch ihre wechselseitige Wahrnehmung der jeweils Anderen innerhalb Indiens (so wie die Sikh-Perspektive auf den Hinduismus z. B. auch die Perspektive der Adivasis auf die Hindus) verstärkt Berücksichtigung finden (J. Alam).

Die Einsicht in die Diskursivität und Konstruiertheit der die Wahrnehmung und das Handeln – der Gesellschaftsangehörigen sowohl wie der Beteiligten am wissenschaftlichen Diskurs – orientierenden Konzepte verlangt aber auch eine neue Beschäftigung mit grundsätzlichen sozialtheoretischen Fragen: so stellt sich unmittelbar die Frage der Konzeptualisierung (individuellen wie kollektiven) sozialen Handelns und vor allem komplexer Formen der Handlungskonstitution ganz neu (R. Burghart).

Nachdem die Dichotomie zwischen Text-Arbeit und Feldforschung im Prinzip überwunden scheint, wurde es von verschiedenen Teilnehmern für unabdingbar erachtet, daß auch die deutsche Indologie, wie schon die anderen Indien-Wissenschaften, eine kritische Reflexion und Neubewertung ihrer „Tradition“ vornehme und sich neu orientiere: „self-perception and assessment of tradition“, wie sie das Symposium einlegte, könnten nicht nur der indischen Seite aufgeladen werden, die Notwendigkeit hierzu bestünde genauso auf deutscher Seite.

Die Frag-Würdigkeit dessen, was in Traditionen sichergestellt scheint, spiegelt das Brüchigwerden gesellschaftlicher Orientierungsschemata und Koordinaten einerseits, wissenschaftlicher Verfahren und Sprachmuster andererseits. Es sind Implikationen und Determinanten zentraler Kategorien gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Diskurse ebenso weiter aufzuhellen wie die Strategien der Erkenntnisproduktion und der (textlichen) Repräsentation der Anderen als auch des eigenen Kontextes.

Neckargemünd

Martin Fuchs

CHRISTLICHE SOZIALETHIK IM WELTWEITEN HORIZONT

Münster, 6.-8. Februar 1991

Anlässlich des 40jährigen Bestehens des von Joseph Höffner 1951 gegründeten Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster lud der derzeitige Direktor des Instituts, FRANZ FÜRGER, zu einer großangelegten wissenschaftlichen Tagung ins Franz-Hitze-Haus ein. Ziel der Tagung war eine Bestandsaufnahme von Möglichkeiten und Grenzen christlicher Sozialethik vor den Herausforderungen der aktuellen globalen Problemfelder. Da fünf der acht Hauptreferenten ausländische Gäste waren, wurde der Anspruch einer internationalen Perspektive tatsächlich eingelöst, auch wenn innerhalb des „weltweiten Horizonts“ Schwerpunkte gesetzt werden mußten: sie lagen vor allem in der Frage der möglichen neuen Rolle christlicher Sozialethik in Osteuropa nach dem „Scheitern des Sozialismus“ und an zweiter Stelle in der Funktion christlicher Sozialethik im Zusammenhang der modernen Gesellschaften des nordatlantischen Raumes (USA, Europa). Demgegenüber kam die gesamte Dritte-Welt-Problematik m. E. eindeutig zu kurz und blieb zudem auf Afrika beschränkt.

Nach einem Festvortrag von RUDOLF HENNING (Freiburg),¹ der in groben Zügen anhand der Münsteraner Lehrstuhlinhaber die Entwicklung christlicher Sozialethik in Münster skizzierte, ohne sie allerdings mit anderen Traditionssträngen christlicher Sozialethik in Beziehung zu setzen, reklamierte HELMUT JURÓS (Warschau) ein Mehr an metaethischer Reflexion zur Katholischen Soziallehre. Er kritisierte „manche Geister aus dem Westen“, die sich den Luxus geleistet hätten, ihre sozialistischen Theoriegebäude zur experimentellen Erprobung in den Osten Europas und später auch die Dritte Welt zu exportieren. Immer noch seien die „theologischen Wendehälse“ nicht bereit, ihren „Nihilismus und Destruktivismus“ aufzugeben. Die metaethische Reflexion, die diese (m. E. reichlich pauschal und teilweise diffamierend verurteilten) Fehlentwicklungen nach Meinung von Jurós verhindern könnte, müsse jedoch keineswegs einer „Mode des Paradigmenwechsels“ verfallen, da die traditionelle Katholische Soziallehre in ihren Grundlagen „weiterhin argumentativ gültig, sowie epistemologisch und methodologisch längst nicht erschöpft“ sei. Jurós ordnete diese Soziallehre einem „Kognitivismus in Form eines Intuitionismus“ zu, weil die Erkenntnis eines sozialetischen Anspruchs „rational-intuitiv“ möglich sei, ohne Rückgriff auf religiöse Erkenntnisquellen. Dabei setze diese Position einen „metaethischen Objektivismus“ voraus, der das soziale Sollen als „eine existierende Realität“ verstehe. Es war nicht überraschend, daß diese Position in der Diskussion allerhand Widerspruch erntete.

Stärker noch als Jurós argumentierte Erzbischof A. SUSTAR (Ljubljana) aus dem Kontext des gesellschaftlichen Umbruchs in Osteuropa. Der Marxismus hinterlasse ein „moralisches Chaos“, ein „Tschernobyl der Seelen“ mit katastrophalen Folgen, die sich z. B. in verbreiteter Permissivität zeigten. Im Zuge der notwendigen moralischen Erneuerung der Gesellschaft sei deshalb auch die Katholische Soziallehre herausgefordert. Interessant war sein Hinweis, daß viele inzwischen zur Institution Kirche ein ähnlich distanzierendes Verhältnis aufgebaut hätten wie zur kommunistischen Partei, was auf eine totale Ablehnung jeglicher Autorität und nicht demokratisch strukturierter Institutionen zurückgehe. Dementsprechend hob Erzbischof Sustar auch hervor, die katholische Kirche

¹ Dankenswerterweise wurden mir vom Institut für Christliche Sozialwissenschaften in Münster die Manuskripte der gehaltenen Vorträge, die demnächst auch veröffentlicht werden (F. FÜRGER / J. WIEMEYER [Hg.], *Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont* [Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 25] Münster 1992), vorab zur Verfügung gestellt.

könne nur dann glaubwürdig zur Lösung gesellschaftlicher Konflikte beitragen, wenn sie auch innerkirchlich mit Konflikten menschlicher umgehen lerne.

Daß die ostdeutsche bzw. osteuropäische Perspektive keineswegs zu einer Idealisierung des westlichen Gesellschaftssystems führen muß, demonstrierte der Erfurter Moraltheologe WILHELM ERNST. Nachdem er einleitend betont hatte, Sozialethik sei vor allem eine Ethik sozialer Strukturen, konkretisierte er die ethischen Maximen mit Blick auf die ökologische Herausforderung, die ökonomischen Probleme und gesellschaftlichen Fragen, die sich aus dem allgemeinen Modernisierungsprozeß ergeben. Die inzwischen weitgehend akzeptierte ordnungsethische Option für eine soziale Marktwirtschaft sei erst noch zu verwirklichen. So komme „in den neuen Bundesländern bei nicht wenigen Unternehmern aus den alten Ländern eine Haltung und ein Verhalten zum Vorschein, das frühkapitalistischen Methoden entspricht“. Man dürfe nicht allein auf die Selbstheilungskräfte des Marktes vertrauen, sondern müsse sich stärker um die Schaffung der richtigen institutionellen, politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen kümmern. Ähnlich wie Sustar beklagte auch Ernst eine „moralische Verwüstung der Seelen“ nach dem Zusammenbruch des SED-Regimes. Zuwenig haben jedoch m. E. beide sich klar gemacht, daß die beklagten Prozesse zunehmender Säkularisierung ja keinesfalls allein auf marxistische Einflüsse zurückgehen, sondern im Westen ähnlich tiefgreifend verlaufen sind, dort allerdings vielleicht weniger offensichtlich, da die starke institutionelle Stellung der Kirchen ihr sinkendes tatsächliches Gewicht im Leben und Denken der Menschen stärker verschleiert.

Der US-amerikanische Sozialethiker JOHN LANGAN S.J. (Washington) gab Einblick in das Leben einer katholischen Ortskirche, die schon sehr früh lernen mußte, sich in einer demokratischen Gesellschaft als Minderheit zu behaupten und auf enge Beziehungen zum Staat als institutionelle Stütze zu verzichten. Er betonte, 1991 sei nicht nur der 100. Jahrestag der Enzyklika *Rerum Novarum*, sondern auch der 200. Jahrestag der US-amerikanischen „Bill of Rights“. Katholiken standen auch lange Zeit der Demokratischen Partei näher als den Republikanern; sie fühlten sich den Arbeitern und Arbeiterorganisationen eng verbunden und unterstützten zum Beispiel den „New Deal“ des Präsidenten Roosevelt. Dem liberalen und demokratischen gesellschaftlichen Umfeld entspricht das dialogische Verfahren, das zur Erarbeitung bischöflicher Verlautbarungen angewandt wird. „Die Kirchenführer erkannten wirkungsvoll an, daß sie nicht nur Lehrende, sondern ebenso auch Lernende zu sein hätten.“ Langan charakterisierte die US-amerikanische katholische Kirche als eine aus unterschiedlichsten Minderheiten zusammengesetzte „Vielvölkerkirche“, als eine „Kirche der Armen in einem sehr reichen Land“, die „sozialen und theologischen Konservatismus mit politischen Reformismus und konstitutionellem Liberalismus“ verbinden konnte. Veränderungen in der sozialen Stellung der Katholiken und radikale Tendenzen in der Demokratischen Partei trugen zu einem allmählichen Rechtsruck unter Katholiken bei. Aber „die Führung der gegenwärtigen katholischen Kirche Amerikas fühlt sich selbst nicht so ganz wohl dabei, sich gerade den Konservativen religiöser und nichtreligiöser Prägung anzuschließen, die eine unerschütterliche Verurteilung von Abtreibung mit einer Begeisterung für die Todesstrafe, einer unkritischen Unterstützung großer militärischer Unternehmungen und einer uneingeschränkten Ablehnung des Wohlfahrtsstaates verbinden, gleichzeitig aber einem krassen Individualismus anhängen“. Insgesamt sei es der US-amerikanischen katholischen Kirche gelungen, die Soziallehre als ein wichtiges Korrektiv zur beherrschenden Richtung der amerikanischen Politik in den letzten zehn Jahren einzubringen. Ihre Zukunft hänge jedoch u. a. davon ab, ob sie die Spannung zwischen demokratisch-dialogischen Verfahren in der Ortskirche und dem teilweise autoritären Erscheinungsbild der Weltkirche in der Öffentlichkeit bewältigen könne, ob es z. B. möglich sei, eine Position zur Stellung der

Frau zu formulieren, in der sich eine Mehrheit katholischer Frauen in den USA wiederfinde, ohne daß sie zu einem unüberbrückbaren Konflikt mit Rom führe.

Zum Thema „Soziale Marktwirtschaft und Katholische Soziallehre in Westeuropa“ sprach JAN KERKHOFS S.J. (Löwen). Er bezeichnete die „soziale Marktwirtschaft“ im engeren Sinn als „deutsches Produkt“ und wies darauf hin, daß der Begriff im englischen und romanischen Sprachraum kaum beheimatet sei. Auch seien es meist deutsche Sozialethiker, die eine große Nähe von Sozialer Marktwirtschaft und Katholischer Soziallehre konstatierten. Ohne diese Nähe in Frage zu stellen, meinte Kerkhofs, „Soziale Marktwirtschaft“ sei freilich „keine Wunderformel“. Sie könne sehr wohl unsozial werden, wenn z. B. korporatistische Strukturen sie unterlaufen. Nicht alle Länder und Kulturen könnten sich überdies nach einem Modell ausrichten. So gebe es in der muslimischen Welt ganz eigene wirtschaftsethische Auffassungen. Ein Dialog mit ihr gehöre zu den vordringlichsten Aufgaben der Zukunft. Zum Schluß seines Vortrags kam Kerkhofs auf die Verantwortung der Industrieländer für die sogenannte Dritte Welt zu sprechen und meinte pointiert: „Eine europäische Marktwirtschaft, die sich hier abkapselt, ist radikal unchristlich. Eine Neuevangelisierung Europas, bei der diese Sorge für die hungernden Mitbrüder fehlt, wäre ein leeres Wort.“

Die Sicht derjenigen Länder, die „leider als Dritte Welt abgestempelt werden“, konnte sehr pointiert und anschaulich OBIORA F. IKE (Enugu, Nigeria) einbringen. Die Soziallehre der Kirche sei in den meisten Entwicklungsländern, zumindest in Afrika, viel zuwenig bekannt. Dabei sei es äußerst wichtig und hilfreich zu erfahren, daß die Kirche sich so eingehend und deutlich zu wirtschaftlichen und politischen Fragen geäußert hat. Ike stellte die konkrete Arbeit des unter seiner Leitung stehenden „Catholic Institute for Development, Justice and Peace (CIDJAP)“ sowie dessen Probleme der Konzeption, der Finanzierung, des Mangels an qualifizierten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern vor. Insgesamt konnte Ike lebhaftig demonstrieren, daß man selbst mit einem relativ traditionellen Rüstzeug katholischer Soziallehre in der offenen und lembereiten Konfrontation mit den akuten Problemen eines Entwicklungslandes sehr wohl zu recht realitätsnahen und reformfreudigen Forderungen gelangen kann. Ike betonte eigens die Notwendigkeit der Entwicklung einer kontextuellen Sozialethik. „Heute, auf unserer Suche nach einer neuen theologischen Haltung, muß unser Afrikanersein unser Christsein auf die Art beeinflussen, daß Moral zu einem befreienden Ereignis wird, [. . .].“ Tatsächlich ist die Ausrichtung auf die Befreiung der Armen das entscheidende Kriterium für notwendige Kontextualisierungen und Inkulturationen auch der guten alten Katholischen Soziallehre. Freilich können solche Projekte nur im Raum noch zu erkämpfender innerkirchlicher Freiheit gelingen, denn „keine Tradition ist sakral genug, um nicht in Frage gestellt zu werden“.

OTFRIED HÖFFE (Freiburg/Schweiz) wählte zur Konkretisierung seines Themas „Christliche Sozialethik im Horizont der Ethik der Gegenwart“ das Beispiel „Menschenrechte und Kirche“. Die Entwicklung des Verhältnisses beider zeichnete er als „Drama in fünf Akten“ nach: Im ersten Akt schaffe das Christentum – z. B. durch die Religionskriege nach der Reformation – jene Probleme, zu deren Lösung die Menschenrechte notwendig geworden seien. In und nach der Französischen Revolution wird die Idee der Menschenrechte jedoch zumindest von der kirchlichen Hierarchie massiv zurückgewiesen. Im dritten Akt tritt die Kirche und die christliche Ethik allmählich in den Horizont der Menschenrechte ein. Erst seit „Pacem in Terris“ und dem Zweiten Vatikanum bilden die Menschenrechte einen unverzichtbaren Bestandteil der katholischen Sozialverkündigung. Der fünfte Akt stehe jedoch noch aus: daß nämlich die Kirche auch nach innen einlöst, was sie in Staat und Gesellschaft fordert. „Die Menschenrechtsidee ist auf die Kirche selbst anzuwenden.“ Christliche Ethik müsse sogar noch über die Gewährleistung solcher Rechte hinausgehen. Zurückgreifend auf die Unterscheidung einer „Ethik des

Geschuldeten“ (Gerechtigkeit) und einer „Ethik des verdienstlichen Mehr“ (Liebe) betonte Höffe, erstere sei auch für das Christentum unverzichtbar, für es spezifisch sei aber die zweite. In der sich anschließenden Diskussion zeigte sich, daß keineswegs umstritten war, Kirche müsse durch ihr eigenes Verhalten in der Menschenrechtsfrage glaubwürdig sein – in diesem Punkt erfuhr Höffe sogar eindeutige Unterstützung durch mehrere namhafte Diskussionsteilnehmer –, sondern sich die Kritik vielmehr an der Frage nach der Berechtigung dieser Unterscheidung entzündete. Bestehe dabei nicht die Gefahr einer Amputation der Gerechtigkeit?

Als roter Faden zog sich durch viele Referate und Diskussionsbeiträge die Notwendigkeit, die Voraussetzungen christlicher Sozialethik als sozialwissenschaftliche und ethisch-theologische Disziplin sowie ihr Verhältnis zu Lehramt und Offenbarung neu zu klären. Immer wieder war zu hören, daß eine umfassende Grundlagendiskussion noch ausstehe. Wilhelm Ernst äußerte die Hoffnung, es könnten sich ähnlich wie in der Moralthologie mehrere miteinander vermittelbare Ansätze herauschälen, zumindest wenn sie sich einer fundamentalistischen Deduktion von Handlungsnormen enthalten, sich in den allgemeinen, nicht-theologischen politischen Diskurs einbringen können und die sozialen Bewegungen berücksichtigen, „die, wie Geschichte und Gegenwart zeigen, von innen her eine Wende in solchen gesellschaftlichen Strukturen und Systemen herbeiführen, die zutiefst inhuman sind“.

Würzburg

Gerhard Kruip

Die Internationale Tagung „Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen“ fand als XX. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG) in Verbindung mit dem Lehrgebiet „Religions- und Kulturtheorie“ (Univ.-Prof. Dr. H. Bürkle) im Institut für Philosophie der Universität München vom 4.–8. März 1991 in der Ludwig-Maximilian-Universität in München statt.

An der Tagung beteiligten sich 29 Referenten und je nach Veranstaltung zwischen 65 und 80 Teilnehmer. Die Referenten kamen aus sechs verschiedenen Ländern (Bundesrepublik Deutschland, Indien, Österreich, Sowjetunion, USA, Volksrepublik China). Neben den auswärtigen Teilnehmern besuchten auch Studenten und Lehrende der Universität München einzelne Veranstaltungen sowie Vertreter der Kultusbehörde und Lehrer das Symposium über „Ethik / Werte und Normen als Ersatzunterricht in der Schule“.

Ein Schwerpunkt der Beiträge war der inhaltlichen Bestimmung der Grundwerte in den einzelnen Religionen gewidmet, was zu der theoretischen Fragestellung nach der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Ethik (Referate Baumann, Flöter, Gorschunova, Hoheisel, Kippenberg, Klaes, Laube, Nanko, Pahnke, Zeller) sowie dem von Religion und Kultur (Referate Auffarth, Baumann, Chen Linshu, Först, Schnider) geführt hat. Ein weiterer Schwerpunkt ergab sich durch die Frage nach der adäquaten Beschreibung kulturell-religiöser Phänomene (Referate Hutter, Lawson, Murken, Sullivan) sowie durch die Frage nach dem Verhältnis von religiös-ethischen Grundwerten und moderner Forschung (Referat Kaushik). Daß all dies nicht nur eine theoretische Problematik für Spezialisten ist, sondern das Zusammenleben der Menschen konkret beeinflußt und bis in den Schulalltag hinein wirkt, hat das Symposium gezeigt, bei dem neben der Entstehungsgeschichte des Ersatzfaches „Ethik“ bzw. „Werte und Normen“ und daraus resultierender Postulate an die Unterrichtsinhalte die Grundwertediskussion, die im Laufe der Tagung im allgemeinen geführt wurde, nun mit Blick auf die Unterrichtspraxis konkretisiert und vertieft wurde.

Als Ergebnis kann daher festgehalten werden, daß diese Tagung zu neuen Einsichten bezüglich des Verhältnisses von Religion, Kultur und Ethik geführt sowie einen Beitrag zur adäquaten Beschreibung von Einzelphänomenen ebenso geleistet hat, wie sie die Diskussion um den Ersatzunterricht über den Kreis der DVRG-Mitglieder hinaus im Dialog mit diesen beträchtlich vorgebracht hat. Es ist daher beabsichtigt, die Ergebnisse des Symposiums gesondert jener Öffentlichkeit zugänglich zu machen, die damit im Schulalltag umzugehen hat, d. h. Lehrern und Schulaufsichtsbehörden. Zudem lassen es die Forschungsinnovationen bei den anderen Beiträgen geboten erscheinen, auch diese in Form eines Kongreßbandes zu veröffentlichen. Erste Vorbereitungen dazu sind im Gange.

Abschließend darf gesagt werden, daß die Tagung insgesamt einen guten Verlauf genommen hat und ohne organisatorische Pannen zur Zufriedenheit aller verlaufen ist. Daß dies möglich war, ist der vorbildlichen Vorbereitung und Durchführung durch die Organisatoren am Ort zu verdanken.

Hannover

Peter Antes

Henkel, Reinhard: *Christian Missions in Africa. A social geographical study of the impact of their activities in Zambia* (Geographia Religionum 3) Dietrich Reimer Verlag / Berlin 1989; 237 S.

Die vorliegende Arbeit hat als Habilitationsschrift mit dem Titel „Die raumwirksame Tätigkeit christlicher Missionen, dargestellt am Beispiel Zambias“ 1985 der Fakultät für Geowissenschaften der Universität Heidelberg vorgelegen, ist somit nicht in erster Linie eine missiologische Arbeit. Sie paßt aber sehr in das in der Reihe vertretene Projekt, in dem die Religion u. a. als prägender Faktor für die räumlichen Strukturen eines Landes oder Kontinents untersucht wird. Die christliche Missionsarbeit in Zambia wird dafür zu einem Fallbeispiel. Berücksichtigt man die Zielrichtung der Arbeit, so trägt diese dennoch alle Züge einer missionsgeschichtlichen Arbeit mit der kritischen Darstellung der Missionsarbeit bis in die Gegenwart an sich. Man wird folglich das Werk auch gut unter dieser Rücksicht studieren können. Schwerpunkte der Untersuchung sind in II zunächst eine knappe Darstellung der christlichen Missionsgeschichte vom Ende des 19. bis in unser Jahrhundert unter besonderer Konzentration auf die Verteilung und Verbreitung von Missionsstationen, in III die heutige räumliche Verteilung der verschiedenen Kirchen, der katholischen, der klassischen protestantischen und der anderen Formen christlicher Kirchen, zumal der unabhängigen Kirchen und der sog. „Stammeskirchen“. IV–VIII beschreiben den Einfluß der Kirchen auf die Entwicklung der verschiedenen gesellschaftlichen Felder: die Siedlungspolitik (IV), vorrangig auf dem Land, das Erziehungs- (V) und Gesundheitswesen (VI), die Ökonomie (VII), die Entwicklungspolitik (VIII). Die Arbeit trägt zu all diesen Bereichen in geschickter Weise Materialien zusammen, die sowohl der Schärfung des Problembewußtseins im allgemeinen wie aber auch der Kenntnis der zambischen Situation dienen. Das ursprünglich deutsch geschriebene Werk enthält eine in deutscher Sprache verfaßte Zusammenfassung (206–210), zudem eine Vielzahl von Übersichtskarten, Statistiken, Tabellen und Graphiken. Es wird zumindest von all denen, die sich mit dem Spannungsfeld „Religion in afrikanischer Gesellschaft“ befassen, mit Nutzen konsultiert werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Hock, Klaus: *Gott und Magie im Swahili-Islam. Zur Transformation religiöser Inhalte am Beispiel von Gottesvorstellung und magischen Praktiken* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 12) Böhlau Verlag / Köln–Wien 1987; VII u. 214 S.

Das vorliegende Buch ist eine leicht veränderte Magisterarbeit, die im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität München 1981 angenommen wurde. Ziel der Arbeit ist es, die Transformation religiöser Inhalte am Beispiel von Gottesvorstellung und magischen Praktiken zu zeigen. Um dies kontextgerecht durchführen zu können, wird zunächst der Swahili-Islam in seiner historischen Entwicklung kurz vorgestellt und gezeigt, daß er nicht aus massivem oder gar militärischem Vordringen (15), sondern durch Händler in diese Region gebracht wurde (18, 161), wobei es anders als beim Christentum (vgl. dazu 19f, 163f) bald zu „einer schnellen Afrikanisierung“ (22) gekommen ist. Hilfreich war hierfür sicherlich, daß vor allem die sufische Richtung des Islam recht stark wirksam geworden war (25f), was sich auch in der deutlichen Akzentuierung Gottes als des Liebenden (61f, 77), einer für den orthodoxen Islam untypischen Personalisierung Gottes (62, 78) und der starken Betonung der menschlichen Freiheit (76f) niederschlägt. Typisch afrikanisch ist das Konzept, das den religiös-magischen Praktiken

zugrunde liegt: das „Böse“ (d. h. auch Krankheit, Unglück aller Art etc.), das im Zentrum der eigenen Gesellschaft auftritt, in den Griff zu bekommen (145f) und dies – gut islamisch – „im Namen Gottes“ (148). Dementsprechend werden mit magischen Praktiken alle Unsicherheiten beinhaltenden Ereignisse des Lebens belegt: Geburt (89f), Initiation (95f), Heirat (96f) und Tod (99f), aber auch die Landwirtschaft (101ff), die Fischerei (107f), die Schifffahrt (109ff) und das Recht (111ff). Gleiches gilt für Reisen aller Art (113f), besondere Feste (114) und politische Ausdrucksformen, wobei „der Erfolg mancher Personen von hohem politischen Ansehen bisweilen ihren magischen Fähigkeiten oder ihren guten Beziehungen zu den Geistern zugeschrieben“ wird (115). Auch beim Fußball (116) oder bei jeglicher Form von Krankheit (inkl. der Besessenheit) (116ff) wird dieses magische Denkmodell wirksam. Stets ist es die Aufgabe der magisch-religiösen Spezialisten (131ff) das (noch) Unbekannte (die Zukunft, einen Besessenheitsgeist oder die Ursache einer Krankheit) näher zu bestimmen (135f) oder durch Schutzzauber (136ff) sowie durch die Hilfe bestimmter Geister (139f) Unheil abzuwenden. Das vorliegende Buch enthält für all dies viele eindrucksvolle Beispiele, die in gleicher Weise für den Islamkundler wie für den Religionswissenschaftler und den Ethnologen von Interesse sind.

Hannover

Peter Antes

Kaufmann, Franz-Xaver: *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) / Tübingen 1989; VII u. 286 S.

Die gesellschaftlichen Herausforderungen des spannungsreichen Beziehungsverhältnisses von Religion und Modernität sind von Theologie und Kirche immer noch nicht genügend begriffen, geschweige denn in praxisverändernder Absicht wirklich aufgegriffen worden. Anders wäre der z. T. ängstlich-naive, z. T. machthungrig-apologetische Rückfall in vorkonziliare Positionen kaum denkbar, durch die sich Kirche und Christentum erst recht der modernen Systemdynamik und ihrer Tendenz der Abdrängung von Religion ins unbedeutend-private Ghetto oder bürokratisierte Verkirchlichung anzupassen drohen. Demgegenüber, so behauptet KAUFMANN, wird das Christentum nur durch die Entwicklung neuer Sozialformen christlichen Lebens zukunftsfähig werden, in denen sowohl die Bewältigung existentieller Sinnfragen, z. B. angesichts des Todes, wie die für jüdisch-christliche Tradition konstitutive, nonkonformistisch-prophetische Distanz christlicher Praxis vom gesellschaftlichen Umfeld gelebt werden können. Denn „indem Propheten sich auf das berufen, was die gesellschaftlichen Verhältnisse transzendiert und daraus soziale oder politische Konsequenzen ableiten, die Anstoß erregen, machen sie erst in gesellschaftlich wirkmächtiger Weise auf jenen göttlichen Anspruch aufmerksam, den der ganze christliche Glaube bezeugt“ (11).

Der vorliegende Sammelband umfaßt zehn Aufsätze bzw. Vorträge des Verfassers aus den Jahren 1984 bis 1988, die für den Zweck dieser Publikation z. T. erheblich ergänzt und überarbeitet wurden – was lobenswerterweise in einem präzisen Veröffentlichungsnachweis auch transparent gemacht wird. Eine sehr hilfreiche Einführung erleichtert die Zuordnung der Beiträge, die aus unterschiedlichen Perspektiven das Verhältnis von Religion und Modernität aufhellen – von grundlegenden Begriffsklärungen über eine ausführliche Darstellung des Standes der Diskussion bis hin zu Fragen des Staatskirchenrechts, des Verhältnisses von Christentum und Wohlfahrtsstaat und einer Deutung des Religiösen im Werk von Joseph Beuys. Das umfangreiche Personen- und Sachregister sowie das detaillierte Inhaltsverzeichnis erleichtern punktuelle Einstiege. Insgesamt liegt damit eine äußerst nützliche Hinführung zum interessanten Werk FRANZ-XAVER KAUFMANNNS VOR.

Würzburg

Gerhard Krüpf

Kimminich, Otto: *Religionsfreiheit als Menschenrecht. Untersuchungen zum gegenwärtigen Stand des Völkerrechts* (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 52) Matthias-Grünewald-Verlag / Mainz; Chr.-Kaiser-Verlag / München 1990; 231 S.

In der Erklärung über die Religionsfreiheit vom 7. Dezember 1965 betont das Zweite Vatikanische Konzil, „das Recht auf Religionsfreiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet“ und fordert deshalb, „dieses Recht der menschlichen Person auf Religionsfreiheit (müsse) in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird“ (*Dignitatis humanae* 2). Diese Positionsbestimmung ist nicht nur im Zusammenhang der Stellung der katholischen Kirche zu den Menschenrechten bedeutsam, sondern weist auch auf ein juristisches Desiderat im Hinblick auf die Gewährleistung der Religionsfreiheit innerhalb des globalen Menschenrechtsschutzes hin. Zunächst erscheint es allerdings keineswegs als selbstverständlich, daß die damit aufgeworfenen Fragen und Probleme völkerrechtlicher Natur sind, ist doch der einzelne, dessen Menschenrechte zu schützen sind, per definitionem kein Völkerrechtssubjekt.

Daß der Schutz der Menschenrechte und insbesondere des Menschenrechts auf Religionsfreiheit gleichwohl nicht nur faktisch, sondern auch aus rechtstheoretischen Gründen zwingend eine Angelegenheit des Völkerrechts ist, legt KIMMINICH auch für den Nicht-Juristen nachvollziehbar dar. Er klärt zunächst die begrifflichen und historischen Grundlagen der Untersuchungsgegenstände „Völkerrecht“ und „Religionsfreiheit“ (I), wobei die Perspektive des Völkerrechtlers von der des Theologen abgehoben wird; auch für den Völkerrechtswissenschaftler sind jedoch einschlägige kirchliche Stellungnahmen, insbesondere solche der katholischen Kirche, relevante Untersuchungsgegenstände, insofern die katholische Kirche, repräsentiert durch den Heiligen Stuhl, Völkerrechtssubjekt ist.

Im folgenden werden Idee und geschichtliche Entwicklung sowie die völkerrechtlichen Instrumente des Menschenrechtsschutzes vorgestellt (II). Schon hier wird deutlich, daß die völkerrechtliche Dimension des Menschenrechtes auf Religionsfreiheit insbesondere mit Fragen des Minderheitenschutzes und – angesichts der derzeitigen globalen Lage zunehmend – der Flüchtlings- bzw. Migrationsproblematik gekoppelt ist, also mit Rechtsfragen, die ihrerseits die klassischen Vorstellungen nationalstaatlicher Souveränität berühren und deren Lösung im Sinne eines umfassenden Menschenrechtsschutzes ohne den Abbau des völkerrechtlich gesehen antiquierten Souveränitätskonzeptes nicht denkbar ist. Ein eigenes Problem, jedoch mit der Souveränitätsfrage zusammenhängend, stellt bekanntermaßen die Schaffung von Rechtsbindungen und Kontrollinstanzen zur Durchsetzung des Menschenrechtsschutzes auf der Grundlage globaler Empfehlungen der Vereinten Nationen dar.

Mit der Erörterung der genannten (und weiterer daran anschließender) Problem Aspekte sind Rahmen und Verständnishorizont der Untersuchung abgesteckt, so daß die folgende Bestandsaufnahme in bezug auf den Schutz der Religionsfreiheit innerhalb eines umfassenderen historischen wie rechtsdogmatischen Zusammenhangs evaluiert werden kann.

Dabei werden zunächst „Grundfragen der Religionsfreiheit im positiven Völkerrecht“ erörtert (III), und zwar einerseits im Hinblick auf die Staatenpraxis, wie sie sich bis zum Inkrafttreten der Menschenrechtskonventionen darstellte; andererseits werden vor dem Hintergrund dieses Bildes grundlegende rechtstheoretische Probleme skizziert; dazu gehört etwa die inhaltliche Umschreibung des Rechts auf Religionsfreiheit (wobei deren Definition als Individual- wie als Gruppenrecht von besonderer Bedeutung ist), die im Wesen der Religion begründete Sonderstellung der Religionsfreiheit im Kontext der

Menschenrechte, das Verhältnis des Rechts auf Religionsfreiheit zum allgemeinen Diskriminierungsverbot sowie die Diskussion der Rechtsschranken bzw. der dem Recht auf Religionsfreiheit korrespondierenden Pflichten.

Diese rechtstheoretischen Gesichtspunkte werden in den folgenden Kapiteln bei der Interpretation der einschlägigen völkerrechtlichen Erklärungen und Konventionen wieder aufgenommen. Im IV. Kapitel analysiert der Autor die Berücksichtigung der Religionsfreiheit in den globalen Instrumenten des Menschenrechtsschutzes, namentlich in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948, im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte von 1966 (1976 in Kraft getreten), der den Inhalten der Erklärung von 1948 völkerrechtliche Verbindlichkeit verleiht, in der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951, in den Instrumenten des humanitären Völkerrechts sowie in der 1981 verkündeten UN-Erklärung „über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Überzeugung“, deren Vorgeschichte noch einmal alle Schwierigkeiten und Gefährdungen eines substantiellen Konsenses der Völkergemeinschaft hinsichtlich des Schutzes der Religionsfreiheit erkennen läßt.

Das V. Kapitel enthält eine entsprechende Untersuchung der regionalen Instrumente des Menschenrechtsschutzes, wobei die europäischen Dokumente, die den bislang höchsten erreichten Stand des völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes repräsentieren, im Mittelpunkt stehen: die Europäische Menschenrechtskonvention, die Schlußakte der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit (KSZE) von Helsinki sowie die Beschlüsse der KSZE-Folgekonferenzen.

Alle einschlägigen Dokumente sind ganz oder in den jeweils relevanten Passagen im Textanhang des Bandes abgedruckt, was dem Wert der Untersuchung als Arbeitsmittel und Studienbuch zugute kommt. Insgesamt bietet der Band, dessen Ziel ausdrücklich eine Bestandsaufnahme der derzeitigen Situation im Hinblick auf den Schutz der Religionsfreiheit in den Instrumenten des Völkerrechts ist, einen guten, für Juristen wie Theologen hilfreichen Überblick über die Rechtslage sowie über offene rechtstheoretische Fragen und Interpretationsschwierigkeiten. Vor allem aber treten die Dringlichkeit der Sicherung wie die Dimensionen der Gefährdung des Rechtes auf Religionsfreiheit als Individual- und Gruppenrecht angesichts der gegenwärtigen internationalen Entwicklungen als friedensrelevante Faktoren deutlich hervor. Exemplarisch wird so in der detailgenauen Untersuchung zugleich gezeigt, welche Bedeutung dem Schutz von Menschenrechten als einem Instrument der Friedenssicherung zukommt, und wie prekär – trotz aller bereits erzielten Fortschritte – die wirksame Handhabung dieses Instruments nach wie vor ist.

Münster

Marianne Heimbach-Steins

May, Reinhard: *Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*, Franz Steiner Verlag / Stuttgart 1989; 112 S.

War der Philosoph Martin Heidegger wirklich ein genuin sprachschöpferischer Denker, der aufgrund der abendländisch-wissenschaftlichen Tradition jene existentielle Daseinsinterpretation geleistet hat? Mit anderen Worten: Hat Heidegger wirklich seine Existenzphilosophie ohne nennenswerte Beziehung zu ostasiatischen Grundgedanken z. B. zum Taoismus oder dem Zen-Buddhismus entwickelt? Diese Frage ist insofern sehr relevant, weil wir hier im Westen heute feststellen:

a) Es gibt eine zunehmende Tendenz der Offenheit, der Akzeptanz und der Übernahme von östlichem Seins- und Gottesverständnis;

b) Religiöse Werke, meditative Praktiken und neue Formen von Spiritualität aus östlicher Tradition werden von Christen heute positiv aufgenommen;

c) Die sog. moderne Theologie ist undenkbar ohne Rudolf Bultmann, der seinerseits von Heidegger herkommt. Es bleibt offen, Ansätze östlichen Denkens in der Theologie R. Bultmanns aufzufinden;

d) Die Heideggersche Philosophie beeinflusste bedeutende Psychologen.

Das Ergebnis der Untersuchung des Autors REINHARD MAY bietet uns manche bahnbrechende Überraschung. Dem Verfasser geht es um eine Darstellung der zentralen Gedanken und Leitworte Heideggerschen Denkens im Zusammenhang mit Grundgedanken der Tao-Lehre und des Zen-Buddhismus. Diesbezügliche Untersuchungen gab es bisher sehr wenig; und zwar wurden die Zusammenhänge zwischen der Heideggerschen und der ostasiatischen Philosophie trotz der interessanten Forschungsergebnisse von sog. Fachkreisen bzw. Heidegger-Schülern ausgeklammert und nicht beachtet.

Nach der Darstellung dieses Buches war Heidegger selbstverständlich mit dem ostasiatischen Denken vertraut; er hat sogar Texte vom Tao oft mit eigenen Formulierungen paraphrasiert und ostasiatisches Denken gezielt und verschlüsselt in sein Werk integriert (22).

Es ist für uns Leser sehr interessant, den Hintergrund und die Quelle seines „eigenartigen Denkens“, wie z. B. folgende Fakten, zu erfahren:

1. Heidegger versuchte mit einem chinesischen Doktoranden, Paul Shin-Yi Hsiao, zusammen eine deutsche Fassung des Tao-te-king auszuarbeiten, die er leider nicht zu Ende gebracht hat.

2. Er war mit zahlreichen japanischen und chinesischen Gelehrten im Gespräch.

3. Sowohl mit den Texten von Chuang Tzu in deutscher Version, einer von Martin Buber besorgten Auswahl, als auch mit den Büchern von D. T. Suzuki, einem Zen-Meister, und den Gedanken von Schelling, der sich ebenso mit der Tao-Lehre beschäftigte, war er vertraut. Sein Sein- und Nichts-Verständnis verdankt er der Einsicht in die Tao-Lehren des Lao Tzu und des Chuang Tzu, denn Heidegger habe „sehr wahrscheinlich die bahnbrechenden Gedanken seines Werkes bereits seit den zwanziger Jahren vornehmlich anhand der Texte von Viktor von Strauß, Richard Wilhelm und nicht zuletzt des Chuang Tzu-Buches von Martin Buber planmäßig und wohlgedacht erarbeitet“ (72).

Was ist nun der Grund dafür, daß die Tatsache, daß Heidegger für seine Werke Grundlegendes vom ostasiatischen Denken rezipiert hat, bisher unbeachtet geblieben ist? Nach der Auffassung des Autors liegt der Grund darin, daß Heidegger, ohne jemals einen den Gepflogenheiten entsprechenden Hinweis auf die Quellen seines Denkens zu geben, seine Werke veröffentlicht hat und diese sogar bewußt verschwiegen hat. Außerdem hatte er den hohen Anspruch, als selbstständiger Denker verstanden und ernstgenommen zu werden, und schließlich fehlten (und fehlen) entsprechende Adressaten, die den Hintergrund seines Denkens und die Zusammenhänge zwischen östlichem und Heideggerschen Denken kritisch zu durchblicken vermochten. Wenn wir aufgrund der vorgestellten Forschungsergebnisse davon ausgehen, daß Heidegger schon in der Lage war, „Impulse der ostasiatischen Tradition in seine Denkbemühungen aufzunehmen und damit entscheidende Anregungen für einen West-Ost-Dialog zu geben“, und schließlich, daß Heidegger in seinem gesamten Werk eine planmäßige Arbeit, gezielte Rezeption und Integration des ostasiatischen Denkens hinterlassen hat, dann können wir die Konsequenzen für eine gemeinsame zukünftige Interpretation noch nicht in vollem Ausmaß abschätzen, jedenfalls sind wir im Abendland verpflichtet, uns um so mehr mit nicht-abendländischem Denken zu beschäftigen.

Angesichts der zunehmenden dialogischen Weltituation sollen wir eine Umkehr vorbereiten, wie Heidegger selbst formuliert hat. Da unsere moderne technische Welt sich

nicht durch Übernahme des Zen-Buddhismus oder anderen östlichen Welterfahrungen kontextfremd entwickeln soll, sollten wir die Notwendigkeit der Ernstnahme transkulturellen Denkens als die unumgängliche Aufgabe des modernen Zeitalters erkennen, oder es bedarf „zum Umdenken der Hilfe der europäischen Überlieferung und ihrer Neuaneignung“. Der Autor weist auf die Tatsache hin, daß Heidegger bereits stillschweigend dieses Umdenken und transkulturelles Denken praktiziert hat. Der Verfasser ermutigt uns, dem sog. „großen Denker“ kritisch zu begegnen und fordert zum offenen Ost-West-Dialog heraus. Es lohnt sich eine Auseinandersetzung mit diesem gründlich gearbeiteten und reizvollen Buch. Leider konnte der Autor mit Recht die jeweilige Einzelsexegese aller Texte des Gesamtwerkes nicht leisten, aber er hat uns viele neue Anstöße und genügend Anregungen zu weiteren Untersuchungen gegeben. Anscheinend ist R. MAY mit der chinesischen und japanischen Sprache recht gut vertraut, so daß er auch von daher für seine fleißige und gründliche Arbeit reichlich Anerkennung und Respekt verdient.

Hermannsburg

Masanobu Hirata

Schumann, Olaf H.: *Der Christus der Muslime* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 13) 2., durchgesehene und erweiterte Aufl., Böhlau / Köln-Wien 1988; IX u. 294 S.

Bei diesem Buch handelt es sich um die Neuauflage einer Dissertation aus dem Fachbereich I „Evangelische Theologie“ der Universität Tübingen, die dort im WS 1972/73 angenommen und in leicht veränderter Form 1975 im Gütersloher Verlagshaus Mohn als Buch erschienen ist. Sie war und ist eine wichtige Referenz für das Christus-Bild der Muslime, und von daher ist es zu begrüßen, daß diese grundlegende Arbeit nun erneut aufgelegt und damit weiterhin zugänglich ist. Positiv ist dabei hervorzuheben, daß die Lesbarkeit durch das Einfügen von Zwischenüberschriften bei den einzelnen Kapiteln sowie einen angenehmeren Drucktyp im Vergleich zur ersten Auflage erheblich gewonnen hat. Mit dem Autor ist jedoch zu sagen, daß „die in den letzten Jahren eingetretenen Entwicklungen in der islamischen Welt und ihre Auswirkungen auf das Verhältnis von Christen und Muslimen einiger Ausführungen, gerade auch im Blick auf die Bedeutung Christi in beiden religiösen Gemeinschaften“ (VIII), bedurft hätten, die keineswegs durch die in den Kapiteln 1, 4 und 5 vorgenommenen umfangreicheren Veränderungen sowie die wenigen neu hinzugefügten Literaturhinweise wettgemacht werden. Dennoch bleibt dieses Buch ein wichtiger Meilenstein bei der Erforschung des islamischen Jesus/Christus-Bildes, der bei keiner künftigen Studie zu dieser Thematik unberücksichtigt bleiben darf.

Hannover

Peter Antes

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Felix Wilfred, St. Paul's Seminary, Post Box 36, Tiruchirapalli-620001, Indien · Dr. Peter Kühn, Käthe-Kollwitz-Str. 33, D(O)-7010 Leipzig · Prof. Dr. Dr. Peter Antes, Bismarckstr. 2, D(W)-3000 Hannover 1 · Dr. Martin Fuchs, Reichensteinstr. 48, D(W)-6903 Neckargemünd · Dr. Gerhard Kruij, St.-Nepomuk-Str. 6, D(W)-8708 Gerbrunn

