

Senn, Felix: *Orthopraktische Ekklesiologie? Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte* (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie 19) Universitätsverlag / Freiburg (Schweiz) 1989; 816 S.

Im 1. Teil seiner äußerst umfangreichen Arbeit befaßt sich der Vf. auf 200 Seiten mit dem „Verhältnis von Offenbarungsverständnis und Ekklesiologie in der neueren Theologiegeschichte“ (29–228), der ihn zu dem Ergebnis kommen läßt, daß für die Theologie „nur zwei Wege gangbar [sind] – entweder eine apologetische Abwehr der neuzeitlichen Errungenschaften und Postulate oder eine kritische Vermittlung mit diesen. Ein versöhnender Zwischenweg ist nicht möglich, weil etwa die neuzeitlichen Postulate Autonomie, Demokratie und Orthopraxieprimat prinzipiell unvereinbar sind mit den antineuzeitlich-feudalen Grundsätzen von Heteronomie, Hierarchie und Orthodoxieprimat“ (177). Hier ist die Problematik des ganzen Buches grundgelegt, die auch das Fragezeichen hinter dem Titel erklärt. Ein Lieblingswort des Vf. ist „Primat“: Primat der Orthopraxie, Primat der Pneumatologie (538), Primat der Nächstenliebe (vgl. 538f), Primat der universalen Kirche (577), Primat des Charismatischen in der Kirche (742) etc. Bezüglich der neueren Theologiegeschichte stellt der Vf. fest, daß hier „primär orthopraktische Impulse neben primär orthodoxen“ (180) zu finden sind. Und: „Eine Vermittlung wurde nicht geleistet, konnte auch gar nicht geleistet werden, weil sie nicht möglich ist“ (ebd.).

Unter dieser Prämisse der notwendigen Alternative von Primat der Orthopraxie oder der Orthodoxie steht der ganze 2. Teil der Arbeit „Zum Verhältnis von Offenbarungsverständnis und Ekklesiologie bei Karl Rahner“ (229–793) mit den Kapiteln „Der Sitz im Leben von Karl Rahners theologischem Denken“ (235–277), „Die Offenbarungstheologie Karl Rahners“ (278–539), „Die Ekklesiologie Karl Rahners“ (540–779) und „Die ekklesiologischen Konsequenzen von Karl Rahners Offenbarungsverständnis – Kritische Würdigung“ (780–789). Da der Vf. aber bei Rahner etwas sucht, was er nicht findet, nämlich einen eindeutigen Primat der Orthopraxie (vgl. 789), muß er es auch bei Rahner bei dem Fragezeichen hinter „Orthopraktische Ekklesiologie?“ belassen. Damit aber scheint mir das ganze Unternehmen dieser Arbeit in Frage gestellt. SENN operiert mit Alternativen (fides qua – fides quae), die es so bei Rahner nicht gibt. Erschwerend kommt hinzu, daß SENN die Begrifflichkeit Rahners mit eigenen Begriffen (556f: „universale Kirche“, „institutionelle Kirche“) und mit Begriffen Dritter (476: „messianische Praxis“) vermengt, wodurch eine adäquate Darstellung Rahnerschen Denkens nicht mehr gewährleistet ist.

Münster

Andrea Tafferner

Speiser, Sabine: *Leben ist mehr als Überleben. Afroamerikanische Totenriten in Esmeraldas (Ekuador) und ihr Beitrag zur kulturellen Kontinuität* (Forschungen zu Lateinamerika 21) Verlag Breitenbach Publishers / Saarbrücken-Fort Lauderdale 1989; 250 S.

Die vorliegende Arbeit wurde 1988/89 an der Universität Regensburg als Dissertation angenommen. Sie entstand auf der Grundlage einer zweijährigen Feldforschung in Esmeraldas, der einzigen afroamerikanischen Provinz Ekuadors, im Nordwesten des Landes gelegen. Die Autorin lebte in dieser Zeit in drei verschiedenen Dörfern im Innern der Provinz, wo sie das Leben und den Tagesrhythmus der einheimischen Bevölkerung mitmachte. Um es vorweg zu nehmen, ihre Beschreibung des Lebens und im besonderen der Totenriten gibt ein lebendiges Bild der dortigen Gesellschaft wieder, so wie es

von Clifford Geertz als „thick description“ definiert worden ist (The Interpretation of Cultures, New York 1973, 6–7): nicht nur eine genaue Beschreibung der Phänomene ist gefordert, sondern auch deren hintergründige Deutung im Horizont der kulturellen Akteure.

Das Buch besteht aus zwei gleich großen Teilen: der Beschreibung des alltäglichen Lebens der Afroesmeraldener (25–100) und des alltäglichen Todes (101–193). Wohlge-merkt, Beschreibung im o. g. Sinn als Schilderung und Interpretation der Lebensvollzüge dieses Volkes. Sehr nützlich erweist sich auch der anschließende Materialteil (197–215), in dem Gedichte und Gesänge aus den Totenriten dem Leser dargeboten werden.

Durch diese Einteilung in alltägliches Leben und alltäglicher Tod wird der Grundgedanke der Autorin sichtbar. Für die schwarze Bevölkerung Esmeraldas bedeuten Leben und Tod nicht zwei ganz voneinander getrennte Realitätsbereiche, sondern beide Realitäten stehen im Dienst der einen einzigen Grundtendenz, nämlich das Leben zu bestärken und zu bewahren. Das mag paradox erscheinen, vor allem, wenn man an den Tod als Ende des Lebens denkt. Hier aber kommt die Rolle der Totenriten zum Tragen, die aus der physischen Verneinung des Lebens eine kulturell-religiöse Bejahung des Lebens erwirken: „Die Gemeinschaftlichkeit wird angesichts des Einbruchs, den der Tod in die Alltäglichkeit darstellt, manifest und bekräftigt, und die Lücke, die der Verstorbene in den Sozialbeziehungen hinterlassen hat, geschlossen. Sowohl der Vollzug der Trennungs- und Übergangsriten, ihre Rollen- und Aufgabenverteilung, soziale Interaktionen in den neun Tagen als auch Trauerbräuche können über diesen Prozeß Auskunft geben [. . .] Fortbestand, d. h. Kontinuität der vom Todesfall betroffenen Gemeinschaft ist nur möglich, wenn der Tote zur ‚ánima‘ (= lebender Ahne) wird, den von ihm sozial besetzten Ort verläßt, der in effektiver Weise von den Lebenden übernommen wird, und seinen neuen Platz einnimmt, von dem aus er in anderen Formen der Hilfeleistung seine sozialen Bindungen weiterunterhält“ (123). Durch den Vollzug der Totenriten wird der Tod weder verneint noch beschönigt, sondern wird die kosmische Ordnung vom Leben im Jenseits und Leben im Diesseits rituell dargestellt und damit bekräftigt und erneuert.

Eine besondere Form des Todes stellen die Riten für verstorbene Kleinkinder, „chigu-alo“ genannt, dar (127–140). Da verstorbene Kinder nach afrikanischer Tradition nicht zu den Ahnen gehören, haben sie auch keine Bedeutung für die Bereiche der Lebenden und der Verstorbenen. Kinder gehen direkt in die „Gloria“ ein, weshalb der Chigualo mit Musik, Tanz und Spiel begangen wird. Der Aufstieg eines „angelito“, eines Engelchens, zur Gloria bedeutet auch hier die freudige Bejahung des ungetrübten Lebens.

Zwei weitere Formen des Totenrituals schildern die Feiern von Allerseelen (140–152) und Karfreitag (152–167), beides Feiern, die christliche Gedanken zugrunde liegen haben. Die Feier des Todes an Allerseelen erinnert daran, daß zwischen den Lebenden und Toten der Gemeinschaft keine absolute Trennung besteht. Wenn der Tod den Weggang aus der Gemeinschaft bedeutet, so wird an Allerseelen die Rückkehr der Toten zum Leben der Dorfgemeinschaft vollzogen. Das im sozio-geographischen Horizont angesiedelte Phänomen der Migration (aufgrund der mangelnden Subsistenzbedingungen im Dorf) wird symbolisch-rituell in der Feier der Rückkehr der Verstorbenen „heimgeholt“. Das bedeutet, daß nur das Leben in der Dorfgemeinschaft im Vollsinn wahres Leben sein kann, weil die Rückkehr der Verstorbenen es bestätigt. Karfreitag dagegen ist die Feier des Todes eines „Santo“, des Heiligen, der eigentlich gar nicht sterben kann. „Sterben und Tod Jesu Christi, auch wenn in seinen zentralen Momenten eindrucksvoll dargestellt, bleiben im ganzen fremd und unreal“ (163). Denn sterben kann nur der, der auch richtig gelebt hat. Der Santo kann aber nicht geschichtlich gelebt haben, d. h. er gehört nicht zu den Ahnen der lebenden Gemeinschaft, weil er in der „Gloria“ ist. Die Dramatisierung des Todes Jesu ist nur ein „Als-ob“. Daher ist auch Auferstehung über-

flüssig. „Afroesmeraldener stellen am Karfreitag ihre eigene Situation dar, insofern sie einen Toten in ihrer Gemeinde betrauern und seine Mutter in ihrer Funktion als Begleiterin unterstützen“ (165). Man feiert hier das eigene Leben, das in der „*semejanza*“ (= Ähnlichkeit) des *Santo* symbolisch angeeignet wird. Nicht Jesus steht von den Toten auf, sondern die Toten der Dorfgemeinschaft werden gegenwärtig und lebendig.

In diesen Totenriten wird kein Rückgriff auf eine Ursprungsgeschichte noch ein Vorgriff auf eine Eschatologie sichtbar, sondern in ihnen feiert die Dorfgemeinschaft den absoluten Wert ihres gegenwärtigen, kulturell spezifisch geprägten Lebens. In diesen Feiern wird jeweils die „Kosmovision“, die Gesamtheit des Welt- und Menschenbilds sichtbar. Sie wird bestätigt und fortgeschrieben. Das Beziehungsgeflecht innerhalb der Gemeinschaft spielt dabei die entscheidende Rolle. Bleibt dieses trotz todesbedingter Einbrüche intakt, ist das Überleben der Gemeinschaft garantiert. Die Totenfeste sind somit rituelle Affirmationen des Lebens der Lebenden im reziproken Netzwerk der Gemeinschaft.

Im städtischen Bereich wird die Durchführung der Totenriten durch das Zusammenleben verschiedener Ethnien, Rassismus, Präsenz der Institution Kirche und ihres Monopolspruchs auf Ritus und Liturgie, Arbeits- und Lebensbedingungen und Verfall der sozialen Vernetzung erschwert, wenn nicht gar unmöglich gemacht (183). Die Feier des afroesmeraldenischen Ritus kann praktisch nur durch Rückkehr ins Heimatdorf zu bestimmten Anlässen vollzogen werden. Dann besitzt der Ritus die Funktion, den Eigenwert und den Fortbestand der Gruppe zu konsolidieren. Von einer Funktion des Widerstands gegen die Vermassungskultur der Stadt kann aber nicht gesprochen werden.

Die Arbeit von SABINE SPEISER wurde ausdrücklich vom Apostolischen Vikar von Esmeraldas, Msgr. Enrique Bartolucci, gewünscht und gefördert mit dem Ziel, auf der Grundlage einer ethnographischen Erhebung der afroesmeraldenischen Volkskultur und -religiosität die kirchlich-pastorale Arbeit zu verändern. Der respektlose Umgang der pastoralen Mitarbeiter mit afroesmeraldenischen Traditionen sollte unterbunden werden. Man kann nur hoffen, daß diese vorliegende Erhebung sobald als möglich der Kirche Esmeraldas zugänglich gemacht wird. Ebenso könnte sie anderen Ortskirchen ein Vorbild sein, auf welche Weise man darangehen sollte, eine Neuevangelisierung Lateinamerikas zu beginnen. Bei einer spanischen Ausgabe sollte jedoch darauf geachtet werden, daß die Schriftgröße des Satzes nicht so abschreckend wirkt, daß der Leser daran zweifelt.

Sankt Augustin

Joachim G. Piepke

Srī Rāmakrishna: *Setze Gott keine Grenzen. Gespräche des indischen Heiligen mit seinen Schülern*, aus dem Bengalischen übersetzt, ausgewählt und eingeleitet von Martin Kämpchen (Herderbücherei Texte zum Nachdenken 1165) Herder / Freiburg-Basel-Wien 1984; 157 S.

Srī Rāmakrishna: *Ein Werkzeug Gottes sein. Gespräche mit seinen Schülern*, aus dem Bengalischen übersetzt, ausgewählt und eingeleitet von Martin Kämpchen (Klassiker der östlichen Meditation, Spiritualität Indiens) Benziger / Zürich 1988; 213 S.

Srī RĀMAKRISHNA (1836–1886) gehört zweifellos zu den bedeutendsten Vertretern des sog. modernen Hinduismus und ist als Mystiker gleichwertig neben die großen Mystiker der Menschheit aus den unterschiedlichsten religiösen Traditionen zu stellen. Seine Gedanken und Aussprüche sind der westlichen Welt seit langem durch englische